

بررسی تأثیر نوع جهان‌بینی (هستی‌شناختی) محمد شحرور در فهم قرآن

مقاله پژوهشی
اصیل
Original
Article

شیرین رجب‌زاده،^۱ عبدالحسین خسروپناه^۲

چکیده

از مهم‌ترین عوامل تشکیل‌دهنده فضای حاکم بر اثر یک نویسنده، نوع جهان‌بینی پدیدآورنده آن اثر است که اغلب رنگ و بوی خاصی به کلام و آثار او می‌دهد. محمد شحرور، نواندیش معاصر اهل سوریه، نظریه‌های جدید و جنجال‌برانگیزی در مهم‌ترین اثر خود، کتاب القرآن آورده است. **هدف:** هدف از نگارش این مقاله، واکاوی و دستیابی به فضای جهان‌بینی و زیست‌جهان محمد شحرور برای یافتن تأثیر نوع شناخت او از هستی و انسان بر فهم او از آیات قرآن بود. **روش:** روش این مقاله، توصیفی-تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای بود. **یافته‌ها و نتیجه:** نتیجه تحقیق نشان داد که شحرور، وجود را مبتنی بر تعامل دو جانبه می‌داند و از آن با عنوان «جلد ثنایی» و دیالکتیک موجودات نام می‌برد و از این اصل برای فهم آیات قرآن در موضوعات مرتبط با خلقت، زبان و معرفت انسانی بهره می‌گیرد. وی تحت تأثیر نظریه تکامل داروین، با نگرشی خاص به خلقت انسان، زبان انسانی و سیر تکاملی آن، معرفت انسانی و اقسام آن و رابطه قضا و قدر و نحوه ارتباطش با جبر و اختیار و حیطه آزادی انسان نظریات خاصی مطرح می‌کند. در تبیین نظرات خویش با واکاوی ریشه لغوی برخی واژه‌های قرآنی، سعی وافری برای مستند کردن آرای خود به آیات قرآنی مصروف می‌دارد. او برای تکامل زبان انسانی، چهار مرحله تقلید، إنباء، تجرید و انسان قدیم و انسان جدید را ذکر می‌کند و با تقسیم و تمایز بین «شیطان فعلانی» و «شیطان فیعالی» و همچنین بین «عقل إتصالی» و «عقل علمی»، تبیین خاصی از هر یک ارائه می‌دهد. شحرور، عناصر معرفت انسانی را حق و باطل، غیب و شهادت، سمع، بصر و فواد، قلب، عقل و فکر، بشر و انسان معرفی کرده؛ معرفت انسانی را به سه نوع فؤادی، خبری و نظری تقسیم و تبیین می‌کند.

واژگان کلیدی: محمد شحرور، جهان‌بینی، فهم قرآن، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی.

✦ تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۹

۱. استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

Dr.rajabzadeh402@cfu.ac.ir

۲. استاد تمام گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. khosropanahdezfuli@gmail.com

۱۷۸ ♦ فصلنامه علمی مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره ۹۵

الف) مقدمه

اندیشه و تفکر انسان نسبت به زندگی، رابطه‌اش را با محیط بیرون شکل داده و تفسیری از هستی، انسان و زندگی ارائه می‌دهد. جهان‌بینی انسان بر اساس اینکه از چه سبک‌شناختی و از چه فلسفه معرفتی تغذیه می‌کند، انواع و اقسام مختلفی دارد؛ مانند جهان‌بینی اساطیری، فلسفی، علمی، عرفانی، قرآنی و محمد شحرور، نواندیش معاصر، در شمار نویسندگانی است که فهم او از قرآن، بازتابی از جهان‌بینی و نگرش او به هستی و انسان است که در مهم‌ترین اثر قرآن‌شناسی‌اش، «الکتاب و القرآن» (۱۹۹۰) انعکاس یافته است. این مقاله از یک سو در پی واکاوی و دستیابی به فضای جهان‌بینی و زیست جهان محمد شحرور بوده و از سوی دیگر، در جستجوی یافتن چگونگی تأثیر نوع شناخت او از هستی و انسان بر فهم او از قرآن و ظهور نظریه‌های جدید و جنجال‌برانگیزش در این حوزه است. از همین رو لازم است چگونگی تفسیر «هستی» و «انسان» در جهان‌بینی شحرور بررسی شود.

محمد بن دیب شحرور، متولد سال ۱۹۳۸ م، از قرآن‌پژوهان نواندیش اهل سوریه است. مطالعات وی در حوزه علوم اسلامی، به صورت خودخوان و خودآموز بوده است. وی تحصیلات دانشگاهی را در رشته مهندسی عمران طی هشت سال در شوروی کمونیستی و ۱۰ سال در ایرلند گذرانده است. او در دانشکده مهندسی دانشگاه دمشق به عنوان استاد اشتغال داشت و در تاریخ ۲۰۱۹/۱۲/۲۱ م. در شهر ابوظبی امارات درگذشت. (کریمان، ۲۰۰۴: ۲۶۴-۲۶۵؛ کلارک، ۱۹۹۷: ۱۷۰؛ خوسن، ۲۰۱۰: ۴۳۵-۴۳۶)

دوره رشد فکری شحرور، مقارن با جریانهای فکری جنبشهای اسلامی، لیبرال‌ها، مارکسیست‌ها و ملی‌گراهاست و این جریانها بر اندیشه او تأثیر گذاشته و زمینه شکل‌گیری سؤالات و دغدغه‌هایی برای او شده است (شحرور، ۱۴۱۶: ۱۹-۱۷). به اعتراف خودش، افکار شخصیت‌هایی همچون جعفر دک‌الباب و محمد عابد الجابری تأثیر ایجابی بر او داشته است. او طرفدار متفکرانی است که نوعاً شخصیت‌های التقاطی و تا حدودی مخرب دارند؛ همانند چارلز داروین، اسحاق نیوتن، فریدریش هگل، فرانسیس فوکومیا و ... (کریمان، ۲۰۰۴: ۲۶۵) شحرور می‌کوشد نگرش انسان عصر خویش را تغییر دهد. او بر خلاف دیگران که راه پیروی از «رادیکالیسم سیاسی» یا صورت خنثای اسلام سلفی و سنت‌های مکاتب قدیم (همچون مکتب معتزله) را برگزیده‌اند، راه حلی ابتکاری خارج از مرزهای دین مطرح کرد. وی با

انتشار نخستین و نوآورانه‌ترین کتابش با عنوان «الکتاب و القرآن قراءه معاصره» که سال ۱۹۹۰ به چاپ رسید و به گفته خودش دستاورد ۲۰ سال مطالعه و تحقیق قرآنی اوست، ناگهان در سن ۵۲ سالگی به شهرت رسید. نظریه‌های او بر پایه داده‌های جدید علوم انسانی و علوم تجربی، مخالفت‌های بی‌شماری را در بر داشت. (همان: ۱۶۶-۱۶۵)

شحرور قائل است که آنچه به عنوان مسلمات اسلام قلمداد شده، در حقیقت مسلمات نیستند و می‌کوشد تا خود را از این چارچوبها آزاد و رها سازد. وی می‌گوید: «قرنهاست تصویر معکوسی از اسلام عرضه شده و مسلمانها اسیر مسلماتی هستند که وی می‌خواهد با ارائه براهینی، معکوس بودن آنها را اثبات کند». از نظر او، در عصر حاضر مسائل عقیدتی و رفتاری اسلام، فاقد عمق فلسفی است (شحرور، ۲۰۱۷: ۲۹). وی بر آن است که تمدن عربی اسلامی، در حال حاضر، در افکار گذشته باقی مانده است، که باید از آن گذر کرد و نباید مقلد بود؛ چون شرایط قرن نخست با قرن حاضر متفاوت است (همان: ۳۵-۳۲). او به دنبال نظریه‌ای است تا با بازخوانی قرآن، به حقیقت دین متناسب با عصر کنونی دست یابد. (رجبی، ۱۳۹۵: ۸۴-۸۵)

در خصوص آرا و نظریات شحرور گرچه مقالاتی نگاشته شده، ولی به جهان‌بینی او و تأثیر آن بر آرا و خوانش او از قرآن، جداگانه پرداخته نشده است. از این رو، این مقاله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی در صدد پاسخ به این سؤال است که: جهان‌بینی و شناخت شحرور از هستی و انسان چه تأثیری بر فهم او از آیات قرآن داشته است؟

ب) تأثیر هستی‌شناسی شحرور در فهم قرآن

هستی‌شناسی و نوع نگاه شحرور به پیدایش و خلقت جهان و انسان و سیر تکامل آن، تأثیر بسزایی در فهم او از آیات قرآن داشته است. نوع نگرش او به پیدایش هستی، سرآغاز خلقت انسان و سرانجام خلقت انسان و تأثیر هر یک از این عناوین سه‌گانه بر فهم و تفسیر او از آیات قرآن، مباحثی است که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

۱. پیدایش هستی

در اندیشه شحرور، بر خلاف نظر رایج، پیدایش عالم مادی، نتیجه انفجاری بزرگ است و انفجار بزرگ دیگری همچون انفجار اول رخ خواهد داد که به تغییر طبیعت ماده و نابودی این عالم می‌انجامد. این عالم از عدم نشأت نگرفته، بلکه از ماده دیگری است و به جای این عالم نیز عالم متفاوتی قرار خواهد گرفت. (شحرور، ۲۰۱۷: ۲۵۹)

در نظام فکری شحرور، واژه «جدل» یا دیالکتیک، اصطلاحی کلیدی در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اوست. وی با استناد به معنای لغوی جدل در مقایس‌اللغه: «توالی و امتداد خصومت مبتنی بر دوگانگی»، جدل (دیالکتیک) وجود را مبتنی بر تعامل دو جانبه وجود می‌داند و آن را جدل ثنائی نامیده و با توجه به مفاهیم هلاک شیء، زوجیت اشیا، تعاقب اضداد و درگیری نقیضان، جدل را بر چهار نوع می‌داند:

یک) جدل هلاک شیء (جدل داخلی در شیء واحد): دو عنصر ملازم در شیئی مادی که به درگیری داخلی میانشان و هلاکت می‌انجامد.

دو) جدل تلاؤم زوجین (جدل خارجی میان دو شیء): دو عنصر یا دو شیء مادی مقابل هم قرار می‌گیرند و بر هم تأثیر می‌گذارند که به جدل خارجی می‌انجامد و در نهایت به هماهنگی می‌رسند.

سه) جدل اضداد: دو عنصر متعاقب، در دو پدیده که به هم نمی‌رسند و اگر یکی نباشد، ضرورتاً دیگری خواهد بود؛ همانند شب و روز.

چهار) جدل نقیضان در وجود «انسان»: دو نقیض در وجود «انسان» به درگیری منتج می‌شود که در نهایت یکی تأیید و دیگری منتفی می‌شود. این جدل یا در فکر یا در نفس «انسان» است. (همان: ۲۴۶-۲۴۵؛ عمران، ۱۹۹۵: ۳۰۱)

از نگاه شحرور، نوع نخست و دوم جدل، اهمیت و فراگیری بیشتری دارند که در ادامه تبیین می‌شوند.

یک) **جدل هلاک شیء**: این جدل نوعی درگیری داخلی در تمام اشیاست که موجب تغییر شکل دائمی همه اشیا می‌شود و به طور مستمر در عالم باقی است. شحرور تحت تأثیر این نگاه، اصطلاح «تسیح» در قرآن را حمل بر این نوع از جدل دانسته و می‌گوید: تسبیح از «سَبَّحَ» به معنای حرکت مستمر است. «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء: ۴۴) به معنی وجود جدل داخلی درون تمام اشیاست. در نتیجه، «تسیح» از مفهوم معروف خود (منزه و پاک دانستن از عیوب) دور شده و یک حقیقت تکوینی را در موجودات نشان می‌دهد.

از نظر وی، گفتن «سبحان الله» به معنای تنزیه خداوند از نقایص و عیوب نیست، بلکه به این معناست که گرچه وجود خدا مصدر جدل داخلی اشیا از ابتدای خلقت بوده، ولی ذات خداوند از این حرکت منزه است. از نگاه شحرور، آیه پنج سوره حج به قانون درگیری (جدل) تناقض داخلی در شیء و قانون تغییر صورت ماده به طور مستمر اشاره دارد و تغییر مراحل خلقت انسان، به عنوان شاهد مثال آمده است.

از نظر وی، قانون تناقض داخلی میان اشیا در «نفخه اول» از میان می‌رود و با «نفخه دوم» نظام مادی دیگری مبتنی بر قوانین دیگر و ویژگی‌های مادی دیگر به وجود می‌آید. قیامت، آخرین دوره وجود این قانون است که با انفجار عالم؛ یعنی هلاک آن متوقف می‌شود. ویژگی‌های نظام بعد از قیامت، مبتنی بر قانون «هلاک شیء» نخواهد بود. در آنجا خلود وجود دارد و ماده از عناصر بدون تناقض تشکیل شده و مرگ و تولد و تغییر در آن مطرح نیست.

شحرور با اشاره به آیه «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى» (انعام: ۹۵)، «فلق» را همان انفجار درونی اشیا می‌داند که بر اثر تناقض عناصر درونی آن رخ می‌دهد و عبارت «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ» در همین آیه را بیانگر قانون جدل داخلی می‌داند. همچنین آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص: ۸۸) را به این معنی می‌داند که تمام اشیا مادی، تابع قانون «هلاک شیء» اند و مبتنی بر آن ادامه می‌یابند. (شحرور، ۲۰۱۷: ۲۴۷-۲۵۵)

دو) جدل تلاؤم زوجین: شحرور آیات زوجیت در قرآن را نه به معنای زوجیت میان دو عنصر یک شیء، بلکه رابطه بیرونی میان دو شیء متقابل مختلف‌الجنس می‌داند که به تأثیر و تأثر در میانشان می‌انجامد. از نظر وی، زوج در زبان عربی، اصلی است که بر تقارن دو شیء دلالت می‌کند. زوجیت، قانون اساسی موجود در میان تمام اشیا عالم مادی است و این قانون در علوم تجربی به تغییر کیفیت حاصل از تعامل شیمیایی دو شیء و تولید شیء سوم اطلاق می‌شود. در قرآن از رابطه دو شیء متمایز و متقابل، به «ازواج» تعبیر شده (انعام: ۱۴۳-۱۴۴) و به شمول‌گرایی این قانون در آیه ۴۹ سوره ذاریات: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» اشاره شده است. (شحرور، ۲۰۱۷: ۲۵۸-۲۵۵)

۲. سرآغاز خلقت انسان

شحرور درباره خلقت انسان و سیر تکاملی آن، معتقد به نظریه تکامل داروین است. وی قائل است که انسان همانند سایر موجودات، از موجودی تک‌سلولی که از خاک نشأت گرفته و سپس تبدیل به موجود چند سلولی می‌شود، مراحل تکامل خود را در سه مرحله از «بشر»^۱ به «آدم» و سپس به «انسان»^۲ طی کرده و به انسان کنونی بدل شده است. در نگاه شحرور، «بشر»

۱. «بشر» عبارت است از وجود فیزیولوژیکی انسان که شامل تمام انواع انسانی بوده و مقصود قرآن از بشر، وجود فیزیولوژیکی است؛ یعنی قطع نظر از تاریخ، تفکر و معنویات آن. (شحرور، ۲۰۱۷: ۳۰۹-۳۰۸)

۲. «انسان» در قرآن به مرحله خاصی از بشریت گفته می‌شود که بعد از «نفخه روح» و به وجود آمدن ارتباط «زبانی» (نشأ لغت) ظهور یافته است. انسان فعلی در قدم نخست، مرحله بشریت را طی کرده و با «آدم» مرحله «انسانیت» آغاز یافته است. (شحرور، ۲۰۱۷: ۳۱۲-۳۱۰)

در ابتدا از نوع «نئاندرتال‌ها» بوده که پس از طی کردن دوره‌ای طولانی، وارد مراحل تکامل و پختگی شده است.

آغاز این مرحله، آغاز «انسانیت» است که با دو تغییر آغاز شده است: یکی، «استوا» و راه رفتن انسان با هر دو پا؛ دوم، تکمیل جهاز صوتی خاص انسانی که قدرت تولید امواج صوتی گوناگونی را دارد. با این نگاه، شحرور در فهم آیات ۶ و ۷ سوره انفطار می‌گوید: در آیه «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ»، «عدل» به معنای «استوا» بعد از «خلق» است و اشاره به مفهوم فیزیولوژیکی حرکت بر دو پا و آزادی دستها دارد. وی استنباط خود را از آیه «عَلَّمَهُ الْكِتَابَ» (الرحمن: ۴) چنین بیان می‌کند: در این آیه، تعلیم «بیان» بعد از خلقت انسان به واسطه تغییرات مادی مراد است، نه الهام معرفت راه‌های تبادل اصوات و استفاده لغات.

وی کسب این توانمندی گفتاری را به معنای آمادگی پذیرش خلیفه‌اللهی می‌داند که در آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) آمده است. از نظر وی، در این آیه «جعل» به معنی خلق نیست، بلکه به معنی «تعیین» یا همان «صیوره» است. «بشر» پیش از بدل شدن به «انسان»، در مملکت حیوانی بوده و همچون چهارپایان، گوشت می‌خورده و به تخریب زمین (فساد) دست می‌زده است؛ ولی پس از نفخه روح، به «انسانی» عاقل بدل شده است. در واقع؛ «آدم» مرحله میان «بشر» و «انسان» است که نام او در قرآن آمده است (شحرور، ۲۰۱۷: ۳۱۴-۳۱۲؛ همو، ۲۰۱۰: ۲۵۴-۲۵۲). با دقت در این توضیحات به روشنی می‌توان چگونگی تأثیرگذاری نگاه هستی‌شناختی وی را در فهم آیات قرآنی دریافت.

شحرور با خطا دانستن نظرات کسانی که قائل‌اند به اینکه قبل از آدم مخلوقات مفسد و مسفک وجود داشته و ملائکه از آن آگاه بوده‌اند، معتقد است موضوع فساد و خونریزی انسانها در زمین این‌گونه قابل تفسیر است که فرشته‌ها با توجه به گذشته بشریت در زمین (که به صورت سایر حیوانات زندگی داشته است)، او را مفسد و خونریز معرفی کرده‌اند؛ ولی پروردگار با دمیدن روح و آغاز مرحله انسانی، او را شایسته مسئولیت (خلافت) ساخت. وی در توصیف بهشتی که آدم و حوا در آنجا آفریده شدند، می‌گوید آن باغی که آدم در آن ساکن بود، همچون باغهای زمینی بوده است، نه بهشت برین. وی با نگاه انسان‌شناختی متأثر از داروینسم، نتیجه می‌گیرد که «بشر» تا میلیونها سال قبل از «آدم» وجود داشته و در حال تکامل و تغییر بوده است. این تغییر و تحول را قرآن با عنوان «بث» (تکثیر و ظهور) یاد می‌کند و انتقال از یک مرحله (بشریت) به مرحله بعدی (انسانیت) را «هبوط» (انتقال) می‌نامد. از نظر شحرور، «هبوط» در قرآن به معنی «نزول» نیست و نمی‌توان گفت که خداوند قرآن را «هبوط»

داد؛ در حالی که می‌توان گفت آن را «نازل» کرد. همچنین، قرآن مرحله «تمییز غریزی» و «معرفت» انسانی را مشخص کرده است؛ آنجا که می‌فرماید: «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۵-۴). در این آیات، مراد از «قلم»، مفهوم اصلی آن؛ یعنی «تمییز» (تقلیم) است که برای تمام حیوانات وجود دارد و معرفت انسانی که سایر موجودات زنده از آن محروم‌اند مشخص می‌شود. در جمع‌بندی می‌توان گفت شحور از نظریه خلقت انسان، نتایج ذیل را استنباط می‌کند:

«بشر» که نتیجه تغییر مستمر طی میلیون‌ها سال «البث» بود، در مناطق گرم جنگلی زمین یافت می‌شد و همچون حیوانات زیست داشت.

عبارت «اهْبِطُوا مِنْهَا» (بقره: ۳۸) به معنای نزول (فرود آمدن) نیست، بلکه انتقال از مرحله‌ای به مرحله دیگر است. فعل «هبوط» در قرآن به انتقال مکانی یا کیفی اشاره دارد.

لفظ عربی «آدم» از اصل «أَدَمَ» به معنای موافقت و سازگاری است. بشریت پس از انتصاب به خلیفه‌اللهی و کسب دستگاه صوتی مناسب به آدمیت رسید.

تعلیم انسان با «قلم» رخ داد؛ ولی اینکه مفسران قلم را کنایه از تعلیم کتابت و ابزار آن می‌دانند، خطاست؛ چون با توجه به آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱)، چگونه می‌توان پذیرفت که تعلیم با قلم بوده است؟ مگر در زمان آدم، قلم و قرطاس بوده است؟ شحور با توجه به اصل لغت «قلم» که تسویه، اصلاح و تهذیب است، آن را به معنای کاستن بخشی از اشیا و تهذیبشان می‌داند. از این رو، «تقلیم»، تمییز اشیا از یکدیگر و ستون اساسی در معرفت انسانی است. هر کدام از حواس پنج‌گانه انسان، «تقلیم» خاص خود را دارد؛ برای مثال، چشم رنگ و شکل و اندازه را تمییز می‌دهد یا حس بویایی، رایحه‌ها را تمییز می‌دهد. طب هم در تکاملش «تقلیم» (تمییز) یافت و هر یک از اعضای بدن، طب مخصوصی دارد. (شحور، ۲۰۱۷: ۳۱۵-۳۲۰؛ همو، ۲۰۱۴: ۱۲۹-۱۲۰)

اغلب مفسران بر خلاف نظر شحور، بشر و انسان را دو لفظ مترادف می‌دانند که به جای یکدیگر می‌توانند استعمال شوند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۵۱۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹: ۱۴۰؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱۳: ۳۶). البته برخی تفسیر پژوهان، همچون یدالله سبحانی، به عدم ترادف این الفاظ قائل‌اند و استعمال لفظ بشر را در قرآن، مخصوص مواقعی می‌دانند که جسم انسان مد نظر است و در این دوره، قدرت تشخیص و تمییز نداشته و غیر مسئول بوده و لفظ انسان به دوره پس از آن، که قدرت تشخیص و اختیار دارد و وارد تکامل فکری شده، اشاره دارد. (سبحانی، ۱۳۸۶: ۱۶۱-۱۶۸)

۳. سرانجام خلقت انسان

شحرور با استناد به دو قانون «جدل داخلی» و «قانون زوجیت» که پیش‌تر توضیح داده شد، معتقد است که نظم مادی موجود جهان پایان می‌یابد؛ چون در ضمن دو تغییر هلاک مستمر و تغییر کیفی، وضعیت کلی و توازن موجود میان موجودات تغییر می‌کند و در نهایت، منجر به پایان این جهان می‌شود. وی بر اساس این باور خود، بخش عمده‌ای از آیات قرآن را که به «قیامت» (پایان نظم موجود) و آغاز جهان دیگر (آخرت) اشاره دارند؛ مانند نفخ صور، بعث و حساب و بهشت و دوزخ، بر همین مبنا تفسیر می‌کند.

یک (نفخ صور)

شحرور تحت تأثیر نوع شناختش از خلقت جهان و انسان، آیات قرآنی را که با عبارات «فجر» و «نفخ صور» آمده، اشاره به دور صور می‌داند که بر اثر اولی، نظم موجود پایان می‌یابد و بر اثر دومی، نظم مادی دیگری به وجود می‌آید. وی با تکیه بر قانون قطعی جدل هلاک شیء، بر این عقیده است که خلقت اولیه با انفجار بزرگی آغاز شده است. وی مؤید باور خود را آیات «وَالْفَجْرِ، وَلَيَالٍ عَشْرٍ، وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ» (فجر: ۳-۱) دانسته، می‌گوید: واژه «فجر» در آیه نخست سوره فجر، انفجار اول است و «لیال عشر» در آیه دوم، مراحل ده گانه‌ای است که بر ماده سپری شده تا به نور شفافی بدل شده است. «الشفع و الوتر» در آیه سوم نیز به هیدروژن که اولین عنصر تشکیل‌دهنده جهان و هسته و مدار آن است، اشاره دارد.

با توجه به تفاوت معنایی واژه «خلق» که بر تصمیم به امری مسبوق به سابق دلالت دارد و «ابداع» که بر امری که سابقه‌ای برای آن متصور نیست دلالت می‌کند؛ آفرینش آسمانها و زمین بر پایه ابداع بوده و تصمیم خداوند بر ابداع آنها، غیر قدیم و بی سابقه بوده است. آسمانها و زمین به یکدیگر متصل بودند و بر اثر انفجاری بزرگ از هم جدا شده‌اند؛ آن‌چنان که در آیه «أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَهُمَا» (انبیاء: ۳۰) به آن اشاره شده است.

شحرور قائل است که قانون «صیورت» و تغییر در فرایند جهان مادی، از انفجار اول تا زمان انفجار دوم باقی است. قرآن از انفجار ناگهانی به «نفخ در صور» تعبیر کرده که همان تغییر ناگهانی و انتقال سریع از مرحله‌ای به مرحله دیگر است. این تغییر ناگهانی یا «نفخ صور» به نابودی این جهان و انتهای برقراری قوانین جاری عالم ماده در این جهان و جایگزین شدن قوانین جدید در عالم مادی دیگر منتج می‌شود (شحرور، ۲۰۱۷: ۲۶۳-۲۵۹). در این مبحث هم به روشنی معلوم شد که چگونه باورها و زیست جهان شحرور بر فهم او از آیات قرآن تأثیر گذاشته و چه تفسیرهای نامأنوسی از آیات قرآن می‌کند.

(دو) بعث

در اندیشه شحرور، انسان میلیاردها سال پس از انفجار اول، بر زمین ظاهر شد و تغییرات بسیاری در آن رخ داد تا از مرحله بشریت به مرحله انسانیت برسد و تا زمانی که این جهان نابود شود و جهان مادی دیگر با قوانین جدید به وجود آید، تغییرات آن ادامه دارد. جهان جدید، خالی از تناقضات داخلی بوده و در آن تولد و مرگ وجود ندارد و خالی از تغییر و تکامل است و نوع دیگری از ماده، روابط و حرکت پدیدار خواهد شد؛ گرچه قانون تأثیر و تأثیر میان اشیا (ازواج) همچنان باقی خواهد بود، ولی قانون جدل داخلی از میان می‌رود.

شحرور تحت تأثیر این نگاه در آیات قرآن، مراد از «نَفْخَةُ دَوْم» را بعث می‌داند که در پی نفخه اول رخ می‌دهد و برای این موضوع با استناد به قواعد زبانی دلیل می‌آورد که در آیه «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» (زمر: ۶۸)، ادات ترخی (ثُمَّ) پس از نفخه اول ذکر شده است و خداوند «بعث» را با خروج از مرگ به حیات توصیف کرده و «بعث» خروج مردم از موت به حیات با وجودی مادی و جدید است، نه تغییر در صیورت و فرایند وجودی‌شان و این حیات مجدد با وجود مادی است که با حیات دنیایی متفاوت بوده و عین جسم دنیایی نیست و ترکیب نسبی مواد جسمانی است. (شحرور، ۲۰۱۷: ۲۶۵-۲۶۳)

(سه) بهشت و دوزخ

از نظر شحرور، بهشت و دوزخ فعلاً موجود نیست، بلکه بعد از انفجار دوم (نفخ صور) با قوانین جدید به وجود خواهد آمد. وی قول شایع مبنی بر وجود کنونی بهشت و دوزخ را خطا می‌داند و بر آن است که پس از نابودی این عالم، بهشت و دوزخ موجود خواهند شد. شحرور، «جَنَّت» را از «جَ نَ نَ» به معنای غطا و پوشش می‌داند و «جَنَّت» زمین پوشیده شده با درختان و شاخه و برگ است که بر حسب سیاق می‌تواند بر دنیا یا آخرت دلالت کند؛ ولی همواره دارای معنای ایجابی است. بر اساس قرآن، بهشت اوصاف متفاوتی دارد و در آن پدیده مرگ وجود ندارد. لفظ «نار» در قرآن، بر آتش در دنیا و آخرت (با تکیه بر سیاق) دلالت می‌کند. آیات قرآن (ابراهیم: ۴۸؛ کهف: ۱۰۰) بر این دلالت دارند که در آسمانها و زمین تبدیل رخ می‌دهد و آسمانها و زمینی جدید با قوانین ماده جدید حاصل خواهد شد. (شحرور، ۲۰۱۷: ۲۶۹-۲۶۶)

شحرور در تفسیر آیه‌ای که دنیا را به «متاع الغرور» (آل عمران: ۱۸۵) توصیف می‌کند، بر آن است که دنیا زائل‌شدنی است؛ زیرا به طور مستمر در حال تغییر از شکلی به شکل دیگر

است؛ حال آنکه بهشت دائم و باقی است. در دنیا پدیده‌های کار و استراحت، صحت و بیماری، خیر و شر، جنگ و صلح وجود دارد؛ ولی در آخرت تمام این پدیده‌ها مخفی است و قوانین و ماده آن دنیا با دنیای کنونی بسیار متفاوت است و تغییری در آنجا وجود ندارد (شحرور، ۲۰۱۷: ۲۷۱-۲۷۰). البته همواره در تفاسیر، به تفاوت اقتضائات و سنخ نعم بهشتی و آتش و عذاب دوزخ، با نعم و آتش دنیا و اجساد دنیوی و اخروی تأکید شده است. (محمود، ۱۹۹۹: ۸۴-۹۷)

ج) تأثیر نوع انسان‌شناسی شحرور در فهم قرآن

شحرور به موضوعاتی همچون: زبان، معرفت و اختیار انسان توجه دارد و بر اساس انسان‌شناسی خود، آیات مربوط به این موضوعات را به گونه‌ای خاص فهم و تفسیر می‌کند.

۱. زبان انسانی و تکامل آن

از نظر شحرور، کلام انسانی از اصوات مُقَطَّع متمایز تألیف شده است و انسان آنها را به صورت آگاهانه صادر می‌کند. به عبارت دیگر؛ کلام انسانی بر «تقلیم» (تمییز) اصوات بنا شده است (شحرور، ۲۰۱۷: ۳۲۰). وی قائل است که انسان در مراحل تکاملی خود میان شیء و صورت ذهنی آن، از خلال ساختار زبانی، ارتباط «فؤادی» برقرار کرد؛ حال آنکه این ارتباط در حیوانات، ارتباطی «انعکاسی» و فاقد قالب زبانی است. از ابتدای «انسانیت» میان فکر و زبان تلازم وجود داشته و به این دلیل، زبان دو وظیفه اصلی دارد: یکی، حمل فکر و دیگری، ایجاد ارتباط میان متکلم و مخاطب در ساختار خبر، امر، نهی، تعجب و استفهام. ادراک انسان به طور ویژه بر دو حس شنوایی و بینایی قائم است که شحرور اصطلاح «فؤاد» را بر آن می‌نهد و «فؤاد» به مثابه جهشی به مرحله فکر است که از آن تعبیر به «قلب» می‌شود. وظیفه «فؤاد»، ادراک مشخص از طریق حواس و ارتباط بین اشیا و نامهایشان است که همان عملیات تمییز بوده که با ارتباط ذهنی بین اصوات زبانی و مدلولات عینی آغاز می‌شود. «فؤاد» انسانی، نخستین نشانه نفخه روح است که به صورت دو نقیض «رحمان» و «شیطان» (تصدیق و تکذیب یا حقیقت و وهم) در ذهن انسان عمل می‌کنند تا به تناقض نداشتن برسند و این مرحله اول فکر انسانی است. این امر، سر آغاز «انسانیت» و سر پیشرفت «بشر» و تکاملش به «انسان» که موجودی عاقل، آموزنده، کسب‌کننده معارف، عالم و مشرع است. سایر حیوانات گرچه نفس دارند، ولی در برابر نفخه روح خاضع نشده‌اند؛ لذا باید این گمان را که روح سر حیات است، از ذهن بیرون کرد؛ بلکه روح، سر «انسانیت» است و انسان دارای روح و سایر حیوانات فاقد آن می‌باشند. (همان: ۳۲۷-۳۲۵)

مرحله ادراک «فؤادی»، مرحله‌ای است که تعلیم کودکان با آن آغاز می‌شود و مرحله شروع هر علم جدیدی است؛ یعنی زمانی که انسان چیز جدیدی را کشف می‌کند، ابتدا نام و تعریفی برای آن قرار می‌دهد. هنگامی که از طریق «فؤاد» میان شیء و نام آن ارتباط ذهنی حاصل می‌شود، درگیری میان «رحمان» (جانب مادی حقیقی) و «شیطان» (جانب وهمی) به مثابه دو نقیض حاصل می‌شود. «فؤاد رحمانی» صورت حقیقی اشیا را با مُسمّا تثبیت می‌کند و «فؤاد شیطانی» صورت وهمی برای مُسمّاها ارائه می‌کند و این جدل فکر انسانی است و از نظر شحرور، خارج از فکر انسان چیزی به نام وهم و اوهام وجود ندارد. (همان: ۳۳۰-۳۲۸)

فکر انسانی بدون اسلوب زبانی ممکن نیست و پیدایش فکر با پیدایش کلام انسانی مرتبط است و کلام انسانی همواره تکامل یافته است. شحرور برای تکامل زبان انسانی چهار مرحله قائل است که عبارتند از:

(۱) مرحله تقلید: «انسان» در مرحله نخست، به تقلید اصوات حیوانات و طبیعت، به واسطه حواس شنیداری و دیداری پرداخت. این مرحله قبل از کلام انسانی است.

(۲) مرحله انباء: شحرور در این مرحله، فعل «نبا»^۱ را به معنای صوت می‌داند که مرحله تمیز صوتی است. در این مرحله، تقطیع صوتی رخ داده است. در مرحله تقلید و نبا، ادراک «فؤادی» وجود دارد.

(۳) مرحله تجرید: در این مرحله، جهش بزرگی در تکامل زبان رخ داده و «انسان» از ارتباط طبیعی بین صوت و مدلول که بر پایه حواس بود، به ارتباط اصطلاحی میان اسم و شیء رسید؛ یعنی انتقال از مفهومی مشخص به مفهومی مجرد. پس از این جهش زبانی، ارتباط اسما و مفاهیم با یکدیگر (تأثیر و تأثر از یکدیگر) آغاز شد. سپس مفهوم عقل ظاهر شد و انسان توانست از مقدمات معلوم به کشف مجهول دست یابد. این امر، اساس تفکر منطقی مجرد در انسان است که اگر به حقیقت برسد «رحمانی» و اگر به نتیجه وهمی برسد، «شیطانی» است. پس از این جهش اساسی، انتقال به مرحله کمال تجرید و ارتباط منطقی رخ داد و انسان، معارف را کسب کرد و روابط اجتماعی، اقتصادی و تشریعی به صورت ابتدایی آغاز شد: «فَإِذَا يَأْتِيَنَا مِنْ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». (بقره: ۳۸)

(۴) مرحله «انسان» قدیم و «انسان» جدید: به لحاظ تاریخی، مرحله بعد از «آدم» تا نوح، مرحله «انسان» قدیم است. در این مرحله، رابطه میان خدا و «انسان» غیر بشری بوده است؛ یعنی این رابطه از طریق ملائکه (فرشته) تأمین می‌شده و به همین دلیل، زمانی که نوح ادعای

۱. «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ» (بقره: ۳۳)

نبوت کرد، این ادعا از جانب قوم او پذیرفته نشد. در این عصر، معرفت انسانی از طریق تعلیم مستقیم و «تقلیدی» صورت می‌پذیرفته است. «انسان» جدید از زمان نوح آغاز شد. در این مرحله، «انسان» از طریق زبان بسیط تبادل اطلاعات می‌کرد. در این مرحله هنوز رابطه مردم با پروردگار از طریق فرشته‌ها (ملائکه) تأمین می‌شد و نوح، آغازگر سلسله رابطه انسان با خدا از طریق انسانها (پیامبران) است. تا اینکه دعوت انبیای بعدی برای مردم اعصار بعد، یک امر معمول تلقی شد و همین‌طور در حوزه فرستادن پیامبران ادامه یافت تا اینکه در زمان پیامبر (ص) معرفت «تقلیدی» به پایان رسید و معرفت عقلانی و فکری غلبه یافت. بدین لحاظ پیامبر (ص) در پایان خط تکامل رابطه انسان و خدا قرار دارد و این رابطه دیگر تکامل نمی‌یابد، بلکه در قالب تأویل و اجتهاد توسعه می‌پذیرد؛ زیرا تنها قرآن پذیرای تأویل و اجتهاد است. به عبارت دیگر؛ شحور با تقسیم «انسان» به دو نوع قدیم و جدید، قائل است که از زمان آدم تا نوح، دوران زیادی سپری نشد و در عصر نوح، زبان مجرد به ساده‌ترین شکل بود و نزول وحی را ممکن ساخته بود. این وحی با نوح به ساده‌ترین صورت مجرد آغاز و با محمد (ص) به قله تجرید رسید. (شحور، ۲۰۱۷: ۳۴۳-۳۳۰)

در حد فاصل دوره «آدم» تا «نوح»، انسان از دو طریق مشخص تعلیم داشت: نخست «تقلید»، همچون آموختن دفن مردگان، قربانی کردن، کشف آتش و تهیه لباس: «فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحِثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارَى سَوْءَ أَخِيهِ» (مائده: ۳۱) و دیگری، «إنزال» ملائکه که آنها را می‌دیدند و صدایشان را می‌شنیدند: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأُولَى» (مؤمن: ۲۴). خداوند از این ملائکه با عنوان «نذُر» یاد می‌کند: «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴) و برای تمام جوامع «نذُر» را به منظور اعطای توحید به ساده‌ترین صورت، تقرب یافتن به پروردگار و عبادت خداوند ارسال کرد. از زمان نوح تا پیش از موسی، «نذُر» به همراه پیامبران می‌آمدند: «وَأَذْكُرُ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَّتِ النَّذُرُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ» (احقاف: ۲۱) و از زمان موسی، آمدن ملائکه منقطع شد و به همراه موسی، برادرش هارون آمد. از آنجا که به جای «نذُر» پیامبران آمدند، مردم از آنان «بینه» می‌خواستند که این «بینات» مادی بود، اما بینة محمد (ص) نبوت او بود که بالاترین ارتباط را با معجزات دارد. (شحور، ۲۰۱۷: ۳۴۹-۳۴۴)

۲. معرفت انسانی و عناصر آن

از نظر شحرور، اساس معرفت، «تقلیم» و «تسطیر»^۱ (تمیز دادن و دسته‌بندی) است. پس از کسب معرفت، می‌توان معرفت حاصله را در قالب شکل و رسم، زبان، کم و عدد یا رمز بیان کرد. همچنین برای شناخت اشیا، عناصر و پدیده‌های طبیعی باید از ترکیب، موقعیت، حرکت انتقالی، حرکت حرارتی، حجم و وزن آگاهی یافت (همان: ۳۷۱-۳۶۵). شحرور به سه نوع معرفت انسانی قائل است: ۱) معرفت فؤادی: این معرفت به طور مستقیم با حواس، به ویژه حس شنوایی و بینایی حاصل شده و ساده‌ترین و پرکاربردترین نوع معرفت است. ۲) معرفت خبری: نقل خبری که قابل تصدیق یا تکذیب است به صورت قولی، فعلی یا نوشتاری. ۳) معرفت نظری (استنتاجی): این نوع معرفت، بر منطق صوری و ریاضی در استنتاج و استقرا متکی است. (همان: ۳۹۶-۳۹۴)

از نظر شحرور، تعصب مذهبی و غرق شدن در نظریات پیشینیان، نتیجه فقدان نظریه اسلامی در معرفت انسانی منطبق با ساختار جدید امروزی است (شحرور، ۲۰۱۷: ۳۱). وی تحت تأثیر شرایط اجتماعی و سیاسی زمانه خود، با بهره‌گیری از نظریات فلاسفه معاصر همچون: دکارت، هگل، کانت و مارکس، نظریه معرفتی متمایزی را ارائه داده و به دنبال طرح یک سیستم معرفت‌شناختی مدرن است. (حلق، ۱۳۸۶: ۲۴۸)

از نگاه شحرور، دیالکتیک در تمامی عناصر مادی وجود دارد و از آنجا که انسان موجودی زنده، مادی و عاقل است، دارای دیالکتیک خاصی است که آن را «جدل فکر» نامیده است. شحرور تحت تأثیر این نوع شناخت از معرفت انسانی در فهم و توضیح آیات قرآن مانند «وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ» (کهف: ۵۶)، «وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ» (غافر: ۵) قائل است که «جدل فکر» انسان و معرفت او، بر دو پایه حق و باطل (حقیقت و وهم) استوار است که با هم رابطه دیالکتیکی دارند و همواره با یکدیگر درگیرند. این درگیری همان «قانون جدل در معرفت انسانی» است. وی تطابق صورت ذهنی انسان با حقایق خارجی را «حقیقت» و عدم تطابق آن را «وهم» و باطل می‌داند. وی بر اساس این نظریه معرفت انسانی خود، بر آن است که صور موجود در ذهن باید با اشیای موجود در عالم منطبق شود و برای دستیابی به این انطباق باید تلاش کرد. (شحرور، ۲۰۱۷: ۲۷۳-۲۷۵)

۱. شحرور، تسطیر را از «سَطَر» به معنای تصنیف و دسته‌بندی بر حسب موضوع می‌داند. (شحرور، ۲۰۱۷: ۳۶۴-۳۶۳)

شحرور تحت تأثیر نظریه معرفت انسانی خود، در مواجهه و فهم «رحمان» و «شیطان» در آیات قرآن، آنها را با دو تناقض موجود در ذهن انسان (تصدیق و تکذیب یا حقیقت و وهم) تطبیق داده، تمام قوانین مادی عینی عالم را که بر دوگانگی استوارند، «قوانین رحمانی» می‌نامد که از خلال قوانین رحمانی، این جهان ایجاد و اشیا از یکدیگر متمایز می‌شوند. از نظر او، لفظ «رحمان» در قرآن به مفهوم رحمت نیست، بلکه بیانگر «قوانین رحمانی» است (همان: ۲۷۸-۲۷۶) و شیطان هم یکی از جنبه‌های «جدل فکر» انسان است. یک سوی این جدل، «شیطان فعالانی» و سوی دیگر، «رحمان مادی» است. «شیطان فعالانی» جانب وهمی و «رحمان مادی» جانب مادی عینی در فکر انسان است. «شیطان فعالانی» برای هر فردی خاص بوده و به همین دلیل در قرآن تنها به صورت مفرد آمده است؛ ولی «شیطان فیعالی» موجود مادی خارج از ذهن انسان است و می‌تواند مفرد یا جمع باشد (همان: ۲۸۶-۲۸۳): «إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا» (مریم: ۴۴)؛ «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ» (طه: ۱۲۰)؛ «إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ» (حج: ۵۲) و

از نظر شحرور، عقل (مُدْرِك موجودات) عاملی است برای فهم و درک جدل دو نقیض «رحمان» (جنبه مادی عینی حقیقی) و «شیطان» (جنبه وهم، خرافه و آرزوهای دروغ). این عملکرد در دو بخش «عقل اتصالی» و «عقل عملی» رخ می‌دهد. «عقل اتصالی» مربوط به روابط اجتماعی، اخلاقی، تعبد و تشریع است و «عقل علمی» مربوط به پیشرفت و تکامل معرفت انسانی نسبت به موجودات و پدیده‌های طبیعی است که به سیطره و تسخیر بر طبیعت می‌انجامد و امکان دیالکتیک در این دو نوع عقل وجود دارد. (شحرور، ۲۰۱۷: ۳۵۲-۳۵۱)

شحرور، خلط این دو نوع عقل را عامل «بحران عقل عربی» می‌داند؛ چون تمرکز بر عقل اتصالی، دین اسلام را به دینی اتصالی بدل کرده که تنها به ارتباط میان بنده و خدا و انسانها توجه دارد (دین عبادات و معاملات) و تعاملی با فلسفه و علوم عملی و طبیعی ندارد؛ در حالی که عقل علمی که فهم نسبت به خدا، جهان و انسان از خلال آن میسر می‌شود، مایه پیشرفت است. (همان: ۶۹۹-۶۹۶)

شحرور تحت تأثیر نظریه معرفت انسانی‌اش، سعی در تطبیق مفاهیم قرآنی با نظریه خود داشته، عناصر معرفت انسانی را حق و باطل، غیب و شهادت، سمع و بصر و فؤاد، قلب، عقل و فکر، بشر و انسان معرفی می‌کند:

یک) حق و باطل: شحرور، حق را وجود عینی مادی خارج از ذهن و فکر انسان می‌داند و باطل را وهم و تصور موهوم. وی با این اندیشه قائل است که در قرآن، اصطلاح «حق» هم بر «الله» و هم بر «کلمات الله» که موجودات مخلوق مادی خارج از ذهن اند، قابل انطباق است. (دو) غیب و شهادت: از نظر شحرور، مفهوم غیب و شهادت بر حسب شرایط زمانی و مکانی متغیرند؛ زیرا حوادث هر عصر برای مردم آن عصر، شهادت و برای سایرین، غیب است. وی با وجود دیدگاه مشهور که غیب را ماوراءالطبیعه می‌دانند، قائل است که «غیب» در قرآن بر موجود مادی دلالت دارد و مؤید نظر خود را آیه ۲۰ سوره نمل می‌آورد که در آن کلمه «غائب» به هدهد که یک موجود مادی است، آن‌گاه که نزد سلیمان نبود، اطلاق شده است: «فَقَالَ مَا لِيَ لَأَ أَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ». (نمل: ۲۰)

او غیب را بر دو نوع جزئی و کلی می‌داند و قائل است که غیب در حال تغییر است و ابدی و ثابت نیست. غیب جزئی، اشیا و حوادث مادی یا انسانی است که برخی آنها را دیده‌اند و برای برخی پوشیده مانده است و غیب کلی، اشیا و حوادث مادی است که کسی جز خداوند آنها را نمی‌داند. از این رو، غیب کلی و جزئی به دلیل پیشرفت در میزان معلومات انسان، به طور دائم در حال تحول است.

سه) سمع، بصر و فؤاد: به نظر شحرور، «سمع» وصف شنیدن و صفت گوش؛ «بصر» وصف دیدن و صفت چشم و «فؤاد» ادراک مشخص و صفت حواس انسانی است که مصداق واقعی آن مغز انسانی است. «فؤاد»، «عقل» و «فکر» هر سه صفات مغز انسانی و نشانه‌ای از نفخه روح در کالبد بشری انسان است. شنیدن و دیدن آغازگر درک حسی و مقدمات فکر انسانی است. «فؤاد» مرحله نخست از مراحل تفکر انسانی و جداکننده عالم و جاهل است. چهار) قلب: از نظر شحرور، آنچه در اصطلاح قرآن «قلب» نامیده می‌شود، همان مخ یا مرکز دماغ و اراده انسان است که انسان را از حیوانات متمایز می‌سازد و تفکر، تعقل و تفقه وظیفه آن است.

پنج) عقل و فکر: از نظر شحرور، فکر و عقل دو صفت مکمل‌اند؛ فکر، اشیا را از یکدیگر تمیز می‌دهد و عقل، آنها را با یکدیگر مرتبط و ترکیب می‌کند تا حکمی را که متعلق به وجود مادی عینی یا رفتار اجتماعی و اخلاقی است، صادر کند.

شش) بشر و انسان: اصطلاح بشر در قرآن بر وجود فیزیولوژی مادی حیوانی دلالت دارد و انسان، بشری است مستأنس، غیر متوحش، اجتماعی، عاقل و دارای رفتاری آگاهانه (شحرور، ۲۰۱۷: ۳۰۸-۲۸۷) و رسیدن بشر به مرحله انسانیت، از عناصر کسب معرفت است.

۳. اختیار و آزادی انسان

از دیگر موضوعات مرتبط با انسان‌شناسی، بحث جبر و اختیار انسان است. شحرور با پرداختن به مفهوم قضا و قدر، به تبیین معنای اختیار و آزادی انسان از دیدگاه خود مبادرت می‌ورزد. از نظر شحرور، «قضا» در اختیار انسان قرار می‌گیرد و به صورت بخشی از اعمال انتخابی انسان بروز می‌کند و «قدر» به صورت حقایق و وقایع از قبل تعیین شده معرفی می‌شود که انسان نمی‌تواند آن را تغییر دهد.

او بر مبنای این اندیشه، در تبیین آیه «أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ» (نسا: ۷۸) می‌گوید: مرگ و زندگی جزئی از «قدر» است که قابل تغییر نیست و طول و قصر زندگی جزئی از «قضا» است که با حفظ سلامتی یا قتل و کشتار، قابل تغییر به دست خود انسان است. وی در مواردی که «قضا» به پروردگار نسبت داده شده است، مانند «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» (اسراء: ۲۳)، آن را به معنی «امر» پروردگار می‌داند، نه به معنی «قدر» یا تقدیر از جانب پروردگار.

از نگاه شحرور، «قضا» در قرآن معانی مختلفی دارد که عبارتند از: خبر دادن (اسراء: ۴؛ حجر: ۶۶)، امر / ضد نهی (اسراء: ۲۳)، به پایان رساندن امر (قصص: ۱۵) و اراده نافذ الهی (مریم: ۳۵؛ غافر: ۶۸). «قضا»ی الهی غیر ازلی که ممکن است با تغییر احوال مردم و دعا، تغییر و تبدیل یابد و مرهون شرایط زمانی، مکانی، دینی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است. وی استدلال می‌کند که اگر «قضا» ازلی باشد، وجود رسالت، نبوت و دعا عبث خواهد بود و گویا وقایع قبل از تحقق بایگانی و حتمی شده است. (شحرور، ۲۰۱۷: ۴۳۴-۴۳۰)

از نظر او، حوادث تاریخی انسانی قبل از وقوع در عالم ممکنات، در زمره «قضا» است و بعد از وقوع، به عالم حتمیات انتقال می‌یابد و به «قدر» بدل می‌شود. «قدر» وجود حتمی است، ولی «قضا» حرکت انسانی میان نفی و اثبات است. (همان: ۱۵۳)

شحرور، ارتباط مقدرات الهی را با اختیار و آزادی انسان، این‌گونه تبیین می‌کند: فکر انسان پدیده‌ای است که بر پایه درگیری نقیضین بنا شده؛ آزادی انسان نیز بر پایه تضاد و دیالکتیک آنها و حرکت آگاهانه بین نفی و اثبات دو نقیض است. از نظر وی، اکراه، نقطه مقابل آزادی است؛ چون وجود احتمال واحد برای اختیار، همان اکراه است.

از نگاه شحرور، سه عنصر عمر، رزق و عمل انسان، در اختیار او بوده و از پیش مکتوب و تعیین نشده‌اند. قوانین عینی که طول عمر یا میزان رزق را مشخص می‌کنند، تعیین شده‌اند (قدر)، ولی انسان می‌تواند بر حسب معرفت نسبی خود در آنها تصرف کند. (همان: ۴۴۹-۴۴۲)

شحرور با تکیه بر این باور که عمر انسان ثابت نیست و متغیر است، با استناد به آیه «لَا تَكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ» (یس: ۳۵) می‌گوید: رزق مردم از طریق دو منبع طبیعت (باران، غذا، نوشیدنی و چهارپایان) و کار (زراعت، صنعت و خدمات اجتماعی) تأمین می‌شود (همان: ۴۵۷-۴۵۲)؛ یعنی «قدر» وجود عینی اشیا و پدیده‌های عالم است و «قضا» رفتار و ارادهٔ انسانی است که همواره بر پایهٔ حرکت بین اضداد (نفی و اثبات) بنا شده و هرچه معرفت انسان نسبت به پدیده‌های موجود «قدر» افزایش یابد، «قضا»ی او بیشتر می‌شود و در نتیجه، اختیار او فزونی یافته و مفهوم جبر در برابر او سر فرود می‌آورد. وی آغاز معرفت انسانی و اختیار و آزادی انسان را مرحلهٔ دمیده شدن روح می‌داند که بشر به انسان مبدل می‌شود. از نظر وی، چون معرفت انسان، ناقص و تصرف او در قوانین نسبی است؛ لذا آزادی او هم نسبی است و با افزایش معرفتش به قوانین عینی، اختیارش نیز فزونی می‌یابد. (همان: ۴۷۶-۴۷۱)

(د) بحث، نقد و تحلیل

فهم و استنباط شحرور از قرآن، میدان فراخی برای نقد و تحلیل دارد و مجالی گسترده‌تر می‌طلبد تا در مقاله‌های مستقلی به آن پرداخته شود. اگرچه این مقاله تبیین چگونگی تأثیر نوع نگاه و اندیشهٔ شحرور بر فهم و استنباط او از آیات قرآن را عهده‌دار است، ولی در نقد و تحلیل آرای وی می‌توان مواردی را متذکر شد. به طور کلی، صاحب‌نظران از چهار نوع مواجههٔ مفسر با متن نام می‌برند: تفسیر، تأویل، استنطاق و تطبیق. (ن.ک: واعظی، ۱۳۹۷: ۲۹۴)

«تفسیر» در عرف دانشمندان، کشف معانی قرآن و بیان مراد است؛ اعم از اینکه به حسب مشکل بودن لفظ و غیر آن یا به حسب معنای ظاهر و غیر آن باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۵: ۴۷)

«تأویل» به معنای کوشش در کشف معناهای پنهان متن (نوشتاری و گفتاری)، کنش یا رویداد و نیز کوشش برای ساختن معناهای تازه برای آنها به کار می‌رود. تأویل، خوانش متن است که با فهم معناها یا ساختن معناها سرانجام می‌یابد. (احمدی، ۱۳۸۰: ۶۵)

«استنطاق» به معنای پرسش نهادن پیش روی متن و پاسخ گرفتن از آن است که طریق مکملی برای درک مقصود قرآن محسوب می‌شود. تفاسیر موضوعی از قرآن، از مصادیق روشن استنطاق به شمار می‌رود (حوزهٔ علمیه قم، ۱۳۸۱: ۱۴۳). علامه طباطبایی طریق استنطاق را برای کشف مراد و مقصد قرآن لازم می‌داند و قائل است که برای فهم معنای یک آیه باید از آیات دیگر قرآن کمک گرفت و برخی آیات را برای پاسخ سؤال آیات دیگر مورد استنطاق قرار داد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷: ۱۶۷). شهید صدر قائل است که مفسر از قرآن

پرس‌وجو (استنطاق) می‌کند و قرآن به تناسب استعداد و دستاوردی که مفسر از تجربه‌های بشری دارد، به او پاسخ می‌دهد (صدر، ۱۳۵۹: ۱۱-۹). تعبیر حضرت علی (ع) که می‌فرماید: «ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَلَنْ يَنْطِقَ وَلَكِنْ أَخْبِرْكُمْ عَنْهُ أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَالْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَدَوَاءَ دَائِكُمْ وَنَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ» (نهج‌البلاغه، خ ۱۵۸: ۲۲۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۱)، شیواترین بیان در تأیید همین معناست. سه مواجهه یاد شده (تفسیر، تأویل و استنطاق) برای فهم متن، ضروری و ممدوح است.

«تطبیق» یعنی تحمیل کردن و تطبیق دادن نظریه خود بر قرآن. این مواجهه مذموم است و تفسیر به رأی محسوب می‌شود. از نظر علامه طباطبایی، فرق است بین کسی که می‌خواهد بداند قرآن چه می‌گوید، با آن که در صدد است آیه را به چه معنایی حمل کند. اولی که در پی فهم است، باید تمامی معلومات و نظریه‌های علمی خود را موقتاً فراموش کند و به هیچ نظریه علمی تکیه نکند؛ ولی دومی می‌خواهد نظریات خود را در مسئله دخالت داده، بر قرآن تحمیل کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۸-۵)

با توجه به مواجهه‌های چهارگانه، شحور تحت تأثیر باورهای ذهنی برگرفته از فرهنگ‌های بیرون از اسلام، بیش از آنکه بخواهد فهم آیات قرآن را از خود قرآن به دست آورد، سعی کرده دیدگاه خود را به متن تحمیل کند. او به جای اینکه متن را به سخن گفتن وادارد، می‌کوشد تا برای پرسشها و پیش‌دانسته‌های خود از متن تأییدیه بگیرد و متن را بر آنها تطبیق کند. در حالی طبق نظر علامه طباطبایی، روش صحیح فهم و تفسیر قرآن، تدبّر و استنطاق معنای آیه از مجموع آیات مربوطه و استفاده از روایت تفسیری در مورد امکان است که همان طریق پیغمبر اکرم (ص) و اهل بیت اوست؛ یعنی قرآن با قرآن تفسیر می‌شود نه با رأی تفسیرکننده. (ن. ک: طباطبایی، ۱۳۸۸: ۸۱-۷۸)

به طور کلی، پیش‌دانسته‌های مؤثر در تفسیر به سه دسته قابل تقسیم‌اند: نخست، پیش‌دانسته‌های ضروری استخراجی که مقدمات استنطاق محسوب می‌شود، مانند قواعد زبانی و قوانین زبان‌شناختی. دوم، پیش‌دانسته‌های ضروری استفهامی که زمینه‌ساز پرسش از متن‌اند. سوم، پیش‌دانسته‌های تطبیقی که در تطبیق و تحمیل معنا اثر می‌گذارند، نه در کشف معنا و مانع از فهم خود متن و موجب تفسیر به رأی می‌شوند، مانند تطبیق فرضیه داروین بر آیات خلقت انسان (خسروپناه، ۱۳۸۱: ۶۸-۶۷؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۹). پیش‌دانسته‌های علمی شحور که متأثر از نظریه‌های دانشمندانی همچون داروین و مارکس و ... بوده، از نوع پیش‌دانسته‌های دسته سوم است که مذموم و تفسیر به رأی است.

ناقدان شحرور با تکیه بر سه محور به نقد او می‌پردازند: نقد مدرنیته‌گرایی، نقد رویکرد فکری و اهداف مدّ نظر او و نقد روش و اسلوب او در برخورد با فرهنگ اسلامی و منابع معتبر دینی (محمد صالح، ۱۴۲۴: ۴۵۴-۴۵۳). به طور کلی، لبّه تیز نقدها علیه شحرور، متمرکز است بر: نقد تکیه شحرور بر عقل در تفسیر نصّ قرآن، طعنه او بر اجتهادات و عقاید مفسّران، تفسیر به رأی و تحمیل نظریات خویش به قرآن، مسلط نبودن بر علوم پیش نیاز ضروری برای تفسیر، تفسیر آیات متشابه بدون رجوع به آیات محکم، نداشتن صلاحیت علمی، گرایش فکری و مشی غیر اسلامی، تجددگرایی و التقاطی بودن نظرها، تأثیرپذیری از مارکسیسم و نظریات کانت و هنجارشکنی با ادبار از تراث اسلامی.

«میدانی» در نقد شحرور می‌گوید: شحرور دیدگاههای مارکسیستی را هنگام سخن از جهان، انسان و شناخت، بر آیات قرآن تحمیل کرده است (میدانی، ۱۹۹۷: ۱۷) و «معرّوی» می‌گوید: طرح وجود جدل و قوانین آن و جدل در فکر انسان که شحرور از آن استفاده می‌کند، تفکری مارکسیستی است که بر مبنای آن، حقیقت و جهان را تنها عالم ماده که در حال تغییر است لحاظ می‌کند و منبع معرفت انسانی در فلسفه را عالم ماده خارج از ذات انسانی می‌داند (معرّوی، ۲۰۰۰: ۳۶-۳۵). از ناقدان دیگر، «شُدّی» است که می‌گوید: شحرور بر برخی الفاظ، معانی‌ای را حمل کرده که این معانی را کتب لغت و سیاق نصّ برنمی‌تابند؛ همچون مفهوم معنای «تسبیح» که در مبحث پیدایش هستی به آن اشاره شد (شُدّی، ۱۴۳۱: ۲۶۶). «مدیفر» می‌گوید: شحرور با استفاده از روشهای مدرن، معنای جدیدی را از آیات قرآن ارائه می‌دهد و نظریه فلسفی جدیدی را مطرح می‌کند (مدیفر، ۱۴۲۳: ۲۷). در حالی که روش صحیح فهم قرآن، روشی است که علامه طباطبایی آن را تفسیر قرآن با قرآن نامید و شرح آن گذشت.

هـ) نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش در بررسی تأثیر نوع جهان‌بینی محمد شحرور در فهم قرآن نشان داد: شحرور تحت تأثیر نوع نگاه مادی به هستی و انسان، سعی کرده است بر اساس اندیشه التقاطی، دیدگاههای مارکسیستی و نظریه‌های مارکس و داروین را به متن قرآن، تحمیل و با آن تطبیق کند.

پیش‌دانسته‌های تطبیقی شحرور موجب تفسیر به رأی و مانع از فهم درست آیات قرآن شده است.

بررسی تأثیر نوع جهان‌بینی (هستی‌شناختی) محمد ... ♦ ۱۹۷

شحرور، وجود را مبتنی بر تعامل دوجانبه می‌داند و از آن با عنوان «جدل ثنایی» و دیالکتیک موجودات نام می‌برد و از این اصل برای تبیین موضوعات مرتبط با خلقت، زبان و معرفت انسانی استفاده می‌کند.

شحرور با استناد به آیات قرآن، جدل را به چهار قسم هلاک شیء، زوجیت اشیا، تعاقب اضداد و درگیری نقیضان تقسیم می‌کند.

شحرور تحت تأثیر نظریه تکامل داروین در تبیین خلقت انسان، برای مراحل تبدیل موجود تک‌سلولی به چندسلولی و تبدیل آن به بشر و سپس به آدم و در نهایت به انسان، همچنین برای زبان انسانی و سیر تکاملی آن، معرفت انسانی و اقسام آن و رابطه قضا و قدر و نحوه ارتباطش با جبر و اختیار و حیطه آزادی انسان، نظریات خاص و شاذ مطرح می‌کند.

شحرور در تبیین نظرات خویش، با واکاوی ریشه لغوی برخی واژه‌های قرآنی، سعی وافری برای مستند کردن آرای خود به آیات قرآنی مصروف می‌دارد.

شحرور برای تکامل زبان انسانی، چهار مرحله تقلید، انبا، تجرید و انسان قدیم و انسان جدید را ذکر می‌کند و با تقسیم و تمایز بین «شیطان فعلانی» و «شیطان فیعالی» و بین «عقل اتصالی» و «عقل علمی»، تبیین خاصی از هر یک ارائه می‌دهد.

شحرور عناصر معرفت انسانی را حق و باطل، غیب و شهادت، سمع و بصر و فؤاد، قلب، عقل و فکر، بشر و انسان معرفی کرده و معرفت انسانی را به سه نوع فؤادی، خبری و نظری تقسیم می‌کند.

در پایان پیشنهاد می‌شود پژوهشهایی برای تعیین پیش‌فرضهای نواندیشان دینی معاصر و نقش آنها در تفسیر و تأویل آیات قرآن انجام پذیرد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه. سید رضی (۱۳۵۴). ترجمه صبحی صالح. قم: مرکز بررسی‌های اسلامی.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۹۸۴ م). التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور. تونس: الدار التونسیه للنشر.
- احمدی، بابک (۱۳۸۰). ساختار و تأویل متن شالوده‌شکنی و هرمنوتیک. تهران: مرکز.
- حلاق، وائل (۱۳۸۶). تاریخ تئوری‌های حقوقی اسلامی. ترجمه محمد راسخ. تهران: نی.
- حوزه علمیه قم (۱۳۸۱). مرزبان وحی و خرد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۱). کلام جدید. قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، چ دوم.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۰). «نقدی بر هرمنوتیک فلسفی». رواق اندیشه، ش ۶.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین (۱۴۰۵ ق). مقدمه جامع التفسیر. کویت: دارالدعوه.
- رجبی، مهلا و علی سائلی کرده ده (۱۳۹۵). «روش‌شناسی نظریه عقلانیت محمد شحرور». مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، سال دوم، ش ۳.
- سبحانی، یدالله (۱۳۸۶). قرآن مجید تکامل و خلقت انسان. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شحرور، محمد (۲۰۱۴ م). «الإسلام ... الأصل و الصورة». بیروت: للثقافه و النشر و الأعلام.
- شحرور، محمد (۱۴۱۶ ق). الإسلام و الإیمان منظومه القیم. دمشق: الأهالی.
- شحرور، محمد (۲۰۱۷ م). الكتاب و القرآن رویه جدیده. بیروت: دارالساقی، الطبعة الرابعة.
- شحرور، محمد (۲۰۱۰ م). «إلى القصص وقصه آدم». القصص القرآنی قراءه معاصره. بیروت: دارالساقی.
- شدی، عادل بن علی (۱۴۳۱ ق). الإیجاهات المنحرفه فی التفسیر فی العصر الحدیث. ریاض: مدار الوطن للنشر.
- صدر، سید محمد باقر (۱۳۵۹). انسان مسئول و تاریخ‌ساز. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: بنیاد قرآن.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چ دوم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). قرآن در اسلام. قم: بوستان کتاب، چ سوم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو، چ سوم.
- عمران، احمد (۱۹۹۵ م). القراءه المعاصره للقرآن فی المیزان. بیروت: دارالفنائس.

بررسی تأثیر نوع جهان‌بینی (هستی‌شناختی) محمد ... ۱۹۹

- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق). **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**. بيروت: دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). **الكافي**. تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- محمد صالح، عبدالقادر (۱۴۲۴ ق) **التفسير و المفسرون في العصر الحديث**. بيروت: دارالمعرفة.
- محمود، مصطفى (۱۹۹۹ م). **القرآن محاوله لفهم عصري**. قاهره: دارالمعارف بمصر.
- مدیفر، ابراهیم عبدالله صالح (۱۴۲۳ ق). **شريعة الهدم في كتاب الكتاب و القرآن**. دمشق: دارالایمان.
- معراوی، محمد صیاح (۲۰۰۰ م). **الماركسلائیة و القرآن**. دمشق: المكتب الإسلامی.
- میدانی، عبدالرحمن حسن جبنکه (۱۹۹۷ م). **التحريف المعاصر في الدين**. دمشق: دارالقلم.
- واعظی، احمد (۱۳۹۷). **نظریة تفسیر متن**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ سوم.
- Christmann, Andreas (2004). "The form is permanent, but the content moves: the Quranic text and its interpretation(s) in Mohamad Shahrour's al-kitab wal-Quran". In: *Modern Muslim Intellectuals and the Quran*. Suha Taji-Farouki. London: Oxford University Press.
- Clark, Peter (1997). "The Shahrur Phenomenon: A Liberal Islamic Voice from Syria". *Dossier Articles North America Syria Fundamentalisms*, Dossier 17.
- Khusen, Moh (2010). "From Sharia Ayniyy to Sharia Hududiyya: Shahrour's interpretation on Quranic legal verses". *Al-Jamiah*, Vol. 50, No. 2.
- **The Holy Quran**.
- **Nahj al-Balagha**. Syyed Razi (1975). Translated by Sobhi Saleh. Qom: Center for Islamic Studies.
- Ibn Ashour, Mohammad Tahir (1984). **Al-Tahrir and al-Tanweer known by the interpretation of Ibn Ashur**. Tunisia: Eldar Al-Tunsie publishing house.
- Ahmadi, Babak (2001). **The structure and interpretation of the foundational and hermeneutic text**. Tehran: markaz.
- Hallagh, Wael (2006). **History of Islamic legal theories**. Translated by Mohammad Rasekh. Tehran: Ney.
- Qom seminary (2002). **Border guard of revelation and wisdom**. Qom: Islamic Propaganda Office.

- Khosropanah, Abdul Hossein (2002). **New kalam(science of discourse)**Qom: Center for Cultural Studies and Researches of the Seminary, 2nd Ch.
- Khosropanah, Abdul Hossein (2010). "**Criticism on Philosophical Hermeneutics**". Rowak Andisheh, No. 6.
- Ragheb Esfahani, Abulqasem Hossein (1984). **Introduction to comprehensive commentary**. Kuwait: Dar al-Dawa.
- Rajabi, Mehla and Ali Saeli Kardeh (2015). "**Methodology of Mohammad Shahrour's theory of rationality**". Studies of contemporary Muslim thought, second year, volume 3.
- Sahabhi, Yadullah (2007). **The Holy Qur'an is the evolution and creation of man**. Tehran: Publishing Company.
- Shahrour, Mohammad (2014). "**Islam ... Asl and Surah**". Beirut: Lalthaqafeh wa al-Nashar wa al-Alam.
- Shahrour, Muhammad (1995). **Islam and faith in the system of al-Qayyam**. Damascus: Al Ahali.
- Shahrour, Mohammad (2017). **Al-Kitab and Al-Qur'an is a new procedure**. Beirut: Dar al-Saqi, 4th edition.
- Shahrour, Mohammad (2010). "**Eli al-Qasas and the story of Adam**". Al-Qasas of the Qur'an is a contemporary reading. Beirut: Dar al-Saqi.
- Shadi', Adel bin Ali (2010). **Al-Tijhat al-Manfarfa in al-Tafseer in the era of hadith**. Riyadh: Madar Al-Watan Publishing House.
- Sadr, Seyyed Mohammad Bagher (1980). **Responsible person and history maker**. Translated by Mohammad Mehdi Fouladvand. Tehran: Quran Foundation.
- Tabatabai, Mohammad Hossein (2018). **Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an**. Beirut: Est. Al-Alami Press, Ch. II.
- Tabatabayi, Mohammad Hossein (2009). **Quran in Islam**. Qom: Bostan Kitab, Ch 3.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1993). **Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an**. Tehran: Nasser Khosro, Ch Som.
- Imran, Ahmed (1995). **Modern recitation of the Qur'an in Al-Mizan**. Beirut: Dar al-Nafais.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar (1999). **Al-Tafsir al-Kabir** Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi, 3rd edition.
- Kolini, Muhammad bin Yaqub (1986). **Al-Kafi** Editing: Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhundi. Tehran: Darul Kitab al-Islamiyeh.
- Muhammad Saleh, Abdul Qadir (2002) **Al-Tafsir and the Commentators in the Age of Hadith**. Beirut: Dar al-Ma'arifah.

بررسی تأثیر نوع جهان‌بینی (هستی‌شناختی) محمد ... ♦ ۲۰۱

- Mahmoud, Mustafa (1999). **The Qur'an is an attempt at contemporary understanding**. Cairo: Dar al-Ma'arif in Egypt.
- Mudifar, Ibrahim Abdullah Saleh (2002). **Sharia al-Hadam in the Book of the Book and the Qur'an**. Damascus: Daralaiman.
- Marawi, Mohammed Sayah (2000). **Marxism and the Qur'an**. Damascus: Islamic School.
- Midani, Abdulrahman Hassan Habnka (1997). **Contemporary Distortion in Religion**. Damascus: Dar al-Qalm.
- Waezi, Ahmad (2018). **The theory of text interpretation**. Qom: Research Institute and University.