Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Türkiye Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

2024, 8 (3), 488-508 | Araştırma Makalesi

Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın Tefsir Sosyolojisi: Tefsirsel Önermelerinin Analizi

Zakir Aras[1]

Öz

Bu çalışmanın amacı, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın tefsir sürecinde kullandıkları tefsir öncüllerini incelemek ve Rızâ'nın *Tefsîrü'l-Menâr'ı* (ikinci bölümü) Abduh'un tefsirine benzer bir şekilde yazdığı iddiası göz önünde bulundurulduğunda, Abduh'tan ne ölçüde etkilendiğini tartışmaktır. Bu sebeple çalışma, iki tefsir arasındaki temel ilkeleri ve öncülleri karşılaştırmalı bir yöntemle sunmakta ve analiz etmektedir. Reşîd Rızâ'nın, Abduh'un önceki müfessirlerin ihmal ettikleri konuları açıklamaya çalışan subjektif yaklaşımının devamlılığını, tefsirde fikir bağımsızlığını ve düşünce özgürlüğünü, önceki yorumlardan etkilenmemeyi ve gerekli olmadıkça tartışmalı konular üzerinde durmamayı tefsirinde sağlayamadığı sonucuna varılmıştır. Çalışmada Rızâ'nın, Abduh'un yenilikçi tefsir yaklaşımını benimsemediği, tefsir öncüllerini ve araçlarını gerektiği gibi tefsirinde uygulamadığı gözlemlenmiştir. Dolayısıyla Abduh'un metni sorgularken kullandığı araçlar ile Rızâ'nın yorum felsefesinde kullandığı araçlar ve öncüller arasında fark vardır. Buradan hareketle Rızâ'nın *Tefsîrü'l-Menâr'ı* (ikinci bölümü) bazı sosyal ve politik yorumlarıyla birlikte dikkate alındığında genel klasik tefsirler arasında değerlendirilebilir. Abduh'tan farklı olarak onun tefsiri; Kur'ân'ı sünnetle tefsir etmesi, önceki müfessirlerin görüşlerine sıkça atıfta bulunması, klasik tefsir özelliklerini taşıması ve bu nitelikleri tefsirinde kullanması sebebiyle klasik tefsir anlayışına daha yakındır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir Sosyolojisi, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Tefsirsel Öncüller

Aras, Zakir (2024). Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın Tefsir Sosyolojisi: Tefsirsel Önermelerinin Analizi, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 8 (3), 488-508.
https://doi.org/10.32711/tiad.1509922

Geliş Tarihi	03.07.2024
Kabul Tarihi	05.09.2024
Yayın Tarihi	30.09.2024
*Bu **CC BY-NC** lisansı altında açık erişimli bir makaledir.

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Bayburt, Türkiye, zakirarass@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2103-5769

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Türkiye Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

2024, 8 (3), 488-508 | Research Article

The Sociology of Interpretation of Muḥammad ʿAbduh and Rashīd Riḍā: Analysis of their Exegetical Premises

Zakir Aras[1]

Abstract

This study aims to examine the exegetical premises used by Muḥammad ʿAbduh and Rashīd Riḍā in the process of exegesis and to discuss the extent to which Riḍā was influenced by ʿAbduh, given his claim that he wrote Tafsīr al-Manār (second part) in a similar way to ʿAbduh's tafsīr. For this reason, this attempt has been analyzed through a comparative method by revealing the basic principles and premises between the two exegeses. It is concluded that Rashīd Riḍā failed to ensure in his tafsīr the continuity of ʿAbduh's subjective approach that tried to explain the issues neglected by previous commentators, independence of opinion and freedom of thought in tafsīr, not to be influenced by previous interpretations, and not to dwell on marginal issues unless necessary. Moreover, it is concluded that Riḍā did not adopt ʿAbduh's innovative approach to exegesis and did not apply the premises and tools of exegesis in his exegesis as required. Therefore, there is a difference between the tools used by ʿAbduh in questioning the text and the tools and premises used by Riḍā in his philosophy of interpretation. From this point of view, Riḍā's Tafsīr al-Manār (second part) can be considered among the general classical tafsīrs when taken together with some social and political comments. Unlike ʿAbduh, his tafsīr is closer to the classical school of tafsīr because of his exegesis of the Qurʾān with the Sunnah, his frequent references to the views of previous commentators, and his use of classical tafsīr features and qualities in his tafsīr.

Keywords: Sociology of Interpretation, Muḥammad ʿAbduh, Rashīd Riḍā, Exegetical Premises

Aras, Zakir (2024). The Sociology of Interpretation of Muḥammad ʿAbduh and Rashīd Riḍā: Analysis of their Exegetical Premises, *Turkey Journal of Theological Studies*, 8 (3), 488-508.
https://doi.org/10.32711/tiad.1509922

Date of Submission	03.07.2024
Date of Acceptance	05.09.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the **CC BY-NC** license.

[1] Asst. Prof. Dr., Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Bayburt, Türkiye zakirarass@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2103-5769

Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Türkiye Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

2024, 8 (3), 488-508 | Research Article

سوسيولوجيا التفسير عند محمد عبده ورشيد رضا: تحليلُ أدواتهما التفسيريَّة

Zakir Aras[1]

الملخَّص

تهدف هذه الدراسة إلى إطالة النظر في المنطلقات التفسيرية التي وظَّفها محمد عبده ورشيد رضا في عملية التفسير، مع مناقشة مدى تأثُّر رضا بعبده، باعتبار أنّه كتب تفسير المنار (القسم الثاني) على غرار تفسير عبده. وجاءت هذه المحاولة من خلال عرض منطلقات أساسية بينهما ومناقشتها على أساس المنهج المقارن، وخلصت إلى أنّ رشيد رضا لم يحافظ على استمرارية منهج عبده الدقيق، والذي يسعى إلى تفسيرِ ما أهمله المفسرون القدامى، واستقلاليةِ الرأي وحريةِ التفكير، وعدمِ التأثّر بتأويلات السابقين، وعدمِ الإسهاب في مسائل هامشية إلا عند الضرورة. وقد خلصتُ إلى استنتاج مفاده أن رضا لم ينتهج مقاربة عبده التفسيرية التجديديّة، ولم يمارسها في تفسيره وفقا لما تدل عليه أدواته ومقدماته. ولهذا السبب، هناك فرق بين أدوات عبده التي وظّفها في استنطاق النصّ وبين أدوات رضا التأويلية. وعلى عكس عبده، فإنّه يمكن اعتبار تفسير المنار الذي يُنسب إلى رضا (القسم الثاني) ضمن التفسيرات الكلاسيكية العامة، –مع الانتباه إلى بعض تأويلاته الاجتماعية والسياسية–؛ نظرًا لاعتماده على الجانب الأثري وأقوال السابقين وتعاطيه مع خصائص التفسير الكلاسيكي وسماته. بناء على هذا؛ فهو أقرب إلى مدرسة التفسير الكلاسيكي.

الكلمات المفتاحية: سوسيولوجية التفسير، محمد عبده، رشيد رضا، الأدوات التفسيرية

Aras, Zakir (2024).“سوسيولوجيا التفسير عند محمد عبده ورشيد رضا: تحليلُ أدواتهما التفسيريَّة”, *Turkey Journal of Theological Studies*, 8 (3), 488-508..
https://doi.org/10.32711/tiad.1509922

Date of Submission	03.07.2024
Date of Acceptance	05.09.2024
Date of Publication	30.09.2024
*This is an open access article under the **CC BY-NC** license.

[1] Asst. Prof. Dr., Bayburt University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Bayburt, Türkiye zakirarass@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2103-5769

المقدِّمة

إن الحاجة إلى تفسير القرآن منوطة بتغيُّر الوعي الثقافي والضّرورات البشرية والمطالب السياسية، وقد تغيرت مقتضيات اليوم عن مقتضيات الماضي؛ إذ كان المفسرون الأوائل يُلقون الضوء على المسائل اللغوية والأدبية والعقدية وفقا لمتطلبات المتلقي ورغبات العصر، في حين يقدم مفسر اليوم لقارئ التفسير نوازل جديدة وقضايا معاصرة طرأت على المجتمع في الوقت الراهن. لهذا تنوعت المقاربات التفسيرية في الوقت الحالي، وظهرت التوجهات الحديثة في استنطاق النصّ القرآني متأثرةً بمقتضيات البيئة الأرضية ومعضلاتها العلمية أو الثقافية أو السياسية، وتغيرت وجهة النظر التفسيرية من ساحةٍ نظريةٍ إلى ساحةٍ تطبيقيةٍ تتمركز حول دراسة التحديات وإيجاد الحلول لهذه الإشكاليّات التي يواجهها المجتمع، وانطلاقا من هذا التوجه وُلِدت في القرن العشرين مدرسة التفسير الاجتماعي التي أسسها محمد عبده.

سيتمّ استخدام منهج التحليل الوثائقي (QDA) في تناول هذه الدراسة الأكاديمية، ولا جرم أنّه يقف على التحليل المفصّل والمنهجي لمحتويات الوثائق والدراسات المكتوبة في العلوم الإنسانية.[4] في هذا السياق، سيتمّ تحليل النصوص التفسيرية الخاصة بمحمد عبده ورشيد رضا، وتحديد المقدمات التفسيرية والأصول المستخدمة في تفسيريهما في استنطاق معاني القرآن المجيد. كما سيُستفاد في هذا المقام من المنهج المقارن، والذي يتمثّل في مقارنة بين عبده ورضا في مجال المقدمات التفسيرية ونقدها. ونرى أن دراستنا هذه، ستُسهم في تطوير الدراسات العلمية في هذا المجال من خلال رصد المقدمات التفسيرية التي اعتمد عليها المفسرون في كتبهم التفسيرية.

سوسيولوجيا التفسير عند محمد عبده ورشيد رضا: تحليلُ أدواتهما التفسيريَّة

اقترح رشيد رضا على محمد عبده أن يدرّس التفسير في الجامع الأزهر، وبعد إصرارٍ وافقه محمد عبده، وبدأ بتفسير القرآن في غرة محرم سنة ١٣١٧هـ\١٨٩٩م، وانتهى منه في منتصف محرم سنة ١٣٢٣هـ\١٩٠٥م عند تفسير قوله تعالى ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطٗا﴾ [النساء: ١٢٦]، فاستغرقَت دورة التفسير حوالي ست سنوات، وفسّر زهاء خمسة أجزاءٍ من القرآن.[1]

وكان رضا يسجل مذكرات مهمة من إملاءات شيخه أثناء الدرس، وينشرها لاحقا في مجلة المنار بداية من أول محرم سنة ١٣١٨هـ، وكان رضا يخصّ قِسمًا معينًا لتفسير عبده من السنة الثالثة في هذه المجلة،[2] حيث وصف رضا ملامح عمل شيخه عبده قائلاً: "كنت أولًا أُطلِع الأستاذ الإمام على ما أعدُّه للطبع كلما تيسر ذلك بعد جمع حروفه في المطبعة وقبل طبعه، فكان ربما ينقح فيه بزيادة قليلة أو حذف كلمة أو كلمات، ولا أذكر

[4] E. Ward, R. Jacimovic, R. Wach, *Learning about Qualitative Document Analysis*. IDS Practice Paper in Brief. 20/13 (2013) pp:1-10, p:1. https://www.ids.ac.uk/projects/sustainable-services-at-scale-triple-s-initiative/

[1] محمد رشيد رضا، تفسير المنار (مصر: الهيئة المصرية العامة، ١٩٩٠)، ١\١٤.

[2] Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt. A study of the modern reform movement inaugurated by Muḥammad 'Abduh* (London: Oxford University Press. 1933), p:181-182.

أنه انتقد شيئا مما لم يره قبل الطبع، بل كان راضيًا بالمكتوب، بل معجبًا به".[3] تتضمن هذه المادة التفسيرية السور الأربع الأولى إلى الآية ١٢٦ من سورة النساء، وقد استطاع بهذا الجهد التفسيري القليل أن يغيّر مجال التفسير ويطوره،[4] وأثَّرَ فيمن جاء مِن بعده. كما يظهر أنّه استوفى الشروط اللازمة لإجراء الدرس التفسيري، التي تتمثل في الاستعداد وتخصيص الوقت الذي يشرح فيه معاني القرآن، والمسؤولية، والإلمام بالمستوى الثقافي والعلمي للمتلقي. ويعود الفضل في الترتيب والتنسيق في تفسير عبده إلى رشيد رضا، وما بذله في المهارة الكتابية، حيث كان عبده يتطرق أثناء التلقي إلى قضايا متنوعة، وكان رشيد رضا يحافظ على إملاءاته التفسيرية المتعلقة بالمادة نفسها ويترك ما دونها. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ عبده ترك لنا تفاسير عديدة قدمها في أماكن مختلفة، مثل سويسرا، والجزائر، ومصر، وبيروت. فعلى سبيل المثال، كتب تفسيرا مطولا لسورة العصر أثناء زيارته للجزائر سنة ١٩٠٣م، حيث قال: "قرأتُ تفسير سورة العصر في سبعة أيام، وكل درس لا يقلّ عن ساعتين أو ساعة ونصف".[5] لا شكّ في أنّ هذا التفسير موجّهٌ إلى ثلة من العلماء النقباء؛ لهذا غلبت عليه سمات وخصائص علمية، فجاء هذه المرّة موافِقًا للهيئة العلمية والمعايير المنهجية. لأنه كتب تفسيرا لهذه السورة من قبل، وهناك فرق كبير بينهما من حيث الأسلوب والمادة المدروسة والشواهد والأسس المعرفية. وهذا بالإضافة إلى أنه قد كتب تفسير جزء عم في سويسرا بمدينة جنيف (Geneva).[6] فقد اتّبع عبده في هذا القسم من تفسيره منهجًا علميًا، وظهر فيه عنصر الأصالة؛ مما يجعلنا نلاحظ أنّه قدّم أحيانًا القراءة المجازية (allegorical reading) من أجل سبر أغوار معاني الآية،[7] ولم يمتنع عن نشر هذه السوسيولوجيَّة مع قارئه، حيث أشار إليها في مقدمة هذه التفاسير، وصَنَعَ أواصرَ قوية بينه وبين المتلقي، حيث أتاح له فرصة قراءتها في ظلال هذه الاعتبارات والسياقات.

لقد غفل العديد من الباحثين عن حقيقة تفسير المنار (القسم الثاني) الذي كتبه رشيد رضا من حيث إنه لم يستوف الشروط التي ينبغي توخيها لكتابة التفسير، بعبارة أخرى؛ لم يخصص وقتا معينا لإعداده، ولم يكن مرتبا في سرد المعلومات والطرح التفسيري كما ينبغي، لذلك عجّ بالاستطرادات وازدحمت فيه الإضافات. حيث قال: "تم الجزء الخامس من التفسير، وقد نشر في المجلد الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من المنار. بدأت بكتابة هذا الجزء وأنا في القسطنطينية سنة ١٣٢٨هـ، ففاتني تصحيح ما طبع منه في أثناء رحلتي تلك، وأتممته في أثناء رحلتي هذا العام (١٣٣٠هـ) إلى الهند؛ فمنه ما كتبته في البحر ومنه ما كتبته في المدن والطرق بالهند، ومنه ما كتبته في مسقط والكويت والعراق، وقد أتممته في المحجر الصحي بين حلب وحماة في أوائل

---

[3] *رضا، تفسير المنار*، ١\١٤-١٥.

[4] *محمد السيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت)*،٦٠٤.

[5] *محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (مصر: مطبعة المنار، ١٩٣١)*، ١/٧٦٦.

[6] *محمد عبده، تفسير جزء عم (مصر: مطبعة المنار، ١٣٤١هـ)*، ١٨٧.

[7] Johanna Pink, "*Muḥammad ʿAbduh*", Encyclopaedia of the Qurʾān-Brill Reference, ed: Jane Dammen McAuliff, (Washington: Georgetown University, 2005), 7.

شعبان سنة ثلاثين وثلاثمائة وألف، ونشر آخره في جزء المنار الذي صدر في آخر رمضان، ولم أقف على تصحيح شيء مما كتبته في أثناء هذه الرحلة أيضا".[8] فيتضح لنا من النصّ أعلاه أنّ رشيد رضا كان في تفاعل مستمر مع النصّ القرآني، وكان شديد التعلق بهذا الكتاب الذي لم تفصله عنه رحلته وسفره ولا عن معايشة القرآن. وقد انتقد هذا الأمر أحمد الشرباصي وذهب إلى أنّ هذا نوعٌ من أنواع الإهمال الذي أدّى إلى عدم إتقان العمل وإجادته، إضافة إلى ما ظهر في بعض المواضع في تفسيره من التسرع والعجلة في شأن تفسير فحوى الآية.[9] في الحقيقة، ما ذهب إليه الشرباصي صحيح؛ لأنّ الحديث عن كتاب الله تعالى، يقتضي التفرغ التام، والوقوف والتأمل مع علم ودراية. "لأن التكلم في تفسير القرآن ليس بالأمر السهل، وربما كان من أصعب الأمور وأهمها".[10] ومن جانب آخر، هذا يعود إلى أهلية وكفاءة المفسر أيضا، وينبغي ألا يُنسى أنّ المفسر لا يشرع في كتابة التفسير إلا إذا شعر بالاستعداد والتفرغ.

أما بالنسبة للإضافات التي أضافها رشيد في التفسير بعد النشر فذلك نابع عن طبيعة الكتابة؛ لأنّ عملية الكتابة تفتح آفاق المعرفة أمام المفسر، ولهذا لما تأتيه بعض اللفتات والإيماءات الجديدة يسجّلها ويضعها في العدد الذي بعده. ولكن ما أهمله رشيد في شأن التصحيح والتنقيح فلا يمكن أن نتجاهله، لأنّه من أهم المآخذ عليه في التفسير، لأنّ علم التفسير هو أشرف العلوم وأجلها قدرا، كما أشار إليه الراغب (٥٠٢هـ): "أشرف صناعة يتعاطاها الإنسان تفسير القرآن وتأويله".[11] ونلاحظ في هذا السياق أن تنويه رضا بالأماكن التي كتب فيها تفسير بعض الآيات يلفت انتباهنا إلى سوسيولوجية التفسير أثناء تكوينه وصياغته، وهذه السوسيولوجية تدل على أنه تشكَّل في أجواء مختلفة عن المعتاد، وتفاعل مع نسيجٍ اجتماعي مختلف، وهذا الاختلاف المكاني والثقافي دعا إلى الحاجة لإبراز هذه المعلومة بخصوص الأماكن التي كُتِب فيها. فإنّ سوسيولوجية التفسير تشمل كل المعطيات المعرفية الموظفة في التفسير، بوصفها مادة تفسيرية قيّمة وليست حدثًا عشوائيًا هامشيًا؛ لأنها تنطلق عن فكرة أنّ هناك دافعا يحفّزه على هذا الطرح المعيّن. في رأينا، ينبع توظيف هذه المعلومات في التفسير عن رغبة المفسر في إنشاء روابط متينة ومشاعر دافئة بين التفسير ومتلقّيه، والإشارة إلى مثل هذه السياقات تؤكد لنا أنّ عملية التفسير عبارة عن مسعى بشريٍّ، وهي بمثابة الجمل المعترضة التي وظَّفها المفسر في التواصل مع القارئ وتوجيه المعنى بما يناسب ثقافته واجتماعيّاته. في الواقع، فإنّ لها أثر بالغ في المحافظة على يقظة القارئ وتركيزه، وحمايته من الوقوع في الاعتبارات السلبية أثناء القراءة الباردة والثابتة مثل الملل وتشتُّت الانتباه الذي قد يواجهه بعضُ قراء المادة التفسيرية.

---

[8] رضا، *تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده*، ٣٨٧/٥.

[9] أحمد الشرباصي، *العقل في تفسير المنار*، مجلة الوعي الإسلامي، العدد ٦، المجلد ٥، ٤٥-٥٣. (١٩٧٠)، ٥٠.

[10] محمد عمارة، *الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده*، تحقيق: محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق. ٢٠٠٦)، ٦/٤.

[11] *الراغب الأصفهاني، مقدمة جامع التفاسير مع تفسير البقرة ومطلع البقرة*، تحقيق: أحمد حسن فرحات (الكويت: دار الدعوة. ١٩٨٤)، ٩١.

إنّ القراءة السوسيولوجية التي وظفها رشيد رضا تعد من أبرز آلياته التي استخدمها في فهم النصّ القرآني، وجذور هذه النزعة ترجع إلى إعادة قراءة المدونة التفسيرية برؤية جديدة نقدية؛ فهو يرى أنّ هناك موانع وحواجز كثيرة تمنع إيصال فهم دلالة القرآن إلى المسلمين، ويطلق عليها حواجب، شواغل، وصوارف،[12] وكان قد ذكرها في سياق الحديث عن التفسير بالمأثور، حيث إنه يعتقد أنّ أكثر التفاسير القديمة المأثورة لا تعكس مقاصد القرآن بل تشغل عنها!، لأنّ المقصد الأسمى في تفسير القرآن في نظره هو: "الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح".[13] وهذه من أهم المصطلحات (terms) التي بُنِي عليها هذا التفسير، إذ توسع في جانب الهداية حيث قال: "أن المقصد الأول من القرآن هو الهداية"،[14] ورفع لواء الإصلاح والتمدّن والعمران في الحضارة الإسلامية، ونظر إلى أهمية مقصد القرآن في الإنذار، والاتعاظ بمواعظه. ولكن هل توافق مساهمات رشيد رضا في التفسير ما ذهب إليه أو تخالفه؟ بمعنى آخر، هل خلّص التفسير من وقوع الاستطرادات الطويلة ومناقشات العلماء السابقين أم أنّ كلامه عبارة عن مجرد ادعاء؟ فإنّه في مطلع هذا التفسير ألمح إلى أنه كان يصرُّ على محمد عبده أن يقوم بتفسير معاصر يحتاجه المسلمون آنذاك، وكان من أهدافه، –متأثرًا بمتودولوجيّة محمد عبده التفسيرية التجديدية، تنقية التجربة التفسيرية من الشوائب والاستطرادات والخرافات والإسرائيليات التي طرأت عليها عبر التاريخ؛ حيث إنّ عبده سعى من خلال تفسيره إلى إنقاذ فنّ التفسير من معضلة النصّ والتراث؛ وإخراجه إلى ثنائية الفهم والحياة؛ لأنه كان يعتقد أنّ النصّ حبيس التراث، ولا بد من إطلاقه وتحريره من قيود التقليد والجمود الفكري والمنهجي، ويعتبر منهجه من أكبر الحركات الانقلابية التي حدثت في مسيرة علم التفسير. فهل انعكست موافقة رضا النظرية لعبده على تفسيره من الناحية التطبيقية؟ والجواب: لا، وهذا ما أشار إليه رشيد رضا نفسه بعباراته: "إنني لما استقللت بالعمل بعد وفاته خالفتُ منهجه رحمه الله تعالى بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة، سواء كان تفسيرا لها أو في حُكمها، وفي تحقيق بعض المفردات أو الجمل اللغوية والمسائل الخلافية بين العلماء، وفي الإكثار من شواهد الآيات في السور المختلفة، وفي بعض الاستطرادات لتحقيق مسائل تشتدّ حاجة المسلمين إلى تحقيقها، بما يثبتهم بهداية دينهم في هذا العصر".[15] فإنّ التوسع في المسائل اللغوية والقضايا الخلافية والاستطرادات المطولة والاستدلال بالأحاديث النبوية؛ على طرف نقيض مع ما ابتكره محمد عبده في التفسير. إضافة إلى اختلافٍ في المنهجية التفسيرية يغيّر لون تفسيره تمامًا. وهذه المكونات أثّرت على صياغة تفسيره وطرحه، وهي نفسها من خصائص التفسير الكلاسيكي، حيث إنّ المتودولوجية هي التي تشكل خصائص التفسير وتضيءُ معالمه. على هذا الأساس، ابتعد عن منهجية عبده، واتبع منهج المدرسة الكلاسيكية؛ لأن عبده يرى هذه التوسعات من باب الوسائل وليست الغاية.

[12] رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ،١/١٠.

[13] رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ،١/١٠.

[14] رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ٥/٣٦١.

[15] رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ١/١٦.

وذهب إلى أنّ: "الإكثار في مقصد خاصٍّ من هذه المقاصد يخرج بالكثيرين عن المقصود من الكتاب الإلهي".[16] كما يلاحظ في مقاربة عبده أنّ التعمق في وجهٍ من وجوه اللغة والإعراب والعقيدة والقصص والأحكام وما شابه ذلك، يُبعد التفسير عن مغزاه الرئيس، ولا يمكن دفع ما يقرره عبده بالكليّة؛ لأنّ هناك مصنفات تفسيرية فريدة في هذه الفنون ضمن التراث التفسيري، مع ذلك لا حاجة إلى تكرار الموجود. من هذا المنطلق، يمكن القول أنّه لولا وقفات تفسيرية اجتماعية في تفسير رضا لكان حذا حذو التفسير الكلاسيكي بكل ما تعني الكلمة؛ حيث توّسع في الموروث التفسيري، ووقع في مشاكل معرفية نبّه عليها محمد عبده في شأن التفسير. وبناء على هذا، فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: ماذا أضاف رشيد رضا إلى ما أنتجه محمد عبده في التفسير؟ في الحقيقة، لم يضف شيئًا ملموسًا في تعزيز منهج عبده وتطويره، –باستثناء تأويلاته الاجتماعية والسياسية والهدايات القرآنية.[17] لهذا، فهو في الحقيقة لم يطوّر منهج عبده التفسيري، إنما قلّده في جزئية معينة، ثم أخضعه للمدرسة السلفية التفسيرية بأسرها؛ لأنه وضع التفسير في معضلة النقل والاختلافات والاستطرادات مرة أخرى، لهذا لم يساهم في تطوير حركة التفسير، ولم يحافظ على الصحوة التفسيرية التي مارسها عبده. وهذا هو ما أكد عليه احميدة النيفر بقوله: "بين أقوال الأفغاني وعبده ورضا نلاحظ تدريجًا تراجعيًا لا مراء فيه، ولا يكفي معه تحميل المسؤولية على شخص رشيد رضا، رغم أهمية العامل الشخصي في الإسراع بسد أفق التجديد".[18]

ومن جهة أخرى، لا جرم أنّ انطلاق عبده في التفسير كان قائمًا على مبدأ "أن يتوسع فيما أغفله أو قصّر فيه المفسرون".[19] وهذا من أبرز آليات التفسير الجديدة التي لم نرها من قبل، حيث إنه أولى عنايته باستقلالية الرأي وحرية التفكير وعدم التأثّر بمن سبقه من المفسرين. أما رشيد رضا، فقد انتهك هذا المبدأ التفسيري ولم يهدف إلى اكتشاف أوجه جديدة في ممارسته التفسيرية. لذلك، ثمّة فارق بائن بين مبدأ عبده ومبدأ رضا في انطلاقة كل منهما في العملية التفسيرية. ويتجلى غرض عبده في سعيه إلى فتح آفاقٍ جديدةٍ في عملية استنطاق النصّ بالشجاعة التأويلية والثقة بالنفس. وعلى الرغم من أنّ عبده كان متمكّنًا من التراث التفسيري الكلاسيكي الذي كان يستند إليه في كثير من الأحيان، إلا أنه سعى جاهدًا لتطوير رؤى جديدة ومبتكرة في تفسيره للقرآن الكريم.[20] بينما يتجلى عند رضا ضبط التفسير بين صحيح المنقول وصريح المعقول، ولهذا اعتمد على منهجية الاستدلال والاستشهاد، وهو ما لم يكن من أهداف عبده. ويمكن وصف طريقة رضا التفسيرية بالطريقة

---

[16] محمد عمارة، *الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده*، ٤/٧.

[17] Marco Brandl, *Reading the Qur'an in Light of the Manār Muḥammad 'Abduh (d. 1905) and Muḥammad Rashīd Riḍā's (d. 1935) Exegesis of Surah 5*, (University of Oxford, Faculty of Oriental Studies, Pembroke College, (PhD Thesis, unpublished, 2019), p:24.

[18] احميدة النيفر، *الإنسان والقرآن وجها لوجه: التفاسير القرآنية المعاصرة* (دمشق: دار الفكر. ٢٠٠٠)، ٦٤.

[19] رضا، *تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده*، ١/١٤.

[20] Barbara Freyer Stowasser, Women in the Qur'an, traditions, and interpretation (New York: Oxford University Press, 1994), p:34.

الاستدلالية بينما طريقة عبده عقلانية حرّة؛ إذ لم يحسّ عبده بسلطة المؤسسة التفسيرية على عاتقه، بل أحسّها رضا وبنَى عليها توجيهاته بشكل واضح، وعلى إثر ذلك: "بدت على التفسير مسحة أثرية ما كانت بادية على أجزائه الخمسة الأولى".[21] ولهذا يجب دراسة القسم الثاني من تفسير المنار من نهاية سورة النساء إلى نهاية سورة يوسف لإظهار الخصائص التفسيرية عند رشيد رضا.[22] إنّ من أهم المنطلقات التفسيرية التي وظّفها محمد عبده هو عدم الاعتبار بالرقابة التفسيرية من قِبَل التراث، وبناءً على هذا المبدأ، فإنّ عبده يسعى في ثنايا تفسيره إلى إعادة القراءة في التراث التفسيري لتنقيته مما أصابه من الشوائب والآفات التي علقت بها على مدى القرون الماضية، وبهذه الحملة التي مارسها عبده في التفسير أراد أن يبتكر منهجًا عقلانيًا تجديديًّا يعيد فحص المتون التفسيرية وتحقيقها مع مراجعة المصادر الإسلامية المعرفية الأولى، ويمكن تشخيص هذه الشوائب عند عبده من خلال الاستطرادات، واختلافات المفسرين في المسائل الهامشية، والخوض في قضايا لغوية وعقدية، إضافة إلى قضية التمذهب، والإسرائيليات، والغرق في مسألة الأحكام والقراءات، والاقتصار على الرواية، والتي عدّها عبده كلها من المصائب التي غطّت على فهم القرآن الكريم. بناءً على هذا، يلاحظ أنّ تفسير محمد عبده كان موجَّهًا نحو الشعب ومركّزًا على قضاياهم، في حين أنّ تفسير رضا كان موجَّهًا نحو العلماء وكان يتّسم بقلق أكاديمي مثلما نراه في التفسير الكلاسيكي، ويرجع ذلك إلى أنّ عملية التفسير في العصر الكلاسيكي كانت مادة أكاديمية كما أشار إليه يانس.[23]

يبدو أنّ سوسيلوجية التفسير التي وظّفها عبده في فكّ دلالة النصّ القرآني تختلف عن سوسولوجية رضا التفسيرية، حيث إنّ عبده يشير إلى القضية ويحاول معالجتها من خلال إرشادات الوحي، ولا يحوّل التفسير إلى أحداث اجتماعية أو تاريخية بحتة، وفي غالب الأحيان يتطرق إلى الداء بصفة موجزة، ثم يجتهد في إيجاد الحلول؛ بينما رضا يتعمّق في عرض القضية ويخرج عن نطاق التفسير ويطوِّل كثيرًا، فهو ليس ملتزمًا بتفسير النصّ فحسب مثل عبده. فنجده على سبيل المثال يشير إلى قضية ترجمة معاني القرآن المجيد إلى اللغة التركية؛ فيتوسع في تحريرها مع مناقشة خطورتها ودورها السلبي الذي طرأ على النظم والبلاغة القرآنية، مُشيرًا إلى أنموذج من الترجمات التركية ويقوم بتحليلها مقارنةً بالتفسير العربي، مركّزًا على أفعال المترجمين الأتراك وأهدافهم، ومُلفتًا إلى سياسة علمنة تركيا الحديثة، وهلم جرا، وقد استغرق في ذلك سبع صفحات تقريبا![24] إنّ تناول الطّرح الاجتماعي من كل زواياه شيء، والإشارة إليه مع معاناة المجتمع شيء آخر؛ فإنّ الأول يجعل التفسير مُنصهرًا في المادة المدروسة، والثاني يجعل المادة المدروسة خادمة للتفسير. ففي العنصر الأول يكون التفسير تابعًا، وفي الثاني يكون هو الأصل، وهذه من أهم مَحالّ الاختلاف بينهما في سوسولوجية التفسير. وبخلاف عبده، فإن

[21] *محمد الفضل ابن عاشور، التفسير ورجاله (تونس: البحوث الإسلامية، ١٩٧٠)، ١٨٦.*

[22] *صلاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٨)، ٥٧٩.*

[23] J. J. G. Jansen, *The interpretation of the Koran in modern Egypt* (Leiden: E. J. Brill, 1974), p:18.

[24] *رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ٩/٢٩٩-٣٠٦.*

رضا كلمّا وجد فرصةً إلى الطّرح الاجتماعي للتفسير انتهزها، وفي هذا السياق لا بد من تسليط الضوء على منهج عبده، والذي يتمثّل في الطرح الاجتماعي الدقيق، بينما تبنّى رضا الطرح الاجتماعي كمنهجٍ عام وليس دقيقًا، وتتجلى هذه الخاصية في قراءة عبده الاستكشافية والتفاعلية، عكس قراءة رضا الكلاسيكية والاستدلالية. ويتميّز تفسير عبده أيضًا بالتأويلات الأخلاقية ومناقشات اجتماعية وفقًا للنصّ القرآني.[25] وجيدر بالذكر هنا، أنّ مشروع عبده الفكري والتفسيري كان يقوم على تطبيق القرآن في حياة المسلمين بجميع جوانبها، بدلاً من أن يبقى هذا القرآن محصورًا داخل المساجد والمدارس فقط.[26]

إنّ من الأدوات التفسيرية البارزة التي اعتمد عليها كل من محمد عبده ورشيد رضا في تفسيريهما هي البعد المقاصدي. فقد وظّف كلاهما هذا المبدأ بصفة ملحوظة في تفسير النصوص القرآنية. ويقوم توجههما نحو قراءة القرآن باعتباره مصدرًا للهداية على أساس فكرة المقاصد. وقد منح كلاهما الأولوية للمقاصد الأخلاقية والاجتماعية والسياسية في تفسيرهما. بالإضافة إلى ذلك، قدّم عبده في تفسيره نماذج للتفسير المقاصدي تركز على المقاصد العمرانية المتعلقة بالحضارة، وكذلك القيم الكونية والثقافية. ويمكن الذهاب إلى تأثر رشيد رضا بمنهجية شيخه محمد عبده في اعتماده على المقاصد القرآنية في عملية التفسير.[٣٠]

ومن ملاحظات تفسير المنار، أنه يذكر أحيانا مُعطيات متعلقة بالأمكنة (مثل البلد، المدينة) التي يفسر فيها معاني القرآن الكريم، وهذا ما يلفت النّظر إلى أنّ المؤلف لم يستغن عن مشاركة هذه المعرفة الهامشية مع قارئ الكتاب، وهذا يرشدنا إلى أنّ رشيد رضا أراد أن يتفاعل مع متلقّي هذا التفسير، وإقامة روابط قوية بينه وبين المخاطَبين. على سبيل المثال قال: "كتبتُ تفسير هذه الآيات في مدينة بمبي أو (بومباي) من ثغور الهند في غرة ربيع الآخر سنة ١٣٣٠هـ".[27] وتكمن أهمية هذه المعرفة في أنه حقّق مغزى هذا التفسير الذي يسعى، – من خلال استنطاق الخطاب القرآني–، إلى اكتشاف تحديات المجتمعات ومعوقاتها، فرشيد رضا قد شاهد الأنساق الهندية وشخّص مشاكلها بشكل مباشر، حيث لا يمكن تحليل المجتمعات عن بُعد. ولهذا؛ فإنّ عالِم الاجتماعيات بأمسّ الحاجة إلى معرفة خصائص المجتمع الذي يقوم بدراسته، إذ يتعرّف عليهم ويعيش في هذه الأنظمة لإدراك الوضع. ويهدف هذا المسعى إلى تطبيق النصّ القرآني على ما في الكون مِن سُنَن الاجتماع ونُظُم العمران.[28]ويتعمق في استنباط السنن الحضرية والضوابط الاجتماعية التي تخدم سعادة الإنسان، فيتعامل المفسر مع تفسير القرآن الكريم على أساس تسليط الضوء على المشكلات الاجتماعية السائدة في زمنه، مع اقتراح طُرق المعالجة في ظلّ رؤيةِ القرآن الإنسانيةِ ومقاصدِه البشرية التي تعتبر صالحة لكل زمان ومكان. وهذه

[25] J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation* (1880–1960) (Leiden: Brill, 1968), p:5.

[26] A. I. Dakroury, "Toward a Philosophical Approach of the Hermeneutics of the Qur'an". *American Journal of Islam and Society* 23(1) (2006). 15–34, p:23. https://doi.org/10.35632/ajis.v23i1.433

[٣٠] ذاكر أراس، *"النزعة المقاصدية في تفسير محمد عبده"، المقاصد في العلوم الإسلامية (إسطنبول:* Nida Yayıncılık, 2023*)*، ٤/١٣٥-١٤٢.

[27] *رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده*، ٥/٣٦٠.

[28] *الذهبي، التفسير والمفسرون*، ٤٠١.

الأمور تُعتبَر من أبرز وظائف المفسرين ومسؤولياتهم، حيث إنهم يتعاطون مع هذا النصّ الإلهي بشروط ومؤهلات زمنهم. ولا يمكن انفكاك هذه الإسهامات التفسيرية عن العصر ومتطلباته، وإلاّ فإنهم سيحتكرون عملية التفسير ويقصرونها على منهجٍ واحد أو عصرٍ معيّن، أو مفسّرٍ واحد، وهذا سيؤدي إلى انغلاق التفسير في الدائرة المحدودة؛ لأنّ التفاسير اللغوية التي تناولت مناقشة القضايا التفسيرية الكلاسيكية باتت مادَّةً مقصورة للنقاش والتحليل فقط بين المختصّين بعلم التفسير، وذلك لأنها لا تنوّه بالقضايا الاجتماعية الحيّة، ولهذا السّبب تفقد ديمومتها واستمراريّة تواصلها مع مُتلقّيها. ولذا يجب على المفسرين أن يجتهدوا في تفسير القرآن العظيم بناءً على حاجة العصر ومُعطيَاته الثقافية المعرفية المتجددة التي يستمر توسعها بالضرورة.[29] وعلى هذا المبدأ، فإنّ ظاهرة التفسير غدت عِلمًا يدرس الاضطرابات السائدة على أفراد المجتمع ويطرح حلولا اجتهادية مع الحفاظ على القواعد والضوابط التفسيرية، وباتت نِتاجًا للقوة الاجتماعية، واستمدت اهتماماتها ومشاكلها وتوجيهاتها وحلولها من إدراك المجتمع نفسه؛ فإن المكوّن الاجتماعي أصبح قوةً متحركةً تقود التفسير وتخُطُّ مواضعه وتشكّل مفرداته. وذلك كما يتحكّم العنصر اللغوي في الدرس التأويلي في التفاسير اللغوية، حيث إنّ التفسير في هذا المقام عبارة عن التحليلات اللغوية والتمارين النحوية في ضوء النماذج القرآنية؛ فالمادة اللغوية هي الجناح الأول والأهم الذي يهدف تحقيقه مفسِّر القرآن اللغوي.

في هذا المقام؛ نشير إلى أنّ دراسة التفاسير الاجتماعية هي في الأصل دراسة عن تاريخ المجتمع المعين الذي تناوله المفسِّر، وتطرق إلى قضاياه في كتابه. وعلى هذا الأساس؛ هناك حاجة ماسّة إلى إمعان النظر في عصر المفسِّر والمجتمع الذي عاش فيه، لأجل إبراز خصائص تفسيره واكتشاف حقائقه وبيان مكوناته المعرفية والثقافية. فدراسة هذه التفاسير وتحليلها ليست تحليلًا للخطاب القرآني مباشرة، بل هي شكل من أشكال التحليل التاريخي والجغرافي والسوسيولوجي. ولهذا، أجمع المفسرون على أنّ تفسير القرآن بالقرآن هو أحسن الطرق التفسيرية، حيث قال الشنقيطي (١٩٠٧/١٩٧٤): "بيان القرآن بالقرآن؛ لأجماع العلماء على أنّ أشرف أنواع التفسير وأجلها تفسير كتاب الله بكتاب الله".[30] لأنه عبارة عن دراسة القرآن من خلال القرآن، ويأتي وجه الأفضلية فيها من ناحية المادة المدروسة وهي القرآن. في حين أنّ التفاسير الأخرى تناقش المواد المختلفة مثل اللغة والعقيدة والفقه، ويدور خطاب المفسر حول أقوال العلماء في هذه الفنون، ويغلب عليها صبغة اللغة والعقيدة والفقه. ولقد أحسن ابنُ تيميّة لما قال في هذا السياق: "فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أُجمِل في مكان فإنه قد فُسِّر في موضع آخر، وما اختُصِر من مكان فقد بُسِط في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة

[29] محمد عزب، *ملامح التنوير في مناهج التفسير* (مصر: الهيئة المصرية العامة، د.ت)، ٦٢.

[30] محمد الأمين بن محمد المختار ابن عبد القادر الشنقيطي، *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن* (بيروت: دار ابن حزم. ٢٠١٩)، ١/٨.

له".[31] ولا بد من الإشارة إلى أن ما نَعنيه هنا ليس تقرير أن التفسير موقوف على تفسير القرآن بالقرآن فقط، بل إن جميع هذه الإسهامات تمثل محاولات تفسيرية تهدف إلى توضيح وشرح جوانب معينة من نصّ القرآن. ومن جهة أخرى، فإن تفسير القرآن بالقرآن لا يقتصر على جانب واحد، بل هو دراسة شمولية للقرآن تشملُ من كل الأوجه، وهو يتميز عن غيره من الطرق التفسيرية من حيث النقل والتحليل؛ لأنّه ينقل من الآيات ويحللها في ثناياه. وإنّ آلية التفسير في هذا اللون من التفسير أصلٌ، وتعليقات المفسر واجتهاداته تابعة له، فإنّ التفسير أصبح مادة ثنائية في أنواعه الأخرى، لأن الأصل هو المادة التي يرمي إليها المفسر. وإنّ هدف التفسير هو استفراغ الجهد في شرح معاني القرآن وفهم أسرار دلالته، وهذا انصهار في كتب التفاسير التي سبق ذكر ملامحها؛ لأنّ المفسر ينظر إلى الواقع الذي يعيش فيه سواء كان ذلك لغويًّا، أو اجتماعيًّا، أو عقديًّا، أو فلسفيًّا ويقف على تفسير القرآن تحت هيمنتها ونطاقها، والذي ينتهز فرصةً ليعتكف عليها. إنّ لهذه الموسوعات التفسيرية بعض الإيجابيّات، من حيث إنها أصبحت من أهم المصادر التي كتبت في مجالها وموضوعها؛ فعلى سبيل المثال نجد أنّ التفاسير اللغوية من أبرز مصادر اللغة والنحو والإعراب، كذلك التفاسير الاجتماعية باتت أحد المصادر الموثوقة التي يرجع إليها في علم تاريخ العصر وعلم الاجتماع وسائر العلوم الإنسانية؛ فإنّها تتميز ببعض المزايا مثل استنباط السنن الاجتماعية والأسس العمرانية وتأسيس الرفاهية والعدل بين الناس، وهذا ما أضافه اللون الاجتماعي في مُدوّنة التفسير. وعلى النقيض مما سبق، فإنّ ظاهرة التفسير تحتل مكانةً بارزةً في خَلْقِ المعرفة وتَلقيح الأفكار في المجتمع بكونها آلية قادرة على تطويرِ المعرفة في داخلها، وصناعةِ الوعي الجماعي، والتَثَاقُفِ مع الآخر في الفضاء الاجتماعي. ويصير التفسير آلية لخلق المعاني وصناعة الموضوعات المستقلة عن أيّ تأثر باعتبارات خارجية غائبة عن أذهان المخاطَبين، وبهذه المبادرة يصنع سوسيولوجية المعرفة التي يُلِمُّ بها متلقيه. وبناء على ذلك، فإنّ قارئ التفسير يستمدّ منه صيغا فكرية لم يكن على دراية بها من قبل؛ لأنّ عملية التفسير تحولت من الخطاب الاجتماعي والسياسي الوصفي التركيبي إلى الفهم الذي ينغمس في أعماق النصّ لفتح آفاقٍ جديدة ومعانٍ متبخرة عن عقول الناس بسبب الاعتماد المفرط على اعتبارات خارجية في قراءة نصّ القرآن. وانطلاقا من هذه القاعدة، فإنّ سوسيولوجية التفسير تسعى إلى استجلاء السوسيولوجية الخاصة المتأصلة في علم التفسير، ولهذا من الممكن أن نكرر القول الذي ذهب إليه الفاضل بن عاشور (١٩٠٩-١٩٧٠) وهو أنّ "التكون الأصلي للشيخ رشيد رضا كان نقليًا أثريًا على طريقة المتقدمين، مختلفًا في ذلك عن التكون الأصلي للسيد جمال الدين والشيخ محمد عبده، إذ كان تكونهما بحثيًا نظريًّا على طريقة المتأخرين".[32] وكما اعتمد هذا الاتجاه الاجتماعي على هداية القرآن؛ ولذلك، كان هذا الطريق جديدا وطارئا على التفسير؛[33] فيتفاعل المفسر

[31] تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير (بيروت: دار مكتبة الهيئة، ١٩٨٠)، ٣٩.

[32] ابن عاشور، التفسير ورجاله، ١٧٣-١٧٥.

[33] الذهبي، التفسير والمفسرون، ٤٠١.

مع الخطاب التفسيري على أنه نصّ متحرك تتوسع دائرته المعرفية بقدر التفاعل المستمر بين النصّ ومتلقيه؛ لأن "الخطاب ممارسة اجتماعية".[34]

وإنّ النسيج الاجتماعي له دور محوري في تشكيل المكونات المعرفية للمفسر، وصياغة مفرداته وكلماته، كما يحظى بأهمية كبيرة في بَلْوَرَة آرائه التفسيرية، لأنّ الصناعة التفسيرية تصدر من علاقة ثنائية جدلية تحدث بين النصّ وقارئه، فإنّ تأويلات المفسر تتولد من العلاقة السببية (causation) التي تكون بين الأحداث والذات المفسرة، وعليه فإنّ المفسر يكتسي لباس العالم الاجتماعي الواعي مع استعمال معطيات العلوم الاجتماعية الإسلامية وتوظيفها في فتح مغاليق النصّ. وهذا لا يعني أنّ المفسر لا يعوّل على مناهج التفسير المعتبرة، بل يرجع إليها ويبني عليها ما يذهب إليه في التفسير، فإنّ رشيد رضا كان يتعامل مع تفسير القرآن على مبدأ الهدايات القرآنية، وطرفًا من الرؤية القرآنية الاجتماعية.

يتميز محمد عبده برفع منزلة العقل في تفسير القرآن باعتبار "أنّ القرآن الكريم هو النصّ المقدس الوحيد الذي يتيح للبشرية استخدام طرق الاستدلال والتحليل في فهم الأمور وتفسيرها". [35] وقد اهتمّ بالاجتهاد في التفسير قياسًا إلى غيره من المفسرين، وقام بتمحيص وتنقية الموروث التفسيري بعيدا عن كل الشوائب، والإلمام بالنسيج الاجتماعي، وحل مشاكلها وفق الهدي القرآني، حيث كان الناس يغرقون في التقليد والجمود في المسائل الدينية آنذاك، لهذا حارب عبده وكذلك رضا لإزالة هذه الفتن من ذاكرة المجتمع. بناء على هذا، سلك عبده مسلكًا عصريّا منسجما مع مقتضيات العصر في التعاطي مع تأويل كتاب الله، ومن جاء بعده أراد مواكبة منهجه في التفسير. وقد أثّرت عقلانية عبده في الفنّ التفسيري على العالم الإسلامي بشكل عام في النظر إلى التفسير، وحيث كانت مصدرا محوريًّا للمفسر حمكا (١٩٠٨-١٩٨١) في إندونيسيا. بهذا الاعتبار، لعب عبده دورًا أساسيًّا في إحياء منهج التفسير العقلي في العصر الحديث.[36]بناءً على هذه العقلية التفسيرية الجديدة أضاف عبده علم أحوال البشر إلى قائمة شروط المفسر، والعلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن.[37] لقد أراد عبده دراسة النصَّ القرآني من وجهات نظر الفنون المعرفية المختلفة مثل: الأنثروبولوجيا، والسوسيولوجيا والسَيْكولوجيا. كما ظهرت في ساحة التفسير مقاربات حديثة تسعى إلى إخراج الدرس التفسيري من دائرة الرؤية الكلاسيكية التي غلبت عليه خلال القرون الماضية.

من جهة أخرى؛ فإننا لا نلاحظ مثل هذه المحاولات التجديدية عند فلسفة رضا التأويلية، حيث لم يحرص على استكمال خطة عبده في التفسيرية بغض النظر عن المسعى الذي تقوم فلسفته التفسيرية على مبدأ الاهتداء بالقرآن. هذا ما أشار إليه عبده، حيث قال: "أما أهمّ المقاصد والأهداف في تفسير القرآن، فهي جمع الشروط

---

[34] *لطفي فكري محمد الجودي، جمالية الخطاب في النص القرآني (القاهرة: مؤسسة المختار. ٢٠١٤)، ٧١.*

[35] Massimo Campanini, *The Qur'an Modern Muslim Interpretations*, trans. Caroline Higgitt, (London: Routledge, 2011), 14.

[36] John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World* (UK: Oxford University Press, 2009), 2/119.

[37] *عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ١٠/٤.*

التي سبق ذكرها لأجل أن تستعمل لغايتها، وهو تركيز المفسّر على فهم المغزى من القول، ومعرفة حكمة التشريع في العقائد والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح، ويسوقها إلى العمل والهداية المودَعَة في الكلام، ليتحقق فيه معنى قوله تعالى: ﴿وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾ [الأنعام:157] ونحوها من السِّمات. فالمقصد الحقيقي من وراء تلك الشروط كلها هو الاهتداء بالقرآن.[38] تأتي ملامح منهج تفسير محمد عبده في أنه كان يتعامل مع القرآن على منهج غير مسبوق، يشرح معانيه، واستنباط أسرار حكمته، مرشدا للناس إلى نور الحكمة القرآنية، ومشيرا إلى أوضاع المسلمين، ومعالجة أمراضهم الروحية ومعوقاتهم السوسيولوجية في ضوء الهدي القرآني.[39] يلاحظ هنا أنّ هذه المدرسة طورت نهجًا جديدًا في التعاطي مع فهم كتاب الله، وليس من العدل تقليل مساهمات روّاد هذه المدرسة نظرا إلى بعض تأويلاتهم الخاصّة في الموضوعات التفسيرية التي يجب مناقشتها وتحليلها وفق المعايير التفسيرية. ولكن لا بد مِن بيان فضلها من حيث إنها أحدثت انقلابًا هائلًا في مجال الدراسات القرآنية، وينبغي تقسيم الدراسات التفسيريّة المعاصِرة إلى ما قبل محمد عبده وما وبعده؛ لأن عملية التفسير أخذت معه بَعثة جديدة، فهذه الأنشطة التفسيريّة وفقت على الحركات الاصلاحية التي تهدف إلى إعادة بناء هذه الحضارة الإسلامية وإحياء منابعها المعرفية وإثرائها في خلق الإنسان المدني الذي يستمدّ وعيه من الرسالة القرآنية. وتجدر الملاحظة هنا إلى أنّ ما ابتكره عبده في عملية التفسير هو تنقيبٌ وتحقيقٌ من ثنايا هذه العملية وداخلها، ولم يتقارب إليها من خارجها، بل بدأ بفحص التفسير ودراسة مشاكله المعرفية قبل أن يفسّر القرآن بالفعل، وبالتالي فإن مقاربته التفسيرية تقوم على الفلسفة الإسلامية، ونظرية المعرفة، والفلسفة التفسيرية؛ حيث وقف على أسس ومبادئ هذا العلم مع توضيح أوجه القصور وتقديم الحلول، وكان شعاره "القرآن فوق المذاهب"،[40] يستند إلى اللامذهبية في التفسير، والذي نصّ على أنّ الإسهامات التفسيرية التي خلفها المفسرون جهد بشري لا يمكن تعاطيها وفق رؤية التمجيد والتقديس، ويرمي إلى تحرير التفسير من قيود سلطة الحكام وأهواء الرؤساء.[41] وكانت هذه المقاربة التي يمكن أن نسميها بالتمرّد تؤكد على أنّ موسوعات التفسير القديمة كانت تتشكل تحت هيمنة القطب التيولوجي والسياسي، وبالتالي فإنّ عملية التأويل عملية سياسية بالنسبة لعبده، ويجب تحريرها من قيود السلطة السياسية لكي نتعامل معها بوصفها مادة فلسفية معرفية، لأنّ السياسة كانت تُعِيق رؤية معالم التأويل بالنسبة للعلماء، ولهذا تعذَّر عليهم الحديث عن الأصالة والموضوعية، ولم يتمكنوا من الخروج عن ظلّ القوة السياسية والمذهبية. وعلى هذا الأساس؛ طَرَحَ فلسفةً قرآنيّةً عقديّةً، فقال: "أريد أن يكون القرآن أصلا تحمل عليه المذاهب والآراء في الدين لا أن تكون المذاهب أصلاً والقرآن هو الذي يحمل عليها، ويرجع بالتأويل أو التحريف إليها، كما جرى عليه المخذولون، وتاه فيه

[38] عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ٤/١١.

[39] ابن عاشور، التفسير ورجاله، ١٦٥.

[40] عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ٤/ ٢١٢.

[41] عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ٥/١٦٣.

الضالون".[42] ولا شكّ أنّ هذه الفلسفة القرآنية مستمدّة من داخل النصّ القرآني، لأنّ القرآن يعلو ولا يُعلَى عليه، فجَعَلَت القرآن مصدرًا رئيسًا في كل سياقات الدين.

من جانبٍ آخر؛ كان في فلسفته التفسيرية التعلق الشديد باكتشاف معانٍ جديدة ودلالات معاصرة وأساليب حديثة على أساس استنطاق النصّ القرآني، وهذا ما نراه في نشاطه التفسيري، ولا سيما في الجامع الأزهر؛ إذ كان يشرح معاني القرآن دون المراجعة إلى كتب الصناعة التفسيرية لكيلا يتأثر بتأويلات المفسرين إلا إذا داعت الحاجة إليها، فمحاولته تلح على قراءة القرآن من داخله بعقلية صافية دون أن يتفوق عليه شيء خارجي. ومما نعرف، أنه كان يفسر القرآن وبين يديه تفسير الجلالين لأجل المتابعة فقط، كما كان يرجع إلى خمسة وعشرين تفسيرًا حينما يلتبِسُ عليه شيء في الفهم.[43] إذ عملية التفسير هي محاولة كل مفسِر أن يربط عالَمه بعالَمَ القرآن، وأن يُشَيّدَ النصّ القرآني بسياقه الفكري والسياسي والاجتماعي، وإنها عملية خَلقٍ للمعنَى؛[44] فكان تفسير عبده مبنيًّا على استكشاف الدلالات الجديدة من النصّ القرآني بدلا من منهجية رضا الكلاسيكية التي تسعى إلى ضبط التفسير بصحيح المأثور. إنّ مساهمات رضا كانت موجهة إلى العلماء من حيث الأدلة البيانية والشواهد العلمية، والرجوع إلى كتب التفاسير، ومناقشة آراء المفسرين فيما يحتمل مِن الآيات، ولكنّه كان مِن حيث الأسلوب اللغوي والتعبير متوجّهًا إلى الشعب.

بينما تفسير محمد عبده في الغالب يخاطب الشعب، ويركز على الواقع الاجتماعي أكثر من استعراض المسائل الخلافية بين المفسرين، حيث كان يبني تفسيره تحت شعار "أن يتوسع فيما أغفله أو قصر فيه المفسرون"، [45]وقد يكون الدافع التاريخي والتقدم الذي طرأ على الظروف الفكرية في تلك الفترة جعل هناك دافعًا للإضافة على النهج، والتكلّف بأكثر من مجرد إتباع المنهج الذي سبقه.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة؛ وصلتُ إلى استنتاجٍ مفاده أنّ سوسيولوجية التفسير التي استخدمها كلٌّ من محمد عبده ورشيد رضا هي بلا شكّ مادةٌ تفسيرية علمية، ولا بد من قراءة تفسيريهما على هذا الاعتبار. كما يمكن اختراع آليات جديدة في تفسير عبده بناءً على فلسفتيه التفسيرية التجديدية، حيث إنها حافلة بالمقاربات المعاصرة مثل الأنثروبولوجية، والسَيْكولوجية، والسوسيولوجية، وعلم المعاجم (lexicology)، في حين أنّ تفسير رضا لم يخرج عن نطاق التفسير المعهود، بل انسجم معه، وأراد ضمان مصداقية تفسيره من خلال اتباع الخط التقليدي، وحاول زيادة موثوقية تفسيره من خلال آلياتهم التي وظفوها في صناعة التفسير. في المقابل، كانت

[42] *عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ٤/٤٥.*

[43] *عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ٥/٢٤٣.*

[44] Karen Bauer, Aims, Methods, and Contexts of Qur'anic Exegesis (2ND\8TH – 9TH \15 TH C.), The Institute of Ismaili Studies (London: Oxford University Press, 2013), p:8.

[45] *رشيد رضا، تفسير المنار، ١/١٤؛ فهد ابن عبد الرحمن ابن سليمان الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير (الرياض: رئاسة إدارات البحوث الإسلامية والإفتاء، ١٩٨٣)، ١٤٣.*

فلسفة عبده التفسيرية منفتحة وعقلانية لا تتقيد بالسلطة التفسيرية، وأراد رضا موافقته على فلسفته التي تتلاءم مع الموروث أو لا تعارضه، ولهذا لم ينهج منهج محمد عبده بصورة كاملة.

اكتسب علم التفسير في العصر الحديث منحى جديدًا بفضل المنهج الاجتماعي الذي سلكه محمد عبده، والذي اعتكف بشكل أساسي على الهدايات القرآنية. ولذلك، كان عبده أحد كبار روّاد المنهج الاجتماعي، قدوةً في هذا المسلك لمفسري عصره وللمفسرين الذين جاؤوا من بعده. خلال فترة حياته، كان عبده في تفاعل وتناغمٍ فكري مستمر مع تلميذه محمد رشيد رضا؛ فقد ترك بصمات عميقة في عالَم فكره وآفاق ذهنه. كان رشيد رضا مطّلعًا على علم الصحافة والتفسير، مما مكّنه من مواصلة كتابة تفسير المنار بعد وفاة شيخه عبده. وفقًا للرأي العام، كان رضا محافظًا على المنهج العام لعبده في التفسير، حيث استمرَّ على نفس النهج والأسلوب في الكتابة. ومع ذلك، عند فحص أعمالهما التفسيرية يتبين للباحث أنّ الوضع مختلفٌ عما هو متعارَفٌ عليه، حيث إنّ هذه الاختلافات لم تلقَ قبولاً واسعًا، لذلك بقي تفسير المنار في الأذهان كتفسيرٍ واحدٍ بين الناس. علاوة على ذلك، فإنّ وجهة نظر عبده العقلانية تجاه الدين، وانتقاده لبعض سياسات الدولة العثمانية، جعلت تحليل تفسير المنار في تركيا يُسنَد بشكلٍ رئيس إلى رشيد رضا. ولكن بعد الإمعان والنظر في تفسير المنار، يتجلى أنّ لجمال الدين الأفغاني تأثيرًا كبيرًا على الفهم العام لهذا التفسير. هذا بالإضافة إلى أنّ عبده كان يقدم دروسًا تفسيرية تعالج مختلف القضايا الاجتماعية في جامع الأزهر، مما ساهم في تحديد منهجيّة هذا التفسير وطابعه. وفي نهاية المطاف، فإنّ رضا قد قيّد أمالي عبده ونشرها في مجلة المنار، واستمرّ في كتابة تفسير المنار بعد وفاة شيخه محمد عبده؛ وعلى هذا فهو يعتبر شخصية رئيسة في شأن هذا العمل الجماعي.

في هذه الورقة البحثية، تمت مقارنة المقدمات التفسيرية بين محمد عبده ورشيد رضا. مثل غيرهما من المفسرين (ابن عاشور، المراغي)، تأثر رشيد رضا بأسلوب عبده العام. ومع ذلك، فإنّه عند فحص الأصول والمقدمات التي استخدماها في التفسير، يظهر أنهما اتبعا أساليب مختلفة، مما أدى إلى إنتاج تفسيرات متباينة. حيث يركز عبده في تفسيره على الاجتهاد والاستدلال والعقلانية، بينما يولي رضا اهتماما كبيرا بنقل الأحاديث وآراء العلماء، مما جعل منهج رضا أكثر اعتمادًا على الرواية. أعطى عبده الأولوية للآراء التفسيرية غير الموجودة في تفاسير المتقدمين، في حين كان تفسير رضا مليئًا بتعليقاتهم وتحليلاتهم. من جهة أخرى، نلاحظ أنّ عبده قد خصّص مساحة واسعة للتحليل الاجتماعي في تفسيره، في حين لم يعط رضا هذا الجانب نفس القدر من الأهمية. لقد كان هدف عبده اكتشاف معاني وأبعاد جديدة في عميلة التفسير، بينما كان هدف رضا تعزيز ودعم تفسيره بما يستند عليه من تفسيرات سابقة. كما لوحظ أنّ عبده تجنب النقاشات اللغوية والكلامية والفقهية ومسائل علوم القرآن في تفسيره، بينما كان رضا يعطي لهذه القضايا أهمية قصوى في تفسيره.

بناء على هذه الأسباب، تُعتبَر الفروق بين الأصول والمقدمات التي استخدمها كلٌّ من المفسرَين مهمة بالنسبة لفنّ التفسير. لقد توصلت الدراسة إلى أنّ قراءة تفسير عبده بالتحقيق والعناية التي قام بها محمد عمارة أكثر

علمية ودقة. على إثر ذلك، يعتبر تقييم تفسير عبده كتفسير اجتماعي منهجًا سديدًا. وعلى النقيض، يمكن استنتاج أنّ تفسير رشيد رضا قد تضمن مقدمات التفسير التقليدية بشكل ملحوظ، مما يجعلنا نصنّفه ضمن فئة التفاسير الكلاسيكية. وعلى ضوء ما سبق، نرى أنّ اعتبار تفسير رشيد رضا، أي الجزء الثاني من تفسير المنار، كتفسير اجتماعي يُعَدُّ إشكالية كبيرة إلى حدٍّ ما.

في النهاية، إنّ قرب منهج رشيد رضا من المنهج الكلاسيكي للتفسير، ومكانته المعتبرة بين العلماء لا سيما في علم الحديث، واجتنابه الانتقادات السياسية بشكل عام، قد غطّى على التجديد الذي جاء به عبده في أنشطة التفسير، ومنع فهم مصداقيته وانتشار منهجه كما ينبغي. وهذا ينصّ على انعكاس أثر المناهج الجديدة والتقليدية في علم التفسير على المجتمع.

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Etik Bildirim	turkiyeilahiyat@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Yazar Katkıları	%100
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	turkiyeilahiyat@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Author Contributions	%100

المصادر والمراجع

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. *مقدمة في أصول التفسير*، بيروت: دار مكتبة الهيئة. ١٩٨٠.

ابن عاشور، محمد الفضل. *التفسير ورجاله*، تونس: البحوث الإسلامية. ١٩٧٠.

أراس، ذاكر. "النزعة المقاصدية في تفسير محمد عبده"، *المقاصد في العلوم الإسلامية*. ٤/١٣٥-١٤٢. إسطنبول:Nida Yayıncılık, 2023.

الأصفهاني، الراغب. *مقدمة جامع التفاسير مع تفسير البقرة ومطلع البقرة*، تحقيق: أحمد حسن فرحات، الكويت: دار الدعوة. ١٩٨٤.

الجودي، لطفي فكري محمد. *جمالية الخطاب في النص القرآني*، القاهرة: مؤسسة المختار. ٢٠١٤.

الخالدي، صلاح. *تعريف الدارسين بمناهج المفسرين*، دمشق: دار القلم. ٢٠٠٨.

الذهبي، محمد السيد حسين. *التفسير والمفسرون*، القاهرة: مكتبة وهبة.

رضا، محمد رشيد. *تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده*، مصر: مطبعة المنار. ١٩٣١.

رضا، محمد رشيد. *تفسير المنار*، مصر: الهيئة المصرية العامة. ١٩٩٠.

الرومي، فهد ابن عبد الرحمن ابن سليمان. *منهج المدرسة العقلية الحدية في التفسير*، الرياض: رئاسة إدارات البحوث الإسلامية والإفتاء. ١٩٨٣.

الشرباصي، أحمد. العقل في تفسير المنار، *مجلة الوعي الإسلامي*، العدد ٦، الجلد ٥، ٤٥-٥٣. ١٩٧٠.

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار ابن عبد القادر. *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*، بيروت: دار ابن حزم. ٢٠١٩.

عبده، محمد. *تفسير جزء عم*، مصر: مطبعة المنار. ١٣٤١هـ.

عزب، محمد. *ملامح التنوير في مناهج التفسير*، مصر: الهيئة المصرية العامة.

عمارة، محمد. *الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده*، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق. ٢٠٠٦.

النيفر، احميدة. *الإنسان والقرآن وجها لوجه: التفاسير القرآنية المعاصرة*، دمشق: دار الفكر. ٢٠٠٠.

Kaynakça / References

Adams, Charles C. Islam and Modernism in Egypt. A study of the modern reform movement inaugurated by Muḥammad 'Abduh. London: Oxford University Press. 1933.

Aras, Zakir. "al-Nazʿa al-Maqāsidiyya fī Tafsīr Muḥammad ʿAbduh", al-Maqāṣid fī al-ʿUlūm al-Islāmiyya. 4/135-142. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2023.

Baljon, J.M.S. Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960). Leiden: Brill. 1968.

Bauer, Karen. Aims, Methods, and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd\8th – 9th\15 th c.). The Institute of Ismaili Studies. London: Oxford University Press. 2013.

Brandl, Marco. Reading the Qur'an in Light of the Manār Muḥammad ʿAbduh (d. 1905) and Muḥammad Rashīd Riḍā's (d. 1935) Exegesis of Surah 5, University of Oxford, Faculty of Oriental Studies, Pembroke College, (PhD Thesis, unpublished). 2019

Campanini, Massimo. The Qur'an Modern Muslim Interpretations. trans. Caroline Higgitt. London: Routledge. 2011.

Cûdî, Luṭfî fikrî muḥammed. Cemâlîyetü'l-hiṭâb fî'n-naṣsi'l-Kur'ânî. Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr. 2014.

Dakroury, A. I. Toward a Philosophical Approach of the Hermeneutics of the Qur'an. American Journal of Islam and Society, 23(1) (2006). 15–34. https://doi.org/10.35632/ajis.v23i1.433

Esposito, John L. The Oxford Encyclopedia of the Islamic World. UK: Oxford University Press, 2009.

Hâlidî, Ṣalâḥ 'Abdülfettâḥ. Ta'rîfü'd-dârisîn bi menâhici'l-müfessirîn. Dımeşk: Dârü'l-Kalem. 2008.

'Abduh, Muḥammed. Tefsîrü Cüz' 'Amme. Mısır: Mektebetü Mısır. 1341h.

'Azb, Maḥmûd. Melâmiḥü't-tenvîr fî menâhici't-tefsîr. Mısır: el-Hey'e el-Mısrîyye el-'Âmme lil-Kitâb. ts.

İbn 'Âşûr, Muḥammed el-Fâḍl. et-Tefsîr ve ricâluhu. Tunus: el-Buḥûs el-islâmîyye. 1970.

İbn Teymiye, Takîyüddîn. Mukaddime fî uṣûli't-tefsîr. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-ḥeye. 1980.

İmârah, Muḥammed. el-A'mâlü'l-kâmile lil-İmâmi'ş-Şeyh Muḥammed 'Abduh taḥkîk ve takdim. Kahire: Dârü'ş-Şurûk. 2006.

İṣfahânî, Râgıb. Câmi'ü't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Bakara ve meṭâli'l-Bakara. thk. Aḥmed Ḥasan Ferḥât. Kuveyt: Dârü'd-Da'va. 1984.

Jansen, J. J. G. The interpretation of the Koran in modern Egypt. Leiden: E. J. Brill. 1974.

Neyfer, Aḥmîda. el-insân ve'l-Kur'ân vechan li vech (et-tefâsîr el-Kur'ânîyye el-mu'âṣira) kirâ'a fî'l-menhec. Dımeşk: Dârü'l-Fikr. 2000.

Pink, Johanna. *"Muḥammad ʿAbduh"*, Encyclopaedia of the Qurʾān-Brill Reference, ed: Jane Dammen McAuliffe. Washington: Georgetown University. 2005.

Rızâ, Muḥammed Reşîd. Târîhü'l-üstâzi'l-imâmi'ş-Şeyh Muḥammed 'Abduh. Mısır: Mektebetü'l-Menâr. 1931.

Rızâ, Muḥammed Reşîd. Tefsîrü'l-Menâr. Mısır: el-Hey'e el-Mısırîyye el-'Âmme lil-Kitâb. 1990.

Rûmî, Fehd b. Abdirraḥmân b. Süleymân. Menhecü'l-Medrese el-'aklîyye el-ḥadîse fî't-tefsîr. Riyad: Ri'âsetü idârâti'l-Buḥûsi'l-İslâmîyye ve'l-İftâ's -Su'ûdîyye.1983.

Stowasser, Barbara Freyer. Women in the Qur'an, traditions, and interpretation. New York: Oxford University Press. 1994.

Şinkîṭî, Muḥammed Emîn b. Muḥammed Muhtâr b. 'Abdilkâdir. Eḍvâ'ü'l-Beyân fî Îḍâḥi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân. Beyrût: Dârü ibn Ḥazm. 2019.

Şirbâṣî, Aḥmed. el-'akl fî tefsîri'l-Menâr. Mecelletü'l-Va'yi'l-İslâmî. 6/6 (1970). 45-53.

Wach, E. Ward, R. Jacimovic, R. Learning about Qualitative Document Analysis. IDS Practice Paper In Brief. 20/13 (2013) pp:1-10. https://www.ids.ac.uk/projects/sustainable–services–at–scale–triple–s–initiative/

Zehebî, Muḥammed es-Seyyid Ḥüseyn. et-Tefsîr ve'l-müfessirûn. Kahire: Mektebetü vehbe. ts.

Adams, Charles C. Islam and Modernism in Egypt. A study of the modern reform movement inaugurated by Muḥammad 'Abduh. London: Oxford University Press. 1933.

Baljon, J.M.S. Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960), Leiden: Brill. 1968.

Bauer, Karen**.** Aims, Methods, and Contexts of Qur'anic Exegesis (2ND****8TH – 9TH \15 TH C.). The Institute of Ismaili Studies. Oxford University Press. London: 2013.

Brandl, Marco. Reading the Qur'an in Light of the Manār Muḥammad 'Abduh (d. 1905) and Muḥammad Rashīd Riḍā's (d. 1935) Exegesis of Surah 5, University of Oxford, Faculty of Oriental Studies, Pembroke College, (PhD Thesis, unpublished). 2019

Campanini, Massimo. The Qur'an Modern Muslim Interpretations. trans. Caroline Higgitt. London: Routledge. 2011.

Dakroury, A. I. Toward a Philosophical Approach of the Hermeneutics of the Qur'an. American Journal of Islam and Society, 23(1) (2006). 15–34. https://doi.org/10.35632/ajis.v23i1.433

Esposito, John L. The Oxford Encyclopedia of the Islamic World. UK: Oxford University Press, 2009.

Jansen, J. J. G. The interpretation of the Koran in modern Egypt. Leiden: E. J. Brill. 1974.

Pink, Johanna. *"Muḥammad ʿAbduh"*, Encyclopaedia of the Qurʾān-Brill Reference, ed: Jane Dammen McAuliffe. Washington: Georgetown University. 2005.

Stowasser, Barbara Freyer. Women in the Qur'an, traditions, and interpretation. New York: Oxford University Press. 1994

Wach, E. Ward, R. Jacimovic, R. Learning about Qualitative Document Analysis. IDS Practice Paper In Brief. 20/13 (2013) pp:1-10. https://www.ids.ac.uk/projects/sustainable-services-at-scale-triple-s-initiative/