

بررسی نظریه هرمنوتیکی محمد شحرور

مهدی رجبی*، علی سائلی گُرده ده**

چکیده

مناقشه بر سر الهی یا بشری بودن قرآن کریم از مهم ترین موضوعات مورد گفتگوی اندیشمندان در طول تاریخ اندیشه اسلامی بوده است که در دوره های متأخرتر در قالب دوگانه مقدس/دنیوی بودن قرآن مطرح شده است و روشنفکران مسلمان، هر یک به نحوی این بحث را دنبال کرده اند. محمد شحرور، متفکر معاصر سوری از جمله روشنفکرانی است که از زاویه خاصی به این مسئله ورود کرده و نظریه هرمنوتیکی ویژه ای را ارائه داده است که با عنوان نظریه «تشابه» یا «ثبات متن و حرکت محتوی» شناخته می شود. این نوشتار تلاش کرده است با تحلیل محتوای پروژه فکری این اندیشمند، صورت بندی ای از نظریه «تشابه» وی ارائه داده و در نهایت آن را تحلیل و ارزیابی نماید. نگارنده معتقد است عصری شدن فهم متن و تعارض با فلسفه نبوت از مهم ترین لوازم نظریه تشابه است. همچنین، شحرور در برخی مواضع به هرمنوتیک گادامری نزدیک می شود و اشتراکات بسیاری با نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» سروش دارد و از این جهت تمام ایرادات وارد بر هرمنوتیک گادامری و دیدگاه سروش، بر دیدگاه شحرور نیز وارد خواهد بود.

کلید واژگان: محمد شحرور، نظریه تشابه، ثبات متن — حرکت محتوا، هرمنوتیک، مغالطه زمان پریشی، سروش.

*. دانش پژوه سطح ۴ رشته فلسفه علوم اجتماعی، موسسه آموزش عالی حوزوی امام

رضا(ع) (نویسنده مسؤل) rajabi136251@yahoo.com

** عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه

دریافت: ۱۳۹۶/۳/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۱۱

مقدمه

بحث و مناقشه بر سر دوگانه امر متعالی (مقدس) / امر بشری یا زمینی (دنیوی) از مهم‌ترین موضوعات مورد گفتگوی اندیشمندان در طول تاریخ اندیشه بوده که حول آن مباحث مختلفی شکل گرفته است؛ از جمله حل مسئله «وحی» که نوعی داخل کردن امر الهی در تاریخ زمینی - بشری تلقی می‌شود به ویژه پی‌گیری این بحث درباره متن وحیانی پیامبر خاتم «قرآن کریم»، درگیری‌های فکری مهمی را در تاریخ اندیشه اسلامی رقم زده است. در آغاز به صورت دوگانه حدوث و قدم قرآن کریم یا مخلوق یا غیر مخلوق بودن آن ظهور کرد اما در دوره‌های متأخر تا بحث از الهی یا بشری بودن قرآن پیش رفته است و در قالب دوگانه الهی / بشری یا مقدس / دنیوی بودن قرآن تجلی یافت. محمد ارکون و نصر حامد ابوزید در جهان عرب و عبدالکریم سروش در ایران، روشنفکرانی هستند که هر یک به نحوی این بحث را دنبال کرده‌اند.

محمد شحرور از جمله متفکرانی است که از زاویه خاصی به این مسئله ورود کرده و نظریه ویژه‌ای را در حل آن ارائه داده که آن را نظریه «تشابه» یا «ثبات متن و حرکت محتوی» نامیده است.

در این نوشتار به منظور توضیح مسئله مورد بحث، توجه به یک مقدمه ضروری است: ما از سویی به الهی بودن قرآن و نیز خاتمیت اسلام معتقدیم و از سوی دیگر آن را کتاب هدایت بشر می‌دانیم و روشن است که آدمی در طول حیات خود تغییرات مختلفی را در معنای زندگی و شیوه زیست تجربه می‌کند و هر روز به یافته‌های تازه‌ای درباره هستی می‌رسد. با این مقدمه، این سؤال قابل طرح است که هدایت بشر در طول تاریخ با یک متن واحد الهی چگونه حاصل می‌شود. چگونه می‌توان با متنی واحد، بشریت

را با تنوع نیازهایی که دارد و سطوح مختلف آگاهی که در طول تاریخ کسب می‌کند هدایت نمود. دنبال کردن این مسئله، دو گانه الهی/بشری بودن قرآن را به میان می‌کشد؛ چگونه قرآن به عنوان متن ثابت مقدس و الهی، هدایت تمام تاریخ را به انجام می‌رساند و محتوای رسالت پیامبر خاتم برای همه زمان‌ها و مکان‌ها صلاحیت دارد. دو بعد الهی-مقدس / بشری-دنیوی بودن قرآن چگونه قابل جمع است. حل این دوگانه محور نظریه «تشابه» محمد شحرور را تشکیل می‌دهد.

در ادامه پس از معرفی اجمالی شحرور، ابتدا «نظریه تشابه» ایشان را تقریر خواهیم کرد و سپس به تحلیل و ارزیابی آن خواهیم پرداخت.

محمد شحرور، متفکری سوری و متولد سال میلادی ۱۹۳۸ میلادی است. در سال ۱۹۶۴ لیسانس مهندسی عمران را از دانشگاه مسکو دریافت کرده است و در سال ۱۹۷۰ تحصیلات فوق لیسانس و سال ۱۹۷۲ دکترای خود را در دانشگاه ایرلند به پایان رسانده است. ایشان در حالی که در دانشکده مهندسی دانشگاه دمشق تدریس می‌کرده است از ۱۹۷۰ تحقیق درباره قرآن کریم و موضوعات مرتبط با آن را آغاز کرده و تا کنون آثار متعددی را در این حوزه منتشر کرده است.

۱- چپستی نظریه «تشابه» یا «ثبات متن و حرکت محتوا»

در این بخش به تقریر نظریه تشابه خواهیم پرداخت. بدین منظور، ابتدا طی دو مقدمه به تحریر محل بحث و جایگاه این نظریه خواهیم پرداخت و در ادامه دو تقریر را از این نظریه ارائه خواهیم نمود.

۱/۱- تحریر محل بحث

به منظور روشن شدن مدعای شحرور در نظریه تشابه و تحریر محل بحث، اشاره

به دو مقدمه ضروری است: یک مقدمه به مبانی قرآن شناختی او مربوط می‌شود و مقدمه دیگر اشاره به مبانی معرفت شناختی اوست.

مقدمه اول: از دیدگاه ایشان، وحی الهی دو دسته تعلیمات را شامل می‌شود:

۱- تعلیماتی ناظر به سلوک و رفتار انسان که همان احکام و ارزش‌های فردی و اجتماعی‌اند و به شأن رسالت پیامبر مربوط می‌شود. این دسته از تعلیمات در آیات تشریعی «تنزیل حکیم» یا مصحف شریف نمود یافته است و «ام‌الکتاب» یا «آیات محکّمات» نامیده شده و غیرقابل تأویل‌اند؛ زیرا تبعیت از امر و نهی تشریعی الهی، زمانی ممکن است که به صورت روشن (بی‌نیاز از تأویل = محکم) به آگاهی انسان راه یافته و فاقد ویژگی تشابه باشد (شحرور، ۱۹۹۰: ۱۳۲).

۲- تعلیماتی درباره هستی و قوانین جاری در آن: این دسته از تعلیمات به شأن نبوت پیامبر مربوط بوده و در آیات تکوینی تجلی کرده است و آیات «قرآن» یا «آیات متشابهات» نامیده می‌شوند و قابل تأویل‌اند. اعجاز پیامبر و نیز تحدی قرآن، تنها نسبت به این بخش از کتاب است. (شحرور، ۱۹۹۰: ۳۴، ۵۴-۵۷)

البته باید دانست که تعلیمات نبوی، به جز متشابهات، مشتمل بر آیاتی است که نه محکم‌اند و نه متشابه و شحرور آن‌ها را «تفصیل الکتاب» می‌نامد. «تنزیل حکیم» یا «الکتاب»، کل مصحف شریف است و همه تعلیم سه‌گانه وحیانی فوق را دربرمی‌گیرد.

مقدمه دوم: شحرور شیفته عقلانیت علمی است و در معنا کردن آیات قرآن به صورت پیوسته از نظریات علمی در حوزه‌های مختلف علوم دقیقه و علوم انسانی - اجتماعی بهره می‌برد تا به قرائتی جدید از آیات دست یابد.

با توجه به این دو مقدمه، اولاً: نظریه تشابه شحرور ناظر به آیات متشابه یا همان

آیات تکوینی است که او اصطلاح «قرآن» را به صورت ویژه درباره این دسته از آیات به کار می‌برد؛ ثانیاً: شحرور با تأکید بر عقلانیت علمی کوشیده است به نظریه ای دست یابد که امکان ارائه قرائت‌های جدید و موافق علم از «قرآن» را تضمین نمایند.

۲/۱- تقریر نظریه تشابه

محور نظریه تشابه، تفکیک «متن» از «فهم متن» است. شحرور متن قرآن را مقدس، الهی، مطلق و ثابت می‌داند و در مقابل معتقد است فهم انسان‌ها از متن قرآن، نسبی است و مطابق عصر و زمانه و میراث علمی موجود در زمان‌ها و مکان‌های مختلف صورت می‌گیرد. در واقع ایشان با این تفکیک، به نظریه «ثبات متن و حرکت محتوا» رسیده است.

شحرور نظریه خود را به دو صورت تقریر کرده است : ۱- از راه توجه به علم مطلق الهی؛ ۲- از راه توجه به محدودیت انسانی.

الف) توجه به علم مطلق الهی:

۱- ذات خداوندی و علم و معرفت او مطلق است. خداوند برای هدایت مردم، علم مطلق خود را به صورت کتاب‌های آسمانی به انسان‌ها اعطا می‌کند؛ ۲- چون از یک طرف تفکر انسانی به زبان گره خورده است و بدون آن به کمال نمی‌رسد و از طرف دیگر شناخت انسانی از حقایق و فهم او نسبی و تابعی از زمینه‌های معرفتی و سطح معرفت موجود نزد اوست، بنابراین خداوند در اعطای علم، این ویژگی‌های انسانی را در نظر می‌گیرد و ۳- چون قرآن آخرین کتاب الهی و برای همه زمان‌ها و مکان‌ها است، خداوند علم مطلق خود را در قالب آخرین کتاب آسمانی به شکلی ارائه نموده است که

فهم نسبی از آن ممکن باشد؛ به این صورت که محتوای مطلق در قالب متنی ثابت درآمده اما به گونه‌ای است که در گذر عصرها و زمان‌ها، به حسب علوم و آگاهی‌های زمانه، قابل تأویل باشد (شحرور، ۱۹۹۰: ۵۸، ۳۶).

شحرور با این استدلال، قابلیت قرآن برای قرائت‌های مختلف در همه زمان‌ها و مکان‌ها را اثبات می‌کند.

ب) توجه به محدودیت علم انسانی:

۱- قرآن متنی الهی و دارای محتوایی مطلق است؛ ۲- در قرائت هر متنی، سه رکن وجود دارد: مؤلف یا نویسنده، متن، قاری یا خواننده؛ ۳- خواننده از طریق قرائت متن با مؤلف آشنا می‌شود و بدین ترتیب به ذهن مؤلف راه می‌یابد؛ ۴- در صورتی که به تمام معنای مراد نویسنده دست یابد در بهره‌مندی از علوم و معارفی که در متن نمود یافته است مانند مؤلف می‌گردد؛ ۵۱- خواننده برای فهم متن، به طور خودکار و ناخودآگاه معلومات پیشینی خود را به کار می‌گیرد و در صورتی که از معلوماتش استفاده نکند چیزی از متن در نمی‌یابد؛ ۶- معارف و معلومات خوانندگان که لازمه فهم متن است، متطور و در حال پیشرفت است و در نتیجه، معرفت انسانی همواره نسبی است و ۷- چون معرفت انسانی نسبی است پس برای انسان واحد یا مجموعه انسان‌های یک دوره، فهم کامل و مطلق متن قرآن چنانکه خداوند اراده کرده است میسر نیست.

۱ شحرور در برخی آثار خود، با اضافه کردن مقدمه دیگری دس‌تری به تمام معنای مراد خداوند را محال ارزیابی می‌کند و آن اینکه: اگر کسی بتواند به تمام معنای مراد خداوند (علوم و معارفی که در متن نمود یافته) دست یابد مستلزم آن است که در علم و معرفت، شریک خداوند باشد. پس هیچ‌کس نمی‌تواند به همه علوم قرآن دست یابد (شحرور، ۱۹۹۴: ۴۰).

بنابراین انسان به جهت محدودیت معارف و معلوماتی که مقدمه فهم متن الهی است به همه معارف قرآن دسترسی ندارد و تنها در طول تاریخ و با پیشرفت علوم می تواند متن ثابت الهی را تأویل نماید و به تناسب معلومات موجود در هر عصر به درکی نسبی از محتوای متن دست یابد (شحرور، ۱۹۹۴: ۴۰؛ شحرور، ۲۰۰۸: ۲۹-۳۰).

شحرور بر اساس این استدلال، توان درک نسبی انسان از متن الهی ثابت را اثبات می کند. وجه مشترک هر دو استدلال این است که در عین ثبات متن، برای آن محتوایی متغیر و متناسب با دستاوردهای بشری را اثبات می کند. شحرور از این خصوصیت قرآن به «ثبات نص در عین حرکت محتوا» تعبیر می کند و معتقد است مراد از متشابه بودن آیات قرآن چیزی جز این نیست؛ یعنی «متن ثابت» قرآن به جهت برخورداری از قابلیت «حرکت محتوا»یش در هر عصری متناسب با معلومات همان عصر قابل تأویل می باشد.

استدلال های او به خوبی نشان می دهد که مبنا و معیار تفسیر آیات قرآن (آیات تکوینی)، علوم بشری یا همان «عقل علمی» است. او در شرح قاعده اول از قواعد تأویل می گوید: «هر متنی تنها به مقتضای عقل و مطابقت عینی^۱ یا فقط به مقتضای عقل یعنی «استقراء»، نسبت به اموری که همواره در عالم غیب خواهند بود،^۲ فهمیده می شود.» (شحرور، ۱۹۹۰: ۱۹۶). او بر همین اساس، تأویل آیات تکوینی تنزیل

۱. نسبت به اموری که اکنون درعالم ماده تحقق یافته اند و در حضور و مرئی و منظر انسان است (عالم شهادت).

۲. مراد از عالم غیب در اصطلاح شحرور عالم مادی ای است که تحقق یافته اما هنوز در مرئی و منظر انسان نیست و یا هنوز واقع نشده. مثلاً بهشت یا جهنم جزء عالم غیب است یعنی هنوز در عالم ماده واقع نشده و در منظر انسان ها نیست اما سرانجام بعد از انفجار ثانی در عالم تحقق خواهد یافت (شحرور، ۱۹۹۰: ۲۶۷).

(قرآن) را جزء شئون عالمان علوم تجربی ارزیابی می‌کند نه رجال دینی و معتقد است که مراد قرآن از راسخان در علم، دانشمندانی هم‌چون بیرونی، ابن هیثم، ابن رشد، نیوتن، انشتین، داروین، کانت، هگل و ... است (شحرور، ۱۹۹۰: ۱۹۲-۱۹۳، ۲۰۵).

۳/۱- قواعد تأویل در نظریه تشابه

چنانکه دیدیم، محوریت نظریات علمی جدید در فهم و تفسیر آیات تکوینی از مهم‌ترین اصول نظریه تشابه و رویکرد تأویلی شحرور است. شحرور برای رسیدن به تأویلی که خود آن را تأویل معاصر از قرآن می‌نامد، قواعد دیگری را مطرح ساخته که عمدتاً زبان‌شناختی است:

۱- برای فهم قرآن به هیچ چیزی خارج از خود قرآن اعم از کلام صحابه یا تابعین و ... نیاز نداریم. قرآن، کلام الهی است و برای فهم آن، تنها کافیت در تعامل با متن کتاب، اصطلاحات آن را کشف کنیم (شحرور، ۲۰۰۸: ۲۸).

۲- ضرورت تحلیل بلاغی آیه فراتر از تحلیل لغوی و ادبی؛ شحرور معتقد است تحلیل ادبی به سان تحلیل منطقی (صور)، تنها، شناختی از صورت آیه به دست می‌دهد اما هیچ گونه اطلاعی از محتوای آن ارائه نمی‌دهد. شناخت مفردات برای فهم مراد متکلم کفایت نمی‌کند؛ زیرا متکلم در مخاطب با شنونده به دنبال افهام مفردات نیست و اساساً معانی مراد، در نظم و ساختار جمله ظاهر می‌شود نه در مفردات. بنابراین نمی‌توان به تحلیل ادبی و لغوی آیه اکتفا کرد، بلکه تحلیل بلاغی نیز ضروری است (شحرور، ۱۹۹۴: ۳۵-۳۶).

۱۳۶

۳- علاوه بر ساختار جمله، شنونده و خواننده، جامعه مخاطب نیز در شکل‌گیری معنا مؤثرند. یکی از وظایف یا کارکردهای زبان، وظیفه ابلاغی است؛ به عبارت دیگر

زبان وسیله ارتباط میان گوینده و شنونده است. بنابراین زبان از یک طرف با متکلم مرتبط است و از طرف دیگر با شنونده ارتباط دارد و خواننده یا شنونده برای نفوذ به عالم ذهنی متکلم یا نویسنده چاره‌ای جز بکارگیری معلومات و اندوخته‌های ذهنی خود ندارد و در دیالکتیک یا تعامل اندوخته‌های ذهنی با مفردات و ساختار جمله است که معنا شکل می‌گیرد (شحرور، همان: ۴۱-۴۲ و شحرور، ۲۰۰۸: ۲۹-۳۰).

۴- اصل عدم مترادف: در «تنزیل حکیم» نه الفاظ مترادف وجود دارد و نه ساختار یا ترکیب مترادف. بنابراین مثلاً: اصطلاح «کتاب» غیر از اصطلاح «قرآن» است چنانکه از ساختار کلامی «لذاکر مثل حظ الانثیین» نمی‌توان معنایی برداشت کرد که از ساختار «لذاکر مثلاً حظ الانثی» قابل برداشت است (شحرور، ۲۰۰۸: ۳۱).

۵- زبان به موجب ارتباطی که با فکر دارد با تطور معارف و افکار تغییر می‌کند. این تطور هم شامل مفردات و لغاتی می‌شود که در کلام به کار می‌رود و هم شامل ساختارهای جملات. پس زبان هر جامعه، تابعی از زمینه‌های معرفتی اوست^۲ و جوامع به حسب تطور معارف خود در ساختن معانی سهیم‌اند. نکته قابل توجه اینکه، چون قرآن برای همه اعصار است زبان قرآن به همه این تطورات نظر داشته و آن‌ها را در ارائه معارف اخذ کرده است؛ یعنی هم مفردات و مصطلحاتی دارد که در جاهلیت عرب سابقه نداشته و هم اسلوب بیانی نوینی با خود آورده است. از این منظر نمی‌توان در فهم قرآن به مفردات و معانی موجود در جاهلیت اکتفا نمود و همین امر، فهم قرآن را به حسب

۱. شحرور مدعی است فقه رایج، در فهم این آیه دقیقاً گرفتار همین خطاست. (شحرور، ۲۰۰۰: ۱۷۳-۱۷۴)

۲. مثلاً: سطح معرفتی جاهلیت عرب ملازم با مفرداتی که در اشعار آن نمود یافته است. در این فرهنگ، نه می‌توان معادلی برای جاذبه زمین یافت و نه معادلی برای کرویت آن.

معارف جدید ممکن می‌سازد (شحرور، ۱۹۹۴: ۴۱).

۴/۱- جایگاه سنت پیامبر در نظریه تشابه

چنانکه تا کنون ملاحظه شد، شحرور عقل و نقل را به عنوان منابع معرفت دینی پذیرفته است. در ضمن بحث نیز تصویری از رابطه قرآن و عقل (نظام‌های معرفتی بشر) به دست آمده است که بر اساس آن، قرآن، تنها در سایه علم و دستاوردهای علوم مختلف معنادار می‌شود و معنا در تعامل متن با علوم، ساخته می‌شود اما باید مشخص شود که سنت در این نظریه چه جایگاهی دارد.

سنت پیامبر یا درباره نحوه زندگی انسان‌ها و احکام آن است که در این صورت، به جز اقوال و افعال پیامبر که در شرح آیات مربوط به اخلاق و عبادات باشد وجوب اطاعت ندارند؛ یعنی بیانات ایشان در حوزه جامعه و سیاست هر چند در طول حیات پیامبر وجوب اطاعت دارد اما بعد از آن واجب‌الاطاعة نیستند و یا در شرح تعلیمات تکوینی تنزیل بیان شده است که این بخش از سنت در صورتی قابل پذیرش است که با مفاهیم عام قرآن و حقایق هستی و عقل مطابقت کند (رجبی، ۱۳۹۵: ۴۵).
بر این اساس سنت پیامبر یا دخالتی در فهم قرآن ندارد و یا دخالتی کاملاً حداقلی خواهد داشت.

۲- تحلیل و ارزیابی نظریه تشابه

به منظور رسیدن به درکی تحلیلی — انتقادی از نظریه تشابه، این نظریه را از زوایای مختلفی مورد توجه قرار می‌دهیم. ابتدا بر اساس نظریه تشابه، جایگاه شحرور را در میان جریان‌های مختلف روشنفکری مشخص خواهیم کرد. در ادامه پس از طرح دیدگاه برخی از اندیشمندان درباره این نظریه، نسبت این نظریه را با برخی

مفاهیم فلسفی و نظریات مشابه روشن خواهیم کرد و در پایان برخی نکات انتقادی را در میان خواهیم نهاد.

۱/۲- جایگاه شحرور در میان جریان‌های مختلف روشنفکری

تعیین جایگاه شحرور در میان روشنفکران بر اساس ارائه یک تیب‌بندی از مواجهه روشنفکران با «قرآن کریم» انجام می‌شود. می‌توان مواجهه روشنفکران با قرآن را به دو دسته کلی تقسیم کرد: ۱- عده‌ای این متن را متنی بشری و محصول ذهن پیامبر تلقی می‌کنند و آن را به عنوان یک متن تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهند؛ ۲- عده دیگری این متن را به عنوان یک متن الهی در نظر می‌گیرند و به تأویل و تفسیر آن می‌پردازند، در میان این جریان نیز رویکرد واحدی دیده نمی‌شود بلکه در تأویل و تفسیر آن، از یکدیگر جدا می‌شوند: الف) برخی متن الهی را به روش کلاسیک اما در جهت توجیه دستاوردهای مدرنیته تفسیر می‌کند. این جریان از ظرفیت موجود در میراث اسلامی در جهت رسیدن به مدرنیته با همه ابعاد آن استفاده می‌کند و ب) برخی دیگر در تفسیر خود از متن الهی، از ابزارها و روش‌های مدرن تفسیر متن بهره می‌برند و با نگاه‌های رایج در میان هرمنوتیسین ها، اعم از هرمنوتیک رماتیک، هرمنوتیک فلسفی یا رویکردهای معاصرتر ساختارگرا و پساساخت‌گرایی، به تحلیل متن می‌پردازند.

با عنایت به این مقدمه، شحرور در مواجهه با قرآن، آن را به مثابه یک متن الهی اخذ می‌کند اما به جهت نوع زمینه‌های معرفتی‌اش شاید به درستی در هیچ‌کدام از دو رویکرد تفسیری فوق قرار نگیرد. چنانکه ملاحظه شد شحرور فارغ التحصیل رشته مهندسی است؛ نه تحصیلات فلسفی یا دینی دارد و نه به وضوح تمایلاتی را به یکی از رویکردهای فلسفی معاصر نشان می‌دهد؛ با این حال در مجموع می‌توان او را در زمره کسانی قرار داد که متن الهی را با ابزارها و روش‌های مدرن تفسیر می‌کنند. او

با تفکیک متن از فهم آن و طرح نظریه «ثبات متن و حرکت محتوا» مبتنی بر زمینه های معرفتی هر عصر به رویکردهای هرمنوتیکی اصالت مفسر یا مرگ مؤلف ملحق می شود. البته شحرور به جهت زمینه های معرفتی که تجربه کرده است یعنی تحصیلات مهندسی و نگاه ریاضیاتی ناشی از آن، با غلبه نگاه ریاضیاتی به تفسیر متن می پردازد. همچنین با توجه به آشنایی با مباحث زبان شناسی جدید از طریق «جعفر دک الباب»، از ابزار زبان شناسی به خصوص اصل عدم ترادف و تحلیل های لغوی جدید و بعضاً غیر متعارف به برداشت های جدیدی می رسد.

۲/۲- نقد برخی اندیشمندان جهان عرب به نظریه شحرور

بی شک مرور دیدگاه برخی از اندیشمندان و روشنفکران جهان عرب درباره نظریه محمد شحرور می تواند بخشی از دیدگاه تحلیلی ما را تأمین کند. از این جهت دیدگاه طه عبدالرحمن، نصر حامد ابوزید و محمد ارکون را مطرح خواهیم نمود.

۱/۲/۲- دیدگاه طه عبدالرحمن درباره نظریه شحرور

وی قرائت شحرور از قرآن را تحت عنوان «قرائت عصری»، در عرض «قرائت مدرن» و نیز «قرائت ترائی» قرار می دهد و معتقد است قرائت های مدرن، از ابزارهای روش شناختی علوم انسانی و الهیات مسیحی و نظریات انتقادی جدید درباره افکار بهره می برند و در پی بازتولید تمدن غربی در جهان اسلام هستند؛ در حالی که قرائت عصری از دستاوردهای معاصر خود استفاده می کند بی آنکه به بازتولید تمدن غربی بیانیدشد. عبدالرحمن برای تأیید تحلیل خود از رویکرد شحرور دو دلیل اقامه می کند:

- ۱- شحرور رویکرد خود را تحت عنوان «قراءة معاصرة» معرفی می کند؛ ۲- صاحبان رویکردهای مدرن به نقد دیدگاه شحرور پرداخته اند (عبدالرحمن، ۲۰۰۶: ۱۷۷).

ارزیابی نوشتار حاضر از رویکرد تفسیری شحرور تا حدودی با ارزیابی کلی طه عبدالرحمن از دیدگاه شحرور تفاوت دارد. نگارنده بر این عقیده است که شحرور نیز به نوعی به بازتولید تمدن غربی می‌اندیشد و در این مسیر نیز از ابزارهای روش‌شناختی جهان مدرن بهره می‌برد؛ در نتیجه از این جهت، با رویکردهای مدرن جهان اسلام تفاوتی ندارد.^۱

۲/۲/۲- دیدگاه نصر حامد ابوزید درباره نظریه شحرور

ابوزید متفکر مصری، رویکرد شحرور به قرآن را نوعی قرائت ایدئولوژیک و مغرضانه ارزیابی می‌کند و معتقد است لازمه آن تجاهل نسبت به تمام قواعد فهم متن است (ابوزید، ۱۹۹۵: ۱۱۵).

شحرور در فهم آیه ۷ آل عمران که منشأ تقسیم آیات به آیات محکم و متشابه و به نوعی مبنای نظریه تشابه است تمام قواعد فهم را نادیده انگاشته است. او نه به انواع سیاق فرهنگی، سیاق مخاطب و سیاق لغوی کلام توجه می‌کند، نه در فهم آیات به اسباب نزول آیات می‌نگرد و نه به تلاش‌های علمای سابق عنایتی دارد و هدف از همه این تجاهل‌ها این است که بتواند قرائت خاص خود را ارائه دهد و پیش‌فرض‌های ذهنی خود را اثبات نماید (همان: ۱۱۷-۱۱۸).

شحرور در تفسیر سایر آیات به ویژه آیات تکوینی قرآن نیز به منظور مطابق ساختن معنای آیه با دستاوردهای علمی، تمام قواعد فهم را نادیده می‌گیرد.

۳/۲/۲- دیدگاه محمد ارکون درباره نظریه شحرور

فارغ از تعریض ارکون به شحرور در انتقال از حوزه مهندسی به حوزه‌ای کاملاً

۱ در ادامه این نوشتار به برخی ابعاد این ادعا خواهیم پرداخت.

متفاوت با تخصص او یعنی پژوهش‌های اسلامی، ارکون، تلاش شحور در حل دو بعد الهی و بشری وحی قرآنی را تلاشی محافظه‌کارانه و از موضع اسلام‌گرایی ارتدکس می‌داند که تلاش می‌کند صحت الهی قرآن و صلاحیت جادوانه آن را برای تاریخ بشری با توسل به معرفت علمی تأمین نماید، بی‌آنکه اصل تصور الهیاتی از وحی را در معرض پرسش قرار دهد. (ارکون، ۲۰۰۵: ۱۵). ارکون با تفکیک میان سه مفهوم ۱- «اندیشیدنی‌ها»^۱؛ ۲- «اندیشه‌ناپذیرها»^۲ و ۳- «نیاندیشیده‌ها»^۳ نقد خود را مطرح می‌سازد.

«اندیشیدنی‌ها» یا «اندیشه‌پذیرها» موضوعاتی هستند که در عرصه زبان متکلم، نظام‌های عقیدتی وابسته، نظام اجتماعی و سیاسی‌ای که به آن تعلق دارد و ...، اندیشیدن درباره آنها ممکن است. «اندیشه‌ناپذیرها» موضوعاتی هستند که عقل به جهت محدودیت‌های خود در یک مرحله تاریخی، امکان اندیشیدن درباره این موضوعات را ندارد. «نیاندیشیده‌ها» موضوعاتی هستند که سلطه دینی یا سیاسی یا نظام اجتماعی، اندیشیدن درباره آنها را مجاز نمی‌داند (ارکون، ۱۹۹۹: ۱۷-۲۰).

ارکون بر پایه تفکیک مفهومی فوق، معتقد است تجددخواهی شحور از چارچوب «اندیشه‌پذیر» فراتر نمی‌رود و نمی‌تواند به دایره «نیاندیشیده‌ها» وارد شود از این رو، نوآوری‌های محدود و اندک شحور حداکثر نوآوری‌ای است که فشار سنگین نگاه الهیاتی به وحی اجازه می‌دهد (همان: ص ۷۱-۷۲).

۱. الممكن التفكير فيه

۲. المستحيل التفكير فيه

۳. لا مفكر فيه

۳/۲- دلالت‌های فلسفی نظریه تشابه

شحرور نه فیلسوف است و نه تحصیلات مرتبط فلسفی داشته است؛ با این حال نظریه تشابه، اشاراتی به مفاهیم فلسفی دارد که توجه به آن‌ها به فهم دقیق این نظریه کمک می‌کند.

۱/۳/۲- نظریه تشابه و سوپژکتیویسم

سوپژکتیویسم، اصلی است که در آموزه‌های دکارت تأسیس و در کانت، تحکیم شده است و به عنوان مفهوم محوری جهان مدرن شناخته می‌شود (پازوکی، ۱۳۷۹: ۱۷۵-۱۷۸). شحرور نیز در تنویریه کردن الگوی تفسیری خود، ناخودآگاه یا آگاهانه به سوپژکتیویسم ارجاع می‌دهد. چرا که نظریه تشابه یا «ثبات متن و حرکت محتوا»ی او، آشکارا به جدایی سوژه - ابژه دکارتی و جدایی نومن - فنومن کانتی حواله می‌دهد. او با تفکیک میان نص و فهم، در واقع بر جدایی سوژه یا فاعل شناسا از ابژه و در اینجا جدایی مفسر از متن، تأکید نموده است و با همین تفکیک است که زمینه بازخوانی مجدد متن را فراهم می‌کند. بر این اساس دینداران هر عصر در قامت سوژه‌هایی با مفاهیم متغیر، مفاهیم عصری خود را در تفسیر متن به کار می‌گیرند و به توصیفی متناسب با عصر خود دست می‌یابند.

۲/۳/۲- نظریه تشابه و رویکردهای هرمنوتیکی

هرچند شحرور هیچ‌گاه تعلق خود به جریان‌های هرمنوتیکی را اعلام نمی‌کند اما چنانکه اشاره شد با تفکیک متن از فهم آن و طرح «ثبات متن و حرکت محتوا» در چارچوب زمینه‌های معرفتی هر عصر، به رویکردهای هرمنوتیکی اصالت مفسر یا مرگ مؤلف ملحق می‌شود. حتی برخی از عبارات او در چارچوب هرمنوتیک گادامری

قابل تفسیر است.^۱ در ادامه، مبانی شحرور را از دو جهت با گادامر مقایسه می‌کنیم:

۱- گادامر از سویی بر خلاف رمانتیک‌ها که بیش از آنکه به متن توجه داشته باشد، در جستجوی ذهنیت و روان مؤلف بوده و بر مرجعیت متن تأکید می‌کرد. از سوی دیگر او نقش تأویل‌گر را نادیده نمی‌گرفت و با طرح «پیش‌ساختارهای فهم» معتقد بود پیش‌دوری‌ها و پیش‌فرض‌ها شرط امکان فهم می‌باشد. بر این اساس، از طریق «آمیزش افق‌ها» یعنی افکندن پیش‌فرض‌ها بر روی متن و سپس حک و اصلاح فهم از طریق «دور هرمنوتیکی»، معنایی «تازه»^۲ از متن متولد می‌شود (شرت، ۱۳۸۷: ۱۲۶-۱۳۳).

از دیدگاه گادامر همه معانی نزد متن و مؤلف نیست بلکه مفسر به حسب پیش‌فرض‌ها و اطلاعاتی که دارد می‌تواند از طریق «دیالکتیک»، «گفتگو» یا «تعامل» با متن، واقعیت‌هایی را که حتی مؤلف از آن بی‌خبر است کشف کند و پاسخ‌هایی را از متن به دست آورد که در روزگار پیشین از آن متن به دست نمی‌آمد (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۲۰۷).

هرچند شحرور اصطلاح «آمیزش افق‌ها» را به کار نمی‌گیرد اما در مجموع دیدگاهی را مطرح می‌سازد که با این مبنا گادامر تطبیق می‌کند، او معتقد است: علاوه بر ساختار جمله، شنونده و خواننده و بلکه جامعه مخاطب نیز در شکل‌گیری معنا مؤثرند؛ زبان به عنوان وسیله ارتباط میان شنونده و گوینده، از یک سو با گوینده مرتبط است و از سوی

۱. همین نکته و نکته پیشتر سبب می‌شوند شحرور را نیز در جریانی قرار دهیم که از منظر ابزارهای مدرن و پست مدرن به بازخوانی قرآن می‌پردازد.

۲. بنابراین قصد مفسر فهم معنای نخستین متن یا نیت اولیه مؤلف یا معنای تاریخی اولیه یک عمل یا رویداد نیست (شرت، ۱۳۸۷: ۱۳۳).

دیگر با شنونده. خواننده یا شنونده برای نفوذ به عالم ذهنی متکلم یا نویسنده چاره‌ای جز بکارگیری معلومات و اندوخته‌های ذهنی خود ندارد و در دیالکتیک یا تعامل اندوخته‌های ذهنی با مفردات و ساختار جمله است که معنا شکل می‌گیرد (شحرور، ۱۹۹۴: ۴۱-۴۲؛ شحرور، ۲۰۰۸: ۲۹-۳۰).

۲- گادامر با تفکیک میان معناشناسی و هرمنوتیک، بیشتر به هرمنوتیک می‌گراید. او بر آن است که معناشناسی در حیطه ظواهر الفاظ یا به تعبیر شلایر ماخر در قلمرو تفسیر دستوری قرار دارد در حالی که هرمنوتیک، به دلالت‌های باطنی و ناپیدای الفاظ توجه دارد و به پیش‌فرض‌ها، پیش‌فهم‌ها، پیش‌داوری‌ها و سؤالات مستتري که در هر عصر می‌تواند پاسخ گوید می‌پردازد. از این منظر دو عبارت که از نگاه معناشناسانه، هم‌ارز و معادل هم‌اند، از نگاه هرمنوتیک می‌تواند دو عبارت کاملاً متغایر و متفاوت باشند؛ به این معنا که روح سخن در دو عبارت با قالب ظاهری مشترک، متفاوت بوده و می‌تواند بار معنایی مختلفی بلکه متضاد داشته باشند (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۲۲۰، ۲۱۰).

شحرور نیز با ایده «حرکت محتوای متن» به نحوی تغییر معنای الفاظ را مطرح می‌سازد. وی معتقد است زبان به موجب ارتباطی که با فکر دارد با تطور معارف و افکار تغییر می‌کند. این تطور هم شامل مفردات و لغاتی می‌شود که در کلام به کار

۱. مثلاً عبارت «دین جاودانه است» از جهت معناشناسی جمله‌ای است که دارای ساختاری واحد بوده و مفید معنای واحد است؛ هرچند امروز یا صد سال قبل و یا هزار سال قبل گفته شده باشد. ولی در هرمنوتیک روح این سخن مورد توجه قرار می‌گیرد؛ از این منظر این عبارت با ساختی واحد ممکن است در طول تاریخ معانی متفاوتی را افاده کند و مقصود کسی که این سخن را هزار سال پیش می‌گفت با مراد ما که هم‌اینک می‌گوییم فرق کند. (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۲۲۰)

مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ش

می‌رود و هم شامل ساختارهای جملات. پس زبان هر جامعه تابعی از زمینه‌های معرفتی اوست. و جوامع به حسب تطور معارف خود در ساختن معانی سهیم‌اند (شحرور، ۱۹۹۴: ۴۱). در حقیقت «حرکت محتوا در عین ثبات نص» هم معنایی جز این ندارد که یک متن (به صورت مشخص متن قرآن) در عین حال که متنی ثابت و واحد است در هر عصر، معنایی متناسب با اطلاعات و زمینه‌های معرفتی همان عصر می‌یابد (شحرور، ۱۹۹۰: ۵۹، ۳۶-۶۰).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، شحرور بدون آنکه تصریح کرده باشد به مفاهیم فلسفی هرمنوتیک ارجاع می‌دهد و به ویژه در چارچوب هرمنوتیک گادامر عمل می‌کند.

۴/۲- اشتراکات نظریه تشابه و نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت

نظریه «ثبات متن و حرکت محتوی» شحرور شباهت‌های بسیاری با نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» سروش دارد: اول اینکه هر دو، متعلق به یک دوره فکری در جهان اسلام‌اند؛ مقالات قبض و بسط تئوریک شریعت در فاصله سال‌های ۶۷-۶۹ شمسی و مقارن با ۱۹۹۸-۱۹۹۰ میلادی منتشر شده است و سال ۱۹۹۰ دقیقاً همان سالی است که اولین و مهم‌ترین اثر محمد شحرور انتشار یافته است. او باب اول از کتاب «الکتاب و القرآن» یعنی مباحث مربوط به نظریه «ثبات متن و حرکت محتوا» را در سال ۱۹۸۶ تا ۱۹۸۷ نگاشته است (شحرور، ۱۹۹۰: ۴۶-۴۸)؛ دوم این که: هر دو نظریه، محتوای واحدی دارند؛ چه اینکه محتوای واحد این دو نظریه در عنوان آن‌ها نیز انعکاس یافته است: سروش، نظریه خود را تحت عنوان «قبض و بسط تئوریک شریعت» نامید و شحرور «ثبات متن و حرکت محتوا»؛ سوم این که: هر دو نظریه با یک مبنا آغاز شده و به نتیجه یکسانی رسیده‌اند. مبنای

اصلی دیدگاه شحرور تفکیک «متن» از «فهم متن» است و مبنای سروش، تفکیک «دین» از «معرفت دینی»، البته در این دیدگاه، «دین» همان «کتاب و سنت» و «معرفت دینی» معرفتی است که به کتاب و سنت تعلق می‌گیرد (سروش، ۱۳۷۳: ۲۴۵). با عنایت به نکته‌ی اخیر می‌توان نتیجه گرفت که سروش نیز در واقع میان متن و فهم آن تفکیک کرده است. همچنین هر دو، بر نقش معلومات نظری و دستاوردهای علمی در فهم متن و نیز تکامل علوم تأکید می‌کنند و در نهایت، هر دو به نتیجه‌ی مشترکی نائل می‌آیند: ضرورت فهم متن دینی با تکیه بر علوم و دستاوردهای علمی یا به عبارت دیگر «فهم عصری» دین یا همان متن دینی. در این چارچوب، هر متن در طول اعصار مختلف، معانی مختلفی خواهد یافت که متناسب با زمینه‌های معرفتی آن‌ها است. سروش در این ارتباط معتقد است: «فهمیدن زبان هر عصر در گرو فهمیدن تئوری‌های علمی و فلسفی آن عصر است و به این لحاظ ثبات الفاظ و عبارات به هیچ روی تضمین‌کننده‌ی ثبات معانی نیست؛ چرا که تغییر تئوری‌های اهل عصر در تن الفاظ ثابت، روح معانی مختلف می‌دمد.» (همان: ۲۹۶).

۵/۲- ارزیابی نهایی اندیشه‌ی شحرور

در نهایت، علاوه بر انتقادات متفکران عرب، انتقادات دیگری نیز نسبت به نظریه‌ی تشابه قابل طرح است که در ادامه به مهم‌ترین این انتقادات می‌پردازیم.

۱/۵/۲- تعارض نظریه‌ی تشابه با فلسفه‌ی نبوت

شحرور مدعی است پروژه‌ی او در جهت تبیین خاتمیت نبوت و رسالت پیامبر اسلام ۱۴۷

(ص) و اثبات صلاحیت «تنزیل حکیم» برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌هاست^۱ و نظریهٔ «تشابه» در همین جهت ارائه گردیده است (شحرور، ۱۹۹۰: ۴۴۵-۴۴۶). اما بررسی دقیق نظریه، گویای این مطلب است که او به جای تبیین ختم نبوت و رسالت و اثبات جاودانگی اسلام، ختم دیانت را اعلام کرده و استقلال بشر از دین و وحی الهی را اثبات نموده است.

او در نظریهٔ «تشابه»، حرکت محتوای متن «قرآن» را در چارچوب دستاوردهای بشری توجیه می‌کند و بنا بر آن، قرآن، تنها در چارچوب دستاوردهای بشری معنادار می‌گردد و با تغییر زمان‌ها و زمینه‌های معرفتی معنای آن دچار دگرگونی و تحول می‌شود. این بدان معناست که قرآن به خودی خود بر هیچ معنایی دلالت نمی‌کند و برای معنادار شدن خود به علوم هر عصر نیازمند است. در نتیجه، آن چه بشر بدان نیاز دارد این است که به تحقیقات علمی بپردازد و بعد از تحصیل دستاوردهای جدید، متن «قرآن» را بر آن حمل نماید. در این صورت، قرآن نه تنها ارزش معرفتی ندارد و حامل هیچ راهنمایی‌ای برای هدایت بشریت نیست بلکه خود برای معنادار شدن محتاج راهنمایی‌های بشری است؛ در حالی که بنا بر براهین عقلی، «دین، میزان علم و عقل است ... این وظیفهٔ عقل است که در پرتو هدایت وحی تا آنجا که افق پرواز اوست توان خود را بارور نماید.» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۲۳۲).

۲/۵/۲- نسبیت فہم

چنانکه دیدیم محدودیت شناخت انسان از حقایق و تطور و تحول آن یکی از مقدمات و بلکه زیربنای اصلی نظریهٔ «تشابه» یا «ثبات متن و حرکت محتوی»

۱. شحرور در تمام کتاب‌های خود این ادعا را تکرار می‌کند.

است. شحرور مبتنی بر این اصل و ضمیمه کردن اصلی دیگری که بنا بر آن، معارف و معلومات خوانندگان، لازمه فهم متن معرفی می‌شدند، چنین استدلال می‌کرد که انسان به جهت محدودیت معارف و معلوماتی که مقدمه فهم متن الهی است به همه معارف قرآن دسترسی ندارند و تنها در طول تاریخ و با پیشرفت علوم می‌تواند متن ثابت الهی را تأویل نماید و به تناسب معلومات موجود در هر عصر به درکی نسبی از محتوای متن دست یابد (شحرور، ۱۹۹۴: ۴۰؛ شحرور، ۲۰۰۸: ۲۹-۳۰).

بدین ترتیب شحرور به نسبیت فهم متن و عصری بودن آن نیز رسید و بر اساس آن در هر عصری قرائت متناسب با زمینه‌های معرفتی همان عصر اعتبار دارد.

۳/۵/۲- برداشت‌های زمان پریشانه (عدم اعتبار ظهور و معنای عصری از آیات)

به نظر می‌رسد نظریه تشابه، گرفتار مغالطه زمان پریشی^۱ است؛ توضیح اینکه، شحرور بر این اساس که معنا در دیالکتیک یا در تعامل با اندوخته‌های ذهنی مخاطب یا مفردات و ساختار جمله شکل می‌گیرد، ایده «حرکت محتوای متن» را مطرح ساخت؛ این ایده بدان معناست که یک متن (به صورت مشخص متن قرآن) در عین حال که متنی ثابت و واحد است در هر عصر، ظهور و معنایی متناسب با اطلاعات و زمینه‌های معرفتی همان عصر پیدا می‌کند و روح نظریه «تشابه» شحرور هم جز این نیست.

مبتنی بر این نظریه، فهم معتبر در هر عصر، فهمی است که با دانش آن عصر سازگار باشد و در نتیجه، فهم زمان حال ولو اینکه هیچ زمینه‌ای در زمان نزول نداشته باشد اعتبار دارد. درحالی که یکی از شرایط حجیت یک برداشت این است که امکان آن برداشت در

زمان نزول وجود داشته باشد؛ در غیر این صورت دچار مغالطه زمان‌پریشی یا تناقض تاریخی شده‌ایم.

به عبارت دیگر، یکی از مبانی دلالتی برداشت از قرآن این است که «زمینه فهم» معنایی‌ای که از آیات الهی اراده شده در زمان نزول آیات برای عموم عقلاً وجود داشته باشد. بر این اساس اگر شخصی از آیه‌ای، معنایی را استفاده کند که در زمان نزول «زمینه فهم»^۱ آن اصلاً موجود نبوده و در نتیجه تحول فرهنگ و دانش، چنین معنایی کشف شده است این معنا حجت نخواهد بود (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۳۱۹)؛ زیرا بر اساس حکمت زبان و حکیم بودن گوینده الهی، قطعاً گوینده، مراد معینی از گفتار خود دارد و معنای خاصی را اراده کرده است. حال اگر خداوند، معنایی را از کلام خود (آیه‌ای از آیات قرآن) اراده کند که زمینه فهم آن در زمان نزول قرآن وجود نداشته باشد و بشر پس از گذشت زمان و پیشرفت‌های علمی و فلسفی توان فهم آن معنا را تحصیل نماید، در این صورت مردم عصر نزول نسبت به آیات از دو حال خارج نیستند: ۱- یا هیچ معنایی از آیه نمی‌فهمند که در این صورت، نزول آیه برای آنان که مخاطبان اولیه قرآن‌اند، لغو می‌نمود و صدور لغو از خدای حکیم، قبیح و محال می‌باشد؛ ۲- یا آنان معنایی از آیه می‌فهمیدند اما آن معنا، مراد واقعی خداوند نبوده و همواره فهمی غلط از آیه داشته‌اند. در این صورت چنین آیه‌ای به گمراه شدن مردم و گرفتاری‌شان به

۱. تأکید بر زمینه فهم در زمان نزول، از آن جهت است که امکان دارد معنایی از یک آیه قابلیت فهم در آن زمان را داشته باشد ولی عقلای آن زمان در فهم آن معنا از آیه، خطا کرده باشند. به همین دلیل فهم آنان برای ما حجت نیست اما باید معنایی که از قرآن برداشت می‌کنیم قابلیت و زمینه‌ی فهم در آن روزگار را داشته باشد. (هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۳۱۹)

«جهل مرکب» می‌انجامد. به عبارت دیگر، مستلزم اغراء به جهل است و اغراء به جهل نیز قبیح و صدورش از خدای حکیم محال است (همان: ۳۲۰-۳۲۱، ۳۶۱). بنابراین، محال است خداوند معنایی را از کلام خود اراده کند که زمینه فهم آن برای مخاطبان اولیه آن فراهم نباشد. البته ممکن است آیه‌ای از آیات، معنای عمیقی داشته باشد که زمینه فهم آن برای مردم عصر نزول نیز وجود دارد و آن‌ها نیز بر اساس ظهور آیه، آن معنا را درک کنند اما در اثر پیشرفت علم و فلسفه و درگذر ایام، مردم سایر اعصار، به تبیین دقیق‌تر و عمیق‌تری از همان معنای مُدرک مردم عصر نزول دست یابند؛ در این حالت ظهور آیه مزبور تغییر نکرده و معنا و مفاد آن دچار تحول نشده است بلکه تبیین دقیق‌تری از همان معنا و مفاد گذشته ارائه شده است. مثلاً معنا و مفاد «الله الصمد» بی‌نیازی مطلق الهی است و همین معنا را مخاطبان اولیه قرآن نیز درک می‌کرده‌اند اما در پرتو حکمت متعالیه، تبیینی عمیق‌تر یافته است. اینکه مردم هر عصر بتوانند به درکی متناسب با زمینه‌های معرفتی خود دست یابند، تنها به همین معنای اخیر (تبیین عمیق‌تر از همان ظهور و معنای اولیه) معنا دارد اما اگر ظهور و معنای جدیدی شکل گیرد که زمینه فهم آن در عصر مخاطبان اولیه قرآن فراهم نباشد، این معنا اعتبار نخواهد داشت و همان ظهور زمان نزول معتبر است (همان: ۳۲۱).

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر تلاش کردیم نظریه محمد شحرور، متفکر سوری، درباره حل دوگانه مقدس/دنوی بودن قرآن را مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم. شحرور دیدگاه خاص خود را در این باب نظریه «تشابه» یا «ثبات متن و حرکت محتوی» نامیده است. در این نوشتار ابتدا صورت‌بندی‌ای از نظریه تشابه را ارائه دادیم و در نهایت مورد تحلیل و ارزیابی قرار دادیم.

دیدیم که این نظریه پاسخ به این مسئله است که چگونه قرآن به عنوان متن ثابت مقدس و الهی، هدایت تمام تاریخ بشری را به انجام می‌رساند و دو بعد الهی-مقدس/بشری-دنیوی بودن قرآن چگونه قابل جمع است. این نظریه بر آیات تکوینی قرآن تمرکز داشت که شحرور آنها را «آیات متشابه» می‌دانست و بر اساس آن، «قرآن» متنی ثابت اما قابل تأویل است؛ به این معنی که متن ثابت آن، در گذر عصرها و زمان‌ها، به حسب علوم و آگاهی‌های زمانه تأویل گشته و تغییر می‌کند و در واقع «تشابه» همان ثبات متن و حرکت محتوی و معنای آیات در چارچوب دانش‌های روز است.

در تحلیل نظریه تشابه، به این دیدگاه متمایل شدیم که این نظریه، بازخوانی قرآن در چارچوب ابزارهای پست مدرن به ویژه هرمنوتیک مفسر محور است. همچنین دریافتیم که نظریه تشابه، نقاط اشتراک بسیاری با نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت سروش داد. ابتناء بر تفکیک متن و فهم متن و اولویت دادن به معارف و ذهنیت بشتری از مهمترین نقاط اشتراک این دو نظریه بود. در پایان بر این عقیده‌ایم که تعارض نظریه با فلسفه نبوت، عصری شدن فهم متن و استلزام مغالطه زمان‌پریشی، از مهم‌ترین لوازم باطل نظریه تشابه است.

فهرست منابع

۱. أبوزید، نصر حامد، النص السلطه الحقیقه: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنه، بيروت: المركز الثقافي، ۱۹۹۵.
۲. اركون، محمد، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الاسلامي، ترجمه هاشم صالح، بيروت: دار الساقی، ۱۹۹۹.
۳. _____، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ترجمه هاشم صالح، بيروت: دارالطليعه، ۲۰۰۵.
۴. پازوکی، شهرام، دکارت و مدرنیته، ۱۳۷۹، فصل نامه فلسفه، ش ۱، پاییز
۵. جوادى آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، تنظیم حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۶. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
۷. شرت، ایوون، فلسفه علوم اجتماعی قاره ای، هادی جلیلی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.
۸. شحرور، محمد، القرآن و الكتاب قراءه معاصره، دمشق، الاهالی للطابعه و النشر و التوزيع، ۱۹۹۰.
۹. _____، الدوله و المجتمع، دمشق: الاهالی للطابعه و النشر و التوزيع، ۱۹۹۴.
۱۰. _____، الاسلام و الايمان، دمشق: الاهالی للطابعه و النشر و التوزيع، ۱۹۹۶.
۱۱. _____، نحو اصول جديده للفقه الاسلامي (فقه المرأة: الوصيه، الارث، القوامه، التعدديه، اللباس)، دمشق: الاهالی للطابعه و النشر و التوزيع، ۲۰۰۰.
۱۲. _____، تجفيف منابع الارهاب، دمشق: الاهالی للطابعه و النشر و التوزيع، ۲۰۰۸.

مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ ش

۱۳. رجیبی مهلا و علی سائلی گُرده‌ده، روش‌شناسی نظریه عقلا نیت محمد شحرور،

۱۳۹۵، دو فصلنامه مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، ش ۳، بهار و تابستان.

۱۴. عبدالرحمن، طه، روح الحداثه، مغرب: مرکز الثقافی العربی، ۲۰۰۶.

۱۵. هادوی تهرانی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن، قم: موسسه

فرهنگی خانه خرد، ۱۳۸۵.

