



تحلیل نقدهای علامه جوادی آملی در تفسیر تسنیم بر آرای تفسیری رشید رضا در المنار*

محمدحسین بیات (نویسنده مسؤول)^۱

حسین محقی^۲

چکیده:

یکی از برجسته‌ترین تفاسیر شیعه، تفسیر «تسنیم»، و از تفاسیر طراز اول قرآن کریم در میان تفاسیر اهل سنت، «تفسیر القرآن الحکیم» مشهور به «المنار» می‌باشد. این دو تفسیر از دو خاستگاه فکری و اعتقادی متفاوت برآمده‌اند، اما از شیوه‌ها و اسلوب‌های مشترکی برخوردارند. به همین دلیل تفسیر المنار حضور قابل توجهی در تفسیر تسنیم دارد و شاهد مواجهه‌های مختلف آیت‌الله جوادی آملی با آراء المنار هستیم. این مواجهه‌ها در چهار محور تبیین، نقل، نقد یا تأیید صورت گرفته و این پژوهش، با روش تحلیلی، متکفل تحلیل نقدهای جزئی و کلی تفسیر تسنیم بر صاحب المنار می‌باشد. به این ترتیب که پس از نقل آرای تفسیری المنار، نقد یا نقدهای آیت‌الله جوادی آملی مطرح و سپس این نقدها، تحلیل و ارزیابی خواهند شد؛ اگر این نقدها وارد بود، دلیل آن ذکر و اگر وارد نبود نیز دلیل وارد نبودن آن مورد تحلیل قرار گیرد. در پایان اگر آیت‌الله جوادی در نقد خود نکته‌ای را متذکر نشده است، آن نکته ذکر و نقد ایشان تکمیل گردد. یافته‌های پژوهش حکایت از آن دارند که المنار در تفسیر آیات جانب‌دارانه و با پیش‌فرض عمل کرده و در برخی موارد، به تهمتهای بی‌اساس و ناصواب مبادرت کرده است. در مقابل آیت‌الله جوادی علاوه بر ابطال اندیشه و روش رشید رضا، گرایش‌ها و تعصبات ناصوابش را یادآور شده است.

کلیدواژه‌ها:

تسنیم / المنار / نقد / تحلیل روشی / تحلیل محتوایی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۰۳، تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۹/۰۸.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2018.52207.2206

mohammadhosein.bayat13@gmail.com

۱. استاد دانشگاه علامه طباطبایی

hosein.mohagheghi1366@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه علامه طباطبایی

بیان مسأله

قرآن کریم به‌عنوان آخرین کتاب آسمانی، از ابتدای نزولش همواره در کانون توجه مسلمانان بوده است. در صدر اسلام، مسلمانان برای فهم آیات قرآن، به رسول خدا ﷺ رجوع و از آبخور علم آن حضرت سیراب می‌شدند؛ چه اینکه خداوند، وظیفه تفسیر و تبیین آیات را بر عهده ایشان گذاشته بود؛ «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (نحل: ۴۴). پس از پیامبر ﷺ، ائمه اطهار علیهم‌السلام به این مهم همت گماشته و مسلمانان را با مقصود آیات آشنا می‌کردند. دانشمندان و فرهیختگان چه در زمان حیات معصومان علیهم‌السلام و چه پس از ایشان، آثار گوناگونی در علوم مختلف قرآن به‌طور عام و در زمینه تفسیر قرآن به‌طور خاص پدید آورده‌اند که هر یک از این آثار به‌نوبه خود تأثیر زیادی در فهم آیات قرآن داشته‌اند. ایشان به فهم آیات قرآن یا همان تفسیر اهتمام جدی داشته و طی پانزده قرن، تفسیرهای بی‌شماری با روش‌ها و رویکردهای متنوع سامان داده‌اند.

از تفاسیر مهم و طراز اول قرآن کریم در میان تفاسیر اهل سنت، بی‌گمان «تفسیر القرآن الحکیم» مشهور به «المنار»، تألیف محمد رشید رضا، از علمای قرن چهاردهم هجری می‌باشد و یکی از برجسته‌ترین تفاسیر شیعه، تفسیر گران‌سنگ «تسنیم»، نوشته علامه جوادی آملی از علمای معاصر است. تفسیر المنار از جمله تفاسیری است که بیشترین تأثیر را در محافل علمی و پژوهش‌های قرآنی برجای گذاشته است. (تاج‌آبادی، ۱۳۹۲: ۱) رشید رضا در اصول عقاید، پیرو مکتب اشعری است (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۶۵۳/۷)، ولی در عین حال گرایش‌های، وهابی در شخصیت و آرای وی که به تبعیت از ابن تیمیه و محمدبن عبدالوهاب می‌باشد، به‌وضوح نمایان است.^۱

رشید رضا برخلاف ادعای خود که بنا داشته از ورود به مباحث اختلافی مذاهب پرهیز کند (همان، ۱۶/۵-۱۷، ۱۶۶/۶)، به‌طور غیر منصفانه و در موارد زیادی به آرای مخالفان خود، به‌ویژه شیعه، حمله کرده (همان، ۱۶۰/۱، ۹۰/۲، ۱۱۱/۵) و شیعیان را «سَرِّ فِرْقِ الْمُبْتَدِعَةِ فِي هَذِهِ الْأَمَةِ» معرفی می‌کند. (همان، ۴۵۸/۱۰) وی شیعیان را فاقد آزاداندیشی دانسته و تقلید آنان از ائمه علیهم‌السلام را نکوهش می‌کند. (همان، ۲۵۴/۱۱-۲۵۵)



رشید رضا از جهتی شاگرد مکتبی محمد عبده بوده و از جهت دیگر، تفکرات حنبلی از این مفسر، شخصیتی به‌ظاهر ذواطراف و در واقع دارای نوسان و التقاط ساخته است.

در مقابل علامه جوادی آملی یکی از مفسران جامع معقول و منقول می‌باشد که در مواجهه با آیات، مستدل، مستند، مجتهدانه و روشمند عمل کرده است. با اینکه این دو تفسیر از دو خاستگاه فکری و اعتقادی متفاوت برآمده‌اند، اما به نسبت از شیوه‌ها و اسلوب‌های مشترکی مانند تفسیر قرآن به قرآن (تفسیر تصدیقی) در تفسیر برخوردارند، به همین دلیل تفسیر المنار حضور قابل توجهی در تفسیر تسنیم دارد.

از آنجا که تفسیر المنار از تفاسیر متأخر اهل سنت و ناظر به سایر تفاسیر آنان می‌باشد و تفسیری به‌نسبت جامع بوده، از این‌رو متأخران از مفسران شیعه همچون علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی در مطالعات تطبیقی به این تفسیر توجه ویژه داشته‌اند.^۲ همچنان‌که رشید رضا در المنار تفسیری به‌نسبت جامع و مبتنی بر ادله عقلی، قرآنی و روایی ارائه کرده و به تبیین آیات همت گماشته است، علامه جوادی آملی نیز چنین رویکردی را در قالبی متفاوت در پیش گرفته است. علامه جوادی هنگام نگارش تفسیر خود یک‌سر به المنار مراجعه داشته است، از این‌رو در تفسیر تسنیم شاهد مواجهه‌های مختلف ایشان با آرای رشید رضا هستیم.

این مواجهه‌ها در چهار محور تبیین، نقل، نقد یا تأیید صورت گرفته است. اما در این پژوهش بر اساس عنوان آن، محور نقدهای مؤلف تسنیم بر المنار مورد تحلیل قرار خواهد گرفت. به این ترتیب که پس از نقل آرای تفسیری المنار، نقد یا نقدهای آیت‌الله جوادی مطرح و سپس این نقدها مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته تا وارد بودن آنها مشخص شود؛ در صورت وارد بودن و یا وارد نبودن این نقدها، دلیل آن ذکر شده و مورد تحلیل قرار گرفته است. در پایان اگر آیت‌الله جوادی در نقد خود نکته‌ای را متذکر نشده است، آن نکته ذکر و نقد ایشان تکمیل گردد.

درباره پیشینه پژوهش نیز باید گفت به حمل اولیه یعنی تحت عنوان «تحلیل نقدها و روش علامه جوادی آملی در تفسیر تسنیم بر آرای تفسیری رشید رضا در تفسیر المنار»، تاکنون هیچ اثری اعم از پایان‌نامه و مقاله صورت پذیرفته است، اما به حمل شایع در تفاسیر هم‌ارز، رگه‌هایی از این نوع مقایسه میان این دو مکتب تفسیری دیده



می‌شود که از آن جمله کتاب «المنار در آیین المیزان، تحلیل و بررسی نقدهای علامه طباطبایی بر تفسیر المنار» تألیف مسعود تاج‌آبادی می‌باشد. مؤلف کتاب، ۲۲ مورد از نقدهای علامه طباطبایی را انتخاب و به تحلیل محتوایی آن پرداخته است. پژوهش مذکور خلأ پژوهش پیش‌رو را جبران نمی‌کند؛ چه اینکه اولاً آن پژوهش میان آیت‌الله جوادی و رشید رضا نبوده، ثانیاً آیت‌الله جوادی آملی در مواردی به نقد رشید رضا پرداخته که علامه طباطبایی به این مهم همت نگماشته است. از این‌رو پژوهش پیش‌رو از این جهت دارای نوآوری می‌باشد. بنابراین ضروری به نظر می‌رسد که تحقیقی جداگانه درباره این مسأله سامان یابد و این وظیفه‌ای است که پژوهش پیش‌روی متکفل آن است.

این پژوهش بر آن است تا با بررسی منصفانه مجموعه استدلال‌های هر دو دیدگاه و نیز بررسی نقدهای آیت‌الله جوادی به نظریه رقیب خود، آنها را با معیارهای علمی، مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهد.

۱. روش آیت‌الله جوادی در نقد آرای المنار

در محور نقد، آیت‌الله جوادی آملی در موضوعات مختلف تفسیری - به‌ویژه کلامی فلسفی - و با ادله قرآنی (تمسک به معنای مفردات و جملات در سیاق آیات)، عقلی، لغوی، ادبی و ... دیدگاه‌های رشید رضا را به چالش کشیده است. ایشان غالباً مبنایی و در مواردی بنایی، آرای صاحب المنار را به نقد کشیده و در جای‌جای تسنیم، علاوه بر ذکر تعصب رشید رضا، با آوردن عباراتی مانند ناصواب، غیر تام بودن، نادرست، صحیح نیست و ... آرای المنار را در بوته نقد قرار داده است. این پژوهش نقدهای آیت‌الله جوادی را در سه محور ۱- نقدهای کلامی، ۲- نقدهای فقهی و ۳- نقدهای کلامی - فلسفی سامان داده است.

۱-۱. نقدهای کلامی

آیت‌الله جوادی آملی و رشید رضا در مسائل کلامی دارای اختلاف‌های مبنایی زیادی هستند. اینکه این دو مفسر که بر اساس دو منظومه فکری متفاوت و ساختار ذهنی مختلف در فضای تبیین معارف و دفاع نسبت به گزاره‌های دینی به آراء و

گزاره‌های خبری متفاوت برسند، کاملاً قابل پیش‌بینی می‌باشد، اما کیفیت تقابل این دو فرد و در واقع دو مکتب فکری در بهره‌گیری از آیات و تفسیر آنها قابل پی‌جویی و مطالعه بود. از این‌رو نگارندگان به این امر مبادرت کرده و نقدهای آیت‌الله جوادی آملی را در مسائل کلامی در دو محور ۱- نقد در باب ذات و صفات و افعال خداوند (هیأت بمعنی الأخص) و ۲- نقد اتهامات رشید رضا سامان داده‌اند.

۱-۱-۱. نقد در باب ذات و صفات و افعال خداوند (هیأت بمعنی الأخص)

علامه جوادی آملی ذیل آیه «وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ» (بقره: ۴۸) پس از بیان تفسیری مفصل از آیه و اثبات دقیق شفاعت از طریق قرآن و روایات، به نقد شبهاتی می‌پردازد که در صدد خدشه وارد کردن به شفاعت در روز قیامت هستند. از جمله این شبهات، شبهه‌ای است که توسط صاحب المنار بیان شده است. در ضمن این شبهه، نقدهای آیت‌الله جوادی بر آنها بیان می‌شود و سپس تحلیل نقدهای ایشان به قدر حاجت و توان مطرح می‌گردد.

شبهه المنار عبارت است از «شفاعت معروف میان مردم آن است که شفاعت‌کننده، شفاعت‌شونده را بر انجام فعلی یا ترک فعلی وادار کند که دیگری آن را خواسته است و آن دیگری خواه به آن امر کرده باشد و خواه امر نکرده باشد، پس شفاعت محقق نمی‌شود، مگر به ترک اراده و فسخ آن به‌خاطر شفیع. اما حاکم عادل شفاعت را نمی‌پذیرد، مگر آنکه علم او نسبت به آنچه اراده کرده است یا بدان حکم کرده، تغییر کند. در صورتی اراده وی تغییر می‌کند که خطا کرده باشد و سپس نسبت به صواب علم پیدا کند و بفهمد که مصلحت و عدل برخلاف آن چیزی است که آن را اراده کرده و یا به آن حکم کرده بود، ولی حاکم مستبد و ظالم شفاعت کسانی را که در نزدش مقرب هستند می‌پذیرد، در حالی که می‌داند که پذیرش آن ظلم و عدالت برخلاف آن می‌باشد، ولی مصلحت ارتباطش با شفاعت‌کننده را بر عدالت برتری می‌دهد. هر دو نوع شفاعت مذکور نسبت به خداوند محال است؛ زیرا اراده خداوند تابع علمش می‌باشد و علم خداوند ازلی و غیر قابل تغییر است.» (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱/۳۰۷)

علامه جوادی آملی در نقد سخنان صاحب المنار می‌نویسد: «آنچه شفاعت باعث تغییر آن می‌شود، اراده‌های جزئی و فعلی زاید بر ذات خداوند و به تعبیر دیگر، معلومات



فعلی خداوند است که علم فعلی از آن مورد انتزاع می‌شود، نه علم و اراده ذاتی و ازلی او. توضیح اینکه علم خدای سبحان ازلی است، اما معلوم‌های او پیوسته در تغییر است؛ او از ازل می‌داند که چگونه معلوم‌های متغیّر را با اراده‌های جزئی حادث و زاید بر ذات، اراده کند. او می‌داند که در فلان زمان، فردی موجود می‌شود و در فلان مقطع زمانی به تکلیف می‌رسد و در شرایط خاص، با اراده و میل خود اطاعت یا معصیت می‌کند، در حالی که می‌توانست و می‌تواند خلاف آن را انجام دهد، و نیز می‌داند بر اساس معصیتی که کرده، استحقاق کیفر دارد، و نیز می‌داند که مورد لطف و لئی از اولیای الهی قرار می‌گیرد و مشمول شفاعت او واقع شده، همه یا بعضی از کیفرهای او بخشوده می‌شود. همه اینها را در ازل می‌داند و در لایزال آنها را اجرا می‌کند. بنابراین کارهای جزئی روزانه و شوون و فیض‌های روزانه (كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) حادث است و با اراده‌های جزئی زاید بر ذات خداوند حدوث می‌یابد. اما علمی که نقشه این اراده‌های جزئی را تنظیم می‌کند، ازلی است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴/۲۶۸-۲۶۹)

ایشان در ادامه می‌نویسد: «آنچه در تحلیل شفاعت از رشید رضا ارائه شده، ناتمام است؛ زیرا شفاعت نزد خدا نه به معنای تصرف در علم اوست، و نه تغییر عدل و داد او، بلکه درخواست ظهور وصف احسان و فضل اوست که بالاتر از عدل است و تقاضای تجلّی عفو و صفح و تخفیف است که بالاتر از قسط است.» (همان، ۲۶۹-۲۷۰)

در تحلیل نقدهای آیت‌الله جوادی بر صاحب المنار مطالب زیر را می‌توان عنوان کرد: آیت‌الله جوادی آملی برخلاف رشید رضا که میان علم ذاتی و فعلی خداوند خلط کرده، در نقد خود کاملاً علم و اراده فعلی و علم و اراده ذاتی و ازلی خداوند را تفکیک کرده تا نقد دقیقی به وی وارد کرده باشد؛ چرا که بهره‌گیری از مفاهیم، محتاج شناخت و تعریف و تحدید آنهاست و این احتیاج به تعیین مرزها و شناخت مقابل‌هاست تا از خلط در حوزه علم و از خبط در بیان و نوشتار مصون باشد.

ایشان در قسمت دوم نقد خود بر رشید رضا بیان کرد که «آنچه در تحلیل شفاعت از رشید رضا ارائه شده، ناتمام است؛ زیرا شفاعت نزد خدا نه به معنای تصرف در علم اوست، و نه تغییر عدل و داد او، بلکه درخواست ظهور وصف احسان و فضل اوست که بالاتر از عدل است و تقاضای تجلّی عفو و صفح و تخفیف است که بالاتر از قسط است.» به نظر می‌رسد این سخن آیت‌الله جوادی برگشت به خلف وعید توسط خداوند

دارد و همان‌طور که می‌دانیم، وعده‌های خداوند تخلف‌ناپذیر هستند و نه وعیده‌های خداوند. علاوه بر این، برخی از اسماء عام و بعضی خاص، برخی مطلق و برخی مقید، برخی امام و برخی مأموم می‌باشند و از این‌رو، اکتفا به اسماء قهری و جلالی و بی‌توجهی به اسماء لطفی و جمالی، خدای مفروض صاحب المنار را به یک قاضی در دادگاه قهریه تقلیل داده و به مراتب وجود و فلسفه آفرینش و معاد، نگاهی کاملاً دنیایی و ابتدایی کرده است که علامه جوادی آملی به‌حق این منشأ را یافته و به نقد آن همت گماشته است؛ چه اینکه در نقد هر کلامی باید با توجه به قراین حالی و مقالی موجود در آن، به تجزیه و تحلیل و سپس نقد آن پرداخت.

در حوزه تجزیه یکی از اساسی‌ترین امور، بازتعریف مفاهیم به‌کار برده شده است و از دیگر امور اساسی، منشأشناسی می‌باشد و در حوزه تحلیل، مقایسه کردن مدعای کلام خصم با شاخص‌ها و میزان‌های بازتعریف شده است و این عملیات در روش آیت‌الله جوادی نمایان است.

از کلمات رشید رضا در این اشکال، نفی کلی شفاعت استشمام می‌شود، در حالی که وی در جای دیگری از تفسیرش، شفاعت را عقلاً می‌پذیرد و برای آن، امکان عقلی قائل است. (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۳/۳) یکی از رسالت‌های منتقد، برجسته کردن تعارض‌ها و تناقض‌های کلام طرف مقابل خود است، اما در خصوص این اشکال، آیت‌الله جوادی آملی به این امر نپرداخته؛ چرا که ایشان بیشتر به جواب حلی همت گماشته است تا جواب نقضی.

پیش‌فرض المنار این است که الف- شخص گناه کرده است و گناه، علت تامه جهنم رفتن او بوده است. ب- علم ازلی الهی بعد از گناه فرد بر جهنمی شدن وی تعلق گرفته است. ج- در نتیجه اندیشه و انگیزه الهی به جهنمی شدن فرد منتهی شده است. وی شفاعت را به‌عنوان امری ثانوی و خارج از اندیشه و اراده الهی، دخیل در تغییر حکم ثابت الهی گرفته است. به‌نظر می‌رسد هر سه مقدمه ناتمام و تهمتی به قائلان به شفاعت است. آیت‌الله جوادی آملی به‌طور صریح متعرض این سه پیش‌فرض صاحب المنار نشده؛ هرچند کلام ایشان اشعار به رد این سه پیش‌فرض دارد و این یکی از شواهدی است که آیت‌الله جوادی ردّ و اثبات‌های خود را در خدمت آیات به‌کار



می‌برند و به تحلیل کافی و وافى به اشکال‌های منتقدان و معترضان پرداخته و الزاماً خود را مأمور به چنین تکلفاتی نمی‌دانند.

گفتنی است که اولاً اعمال و کردار اعم از خیر و شر، علت تامه برای عذاب یا ثواب الهی نیست و فقط مقتضی عذاب یا ثواب به شرط مقرون بودن با اراده الهی و عدم توبه گناهکار است.

ثانیاً رشید رضا بر این مطلب خود که بعد از گناه، اراده حتمی و ازلی الهی بر عذاب فرد تعلق گرفته است، دلیلی اقامه نکرده و خدایی را در نظر گرفته که خالی از اوصاف فراوانی چون غفور، رحیم، عفو و ... می‌باشد و فقط خداوند را عادل و قاضی فرض کرده است. ضمناً معلوم نیست که صاحب المنار از اندیشه و انگیزه‌ای که به خداوند اسناد داده، چه چیزی را اراده کرده است و چطور این دو امر را از یکدیگر جدا می‌کند، در حالی که برای ذات اقدس الهی تفکیک این دو امر می‌تواند منشأ و خاستگاه شبهاتی باشد که تفصیل آن در الهیات بمعنی الأخص و مباحث کلامی و عرفانی در آثار علامه جوادی آملی قابل پی‌جویی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۷۹-۳۸۳)

ثالثاً قائلان به شفاعت، آن را امری ثانوی و خارج از اراده الهی بعد از حتمیت لا مبدل عذاب نمی‌دانند، بلکه گناه‌های فرد مورد شفاعت را مقتضی اجرای عدالت الهی دانسته و در عین حال می‌گویند: فرد مورد شفاعت قرار گرفته می‌تواند اقتضای شفاعت را داشته باشد؛ چرا که حتمیت در عذاب را که مانع شفاعت است، ندارد. شرط انصاف آن است که منتقد یک اعتقاد و باور، توجیه، تفسیر و تبیین آن را از خود قائلان آن بخواهد و سپس به نقد آن پردازد که رشید رضا به این مهم همت نگمارده و پیش‌فرض‌های خود را به باور قائلان شفاعت تحمیل کرده، سپس به نقد آن پرداخته است. در واقع وی منتقد قائلان شفاعت نبوده، بلکه منتقد باور و پیش‌فرض‌های خود از شفاعت می‌باشد؛ «الناس أعداء ما جهلوا»!

علاوه بر نکات ذکر شده جهت نقد متقن‌تر سخنان رشید رضا در خدشه وارد کردن به شفاعت، می‌شود به روایات مقبول اهل سنت که مورد قبول علمای آنان می‌باشد، استناد کرد که آیت‌الله جوادی در ذیل آیه مدّ نظر به این مهم پرداخته است.^۳ نمونه‌هایی از این روایات که همگی از رسول الله ﷺ نقل شده‌اند، عبارتند از: «... إِيَّيْ أَجْعَلُ شَفَاعَتِي لِمَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ...» (احمد بن حنبل، بی‌تا: ۲۳۲/۵)، «... أَنَا سَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ وَلَا فَحْرَ وَ

أَنَا أَوَّلُ مَنْ تَشَقُّ الْأَرْضُ عَنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا فَخْرَ؛ وَأَنَا أَوَّلُ شَافِعٍ وَأَوَّلُ مَشْفَعٍ وَلَا فَخْرَ وَلَا لِيَاءَ الْحَمْدِ بِيَدِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا فَخْرَ» (ابن ماجه، بی تا: ۱۴۴۰/۲)، «... أَشْهَدُكُمْ شَفَاعَتِي لِمَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا» (طبرانی، ۱۴۰۵: ۷۴/۱۸)، «... مَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا وَلَهُ دَعْوَةٌ كُلُّهُمْ قَدْ تَنَجَّزَهَا فِي الدُّنْيَا وَإِنِّي أَدَّخَرْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ...» (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۶۳۳/۱۴)

روایات ذکرشده در کتب اهل سنت نشان از آن دارند که رشید رضا به خاطر گرایش‌های وهابی خود شفاعت را نپذیرفته است. جدا از بزرگان حدیثی اهل سنت، بسیاری از مفسران ایشان نیز اصل شفاعت را پذیرفته‌اند. به‌عنوان نمونه، فخر رازی در تفسیر خود و در ذیل آیه بالا، یازده شبهه پیرامون ردّ شفاعت را ذکر و آنها را با دلایل متقن رد کرده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵۰۴-۴۹۴/۳) وی اصل شفاعت را در قیامت پذیرفته و می‌نویسد: «امت بر اینکه حضرت محمد ﷺ در روز قیامت صاحب مقام شفاعت است، اجماع دارند و آنان آیات «عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً» (إسراء: ۷۹) و «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» (ضحی: ۵) را بر این معنا حمل کرده‌اند. اختلاف امت تنها در این است که شفاعت در حق چه کسانی است؟ آیا برای مؤمنان مستحق ثواب است یا برای اهل گناهان کبیره‌ای است که استحقاق عذاب را دارند؟» (همان، ۴۹۵/۳)

قرطبی دیگر مفسر اهل سنت نیز اصل شفاعت را پذیرفته و ذیل آیه مدّ نظر می‌نویسد: «اخبار فراوانی وجود دارد که موحدان اهل عصیان و گناهکار از امت‌های پیامبران به شفاعت شافعان خواهند رسید. این شافعان، ملائکه، پیامبران، شهدا و صالحان هستند.» (قرطبی، ۱۳۴۶: ۳۷۸/۱)

به غیر از فخر رازی و قرطبی، مفسران زیاد دیگری از اهل سنت وجود دارند که شفاعت را برخلاف نظر المنار تفسیر کرده‌اند. (رک: طبری، ۱۴۱۲: ۲۱۱/۱؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۴۷۱/۱؛ نسفی، ۱۴۱۶: ۸۸/۱)

۱-۲. نقد اتهامات رشید رضا

به‌نظر می‌آید صاحب المنار بدون رجوع مستقیم به عقاید مذاهب اسلامی، به‌ویژه مذهب شیعه، در مواردی که میان تفکرات وی با آرای علمای اسلامی تضادی وجود داشته است، به سخنان ابن‌تیمیه اعتماد کرده و به همین دلیل، تهمت‌های ناروایی به شیعیان زده است. وی ذیل آیه ۱۱۶ سوره نساء (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا) می‌آورد: «بعضی از مردم که به‌ظاهر خود را



موخّد می‌دانند، همان کار مشرکان را انجام می‌دهند. این افراد علاوه بر اینکه مُفسِد در دین هستند، مُفسِد در لغت نیز هستند؛ زیرا عبادت غیر خدا را که شرک است، توسل می‌نامند. اینان غیر خدا را می‌خوانند و به آنها توسل می‌کنند و برای خدا شریک قائل می‌شوند، در حالی که آن کسانی را که به‌عنوان توسل و شفاعت می‌خوانند، شرکای خدا نمی‌دانند. اینان ابایی ندارند که آنان را اولیا و شفیعان بنامند، در حالی که حساب و جزا بر حقایق است، نه بر اسماء.» رشید رضا در اثبات سخن خود به روایتی از پیامبر ﷺ استشهد می‌کند که آن حضرت فرمود: «الدُّعَاءُ هُوَ الْعِبَادَةُ». (احمدبن حنبل، بی‌تا: ۲۶۷/۴) طبق این روایت، اینان که غیر خدا را می‌خوانند، یعنی دعا دارند و در حقیقت غیر خدا را عبادت می‌کنند. (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۵/۴۲۱-۴۲۲)

آیت‌الله جوادی آملی ذیل مبحثی با عنوان «توحید ناب متوسلان به تولّی و مودّت معصومان عليهم‌السلام»، سخنان رشید رضا را تهمتی به قائلان به توسل می‌داند و در نقد آن می‌نویسد: «لازم است عنایت شود که ۱- اصل توسل طبق دستور پروردگار است؛ «وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ». ۲- وسیله سبب وصول به مقصد است که مقصود اصلی در آن، مقام منیع بی‌همتاست. ۳- توسل گاهی به نماز، روزه، حج و مانند آن است و زمانی به تولّی معصومان عليهم‌السلام و مودّت آنان، که اجر رسالت حضرت ختمی نبوت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. ۴- موخّدان متوسل معتقدند تنها مبدئی که تمام امور تحت تدبیر اوست، پروردگار جهان است و خداوند از همه آنها به انسان متوسل و مستشفع نزدیک‌تر است و دیگران اعم از ملائکه و غیر آنان مدبّرات مأمورند، نه مستقل و با تمام ذات، صفت و فعل خود تحت احاطه تدبیری او قرار دارند. ۵- همان گونه که توسل به نماز که فعل خارجی انسان و غیر از خدا و موجودی امکانی است به توحید آسیبی نمی‌رساند، توسل به ولایت معصومان عليهم‌السلام نیز از هر گزند احتمالی مصون است. ۶- موخّدان متوسل، هم ادیبانه حافظ امانت فرهنگ و لغت‌اند، و هم خالصانه بندگان الهی‌اند که کلمه توحید را با جان خود عجزین کرده‌اند، از این رو حیات و ممات آنها رهین توحید ناب خواهد بود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۰/۴۷۰-۴۷۱)

در تحلیل نقد آیت‌الله جوادی آملی می‌توان گفت ظاهراً علامه جوادی آملی از آنجا که مَشی و طریقه رشید رضا را در این سخن بر مبنای چهارچوب علمی نمی‌دانسته و از صحبت وی بوی تعصّب استشمام کرده است، جواب وی را به‌طور کلی داده و جمله

به جمله رشید رضا را به نقد نکشیده است و به بیان مدعیات مذهب شیعه و فارق از ادله تفصیلی، بحث را به جای دیگر احاله داده که مرجع آن را ذکر نکرده است. ایشان با تبیین خود، هرچند محدود و موجز، توسل را در قرآن اثبات کرده و آن را از شرک متمایز ساخته است.

جا داشت آیت‌الله جوادی از رشید رضا بپرسد آیا وی توسل را به طور مطلق قبول ندارد و یا فقط منکر آن بعد از ممت ولی خدا می‌باشد؟ اگر بگویند به طور مطلق قبول ندارم، در جواب باید گفت: این سخن مخالف صریح با آیاتی از قبیل «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُصِبرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا...» (بقره: ۶۱)، «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَعْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» (نساء: ۶۴)، «قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ» (یوسف: ۹۷) می‌باشد. و اگر رشید رضا توسل را بعد از ممت ولی خدا قبول ندارد، باید پرسید که به چه دلیلی توسل بعد از ممت را با توسل قبل از ممت جدا می‌کند؟ مگر قرآن نمی‌فرماید: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران: ۱۶۹). بر اساس این آیه، تمام اولیای الهی زنده‌اند و از روزی خاص پروردگار برخوردار می‌باشند و تفاوتی میان حیات و ممت ایشان وجود ندارد.

هرچند ما در ظاهر از نقد آیت‌الله جوادی آملی فاصله گرفته‌ایم، اما این موارد مذکور در جواب قول مطروح رشید رضا قابل ذکر بود که ایشان به ذکر این نکات پرداخته‌اند و با بیان خلاصه آنها، از کنار آن گذشته‌اند. گفتنی است آیت‌الله جوادی آملی یا نباید سخن صاحب المنار را ذیل آیه مذکور بیان می‌کرد و بحث تفصیلی از توسل و شبهات پیرامون آن را به آیه ۳۵ سوره مائده «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ...» و یا می‌گذاشت، و یا اگر متعرض کلام رشید رضا می‌شد، انتظار می‌رفت هم‌سنگ و درخور شبهه رشید رضا، به ایراد نقدهای دقیق قرآنی، روایی و عقلی بپردازد.^۴

۲-۱. نقدهای فقهی

از جمله مواردی که به صورت طبیعی دو مفسر از دو مکتب و دو مذهب با یکدیگر به اختلاف برخورده‌اند، آیات الأحکام بوده است. نگارندگان در صدد آن هستند که به حدّ توان و امکان و احتیاج ذیل سه محور: ۱- تعمیم و تطبیق بی حساب، ۲- رد روش



و منطق صاحب المنار در استنباط احکام، و ۳- نقد با علوم ادبی با توجه به سیاق، به تحلیل دستگاه استنباط هر یک از دو مفسر و روش نقد آیت‌الله جوادی آملی بر رشید رضا مبادرت کنند.

۱-۲-۱. تعمیم و تطبیق بی حساب

صاحب المنار ذیل آیه «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا مَئِمَّةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَا أَعَجَبِيَّتُمْ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَ لَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَا أَعْجَبَكُم ...» (بقره: ۲۲۱) می‌آورد: «زن دادن به مرد مشرک و اهل کتاب حرام است؛ زیرا معمولاً زن‌ها از عقاید شوهران خویش اثر می‌پذیرند. این حکم با عموم کلمه «المُشْرِكِينَ» در «و لا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ» سازگار است که اهل کتاب را نیز شامل شود؛ یعنی اگر «المُشْرِكِينَ» در آیه عام است، «المُشْرِكَاتِ» نیز مانند آن عام است و زنان اهل کتاب را دربر می‌گیرد. بنابراین نکاح با زنان اهل کتاب نیز حرام است.» (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۴۸/۲-۳۵۷)

آیت‌الله جوادی آملی در نقد این سخن رشید رضا می‌نویسد: «اصل حکم حرمت زن دادن به مردان اهل کتاب بنا بر این مبنا، از دلیل دیگری که فن فقه عهده‌دار آن است، استفاده شده است، نه از آیه مورد بحث؛ زیرا کلمه «المُشْرِكِينَ» شامل اهل کتاب نمی‌شود. بنابراین واژه یادشده نمی‌تواند قرینه عام بودن کلمه «المُشْرِكَاتِ» باشد. پس در آیه مورد بحث، دلیلی برای عام بودن کلمه «المُشْرِكَاتِ» وجود ندارد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۴۱/۱۱)

در تحلیل نقد علامه جوادی آملی می‌توان گفت به‌نظر می‌رسد صاحب المنار در مباحث فقهی متبحر نبوده که یکی از نمونه‌های آن، طریقه استنباط فقهی وی از این آیه می‌باشد. صاحب المنار به تبعیت از مکتب اشعری و مذهب خود، خود را پس از وفات پیامبر ﷺ، از معصومان صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که مبین‌ها و عالمان حقیقی قرآن هستند، محروم کرده و در نتیجه در حوزه استنباط احکام شرعی، مجبور به قاعده‌سازی‌های بی حساب مانند قیاس، استحسان، مصالح مرسله و ... شده است. ایشان دست به اجتهادهای بی حساب زده‌اند که بعضی از آنها در مقابل نص و بعضی دیگر غیر روشمند (مانند نمونه ذکر شده) بوده است.

این قاعده اگر از باب سدّ ذرایع باشد - یعنی برای جلوگیری از غلبه دین شوهر بر دین زن - چه دلیلی دارد که ازدواج با زنان اهل کتاب را به آن ملحق کنیم؟ مگر اینجا دین شوهر غالب نمی‌شود؟ به علاوه هنوز پرسش قبلی باقی است که رشید رضا چگونه مشرکات را به اهل کتاب تعمیم داد؟ این است که ما می‌گوییم وی در تعمیم و تطبیق آیه، غیر روشمند عمل کرده است.

پرسش اصلی و اساسی که علامه جوادی آملی به‌عنوان فقیهی بهره‌مند از منابع روایی و آشنا به خطوط کلی آیات، به‌حق به آن اشاره کرده، این است که شما با چه مجوز اصول فقهی اجازه دارید که از این آیه، حرمت ازدواج با زنان اهل کتاب را استخراج کنید، در حالی که مشرک بودن اهل کتاب از نظر علمای اسلامی، اصل مسلمی نبوده و ایشان میان مشرک و اهل کتاب تفاوت قائل می‌شوند. شیخ طوسی در کتاب «الخلاف» و به نقل از کتب اهل سنت، آمار مبسوطی از صحابه و تابعینی نقل می‌کند که میان مشرکان و اهل کتاب تمایز قائل شده‌اند و ازدواج با زنان اهل کتاب را جایز شمرده‌اند. (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۱۱/۴-۳۱۳) قابل ذکر است که نظریه تفسیری المنار برخلاف نظر مشهور علمای اهل سنت نیز می‌باشد. (قرطبی، ۱۳۴۶: ۶۸/۳؛ عسقلانی، بی‌تا: ۳۶۷/۹)

۱-۲-۲. رد روش و منطق صاحب المنار در استنباط احکام

رشید رضا ذیل آیه «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۸۸) به نقل از استادش عبده می‌نویسد: «اخذ اجرت بر واجبات نیز از مصادیق اکل مال به باطل است و هر گونه اخذ اجرت برای عبادت از مصادیق اکل مال به باطل می‌باشد و معقول نیست عملی عبادت باشد، در عین حال برای دستیابی به اجرت انجام پذیرد؛ زیرا تحقق عبادت، به نیت و تحصیل رضای خداوند بستگی دارد و اگر نیت، مشوب به قصد اجرت شد، عمل از عبادت خالص بودن خارج می‌شود و خداوند فقط عبادت خالص و بی‌شائبه را قبول می‌کند.» رشید رضا در ادامه و در تأیید سخن عبده می‌نویسد: «در لسان شارع مقدس، چنین عملی شرک شمرده شده است.» (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱۹۷/۲) رشید رضا در تأیید سخن خود به روایاتی استشهاد می‌کند که خداوند می‌فرماید: «أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه» (مسلم، بی‌تا: ۲۲۳/۸)، و نیز روایت «إذا كان يوم القيامة أتى بصحف مختمة فتصب بين يدي الله تعالى فيقول الله لملائكته: اقبلوا هذا وألقوا



هذا، فتقول الملائكة و عزتك ما رأينا إلا خيرا، فيقول نعم لكن كان لغيري، و لا أقبل اليوم إلا ما ابتغي به وجهي». (قرطبي، ۱۳۴۶: ۸۴/۲)

آیت‌الله جوادی در نقد سخن رشید رضا در بحثی با عنوان «اخذ اجرت بر واجبات»، حدود سه صفحه قلم می‌زند و به این سخن رشید رضا پاسخ مبسوطی می‌دهد. ایشان پس از بیان دو اشکال مسأله اخذ اجرت بر واجبات، نظر محققان شیعه مبنی بر بی‌اشکال بودن اخذ اجرت بر واجبات را ذکر (نجفی، ۱۳۶۸: ۱۱۷/۲۲)، سپس به بررسی دقیق آن می‌پردازد و کلام صاحب المنار را رد کرده و در پایان سخن خویش می‌نویسند: «لازم است عنایت شود که اگر طرح بعضی از مفسران و ایجاد شبهه در این مبحث نبود، ارائه آن به فن شریف فقه و اگذار می‌شد که عهده‌دار اصلی این‌گونه از مسائل است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۱۴/۹-۵۱۶)

در تحلیل نقد علامه جوادی باید گفت^۵ ایشان در جمله آخر خود که این مسأله را به علم فقه رجوع می‌دهد، یک اشکال روشی از رشید رضا گرفته و آن اینکه یک آیه قرآن هرچند از آیات الأحکام باشد و بشود از آن فروض فقهی را استخراج کرد، بهانه‌ای برای صاحب المنار نمی‌تواند باشد تا به تمام مسائل و فروض دور و نزدیک آن پرداخته و نظریات خاص خود را که متخذ از استاد خود (محمد عبده) است، به آیه تحمیل کند و این به تعبیری گرفتن وقت تفسیر است.

اکل مال به باطل یک مورد عام است و اگر بخواهیم یک مورد خاص را تحت عنوان عام ببریم، نیازمند دلیل هستیم که رشید رضا به صراحت به دلیل خود اشاره نکرده است. هرچند بحث ایشان یک بحث تفسیری است، اما بعد از ورود به بحث فقهی، از قالب‌های متعارف فقهی درست بهره نگرفته است و این به معنای خلط حوزه مباحث بوده و مشابه این امر در تطبیق‌های رشید رضا، به خصوص در آیات الأحکام زیاد مشاهده می‌شود. در آن سو علامه جوادی آملی برای مطلب مورد نظر خود دلایل متقنی بیان کرده‌اند.

از آنجا که صاحب المنار در پی تعیین مصداق برای اکل مال به باطل است و وظیفه یک مفسر این است که از مراد آیه تا روشن شدن معنای آن صحبت به میان بیاورد، جا داشت آیت‌الله جوادی نیز بیان می‌کرد که رشید رضا تا چه حد مجاز به گفتن مباحث

فقهی در تفسیرش می‌باشد. مثلاً توضیح می‌داد که سخن رشید رضا تا کجا بجا و درست می‌باشد و از کجا به بعد زاید است. ولی ایشان به این کار مبادرت نکرده است. گفتنی است هرچند قرآن اصلی‌ترین مرجع و منبع استخراج احکام دین بوده، ولی مفسر با صرف بیان مراد آیه نمی‌تواند احکام دین را به‌طور کلی و جزء به جزء از آیات استنباط کند و این فن فقه است که با نظام طراحی شده درونی خود و منطبق فهم متن و منطق استنباط، در بهره‌گیری از ادله و تضارب آنها می‌تواند حکم فقهی را استنباط کند و نمی‌توان نتیجه‌ای را که از جای دیگر و یا فن دیگری غیر از تفسیر حاصل شده است، بر آیه تحمیل کرد و تفسیر و مراد آیه را متأثر از محصول جای دیگر کرد.

۱-۲-۳. نقد با علوم ادبی با توجه به سیاق

صاحب المنار ذیل آیه «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۳۰) می‌نویسد: «ضمیر در «فَإِنْ طَلَّقَهَا» به شوهر دوم و ضمیر در «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا» به شوهر دوم و زن برمی‌گردد.» (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۹۳/۲)

آیت‌الله جوادی آملی پس از بیان تفصیلی در تفسیر آیه در نقد المنار می‌نویسد: «چون محور بحث ارائه راه حلیت زن سه‌طلاقه برای شوهر اول است، ضمیر تشبیه در «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا»، به شوهر اول و زن برمی‌گردد، نه شوهر دوم و زن، که برخی استظهار کرده‌اند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۲۴/۱۱)

ایشان مرجع ضمیرها را به ترتیب این گونه بیان کرده‌اند: ۱- «فَإِنْ طَلَّقَهَا»: مرجع ضمیر فاعلی «هو» در فعل «طَلَّقَ»، شوهر پیشین و مرجع ضمیر مؤنث مفعولی «ها» زن است. ۲- «فَلَا تَحِلُّ لَهُ»: ضمیر مؤنث «هی» در فعل به زن بازمی‌گردد و ضمیر مفرد مذکر مجرور در «له» به شوهر پیشین. ۳- «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ»: ضمیر مؤنث «هی» در فعل به زن بازمی‌گردد و ضمیر مفرد مذکر در «غیره» به شوهر قبلی. ۴- «فَإِنْ طَلَّقَهَا»: مرجع ضمیر «هو» در فعل شوهر دوم است؛ زیرا زوج اول زن را طلاق داده است و دیگر زن، همسر او نیست تا وی را طلاق دهد و ضمیر مؤنث «ها» به زن برمی‌گردد. ۵- «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا»: ضمیر تشبیه «هما» به زن و شوهر پیشین بازگشت می‌کند؛ زیرا طبق صدر آیه (فَلَا تَحِلُّ لَهُ)، اصل حَرَجِ مربوط به زن و شوهری است که سه‌بار متارکه



کرده‌اند و باید رفع حرج نیز درباره آنها باشد. ۶. ضمیرهای تشبیه «هما» در «أَنْ يَتَرَاجَعَا»، «إِنْ ظَنَّا» و «أَنْ يُقِيمَا» به زن و شوهر قبلی بازمی‌گردد. (همان، ۳۲۸)

در تحلیل نقد آیت‌الله جوادی بر المنار چنین می‌توان گفت که هرچند مطلبی که رشید رضا می‌گوید - یعنی جواز رجوع شوهر دوم - مطلب درستی است؛ چه اینکه بعد از هر طلاق در ایام عده، طلاق‌دهنده می‌تواند رجوع کند و معنای ظاهری رجوع و طلاق بدون در نظر گرفتن سیاق و اینکه آیه در صدد بیان چه مطلبی می‌باشد، حرف رشید رضا را تأیید می‌کند، اما این طور تجزیه آیات و غیر مرتبط دانستن آنها با قبل و بعد و بی‌توجهی به شأن نزول آیه، نقصی است که در کلام المنار دیده می‌شود. گفتنی است هر مطلب اثبات‌شده در جای دیگر را نمی‌توان با یک جمله و بدون در نظر گرفتن سیاق به‌عنوان تفسیر یک آیه قلمداد کرد. آیت‌الله جوادی به‌خاطر جامعیت در فقه، دقت‌های ادبی و نگاه کلان مفهوم‌شناسانه، آیه را به‌حق به‌صورتی تفسیر کرده که با قواعد ادبی و سیاق آیات سازگار باشد و با تفسیر خود، بار دیگر ضعف فقهی و اصول فقهی المنار را برجسته کرده است.

نکته دیگر اینکه علمای ادب از قیود مانند وصف و غیره، مفهومی مستقل استخراج نمی‌کنند و موارد مذکور را مراد متکلم نمی‌دانند، مگر با در نظر گرفتن قراین موجود در متن کلام، و از آنجا که استظهار رشید رضا ظهوری در برداشت وی از آیه نداشته، بنابراین برداشت وی غلط بوده و علامه جوادی آملی به‌درستی به نقد آن پرداخته است. گفتنی است جدا از شأن نزولی که تفاسیر شیعه برای این آیه ذکر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۷: ۵۸۰/۲)، در تفاسیر اهل سنت نیز چنین شأن نزولی ذکر شده است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۳۵/۱؛ مراغی، بی‌تا: ۱۷۴/۲) که می‌تواند دلیل دیگری بر اشتباه بودن برداشت المنار از آیه باشد. شأن نزول ذکرشده در این سه تفسیر به این صورت است که «زنی خدمت پیامبر اکرم ﷺ رسید و عرض کرد: من همسر پسر عموم رفاعه بودم. او سه بار مرا طلاق داد. پس از او با مردی به نام عبدالرحمن بن زبیر ازدواج کردم. او نیز مرا طلاق داد، بی‌آنکه در این مدت آمیزشی بین من و او انجام گیرد. آیا می‌توانم به پسر عموم (شوهر اولم) بازگردم؟ حضرت تبسمی کرد و فرمود: نه! آیا می‌خواهی به رفاعه برگردی، بدون اینکه با همسر دوم آمیزش کرده باشی؟»

۱-۳. نقدهای فلسفی - کلامی

ناچار بخش مُعْظَم و یا اجزای اساسی مسائل کلامی محتاج به دقت‌های صرف عقلی می‌باشد و این مطلب در آیات قرآن به‌طور قابل توجه دیده می‌شود و مفسران بر حسب میزان توانایی خود در بهره‌مندی از این علوم و خالی بودن از تعصبات، می‌توانند از این ابزار بهره بگیرند. سعی نگارندگان بر آن است که برخی از اختلاف‌های میان آیت‌الله جوادی آملی و رشید رضا و کیفیت مقابله آرای این دو مفسر در مقابل یکدیگر را در دو محور نقد هستی‌شناسانه و نقد مبانی انسان‌شناسانه رشید رضا، با در نظر گرفتن روش مواجهه آنان بررسی کنند.

۱-۳-۱. نقد هستی‌شناسانه

رشید رضا ذیل آیه «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۳۴) می‌نویسد: «بر اینکه بین ملائکه و جن، فصلی جوهری وجود داشته باشد که جداکننده یکی از دیگری باشد، دلیلی وجود ندارد و اختلاف آنها اختلاف صنفی است نه نوعی. بنابراین ابلیس گرچه از جن به‌شمار می‌آید، لیکن از نوع فرشته است.» (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۶۵/۱)

علامه جوادی آملی در نقد این سخن می‌نویسند: «اخبار و آثار در تبیین ماهیت ابلیس همسان نیست، لیکن چون مرجع نهایی در این گونه موارد قرآن کریم است و ظاهر آیه «کان من الجن» آن است که ابلیس از سنخ جن است و پیام جامع قرآن تفاوت ماهوی ملک و جن است و آثار متباین آنها نیز مؤید تباین ماهوی آنهاست، جن بودن ابلیس و جدا بودن او از نوع فرشته، به واقع نزدیک‌تر است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۱۸/۳-۳۱۹) گفتنی است که ایشان قبل از ایراد سخن المنار، در مبحثی با عنوان «ابلیس جن است یا فرشته؟»، دلایل خود را به‌طور مبسوط در مورد جن بودن ابلیس بیان کرده‌اند. (همان، ۲۹۶-۳۰۲)

در تحلیل نقد علامه جوادی آملی بر المنار باید گفت صاحب المنار با استناد به تحت یک عام قرار گرفتن ملائکه و شیطان در مخاطب یک امر واقع شدن، نه از نص و نه از ظاهر آیات، بلکه از مفهوم آیه - که مشخص نیست چه نوع مفهومی است (وصف، شرط، حصر، لقب و ...) و آیا این مفهوم اعتبار دارد یا نه - استخراج یک



قانون کلی کرده که شیطان و بلکه جن را تحت مفهومی مشترک قرار داده که ملائکه نیز تحت آن عنوان هستند و آنها را از یک نوع واحد گرفته است، در حالی که امر ذاتی نه دادنی است و نه گرفتنی، نه دخول در آن معنا دارد و نه خروج از آن. (مظفر، ۱۴۲۷: ۶۷) این سخن رشید رضا کاملاً غیر روشمند است. چطور می‌شود شیطان یک روز با عبادت داخل در این خیل شود و روزی نیز با تمرّد از آن خارج شود؟ هرچند از نتیجه سخن آیت‌الله جوادی آملی برمی‌آید که ایشان به این مقدمه توجه داشته‌اند، اما به هر دلیلی ذیل شبهه المنار آن را مطرح نکرده‌اند.

همان‌طور که در کتب منطقی و فلسفی بحث شده است، داشتن یک صفت مشترک در صورتی جنس و نوع واحد درست می‌کند که آن صفت، ذاتی باشد و اگر آن صفت از عوارض باشد، جنس و نوع واحد درست نخواهد کرد. (یزدی، ۱۴۲۷: ۶۴ و ۸۹؛ خوانساری، ۱۳۹۰: ۱۱۳ و ۱۶۱) پنهان بودن، وصفی ذاتی نه برای مَلک است و نه برای جن و نمی‌شود پنهان بودن را وصفی ذاتی و جنس‌ساز و نوع‌ساز گرفت، بلکه اینجا عرض عام است و دارای بدن ناری بودن، مکلف بودن، ثواب و عقاب داشتن، دارای اختیار بودن و... همه و یا حداقل برخی از آنها از ممیزات ذاتی‌ای است که می‌تواند جن را از مَلک متمایز جنسی و نوعی کند. سرّ اینکه آیت‌الله جوادی آملی سخن رشید رضا را نپذیرفته، نیافتن و در واقع نبودن جنس و فصل مشترکی بین این دو سنخ موجود می‌باشد که سعی نگارندگان بر آن بود که به قدر توان این نظر را بازسازی کنند. موارد مذکور در نقد آیت‌الله جوادی آملی تفصیل داده نشده بود و به راحتی از متن ایشان برداشت نمی‌شد و ایشان در قسمت اول نقد خود، فقط به ظاهر آیه «كَانَ مِنَ الْجِنِّ» استناد کرده و مرجع نهایی را قرآن دانسته‌اند.

قسمت دوم نقد آیت‌الله جوادی که مَلک و جن دارای آثار متفاوت هستند، نقدی دقیق و کارشناسانه می‌باشد، اما هر مخاطبی حتی مخاطبان کارکرده در تفسیر نیز به راحتی به مراد ایشان در این نقد نمی‌رسند و جا داشت این قلم با توجه به تبخّر در علوم عقلی و فلسفی، این بحث را تفصیل عقلی داده و مستندات نقلی برای آن ذکر می‌کرد. از جمله مستندات نقلی‌ای که به وسیله آنها می‌شد به آثار متباین مَلک و جن پی برد، آیاتی است که در وصف ملائکه و جن است. نمونه‌ای از آیات در وصف ملائکه: «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعُرَشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا

وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ (غافر: ۷)، «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشُرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ» (فصلت: ۳۰). و نمونه‌ای از آیات در وصف جن: «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۶۸)، «وَأَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا» (جن: ۱۴)، «إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (فاطر: ۶).

با توجه به اینکه افتراق و اشتراک موجودات در وجود آنها می‌باشد، یعنی آن چیزی که باعث اشتراک دو موجود می‌باشد، عیناً همان چیزی است که موجب افتراق آنها می‌باشد و تفاوت آنها در شدت و ضعف وجودی است و وجود، حقیقتی تشکیکی است، از این رو با آثار متفاوت می‌توان به تفاوت مراتب عرضی و طولی آنها پی برد. حال که میبانات نقلی - قرآنی که احاطه به این سنخ موجودات دارند، آثار متفاوت برای این دو سنخ وجود بیان کرده‌اند، دیگر مجالی برای یک نوع قلمداد کردن آنها باقی نمی‌ماند. (طباطبایی، بی تا: ۱۷-۱۸)

در فضای روایات، موجودیت جن و به تعبیر دیگر، نوعیت او به آنحای مختلف به تصویر کشیده شده که موجب تعارض آنها گشته است، از این رو از عمده مرجحاتی که رفع تعارض می‌کند، آیات قرآن بوده و تصریح آیات بر جن بودن شیطان (كَانَ مِنَ الْجِنَّ)، مرجح و قرینه صارفه‌ای برای روی برگرداندن از طرف مقابل، یعنی غیر جن بودن می‌باشد. با توجه به اینکه شیطان تصریح در جن بودن دارد و در مبنای رشید رضا جن و ملک از یک نوع هستند، از این قول برمی‌آید که رشید رضا شیطان را از سنخ ملائک دانسته و تهافت و ناسازگاری آن با فضای آیات به وضوح نمایان است. آیت‌الله جوادی آملی اشاره صریح به این مورد نداشته و سعی ما بر ترمیم و تکمیل نقد ایشان بوده است.

۱-۳-۲. نقد مبانی انسان‌شناسانه رشید رضا

رشید رضا ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء: ۵۶) می‌نویسد: «قدرت پروردگار نسبت به اعاده بدن از بین رفته قطعی است و دلالت ادله قطعی بر معاد



جسمانی انکارناپذیر است، به صورتی که انکار آن کفر است، و از آنجا که محور عذاب شدن و مدار تکریم، روح انسان است و بدن سهم آلی دارد نه بیش از آن، به اعاده بدن نیازی نیست؛ یعنی فرق است میان انکار معاد جسمانی و عدم احتیاج به آن.» (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱۳۴/۵)

آیت‌الله جوادی آملی در تیتیری با عنوان «معاد جسمانی و روحانی»، در نقد سخنان فوق می‌نویسد: «باید توجه کرد که اگر هویت انسان عمیقاً بررسی شود و معنای نفس انسان و فرق آن با عقل که ذاتاً و فعلاً مجرد است روشن گردد، دانسته می‌شود که اعاده انسان از آن جهت که انسان است، به اعاده روح و بدن با هم است و هرگز به اعاده روح به تنهایی، معاد انسان از آن جهت که دارای نفس است، حاصل نخواهد شد. آنچه بر صاحب المنار مستور شد، این است که اعاده بدن انسان ممکن است و اعاده معدوم محال، و او اعاده معدوم را مستحیل ندانست و فرق دقیق این دو مطلب بر عهده فنون عقلی است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۰۱/۱۹)

در تحلیل نقد علامه جوادی این مطالب گفتنی است. آیت‌الله جوادی می‌فرمایند: «اگر هویت انسان عمیقاً بررسی شود و معنای نفس انسان و فرق آن با عقل روشن گردد، دانسته می‌شود که اعاده انسان از آن جهت که انسان است، به اعاده روح و بدن با هم است و هرگز به اعاده روح به تنهایی، معاد انسان از آن جهت که دارای نفس است، حاصل نخواهد شد». ایشان در این فضا و بر اساس نگاه درست و جامع به انسان و بر اساس انسان‌شناسی، ابتدا حقیقت انسان را تبیین و امور اصلی و فرعی وی را توضیح می‌دهد و با این کار، نگاه متوسطین در انسان‌شناسی که انسان را فقط روح دانسته و بدن را امری آلی می‌دانند، به نقد کشیده و تبیین می‌کنند که در معاد، روح و تن هر دو حضور دارند؛ چرا که حقیقت انسان که همان نفس می‌باشد در آنجا تحقق پیدا می‌کند و نفس انسان امری است که همیشه برای بودن خود احتیاج به بدن دارد و از این جهت باید بدن هم در آن فضا باشد.

در عین حال رشید رضا به خاطر نداشتن احاطه به علوم فلسفی، یعنی الهیات بمعنی الأعم، در بحث معاد که بعد از مرگ انسان تحقق پیدا می‌کند، مرگ انسان را معدوم شدن و مبعوث شدن انسان را اعاده معدوم می‌داند و از آن جهت که در ظاهر متون دینی به توان خداوند برای احیای بدن و حیات مجدد انسان اشاره شده و در بسیاری از

آیاتی که درباره عذاب در جهنم و یا متنعم شدن به نعمت‌های بهشتی، ظاهراً از بدن صحبت به میان آمده است، این موارد باعث گردیده که رشید رضا اعاده معدوم را محال نداند و لازمه سخن وی این است که حکما را متهم به مخالفت با دین و شریعت کنند. اما آیت‌الله جوادی با نگاه درست به مرگ و حیات مجدد بعد از آن که برگرفته از نصوص دینی می‌باشد «لَكِنَّكُمْ تَتَّقُونَ مِنْ دَارِ إِلَى دَارٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۶/۳۷)، و نگاه درست به حقیقت انسان و با احاطه کامل به مباحث فلسفی، این تعارض پنداری را رفع کرده و حکمت را خادم تبیین این معارف دانسته است و نه معارض آن.

علامه جوادی آملی به‌طور صریح متعرض پیشینه و نقص فکری عقلی کلامیان اشعری، به‌ویژه رشید رضا نگردیده و به نقد جمله به جمله کلمات آنها نپرداخته است. مثلاً این کلام رشید رضا که می‌گوید: «قدرت پروردگار نسبت به اعاده بدن از بین رفته قطعی است»، امری مسلم و قطعی بوده؛ چرا که امری ممکن است و مرگ، انتقال از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر است و حقیقت انسان که نفس است، در هر مرحله‌ای برای تحقق، احتیاج به بدن دارد و این اصل مسلم فلسفی است. اما این مسأله ربطی به اعاده معدوم ندارد که بگوییم چون خدا می‌خواست، پس ممکن است. قدرت الهی به ممکن تعلق گرفته است، نه به امر محال و اگر بر فرض، مرگ اعاده معدوم بود، قدرت الهی به آن تعلق نمی‌گرفت و این ضعف از قدرت الهی نیست، بلکه ضعف در متعلق قدرت الهی است و این امر چون ممکن نیست، محقق نمی‌شود؛ نه اینکه ممکن باشد و خداوند نتواند. (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۳۸۱)

در نقد جمله دوم رشید رضا که گفت «دلالت ادله قطعی بر معاد جسمانی انکارناپذیر است، به شکلی که انکار آن کفر است»، باید گفت انکار اصل معاد کفر است و نه انکار کیفیت آن. بنابراین این جمله رشید رضا هم اشتباه است.

در نقد جمله سوم رشید رضا «چون محور تعذیب و مدار تکریم روح انسان است و بدن سهم آلی دارد نه بیش از آن، نیازی به اعاده بدن نیست؛ یعنی فرق است میان انکار معاد جسمانی و بین عدم احتیاج به آن» هم باید گفت: تا نیازی به اعاده بدن نیست، نمی‌شود به راحتی همه نعمت‌ها و عذاب‌های آخرت را روحانی قلمداد کرد، بلکه این نفس است که در آخرت بهره‌مند یا معذب قرار می‌گیرد؛ حال با بدن یا با روح.

اشکال روشی وارد به نقد آیت‌الله جوادی آن است که ایشان به‌طور مستقیم متعرض غیر روشمند بودن استدلال رشید رضا نشده و به نقد نتیجه کلمات آنها پرداخته است. از این جهت مجال گسترده‌ای برای تحلیل دقیق روش آیت‌الله جوادی برای نگارندگان این پژوهش باقی نمی‌ماند.

نتیجه‌گیری

۱- یافته‌های پژوهش حکایت از آن دارند که آیت‌الله جوادی آملی کوشیده است شبهه‌های مطرح‌شده توسط رشید رضا را تا جایی که خارج از رسالت خود نمی‌دانسته، پاسخ دهد. به‌نظر می‌رسد غالب و روح نقدهای ایشان، مستند و مستدل بوده و می‌توان با اندکی تصحیح، این نقدها را تکمیل کرد و پذیرفت؛ چرا که خمیرمایه تفسیری آیت‌الله جوادی بسیار غنی‌تر از صاحب‌المنار بوده و این مطلب را می‌توان در پختگی آرای ایشان در تفسیر آیات به‌وضوح مشاهده کرد. به‌نظر می‌رسد بسیاری از نقدهای آیت‌الله جوادی بر صاحب‌المنار، نقدهای مبنایی و مقداری از آنها، نقدهای بنایی می‌باشد و ایشان از تعصباتی که در مواقع زیادی از رشید رضا دیده می‌شود، در روش و نتیجه خالی بوده است. بنابراین فی‌الجمله نقدهای ایشان بر المنار پذیرفته می‌شود.

۲- در مقابل به‌نظر می‌رسد صاحب‌المنار در حوزه مبنایی و مبادی فقه، تخصص کافی نداشته و از این‌رو، برداشت‌های فقهی ضعیفی از ایشان دیده می‌شود. وی در استخراج مواد فقهی غیر مستند و غیر مستدل و با تعلق خاطر به مذهب خود عمل کرده و از این‌رو، با پیش‌فرض سراغ تفسیر آیات آمده است. اما علامه جوادی از آن جهت که قرآن را اصل حاکم و اساسی در تمام حوزه‌های معارف دینی می‌داند، با وجود تخصصی که در فقه و لوازم و شرایط درونی و بیرونی آن دارد، با این اوصاف در صدد استخراج مواد از اصل مبادی یعنی قرآن، با مبنایی مقبول قرآنی بوده‌اند و از این‌رو در بیشتر موارد مواجهه با آرای فقهی المنار، بی‌پایه بودن مبنایی رشید رضا را برجسته کرده و به نحو مستقیم یا غیر مستقیم، مبادی و منشأهای استخراج حکم رشید رضا را بی‌اساس شمرده‌اند.



پی‌نوشت‌ها

- ۱- تا جایی که وی، محمد بن عبدالوهاب را مجدد اسلام می‌شمارد (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۶۹/۸) و کتاب‌های ابن‌قیم و محمد بن عبدالوهاب را مفیدترین کتاب‌های اهل سنت و جامع عقل و نقل می‌داند. (همان، ۲۵۳/۱)
- ۲- اهتمام زیاد علامه طباطبایی به آرای المنار باعث شده تا قرآن‌پژوهانی چون آیت‌الله معرفت، تفسیر المیزان را حاشیه، تصحیح و تکمیل المنار بشمارند. (معرفت، ۱۳۷۶: ۲۶۸)
- ۳- گفتنی است که آیت‌الله جوادی در بحث روایی آیه مدّ نظر، حدود چهار صفحه قلم زده‌اند، اما به روایات اهل سنت اشاره‌ای نکرده و فقط به روایات شیعه استناد کرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۸۰/۳-۳۲۱)
- ۴- گفتنی است که آیت‌الله جوادی در جای دیگر تفسیر خود (۶۲۷/۲۴) هرچند باز هم به‌صورت اجمالی، به نقد سخنان رشیدرضا در باب توسّل پرداخته است. (برای نمونه بیشتر در مورد نقدهای کلامی آیت‌الله جوادی آملی بر تفسیر المنار رک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۲۳/۱، ۶۲۲/۱۱، ۱۱۹/۱۲، ۱۰۰/۱۹، ۲۵۶، ۲۷۲، ۳۵۶، ۳۷۶، ۶۶۰، ۳۹/۲۳، ۲۷۶)
- ۵- قابل ذکر است هرچند که این بحث در قسمت مکاسب محرّمه و غیر محرّمه مورد بحث قرار می‌گیرد و معاملات و عقود، زیرمجموعه فقه می‌باشند، اما از آن‌رو که حقی را برای کسی نفی و یا اثبات می‌کند و در مقابل، تکلیفی را برای دیگری ایجاب می‌کند، می‌تواند بحثی پیرامون حقوق باشد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیة، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳. ابن حنبل، احمد (بی‌تا)، المسند، بیروت: دارصادر.
۴. ابن‌عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق)، التحریر و التنویر معروف بتفسیر ابن‌عاشور، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۵. ابن‌ماجه، محمد (بی‌تا)، السنن، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دارالفکر.
۶. بخاری، محمد (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، بیروت: دارالفکر.
۷. تاج‌آبادی، مسعود (۱۳۹۲)، المنار در آینه المیزان (تحلیل و بررسی نقدهای علامه طباطبایی بر تفسیر المنار)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.



۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تفسیر تسنیم، چاپ سوم، قم: انتشارات اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۳)، توحید در قرآن، قم: انتشارات اسراء.
۱۰. خوانساری، محمد (۱۳۹۰)، منطق صوری، چاپ چهل و چهارم، تهران: دیدار.
۱۱. رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق)، تفسیر القرآن الحکیم (مشهور به المنار)، بیروت: دارالمعرفة.
۱۲. طباطبائی، سید محمدحسین (بی تا)، نهاية الحکمة، چاپ دوازدهم، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۳. طبرانی، سلیمان (۱۴۰۵ق)، المعجم الكبير، تحقیق حمدي عبدالمجید، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقیق محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۱۵. طبری، ابن جریر (۱۴۱۲)، جامع البيان في تفسير القرآن، بیروت: دار المعرفة.
۱۶. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق)، الخلاف، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۷. عسقلانی، ابن حجر (بی تا)، فتح الباری، بیروت: دار المعرفة.
۱۸. فخر رازی، محمد (۱۴۲۰ق)، التفسیر الكبير، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۹. قرطبی، محمد (۱۳۴۶)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۲۰. متقی هندی، حسام الدین (۱۴۰۹ق)، كنز العمال في السنن و الاقوال، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. مراغی، احمد (بی تا)، تفسیر مراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸)، آموزش فلسفه (جلد دوم)، چاپ سوم، قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۴. مظفر، محمدرضا (۱۴۲۷ق)، المنطق، چاپ پانزدهم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۲۵. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۶)، «گفت و گو با استاد آیت الله معرفت»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، سال سوم، شماره ۱۱-۱۲، ص ۲۶۶-۲۸۳.
۲۶. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۸)، جواهر الکلام، تحقیق شیخ علی آخوندی، چاپ نهم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۷. نسفی، عبدالله (۱۴۱۶ق)، تفسیر نسفی، بیروت: دارالنفائس.
۲۸. نیشابوری، مسلم بن حجاج (بی تا)، صحیح مسلم، بیروت: دارالفکر.
۲۹. یزدی، ملاعبدالله (۱۴۲۷ق)، حاشیة علی التهذیب، چاپ دوم، قم: انتشارات دارالتفسیر.