



A Critical Examination of the Influence of Orientalists' Historical Methods on Muhammad Shahrur *

Mohammad Hassan Zamani ¹ and Salam Sajet ² and Hamza Ali Eslami Nasab ³

Abstract



Many contemporary intellectual trends and movements seek to confine the true understanding of religion within their own frameworks. Religious texts, even after 14 centuries since the emergence of Islam, continue to be the subject of debate and scrutiny by scholars. Some scholars consider these texts to possess divine truth, while others label them as mere texts in order to facilitate their historical analysis. The primary and ultimate goal of religious texts is to guide humanity. However, certain trends attempt to approach religious texts with leniency and a materialistic perspective that considers matter as the governing force of thought. Shahrur is among those who have been influenced by Marxism, which stands in contrast to idealistic perspectives that consider thought as the governing force of matter. In both views, there is a connection between thought and matter, which shows a kind of disregard and oversimplification, and has caused each of them to adopt a different and sometimes opposing method. Heritage, consisting of religious, moral, and social values, shapes the identity of every Muslim individual. One of the most important reasons for returning to heritage is that throughout Islamic history, there has not been a single influential and significant event other than the phenomenon of revelation. This revelation brought about the Quran, the Prophetic tradition, and the Ahl al-Bayt (the Prophet's household), leading the nascent society of the pre-Islamic era towards civilization and introducing them to other nations through the teachings of the Prophet and the conquest of other lands. Shahrur, with his traditionalist Salafi thought, opposes this progress and considers it an obstacle to growth and modernization, resulting in stagnation in science and technology. He dissociates himself from traditional heritage and regards all Islamic heritage as traditional while simultaneously embracing Western and Orientalist heritage, which is summarized in materialism. His adherence to Western materialism has led him to deny the divine nature of the Quran and consider it as a historical text. This paper delves into the roots and foundations of Shahrur's modernist ideas, demonstrating that they are all derived from Western Orientalist and Marxist thought. Furthermore, it critiques these foundations.

Keywords: Quran, Orientalists, Muhammad Shahrur, Historical Method, Objection and Criticism.

*. **Date of receiving:** 27 November 2022 ; **Date of correction:** 01 March 2023; **Date of approval:** 21 June 2023.

1. Associate Professor and Faculty Member, Al-Mustafa International University, Qom: Iran (First Author); (mhzamani@yahoo.com).

2. Assistant Professor, University of Kufa, Faculty of Basic Education, Department of Islamic Education, Iraq (Corresponding Author); (salamsalan7@gmail.com)

3. Assistant Professor of Philosophy and Religious Studies Department, Al-Mustafa International University, Qom: Iran; (ha.eslami@mou.ir).



بررسی انتقادی تأثیر روش تاریخی مستشرقان در محمد شحرور*

محمد حسن زمانی^۱ و سلام ساجت^۲ و حمزه علی اسلامی نسب^۳



چکیده

بسیاری از گرایش‌ها و جریان‌های فکری معاصر در تلاش‌اند تا فهم حقیقی از دین را منحصر در خود بدانند. متن دینی بعد از ۱۴ قرن از ظهور اسلام، همچنان مورد بحث و بررسی اندیشمندان است؛ برخی متون مذکور را دارای حقیقتی الهی دانسته و برخی دیگر آن‌ها را بسان متون دیگر قلمداد کرده تا بتوانند زمینه خوانش تاریخی آن‌ها را فراهم کنند. اولین و آخرین و مهم‌ترین هدف متون دینی، هدایت انسان است. در حالی که جریان‌هایی در تلاش‌اند تا با متون دینی با تساهل برخورد کرده و دیدگاه مادی‌گرایانه - که ماده را حاکم بر اندیشه می‌داند - نسبت به متون داشته باشند. شحرور از جمله افرادی است که از مارکسیسم که در تقابل با دیدگاه ایده‌آلیستی - که اندیشه را حاکم بر ماده می‌داند - قرار دارد، تأثیر پذیرفته است. در هر دو دیدگاه، بین اندیشه و ماده ارتباط وجود دارد که نشان‌دهنده نوعی بی‌توجهی و ساده‌انگاری بوده و باعث شده هر کدام بتوانند روشی متفاوت و گاه مخالف یکدیگر را اتخاذ کنند. میراث، متشکل از ارزش‌های دینی، اخلاقی و اجتماعی است و هویت هر انسان مسلمانی را شکل می‌دهد. از جمله مهم‌ترین علل بازگشت به میراث این است که تاکنون تاریخ اسلامی، شاهد واقعیت و حادثه‌ای مؤثر و مهم جز پدیده وحی نبوده است؛ وحی‌ای که به وجود آورنده قرآن، سنت نبوی و اهل بیت علیهم‌السلام بوده و باعث شده جامعه بدوی عصر جاهلیت به تمدن دست یابد و در سایه تعالیم نبوی و به واسطه فتح کشورهای دیگر، با ملت‌های دیگر آشنا گردد. شحرور با اندیشه سلفی سنتی به مبارزه برخاسته و آن را مانع رشد و نوگرایی می‌داند که در نتیجه باعث رکود علم و فناوری می‌شود. وی خود را از میراث سنتی جدا کرده و کل میراث اسلامی را سنتی دانسته و هم‌زمان به تقلید از میراث غربی و استشراقی که در مادی‌گرایی خلاصه می‌شود، روی آورد. تبعیت از مادی‌گرایی غرب باعث شد که شحرور الهی بودن قرآن را انکار کرده و آن را تاریخی بدانند. در این نوشتار به ریشه‌ها و مبانی اندیشه‌های نوگرایانه شحرور پرداخته شده و نشان داده می‌شود که تمام آن‌ها از اندیشه‌های شرق‌شناسانه غربی و مارکسیسم گرفته شده است. در ادامه نیز به نقد مبانی مذکور پرداخته خواهد شد.

واژگان کلیدی: قرآن، مستشرقان، محمد شحرور، روش تاریخی، اشکال و نقد.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۶؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۳/۳۱.

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی جامعة المصطفی ص العالمية، قم: ایران. mhzamani@yahoo.com

۲. استادیار دانشگاه کوفه، دانشکده تربیت پایه بخش تربیت اسلامی، کشور عراق، (نویسنده مسئول): salamsalan7@gmail.com

۳. استادیار گروه حکمت و مطالعات ادیان، جامعة المصطفی ص العالمية، قم: ایران. ha.eslami@mou.ir



مقدمه

بسیاری از نوگرایان اندیشه دینی چون شحرور، آرکون، نصر حامد ابوزید و... از مستشرقان تأثیر پذیرفته‌اند (حامدی و اعتصامی، تأثیر پذیری دکتر نصر حامد ابوزید از مستشرقان، ۱۳۸۶: ۱۵۷-۱۹۲). نوشتار پیش رو به تأثیر پذیری محمد شحرور از مستشرقان در عرصه تفسیر و خوانش جدید وی درباره متن دینی می‌پردازد. این بحث شامل عرصه‌های مختلف اعتقادی، فقهی و اجتماعی بوده و در کشورهای عربی مورد بحث و جدل بسیاری واقع شده است.

دیدگاه شحرور با توجه به گمان‌ها و ادعاهای مختلف، خوانش جدید یا معاصر نامیده شده است که یک امر ضروری برای عبور از کل میراث تلقی شده و نتایجی برخلاف میراث اسلامی تولید می‌کند. ولی با توجه به روش تاریخی علمی می‌توان گفت دیدگاه شحرور چیزی جز گمان‌ها و ادعاهای باطل متأثر از اندیشه شرق‌شناسانه نیستند؛ چراکه خاورشناسان، علوم انسانی و علوم اسلامی که در آن، وحی نقش اساسی دارد را از نگاه پوزیتیویستی بررسی می‌کنند که این امر در بیشتر موارد منجر به نادرستی نتایج پژوهش‌های آن‌ها می‌شود. در واقع نادرستی نتایج پژوهش‌های آن‌ها نه تنها در نوع شیوه و کیفیت به‌کارگیری آن در علوم اسلامی، بلکه میان عرصه و محیطی که خوانش ادعایی در آن به کار رفته و میان عرصه و محیط اسلامی تفاوت بسیاری وجود دارد.

شیوه‌های پژوهشی خاورشناسان به این صورت است که به پدیده‌ها، نگاه مادی محض داشته و آن‌ها را تاریخ محضی می‌دانند که از شخصیت‌ها، نظام‌های اجتماعی و حوادث تاریخی محض شکل گرفته است و از طریق تحلیل به عوامل مختلف سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، قابل درک است؛ تحلیل مذکور نه تنها منشأ و طبیعت مادی پدیده‌ها را مشخص می‌کند؛ بلکه پدیده را از ذات و نیز منشأ غیبی و حیانی خود جدا می‌کند و آن را به‌عنوان پدیده مادی محض نشان می‌دهد. از این‌رو دانشمندان غربی و نواندیشان پیرو آن‌ها با توجیه اینکه متون دینی، مانع تعقل و رشد بشری است ادعا می‌کنند باید اعتقاد به غیبی بودن متون دینی را کنار نهاد؛ در واقع ادعای آن‌ها این است که نیازی به ایمان به غیب است و حتی در سطح فردی ایده‌ای غیر ضروری است.

اهداف

از مهم‌ترین اهداف این پژوهش، آشنایی و نقد روش تاریخی شرق‌شناسانه شحرور در دیدگاه‌های قرآنی اوست که از مستشرقان تأثیر پذیرفته است. شرق‌شناسان در پژوهش‌های مربوط به دین اسلام و مخصوصاً قرآن کریم روش‌های متعددی را به کار گرفته‌اند. اهمیت این پژوهش در این است که با

بررسی شرایط زمان و مکانی که باعث ایجاد و خلق این روش شده و مراحلی که این روش پیموده است و نیز نقد آن باتوجه به منابع و مصادر اصیل متون دینی، خواهیم توانست روش تاریخی ای که شحرور در دیدگاه‌های قرآنی خود از آن‌ها تأثیر پذیرفته است را به خوبی شناخته و بطلان آن را روشن کنیم.

مراحل تاریخی تحولات تاریخی اندیشه غربی شرق‌شناسانه

در طول سه قرن قبل از آغاز جنبش اصلاحی در اروپا، میان پادشاهان و کلیسا نزاعی در جریان بود که ناشی از تلاش گسترده پادشاهان برای بازپس‌گیری قدرت از حکام محلی بود. این نزاع، نزاعی نه در راستای دین و نشر ارزش‌ها، بلکه در راستای افزایش قدرت بود. در واقع نزاع مذکور، فی‌الحد ذاته بر ضد ایمان نبود، لکن بر ضد نوعی از تفکر دینی کلیسا بود که سعی در نفوذ و تسلط بر جامعه داشت. در نتیجه اندیشمندان و فلاسفه قرن هفدهم و هجدهم تلاش‌های گسترده‌ای برای حفظ تقدس دین و وحی داشتند. ولی تلاش‌های مذکور بعدها به نقد تفکر دینی انجامید و از اهداف اولیه خود فاصله گرفت (البهی، اندیشه نوین اسلامی و نسبت آن با استعمار غرب، ۱۹۶۴: ۱۴) از این‌رو در قرن نوزدهم مکتب مادی‌گرایی با ظهور آموزه‌های پوزیتیویستی به واسطه افرادی مانند کانت زنده شد و بر تمام اندیشه‌های گذشته مهر تاریخی زده شد و وحی نیز امری زمینی قلمداد شد (خان، دین در مقابله با علم، ۱۹۸۱ م: ۵۰-۵۱).

مدرنیسم و خوانش معاصر

اصطلاح خوانش معاصر یا مدرنیسم، اصطلاحی غربی بوده و از نگاه آن‌ها به معنای «جدایی امور آسمانی از زمینی است و جهان را از سحر و وهم آسمان‌رهایی می‌بخشد» (العجلونی، اصطلاح و مفهوم مدرنیته و مدرنیته، ۱۹۹۶ م: ۱۳۹) هورکهایمر نیز اصطلاح مذکور را عبارت از «اندیشه پیشرفت و توسعه به‌منظور رهایی انسان از ترس و وحشت و اعطای سیادت به او» می‌داند (هورکهایمر، مناقشه روشنگری، ۲۰۰۶ م: ۲۳) این اندیشه که ترس و هراس باعث ایجاد دین شده است از دستاوردهای مارکسیسم بوده و توسط وی رواج یافته است. شهید صدر در پاسخ به این اندیشه معتقد است که شخص مؤمن، بسیار قوی‌تر از غیرمؤمن است. از این‌رو شهید صدر انبیاء را مثال زده و آنها را افرادی معرفی می‌کند که دارای بالاترین اراده و قدرت بودند، به‌نحوی که در عرصه نشر تعلیمات الهی هیچ‌گونه تسامح و سستی نداشته و با طغیان‌گرانی چون فراعنه به مبارزه برخاسته بودند. نتیجه اینکه مدرنیسم نشانه‌ای از دیدگاه عام و کلیّ مخالف فرهنگ‌های سنتی است و در نظر دارد بسیاری از آداب را تغییر داده و انسان را از تمام بندها رهایی بخشد (الصدر، مکتب القرآن، ۱۴۲۸ هـ: ۱۴۸-).



۱۴۹). «اولین نشانه‌های مدرنیته در غرب در عرصه ادبیات با پایان رمانتیسم و آغاز نمادگرایی در اواخر قرن نوزدهم ظاهر شد. شکی نیست که مدرنیته مانند مکتب ادبی نوگرا در ابتدا قصد داشت تا با پیچیدگی‌ها مقابله کرده و زبان را تغییر دهد و از میراث با تمام اشکال و انواع آن رهایی بخشد.» (القرنی، تجدد در ترازوی اسلام، ۱۴۱۳ ه: ۲۰-۲۵).

شحرور باعث ایجاد موجی شد که مدرنیته یا خوانش معاصر خوانده می‌شود، و آخرین موج‌های مبارزه مستمر در تأویل متن قرآن است. هنوز هم وحی و متن مقدس، عرصه بحث و مناقشه بین دو گروه است: گروهی که سعی دارند با درک واقعی متن مقدس، مراد خدای متعال را از متن دینی استخراج کرده و تبیین کنند و گروه دوم، غرب‌گرایانی هستند که دنبال خوانش نوین هستند. بسیاری از این نزاع‌ها متأثر از حوادث سیاسی بوده و به مناقشات اجتماعی بر می‌گردد.

پس از هر حالت شکستگی، یأس و ناامیدی که مردم با آن مواجه می‌شوند، برخی بحث تفسیر مجدد از اسلام را مطرح می‌کنند و سعی می‌کنند تا در سایه آن، دوگانگی و تناقضی که جوان مسلمان میان متن مقدس و وحی از سویی و تجربه و واقعیت از سوی دیگر وجود دارد را حل کنند.

پس از درگیری خونین بین اسلام‌گرایان و بعضی‌ها در برخی از کشورهای عربی، مطالعاتی در سوریه و لبنان انجام شد که خوانشی جدید و متأثر از آن حادثه تلخ بود. همچنین بعد از سیطره استعمار غربی بر جهان اسلام، بسیاری از روشنفکران مانند محمد آرکون در الجزایر، محمد الجابری در مراکش، مصطفی ملکیان و عبدالکریم سروش در ایران، نصر حمید ابوزید در مصر، محمد شهرور در سوریه و در قاره هند بحث تفسیر متون قرآنی و اسلامی به شکلی نوین که بتواند مشکل سیاسی و تمدنی اسلام را حل کند مطرح کردند.

روش تاریخی

تاریخ‌گرایی واژه‌ای است که توسط اندیشمندان مدرنیست عرب در مقابل اصطلاح اصلی در زبان لاتین (Historicism) وضع شده است. تاریخ‌گرایی در زبان عربی به معنای التاریخیه بوده و مصدر صناعی است (الراجحی، تطبیق صرفی، ۱۴۳۱: ۷۳) این واژه به ویژگی‌های تاریخ از جمله توسعه، پیشرفت و تغییر و حرکت اشاره دارد. در مورد معنای اصطلاحی نیز دایموند هارون، التاریخیه یا تاریخ‌گرایی را به معنای مکتبی که به دنبال شناخت ارزش‌ها و فلسفه‌ها و نسبییت آنهاست می‌داند. در نتیجه روش تاریخی به معنای علمی است که در مورد زندگی ملت‌ها و جوامع و روابط میان آن‌ها بحث می‌کند (صلیبیا، لغتنامه فلسفی، ۱۹۷۸ م: ۲۲۷).



آرکون نیز تاریخ‌گرایی را به معنای هر چیز و هر حقیقتی که با تاریخ رشد می‌کند و به بررسی اشیاء و حوادث از طریق ارتباط آن‌ها با شرایط تاریخی می‌پردازد، می‌داند (آرکون، قرائت عملی اندیشه اسلامی، ۱۹۹۶ م: ۱۳۹).

از این رو تمام حقائق، تاریخی خواهد بود و متصف به نسبت تاریخی می‌شوند و با رشد تاریخ، رشد می‌کنند. از جمله عناصر و مؤلفه‌های تاریخ‌گرایی این است که زندگی انسان را از اندیشه الهی تهی می‌کند و با تمام پدیده‌ها به نحو علمی و مطابق با قوانین تاریخی برخورد می‌کند؛ در واقع در اندیشه تاریخ‌گرایی، انسان، سازنده تاریخ است و نیروهای غیبی نقشی در آن ندارند. در نتیجه هرگونه اندیشه متافیزیکی نمی‌شود و نیازی به بحث از علل بعیده نخواهد بود. واقعیت محسوس نیز حقایق جزئی و متغیری هستند که باید تنها از طریق تجربه و استقراء بررسی گردد. از جمله دانشمندانی که اندیشه تاریخ‌گرایی متون را پذیرفته‌اند می‌توان به شلایرماخر، دیلتای، هایدیگر، گادامر و... اشاره کرد.

روش تاریخی، یکی از مهم‌ترین سرشاخه‌های خوانش نوین قرآن است. و اگر به تفسیر متون نگاه کنیم، خواهیم دانست که تفسیر متن باید به تاریخ آن وابسته باشد، بنابراین نمی‌توان هیچ متنی را از تاریخ آن جدا کرد. در نتیجه برای فهم صحیح آیات قرآن کریم باید دو زمینه تاریخی به خوبی شناخته شود. الف: سیاق آیات که شامل وضعیت‌های اقتصادی، سیاسی، دینی، فرهنگی و... می‌شود. ب: سیاق تاریخی خاص یا بافت ترتیب نزول (زکی‌زاده‌رئانی و اعتصامی، نقد رویکرد ادبی محمد آرکون در تفسیر قرآن، ۱۳۹۷: ۸۵).

در هر صورت، باید بین تاریخ‌گرایی متن و تاریخ‌گرایی درک و فهم تفکیک قائل شد؛ چراکه تکامل متن از تکامل معرفت و شناخت تفاوت دارد. متن سازوکارها، مفاهیم و اهداف خود را دارد که البته با مراتب فهم و تکاملات و کمال‌های انسان بر حسب شرایط اجتماعی‌ای که در آن به سر می‌برد تفاوت دارد. روش تاریخی در تأویل متون و تفسیر آن‌ها نشان‌دهنده این است که از دو مؤلفه مهم شکل گرفته است:

مؤلفه اول: دیدگاه‌های تاویل‌گرایی

به لحاظ تاریخی می‌توان شلایرماخر و ویلهلم دیلتای را مؤسسان هرمنوتیک دانست که درصدد تاویل متن بوده و هرمنوتیک شناختی نامیده می‌شود. در ادامه دانشمندانی چون هایدیگر و گادامر با توجه به اینکه معتقد بودند هر متنی، وجود و ساختار مستقل خود را دارد هرمنوتیک شناختی را به هرمنوتیک وجودی توسعه دادند. زبان و لغت یک واقعیت و حقیقت وجودی است و تعبیری از انسان نیست؛ بلکه خود را به واسطه انسان بیان می‌کند نه بر عکس. بنابراین متن به خودی خود یک وجود و



ساختار مستقل دارد و قصد مؤلف و یا مراد از کلام وی مهم نیست؛ بلکه در درون خود متن، ساختار و عناصر توضیحی و تفسیری وجود دارد و نیازی به قصد و مراد مؤلف نیست، از این رو دانشمندان مذکور توجهی به مصدر متن ندارد؛ بلکه به خود متن می‌پردازند؛ از این رو از نگاه آن‌ها تمام متون متأثر از واقعیت زمانی و مکانی ای هستند که در آن گفته یا نوشته شده‌اند. زبان‌شناس و نشانه‌شناس سوئیسی دو سوسور نیز در بحث زبان معتقد است که زبان و لغت مفهوم جمعی است که از جهت دلالت بر معانی و مصادیق با تغییر زمان تغییر می‌کند، از این رو فهمی که از یک متن در یک زمان مشخص انجام می‌گیرد در زمان دیگر دارای فهم و درکی متفاوت خواهد بود؛ چراکه فهم هر متنی در چارچوب مشخص مکانی اتفاق می‌افتد و معانی واژگان در طول زمان امتداد و گسترش نداشته و فقط مختص به زمان و جامعه خود هستند.

مؤلفه دوم: رویکردهای مادی‌گرایانه در فلسفه‌های غربی

این رویکردها معتقدند که معرفت یقینی به پدیده‌ها، معرفتی است که بر پایه تجربه است؛ ولی این رویکرد باعث انکار وجود هرگونه معرفتی و رای معرفت بر پایه تجربه حسی می‌شود که ارتباط چندانی با ماده نداشته؛ بلکه امری ماوراء ماده و متافیزیکی هستند. از مهم‌ترین رویکردهای مادی‌گرایانه مارکسیستی این است که اندیشه بر پایه واقعیت‌هایی شکل می‌گیرد که انعکاسی از جهان خارج است. از این رو اندیشه‌های دینی به‌عنوان اینکه اندیشه‌های ماوراء ماده به حساب می‌آیند، از مهم‌ترین اندیشه‌هایی هستند که تفکر مارکسیستی به نقد آن‌ها پرداخته است. در نتیجه شحرور تأکید می‌کند که «علم، وجود جهان غیرمادی را به رسمیت نمی‌شناسد» (شحرور، کتاب و قرآن؛ خوانش معاصر، ۱۹۹۰ م: ۲۴).

متن با واقعیت اجتماعی و اقتصادی مشخص و معینی ارتباط دارد، از این رو باید از طریق واقعیتی که آن متن در آن شکل گرفته است درک و تفسیر شود. این درک و تفسیر قابل‌گسترش به واقعیت و زمان‌های مختلف نیست؛ چراکه هر واقعیتی فهمی دارد که مخصوص زمان خود بوده و قابل‌گسترش به زمان دیگر نیست. در نتیجه تاریخ‌گرایی در بستر تفکر مارکسیستی شکل گرفت و مهم‌ترین اندیشه آن می‌باشد و معتقد است هر امر مقدس، تنها خرافه‌ای است که بشریت آن‌ها را در طول تاریخ ساخته است.

طبیعت و فرهنگ غرب این چنین است که هر اندیشه‌ای را به صاحب آن نسبت می‌دهند؛ مثلاً مذهب و اندیشه مارکسیسم را به مارکس، و کانتی را به کانت، و دکارتی را به دکارت؛ در مورد دین نیز چنین است؛ چنانکه مسیحیت را به حضرت مسیح نسبت می‌دهند؛ و هنگامی که به آیین اسلام اشاره

می‌کنند آن را با نام محمدی یا دین محمدی می‌خوانند و نیز زمانی که به مساله دعوت اسلامی و دلیل وجود آن می‌پردازند آن را این‌گونه معرفی می‌کنند که برای نابودی اشرافیت قریشی آمده است (وات، محمد در مکه، ۲۰۲۰: ۹-۱۲).

از مهم‌ترین اهداف و تلاش‌های مشترک داعیان خوانش‌های نوین از قرآن - با تمام اختلافاتی که در رویکردها و مصادر فکری آن‌ها وجود دارد- تطبیق تاریخ‌گرایی بر قرآن است. به این معنا که متن قرآن مختص به زمان، مکان و مخاطب مشخصی است. نتیجه این رویکرد این است که قداست، شمولیت و عمومیت قرآن برای هر زمان و مکانی از بین می‌رود (ادریس الطعان، سکولارها و قرآن کریم، ۲۰۰۷ م: ۳۳۲)؛ و آموزه‌های قرآن مربوط به شرایط تاریخی و اندیشه‌های تاریخ‌مند می‌شود و شریعت‌ها و احکام دینی مربوط به همان لحظه تاریخی خاص می‌شوند که در آن لحظه ایجاد شده‌اند و تأثیر آن‌ها از محدوده زمانی و مکانی خودشان فراتر نمی‌رود (أبوزید، متن، حجیت حقیقی، اندیشه دینی بین اراده علم و اراده هژمونی، ۱۹۹۵ م: ۶).

از این رو، رویکرد مذکور تنها مخصوص متن قرآن نیست؛ بلکه سنت نبوی را هم شامل می‌شود. علاوه بر آن تمام مطالبی که علماء و فقهای مسلمان از کتاب و سنت فهمیده و در قالب علمی چون تفسیر، فقه و... نگاشته‌اند و مربوط به شرایط و احوال خودشان بوده و در زمان‌های دیگر قابل استفاده نخواهد بود؛ چراکه زمان و مکان آن‌ها باعث درک‌های مشخصی شده و زمان و مکان‌های دیگر، نوع دیگری از درک و فهم را خواهد داشت؛ سخن کوتاه اینکه به هیچ عنوان احکام ثابتی وجود نخواهد داشت (شحرور، به سوی مبانی جدید فقه اسلامی، ۲۰۰۰ م: ۱۵۲).

مشکلات روش تاریخی محمد شحرور در خوانش معاصر متن قرآن

اختلاف بین صاحبان قرائت‌های معاصری که تحت تأثیر اندیشه و فرهنگ غربی هستند تنها یک اختلاف ایدئولوژیک نیست؛ بلکه یک مبارزه برای اعتقاد است، درحالی‌که ما با آن‌ها در منشأ و ریشه تفکرات اعتقادی اختلاف داریم. پس تفاوت ما و آن‌ها تفاوت ریشه‌ای است و تنها یک مسئله فقهی نیست که در آن اجتهاد کرد و در این اجتهاد خطا کرد؛ بلکه تفکرات آن‌ها، عقیده حقیقی را که ریشه در اندیشه توحید، نبوت و معاد دارد و باعث تولید احکام شرعی حلال و حرام می‌شود نفی می‌کند. ما از دین و اندیشه خدای متعال دفاع می‌کنیم، درحالی‌که آن‌ها می‌خواهند این اندیشه را تثبیت کنند که انسان، همان شخصی است که قانون‌گذاری می‌کند و آزادی، تساوی، دموکراسی و اباحه (حلال‌بودن هر چیزی) را تعیین می‌کند. تا آنجا که شرق‌شناسان با انگیزه‌های باطل، از منزلت متن قرآن تا سطح



پدیده لغوی کاسته‌اند تا تابع معیارها، قواعد تاریخی و مادی بشری شود به این امید که متن دینی را از مضامین الهی تهی ساخته و تا سطح پدیده بشری کاهش دهند و از تقدس و دین‌رهایی یابند. مدعیان قرائت‌های نوین نیز کاملاً از شرق‌شناسات تبعیت کردند.

بنابراین، اندیشه شحرور بدعتی است که متأثر از زبان‌شناسی و ساختارگرایی و نیز روش تاریخی مارکسیسم است و این تأثیر از طریق همفکر و دوستش محمد داک الباب اتفاق افتاد.

اهداف شحرور در دو هدف ذیل خلاصه می‌گردد: ۱. انسانی‌سازی کتاب خدا و وح، به قصد قداست‌زدایی از آن که منجر به فتح بابی برای قرائات مختلف، نسبیّت و منحصر به زمان و مکان خاص نزول بودن است و آن را امری نه الهی بلکه بشری به حساب می‌آورد. ۲. انکار وحیانی بودن متن قرآن و انسانی دانستن آن به این صورت که متن دینی، ناشی از شرایط عصر خود می‌باشد از این رو امری تاریخ‌مند بوده و مانند پدیده‌های مادی صلاحیت برای زمان و مکان‌های دیگر را ندارد. وی معتقد است که ما باید حقیقت تاریخی مهمی را در نظر داشته باشیم به این صورت که از نگاه قرآن کریم، تاریخ انسانی به دو مرحله تقسیم می‌گردد. مرحله اول شامل ادیان قبل از رسالت پیامبر اسلام است و مرحله دوم مرحله بعد از ادیان یعنی بعد از پیامبر اسلام که ما اکنون در آن به سر می‌بریم. در نتیجه انسان کنونی، هیچ احتیاجی به دین یا نبوت ندارد؛ بلکه قادر است تا بدون دین و نبی دست به اکتشاف عالم و وجود بزند و بدون کمک از ادیان، تشریع و قانون‌گذاری انجام دهد (شحرور، خشکاندن منابع تروریسم، ۲۰۰۸: ۲۶).

از جمله مهمترین اشکالاتی که به این نگاه وارد است عبارتند از:

اول: این روش در تألیفات شحرور، به‌عنوان خوانش معاصر متن دینی شمرده نمی‌شود؛ بلکه تلاشی برای تشکیک در متن، اصول و مصادر و منابع دین اسلام است. دیدگاه شحرور در واقع همان دیدگاهی است که شرق‌شناسان برای جدایی بین قرآن کریم و واقعیت معاصر مطرح کردند؛ چراکه معتقد بودند نمی‌توان احکام قرآن کریم را بر مسائل عصر حاضر تطبیق کرد. شحرور نیز با تأثیر از همین نگاه تفکیک بین دین و میراث، در تلاش است تا با رد همخوانی میان دین و میراث، قداست را از میراث بزداید.

اگر شحرور را مفسر قرآن بدانیم، موضع وی نسبت به سنت به این صورت است که یا باید ادعا کند که تنها باید به قرآن اکتفا کرد و سنت را کنار نهاد یا اینکه وحیانی بودن قرآن را انکار کرده و آن را امری بشری به حساب آورد که در نتیجه حجیت آن از میان می‌رود؛ و یا اینکه باید ثبوت سنت را با ادعاهایی چون مخالفت با عقل و حس، و یا قرآن و نیز تعارض با متون دیگر و ضد ارزش و ضد اخلاق بودن و یا تاریخی بودن آن رد کند.

شحرور معتقد است که بحران مردم معاصر، ناشی از بحرانی است که بر محور متن است و راه حل در این است که متن به توجه به عصر خود باخوانی کنیم. برای بازخوانی متن مطابق با زمان و عصر خود باید اصول فقه نادیده گرفته شود؛ چراکه اصول فقه باعث به وجود آمدن شریعت و فقه گردیده است، در حالی که وی نمی داند که شریعت قبل از اصول فقه بوده و ناشی از آن نیست و از آن می توان در فهم شریعت کمک گرفت.

دوم: روش تاریخی از نتایج روش تجربی است که هر آنچه خارج از محدوده ماده و تجربه وجود دارد را انکار می کند. زبان محصولی بشری است و بشر بر آن تأثیر می گذارد. از این رو اعتقاد به الهام در برخی از زبان ها به هیچ وجه قابل قبول نیست؛ چراکه بیرون از محدوده قیاس و تجربه است، در نتیجه، زبان محصول جامعه است. رویکرد مذکور در ادامه همین نگاه را در مورد متن دینی به کار می برد و آن را بشری می داند، در حالی که مسلمانان و دانشمندان اسلامی اعتقاد دارند متن و معنا از جانب خدای متعال است و پیامبر ﷺ هیچ گونه دخالتی در آن ندارد.

از نگاه رویکرد مذکور، زبان برای خود نظام و ساختار وجودی مستقلی دارد. در مورد این رویکرد سؤالی در ذهن انسان به وجود می آید که زبان چگونه به وجود آمده است؟ چگونه رشد پیدا کرده؟ و چگونه انسان به آن دست یافته است؟ نتیجه این رویکرد انحراف از فطرت سالم است؛ چراکه بحث را از علل موجه وجود زبان آغاز کرده و دیدگاه هایی را بر آن بنا نهاده که با تحمیل و تطبیق آن بر فرهنگ و تمدن عربی، نه تنها از ارزش های فرهنگ و تمدن عربی کاسته؛ بلکه مرجعیت آن را نیز نابود کرده و در مسلمات مسلمان تشکیک می کند (الصلاحي الزهراني، مبدأ مشترك دعاوی تجدید نظام عربی در عصر عباسیان و معاصر (ریشه ها - روش ها - تضادها)، ۱۴۳۱ هـ: ۲۶-۲۷).

بنابراین زبان بر جامعه حاکم نیست؛ بلکه جامعه بر زبان حاکم است و آزادی عمل کاملی در تصرف در آن دارد، در نتیجه شحرور این ایده را ذکر می کند که «معنای لغوی برای درک هیچ متن زبانی کافی نیست. زبان حامل اندیشه است و از آنجا که اندیشه رشد می کند، زبان نیز متناسب با آن رشد می کند؛ چراکه بین زبان و عملکرد اندیشه در انسان، همبستگی جدانشدنی وجود دارد.» مقصود وی این است اندیشه ای که در زبان وجود دارد، اندیشه خواننده است نه اندیشه مؤلف؛ چراکه زبان مطابق دید خواننده توسعه می یابد، پس هر توسعه ای مربوط به مؤلف است، چنانکه در خوانش نوین می گوید: «متن زبانی و لغوی و منطوق کلام خدای متعال ثابت بوده و قابل تغییر و دگرگونی نیست. و هیچ کس نمی تواند مانند خداوند، جزئیات و کلیات را ادراک کند؛ حتی اگر پیامبر و رسول الهی باشد؛ چراکه هیچ فردی نمی تواند هم پایه خدای متعال باشد؛ اما ما می توانیم از طریق فرآیند شناختی



نسبی‌گرایانه و مستمر به صورت تدریجی بر آن آگاهی یابیم. از این رو یک انسان، کتاب خدا را با توجه به دانش خود و مشکلات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... می‌خواند و چیزهایی را در آن می‌یابد که هیچ‌کس دیگری نمی‌تواند پیدا کند و چیزی را می‌فهمد که هیچ‌کس دیگری نمی‌فهمد. به این معنا که قرآن کریم زنده است و می‌توان آن را بازخوانی کرد.» وی تصریح می‌کند که خواننده است که متن را می‌خواند و اوست که به لفظ، معانی می‌بخشد و این امر تابع شرایط اجتماعی، سیاسی و... است. این همان جایی است که علامت سؤال‌های بسیاری با خود به همراه دارد.

در واقع این اعتقاد در صدد تحمیل تجارب بشری بر متن قرآن است، نه اینکه بخواهد تجارب و تلاش‌های بشری را بر قرآن عرضه کند و از آن طلب تفسیر کند. شهید صدر برخلاف شرق‌شناسان قائل به عرضه تجارب بشری بر قرآن و نظرخواهی از قرآن درباره آن‌هاست و دیگران را از عملکرد شرق‌شناسان بر حذر می‌دارد وی معتقد است «تفسیر موضوعی با واقعیت خارجی و نتیجه تجربه بشری شروع می‌شود و با نتایج، افکار و مضامین این تجربه غنی می‌شود. سپس به سوی قرآن بر می‌گردد و به تعبیر امام علی علیه السلام از او نظرخواهی می‌کند. «نقش وی، نقش شخصی است که از طریق گفتگو با برترین کتاب از او نظرخواهی می‌کند... نه اینکه تجربه بشری را بر قرآن تحمیل کند، و نه به معنای اینکه قرآن را تحت سیطره تجربه بشری درآورد.» (الصدر، مکتب القرآن، ۱۴۲۸: ۲۶-۲۸) در نتیجه این اندیشه با اندیشه مارکسیستی شرق‌شناسانه شحرور تفاوت بسیار دارد.

ویژگی‌های این رویکرد انتقادی در نتیجه تلاش‌های دو دانشمند سیر جیمس جورج فرایزر و گوستاو یانگ که نامش مرتبط با فروید است عیان می‌شود. نکته مهم این است که تلاش‌های گوستاو یانگ در عرصه روش تاریخی انتقادی در نظریه حافظه جمعی است.

صاحبان این رویکرد معتقدند که همه اعتقادات دینی در نتیجه تفسیر غلط برخی از پدیده‌ها مانند خواب، بیماری و مرگ که فرد در معرض آن قرار دارد ظاهر می‌شود و پدیده خواب و پدیده مرگ، بیشترین تأثیر در هدایت اندیشه اعتقادی در نزد انسان را دارند، چنانکه تلاش کردند تا اصل فرهنگی اعتقادات دینی با تمام انواع گوناگون آن که به اندیشه خدای برتر در عصر مدنیت رسیده است را این‌گونه نشان دهند که انسان در تلاش بوده تا وسیله‌ای را برای کنترل محیط‌زیست خود بیابد در نتیجه متوجه شدند که موجوداتی هستند که در تمام کائنات وجود دارند؛ این امر باعث شد تا دین متولد شود؛ از این رو توسعه و تکامل عقل بشری در سه مرحله سحر اولیه، دین و علم خلاصه می‌شود (سکوت، پنج مقدمه بر نقد ادبی، خانه امور فرهنگی عمومی، ۱۹۸۶ م: ۲۶۵).

اصحاب خوانش‌های معاصر قرآن کریم این رویکرد را در پیش گرفته و معتقدند که می‌توان نسبت به متن دینی انعطاف بیشتری داشت و خوانش‌های متعددی از آن ارائه داد. «این رویکرد از باارزش‌ترین سلاح‌هایی است که می‌توان در مبارزات فکری مداوم با روند مذهبی به کار گرفت به نحوی که تبیین افکار جناح مخالف و بیان خطاها و اشکالات و غیرواقعی بودن آن‌ها، سلاح‌های سنتی را نابود می‌کند.» (القمنی، اسطوره و میراث، ۱۹۹۹ م: ۲۸). شحرور به این رویکرد معتقد بوده به نحوی که آن را در داستان حضرت آدم (علیه‌السلام) به کار گرفت. وی فرضیه داورین را بر داستان مذکور تطبیق کرد و آن را تکامل تاریخی طبیعت دانست (شحرور، قصه‌های قرآن؛ خوانش معاصر، ۲۰۱۰ م: ۲۴۳) همچنین وی در مسئله وحی که از مهم‌ترین اصول تفسیر است معتقد است که تکامل وحی، ابتدایی بوده و شامل همان وحی‌ای است که بر حضرت ابراهیم و پیامبر گرامی اسلام، نازل شده و سپس به بالاترین حد خود که مرحله تجرد و رؤیت است تکامل پیدا کرده است، ولی همگی آن‌ها مادی است (شحرور، کتاب و قرآن؛ خوانش معاصر، ۱۹۹۰ م: ۳۷۶-۳۸۳).

سوم: اعتقاد به رشد زبان از مهم‌ترین اصول روش تاریخی و تاریخ‌گرایی زبان است؛ چراکه زبان محدود به مکان و زمانی است که در آن ایجاد شده است. در نتیجه نه تنها نمی‌توان بین زبان‌ها تفاوت قائل شد؛ بلکه بین متون قدیمی دینی مانند عبری، سریانی، آرامی، یونانی و نیز ترجمه به زبان‌های دیگر نیز نمی‌توان تفاوتی قائل شد. این رویکرد و اعتقاد حتی شامل قرآن کریم که از زمان نزول تاکنون باقی مانده و نیز زبان عربی می‌شود که با زبان‌های دیگر تفاوت می‌کند. این اختلاف و تفاوت، سه علت عمده دارد. ۱. زبان عربی دارای گسترش تاریخی‌ای است که زبان‌های دیگر ندارد به این معنا که از همان ابتدا تاکنون از زبان‌های دیگر تأثیر نپذیرفته است، در حالی که رشد زبانی و تغییرپذیری، پدیده آشکار و مشخصی است که نیاز به پژوهش و توجه ویژه‌ای دارد چنانکه این تغییر و رشد را در زبان‌های اروپایی به آسانی می‌توان درک کرد؛ چنانکه فهمیدن معانی آن‌ها بعد از کمتر از یک قرن نیاز به لغت نامه جدید دارد. ۲. زبان عربی ارتباط مستحکمی با اسلام دارد که این ارتباط از قرآن کریم شروع می‌شود و به حدیث، تفسیر، فقه، تاریخ و... می‌رسد. اعتقاد به رشد زبان عربی به همان معنایی است که کمونیست‌های عرب زبان با نگرش تاریخ‌گرایی خود اعتقاد دارند و بیان می‌کنند که احکام اسلامی را باید در همان زمان تشریح و در صدر اسلام، محدود و متوقف کرد.

چهارم: زبان عربی فصیح، میراث بسیار گران‌قیمتی در عرصه پژوهش‌های زبانی است و نمونه دیگری در این عرصه یافت نمی‌شود؛ چراکه علما از قرن دوم هجری توجه ویژه‌ای به پژوهش در جنبه‌های گوناگون صرف، نحو، اصوات و... مرتبط با زبان عربی داشتند که باعث شد تا این میراث



زبانی به مرجعی برای علوم اسلامی تبدیل گردد. از این‌رو تلاش در ایجاد روش‌های زبانی و نظام زبانی جدید، تلاشی غیردینی است که تلاش می‌کند این میراث زبانی را از بین برده و نظام و ساختار جدیدی را بر زبان عربی حاکم کند، لکن این امر به علت فقدان ویژگی‌های حیات و استمرار موفق نشده و نخواهد شد (محمدحسین، مقالاتی در ادبیات و زبان، ۱۹۹۲ م: ۷۳-۷۵)

از جمله افرادی که تلاش کرده‌اند رویکرد مذکور را بر قرآن کریم تطبیق کنند، می‌توان به محمد آرکون، نصر حامد ابوزید، محمد شحرور و... اشاره کرد که ادعا می‌کنند واژگان قرآن متغیر بوده و معانی خود را از فرهنگ جامعه کسب می‌کنند (شحرور، کتاب و قرآن؛ خوانش معاصر، ۱۹۹۰ م: ۴۲).

بیشتر این رویکردها مبتنی بر عدم حصر متن به معنای معین است و تلاش می‌کند تا معانی متن را توسعه داده و تفاسیر متعدد و نامحدودی از آن ارائه دهد؛ ولی این نوع رویکرد و تفکر برای متن چیزی جز آشفتگی به ارمغان نمی‌آورد. دکتر واعظی معتقد است: «اگر وجود تفاسیر نامحدود بر یک متن را قبول کنیم و در صحت و درستی، برخی از تفاسیر را غالب ندانیم، در این صورت اقامه دلیل و گردآوری شواهد برای برتر نشان دادن برخی از آن تفاسیر و رد تفاسیر دیگر، کاری عبث و بیهوده خواهد بود. درحالی‌که عقل و سیره علما در تمام عرصه‌های معرفتی همچون دینی، ادبی، فنی و علوم مختلف بر پایان بحث از استدلال‌های مختلف در مورد معانی مختلفی است که در مورد یک متن وجود دارد. عدم محدودیت در تفسیر و خوانش متن، کاری بسیار خطرناک و مضر است؛ چراکه راه تشخیص را می‌بندد و هر تفسیر و خوانشی از متن به یک امر شخصی و فردی غیرقابل توجیه تبدیل می‌شود... این رویکرد باعث می‌شود تا خواننده و مفسر متنی جدید را ابداع کند که تفسیری شخصی از متن بوده و مقید به قاعده و حد و مرز نیست.» (واعظی، معناشناسی و تأثیر آن در معارف دینی، ۱۳۹۵: ۳۰۰-۳۰۱).

در مورد معانی، بحثی وجود دارد که منشأ آن‌ها چیست؟ برخی معتقدند منشأ معانی، زبان است و منشأیی خارج از آن وجود ندارد، در نتیجه به واژگان و مفردات باید به‌عنوان اینکه عناصر متببط با نظام زبانی عام هستند به این معنا که نظام نظام ذاتی هستند که در درک و فهم معانی الفاظ نیازی به هیچ عنصر خارج از منظومه لغوی و زبانی خود ندارند؛ و از آنجاکه رابطه میان لفظ و معنا رابطه اختیاری و وضعی است و رابطه ذاتی و طبیعی نیست. در نتیجه لفظ، معنای مستقل و خارج از منظومه لغوی و زبانی خود نخواهد داشت و چیزی به‌عنوان واژگان ثابت وجود نخواهد داشت و زبان و لغت نیز تنها اختلاف‌ها و تفاوت‌ها قلمداد خواهد شد نه بیشتر. از این‌رو منجر به نفی مقاصد نویسندگان می‌شود و نفی در فهم معنا نخواهد داشت به این معنا که ما از مقاصد نویسندگان بحث نمی‌کنیم؛ بلکه از معنایی که از درون نظام زبانی انتزاع شده است، بحث می‌کنیم. این امر باعث شده تا بسیاری از کسانی که

رویکر زبانی و ساختاری را دنبال کرده‌اند به آشفتگی ناشی از معانی دچار شوند؛ چراکه آن‌ها در مقاصد مؤلف و مصطلحات علم بحث نمی‌کنند؛ از این رو محمد شحرور در زبان و لغت شرعی یا معنای شرعی که مسلمانان بر آن اتفاق نظر دارند بحث نمی‌کند. در واقع باید دانست که آنها مراجعه‌ای به بحث‌های اصولی در نزد مسلمانان نداشته‌اند. علامه مظفر در بخش اصل وضع کتاب اصول فقه خود وی به این بحث پرداخته است. در این بحث چندین نظریه مطرح شده که می‌توان به نظریه شهید صدر در مسئله وضع‌ها و نیز نظریه تعهد آیت‌الله خوئی. وی در دلالت‌های اولیه و استعمال اول و مراد جدی قصد متکلم و نیز بحث در قرائن خارجی (متصله و منفصله) اشاره کرد (الصدر، رویکرد پژوهشی اجتماعی بین پوزیتیویسم و هنجاری، ۱۴۲۹ ق: ۸۱-۸۶).

آنچه در بحث‌های اصولی ذکر شده بسیار عمیق‌تر از آن چیزی است که شرق‌شناسان مطرح کرده و نواندیشان آن را پذیرفته‌اند. نواندیشان در این زمینه متخصص نبوده لذا بر روش‌های غربی اعتماد کرده‌اند و تطبیق آن بر قرآن کریم نشان‌دهنده ناآگاهی آن‌ها نسبت به علوم اسلامی است.

سوم: اعتقاد به تساوی میان قرآن و کتب دینی دیگر و بشری با این توجیه که متون دینی مقدس دارای منشأ واحدی بود و هر حکمی که بر یکی از آن‌ها جاری شود بر دیگر کتاب‌ها نیز جاری خواهد شد و نیز یکی بودن تجربه‌ها و زمینه‌های تاریخی به این معناست که قصد جدی در مساوی دانستن متون مقدس وجود دارد تا اینکه متن صحیحی باقی نماند، چنانکه خدای متعال می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيَنْبِئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (مائده/۴۸)؛ «و ما این کتاب [قرآن] را به درستی و راستی به سوی تو نازل کردیم، درحالی که تصدیق کننده کتاب‌های پیش از خود و نگهبان و گواه بر [حَقَائِیت همه] آنان است؛ پس میان آنان بر طبق آنچه خدا نازل کرده است، داوری کن، و [به هنگام داوری] سرپیچی از حَقِّی که به سوی تو آمده از هواهای نفسانی آنان پیروی مکن. برای هر یک از شما شریعت و راه روشنی قرار دادیم. و اگر خدا می‌خواست همه شما را امت واحدی قرار می‌داد، ولی می‌خواهد شما را در آنچه به شما داده امتحان کند؛ پس به سوی کارهای نیک بر یکدیگر پیشی گیرید. بازگشت همه شما به سوی خداست؛ پس شما را به آنچه همواره درباره آن اختلاف می‌کردید، آگاه می‌کند.»

ادعای تساوی بین متون دینی بدون اینکه کمترین توجهی به متن، گردآوری، تدوین و... ادعای باطلی است که قصد دارد بر قرآن تطبیق و تحمیل شود. ولی باید توجه داشت که قرآن با کلام بشری



تفاوت بسیار دارد؛ چراکه اولی منشأ الهی دارد و عاری از خطاست و یقینی و قطعی است، در حالی که کلام بشری، ظنی و نسبی بوده و از بشری صادر شده که معصوم نیست. قرآن و متن بشری در غایت و هدف نیز با همدیگر تفاوت دارند؛ اولی مرجع هدایت است و در اختلاف در هدف‌ها و معانی به‌عنوان مرجع به حساب می‌آید، در حالی که دومی برای تعامل میان انسان‌ها به وجود آمده و به لحاظ معنا و وضوح چندانی ندارد و دارای اختلاف معانی گسترده‌ای است.

با نگاه به این اختلافات و تقابل‌های میان متن قرآن و متن بشری به این نتیجه می‌رسیم که متن قرآن در هر سه زمان گذشته و حال و آینده نسبت به کلام بشری برتری داشته و دارای هدایت جهان‌شمول است و بالاتر از مردم، واقعیت و تاریخ است؛ چراکه از جانب خدای متعال بوده و یقینی است. از این‌رو افرادی که تلاش می‌کنند همان تطبیقات بر کلام بشری را بر متن قرآن نیز تطبیق دهند، نشان‌دهنده عقاید و اهداف باطل آن‌هاست که در تلاش‌اند با خدای متعال مقابله کنند.

چهارم: رویکردهای پیش‌گفته تنها در حد نظریه و فرضیه هستند و به لحاظ علمی، مطلقاً نمی‌توان آن‌ها را اثبات کرد؛ بلکه تنها به‌عنوان این‌که نظریه‌ها و فرضیه‌هایی که از جانب عده‌ای ارائه شده‌اند، می‌توانند مورد نقد و بررسی قرار گیرند. در واقع رویکردهای آن‌ها متأثر از اندیشه‌های غربی‌ها بوده و مطابق با نگاه فلسفه غربی به واقعیت‌های غرب است (حموده، آینه‌های محدب، ۱۹۹۸ م: ۱۰۲-۱۰۵). با نگاهی گذار به مکاتب فلسفی غرب، به‌روشنی می‌توان دریافت فلسفه‌های غربی چگونه رشد کرده‌اند و چگونه برخی از آن‌ها از بین رفته‌اند یا تغییر کرده‌اند. و گاهی عنوان مارکسیسم به خود گرفته و گاهی لیبرالیسم نامیده شده‌اند. حال با توجه به این همه عدم توازن و اختلاف میان فلسفه‌ها و مکاتب غربی، چگونه می‌توان رویکردهای متأثر از آن فلسفه‌ها را بر متن قرآن مقدس تحمیل و تطبیق کرد و مطابق آن‌ها به تفسیر قرآن اقدام کرد؟

هر متنی قابلیت تفاسیر متعدد را دارد و هر مفسری می‌تواند با نگاهی خاص، تفسیری متفاوت از متن ارائه دهد و نمی‌توان گفت که کدام مفسر، حقیقت و تفسیر نهائی را می‌گوید؛ چراکه هر مفسری تحت شرایط خاص زمانی و مکانی اقدام به تفسیر متن کرده است. حتی مفسر واحد نیز با اختلاف شرایط، تفسیرهای متفاوت ارائه می‌دهد؛ در نتیجه اگرچه متن ثابت است، ولی تغییر مفسر، منجر به تفسیرهای مختلف می‌شود (ناسف، نظریه تفسیر، ۲۰۰۰ م: ۱۰۴-۱۰۵). در مورد روش تاریخ‌گرایی وجودی شحرور نسبت به قرآن کریم، باید گفت دیدگاه‌های قرآنی وی ریشه در نگاه فلسفی وی دارد که در صدد انکار وحی است. لکن باید پرسید که فلسفه غربی که این نواندیشان از آن‌ها تأثیر پذیرفته‌اند تنها در حد نظریه و فرضیه است؛ پس چرا امثال شحرور آن‌ها را حقایق غیرقابل جدل و رد می‌دانند که می‌توان با آن‌ها قرآن و سنت را تفسیر کرد و از سنت نبوی به‌عنوان این‌که میراثی بشری است عبور کرد؟

از آنجا که تفسیر حقیقی و واقعی مطابق با واقعیت و حقیقت متن، وجود ندارد و نیز به علت عدم وجود معیار و مقیاس ارزش‌گذاری تفسیرهای متعدد، نمی‌توان تفسیری را صحیح و تفسیر دیگری را باطل دانست. در واقع علت این امر این است که تفسیرهای ارائه‌شده، نشان‌دهنده کامل قصد مؤلف نیست و معیارها و مقیاس‌های ارزش‌گذاری نیز متأثر از سوابق و پیشینه مفسر است که در نتیجه نسبی خواهد شد. سخن کوتاه اینکه نسبت به متن بشری به تعداد مفسران، تفسیرهای متفاوت خواهد بود، ولی این امر بر متن دینی قابل صدق نیست. اندیشه نواندیشانی که قصد دارند با متن دینی و متن بشری به صورت مساوی رفتار کنند از این ناشی می‌شود که متون دینی، محصول بشری بوده و هیچ ارتباطی با وحی ندارد. در واقع آن‌ها مفهوم وحی و نبوت را از نگاه مارکسیسم معنا کرده‌اند که برای غیب هیچ اعتباری قائل نیست.

همان‌طور که قبلاً بیان کردیم، هرمنوتیک وجودی، امتداد و گسترش روش تاریخی است. نواندیشان تحت تأثیر آن قرار گرفتند و شحرور خصوصاً در تجرید لغت از کاربرد شرعی آن و جدا کردن دال از مدلول و توسعه و تکامل تاریخی آن، به نتایج بسیار دور و متفاوتی از مبانی اسلامی رسید، برای به‌عنوان نمونه وی در مورد آیه شریفه «وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ» (فجر / ۱-۳) فجر اول را انفجار اولیه هستی می‌داند و لیال عشر را به معنای مراحل ده‌گانه تکامل ماده معرفی می‌کند. شفع را نیز اولین عنصری (هیدروژن) می‌داند که در هستی به وجود آمد و شفع در هسته قرار می‌گیرد و وتر در مدار (شحرور، کتاب و قرآن؛ خوانش معاصر، ۱۹۹۰ م: ۲۳۵).

پنجم: تمام رویکردهایی که سعی در تفسیر قرآن کریم دارند را باید با توجه به سرچشمه آن‌ها بررسی کرد؛ در واقع رویکردهای شرق‌شناسان و نواندیشانی چون شحرور وابسته به دانش‌های غربی هستند که در بستر فرهنگ غربی شکل گرفته‌اند. از این رو به راحتی می‌توان ادعای برخی از افراد که می‌توان روش را از سیاق و بستر شکل‌گیری آن بدون انجام هرگونه تغییری جدا کرد با تحلیل تاریخی و با توجه به پیشینه فرهنگی فلسفی آن ادعاها تحلیل و نقد کرد و در نهایت اثبات کرد که توهمی بیش نیستند. در واقع ادعاهای نواندیشان، ادعاهای جدیدی در جهان عرب نیستند؛ بلکه یکی از ارکان اصلی گفتگوهای طولانی میان فرهنگ عربی و غربی در طی قرون گذشته بوده است. در نتیجه جهانی و عینی دانستن نقد ادبی غربی - همانگونه که برخی از ناقدان معتقدند - پیش‌داوری در مورد دیدگاه‌های منابع غربی است (المسیری، مسئله تعصب - بینش شناختی و دعوت به اجتهاد، ۲۰۱۲ م: ۲۶۸-۲۷۱).

عینی‌گرایی ادعایی، مبتنی بر ایدئولوژی فلسفی خاصی است که خود را از حیات، وجود، ذات و معرفت جدا می‌کند و نیز بر پایه فلسفه‌ای قرار دارد که امر مقدس را قبول ندارد. در نتیجه رویکردهایی



که نواندیشان داعیه دار آن هستند، ریشه در مکاتب فکری غربی دارند و دارای هیچ گونه فرهنگ اصیلی نیستند. نوگرایی و مدرنیسم غربی اندیشه ای بدون پشتوانه نیست؛ بلکه نتیجه طبیعی و منطقی رشد اندیشه غربی حداقل در سه قرن گذشته دارد که اکنون منجر به ظهور مکاتب ادبی و انتقادی جدید با اصطلاحات خاص خود شده است. در نتیجه مدرنیسم غربی بدون توجه به این پیشینه نمی تواند معانی درستی داشته باشد؛ اما انتقال آن رویکردها با پشتوانه های فلسفی خود به متونی دینی باعث نابودی و تضعیف پایه های تصور اسلامی می گردد و به هرج و مرج فکری و خطاهای علمی می انجامد (حموده، آینه های محدب، ۱۹۹۸ م: ۶۲-۶۳).

در اندیشه غربی، یکسری تغییرات ریشه ای نسبت به مفهوم هستی، انسان، حیات، و در مرحله بعد زبان - به اعتبار اینکه وسیله تبیین معرفتی است که به واسطه ارتباط میان هستی، انسان و ... به وجود آمده است - وجود دارد که به واسطه آن نگاه های معرفتی/علمی و نیز مصادر معرفتی آنان تغییر یافته است. از این رو تغییرات مذکور منجر به تبدیل مذاهب فلسفی متعددی چون رئالیسم و تجربه گرایی به آرمان گرایی و اگزیستانسیالیسم شده و در نهایت باعث بشری شدن دین مسیحیت گشته است. از این رو فرهنگ غربی با این توجیه که اندیشه غیبی با تفکر علمی و عقلانیت تعارض دارد میان دین و عقلانیت تناقض قائل شده و دین و دینداری را تفسیری حسی انگاشته اند. در نتیجه، دین یا تلاشی بشری است که انسان متدین به علت اخلاصی که نسبت به نظام اجتماعی دارد به آن گرایش پیدا می کند و یا معلول مسائل روحی انسان است و یا ناشی از تمایل به ایجاد نمادی در جامعه است که پیوندی قوی و مستحکم میان افراد جامعه ایجاد کند و یا همان طور که مارکسیست ها ادعا می کنند، ابزاری برای کنترل اقتصادی و بهره برداری از تلاش کارگران سرمایه داری است، در نتیجه برخی از آنان نسبت به قضایای مابعدالطبیعه یا متافیزیک، خود را لادری دانسته و ادعا کردند که این گونه قضایا را نه می توانند اثبات کنند و نه نفی کنند؛ زیرا تحقیقات تجربی و استدلال های عقلانی نمی تواند به خارج از واقعیت ها و ظواهر اشیاء پردازند. این رویکرد به ویژگی اصلی تفکر غربی تبدیل شده است؛ چراکه عموماً رویکردهای ذاتی و تجربی در عرصه های وجودی و معرفتی، خدای متعال را کنار می زند؛ چراکه خدای متعال، وجود مستقلی از وجود و انسان ندارد و وحی نیز نه تنها جدای از عقل، حس و تجربه، مصدر معرفتی مستقلی به حساب نمی آید؛ بلکه هیچ نقشی در معرفت و علم نخواهد داشت و انسان و پدیده هایی اجتماعی چون دین و کتب مقدس در حوزه مقایسه، تفسیر و ... قرار می گیرند؛ به عبارت دیگر تمام هستی به جهان مادی واحدی تنزل داده می شود و قوانین طبیعی بر آن جاری می گردد و در نتیجه آن، مؤلفه های ارزش گذاری، غایت شناختی و اخلاقی ساقط می شود؛ اما مصادر و منابع

معرفت اسلامی عقل، حس، تجربه و وحی است و هیچ کدام از آن‌ها نه تنها دیگری را نفی نمی‌کند؛ بلکه مکمل و مؤید یکدیگرند. این رویکرد، ریشه در اصلی دارد که بر سه محور اصلی خدا، انسان و وجود بنا نهاده شده است. تصور صحیح نسبت به هر کدام از آن محورها از اصول ثابت اندیشه اسلامی است که آن را از اندیشه غربی متمایز می‌کند. ایمان به خدای متعال اولین اصل ثابت و مسلم است و مصدر تمام مسلمات فکری و ایمانی بوده و منبع علم و معرفت به شمار می‌رود؛ وجود نیز به عالم غیب و شهود تقسیم می‌شود و این دو عالم به صورت دائمی با همدیگر در تعامل هستند. عالم نیز به غیب و شهود تقسیم می‌شود و در اندیشه انسان به صورت دائمی با همدیگر تعامل داشته و وجود دارند؛ عالم غیب به خدای متعال، قیامت، ملائکه، جن و روح مرتبط می‌شود. عالم شهود نیز به هر آنچه در زمین و هستی است؛ مانند اشیاء، پدیده‌ها و اتفاقات و... است، مربوط می‌شود. مصدر و عامل علم به عالم غیب، خدای متعال است و معارف مربوط به عالم غیب نیز به واسطه انبیاء به انسان منتقل می‌شوند. ایمان به غیب از ضروریات اعتقاد اسلامی و انکار آن باعث خروج فرد از دایره مؤمنین می‌شود؛ اما عالم شهادت به مانند کتاب هستی است و خدای متعال انسان را برای شناخت این عالم آفریده و به خواندن آن ترغیب و تشویق نموده است (عبدالحلیم، تحقیق تربیتی، بحران، ۱۴۲۱ هـ: ۶۴)

نتیجه

۱. شحرور بر روش تاریخی علمی تکیه کرده است، در نتیجه تمام حقائق و واقعیت‌ها را تاریخی می‌داند به این معنا که آن‌ها را به نسبت تاریخی متصف می‌کند. به عبارت دیگر از نگاه شحرور، تمام حقائق با رشد و توسعه تاریخ، رشد کرده و توسعه می‌یابد. از جمله مقومات مفهوم تاریخ‌گرایی این است که در پژوهش‌های خود از محدوده واقعیت محسوس خارج نمی‌شود و به آن‌ها از نگاه تجربه و حس می‌پردازد. از این رو با توجه به این رویکرد ما نمی‌توانیم نسبت به افکار، حوادث، مفاهیم، معتقدات، ادیان و... حکمی داشته باشیم، مگر اینکه حکم ما مربوط به همان محدوده زمانی‌ای باشد که موارد مذکور در آن زمان به وجود آمده‌اند. شحرور از این رویکرد به واقعیت و وجود خارجی مادی تعبیر می‌کند. در نتیجه با توجه به این رویکرد هیچ‌گیزی از حکم به ضرورت نسبت حتمی برای تاریخ نخواهد بود، سخن کوتاه اینکه روش تاریخی از تجربه حسی به وجود آمده و به متن قرآنی بشری می‌رسد. این رویکرد در شریعت اسلامی اصل باطلی است که شحرور آن را اتخاذ کرده است.

۲. اشکال روش تاریخی این است که از نتایج فلسفه شرق‌شناسانه هرمنوتیکی و مادی‌گرایی دیالکتیکی مارکسیستی است. از این رو خوانش قرآن توسط شحرور خوانشی با اندیشه مارکسیستی بوده



و روش تاریخ‌گرایی استشراقی با اندیشه الهی هماهنگی و قرابتی ندارد و باید آن را تنها خوانش استشراقی معاصر از متن قرآن نامید. شحرور اندیشه دینی را اندیشه انسانی ابتدایی می‌داند که دردی از زمان معاصر که در حال توسعه و پیشرفت است، دوا نمی‌کند؛ چراکه میان مصادر و منابع معرفتی اندیشه اسلامی و اندیشه شرق‌شناسانه مارکسیستی تفاوت بسیار وجود دارد.

۳. نتیجه این روش تاریخی، بشری بودن دین است. تکامل و رشد تاریخی بشر و تأثیرپذیری وی از محیط و فرهنگ عصر خود، تکامل زمانی/مکانی نامیده می‌شود که در اندیشه دینی نیز باعث تکامل و رشد می‌شود. از این رو شحرور شریعت را تنها برای انسان ابتدایی و اولی می‌داند و انسان معاصر احتیاجی به آن ندارد؛ چراکه عصر حاضر احتیاجی به هیچ رسالت یا نبوتی ندارد و خود قادر است تا خویشتن خویش را کشف کند. از این رو با توجه به همین نگاه مادی است که شحرور دین را از شرعی و الهی بودن ساقط می‌کند و می‌گوید: «گریه بر زمان ادیان بی‌فایده است؛ چراکه اکنون ما در سطح بالاتری از معرفت، تشریح، اخلاق و شعائر هستیم و همین کافی است که تضمین رعایت حقوق بشر کابوس هر حاکم و ظالمی است. و مؤسسات مدنی محلی و جهانی مؤسساتی داوطلبانه هستند که روزبه‌روز رشد می‌کنند و برده‌داری کاملاً از بین رفته است.» (شحرور، خشکاندن منابع تروریسم، ۲۰۰۸ م: ۲۶). این سخن نشان‌دهنده این است که قانون حقوق بشر و مؤسسه‌های اجتماعی بالاتر از متن دینی است. باید پرسید بر چه اساسی امروزه اخلاق نسبت به قبل رشد کرده است؟ و چه کسی گفته که برده‌داری در جهان کاملاً ریشه‌کن شده است. اکنون برده‌داری در کشورهای خلیج و هند و پاکستان و ترکیه و حتی آمریکای لاتین و آفریقا و بسیاری از کشورهای دیگر وجود دارد که توسط مؤسسه‌های گوناگون در حال انجام است. چه کسی گفته است که حقوق بشر کابوس رؤسای جمهور و رهبران جهان است؟ بالعکس همین مؤسسات هستند که در خدمت رؤسای جمهور و رهبران جهان هستند و همین رؤسای جمهور و رهبران جهان مانند شمشیری بر گردن فقیران هستند که نمونه آن را می‌توان به وضوح در سوریه، یمن، عراق، لیبی و... دید.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: محمدعلی رضایی اصفهانی و جمعی از اساتید جامعه المصطفی، انتشارات بین‌المللی المصطفی، قم: چاپ دوم، ۱۳۸۸.
۲. ابوزید، نصر حامد، متن، حجیت حقیقی، اندیشه دینی بین اراده علم و اراده هژمونی، مرکز فرهنگی عرب، بیروت: کازابلانکا: ۱۹۹۵ م.
۳. عبدالحلیم، احمد المهدی، تحقیق تربیتی، بحران، دارالوفاء، مصر: ۱۴۲۱ ق.
۴. ادريس الطعان، احمد، سکولارها و قرآن کریم، انتشارات ابن حزم، ریاض: ۲۰۰۷ م.
۵. آرکون، محمد، ترجمه: هاشم صالح، قرائت عملی اندیشه اسلامی، مرکز توسعه ملی، بیروت: چاپ دوم، ۱۹۹۶ م.
۶. أمزیان، محمد، رویکرد پژوهشی اجتماعی بین پوزیتیویسم و هنجاری، مؤسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی، ویرجینیا: چاپ چهارم، ۱۴۲۹ ق.
۷. البعلبکی، منیر، لغتنامه العلم المورد، دارالعلم للملایین، بیروت: ۱۹۹۲ م.
۸. البهی، محمد، اندیشه نوین اسلامی و نسبت آن با استعمار غرب، انتشارات وهبه، قاهره: چاپ چهارم، ۱۹۶۴ م.
۹. حامدی، سیدمنصف؛ اعتصامی، سیدمهدی، «تأثیرپذیری دکتر نصر حامد ابوزید از مستشرقان»، قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۶، صص ۱۵۷-۱۹۲.
۱۰. حمودة، عبدالعزیز، آینه‌های محدب، شورای ملی فرهنگ، هنر و ادبیات، کویت ۱۹۹۸ م.
۱۱. خان، وحید الدین، دین در مقابله با علم، لبنان: انتشارات النفایس، ۱۹۸۱ م.
۱۲. الراجحی، عبده، تطبیق صرفی، بیروت: انتشارات النهضه المصریه، ۱۴۳۱ ق.
۱۳. زکی زاده‌رنانی، علیرضا؛ اعتصامی، بتول سادات، نقد رویکرد ادبی محمد آرکون در تفسیر قرآن، قرآن پژوهی خاورشناسان، سال سیزدهم، ش ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۷، صص ۷۷-۹۲.
۱۴. سکوت، ویلبر، پنج مقدمه بر نقد ادبی، خانه امور فرهنگی عمومی، ترجمه: دکتر. عناد غزوان و جعفر الخلیلی، بغداد: ۱۹۸۶ م.
۱۵. شحرور، محمد، قصه‌های قرآن؛ خوانش معاصر، دارالساقی، بیروت: ۲۰۱۰ م.
۱۶. شحرور، محمد، کتاب و قرآن؛ خوانش معاصر، دار الالهالی، دمشق، ۱۹۹۰ م.
۱۷. شحرور، محمد، خشکاندن منابع تروریسم، مؤسسه مطالعات عقلی اسلامی، بیروت: ۲۰۰۸ م.
۱۸. شحرور، محمد، به سوی مبانی جدید فقه اسلامی، دارالاهلی، دمشق: ۲۰۰۰ م.



۱۹. الصدر، محمدباقر، مکتب القرآن، دارالصدر، مرکز تحقیقات و مطالعات تخصصی شهید صدر، قم: ۱۴۲۸ق.
۲۰. الصدر، محمدباقر، دروس علوم اصول، مرکز تحقیقات و مطالعات تخصصی شهید صدر، چاپ سوم، قم: ۱۴۲۶ق.
۲۱. الصلاحی الزهرانی، احمد بن جار الله بن احمد، مبدأ مشترک دعاوی تجدید نظام عربی در عصر عباسیان و معاصر (ریشه‌ها - روش‌ها - تضادها)، تاریخ بحث: چهارشنبه ۱۳۳۱/۷/۱۸ ق.
۲۲. صلیبیا، جمیل، لغتنامه فلسفی، مصر، قاهره: ۱۹۷۸ م.
۲۳. العجلونی، نایف، اصطلاح و مفهوم مدرنیته و مدرنیته، مجله پژوهشی، دانشگاه یرموک، اردن، دوره ۱۴، شماره ۲، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. القرنی، عوض، تجدد در ترازوی اسلام، دار حجر، دمام: ۱۴۱۳ ق.
۲۵. القمنی، سید محمود، اسطوره و میراث، مرکز تحقیقات تمدنی مصر: چاپ سوم، ۱۹۹۹ م.
۲۶. محمدحسین، محمد، مقالاتی در ادبیات و زبان، دارالرساله، بیروت: چاپ دوم، ۱۹۹۲ م.
۲۷. المسیری، عبدالوهاب، مسئله تعصب - بینش شناختی و دعوت به اجتهاد، هرندون، مؤسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی، ۲۰۱۲ م.
۲۸. ناسف، مصطفی، نظریه تفسیر، انتشارات باشگاه ادبی، جدّه: ۲۰۰۰ م.
۲۹. هورکهایمر، ماکس، تئودور اورنو، مناقشه روشنگری، ترجمه: جرج کتوره، دارالکتب الجدید، بیروت: ۲۰۰۶ م.
۳۰. وات، موننگمری، محمد در مکّه، المکتبة العصرية، ۲۰۲۰
۳۱. واعظی، احمد، معنانشناسی و تأثیر آن در معارف دینی، مجله قرائت معاصر، شماره ۳، نجف الاشراف: ۱۳۹۵

Resources

The Noble Quran, Translated by Mohammad Ali Rezaei Esfahani and A Group of Professors from Al-Mustafa International University, Al-Mustafa International Publishing, Qom: 2nd Edition, 1388 SH (2009 CE).

1. Abdul Halim, Ahmad Al-Mahdi, *Tahqiq Tarbeyati, Bohran (Educational Research: Crisis)*, Dar al-Wafa, Egypt: 1421 AH (2000 CE).
2. Abu Zeid, Nasr Hamed, Text, *Hujjat Haqiqi, Andisheh Dini Between Irade_ye Elm va Irade_ye Hezmoni (The Validity of Religious Thought Between the Will of Science and the Will of Hegemony)*, Arab Culture Center, Beirut: Kazablanka: 1995 CE (1416 AH).
3. ALAjJlouni, Naif, *Estelah va Mafhoom_e Moderniteh va Moderniteh (Term and Concept of Modernity and Modernism)*, Research Paper, University of Yarmouk, Jordan, Vol. 14, No. 2, 1375 SH (1996 CE).
4. ALBahi, Muhammad, *Andisheh_e Novin_e Islami va Nisbat_e An ba Estemar_e Gharb (Modern Islamic Thought and Its Relation to Western Colonialism)*, Wahbeh Publications, Cairo: 4th Edition, 1964 CE (1384 AH).
5. ALBa'labaki, Munir, *Loghatnameh al_'Ilm al_Mawrud (Dictionary of Al-Mawrid)*, Dar al-'Ilm lil_Malayin, Beirut: 1992 CE (1413 AH).
6. ALMasiri, Abdul Wahhab, *Mas'aleh_e Ta'assob – Binish Shenakhti va Davat be Ejtihad (The Issue of Prejudice - Cognitive Insight and Call for Ijtihad)*, Herndon, The International Center for Islamic Thought, 2012 CE (1433 AH).
7. ALQarni, Awwad, *Tajaddud dar Tarazuye Islam (Modernism in the Light of Islam)*, Dar Hajar, Dammam: 1413 AH (1993 CE).
8. ALQumani, Seyyed Mahmoud, *Ustureh va Mirath (Myths and Heritage)*, Civilizational Studies Center of Egypt: 3rd Edition, 1999 CE (1420 AH).
9. ALRajehi, Abdoh, *Tatbiq Sarfi (Applied Morphology)*, Beirut: Al-Nahda al-Misriyyah Publications, 1431 AH (2010 CE).
10. ALSadr, Mohammad Baqir, *Duroos_e Ilm_e Osul (Lectures on the Science of the Principles of Jurisprudence)*, Specializational Research and Studies Center on Shahid Sadr, 3rd Edition, Qom: 1426 AH (2005 CE).



11. Al.Sadr, Mohammad Baqir, *Maktab al-Quran (The School of Thought of Quran)*, Dar al.Sadr, Specializational Research and Studies Center on Shahid Sadr, Qom: 1428 AH (2007 CE).
12. Al.Salahi al.Zahrani, Ahmad bin Jarullah bin Ahmad, *Mabda'e Moshtarak.e Da'aviy.e Tajdid.e Nizam Arabi dar Asr Abbasian va Mo'aser (Common Origin of Claims for Arabic System Revival in the Abbasid and Contemporary Eras: Roots - Methods - Contradictions)*, Date of Discussion: Wednesday 18/7/1431 AH (30/06/2010 CE).
13. Amzian, Mohammad, *Rukard e Pazuhishi Ejtemaii Bayn Pozitivism va Hanjari (Social Research Approach Between Positivism and Normativity)*, International Center for Islamic Thought, Virginia: 4th Edition, 1429 AH (2008 CE).
14. Arkoun, Mohammed, *Qarayat Amali Andisheh Islami (Practical Reading of Islamic Thought)*, Translated by Hashem Saleh, National Development Center, Beirut: 2nd Edition, 1996 CE (1417 AH).
15. Hamidi, Seyyed Munsif; Etesami, Seyyed Mehdi, *Tatheer Paziri Doctor Nasr Hamed Abu Zeid az Mosharreqan (The Influence of Orientalists on Dr. Nasr Hamed Abu Zeid)*, Quranpazhuhi Khavarehshenasan (The Orientalists Quran Studies), No. 2, Summer 1386 SH (2007 CE), pp. 157-192.
16. Hamouda, Abdul Aziz, *Ayenehaye Mahaddab (The Convex Mirrors)*, National Council for Culture, Arts and Literature, Kuwait: 1998 CE (1419 AH).
17. Horkheimer, Max; Theodor Adorno, *Manaqesheh Roshangari (Dialectic of Enlightenment)*, Translated by George Cator, Dar al.Kutub al.Jadid, Beirut: 2006 CE (1427 AH).
18. Idris al.Ta'an, Ahmad, *Secularha va Quran Karim (Secularists and the Holy Quran)*, Ibn Hazm Publications, Riyadh: 2007 CE (1428 AH).
19. Khan, Vahid al.Din, *Din dar Moqabalah ba Elm (Religion in Confrontation with Science)*, Lebanon: al.Nafa'is Publications, 1981 CE (1401 AH).
20. Mohammad Hossein, Mohammad, *Maqalati dar Adabiyat va Zaban (Articles on Literature and Language)*, Dar al.Risaleh, Beirut: 2nd Edition, 1992 CE (1413 AH).
21. Nasif, Mustafa, *Nazariye.ye Tafsir (Theory of Interpretation)*, Literature Circle Publications, Jeddah: 2000 CE (1421 AH).

22. Sakoot, Wilbur, *Panj Moqaddemeh bar Naqd.e Adabi (Five Introductions to Literary Criticism)*, Translated by Dr. Anad Ghazwan and Jafar al_Khalili, Baghdad: Public Cultural Affairs Bureau, 1986 CE (1406 AH).
23. Saliba, Jameel, *Loghatnameh.e Falsafi (Philosophical Dictionary)*, Egypt, Cairo: 1978 CE (1398 AH).
24. Shahrur, Muhammad, *Be Soye Mobaniye Jadid.e Feqhe Islami (Towards New Foundations of Islamic Jurisprudence)*, Dar al_Ahli, Damascus: 2000 CE (1421 AH).
25. Shahrur, Muhammad, *Ketab va Quran; Khanesh.e Mo'aser (Book and Quran; Contemporary Reading)*, Dar al_Ahali, Damascus: 1990 CE (1410 AH).
26. Shahrur, Muhammad, *Khoshkandane Manabe'e Terrorism (Drying up the Sources of Terrorism)*, Islamic Intellectual Studies Center, Beirut: 2008 CE (1429 AH).
27. Shahrur, Muhammad, *Qessehay.e Quran; Khanesh.e Mo'aser (Stories of the Quran; Contemporary Reading)*, Dar al_Saqi, Beirut: 2010 CE (1431 AH).
28. Vaezi, Ahmad, *Ma'na Shenasi va Tas'eer.e An dar Ma'arif.e Dini (Semantics and Its Influence on Religious Knowledge)*, Magazine of Contemporary Comprehension, No. 3, Najaf al_Ashraf: 1395 SH (2016 CE).
29. Watt, Montgomery, *Mohammad dar Mecca (Mohammad in Mecca)*, Al-Maktabah al_Asriyyah, 2020 CE.
30. Zakizadeh_Ranani, Alireza; Etesami, Batoul Sadat, *Naqd.e Rukarde Adabi.e Mohammad Arkoun dar Tafsir.e Quran (Critique of Muhammad Arkan's Literary Approach in Quran Interpretation)*, Quranpazhuhi Khavarehshenasan (The Orientalists' Quran Studies), Vol. 13, No. 24, Spring and Summer 1397 SH (2018 CE), pp. 77-92.