

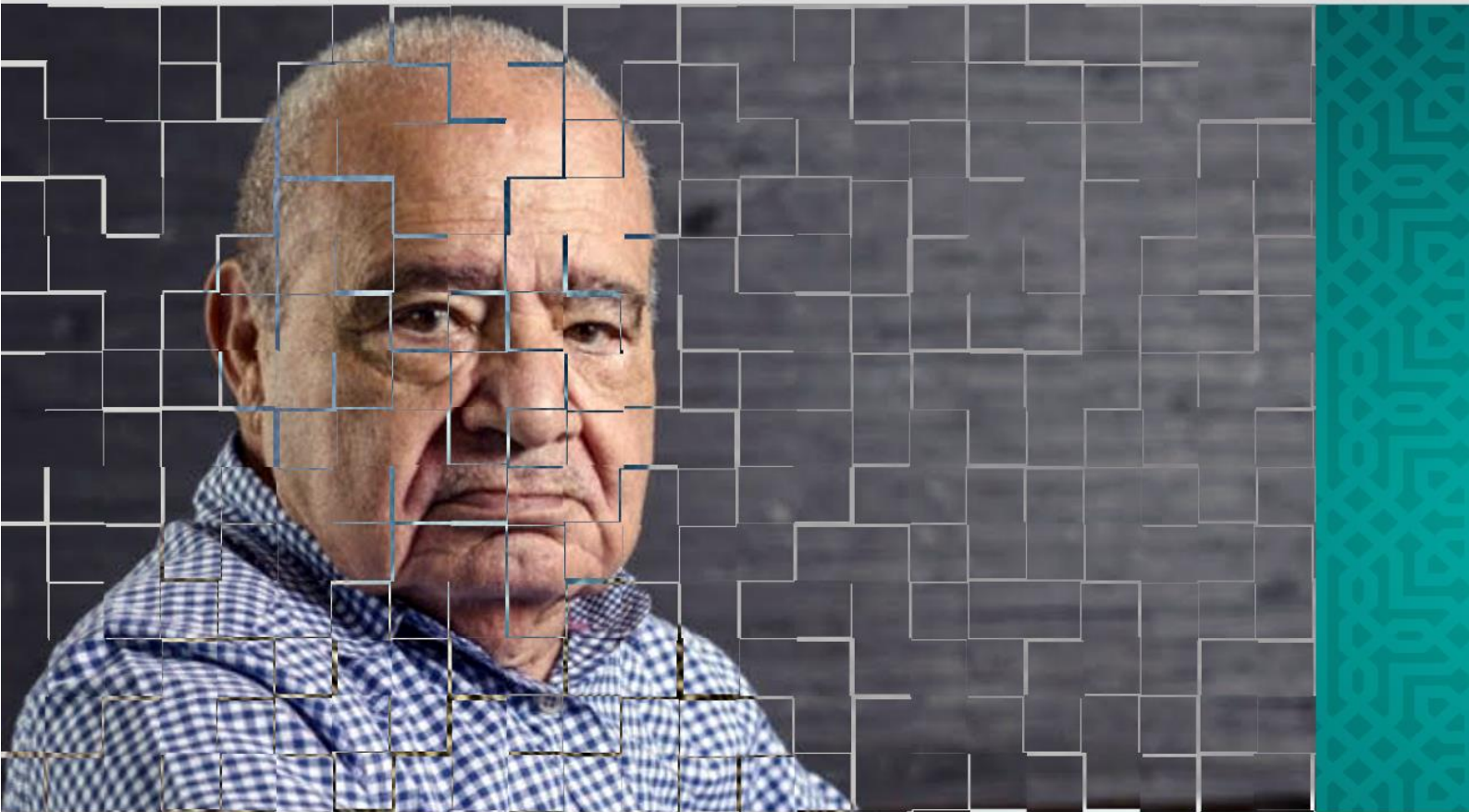


مرکز مطالعات اسلامی بینش  
WWW.BINESH.CC

# تلفیق و تسلسلہ

ویراست اول

نقد گفتمان محمد شحرور<sup>9</sup>



نویسنده: یوسف سمیرین

ترجمہ: احمد معینی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

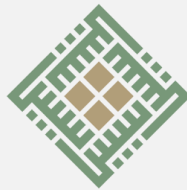
## تلفیق ورشکسته

تالیف: یوسف سمیرین

ترجمہ: احمد معینی

ویراست اول - شہریور / سنبلہ ۱۳۹۹

[www.Binesh.cc](http://www.Binesh.cc)



مرکز مطالعات اسلامی بینش

## فهرست

- مقدمه..... - ۶ -
- علیه ثوابت ..... - ۱۲ -
- موضع شُحرور دربارهٔ وجود الله..... - ۳۲ -
- موضع شحرور دربارهٔ کلام پروردگار..... - ۳۷ -
- دیدگاه شحرور دربارهٔ قدرت خداوند..... - ۴۷ -
- دیدگاه شحرور دربارهٔ علم پروردگار..... - ۵۳ -
- دیدگاه شحرور دربارهٔ حلول خداوند در آفریده‌هایش..... - ۶۱ -
- منظومه‌های فکری پنهان..... - ۶۹ -
- داروینسیم، جَهمی‌گرایی و غیره..... - ۷۲ -
- اعلامیة جهانی حقوق بشر... ارزش‌های غربی..... - ۱۰۴ -
- ارسطوگری..... - ۱۱۸ -
- مواضع متفرقه..... - ۱۲۳ -
- اشتباه وی دربارهٔ اشعری:..... - ۱۲۴ -

- ۱۲۴ - ..... دروغ بستن او بر شافعی:
- ۱۲۶ - ..... انکار آن چه در قرآن آمده است:
- ۱۲۷ - ..... زنان مردانند!
- ۱۳۰ - ..... سخن پایانی.
- ۱۳۳ - ..... منابع.

## مقدمه

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم و بعد:

کتاب‌های پرشماری در موضوعات بسیاری نوشته می‌شود که بسیاری از آنها چیزی بر شناخت موجود نمی‌افزاید؛ در دورانی که چاپ و نشر و توزیع آسان شده، امر بر برخی مُشْتَبَه شده گمان می‌کنند هرآنچه بدرخشد طلاست و فایده هر کتاب با تعداد صفحات آن رابطه مستقیم دارد. در این بحبوحه غیاب رویکرد انتقادی که ارزش واقعی کم این کتاب‌ها را نمایان سازد، برخی از این نویسندگان بر اثر تشویق مردمی که نوشته‌هایشان را می‌ستایند، فریفته توانایی خود در سیاه کردن صفحات می‌شوند حتی اگر کارشان اضافه‌گویی بی‌ارزشی باشد.

از جمله کتاب‌های گرفتار اضافه وزن، نوشته‌های محمد شُحرور است که می‌شود به موهبت او در نوشتن صدها صفحه اشاره کرد؛ صدها صفحه‌ای که می‌توان همه‌اش را در چند برگه خلاصه کرد، اما با این وجود خود بر حجم کتاب‌های فقه خرده می‌گیرد:

«فقه عبادات مانند وضو و نماز و حج و زکات پدید آمد تا جایی که این فقه مجلدات بسیاری را در بر گرفت؛ با علم به اینکه عبادات برای عالم و جاهل و برای عوام و خواص ساده و با تفصیل و توضیح آمده و نیازی به این همه [نوشته] نداشت.»<sup>۱</sup>

اما ایشان خودش را فراموش می‌کند! اگر قضیه به این سادگی است چرا خود ایشان صدها صفحه را دربارهٔ دین نوشته‌اند؛ دینی که بر اساس این منطق برای عوام و خواص آسان است!

اما در هر حال سخن از شکل سخن و طول آن اینجا برای ما اهمیتی ندارد؛ این برای ما مهم نیست که شخص اندیشهٔ خود را در چه قالبی ارائه می‌دهد. بحث ما اینجا دربارهٔ قالب هنری و زیبایی و بلاغی نیست. بحث دربارهٔ جانب شناختی است. چشم ناقد متوجه مورد مهم‌تر یعنی سخن ایشان در جنبهٔ شرعی، در اصول و عقاید و شریعت به طور عام است.

البته ایشان ما را برای حذف پیشوند «دکتر» از پس نامشان معذور بدانند، چرا که تخصص ایشان در مهندسی عمران است و سخن ما دربارهٔ تخصص ایشان نیست و ایشان در محیط فرهنگی به نوشته‌های دینی‌شان معروف هستند. نوشته‌هایی که دوست دارند در آغاز همهٔ آنها بیان کنند حاوی قرائتی جدید و اصولی نوین است! و تابع منهجی جدید است که آن را چنین معرفی می‌کند:

«رویکرد ما مواضع اشکال را در ذات خود و بدون هیچ تعارف یا در نظر گرفتن عواطف افشا می‌کند.»<sup>۲</sup>

---

(۱) محمد شحرور، الدولة والمجتمع، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوریه (۲۳).

(۲) محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق - سوریه (۲۳).

ایشان در تعصب به آنچه منهج خود می‌نامد تا جایی می‌رسد که در برخورد با مخالفان خود از روش تحریم کلیسانی استفاده کرده و آنان را «بندگان تراث»<sup>۱</sup> می‌نامد که پنهان نیست این نوعی طعنه به کافر بودن آنان است چرا که به زعم او غیر الله را بندگی کرده‌اند.

اینجا سوالی پیش می‌آید: منهج و روشی که محمد شحرور وفق آن به پیش می‌رود چیست؟ و این رویکرد به کجا می‌رسد؟

پس از حذف زیاده‌گویی‌های محمد شحرور در کتاب‌هایش به چه خلاصه‌ای می‌رسیم؟ بنیان‌هایی که محمد شحرور بر اساس آن پیش رفته چیست؟ آنطور که بشود شخصی به این روش منتسب گردد نه به شخص او و بتوان بر اساس آن به روشی هماهنگ رسید که به هدفی مطلوب می‌رسد نه صرفاً خواسته‌های پراکنده که هیچ جامع‌تئوریکی آن را یکجا نسازد.

این چیزی است که در صفحات پیش رو سعی در پاسخ‌گویی به آن را خواهیم داشت. هدف ما این است که طرح ارائه شده از سوی شحرور را همانگونه که هست، بدون زشت یا زیبانمایی و با معیار نقد به تصویر بکشیم. اما از آنجایی که ایشان معمولاً هرگونه طرح انتقادی از سوی مخالفانش را با این جنجال که این نقد متوجه شخص نویسنده است مواجه می‌سازد و برای اینکه این حجت دوباره تکرار نشود می‌گوییم: نویسنده نیز همانند شخص منتقد یک انسان است و مقامش آنقدر والا نیست که از وی اسم برده نشود و مورد خطاب قرار نگیرد و به محک نقد سپرده نشده و سخنی متوجهش نگردد.

---

(۱) محمد شحرور، تجفیف منابع الإرهاب، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بیروت - لبنان، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق - سوریه، چاپ اول: ۲۰۰۸ (۸۶).



وقتی نویسنده‌ای مطرح می‌شود این حق خواننده است که وی را مورد نقد قرار دهد و از صلاحیت او درباره آنچه می‌نویسد بپرسد، باینکه - حتی اگر شخص او مورد خطاب قرار گیرد - مسئله به موضوع مطرح شده ربط دارد نه به شخص او، بنابراین نیازی به یادآوری دلیل این امر نیست و کاری که کرده‌ایم هرگز ربطی به مغالطه «حمله شخصی» یا مغالطه «توسل به شخص» نیست، زیرا هرگاه اشتباهات یک شخص نشانگر عدم صلاحیت نویسنده در موضوعی باشد این نکوهش متوجه او خواهد شد که چرا پیش از کسب اهلیت و صلاحیت به نوشتن در موضوعی پرداخته و اینجا ایرادی متوجه شخص منتقد نیست. در این حالت مورد انتظار است که کسی از نقد نوشته‌های محمد شحرور ناراحت نشود، چرا که خود ایشان نوشته‌اش را «به هر عقل منتقد روشنی که هر جا در پی حقیقت است»<sup>۱</sup> اهدا کرده است. بنابراین می‌گوییم: هدیه‌تان دریافت شد، شما و طرفدارانتان نیز هدیه متقابل ما را بپذیرید.

فرهنگ اندیشه منتقدانه باید همیشه حاضر باشد زیرا «نقد خون زندگی فلسفی است»<sup>۲</sup> و «بدون نقد عقلی هیچ شناختی وجود ندارد».<sup>۳</sup> این اندیشه منتقدانه در میراث اسلامی ما به شکلی فعال و موثر حضور داشته و می‌توان در عرصه نقد حدیث نام‌های درخشانی را مانند ابن مدینی و احمد بن حنبل و ابن معین و دیگران مشاهده کرد. امروزه نیز در کنار عرضه اندیشه به شدت به چنین منتقدانی نیازمندیم، چنانکه علمایی گرانقدر بوده‌اند که به عرصه نقد حدیث اکتفا نکرده بلکه به نقد اندیشه و پی‌گیری ریشه‌ها و اشکالات آن پرداختند تا هیچ

---

(۱) محمد شحرور، أم الكتاب وتفصيلها؛ قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية تهافت الفقهاء والمعصومين، دار الساقی، بیروت، چاپ اول: ۲۰۱۵ (۱۳).

(۲) کارل پوپر، در جستجوی دنیایی بهتر، ترجمه عربی احمد مستجیر، مهرجان القراءة للجميع، قاهره: ۱۹۹۹ (۲۲۵).

(۳) پیشین.

اندیشه‌ای به همین سادگی [و بدون حلاجی] به مردم عرضه نشود. شخصیت‌هایی مانند ابن تیمیه و ابن قیم و دیگران؛ و چه زیباست سخن ابن قیم که تعهد خود به انتقاد اهل بدعت را اینگونه بیان می‌کند:

آنان را در حضور خلائق رسوا کنم و حلاجی‌شان کنم با زبانم!

و با بیانم رازهایی را که بر ضعیفان پنهان مانده آشکار سازم.<sup>۱</sup>

در ادامه‌ی مسیر انتقادی‌ام این چند خط را در نقد بنیان‌هایی که گفتمان محمد شحرور بر آن استوار شده نوشته‌ام و فعالیت انتقادی از تحلیل جدا نیست؛ منظور، تحلیل سخن نویسنده و بازگرداندن آن به بنیان‌هاست و در برخی موارد صرفاً به تصویر کشیدن یک اندیشه و بیان اصل آن برای کدرسازی و از بین بردن هاله‌ی شکوهمندی که آن را فرا گرفته و فرو آوردنش به ظرف و سیاقش و ارتباط آن به لوازمش کافی است، چه رسد به آنکه اندیشه‌ای ذاتاً بر پای دلیل و برهان استوار نباشد؟ همینگونه میزان هماهنگی گفتمان او و فرو افتادنش در دام «تلفیق» را بررسی خواهیم کرد؛ تلفیق به معنای «خلط غیر منظم آرای فلسفی و مقدمه‌های نظری و تقدیرات سیاسی متفاوت است که غالباً در تعارض قطعی با یکدیگرند»<sup>۲</sup> که این شامل همه‌ی آرا در مجال عقیده و فقه و... می‌باشد.

---

(۱) محمد بن ابی بن ابی یوب ابن قیم الجوزیه، الکافیة الشافیة فی الانتصار للفرقة الناجیة، تحقیق محمد بن عبدالرحمن العریفی - ناصر بن یحیی الحنینی - عبدالله بن عبدالرحمن الهذیل - فهد بن علی المساعد، دار عالم الفوائد، مکه، چاپ اول: ۱۴۲۸ هجری قمری (۱۵۵).

(۲) دایرة المعارف فلسفی، تحت نظر روزنتال یودین، ترجمه: سمیر کرم، بازبینی: صادق جلال العظم، جورج طرابیشی، دار الطلیعة للطباعة والنشر، بیروت - لبنان (۵۲۴) با تصرف اندک.

از آنجایی که تلاش دارم به عرضه سخنان محمد شحرور در نوشته‌های وی بپردازم، در این کتاب، نوشته‌های ایشان را در کتاب‌های زیر بررسی کرده‌ام:

۱- کتاب و القرآن، ۲- القصص القرآنی (در دو بخش)، ۳- الإسلام الأصل والصورة ۴- الإسلام والأیمان ۵- الدولة والمجتمع ۶- نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامي ۷- السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة، ۸- الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية، ۹- تجفيف منابع الإرهاب، ۱۰- دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، ۱۱- الإسلام والإنسان: من نتائج القراءة المعاصرة، ۱۲- أم الكتاب.

من البته در این بینش نقدی، به پی‌گیری همه جزئیات پرداخته‌ام بلکه تمرکز بر بنیان‌هایی است که مُجمل‌گفتمان محمد شحرور و اساس اندیشه‌اش بر آن بنا شده و اگر گاه به برخی جزئیات پرداخته‌ام به سبب ارتباطش با این اصول و بیان اثر آن در هنگام پیاده‌سازی یا بیان لوازم آن است.

یوسف سمیرین - بیت المقدس

## علیه ثوابت

این عنوان نه غلو است و نه به قصد تخریب. این دقیقا همان چیزی است که خود محمد شحرور به آن فرا می خواند:

«فقه اسلامی - آنطور که فقها در قرن های دوم و سوم هجری - برای ما سرشته اند و همینطور علوم قرآن نیاز به بازبینی دارند به ویژه در مورد آنچه ثواب یا اصول خوانده می شود. ما امروزه به شدت نیازمند اعاده ی بنیانگذاری خود اصول و بازبینی آنچه احکام شرعی و ادله ی آن خوانده می شود هستیم».<sup>۱</sup>

او خواهان بازبینی ثوابت و اصول است، همان چیزی که پیروانش را «بندگان تراش» می نامد، بنابراین عجیب نیست که هجومش را متوجه امام شافعی - نخستین کسی که اصول فقه را تدوین کرد - بسازد؛ او از روی استنکار می پرسد:

«آیا توانسته ایم در اصول فقه از شافعی عبور کرده و اصولی جدید بنیان گذاریم؟».<sup>۲</sup>

و این را کافی ندانسته بلکه به طعن وارد ساختن در دین شافعی پرداخته می گوید که او «دینش را به دنیای دیگران فروخت»<sup>۳</sup> و متهمش می سازد که وی از علمای سلاطین بوده و

---

(۱) تجفیف منابع الإرهاب (۳۰۴)

(۲) الدولة والمجتمع (۲۲۸).

(۳) تجفیف منابع الإرهاب (۸۴).

در فقه خود با آنان از درِ مداهنه وارد شده است،<sup>۱</sup> اما شناخت شحرور از سخن شافعی در چه حد است؟

از این سخن شحرور می‌توان به وضوح به سطح شناخت او از سخنان شافعی پی برد:

«امام شافعی... در کتابش «الرسالة» منکر نقش احادیث آحاد در مجال عقاید می‌شود».<sup>۲</sup>

او ادعا می‌کند که امام شافعی در کتاب «الرسالة» حدیث صحیح را در مباحث مربوط به عقیده اگر از اخبار آحاد باشد رد کرده، که این دروغ محض است و او نمی‌تواند از هیچ جای الرسالة حتی یک شاهد برای چیزی که مدعی شده بیاورد، بلکه برعکس، امام شافعی «بابی را در الرسالة قرار داده که در آن سخنی طولانی در اثبات خبر واحد و لزوم حجت‌آوری از آن به میان آورده و کسی که خبر واحد را رد کند از اطاعت الله و پیامبرش خارج دانسته است و او و هیچ‌یک از اهل حدیث هرگز میان احادیث احکام و احادیث صفات تفاوتی قائل نشده‌اند و چنین تفاوتی را از هیچ‌یک از صحابه و تابعین و پیروان آنان و هیچ‌کدام از ائمه‌ی اسلام سراغ نداریم به جز از سران اهل بدعت و پیروان آنها».<sup>۳</sup>

بنابراین، اساساً این قولی است نوپیدا و امام شافعی برعکس ادعای شحرور، در مورد احادیث آحاد در احکام و عقاید به عنوان مثال در مورد صفات الهی تفاوتی قائل نیست، بلکه به نص سخن ایشان در «الرسالة» در اسلام حجت با خبر واحدی که راستی‌اش ثابت شده اقامه می‌گردد. ایشان به عمل خود پیامبر - صلی الله علیه وسلم - احتجاج نموده که «ایشان

---

(۱) نگا: تجفیف منابع الإرهاب (۸۴).

(۲) نحو أصول جدیدة للفق الإسلامي (۱۱۱).

(۳) ابن قیم الجوزیة، مختصر الصواعق المرسله علی الجهمة والمعطله، تحقیق: سید عمران، دارالحدیث، القاهرة، ۲۰۰۵ میلادی (۵۷۰).

امرای سریه‌ها را فرستاد - و هر امیری در مورد ماموریتی که برایش فرستاده شده بود حاکم بود - که وظیفه‌ی آنان است تا دعوت را به هرکس که به وی نرسیده برسانند و با کسانی که نبرد علیه‌شان حلال است بجنگند و همینطور درباره‌ی همه‌ی والیان یا صاحبان سریه که ایشان فرستادند. در حالی که ایشان می‌توانستند دو والی یا سه یا چهار یا بیشتر بفرستند.

ایشان در یک آن دوازده فرستاده به سوی دوازده پادشاه فرستاد که آنان را به اسلام دعوت کنند و آنان را به سوی کسانی که دعوت به آنان رسیده بود و حجت بر آنها برپا گشته بود نفرستاد.<sup>۱</sup>

شافعی اینگونه برای قیام حجت در اسلام بر اساس خبر واحد استدلال می‌کند که این در مقام اول در مورد عقاید است و بیان نمود که پیامبر - صلی الله علیه وسلم - برایش امکان داشت تا برای هر پادشاهی بیش از یک نفر بفرستد و او را به اسلام دعوت کند در نتیجه دانسته می‌شود که شحرور بر شافعی دروغ بسته و به این راضی نشده بلکه به دین او طعن وارد ساخته و دروغ خودش را به الرساله‌ی ایشان نسبت می‌دهد. انگار کسی نمی‌تواند نسبت به صحت ادعای او اطمینان یابد حال آنکه کتاب امام شافعی چاپ شده و در کتابخانه‌ها موجود است و بر شبکه‌ی جهانی اینترنت نیز قابل مطالعه. این روش او بارها در نوشته‌های ایشان تکرار شده است. شحرور نام کتب را در فهرست مراجع خود می‌آورد طوری که انگار آن را مطالعه کرده است.

---

(۱) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاکر، مكتبة دار التراث، قاهره، چاپ دوم: ۱۹۷۹ میلادی (۴۱۷) - (۴۱۸).

در هر صورت شحرور قصد خروج از اصول را دارد تا در نتیجه جا برای سخن گفتن بی ضابطه را برای خود باز کند و سپس خود را در زمره مجتهدان قرار داده و قواعد اجتهاد در علوم شرعی را نادیده گیرد. وی می‌گوید:

«امکان اجتهاد در ضمن چارچوب‌هایی که از قرن دوت و سوم هجری ترسیخ شده به پایان رسیده و اجتهاد در این چارچوب دیگر ممکن نیست مگر آنکه از آن عبور کنیم و به قرائت بر اساس معارف کنونی و قرار دادن اصولی جدید برای تشریح اسلامی برسیم».<sup>۱</sup>

او خواهان اصولی جدید برای تشریح اسلامی است بنابراین اعلام می‌دارد که «آنچه قواعد فقه و ضوابط شریعت دانسته می‌شود... صلاحیت خود را در بیشتر امور - اگر نگوییم همه‌اش - از دست داده».<sup>۲</sup>

وی «سست‌بنیادی اساس‌های فقهی که شافعی آن را بنا نهاد و آنها را قرآن، سنت، اجماع و قیاس معرفی کرد»<sup>۳</sup> اعلام کرده و می‌گوید: «پیروی از اقوال سلف ... اشتباهی است بزرگ و عامل گمراهی مردم».<sup>۴</sup>

او می‌خواهد از همه‌ی این ضوابط بیرون آمده تا ضوابط جدیدی را ابداع کند که درباره آن می‌گوید:

---

(۱) محمد شحرور، الدین والسلطة قراءة معاصرة للحاکمية، دار الساقی، بیروت - لبنان، چاپ اول: ۲۰۱۴ میلادی (۲۹۶).

(۲) محمد شحرور، السنة الرسولية والسنة النبوية، رؤية جديدة، دار الساقی، بیروت - لبنان، چاپ اول: ۲۰۱۲ میلادی (۲۱۱).

(۳) منبع پیشین (۲۱۱).

(۴) محمد شحرور، القصص القرآنی قراءة معاصرة، دار الساقی با مشارکت مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بیروت - لبنان، چاپ اول: ۲۰۱۰ میلادی (۲۴۲ / ۱).

«پیامبر - صلی الله علیه وسلم - وظیفه خود را به عنوان یک رسول به کاملترین وجه ادا نمود به طوری که همه غیبیاتی که به او وحی شده بود ... که بخش بزرگتر [آیات] کریم نازل شده بر ایشان را در بر می‌گیرد ابلاغ کرد... چرا که پیامبر بیش از یک ابلاغ کننده غیب نبود بدون آنکه به هیچ عنوان نسبت به آن عالم باشد برای همین کمر به شرح تنزیل حکیم نسبت زیرا کلید فهم آن در خودش پنهان است که همان تفصیل کتاب است و از رسول سرچشمه نمی‌گیرد، اما وظیفه تفکر و تدبر در معانی به مردم موکول شده، همان‌هایی که کتاب بر ایشان نازل شده است... اینکه رسول به بیان آن اکتفا نموده و شرحش نداده اثباتی است برای نبوت او و دلیل بر عمل او به ابعاد این نبوت»<sup>۱</sup>.

این بنیان که محمد شحرور از آن دفاع می‌کند معنایش چنین است که پیامبر - صلی الله علیه وسلم - بیشتر قرآن را نمی‌دانست! بلکه تنها به ابلاغ آن اکتفا کرده و ابلاغ نزد محمد شحرور یعنی اینکه ایشان تنها قرآن را برای مردم خوانده‌اند! گویا تبلیغ مانند رساندن یک نامه رمزنگاری شده به مردمی است که تقریباً از آن سر در نمی‌آورند، برای همین ایشان نه قرآن را برای کسی شرح دادند و نه تفسیرش کردند که این چیزی جز زیاده‌گویی نیست، زیرا او نخست ندانستن قرآن را به پیامبر نسبت داد، چگونه می‌تواند آنچه را نمی‌داند شرح دهد؟

اما وظیفه تفسیر بر عهده دیگران است و اینگونه برای مردم منزلتی قائل شده که برای پیامبر - صلی الله علیه وسلم - قائل نشده چرا که تدبر و تفکر برای مردم است، انگار پیامبر توانایی تدبر قرآن را ندارد و در آن اندیشه نمی‌کند، با این حال از نظر شحرور بهترین کسی که قرآن را تفسیر کرده کیست؟

او می‌گوید:

---

(۱) پیشین (۱۰۳).



«نزد من بهترین کسی که آیات را تاویل کرده دانشمند بزرگ چارلز داروین است، اما آیا داروین از قرآن اطلاع داشته؟ می‌گویم: ضروری نیست که بدانند زیرا داروین در اصل انسان به جستجوی حقیقت پرداخته بود و قرآن نیز حقیقت را در اصل انسان قرار داده، بنابراین اگر داروین بر حق بوده این دو نیز باید مطابق هم باشند و من معتقدم نظریه او درباره اصل بشر در چارچوب کلی‌اش صحیح است».<sup>۱</sup>

یعنی ایشان ادعا می‌کند پیامبر - صلی الله علیه وسلم - که قرآن بر وی و به زبان وی نازل شده بیشتر آن را ندانسته اما بهترین کسی که قسمتی از قرآن را تاویل نموده داروین است، بدون آنکه داروین قرآن و زبان قرآن را بداند! حجتش نیز این است که معتقد است نظریه او درست است و از آنجایی که داروین خواهان حقیقت بوده پس باید [نظریه‌اش] با قرآن مطابقت داشته باشد! این چه منطقی است؟!

او می‌گوید:

«پیامبر - صلی الله علیه وسلم - اخبار غیبی و تاریخی را بدون فهم آن و بدون آنکه بتواند آن را برای اهل دوران‌ش شرح دهد ابلاغ نمود و این شامل وظیفه‌ای است بس بزرگ و سخت، زیرا چطور می‌تواند آنان را به چیزی قانع سازد که قادر به درکش نیستند؟ به عنوان نمونه علم ژنتیک».<sup>۲</sup>

او فرض را بر این گرفته که پیامبر - صلی الله علیه وسلم - صرفاً یک وسیله انتقال پیام است و «بیان» نزد وی به معنای «اعلان آن به صورت صوتی است، به این معنی که خودش در

(۱) الكتاب والقرآن (۱۰۶).

(۲) السنة الرسولية والسنة النبوية، روية جديدة (۱۰۳).

برابر مردم به زبانش بیاورد بدون آنکه بخشی از آن را شرح دهد.<sup>۱</sup> او برای پیامبر کاربردی همانند رادیو و خط و کاغذ و دستگاه‌های چاپ متصور شده نه آنکه ایشان ابلاغ کننده‌ای از سوی پروردگارش باشد حال آنکه ابلاغ با کمتر از بیان آنچه در پیام نهفته حاصل نمی‌شود آنقدر که گیرنده پیام محتوایش را بفهمد و اگر کتاب به زبانی نازل می‌شد که کسی نمی‌دانست، ابلاغ نیز صورت نمی‌گرفت و الله عزوجل می‌فرماید:

{ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ } [ابراهیم: ۴]

(و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم).

قرآن به زبان عربی نازل شد و پیامبر - صلی الله علیه وسلم - نیز یک شخص عربی بود تا از همان آغاز برای قومش تبیین نماید چرا که مقصد از رسالت، بیان است نه ابهام و «بیان: شناخت حقیقت یک چیز برای کسی که خواهان دانستنش باشد ذاتا امکان پذیر باشد».<sup>۲</sup> و ابانه و تبیین یعنی: «کاری است که شخص تبیین‌گر انجام می‌دهد که همان خارج ساختن یک معنا از اشکال [و ابهام] به سوی امکان فهم حقیقت آن است»<sup>۳</sup> پس اینکه یک چیز «بیین» باشد یعنی واضح باشد و شناخت آن برای مخاطب امکان پذیر؛ الله تعالی می‌فرماید:

{ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ } [مائده: ۶۷]

(۱) محمد شحرور، القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، دار الساقی - بیروت لبنان، چاپ اول (۵۴).

(۲) ابو محمد، علی بن احمد بن سعید بن حزم اندلسی، الإحکام فی أصول الأحکام، دار الآفاق الجديدة، بیروت - لبنان، ۱۴۰۳ هـ - ۱۹۸۳ میلادی (۴۰ / ۱).

(۳) الإحکام فی أصول الأحکام، (۴۰ / ۱).

(ای پیامبر آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده را ابلاغ کن و اگر چنین نکنی پیامش را نرسانده‌ای و الله تو را از [گزند] مردم حفظ می‌کند).

و می‌فرماید:

{وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ} [مائده: ۱۹]

(و این قرآن به من وحی شده تا به وسیله آن شما و هرکس را [که این پیام به او] برسد هشدار دهم).

این هشدار به واسطه قرآن برای کسانی که این پیام به آنان رسیده تنها با فهم آن حاصل می‌شود، نه آنکه گمان کنیم بیشتر قرآن غیر مفهوم است و با این حال بلاغ هم حاصل شده!

و باز می‌فرماید:

{وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [نحل: ۴۴]

(و این قرآن را به سوی تو نازل کردیم تا برای مردم آنچه را به سویشان نازل شده است توضیح دهی و امید که آنان بیاندیشند).

اما بنابر ادعای ایشان، پیامبر صرفاً قرآن را به دیگران منتقل کرده بدون شرح و تفسیر، و این را نادیده می‌گیرد که «استفسار نزد اصولی‌ها به معنای درخواست معنای لفظ در صورت وجود غرابت یا پنهان بودن [معنی] است»<sup>۱</sup>.

---

(۱) الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - كويت، ذات السلاسل كويت، چاپ دوم: ۱۴۰۶ هـ - ۱۹۸۶ میلادی (۵۹/۴).

و اگر پیامبر - صلی الله علیه وسلم - مثلا برخی از آیات را شرح نداده به دلیل قوی بودن دلالت [و واضح بودن] معنایش بوده نه برای آنکه معنایش را نمی دانسته. برای این شرحش نداده که معنایش نزد مخاطبان واضح بوده به طوری که ایرادی در فهم آن نداشته‌اند و در نتیجه سوال هم نکرده‌اند.

از سوی دیگر این شخص فرض را بر این می‌گیرد که علم ژنتیک در خود قرآن موجود است و پیامبر - صلی الله علیه وسلم - آن را ندانسته! که چنین چیزی حتی دانشمندان علوم طبیعی را از نقشی که بر عهده دارند ساقط می‌سازد و با این وجود تنها کاری که کافی بود انجام دهند این بود که روش شُحرور را در تفسیر دنبال می‌کردند و در نتیجه می‌دانستند این همه تلاشی که در خارج از چارچوب قرآن و در علوم طبیعی انجام داده‌اند در قرآن می‌یافتند! اما خود شُحرور با این روش چه چیزی را کشف کرده؟ آیا مساله‌ای علمی وجود دارد که با این روش بدان دست یافته باشد؟ ... خیر، حتی یک مساله!

همه این سخنان صرفاً برای این است که شُحرور راه را برای گفتن هر چیزی به بهانه اجتهاد فراهم سازد حتی اگر در مخالفت با احادیث نبوی و فهم همه دانشمندان اسلام باشد. او داروین را به منزلت بهترین کسی که آیات قرآن را تفسیر کرده قرار می‌دهد زیرا معتقد است که نظریه او صحیح است، در نتیجه رواست که همه مسلمانان نسبت به کتاب الله نادان باشند حال آنکه علمای آنان عمرشان را طی این همه قرن برای فهم آن صرف کرده‌اند تا آنکه شخصی بیاید که بنابر سخن شُحرور حتی لازم نیست نام قرآن را شنیده باشد و زیانش را بداند و چیزی از آن را خوانده باشد - با چشم‌پوشی از اینکه اصلاً به آن ایمان دارد یا خیر - و او را بهترین مفسر قسمتی از آن بداند، بدون آنکه خود داروین ادعای تفسیرش را داشته باشد و حتی یک بار به آن استناد کرده باشد و بدون آنکه مسلمان باشد یا حتی بدون در نظر

گرفتن اینکه اصلاً به خود خدا ایمان داشته یا خیر!<sup>۱</sup> چه تسلسل بیهود و بی‌معنایی بیش از این، تا چنین نتیجه‌ای حاصل شود؟!

و با این وجود می‌گوید:

«مغالطه بزرگ این است که ما می‌خواهیم اسلام را بفهمیم اما در روش اندیشیدن خود از قرن بیستم به قرن هفتم برمی‌گردیم».<sup>۲</sup>

برای او فهم اسلام چنانکه در دوران پیامبر - صلی الله علیه وسلم - بوده اهمیتی ندارد زیرا پیامبر - صلی الله علیه وسلم - در قرن هفتم میلادی مبعوث شده است.

او سعی می‌کند این سخن را در قالبی مصلحتی و دیپلماتیک بیان کند و می‌گوید:

«ما صاحبان تفاسیر تراثی در قرن‌ها هفتم و هشتم میلادی را که به سبب قصور در پس‌زمینه معرفتی، برای آنچه از کتاب پروردگارشان نفهمیده‌اند ملامت نمی‌کنیم».<sup>۳</sup>

اما در واقع او پیش از این عدم فهم بیشتر قرآن را به خود پیامبر - صلی الله علیه وسلم - نسبت داده بود، و این یعنی سخن او محدود به تفاسیر تراثی نیست. مسأله دیگر این است که او سبب عدم فهم آنان را قصور در پیش‌زمینه معرفتی دانسته و این به سبب خلط بین دو زمینه است:

---

(۱) خود داروین در پایان زندگی‌اش ندانم‌گرا (آگنوستیک) بود یعنی نه وجود خداوند را اثبات می‌کرد و نه نفی. نگا: زندگی چارلز داروین، نگارش: فرانسویس داروین. ترجمه [عربی] و بازبینی: مجدی محمد الملیحی، المركز القومي للترجمة، قاهره، ۲۰۱۱ میلادی (۳۱۶).

(۲) الكتاب والقرآن (۵۶۶).

(۳) القصص القرآنی قراءة معاصرة (۱/ ۳۲۸).

۱- علوم محصور (یعنی علوم غیر قابل گسترش) مانند علوم لغت عرب و علوم شرعی که در آن اجماع حجت به حساب می‌آید زیرا هیچ دلیل یا شاهد جدیدی خارج از محدوده زمانی مشخصی کشف نشده است یعنی علما آیه یا حدیثی را که تا این دوران کشف نشده یا شاهد لغوی جدیدی را که قبلاً نمی‌دانسته‌اند کشف نخواهند کرد.

۲- علوم غیر محصور (علمی که قابل گسترش هستند) مانند علوم فلک و شیمی و فیزیک و هندسه که تخصص خود شحورور است. در این علوم ممکن است معارف و ادله‌ای کشف شود که پیش‌تر شناخته شده نبودند و کائنات وسیع است چنانکه ممکن است امروزه چیزی از آن بدانیم که تا دیروز نمی‌دانستیم.

اما او می‌خواهد علوم نخست را مانند علوم دومی قرار داد تا کسانی مانند او در آن بر صدر بنشینند و مثلاً بگویند: ما امروزه در علم هندسه چیزهایی می‌دانیم که صحابه نمی‌دانستند و بنابراین پیش‌زمینه معرفتی ما بزرگتر از آنان است و برای همین ما چیزهایی از قرآن می‌دانیم که صحابه یا حتی خود پیامبر - صلی الله علیه وسلم - نمی‌دانستند! که این چیزی نیست جز خلط محض بین دو امر، چرا که برای مثال، شناخت و معرفت صحابه در لغت بیشتر از کسانی است که بعدها آمدند و همینطور شناخت آنان نسبت به نزول قرآن و فقه و دیگر علوم شرع، در نتیجه غیر ممکن است که آنان چیزی از دین را ندانند و کسانی که بعداً آمده‌اند بدانند. چگونه ممکن است در حالی که خود پیامبر - صلی الله علیه وسلم - میانشان بود و فهم آنان را [در صورت صحت] تایید می‌کرد و و اگر کسی از آنان آیه‌ای را خلاف معنایش می‌فهمید اشتباهش را تصحیح می‌کرد و آنچه درست بود را برایش تبیین می‌نمود همانطور که برای عدی بن حاتم پیش آمد. وی در فهم این سخن الله پروردگار متعال دچار اشتباه شد که می‌فرماید:

{وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ} [بقره: ۱۸۷]

(و بخورید و بیاشامید تا رشته سفید بامداد از رشته سیاه [شب] بر شما آشکار شود، سپس روزه را تا [فرا رسیدن] شب به اتمام رسانید).

او می گوید: «عقالی (زانوبند شتری) سیاه و عقالی سفید را برداشتم و زیر بالشم گذاشتم و شب آن را می نگریستم و برایم آشکار نمی شد [که کدام سفید است و کدام سیاه] پس نزد رسول الله - صلی الله علیه وسلم - آمدم و این را به ایشان گفتم، پس فرمود: «منظور از آن، سیاهی شب و سفیدی روز است»<sup>۱</sup>.

واضح است که شرع از پیشرفت دیگر علوم مانند فلک و هندسه و مانند آن مستقل است و هرچه این علوم پیشرفت کنند خدایی دیگر در اسلام نخواهند یافت به جز آن خدایی که صحابه عبادتش می کردند و از تشریح نیز چیزی خلاف آنچه صحابه دانستند نخواهند فهمید. اما آنچه از علوم دنیا که صحابه نمی دانستند و ممکن است دیگران به آن برسند امری است مُسَلَّم و واضح، ولی مشکل این است که او در مورد این امر دچار خلط شده تا به بهانه دانستن هندسه برای خود میان علمای شرع جایی باز کند.

بنابر حرف او که مدعی است به سبب وسعت پیش زمینه معرفتی اش می تواند چیزهایی را بداند که حتی پیامبر - صلی الله علیه وسلم - و یارانش ندانسته اند، این سوال مطرح می شود که آیا اینها اصول جدیدی برای تشریح است یا کاملاً یک شریعت جدید، به معنای کامل این کلمه؟

---

(۱) محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح بخاری، دار ابن کثیر، دمشق - بیروت، چاپ اول: ۱۴۲۳ هـ - ۲۰۰۲ میلادی (۴۶۱) حدیث شماره (۱۹۱۶).

شحرور در پاسخ به این پرسش می‌گوید:

«پایان رسالت‌ها و آغازگر دوران جدید در تاریخ انسانیت همین دوران پس‌پیامبری است؛ به سبب فراگیری آن که مرزهایش همچون یک عامل تشویقی الهی قرار داده شده تا انسان در تشریح و قانونگذاری تنها به خودش تکیه کند»<sup>۱</sup>.

\* \* \*

بنابراین خاتمه پیامبری همانند یک عامل تشویقی برای انسان بوده تا به خودش تکیه کرده و خودش برای خودش شریعت بگذارد و این یعنی ایشان به حجت «تجدید» شریعتی جدید می‌سازد؛ آن هم بنابر این استدلال که پیامبر نسبت به بیشتر آیات قرآن نادان بوده و داروین بهترین مفسر برای برخی از آیات قرآن است! بنابراین می‌گوید:

«فقه موروث با همه فروعش در همه شعائر یا عبادات - چنان‌که آن را فقه می‌نامند - و در تشریحات یا عادات برای بازگرداندن اعتبار به دین اسلام نیاز به بازنگری دارد. برای برگرداندن ویژگی جهانی این دین که فقه و فقها و در راس آنان شافعی - خدایشان ببخشاید - از آن گرفته‌اند»<sup>۲</sup>!

البته این دعای مغفرت برای شافعی چیزی جز پرگویی و تملق نیست و گرنه او این امامان را مورد بدترین اتهام‌ها قرار می‌دهد مانند آنکه می‌گوید: «فقها و مفسران... نبوت محمد -

---

(۱) السنة النبوية والسنة الرسولية رؤية جديدة (۱۴۰).

(۲) القصص القرآني (۲ / ۱۵۱).



صلی الله علیه وسلم - را تکه تکه کرده اند.<sup>۱</sup> یا می گوید: «فقها از جهتی با تحریم آنچه در اصل حرام است با خداوند در الوهیتش شریک شده اند».<sup>۲</sup>

به هر حال با این روش او می تواند هر چه دوست دارد در هر موضوعی به زبان آورد و بگوید این تجدید است و از آنجایی که اصول فقه و فقه و فقها را از ارزش انداخته و کنار گذاشته در این حالت قواعد لغت چه ارزشی دارد؟ در این حالت هر احتمالی در دین وارد است و در نتیجه هیچ چیزی هیچ معنایی نخواهد داشت!

اما این روش، ابتکاری و جدید نیست و پیشتر کلیسا همین روش را در تعامل با انجیل به کار بسته است. در انجیل آمده که یکی به مسیح گفت: ای معلم درستکار، کدام نیکی را انجام دهم تا زندگی ابدی گردد؟ پس در پاسخش گفت: «و چرا مرا درستکار می خوانید؟ هیچ کس درستکار نیست جز یکی و آن هم خداوند است، اما اگر خواستی وارد زندگی شوی توصیه ها را حفظ کن».<sup>۳</sup>

از این سخن دانسته می شود که مسیح خود خداوند نیست و مساوی او هم نیست و داستان سه در یک هم درست نیست و گرنه از آن مرد می پذیرفت که وی را اینگونه خطاب کند، و مردی که این سخن را شنید نیز برداشتی جز این نکرد که مسیح خدا یا در مرتبه خداوند نیست و مسیح این سخن را به عنوان سد ذریعه ای در جلوگیری از غلو و زیاده روی در مورد شخصیت خودش گفت. در سنت نیز مشابه این سخن وارد شده چنانکه مَطْرَف می گوید:

---

(۱) الکتاب والقرآن (۸۸).

(۲) الدین والسلطة (۱۸۷).

(۳) کتاب مقدس، اشتوتگارت، آلمان. ترجمه: واندياک والبيستاني: ۱۹۹۱ انجيل متي، اصحاب: (۱۹) شماره های (۱۷ - ۱۸).

پدرم گفت: همراه با هیات عامر به نزد رسول الله - صلی الله علیه وسلم - رفتیم پس گفتیم: شما سید (سرور) مایید. ایشان فرمودند: «سید، الله است».

گفتند: و برترین ما در فضل و بزرگواریترین ما در بخشندگی.

فرمود: «این سخن - یا بخشی از آن را - بگوئید و شیطان شما را در پی خود نکشاند».<sup>۱</sup>

زیرا ایشان مبالغه در مدح را برای سد ذریعة غلو، بد دانستند.

اما راهبان با این سخن مسیح که در انجیل موجود است چه کردند؟

امبروسیوس (اسقف میلان) می گوید:

«به طور قطع فرزند خداوند اینجا که در حال سخن با یکی از کاتبان است همانند یک انسان سخن می گوید؛ با کسی که خداوند را اینگونه خطاب قرار می دهد که: «ای معلم نیک» و معترف به خدا بودن او نیست، برای همین، مسیح همان چیزی را که این کاتب به آن ایمان ندارد را به او می دهد تا آن را بفهمد و منظورش از این سخن این است که او را به سوی ایمان به اینکه او فرزند خداوند است راهنمایی کند، نه «مانند یک معلم درستکار» بلکه مانند «یک خدای درستکار».<sup>۲</sup>

---

(۱) سنن ابی داوود، سلیمان بن اشعث السجستانی، تحقیق: شعیب الأرنؤوط، محمد کامل قره یللی، عبداللطیف حرز الله، دار الرسالة العالمية، دمشق، چاپ اول: ۱۴۳۰ هـ - ۲۰۰۹ میلادی (۷/ ۱۸۴ حدیث (۴۸۰۶)). محققان این کتاب می گویند: «سندش صحیح است».

(۲) شرح الإیمان المسيحي، امبروسیوس (اسقف میلان) ترجمه: نصحي عبدالشهيد، المركز الأرثوذكسي للداراسات الآبائية، قاهره، ۲۰۰۵ میلادی، کتاب دوم (فصل ۱ فقره ۱۷).

بنابراین بر اساس اعتراف این اسقف، مسیح در این موضع بر اساس صفت انسانی خود سخن می‌گوید اما علی‌رغم وضوح نص به سخن خود مسیح و فهم مخاطبی که مسیح مورد خطاب قرار داده و تاییدش کرده اهمیتی نمی‌دهد بلکه می‌خواهد آن را موافق با چیزی بگرداند که بعدها مقرر کرده‌اند یعنی خدا بودن مسیح! آیا این همان روش شُرور نیست؟ اینکه ممکن است یک نص را مخاطبان مستقیمش ندانند و سپس کسانی که اساس معرفتی‌شان گسترده‌تر است پس از قرن‌های طولانی آن را به درستی بفهمند؟ تا آنکه معنای نص دقیق برعکس خود نص شود! چنانکه آن اسقف ادعا کرد مسیح دارد آن مرد را بنابر سطح فهمش آماده می‌کند تا خود را خدا معرفی کند چرا که خطاب قرار گرفته شدنش توسط او به «معلم درستکار» را نپسندید!

به این روش شُرور می‌تواند به آسانی هر چه می‌خواهد بگوید و سپس ادعا کند که پیشینیان آن را نفهمیده‌اند. بر همین اساس او دایرهٔ هجومش را وسیع‌تر کرده تا دانشمندان لغت را در یک امر لغوی شامل شود. از آنجایی که او منکر حد رجم است می‌گوید:

«مفسران و اهل لغت و صاحبان معاجم در فهم رجم از یک روح تشخیصی ظاهری آغاز کرده‌اند... این روح تشخیصی که لفظ را بر وجه حقیقت آن می‌گیرد و مجاز را مورد اهمال قرار می‌دهد و این همان چیزی است راه را بر مفسران و فقها بسته است.»<sup>۱</sup>

بنابراین اهل لغت، لغت را ندانسته‌اند تا آنکه محمد شُرور بیاید و اشتباهشان را به آنان گوشزد کند و سبب این اشتباه، انکار مجاز است! او چیزی را بر اهل لغت خرده می‌گیرد که علم و عرصهٔ شناخت آنان است! با وجود آنکه اغلب علمای لغت و بلاغت و اصول - که در

---

(۱) محمد شُرور، القصص القرآنی قراءة معاصرة، دار الساقی، بیروت - لبنان، چاپ اول: ۲۰۱۲ میلادی (۸۹ / ۲).

علم خود به مراحل بالا رسیده‌اند - قائل به وقوع مجاز در لغت هستند،<sup>۱</sup> و با این حال خلاف چیزی را دانسته‌اند که شحورر ادعا می‌کند. هرچند برخی از علما مانند ابن تیمیه مجاز را نفی کرده‌اند که البته برخی از ائمه لغت پیش از وی نیز چنین گفته‌اند،<sup>۲</sup> اما نفی مجاز نزد وی به این معنی نیست که لفظ با وجود قرینه از ظاهرش منصرف نمی‌گردد، بلکه وی برای بیان مقصود حقیقی الفاظ سیاق و قرائن را در نظر می‌گیرد<sup>۳</sup> که اکنون مجال توضیح مذهب ایشان نیست اما این برای شحورر اهمیتی ندارد و به مخالفانش دروغ نسبت داده و علی‌رغم آنکه بیشتر علما قائل به مجاز هستند ادعا می‌کند حقیقت دانستن رجم توسط آنان به سبب انکار مجاز است!

اما در واقع حتی آنهایی که قائل به مجاز هستند هرگز درباره این اختلافی ندارند که اصل در الفاظ حقیقت است مگر با وجود قرینه، چرا که «مجاز فرع حقیقت است» و حقیقت، استعمال لفظ در موردی است که در آغاز برایش قرار داده شده و مجاز استعمال لفظ حقیقت در موردی است که بعداً بر اساس نسبت و علاقه‌ای (رابطه‌ای) که بین معنای حقیقت و مجاز وجود دارد، برایش قرار داده شده.<sup>۴</sup> بنابراین قائلان به مجاز در این اختلافی ندارند که ظواهر [الفاظ] به حجت غوص در بواطن [بدون قرینه] تاویل نمی‌شوند تا ظواهر شریعت زیر پا نهاده شود. غزالی می‌گوید: «تفاوت است میان اینکه از ظواهر به بواطن عبور شود

---

(۱) نگا: حسام الدین موسی عفانة، الحقیقة والمجاز فی الكتاب والسنة وعلاقتهما بالأحكام الشرعية، إشراف: یاسین الشاذلی، جامعة أم القرى / كلية الشريعة والدراسات الإسلامية (رسالة فوق لیسانس: ۱۹۸۱ - ۱۹۸۲ میلادی) (۱۰۱).

(۲) نگا: أحمد الغماری، الفتاوی والرسائل الصغرى، جمع و ترتیب: عبدالله التلیدی، چاپ اول: ۲۰۰۱ میلادی (۱۱۰).

(۳) نگا: أحمد بن تیمیة، الحقیقة والمجاز، تحقیق: محمد بن حامد بن عبدالوهاب، دار البصیرة، الإسكندرية (۳۹).

(۴) عزالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام، الإشارة إلى الإیجاز فی بعض أنواع المآز، دار المعرفة، بیروت - لبنان، (۱۸).

و اینکه با ذکر ظواهر به باطن پی برده شود در حالی که ظواهر نیز تایید می‌شود و باطنیه با همین تفاوت ریز متفاوت شده‌اند»<sup>۱</sup>.

در نتیجه میان این تفاوت است که به بهانه مقصد و باطن، ظواهر نصوص را نفی کنیم و اینکه همراه با توجه به اهداف و مقاصد، ظواهر را نیز تایید و تفریر نماییم بدون آنکه این به ابطال ظواهر [الفاظ] منجر شود وگرنه مانند باطنیان خواهیم شد که آنقدر در تاویل ظواهر نصوص زیاده‌روی کردند که به حجت توجه به مقاصد - یعنی باطن نصوص - و دیگر بهانه‌ها از ظاهر نصوص خارج شدند، هر چند آنان نیز کارشان را به مجاز نسبت دادند<sup>۲</sup> زیرا می‌دانستند این با قواعد مجاز هم‌خوانی ندارد.

کار باطنیان - علی‌رغم انتسابشان به اسلام - به جایی رسید که گفتند الله نه موجود است و نه معدوم!<sup>۳</sup> و در یک آن بین دو نقیض جمع بستند به این زعم که این معنای دقیق شهادت به توحید است که این پس از تاثیرپذیری از منظومه‌های پنهانی چون افلاطون‌سیسم بود «جز آنکه آنان ادعا نکردند فهم‌شان از سابقین پنهان مانده و کسی به آن نیاندیشیده، بلکه آن را به اهل بیت منسوب دانسته و گفتند که آن را از امامانشان در دعوتشان به ارث برده‌اند»<sup>۴</sup> زیرا می‌دانستند بیان اینکه سخنشان جدید است شهادتی خواهد بود علیه خودشان که در دین بدعت‌گذاری کرده‌اند و چیزی به آن افزوده‌اند که از آن نیست و بدعت چه معنایی جز این

---

(۱) محمد الغزالی (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى بابي الحلبيين القاهرة (۲/۱).

(۲) نگا: علی بن الولید، دامغ الباطل وحتف المناضل، علی بن الولید، تقدیم و تحقیق: مصطفی غالب، مؤسسة عزالدین، بیروت - لبنان، ۱۹۸۲ میلادی، (۱/۱۴۹).

(۳) نگا: دامغ الباطل وحتف المناضل (۱/۱۳۵).

(۴) یوسف سمرین، تناقضات منهجية؛ نقد رسالة عدنان إبراهيم للدكتوراه، مركز الدلائل، ریاض، چاپ اول: ۱۴۳۸ هجری (۱۲۳).

دارد؟ و از سوی دیگر این به معنای گمراه دانستن همهٔ پیشینیان است زیرا در حقیقت بر دین الله نبوده‌اند تا آنکه کسانی از این نصوص پنهان و پر رمز و راز، رمزگشایی کنند.

این شخص برای خود بنیادهایی خاصی قرار داده تا از ضوابط و اصول و سخن اهل لغت بیرون آید و هر گونه فهم سابق از نصوص را انکار نماید، بنابراین می‌گوید: «ما همهٔ تراث را گوشه‌ای نهاده و کارمان را از صفر آغاز کرده‌ایم».<sup>۱</sup>

اما چه چیزی بیشتر از صفری که از آن آغاز کرده تولید خواهد کرد؟ برای او آسان است که بعد از این صفر دربارهٔ تولیدات مزاجش بگوید: این تحقیقاتی است که از حاکم ساختن مجاز حاصل شده است! و پس از اعلام درگذشت همهٔ تراث، گویا به پیروان خود می‌گوید:

مُرد و از دستش راحت شدید، حال هر چه می‌خواستید انجام دهید

باز کنید و گره زنید که کسی را با شما کاری نیست و آن بساط دیگر برچیده شد.<sup>۲</sup>

اما شحورر هنگام پیاده‌سازی این آرا بر موضوعات شرعی از جمله مهم‌ترین آن یعنی ایمان به خداوند و صفاتش چه خواهد گفت؟ آراییی که خودش دوست دارد آن را روش و منهج بنامد.

---

(۱) أم الكتاب (۲۰).

(۲) فها هو مات عنکم واسترحتم فعاطوا ما أردتم أن تعاطوا

وحلّوا واعقدوا من غیر رد علیکم وانطوی ذاک البساط

محمد عزیز شمس علی بن محمد العمران، الجامع لسیرة شیخ الإسلام ابن تیمیة خلال سبعة قرون، دار عالم الفوائد، مکه المكرمة، چاپ دوم: ۱۴۲۲ هجری (۵۲۶).



## موضع شُحرور دربارهٔ وجود الله

شحرور می‌گوید:

«ایمان به الله نزد من یک امر تسلیمی است و وجود الله و آخرت برای من یک امر مُسَلَّم است. این یک چیز مسلم است و امر مسلم چیزی است که نمی‌توان برایش برهان علمی آورد کما اینکه نمی‌توان آن را از نظر علمی رد کرد. برای همین برای ملحدی که وجود خداوند را منکر است جایز نیست که بگوید: من ملحدم چون الحاد یک موضع علمی است و برای مؤمن به وجود خدا هم درست نیست که در برابر او بگوید: من مومن هستم زیرا ایمان یک رویکرد علمی است. نزد من الحاد یا ایمان یک انتخاب است که خود شخص و برای خودش برمی‌گزیند»<sup>۱</sup>.

اینجا می‌شود گفت: اگر منظورش از برهان علمی، تجربهٔ مستقیم است، این همان چیزی است که کتب وی تهی از آن است. بنابراین او خودش اقرار کرده که نوشته‌هایش علمی نیست و در آنچه نوشته هیچ دلیل و برهانی ندارد و این معضل عام اندیشهٔ وضعی است که آنچه را قابل تجربه نیست نپذیرد، سپس ضابطه‌اش فلسفی باشد نه علمی و در نتیجه اصل خود را باطل اعلام کند.

و اگر منظورش از «علمی» معنایی وسیع‌تر است که شامل حجت‌های عقلی است، این چیزی که شحرور می‌گوید صرفاً در پیروی او از امانوئل کانت است زیرا «از آنجایی که کانت جستجوی خداوند را بالاتر از توان عقلی قرار می‌داد تا لاهوت را از هرگونه نقدی دور بدارد، از جهتی دیگر دروازهٔ استدلال عقلی را بر روی خود بست و به همین سخن خود تا آخرین نتیجه‌اش پایبند ماند و پذیرفت که اثبات خداوند از طریق عقل محض غیر ممکن است و این

---

(۱) محمد شُحرور، الإيمان الأصل والصورة، طوی للنشر والثقافة والإعلام، لندن، چاپ اول: ۲۰۱۴ میلادی (۵).



روش نقاط مثبت و منفی خود را داشت؛ از یک جهت نقش عقل را آنقدر کوچک کرد که نقدش متوجه خداوند نشود زیرا حس بر آن واقع نمی‌شود و از سوی دیگر عقل محض را از استدلال برای اثبات خداوند باز داشت»<sup>۱</sup>.

معنی این حرف این است که ادله مومن و ملحد در یک حد از قدرت است و نمی‌توان از طریق آن به شناخت درست و نادرست دست یافت و در نتیجه موضع هر دو - چه ایمان و چه الحاد - از نظر علمی برابر است.

اما سخن کانت درست نیست، زیرا عقل قدرت باز شناخت حق از باطل را دارد و اساس سخن کانت مورد اعتراف نیست زیرا خاستگاهی که از آن برخاسته این است که وجود خداوند موضوعی است کاملاً غیر قابل حس. اینجا سخن ما در بیان نادرستی این سخن نیست و او سخنش را از لاهوت کلیسایی به ارث برده و فلسفه‌اش را بر این بنا کرده تا لاهوت را از نقد نجات دهد، بنابراین نمی‌تواند بر آن استدلال کند اما این نمایان می‌سازد که شحرور به ایمانی عاری از دلیل اعتراف می‌کند که در برابر آن الحاد [بی دلیل] قرار دارد در نتیجه هر دو برابر هستند. برای همین می‌گوید: «کسی که به وجود خداوند ایمان دارد نباید در مقابل بگوید: من مومن هستم زیرا ایمان یک رویکرد علمی است»<sup>۲</sup>.

اما آیا معنای این سخن این است که شحرور دارد درباره یک موضوع غیر علمی سخن می‌گوید؟ او درباره نوشته‌های خود در باب دین می‌گوید: «روشی که ما پی گرفته‌ایم پر

---

(۱) یوسف سمیرین، موقف ابن تیمیة من المعرفة القبلية وشيء من آثاره الفلسفية، إشراف: سري نسيبة، جامعة قدس، فلسطين (رسالة فوق ليسانس / ۲۰۱۷ میلادی) (۱۸).

(۲) الإسلام الأصل والصورة (۵).

پایه‌هایی علمی بنا شده است.<sup>۱</sup> بنابراین روش او علمی است اما اثبات وجود خداوند غیر علمی است. با آنکه شحرور دارد درباره قرآن [کلام خداوند] سخن می‌گوید که فرع بر اثبات خود خداوند است. با این حال، آیا او می‌داند چه می‌نویسد؟

این قضیه همچنان ادامه دارد تا آنجا که می‌گوید:

«بر مسلمان واجب است که ذره‌ای شک در وجود خداوند داشته باشد و بر ملحد هم واجب است که ذره‌ای شک در الحاد خود داشته باشد»<sup>۲</sup>

اما اگر وجود الله نزد شحرور یک حقیقت است و او وجودی موضوعی و خارج از ذهن دارد و کسی که خداوند را نفی می‌کند در برابر حق مکابره ورزیده، پس چرا باید کسی که به این حقیقت ایمان دارد به آن شک کند؟ و همینطور کسی که مکابره ورزیده و انکارش کرده نیز باید شک کند؟ یا آنکه شحرور اساساً معتقد نیست که وجود خداوند حقیقت است و به این اعتقاد ندارد که دلایل عقلی به این حقیقت راهنما است و این موضوع در فطرت مردم جا افتاده و برای همین از آنان درخواست شک دارد؟

مگر یکی از شروط ایمان «یقین منافی شک»<sup>۳</sup> نیست؟ پس این سخن الله تعالی چه می‌شود:

{إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَزْتَابُوا} [الحجرات: ۱۵]

---

(۱) محمد شحرور، الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، دار الساقی، بیروت - لبنان، چاپ اول: ۲۰۱۶ میلادی (۲۰۵).

(۲) دلیل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم (۶۰).

(۳) فتح المجید شرح کتاب التوحید، عبدالرحمن بن حسن بن محمد بن عبدالوهاب. تحقیق: عبدالقادر الأرئووط، مکتبه دار البیان، دمشق - بیروت، چاپ اول: ۱۹۸۲ میلادی (۹۱).

(در حقیقت مومنان کسانی هستند که به الله و پیامبر او ایمان آورده و [دیگر] شک نیاورند).

اگر گفته شود که شک گامی است در راه جستجوی حقیقت، می‌گوییم: اگر پذیرفته‌ای که وجود الله حقیقت است و کسی که به آن اعتقاد یابد به مطلوب دست یافته، چگونه می‌توان شک را وسیله‌ای برای رسیدن به این مطلوب دانست؟ او که اکنون به مطلوبش رسیده [و به این حقیقت دست یافته] چرا باید هدف را برای وسیله ویران کند در صورتی که [بپذیریم] این [شک] وسیله است، نه هدف.

زیرا «شک و حیرت به اتفاق مسلمانان در ذات خود ستوده شده نیست بلکه نهایتش این است که هر کس نزد وی علمی به نفی یا اثبات نیست سکوت می‌کند، اما کسی که حق را با دلیل موافق بیان پیامبرش شناخته است، دیگر این شخص حیران که شک دارد نباید بر این شخص عالم که شک ندارد و بصیرت یافته و پیرو پیامبر شده و آگاه به منقول و معقول است، ایراد گیرد»<sup>۱</sup> بنابراین چگونه می‌توان به هر دوی آنها - مومن و ملحد - گفت که باید شک کنند؟

اینجا سوالی خود را مطرح می‌سازد: این ایمان بدون دلیل شحرور به خداوند باعث می‌شود او چگونه وجود خداوند را تصور کند؟ حال آنکه خودش می‌گوید: «الله در ذاتش فقط کینونت است، یعنی او وجودی است قائم به ذات»<sup>۲</sup>.

---

(۱) ابن تیمیه، القاعدة المراكشية، تحقیق: ناصر بن سعد الرشید - رضا بن نعسان معطي، مطابع صفا - مكة المكرمة: ۱۴۰۱ هجری (۵۵).

(۲) نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامي (۲۷).

شحرور تصورش نسبت به وجود الهی را صریح بیان کرده می‌گوید: «وجود موضوعی خارج از آگاهی، همان وجود الهی است».<sup>۱</sup>

بنابراین نزد وی آنچه خارج از ذهن وجود موضوعی دارد همان وجود الهی است و این یعنی هر آنچه خارج از ذهن وجود دارد همان خداوند است! یعنی الله در خارج از ذهن وجود موضوعی ندارد، بلکه نزد او هر آنچه خارج از ذهن است همان وجود الهی است!

بر این اساس کثیفی‌ها و نجاسات و شیاطین و کفار و هر چه در این وجود هست - از جمله حق و باطل - نزد شحرور همان وجود الهی است و این بالاتر از سخن نصرانیان است و بلکه آنان بر گوینده چنین سخنی خرده می‌گیرند و از روی انکار می‌پرسند:

«آیا سازنده را جزو ساخته‌هایش به شمار می‌آورند؟ و چگونه به نظر می‌رسد وقتی او گویا یکی از ساخته‌هایی باشد که خود ساخته است؟».<sup>۲</sup>

این البته الزامی برای او نیست که بخواهد بگوید: من ملتزم به این سخن نیستم و لازم مذهب، خود مذهب نیست. بلکه تنها بیانگر موضع او درباره کلام پروردگار است.

---

(۱) الكتاب والقرآن (۷۲).

(۲) شرح الإيمان المسيحي (۱ / ۳۱).

## موضع شحرور درباره کلام پروردگار

محمد شحرور می گوید:

«اگر نص قرآنی که خوانده یا نوشته می شود و هم اکنون در دستان ماست عین کلام الله باشد این به این معناست که خداوند صاحب جنس است و جنس او عربی است و کلام خداوند نیز مانند کلام انسان بر اساس رابطه بین دال و مدلول استوار است، اما از آنجایی که خداوند از نظر کیفیت یگانه و از نظر کمیت نیز یکی است و از آنجایی که الله نه عربی است و نه انگلیسی، الزامی است که سخن او نز عین مدلولات باشد، بنابراین کلمه «شمس» نزد الله عین شمس (خورشید) است و کلمه «قمر» عین قمر است و کلمه «أنف» (بینی) عین بینی است، به این معنا که وجود مادی (موضوعی) و نوامیس عمومی عین کلمات الله است»<sup>۱</sup>.

بنابراین، وجود معین مخلوق نزد وی همان کلام الله است، یعنی ماه کلام اوست و خورشید کلام اوست و شیاطین و نجاسات. بر این مبنا اگر کسی نجاست را پاک کند در حقیقت کلمات الله را پاک کرده!

در این صورت اگر کلام او غیر مخلوق باشد این بدان معناست که وجود نیز غیر مخلوق است! این نشان می دهد که محمد شحرور گاه با خداوند به گونه ای تعامل می کند که گویا او عین عالم است و گاه موجودات عالم را عین کلمات خداوند می داند و این را انکار می کند که قرآن عربی کلام الله باشد تا از اثبات قومیت برای خداوند دوری کند و گفته نشود که الله عربی، قرآن عربی را گفته است. همین الزام نشان می دهد که این شخص از کلام و فلسفه آگاهی ندارد، چرا که خداوند نه زاده و نه زاده شده و چیزی همانند او نیست و اگر هم قرآن

---

(۱) الکتاب والقرآن (۷۲) به اختصار.

را به عربی گفته این معنایش چنین نیست که او از عرب باشد، عربی که خود سلاله و قومی هستند نسل به نسل و زاده شده.

از سوی دیگر درست نیست که درباره وجود گفته شود که صرفاً کلام است! کلام صفتی است که قائم بر موصوف است یعنی همان متکلم و صاحب کلام. اینجا او مرتکب خلط میان خلق و خالق شده زیرا اینجا کلام الله صفت خالق است نه اینکه صفت مخلوق باشد وگرنه سخن، سخن مخلوق بود و چگونه چنین چیزی ممکن است حال آنکه وی خود مخلوق را کلام الله دانسته است؟ او به این شکل از اهل وحدت وجود نیز پا فراتر نهاده است حال آنکه ابن عربی - که خود قائل به وحدت وجود بود - می‌گوید:

هر کلامی در وجود، کلام اوست، تفاوتی ندارد که نثر باشد یا نظم.<sup>۱</sup>

ابن عربی و امثال او از شحرور عاقل‌تر بودند و همه سخن را به خداوند نسبت دادند نه اینکه مدعی شوند همه موجودات عبارت از کلمات هستند و این کلمات، کلام الله! زیرا این سفسطه واضح است که اعیان موجود را مجرد کلام بدانیم و سپس آن را به غیر نسبت دهیم. در این حال اگر وجود همان کلام الله باشد و وجود خارجی همان وجود الهی باشد، آن‌گاه خود کلام نیز کلام کلام خواهد بود!

تناقض آنچه ایشان مطرح کرده‌اند در خلط بین کلام که خود صفتی است قائم به یک ذات، و بین موجوداتی که خود ذات هستند و صفاتی قائم به خود دارند واضح است. او نخست وجود موضوعی را همان وجود الهی می‌داند و سپس موجودات را عین کلام الهی می‌داند که

---

(۱) مجموع الفتاوی، احمد بن تیمیه، جمع و ترتیب: عبدالرحمن بن قاسم با کمک فرزندش محمد. چاپ شده به دستور ملک فهد بن عبدالعزیز آل سعود. چاپ مجمع ملک فهد در مدینه تحت نظر وزارت امور اسلامی و اوقاف و دعوت و ارشاد، ۱۴۲۵ هـ - ۲۰۰۴ میلادی (۸۴/۱۷) با اندکی اختصار.

این خلط شبیه به اعتقاد نصرانیان است چنانکه در انجیل یوحنا آمده است: «در آغاز کلمه بود، کلمه نزد خداوند بود و کلمه خداوند بود».<sup>۱</sup>

آنان در شرحش می‌گویند: «این کلمه نه آن سخن منطوق است».<sup>۲</sup>

گفته می‌شود: اصطلاح وجود صرفاً یک تجرید ذهنی کلی برای موجوداتی است معین در واقع خارج از ذهن، مانند ماه و خورشید، حال اگر همه این موجودات کلام باشند، پس الله کجاست؟ در این حالت او عدم محض خواهد بود زیرا وجود او مستقل از موجودات مخلوق جز او نیست زیرا پیش‌تر گفته بود که وجود موضوعی همان وجود الهی است، با این حال شحورر تا کجا می‌تواند با گفته خودش هماهنگ باشد که وجود همان کلام خداوند است؟

شحورر می‌گوید: «الله مطلق است و کلامش نیز مطلق است».<sup>۳</sup>

می‌گوییم: مطلق تنها وجود ذهنی دارد. وقتی مثلاً می‌گوی: «یکتا» در صورت او را از هر قید از جمله صفتی معین برای چیزی معین جدایش می‌سازی، اما در واقع «یکتای» مطلق که صفتی خاص خود یا وجودی خاص خود نداشته باشد وجود ندارد. در هر صورت شاید گفته شود که منظور از مطلق در اینجا مقابل نسبی است، که باز می‌گوییم: شناخت نسبی مانند شناخت به یکی از صفات یک چیز است بدون آنکه به همه صفاتش احاطه داشته باشیم، در این حالت شناخت نسبی ناقض شناخت مطلق نیست بلکه بخشی از شناخت کامل است و هر چه بیشتر باشد به وضوح و شناخت کامل یک چیز نزدیک‌تر می‌شویم. حال کسی که مغالطه می‌کند و شناخت نسبی را نقیض شناخت مطلق می‌داند مانند این است که

---

(۱) یوحنا، اصحاح (۱) شماره (۱).

(۲) شرح ایمان مسیحی (۴۲).

(۳) الكتاب والقرآن (۱۵۲).

شناخت کامل را نقیض شناخت جزئی بداند اما درست آن است که بخشی از معرفت، مخالف همه‌اش نیست بلکه در ضمن آن وارد است یعنی فردی از عموم کل است نه نقیض کل.

شحرور می‌گوید: «ما نسبی هستیم»<sup>۱</sup> تا در نتیجه فهم‌ها را نسبی و محتمل بداند، مانند نقیض شناخت مطلق و می‌گوید: «تنزیل حکیم در ذات خود مطلق است، اما به نسبت خواننده‌اش نسبی است؛ زیرا نسبت آن تابع پیشرفت نظام‌های شناختی و ابزارهای آن نزد انسان است»<sup>۲</sup> و اینچنین، با این استدلال که قرآن مطلق است و فهم پیشینیان نسبی، فهم همه سابقین را درباره قرآن منکر می‌شود، اما مگر خود وی نگفته بود که وجود گونی عین کلام الله است؟ بنابراین ما نیز مطلق هستیم و از آنجایی که نزد وی موجود به شمار می‌رویم ما نیز کلام الله هستیم، بلکه خود وی می‌گوید:

«الله یک حقیقت موضوعی و مطلق و موجود در ذات خود است و [دیگر] موجودات حقیقتی مطلق و موجود به غیر و متعلق به آن هستند».<sup>۳</sup>

بنابر این سخن، ما نیز اگر نزد او موجود حقیقی باشیم مطلق هستیم، پس این نسبیتی که از آن سخن می‌گوید و به خود اجازه می‌دهد از آن عبور کند کجاست؟

---

(۱) الکتاب والقرآن (۴۹۶).

(۲) برگرفته از سایت رسمی محمد شحرور:

shahrour.org/?page\_id=

(۳) نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامي (۴۰).



با وجود آنکه سخن او از جنس سخن ابن عربی است با وی ابراز مخالفت کرده و می‌گوید که او اسلام را به مسخره گرفته چون می‌گوید: در [پرستش] هر معبودی چیزی جز خداوند پرستیده نشده است.<sup>۱</sup>

او یا نمی‌داند چه می‌گوید یا نسبت به آنچه می‌گوید توجهی ندارد، زیرا در سخن ابن عربی چه چیزی است که مخالف سخن خود او باشد؟ اگر وجود موضوعی همان وجود الهی است، بنابراین کسی که وجود را بپرستد خود خداوند را پرستیده! و مگر بت‌ها جز چیزی خارج از ذهن هستند؟ بنابراین بت‌ها نیز نزد او از وجود الهی به شمار می‌آیند و هر که آن را عبادت کند خداوند را پرستیده، اما این را نادیده می‌گیرد و از «مسخره بازی» سخن می‌گوید.

با وجود این سخن بی‌پایه که شحرور از مدارس گوناگون سرهم کرده، سعی می‌کند قواعدی قرار دهد تا بیننده تصور کند که حرف او دقیق است. او می‌گوید:

«از روی دقت واجب است که عبارت «قال الله» (الله فرموده است) را برای احکام استفاده نکنیم بلکه باید بگوییم: خداوند ما را به نماز امر کرده است و بگوییم: خداوند ما را به روزه دستور داده و بگوییم: خداوند ما را به نماز جمعه امر کرده، مثلا درباره این سخن خداوند متعال که می‌فرماید:

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ } [جمعه: ۹]

(ای کسانی که ایمان آورده‌اید چون برای نماز جمعه ندا داده شد...).

---

(۱) نگا: الكتاب والقرآن (۱۳۳).

و نگوئیم: خداوند فرمود که: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ } زیرا اگر بگوئیم خداوند گفته نماز بگذارید، مردمی هستند که نماز نمی‌گذارند و معنای این سخن چنین است که سخن خداوند نافذ نیست و این در تناقض با این سخن پروردگار است که:

(قَوْلُهُ الْحَقُّ) [انعام: ۷۳]

(سخنش حق است).

این در صورتی است که بخواهیم به مصطلح صرف قرآنی پایبند باشیم.<sup>۱</sup>

او اینجا می‌گوید گفتن اینکه خداوند فرموده نماز بگذارید درست نیست زیرا برخی از مردم نماز نمی‌خوانند، بنابراین «کلام» نزد او چیزی است که موجود است و خداوند نیز چیزی جز آنچه موجود است نمی‌گوید چرا که هر چه موجود است کلام الله است، اما شحور این را فراموش کرده جای دیگری می‌گوید:

«جهاد در راه خداوند همان دفاع از آزادی انسانیت است که همان وعده الله است؛ وعده‌ای که برای همه اهل زمین حتمی شده و همان جهاد مقدسی است که چند جنبه دارد و از کلمه آغاز و به نبرد پایان می‌پذیرد و سرچشمه گرفته از عقیده‌ای فردی است که انسان از خلال آن پایبندی خود به آزادی و کوشش خود در حفاظت از آن و دفاع از آن و آزادی دیگران را در حالی اعلام می‌دارد که از سوی دعوتگران طغیان و جبروت مورد تعدی قرار گیرد».<sup>۲</sup>

(۱) الكتاب والقرآن (۷۸).

(۲) الدين والسلطة (۴۵۱).

انگار می‌گوید: «این یعنی سخن او نافذ نیست و این در تناقض با قانون (قَوْلُهُ الْحَقُّ) است».<sup>۱</sup>

اگر آزادی همان کلمه و وعده‌الله است بنا بر قاعده محمد شحرور باید همه بشر در واقع آزاد باشند. آیا او نبود که نمی‌پذیرفت کسی بگوید: خداوند فرموده که نماز بگزارید! چون بعضی از مردم نماز نمی‌خوانند؟ اما اینجا درباره آزادی می‌گوید که این کلمه‌الله برای همه اهل زمین است اما اعتراف دارد که به سبب تعدی و تجاوز پیشگی برخی از مردم، برخی به آن دست نمی‌یابند و این یعنی جباران و طاغوت‌ها مانع کلام خداوند شده‌اند و از سوی دیگر، مگر این متجاوزان و ستمگران موجود نیستند؟ این یعنی آنها نیز از کلام خداوند هستند. به معنای دیگر: کلام خداوند در برابر کلام خداوند به نبرد ایستاده است! آزادی و طغیان. او از کمترین میزان هماهنگی برخوردار نیست، طوری که انگار هر بخش از سخنان وی از کنفرانس‌های ادیان گوناگون و حکومت‌های به شدت مخالف هم جمع‌آوری شده و در یک کتاب چپانده شده باشد! و سپس ادعا می‌کند که دین همین است و این منهجی جدید است و این همان قرائتی است که مسلمانان باید با بُن دندان محکم نگهش دارند نه اصول و ضوابط و لغت و شریعت که از نگاه او پرستش تراش است!

شحرور به این اکتفا نکرده بلکه می‌گوید:

«ما مسلمانان (!) به وجود حقیقی خداوند باورمندیم و به وجود حقیقی کلمات او که عین موجودات است و هر دوی اینها خارج از آگاهی انسانی است».<sup>۲</sup>

پس یا او دیگران را مسلمان نمی‌داند و کافر به شمار می‌آورد و برای همین از زبان کسانی که مسلمان می‌شمارد - یعنی موافقان او - سخن می‌گوید، یا دروغ گفته و این اعتقاد که

(۱) الکتاب والقرآن (۷۸).

(۲) پیشین (۲۶۴، ۲۶۵).

کلام الله عين موجودات یعنی خورشید و ماه و ناپاکی‌ها و شیاطین و نجاسات است را به مسلمانان نسبت می‌دهد! چیزی که هرگز از اعتقادات مسلمانان نیست و امامان اهل سنت بر این باورند که «کلام الله را خداوند خود گفته است و آن را با اختیار و قدرت خود بیان داشته و مخلوقی نیست جدا از او بلکه قائم به ذات اوست»<sup>۱</sup> یعنی قائم به ذات الله و این چیزی است که ادله معقول و منقول بر آن دلالت دارد و اینجا محل بسط این مساله نیست و می‌توانید به آنچه ابن تیمیه در کتاب «التسعینیة» نگاشته مراجعه کنید. نزد اشعریان نیز کلام الله «صفتی است ازلی و قائم به ذات الله تعالی»<sup>۲</sup> و ماتریدیان نیز به همین سو رفته‌اند<sup>۳</sup> و نزد معتزلیان «کلام الله از جنس کلام معقول در شاهد است و آن حروفی است منظوم و اصواتی است مقطع»<sup>۴</sup> جز آنکه آنان گفته‌اند: آن عرضی است که او در غیر خود خلق می‌کند. همانند آنان امامیه اثنی عشری گفته‌اند، اما از وصف آن به مخلوق امتناع کرده‌اند تا از آن قصد «منحول» برداشت نشود. زیدیه نیز شبیه به معتزله گفته‌اند،<sup>۵</sup> اما در میان اباضیان گروهی به اثبات کلام نفسی رفته‌اند بر این اساس که صفتی است ذاتی برای الله، شبیه به

(۱) مجموع الفتاوی، ابن تیمیه (۱۲/۵۶۶).

۲ حاشیه البيجوري على جوهرة التوحيد، تحقيق و تعليق علي جمعة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، چاپ اول: ۱۴۲۲ هـ - ۲۰۰۲ میلادی (۱۲۹).

(۳) نکا: شرح العقيدة الطحاوية، شجاع الدين هبة الله بن أحمد الحنفي الماتريدي، تحقيق: جاد الله سام صالح، دارالنور المبين للنشر والتوزيع، عمان - اردن، ۲۰۱۴ میلادی (۹۶).

(۴) خلق القرآن، از اجزای المغني في أبواب التوحيد والعدل، قاضي عبدالجبار، تصحيح: إبراهيم الأبياري، إشراف: طه حسين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر (۳).

(۵) محمد بن الحسن الطوسي، الخلاف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، چاپ اول: ۱۴۱۷ هجری (۶/۱۱۹).

مذهب اشعریه با این تفاوت که به خلاف اشعریان آن را قرآن ننامیده‌اند و آن گروه که اثباتش نکرده‌اند به رای معتزله رفته‌اند.<sup>۱</sup>

حتی اهل وحدت وجود نیز ادعا نکرده‌اند که موجودات، کلام الله است بلکه گفته‌اند هر کلامی کلام اوست و هر چند این سخن از باطل‌ترین باطل است اما همین نشان می‌دهد که شحور صرفاً دروغ گفته چرا که نزد مسلمانان با همه طوایفشان - چه برحق و چه ناحق - چنین چیزی نیست که عین موجودات کلام الله باشند و او در نسبت دادن چنین چیزی به مسلمانان، خلاف واقع گفته است.

او سخنی از نزد خود اختراع کرده و هرطور که خواسته به دیگران نسبت می‌دهد و می‌گوید:

«وجود عین کلام الله است و آن مخلوق و غیر قدیم است... اکنون بیاییم این را به بحث بگذاریم که آیا قرآن مخلوق است یا ازلی؟ پیش‌تر اندیشه معتزلی این سوال را مطرح کرده است و موضع‌گیری در برابر این طرح که آیا قرآن مخلوق است یا ازلی بازتاب‌های ایدئولوژیک مهمی را بر اساس حکومت و جامعه و آزادی انسانی داشت.

اولاً: معتزله سخن از خلق قرآن به میان آوردند و گمان می‌کنم منظور آنان قرآن با مفهومی بود که من در این کتاب مطرح کرده‌ام و منظورشان کل کتاب نبود، یعنی اینکه منظور آنان متشابه بود نه محکم تنزیل، چرا که قرآن عربی قرار داده شده و به عربی نازل شده، اما ام کتاب تنها به عربی نازل شده بدون آنکه قرار داده شود».<sup>۲</sup>

---

(۱) الإصباح على المصباح في معرفة الملك الفتاح، إبراهيم بن محمد بن أحمد المؤيدي، تحقيق: عبدالرحمن بن حسين شاييم، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صنعاء - جمهورية اليمن، چاپ اول: ۱۴۲۲ هـ - ۲۰۰۲ میلادی (۱۰۲).

(۲) الكتاب والقرآن (۲۵۷، ۲۵۸).

نگاهی به این پرگویی بیاندازید. او سخنی را به معتزله نسبت می‌دهد چون گمان می‌کند این سخن آنهاست حال آنکه می‌توانست به کتب آنان مراجعه کند و پیش از آنکه سخنی را به آنها نسبت دهد بداند منظورشان چیست، اما آنچه اینجا به آنها نسبت داده به این تفصیل خودساخته‌ای که شحرور می‌گوید دروغ محض است، چرا که نزد او قرآن «مجموع آیات متشابهات» است،<sup>۱</sup> حال آنکه قرآن نزد معتزله «محکم و متشابه را شامل می‌شود»<sup>۲</sup> یعنی همانند دیگر مسلمانان. معتزله نیز مانند دیگر مسلمانان می‌گویند که هر آنچه در مصحف آمده همان قرآن است و کلام الله است اما درباره این سخن او که کلام همان وجود است پیش‌تر سخن به میان آمد و گفتیم که چنین سخنی مخالف اعتقاد همه فرق‌های مسلمانان است.

قبلاً گفتیم که بشر از جمله موجودات است؛ موجوداتی که شحرور آنان را کلمات الله می‌داند. با این وجود انسان‌ها دچار اختلاف می‌شوند و بلکه با هم می‌جنگند. او ادعا می‌کند که آزادی نیز کلمه الله است، بنابراین باید نافذ و اجرا شود، اما با این حال بشر از آزادی برخوردار نیستند؟ این را با بررسی موضع شحرور در مورد قدرت الله خواهیم دانست.

---

(۱) دلیل القراءة المعاصرة للتنزیل الحکیم (۵۱).

(۲) نکا: إعجاز القرآن، قاضی عبدالجبار (۳۷۰).

دیدگاه شحرور درباره قدرت خداوند

شحرور می‌گوید: «حرکت و سکون هر دو به شکل مطلق و یکسان بنا بر اراده خداوند است، نه حرکت عمرو و سکون زید، پس هرگاه عمر حرکت کرد و زید ساکن ماند عمرو خودش حرکت را انتخاب کرده و زید نیز سکون را خودش برگزیده و بر این اساس پاداش و مجازات و مسئولیت شکل می‌یابد».<sup>۱</sup> این سخن شحرور بیانگر تناقض او با خودش هست که پیش‌تر گفته بود وجود همان کلام الله است و کلام خداوند ناگزیر نافذ است و انجام شدنی، اما اینجا حرکت شخص معین و سکون شخص معین بر حسب اراده الله نیست، بلکه اراده او بر هماهنگی میان آنهاست و اراده دیگری در میان می‌آید تا وجود یکی را ترجیح دهد! چنین چیزی در تناقض با ایمان به قدرت فراگیر پروردگار است که هر چه بخواهد می‌شود و هر چه نخواهد نمی‌شود.<sup>۲</sup>

شحرور در توضیح مذهبش می‌گوید:

«آیا خداوند از پیش تقدیر کرده بود که هیتلر بر آلمان حاکم شود و مسبب فاجعه جنگ دوم جهانی شود؟ و آیا حکومت مستبدان و ستمگران از قضای پروردگار است؟

پاسخ این است: هرگز!! زیرا او در برابر سخن پروردگار که «باش» سر فرو نهاده است».<sup>۳</sup>

---

(۱) الدین والسلطة (۲۹۴).

(۲) نکا: العقيدة الواسطية، احمد بن تیمیة، تحقیق: أشرف بن عبدالمقصود أبو محمد، أضواء السلف، ریاض، چاپ دوم: ۱۹۹۹ میلادی (۱۰۷).

(۳) الدولة والمجتمع (۲۰).

او متوجه نیست چیزی که به آن استدلال کرده در واقع علیه اوست. جنگ جهانی دوم «شده» است، چگونه ممکن است چیزی «باشد» اما بدون آنکه پروردگار آن را خلق کرده باشد؟ یا آنکه جنگ جهانی با همه حوادثش و آن همه نبرد و درگیری و زدن ژاپن با بمب هسته‌ای رخ داده بدون آنکه خداوند خلقش کرده باشد؟ پس چه کسی این همه را خلق کرده؟ اگر همه این‌ها توسط دیگری خلق شده در واقع قائل به دو خالق شده و اگر منظورش این است که خداوند این جنگ را قضا نکرده آیا با در گرفتن آن غافل‌گیر شده؟ و اگر منظورش این است که خواسته جلوی آن را بگیرد، آیا نتوانسته؟ او که مدعی است از قرآن استدلال می‌کند گویا از این سخن پروردگار متعال غافل مانده که می‌فرماید:

{ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ } [حدید: ۲۲]

(هیچ مصیبتی در زمین و نه در نفس‌های شما [به شما] نمی‌رسد مگر آنکه پیش از آنکه پدیدش آوریم در کتابی است. این بر الله آسان است).

او دارد به مصیبت‌ها استدلال می‌کند؛ به جنگ و ستمگران؛ خداوند می‌گوید همه این‌ها قبل از آنکه پدید آیند در کتابی موجود بوده، اما شحرور مدعی است که جنبش تصحیح عقیده مسلمانان که وی خواهان آن است در این سخن خلاصه می‌شود که «خداوند بدبختی و خوشبختی و فقر و غنا و طولانی بودن و کوتاهی عمر را هرگز برای کسی از ازل ننوشته است»<sup>۱</sup>.

حال آنکه خداوند عزوجل می‌فرماید:

(۱) الدولة والسلطة (۲۹۴، ۲۹۵).



(وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) [انعام: ۵۹]

(و کلیدهای غیب تنها نزد اوست، جز او [کسی] آن را نمی‌داند و آنچه در خشکی و دریاست را می‌داند و هیچ برگی فرو نمی‌افتد مگر [اینکه] آن را می‌داند و هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتابی روشن [نوشته شده] است).

اما شحرور می‌گوید:

«ظلم و سرکوبی که رخ می‌دهد از ازل نوشته نشده و کسی که علیه ما مرتکب ستم می‌شود و ما را به استعمار گرفته این کار را بنابر ارادهٔ شخصی خود انجام می‌دهد و ظلم و عدل در علم خداوند کاملاً هم‌اندازه است».<sup>۱</sup>

این خلط که شحرور دچارش شده مبنی بر این است که قضای الهی معنایش این است که خداوند آنچه را رخ می‌دهد دوست دارد و این در حقیقت حجتی است قدیمی که گروهی دچار آن شده بودند. ابن قیم می‌گوید:

«اصل همهٔ آن تفاوت میان دوست داشتن و رضایت الله و مشیت و ارادهٔ کونی - جهانی اوست. سرمنشا گمراهی در این باب، یکی دانستن این دو و اعتقاد تلازم بین این دو است. جبریه و قدریه این دو را یکی دانسته و گفته‌اند: مشیت و محبت یکی‌اند یا متلازم‌اند».<sup>۲</sup>

(۱) الدولة والسلطة (۲۹۵).

(۲) مدارج السالکین، ابن قیم الجوزیه، تحقیق: ناصر بن سلیمان السعوی - علی بن عبدالرحمن القرعاوی - صالح بن عبدالعزیز التویجری - خالد بن عبدالعزیز الغنیم - محمد بن عبدالله الخضیری، دار الصمیعی للنشر والتوزیع، ریاض، ۱۴۳۲ هجری، ۲۰۱۱ میلادی (۶۷۶).

اما صحیح «تفاوت گذاشتن میان چیزهایی است که خداوند میان‌شان تفاوت قرار داده، یعنی مشیت و محبت. این دو یک چیز نیستند و متلازم نیز نیستند، بلکه ممکن است خداوند چیزی را اراده کند که دوستش ندارد و چیزی را بخواهد اما اراده وجودش را نکند.

مثال نخست: مانند مشیت خداوند بر به وجود آوردن ابلیس و سربازان او و مشیت کلی او برای هر آنچه در جهان وجود دارد با آنکه برخی از آنچه وجود دارد را دوست ندارد.

و دوم: مانند دوست داشتن اینکه کافران ایمان بیاورند و بدکاران طاعت او را انجام دهند و ظالمان عدل ورزند و فاسقان توبه کنند، که اگر خداوند این را اراده کند همه‌اش خواهد شد زیرا هرچه الله بخواهد می‌شود و آنچه نخواهد نمی‌شود»<sup>۱</sup>.

خداوند بندگان خود را به طاعتش امر کرده و از معصیتش نهی کرده است و برای بندگان به کفر راضی نیست. بندگان فاعل حقیقی کارهای خود هستند و الله خالق کارهای آنان است و بندگان بر کارهای خود توانا هستند و صاحب اراده، الله نیز آنان و کارهایشان و اراده‌شان را آفریده است.<sup>۲</sup>

ابواسحاق اسفراینی در همین باره با قاضی عبدالجبار معتزلی مناظره کرد. عبدالجبار در آغاز مناظره گفت: پاک و منزّه است کسی که از فحشا منزّه است. ابواسحاق در پاسخش گفت: پاک و منزّه است آنکه در ملکش چیزی که نخواهد رخ نمی‌دهد.

عبدالجبار گفت: آیا پروردگار ما خواسته تا معصیتش کنند؟

---

(۱) مدارج السالکین (۱۹۲۸).

(۲) نگا: العقیة الواسطیة (۱۰۸).

ابواسحاق گفت: آیا خلاف اراده الله و به اجبار معصیتش می شود؟!<sup>۱</sup>

اما با این حال شحرور با مذهب خودش هماهنگ نیست؛ او همان کسی است که گفته بود: «حرکت و سکون همراه با هم و به شکل مطلق و مساوی، به اراده الله رخ می دهد»<sup>۲</sup> اما با این حال جای دیگری می گوید: «اگر درست گفتم از خداوند و فضل اوست و اگر اشتباه کردم از نفس من است»<sup>۳</sup>.

اگر هر دو - درست و غلط - در اراده و علم خداوند مساوی هستند پس از کجا اولی را به خداوند منسوب کرد؟ و اصلا معنای توفیق الهی چیست اگر او خالق فعل بنده نیست و کنترلی بر آن ندارد؟

از سوی دیگر، از آنجایی که روش این شخص تلفیقی - گزینشی است (نه هماهنگ با مذهب فلسفی خودش) اینجا تصمیم گرفته با اراده [بنده] به شکلی ایده آل برخورد کند، حال آنکه او جایی دیگر به سوی راه حل مادی گرایش داشته و اقرار کرده که ماده مقدم بر آگاهی است،<sup>۴</sup> و تعقل محصول مغز است و پیشرفت عقلی تابع تکامل مغز،<sup>۵</sup> بنابراین شایسته بود اینجا هم با حل مادی هماهنگ می شد و اراده انسان را تابع ماده (مغز) می دانست نه بنابر ایده آلیسم آن را مطلق بداند! زیرا اگر بگوییم [فعل] به وجود مادی مخلوق برمی گردد، خود [اراده که از مغز سرچشمه گرفته] نیز مخلوق است و گرنه شحرور اینجا طرفداری اش از

---

(۱) طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين ابونصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي، تحقيق: محمود محمد الطناحي - عبدالفتاح الحلو، چاپ فيصل عيسى البابي الحلبي، ۱۳۸۳ هجری - ۱۹۶۴ میلادی (۴ / ۲۶۱ - ۲۶۲).

(۲) الدين والسلطة (۲۹۴).

(۳) الدولة والمجتمع (۳۷۵).

۴ نکا: الكتاب والقرآن (۴۲).

(۵) القصص القرآني (۱ / ۲۵۰).

انتخاب مادی را نقض کرده و به آغوش ایده‌آلیسم رفته است؛ یعنی همان چیزی که ادعای رد آن را دارد.<sup>۱</sup>

بسیاری از امامان سلف پیش‌تر گفته‌اند: «با قدریه درباره علم [خداوند] مناظره کنید؛ اگر اقرار کردند که شکست خورده‌اند و اگر انکارش کنند کافر شده‌اند».

منظورشان این است که هرکس علم قدیم سابق بر عمل بندگان را انکار کند و منکر این شود که خداوند متعال پیش از آفرینش بندگان آنان را به خوشبخت و بدبخت تقسیم کرده و آن را در کتابی نزد خود نگاشته است، قرآن را تکذیب کرده و اگر اقرار کنند و با این حال منکر شوند که خداوند کارهای بندگان را آفریده و آن را اراده‌گونی و قدری کرده است، در بحث شکست خورده‌اند؛ زیرا اقرارشان حجتی است علیه خودشان در آنچه انکار کرده‌اند.<sup>۲</sup>

بنابراین شحورور به چه چیزی از علم خداوند به غیب اقرار دارد؟ و اصلاً دیدگاه او درباره علم خداوند نسبت به موجودات چیست؟

---

(۱) نگا: الكتاب والقرآن (۴۲).

(۲) جامع العلوم والحکم فی شرح خمسين حدیثا من جوامع الکلم، ابن رجب الحنبلي، تعليق وتحقیق یاسین الفحل، دار ابن کثیر، دمشق - بیروت، چاپ اول: ۱۴۲۹ هجری، ۲۰۰۸ میلادی (۸۱).

## دیدگاه شحرور درباره علم پروردگار

او می‌گوید:

«علم پروردگار، علم به همه احتمالات پیش از وقوع است، اما نه علمی حتمی که زید یا عمرو کدام انتخاب یا احتمال را انجام خواهند داد»<sup>۱</sup>.

یعنی قضیه شبیه به کسی است که می‌گوید: من غیب را می‌دانم، به او می‌گویی: مثالی از این غیب که می‌دانی بیاور. می‌گوید: مثلاً تو فردا یا زنده‌ای یا خواهی مرد؛ یکی از این دو گزینه حتمی است! شحرور علم پروردگار را اینگونه تصور می‌کند: علم به احتمالات. برای همین می‌گوید که علم خداوند کلی است،<sup>۲</sup> یعنی مربوط به کلیات است.

شحرور می‌گوید:

«علم الله والاترین انواع علوم تجریدی است و مترقی‌ترین علوم تجریدی ریاضیات است... بنابراین علم خداوند به اشیا علمی ریاضی محض است... در نتیجه اینکه سیبی زرد است و سیبی دیگر سرخ در علم خداوند نیست، اما همه این‌ها در علم خداوند به شکل روابط ریاضی عددی محض موجود است»<sup>۳</sup>.

گویا او با این ادعایش که علم پروردگار متعال را «به شکل روابط ریاضی عددی محض» می‌داند، می‌خواهد تصور خود از خداوند را به مهندسی که تخصص خود اوست نزدیک کند تا بعداً بتواند درباره خداوند و صفات او چنانکه دوست دارد سخن بگوید. این تصور نزدیک

---

(۱) القصص القرآنی (۱/ ۱۶۰).

(۲) پیشین (۱/ ۱۶۰).

(۳) پیشین (۱/ ۱۶۰ - ۱۶۱).

به تصور فراماسون‌ها از خداوند است که او را «مهندس بزرگ هستی»<sup>۱</sup> می‌دانند، تا آنچه قرآن ارائه می‌دهد. چیزی که او می‌گوید به معنای نفی علم خداوند درباره جزئیات و منحصر ساختن آن به کلیات است و لازمه این سخن این است که خداوند در حقیقت جزئیات را نیافریده چرا که آفرینش آنچه نمی‌داند ممکن نیست. چگونه ممکن است در ملک او چیزی باشد که به آن عالم نیست؟ آنچه شحرور می‌گوید در تناقض با چیزی است که در قرآن آمده و بیانگر علم پروردگار به همه چیز است. برای مثال، شحرور می‌گوید: «در علم خداوند نیست که این سیب زرد است و سیب دیگر قرمز». همین را با سخن خداوند در قرآن مقایسه کن که می‌فرماید:

{يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ} [آل عمران: ۱۰۶]

(روزی که چهره‌هایی سپید و چهره‌هایی سیاه می‌گردد، اما سیاه‌رویان [به آنان گفته می‌شود] آیا بعد از ایمانتان کافر شدید؟ پس به سزای آنکه کفر می‌ورزیدید عذاب را بچشید).

همچنین در قرآن آمده است:

{قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لُونَهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّظِيرِينَ} [بقره: ۶۹]

---

(۱) فك شيفرة الماسونية، ايان گيتنز، ترجمه: غادة حرب، دار صفحات للنشر والتوزيع، دمشق - سوریه، چاپ اول: ۲۰۱۲ (۱۹۳).

(گفتند: از پروردگارت بخواه تا بر ما روشن کند که رنگش چگونه است؟ گفت: وی می‌فرماید آن ماده‌گاوِ است زرد یکدست و خالص که رنگش بینندگان را شاد می‌کند).

نزد شحرور اما او نمی‌داند که زرد است یا سرخ!

این شخص که با فهم سلف امت از علمای فقه و اصول و لغت به مبارزه برخاسته و ادعا کرده تفسیرش تابع علوم معاصر است و می‌گوید: «فهم ما از قرآن تابع معارف و علوم کنونی ماست و برای همین همچنان به خاستگاه‌های خود باورمندیم»<sup>۱</sup> در حقیقت تابع یک سخن کهن است که ریشه‌اش به پیش از اسلام و بلکه پیش از جاهلیت مشرکانی برمی‌گردد که پیامبر - صلی الله علیه وسلم - برایشان مبعوث شد. او به سخنی استناد می‌کند که ارسطو در قرن چهارم پیش از میلاد گفته است. مُحرّک اول یا «خداوند» نزد ارسطو «به حرکت می‌اندازد بدون آنکه حرکت کند»<sup>۲</sup> چرا که خداوند نزد او «ازلی و غیر متحرک و مباین محسوسات»<sup>۳</sup> است و حرکتی که از او نفی می‌شود شامل «انتقال و استحاله و نقصان و زیادت» است.<sup>۴</sup>

---

(۱) القصص القرآني (۱/ ۱۲۰).

(۲) نگا: ارسطوطاليس المعلم الأول، ماجد فخري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان، ۱۹۵۸ (۱۰۰).

(۳) فصل في حرف اللام، از کتاب «ما بعد الطبيعة» ارسطو. چاپ شده ضمن کتاب: أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، كويت، چاپ دوم، ۱۹۷۸ (۵).

(۴) پیشین (۷).

ارسطو این را نفی می‌کند که این حرکت‌دهنده نسبت به غیر از خود عالم باشد. او تنها خودش را می‌داند و این برای این «محرک» یک فضیلت است.<sup>۱</sup>

«بنابراین وضعیت، سپردن شناخت جزئیات به خداوند بسیار دشوار است».<sup>۲</sup>

برخی از فیلسوفان از جمله ابن سینا در این قضیه تابع ارسطو شده‌اند. او می‌گوید:

«واجب الوجود باید علمش به جزئیات یک علم زمانی نباشد تا آنکه اکنون و ماضی و آینده بر وی وارد نگردد و در نتیجه صفت ذات او در معرض تغییر قرار نگیرد، بلکه باید علم او به جزئیات بر وجهی مقدس و برتر از زمان و دهر باشد».<sup>۳</sup>

او «می‌خواهد میان ادراک جزئیات بر وجه کلی که قابل تغییر نیست و بین ادراک جزئی بر وجهی که با تغییرش دچار تغییر می‌شود تفاوت قائل شود».<sup>۴</sup>

و از آنجایی که نخست نزد او مانند ارسطو است که دچار تحرک نمی‌شود و شامل هیچ تغییری نمی‌گردد در نتیجه علم او به جزئیات به شکلی که دچار تغییر شود نفی شده و تنها

---

(۱) کتاب النفس، ارسطو، برگردان به عربی: أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة نص يوناني: جورج قنواني، دار إحياء الكتب العربية، چاپ اول: ۱۹۴۹ (۱۸).

(۲) نگا: فصل في حرف اللام من كتاب «ما بعد الطبيعة» أرسطو (۲۰).

(۳) أرسطو طاليس المعلم الأول (۱۰۱).

(۴) الإشارات والتنبيهات، ابن سینا، با شرح نصیر الدین طوسی، تحقیق: سلیمان دنیا، دار المعارف، قاهره - مصر، چاپ دوم (۳/ ۲۹۵).



علم به کلیات باقی می ماند و این با سخن ارسطو هماهنگ است که می گوید: «اما علم، همانا علم به شیء کلی است».<sup>۱</sup>

یا آنکه علم او جزئی است، اما به شرط آنکه این جزئی دچار تغییر نشود و معنایش این است که آن جزئی ازلی باشد.

در هر صورت علما از قدیم به شکل مفصل این سخن را پاسخ گفته اند و به بیان عدم صحت آن پرداخته اند که اینجا مجال شرح نیست و هنگامی که غزالی به قائلان این قول پاسخ های عقلی مفصل داد، درباره این مساله یعنی «علم خداوند جزئیات حادث شده در اشخاص را در بر نمی گیرد»<sup>۲</sup> گفت: «این به هیچ وجهی با اسلام هم خوانی ندارد و معتقد به چنین سخنی، پیامبران صلوات الله علیهم و سلامه را تکذیب کرده است».<sup>۳</sup>

جهمی ها از قدیم درباره مساله علم خداوند به غیب دچار خلط شده اند و عثمان بن سعید دارمی درباره مذهب آنان گفته است: «احاطه علم خداوند به اشیا نزد آنان چنین نیست که خداوند چیزی از آن را پیش از رخ دادنش دانسته باشد پس پاک است الله پروردگار جهانیان از آنچه وصفش کرده اند، زیرا این رد کردن کتاب الله و انکار آیات خداوند است و مذهب صاحب چنین مذهبی او را از مذهبش به مذهب زندیقان وارد می کند تا آنکه به روز حساب نیز ایمان نیاورد زیرا کسی که معترف به علم سابق خداوند به اشیا - پیش از وجودش - نیست لازمه مذهبش این است که به روز حساب و قیام قیامت و رستاخیز و ثواب و جزا باور

---

(۱) منطق ارسطو، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، وكالة المطبوعات - کویت، دار القلم بیروت - لبنان، چاپ اول ۱۹۸۰ (۲) / ۴۱۸.

(۲) تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، دار المعارف مصر، چاپ چهارم (۳۰۷).

(۳) پیشین (۳۰۹).

نداشته باشد؛ زیرا بندگان از آن روی به قیامت ایمان آورده‌اند که خداوند خبر داده است قیامت ناگزیر خواهد آمد و شکی در آن نیست و خداوند هر آنکه در قبرها است را برانگیخته خواهد ساخت و او در قیامت محاسبه‌شان خواهد کرد و پاداش و جزایشان خواهد داد.

اما اگر - به زعم آنان - خداوند چیزی را تا رخ ندهد نمی‌داند، چگونه بنابر مذهب آنان قیامت و رستاخیز را پیش از وقوعش دانسته حال آنکه قیامت نمی‌شود مگر پس از فناى مخلوقات و زیر و رو شدن دنیا؟<sup>۱</sup>.

بنابراین شحور که ادعا می‌کند فهمش وابسته به علوم امروز است در حقیقت به کهن‌ترین سخنان بازگشته و حتی ارسطو بعدها در معرض تندترین نقدها قرار گرفته و خروج از مدرسه او یکی از مهم‌ترین ارکان پیشرفت در معرفت و علوم گردید و فرانسویس بیکن کتاب خود «ارغنون جدید» را به نقد ارسطو اختصاص داده که در حقیقت گفتار جدیدی نیست و پیش‌تر بسیاری آرای ارسطو را نقد و رد کرده‌اند و بلکه بیکن حتی به قسمتی از نقدی که ابن تیمیه در کتابش «الرد علی المنطقیین» بر ارسطو آورده هم نمی‌رسد.

با این حال شحور می‌خواهد چیز جدیدی را رو کند؛ چیزی که حتی ارسطو هم نگفته؛ حال باید چه بگوید؟ آیا مقید به سخن ارسطو می‌ماند و می‌گوید: خداوند تنها به ذات خود آگاه است؟! نه... پس حرف جدید شحور چیست؟ او می‌گوید:

---

(۱) الرد علی الجهمیة، عثمان بن سعید الدارمی، مقدمه و تخریج احادیث: بدر البدر، الدار السلفیة، کویت، چاپ اول: ۱۴۰۵ هجری - ۱۹۵ میلادی (۱۱۱).

«هرگز نمی‌توانیم بگوییم که خداوند به ذات خود آگاه است وگرنه لازمه‌اش این است که آگاهی او والاتر از ذاتش و مسلط بر آن باشد».<sup>۱</sup>

او اینجا از ارسطو پیشی می‌گیرد و خداوند را حتی نا آگاه نسبت به خودش معرفی می‌کند! البته شحورور اینجا به جای کلمه «علم» از کلمه «وعی» (آگاهی) استفاده می‌کند حال آنکه خود وی یکجا ادعا می‌کند نسبت به مصطلحات قرآنی حساس است و می‌گوید: «باید به مصطلح محض قرآنی پایبند باشیم».<sup>۲</sup>

بنابراین خداوند نزد او نسبت به خودش آگاه نیست، با این حال چگونه به دیگری آگاه است حال آنکه می‌فرماید:

{وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ} [مائده: ۱۱۶]

(و [یاد کن] هنگامی را که الله فرمود: ای عیسی پسر مریم، آیا تو به مردم گفتی من و مادرم را همچون دو خدا به جای الله بپرستید؟ گفت: منزهی تو، مرا سزاوار نیست که [درباره خویشتن] چیزی را که حق من نیست بگویم. اگر آن را گفته بودم قطعاً آن را می‌دانستی. آنچه در نفس من است تو می‌دانی و آنچه در ذات توست من نمی‌دانم، چرا که تو خود دانای غیب‌ها هستی).

(۱) نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامی (۳۷).

(۲) الكتاب والقرآن (۷۸).

نتیجه آنکه خداوند نزد شحرور نسبت به خود عالم نیست بلکه علمش کلی است، به شکل روابط محض ریاضی، بنابراین چگونه ممکن است که آنچه در درون بندگان است را بداند؟ با این حال معنای سخنی که عیسی بن مریم در آیه پیشین می‌گوید چیست اگر خداوند به ذات خودش و به آنچه در نفس دیگران است آگاه نیست؟

این موضع شحرور البته او را از معضلی که قبلا درباره‌اش سخن گفتیم نجات نمی‌دهد که او اساساً آگاهی انسانی را مادی می‌داند. بنابراین اینجا نیز باید به اراده مادی انسانی پایبند بوده و اگر خواهان هماهنگی و عدم تناقض است آن را به اساس مادی‌اش برگرداند که در آن صورت کارهای بندگان نیز مخلوق و از سوی خداوند مقدر خواهد شد زیرا با ماده‌ای سر و کار خواهیم داشت که خداوند خلقش کرده است. او اینجا نخست علم سابق خداوند را به آنچه واقعا رخ خواهد داد نفی کرده است - نه بر وجه آنچه احتمال دارد یعنی علم کلی - سپس کارش به نفی آگاهی خداوند نسبت به خودش رسید، اما چگونه از حتمیت ماده خارج خواهد شد؟ این را با شناخت دیدگاه او درباره حلول - یعنی حلول خداوند در آفریدگانش - خواهیم دانست.

## دیدگاه شحرور دربارهٔ حلول خداوند در آفریده‌هایش

نوشته‌های شحرور از روی تقلید وی از آثار فلسفی پر است از این اصطلاحات، اما هنگام بررسی متوجه خواهی شد این معانی شامل هیچ مذهب فلسفی هماهنگ و جدیدی نیست و چنان است که می‌گویند: «آبش را گل‌آلود می‌کند تا عمیق به نظر برسد». مثلاً وی در بیان موضع خود دربارهٔ مسئلهٔ حلول می‌گوید:

«خداوند تنها کینونت است و هرگونه «شدن» از وی صادر می‌شود نه آن‌که جزئی از او باشد و این، حلول و وحدت وجود را نفی می‌کند و از آن جایی که صیوررت (شدن) و سیوررت (حرکت) جز با کینونت (وجود داشتن) امکان ندارد ما نمی‌توانیم دربارهٔ خداوند هیچ چیزی را بفهمیم مگر از طریق این وجود».<sup>۱</sup>

او اینجا سعی می‌کند شبیه به هگل سخن بگوید، اما در حال اثبات سخن ارسطو است که هگل سعی در خارج شدن از سیطرهٔ او دارد. پس از حذف زیاده‌گویی‌ها و الفاظ پرطمطراق شحرور تنها چیزی که باقی می‌ماند اندیشهٔ «محرکی که خود حرکت نمی‌کند» ارسطو است... در هر صورت چیزی که این‌جا برای ما مهم بود فهم موضع شحرور دربارهٔ وحدت وجود است. او در این سطور وحدت وجود را نفی کرده است، اما آیا با این سخن هماهنگ است؟

شحرور می‌گوید:

---

(۱) نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامی (۳۸).

«روح همان عقل است که انسان به واسطه‌اش اشیا و حوادث را تعقل می‌کند... روح نماینده وجود دارای ادراک و آگاهی انسانی است و معرفت و قانون‌گذاری همه نتیجه روح است و مستقیماً از سوی خداوند آمده است»<sup>۱</sup>.

اما معنی این‌که مستقیماً از سوی خداوند آمده چیست؟

او این سخن را چنین شرح می‌دهد: «روح یعنی از بین بردن تناقض و ربط بین مجرد که سبب معرفت و قانون‌گذاری و سبب خلافت است که مستقیماً از سوی خداوند است، زیرا از صفات خداوند است»<sup>۲</sup> و این یعنی روح انسانی از صفات پروردگار عزوجل است. شحرور ادامه داده و می‌گوید:

«نباید فراموش کنیم که انسان خلیفه خدا در زمین است و در انسان - نه دیگر موجودات زنده - چیزی از ذات خداوندی موجود است که همان روح است، و به این ترتیب او خلیفه خداوند در زمین شده و معرفت کسب کرده و قادر به شناخت و قانون‌گذاری شده است»<sup>۳</sup>.

در نتیجه نزد شحرور، انسان چیزی از ذات خداوند را در خود دارد و این دقیقاً همان حلولی است که وی نفی‌اش کرده بود! به این مفهوم انسان به نوعی خداست. این شخص که می‌گوید: «صدای عقل همیشه باید بر صدای جهل برتری داشته باشد»<sup>۴</sup> اینجا چه چیز برای عقل باقی گذاشته است که معتقد است در انسانی چیزی از ذات خداوند است؟ و آیا راه فراری

---

(۱) تجفیف منابع الإرهاب (۵۴).

(۲) الکتاب والقرآن (۳۷۹).

(۳) همان (۳۹۰).

(۴) الإسلام والإنسان (۱۳).

دارد جز آن که سخنی همانند نصرانیان بگوید که دربارهٔ تجسید می‌گویند: «این اسراری است که عقل بشری توانایی درکش را ندارد»!<sup>۱</sup>

بر همین اساس شحرور بر این پافشاری می‌کند که «امری مشترک میان خداوند و انسان وجود دارد که همان روح است»<sup>۲</sup>، برای همین ابایی ندارد که بگوید: «خداوند - بر حسب قرآن - ذات خود را با دمیدن روح اثبات کرده و خود را به شکل مجازی در انسان دیده است»<sup>۳</sup>.

او همانند شخصی درمانده دربارهٔ خداوند عزوجل سخن می‌گوید که معتاد برنامه‌های موفقیت و توسعهٔ انسانی است و پس از آن که موفقیتی به دست آورده درباره‌اش چنین حکم می‌کند که «خودش را اثبات کرده است!» و تازه این را بر اساس قرآن فهمیده است! انگار نه انگار که این شخص دارد دربارهٔ پروردگاری سخن می‌گوید که فرموده است:

{ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ } [فاطر: ۱۵]

(ای مردم شما به الله نیازمندید و الله است که بی‌نیاز ستوده شده است).

شحرور به همین حد - که آن را مجازی می‌داند - اکتفا نکرده بلکه می‌گوید: «انسان که به معنای مجازی همان خدای کوچک است»<sup>۴</sup>.

---

(۱) علم اللاهوت، بحسب معتقد الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، ميخائيل مينا، تقديم: يوساب الثاني، مطبعة الأمانة - مصر، الطبعة الرابعة ۱۶۶۴ ش - ۱۹۴۸ م، (۱/ ۳۰۵).

(۲) الكتاب والقرآن (۳۹۰).

(۳) القصص القرآني (۱/ ۲۹۲).

(۴) همان (۲۹۲).

دیگر چه چیزی را برای خداسازی انسان باقی گذاشته است؟ او که ادعا کرد چیزی از ذات خداوند - یعنی همان روح مشترک میان خدا و بشر - در انسان است. همه این‌ها برای این بود که بگوید: ببینید، ما از حتمیت ماده خارج شدیم و آزادی انسان را بر یک اساس بنا نهادیم که اشتراک با خداوند در یکی از صفات اوست!

این صفت همان صفتی است که مسئول قانون‌گذاری است، در نتیجه هر قانونی که بشر بگذارد در حقیقت تشریح الهی است! مگر بشر با خداوند در صفات او شریک نبود؟! یا به عبارت خود شحرور، بخشی از ذات خداوند! این سخن چه تفاوتی با «حجت زندیقان نصرانی داشت که ادعا کردند روحی که در عیسی دمیده شد از روح الله و ذات او بود پس هرگاه بخواهد فرمانی دهد وارد یکی از مخلوقاتش می‌شود و بر زبان خلق خود سخن می‌گوید و هر چه بخواهد امر و نهی می‌کند و این روحی است که از دیدگان پنهان است»،<sup>۱</sup> البته او روح را بنابر این معنی با همه بشر مشترک می‌داند نه آن‌که خاص عیسی بن مریم یا برخی از انسان‌ها باشد.

چیزی که شحرور آن را یک حل فلسفی برای مشکل حتمیت ماده دانسته تا آزادی اراده را به واسطه آن نجات دهد وی را به راهی کشانده که به شدیدترین نمونه‌های جبرگرایی ختم می‌شود، زیرا اگر صفتی از صفات خداوند - که مسئول قانون‌گذاری انسان است - در انسان وجود داشته باشد، این یعنی انسان نیست که قانون می‌گذارد بلکه خداوند این را از خلال انسان انجام می‌دهد، بنابراین همان‌طور که روح از صفات خداوند است هر چه از آن صادر شود نیز از خداوند صادر شده و بر این اساس، همه قوانین - هر چه ظالمانه باشد و حقوق خلق را زیر پا بگذارد - تشریحاتی الهی است. کدام جبرگرایی بدتر از این؟ در این صورت

---

(۱) الرد علی الجهمیة والزنادقة فیما شکوا فیہ من متشابه القرآن وتأولوه علی غیر تأویلہ، أحمد بن حنبل، تحقیق: صبری بن سلامة شاهین، دار الثبات للنشر والتوزیع، الطبعة الأولى: ۱۴۲۴ هـ - ۲۰۰۳ م، (۹۵).



اگر خداوند با صفتی که در انسان حلول یافته از خلال او عمل می‌کند، مسئولیت اخلاقی انسان چه خواهد شد؟

این همان چیزی است که جبرگرایان گفته‌اند: «نفی فعل به شکل حقیقی از بنده و نسبت دادن آن به خداوند»،<sup>۱</sup> و چنان‌که بزرگ جبرگرایان، جهم بن صفوان می‌گوید: «هیچ‌کس در حقیقت فعلی انجام نمی‌دهد، مگر خداوند».<sup>۲</sup>

اگر ارادهٔ بشر سرچشمه گرفته از روح انسان است که بر حسب سخن شحرور صفتی از صفات پروردگار و بخشی از ذات اوست، چه معنی می‌دهد که خداوند او را امر و نهی کند؟ در این صورت خداوند صفتی از صفات خود و بخشی از ذات خودش را امر و نهی کرده است! مگر این چیزی است جز سخن حلاج که گفت:

ألقاه في اليمِّ مكتوفا وقاله له، إياك إياك أن تبتلَّ بالماء<sup>۳</sup>

(او را در دست بسته در دریا انداخت و گفت: نکند خیس شوی!)

این همان عقیده‌ای است که شحرور قصد دارد به واسطه‌اش باور مسلمانان را اصلاح کند، یعنی معتقد شوند که وجود خداوند دلیلی ندارد و ایمان یک موضع علمی نیست و در وجود

---

(۱) الملل والنحل، محمد بن عبدالکریم الشهرستانی، صححه: أحمد فهمی محمد، دار الکتب العلمیة، بیروت - لبنان، الطبعة الثانية: ۱۹۹۲ م، (۱/۷۲).

(۲) مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین، أبو الحسن الأشعري، تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید، المكتبة العصرية، صیدا - بیروت، ۱۴۱۱ هـ - ۱۹۹۰ م، (۱/۳۳۸).

(۳) الحلاج، الأعمال الكاملة، جمع: قاسم محمد عباس، دار ریاض الریس، الطبعة الأولى: ۲۰۰۲ م، (۲۸۸).

خداوند شک آورند و در همین حین باید باور کنند که کتاب‌های شحرور بر اساس قواعد علمی بنا شده است!

این‌که معتقد باشند خداوند جزئیات حادث شده و غیب را نمی‌داند مگر بر وجه احتمال و او آن‌چه رخ خواهد داد را ننوشته و مقدر نکرده و بلکه باور کنند چیزی از ذات خداوند و صفتی از صفات او در بشر موجود است و خداوند با خلق انسان ذات خود را اثبات کرده است و همه وجود، کلمات خداوند است و وجود خارجی همان وجود الهی است!

از او پرسیده می‌شود: پس چگونه به خداوند که ادعا کردی مسئله‌ای مُسَلَّم و بدون دلیل است ایمان داری و او را به دعا فرا می‌خوانی حال آن‌که ادعا می‌کنی او از جزئیات حوادث بی‌اطلاع است و تنها به شکل احتمالات از آن آگاه است و چگونه مدعی هستی که او خالق است حال آن‌که در جهانی که آفریده اوست چیزهایی است که نمی‌داند و نخواست و بلکه در خود آفریده‌اش (انسان) بخشی از ذات اوست!

این شخص که مدعی شده فقها در الوهیت خداوند شریک شده‌اند<sup>۱</sup> کاملاً خودش را فراموش کرده که مدعی است بخشی از ذات خداوند و صفتی از صفات او در بشر موجود است! او که بر دیگران افترا می‌بندد و می‌گوید: «منظومه تراث در کتب فقه، پیامبر - صلی الله علیه وسلم - را شریک خداوند در الوهیت قرار داده است»<sup>۲</sup> سخن خودش را فراموش کرده که می‌گوید: «امر مشترکی میان خداوند و انسان وجود دارد که همان روح است»<sup>۳</sup>، یعنی او این‌جا اعتراف می‌کند که انسان در امری مشترک یعنی روح شریک خداوند است و این روح

---

(۱) نگا: الدین والسلطة، (۱۸۷).

(۲) أم الكتاب، (۲۵۵).

(۳) الكتاب والقرآن (۳۹۰).

بخشی از ذات پروردگار است! بنابراین بشر در ذات الله با او شریک‌اند زیرا «انسان به سبب وجود امری مشترک میان الله و انسان که همان روح است صاحب اراده آزاد است»<sup>۱</sup> سپس چشمان خود را به دیگران می‌دوزد و می‌گوید: «فقها به خداوند سخن [دروغ] نسبت می‌دهند»<sup>۲</sup>!

در این مجال نیازی نمی‌بینم که به تفصیل و بیان تناقض عقیده حلول با عقاید اسلام بپردازم و برای آن‌که شحورور نگوید این سخن برای او الزام‌آور نیست و او برایش تاویل دارد یا آن‌طور که ادعا می‌کند به خوانشی معاصر از نص پرداخته، به سخنان خود او درباره دیگران باز می‌گردیم، چرا که هرکس را بر اساس قانون خودش محاکمه کنند به او ظلم نشده. شحورور تحت عنوان «شرک تجسید بخشودنی نیست» می‌گوید:

«به قرآن حکیم بازگشتیم تا ببینیم واقعا درباره نوعی از انواع شرک سخن می‌گوید که به تعبیر دقیق همان شرک تجسید است یعنی دادن بُعدی زمانی و مکانی و مادی مشخص به خداوند»<sup>۳</sup>.

آیا منظور او سخن کسانی نیست که می‌گویند: «در انسان... چیزی از ذات الله موجود است»؟<sup>۴</sup>

---

(۱) القصص القرآني (۱/ ۱۵۵).

(۲) أم الكتاب (۱۵۵).

(۳) الإسلام والإيمان منظومة القيم، محمد شحورور، الأهالي للنشر والتوزيع، دمشق - سورية، الطبعة الأولى: ۱۹۹۸ م، (۳۵۱).

(۴) الكتاب والقرآن (۳۹۰).

از این دو حالت خارج نیست که وی یا محتوای ذهنش را بدون آن که معنایش را بداند به روی کاغذ می‌ریزد، برای همین هر بار دچار تناقض می‌شود و یکجا دقیقاً سخنی می‌گوید که جایی دیگر نقضش می‌کند، یا در حد مستی شیفته خود شده که احساس می‌کند نیاز به بازبینی سخنانش - حتی از سوی خودش - نیست، آن‌گاه بر سر دیگران فریاد می‌کشد که دچار تناقض‌اند و به ناحق سخنانی را به خداوند نسبت می‌دهند.

کار او را نمی‌توان اجتهاد نامید؛ زیرا اجتهاد میان رای صحیح و خطا در جریان است نه میان کفر و ایمان، تا وی سخنی را در ابتدا کفر بداند و بعداً از آن طرفداری کند و سپس گفته شود که این قرائتی جدید و خوانشی معاصر است، حال آن‌که چیزی نیست جز نفرین تلفیق.

حال اگر وضعیت او درباره عقاید چنین است، در دیگر امور چه حال و روزی دارد؟ و اگر این سخنش درباره ایمان به خداوند و صفات اوست، در دیگر ارکان ایمان چه وضعیتی دارد؟

## منظومه‌های فکری پنهان

شایسته نیست که خواننده به شکل مبالغه‌آمیز به روش و منهج اعلام شده نزد بسیاری از نویسندگان اعتماد کند، مانند سخن آنان از روش زبان‌شناسی سان<sup>۱</sup> یا قرائت معاصر از نص. زیرا برخی با گسترش تخصص‌های علمی گمان می‌کنند این نیز یکی از تخصص‌های فرعی است و برای خود دارای قواعد و ضوابطی است که دانشمندان و منتقدان بزرگی نسل به نسل به ما رسانده‌اند. با شوکی که مدرنیسم وارد کرده صرف سخن از «قرائت معاصر» در دل بسیاری از خوانندگان حالتی از هیبت و احترام برمی‌انگیزد یا می‌شود گفت هاله‌ای از عظمت که تخصص‌های آکادمیک را در بر می‌گیرد و آن را فراتر از جستجو و بازبینی قرار می‌دهد، تا چه رسد به پرسش‌گری و نقد.

اما چنان که به نظر می‌رسد روش‌مندی ظاهری چیزی نیست جز پرده‌ای برای پوشاندن چشم انتقادی و جلوگیری از دیدن منظومه‌های فکری پنهان. هنگام بررسی آن‌چه نویسنده درباره روش‌مندی مبتکرانه خود گفته است، مشخص می‌شود که او چندان به آن پایبند نیست و حتی اگر بنابر آن عمل کند به تولید چیز مفیدی نمی‌انجامد چرا که در عمل تنها مجموعه شعارهایی است که از علوم و معارف، تنها اصطلاح آن - نه مضمون - را برگرفته که تنها تولیدی آن سر و صدا است، حال آن‌که حاکم و مرجع اصلی برای آرای نویسنده، منظومه‌ای است پنهان که وی در بیان روش خود اشاره‌ای به آن نکرده، با این‌که تاثیر اصلی را از همین منظومه پنهان گرفته است.

شُرور بارها درباره روش خود در کتاب‌هایش سخن گفته و به ویژه در مباحث مربوط به زبان‌شناسی، اما در حقیقت کتاب‌هایش حاوی منظومه‌های پنهان است که حاکم اول در

---

(۱) نگا: القصص القرآنی (۱/ ۲۶۶، ۲۰۸)

ترجیح و رسیدن به نتیجه است. با این حال این منظومه‌های پنهان در معرض تحریف و عدم وضوح است چرا که او آن‌ها را از منابع اصلی‌اش نقل نمی‌کند - و اصلاً مشخص نیست این منابع را به درستی بشناسد - برای همین گاه به نقل از ویکی‌پدیا<sup>۱</sup> و یا یک مستند نشنال جئوگرافیک<sup>۲</sup> که دیده است می‌پردازد.

باور کردن سخن شحرور درباره روشی که پی در پی ادعایش را دارد، به ناتوانی در پیش‌بینی آن‌چه خواهد گفت می‌انجامد و این ناشی از قُصور در تفسیر چیزی است که از پیش گفته است اما در واقع وی به هیچ چارچوب منهجی آشکاری پای‌بند نیست و کار او چیزی نیست جز تلفیق چند منظومه فکری گوناگون. در نظر گرفتن همین به تفسیر سخنان شحرور و در نتیجه پیش‌بینی نتایج او می‌انجامد.

غالباً سخن از یک منظومه فکری پنهان است که در پس تاویل نص خاصی قرار دارد که این در صورت هماهنگی نویسنده با خود و تلاش برای عدم تناقض است، اما در حالت محمد شحرور، ما با مجموعه‌ای از منظومه‌های پراکنده طرفیم که تابع دیگران است نه ابتکار خود نویسنده اما شحرور سعی کرده برای تاویل معانی نصوص از آن بهره‌گیرد. او با اعتراف به این‌که کاملاً دست از میراث اسلامی شسته و از صفر آغاز کرده و روش او معاصر و جدید است زحمتِ دیگران را برای اثبات این‌که سخنان او کاملاً بیگانه است، کم کرده است.

اصطلاحات بسیاری در سخنان شحرور تکرار می‌شوند، از «صیورت» تا سیورت (سیر تکاملی) و منع ترادف و منع حشو و سیاق و مانند آن، اما در صورت تحقیق، این سخنان تنها کلماتی پر زرق و برق است برای جلب توجه خواننده نه آن‌که معانی آن تأثیری در

---

(۱) نگا: القصص القرآنی (۱/ ۲۴۳).

(۲) نگا: منبع پیشین.

رساندن مطلوب مورد نظر داشته باشد و پوششی است برای جا انداختن منظومه‌هایی است که قصد دارد به شکلی ناواضح به آن استناد کند.

این منظومه‌ها جوهر سخنان شحرور است و چیزهایی که شحرور به شکل علنی مطرح می‌کند از جمله قضایای زبان‌شناسی و غیره صرفاً یک دکور است؛ برای همین مشغول شدن به جستجوی آن چه علنی می‌گوید، مشغول شدن به عَرَض از جوهر و حاشیه از متن است. اما این منظومه‌های پنهان چیست؟

## داروینسیم، جهمی‌گرایی و غیره

شحرور می‌گوید: «اما قرائت ما، بنا بر این پیش‌فرض است که فهم قرآن ممکن نیست مگر در پرتو علوم و معارف معاصر»<sup>۱</sup> و بر اساس این باور، پیش از استدلال می‌گوید: «بشر، در خلال روند تکاملی خود از شبیه میمون که بر چهار دست و پا راه می‌رفت تا انسان کنونی، از مراحل مختلفی گذر کرده است»<sup>۲</sup> و بر همین اساس مراحل تکامل انسان را تقسیم‌بندی می‌کند. یعنی ما بشری داشته‌ایم که مخلوقی خاکی و گلی از عناصر زمین است و آدمی داریم که مخلوقی خاکی و ایستاده و عاقل و آگاه است و در پایان، انسان را داریم که مخلوقی خاکی و عاقل و مکلف و مجهز به زبانی است که ابزار اندیشه و ارتباط است»<sup>۳</sup>.

بنابراین، «آدم» پیش از انسان و پس از بشر قرار دارد و آدم از نظر او یک شخص نیست؛ او نظر خود را چنین شرح می‌دهد:

«آدم واژه‌ای است که اشاره به مجموعه‌ای بشری دارد. مجموعه‌ای که شانه به شانه با دیگر مجموعه‌ها زندگی می‌کرده و سپس منقرض شده است»<sup>۴</sup>.

«آدم، مرحله‌ای است میان انسان و بشر و یک شخص واحد نیست»<sup>۵</sup>.

---

(۱) القصص القرآنی (۱/ ۲۴۲).

(۲) پیشین (۱/ ۲۵۵).

(۳) پیشین (۱/ ۲۵۷).

(۴) پیشین (۱/ ۲۷۵).

(۵) پیشین (۱/ ۲۵۸).

(۶) پیشین (۱/ ۲۸۳).



همین است که می‌گوید: «نوح اولین بشری است که به او وحی می‌شود... نخستین ارتباط با آسمان از طریق وحی مستقیم به جنس بشر [به واسطه] نوح علیه السلام بوده و انسان جدید چنان‌که باور می‌رود در منطقه خاورمیانه از طریق او آغاز می‌شود زیرا او ابزار زبان مجرد با آسان‌ترین شکل ممکن را دارا بود».<sup>۱</sup>

بنابراین، شحرور «آدم» را یک شخص نمی‌داند، حال آن‌که بر اساس قرآن، آدم یک شخص است و خداوند با او سخن گفت بنابراین یک پیامبر است. در نتیجه شحرور نبوت آدم را انکار می‌کند. الله تعالی می‌فرماید:

{فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ} [بقره: ۳۷]

(سپس آدم از پروردگارش کلماتی را دریافت کرد پس [خداوند] بر او ببخشود. او توبه‌پذیر مهربان است).

این‌جا سوالی پیش می‌آید که صادق جلال العظم از امثال محمد شحرور می‌پرسد. او خود از طرفداران نظریه تکامل است، با این تفاوت که با خودش روراست است. او می‌گوید: «اگر به سود یک نظریه علمی درباره اصل انسان، از باور خود به آدم و حوا گذشتیم، چرا از اعتقاد به بهشت و دوزخ کوتاه نیاییم؟ با در نظر گرفتن این‌که اعتقادات تجزیه شدنی نیست و بخشی از کلام مُنَزَّل خداوند است».<sup>۲</sup>

شحرور در همین حد متوقف نمی‌ماند، بلکه می‌گوید:

---

(۱) الكتاب والقرآن (۶۷۷).

(۲) نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، چاپ دوم: ۱۹۷۰ میلادی (۳۲).

«تاریخ انسان با جدا شدن او از قلمرو حیوانی آغاز می‌شود و تاریخ تجرید لغوی با انتقال از رابطه طبیعی میان صدا و مدلول به رابطه اصطلاحی آغاز می‌شود، زیرا انسان تا پیش از آن قادر به فهم نیست»<sup>۱</sup>.

از آن جایی که نزد وی انسان پس از آدمی است، آدم نیز از قلمرو حیوانات به شمار می‌آید و از آن جایی که نوح دارای ابزار زبان مجرد ساده است، پس آدم نزد وی قادر به فهم نیست زیرا دارای زبان تجریدی نیست و این در تضاد با سخن پروردگار متعال درباره آدم و همسر اوست که می‌فرماید:

{قَالَ رَبُّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [اعراف: ۲۳]

(گفتند: پروردگارا ما بر خویشتن ستم کردیم و اگر بر ما نبخشایی و به ما رحم نکنی بی شک از زیان‌کاران خواهیم بود).

شحرور همین زبان تجریدی را حد فاصل میان انسان و آدمی می‌داند. از نظر او انسان برخلاف آدمی مکلف است و این مخالف این سخن پروردگار متعال است که:

{وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى (۱۲۱) ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى} [طه: ۱۲۱ - ۱۲۲]

(و [این‌گونه] آدم به پروردگار خود عصیان ورزید و بی‌راهه رفت (۱۲۱) سپس پروردگارش او را برگزید و او را ببخشود و هدایت کرد).

چرا که در این صورت امر و نهی او موردی ندارد و دیگر گناه و توبه معنا دارد مگر از سوی شخص مکلفی که خطاب خداوندی را می‌فهمد و پاسخ می‌دهد.

---

(۱) الإسلام والإيمان (۲۵۲).

شحرور در شرح نگاهش به تکامل ادیان می‌گوید:

«هنگامی که انسان به ظواهر طبیعی اطراف خود مانند رعد و برق و ستارگان و باد نگریست و آن را به احساس‌های درونی‌اش مانند سیری و گرسنگی و لذت و درد و ترس ربط داد، بت‌پرستی طبیعی ظهور یافت، به این اعتبار که این ظواهر طبیعی خدایانی است که بر روی این احساس‌های درونی تاثیری سلبی یا ایجابی دارند».<sup>۱</sup>

او در ادامه می‌گوید:

«سپس با تکامل یافتن جوامع انسانی، ویژگی‌های خدایان نیز تکامل یافت و نام‌های گوناگونی گرفت، مانند ستارگان و... و با پیشرفت ابزار تولید، خدایان شخصیت‌های گوناگون گرفتند».<sup>۲</sup>

او شرک را آغاز کار انسان‌ها دانسته است؛ بنابراین آگاهی او به این شکل بروز یافت و این نخستین نتیجه‌گیری انسان بود، اما توحید مربوط به یک مرحله متاخر و پس از تکامل اندیشه انسان است، در نتیجه می‌گوید: «اسلام با نوح و با توحید آغاز شد»<sup>۳</sup> بنابراین آدم موحد نبوده و این تضاد صریح با قرآن است زیرا آدم بود که پروردگارش را به دعا خواند و از او آمرزش خواست و پروردگارش او را برگزید و او و همسرش بر توحید بودند، اما شحرور قضیه را برعکس می‌کند و شرک را اصل قرار می‌دهد، به خلاف توحید که مرحله‌ای

---

(۱) الإسلام والإيمان (۲۵۲).

(۲) پیشین.

(۳) پیشین.

متاخر است. او در همان آغاز چیزی را فرض می‌کند و سپس سراغ قرآن می‌رود تا فرضیه خود را به آن قالب کند.

آنچه شحرور می‌گوید صرفاً بازیافت سخن داروین دربارهٔ ادیان است که می‌گوید: «... به محض آن‌که توانایی‌های مهم خاص به تخیل و تعجب و کنجکاوی - علاوه بر بخشی از قدرت اندیشه - به شکل جزئی آغاز به ظهور کرد، طبیعی بود که انسان نیاز ضروری به فهم آن‌چه در اطرافش می‌گذرد داشته باشد، برای همین لازم بود به شکلی مبهم دربارهٔ وجود خاص به خود، دست به دامن تخمین شود».<sup>۱</sup>

تا آن‌جا که می‌گوید: «همان نیروهای والا که انسان را در آغاز کار به ایمان به عوامل روحی نامرئی و سپس به تقدیس کورکورانه و تعدد خدایان و در پایان به ایمان به خدای یگانه هدایت کرد، می‌تواند به قطع - تا وقتی که نیروی او در سنجش امور همچنان ضعیف است - او را به خرافات و عادات عجیب گوناگون بکشانند».<sup>۲</sup>

بنابراین داروین معتقد است اندیشهٔ انسان که با ایمان به عوامل روحی آغاز شد به سوی ایدهٔ خدایان گوناگون و سپس ایمان به خدای یگانه تکامل یافت و این را از جنس خرافات و عادات عجیب و غریب می‌داند، برای همین امکان دارد که خرافات خود را در آینده تکرار کند.

این‌جا شاید برخی به این سخن داروین خرده بگیرند و بگویند که او در کتاب «اصل انواع» به وجود خالق اعتراف کرده است، آن‌جا که می‌گوید: «در این نگاه به زندگی با همهٔ قوایش،

---

(۱) نشأة الإنسان، چارلز داروین، ترجمه و مقدمه: مجدی محمود الملیجی، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ۲۰۰۵ میلادی (۲۴۹ / ۱).

(۲) پیشین (۲۴۹ / ۱).

زیبایی و شکوهی است که خالق برای بار نخست در جلوه‌هایی چند یا یگانه در آن دمیده است.<sup>۱</sup>

اشکال فوق‌هنگامی برطرف می‌شود که بدانیم کتاب «نشأت انسان» - که داروین در کتابش «اصل انواع» به آن اشاره کرده و در آن چنان‌که گذشت دربارهٔ تکامل ادیان به اعتبار محصول ذهن بشر و به عنوان خرافه سخن گفته است - دوازده سال پس از کتاب «اصل انواع» چاپ شده است،<sup>۲</sup> از همین روی، داروین در شرح حال خود می‌گوید: «مومن به وجود خداوند؛ این باور - به اندازه‌ای که بتوانم به یاد داشته باشم - در ذهنم قوی بود، هنگامی که در حال نوشتن «نشأت انواع زنده» (اصل انواع) بودم، اما از آن هنگام به شکلی بسیار تدریجی به ضعف گرایید... اما پس از آن شک سر بر آورد»<sup>۳</sup> و پس از آن ایمان را محض خرافه دانست.

شاید برخی بگویند: اما کار او به ندانم‌گرایی پایان یافت، یعنی او به وجود خداوند ایمان نداشت،<sup>۴</sup> اما این معنایش این نیست که وجودش را انکار می‌کرد.

می‌گوییم: ندانم‌گرا با منکر وجود خداوند در عدم ایمان به خداوند و نداشتن ایمان حقیقی به خداوند مشترک است، و گرنه مومن به حساب می‌آید. اما داروین در پایان به این نقطه رسید که ایمان صرفاً یک باور است که از افکار دیگری به تکامل رسیده اما آیا این وجود

---

(۱) پیشین (۱/۲۵۲، ۲۵۳).

(۲) نگا: مقدمة مجدي محمود المليجي بر کتاب نشأة الإنسان (۱/۲۵).

(۳) نگا: قصة حياة تشارلس داروین (۳۱۶).

(۴) نگا: پیشین.

آفریدگاری دارد یا خیر؟ او پاسخی قاطع برای این پرسش ندارد و تنها از همین روی ندانم‌گرا (آگنوستیک) دانسته می‌شود.

با بازگشت به شحورر متوجه می‌شویم که مفهوم تکامل نزد وی مختلط و ناهماهنگ است. او با لهجه‌ای داروینی از تکامل سخن می‌گوید، اما ناگهان می‌گوید: «با تکامل ابزار تولید...» و ناگهان با بیانی شبیه به مارکسیسم سخن می‌گوید! با این‌که مارکسیسم و داروینیسم دو منظومه متفاوت از یکدیگرند اما او، این دو را با هم تلفیق کرده است و این نشان می‌دهد که شحورر با سخن یا مذهب فلسفی خاصی هماهنگ نیست بلکه از این‌جا و آن‌جا چیزهایی را گرد هم می‌آورد و آن را بر کاغذ می‌آورد، انگار حاصل فکری خود اوست حال آن‌که نقش او جمع‌آوری بدون دقت است و این ربطی به تالیف ندارد.

تکامل دین نزد شحورر، تابع تکامل قدرت ذهن بر تجرید<sup>۱</sup> است. برای همین ابایی ندارد که برخی از عبادت‌های اسلامی را باقی‌مانده تکامل پیش از بت‌پرستی بداند. او می‌گوید:

«بت‌ها نزد ما اصطلاحی است برای نشان دادن پدیده عبادت اشیا و تجسم‌ها و این پدیده پیش از آن‌که اندیشه انسانی به مرتبه تجرید ترقی یابد بر این اندیشه مسلط بود و هنگامی که رسالت بر قلب آن پیامبر عربی - صلی الله علیه وسلم - نازل شد، هنوز بسیاری از مردم در اعماق خود تشخیصی و تجسیدی بودند و جز به آنچه دیده می‌شود و شنیده و لمس می‌شود ایمان نمی‌آوردند، از همین روی اسلام اجازه داد تعدادی از شعائر که دارای جنبه شخصیت‌بخشی بودند همانند طواف به گرد کعبه و بوسیدن حجر الاسود و رمی جمرات و حج و عمره باقی بمانند».<sup>۲</sup>

(۱) به معنای دور سازی اندیشه‌ها از اشیا. (مترجم)

(۲) القصص القرآنی (۲ / ۱۵۷، ۱۵۸).

بنابراین، حج و عمره عبادت‌هایی است تشخیصی<sup>۱</sup> تجسیدی و نمادین از باقی‌مانده‌های تکامل، وگرنه بشریت با رسیدن به درجه تجرید از آن عبور کرده و اسلام - به ادعای شحرور - برای مراعات بسیاری از مردم که هنوز به جانب تجرید رشد نکرده‌اند آن را باقی گذاشته است. به این ترتیب، شحرور برخی از شعائر اسلام را وثنی - بت‌پرسانه می‌داند، با علم به این‌که هیچ‌یک از مسلمانان کعبه و حجر الاسود را نمی‌پرستند اما با این حال، این دو نزد او در زمره بت‌هاست.

از خاستگاه غلو او درباره هندسه و ریاضیات، وی مدعی است که اسلام آمده تا بشریت را از تجسید به تجرید برساند. شحرور می‌گوید: «رسالت محمدی دست انسان را گرفته تا او را از تجسید و شخصیت‌بخشی به سوی تجرید، و از عبادت اشیاء به عبادت آن واحد احد مجرد برساند».<sup>۲</sup>

این‌جا گفته می‌شود: تجرید امری است ذهنی و هیچ مجردی در خارج از ذهن وجود ندارد، بلکه همه اشیای خارج از ذهن معین‌اند و هر یک دارای صفات خاص خود، اما ذهن اقدام به تجرید می‌کند و برخی صفات را کنار گذاشته و برخی را باقی می‌گذارد. مثلاً با مشاهده جمعی از اسب‌ها مفهوم اسب را تجرید کرده و باقی می‌گذارد و سپس دیگر صفات ثانوی مانند رنگ و غیره را حذف می‌کند و صفاتی خاص را باقی می‌گذارد، صفاتی که اسب را از دیگر موجودات متمایز می‌سازد، مانند شیهه کشیدن. اما در واقع اسبی مجرد مانند اسبی بی‌رنگ وجود ندارد، بلکه هر اسبی قطعاً با ویژگی‌های خودش وجود دارد اگرچه عقل این

---

(۱) تشخیص در این‌جا به معنای شخصیت‌دهی است، به بیان دیگر شخصیت‌بخشی به اشیاء، مانند دادن صفات انسانی به پدیده‌ها (مترجم).

(۲) القصص القرآنی (۲ / ۱۵۷ - ۱۵۸).

صفات را از او گرفته باشد. بنابراین واقعیت تابع ذهن نیست، بلکه قضیه درباره شناخت و معرفت برعکس است یعنی معرفت تابع واقعیت است.

خود او نیز همین نظر را برگزیده و می‌گوید: «معرفت حقیقی غیر متوهمانه، صرفاً تصویرهایی مجرد ذهنی نیست بلکه در مقابل آن اشیایی در واقع وجود دارد، زیرا وجود اشیای خارج از آگاهی (ذهن) عین حقیقت آن است»<sup>۱</sup>.

بر این اساس، تجرید عین حقیقت اشیا در خارج - یعنی خارج از ذهن - نیست، بلکه صرفاً انعکاسی است از آنچه در واقع موجود است. مجردات در عقل مجرد، اموری است که در ذهن‌ها مقدر می‌شود اما با همان تجرید در اعیان وجود ندارد.<sup>۲</sup>

ابن تیمیه می‌گوید: «آنچه مشائیان از جواهر عقلی اثبات می‌کنند مانند عقول و نفوس مجرده همچون ماده و مدت و مُثُل افلاطونی و اعداد مجردهای که مشائیان پیرو فیثاغورس و افلاطون و ارسطو همه - یا برخی از آن - را اثبات می‌کنند، اگر کارشان مورد تحقیق قرار گیرد آن‌چه از عقلیات اثبات کرده‌اند تنها در اذهان موجود خواهد بود نه در اعیان»<sup>۳</sup>.

حال آن‌که شحرور خود می‌گوید: «معرفت انسانی از مشخص جزئی آغاز شده و با مجرد عقلی به پایان می‌رسد»<sup>۴</sup>. او این‌جا به این اعتراف می‌کند که وجود خارج از ذهن تنها وجود معین است و تجرید تنها امری عقلی است، بنابراین وقتی ادعا می‌کند که اسلام از مردم

---

(۱) الكتاب والقرآن (۴۲).

(۲) نگا: الرد علی المنطقیین، احمد بن تیمیه، دار ترجمان السنة، لاهور - پاکستان، ۱۳۹۷ هـ - ۱۹۷۶ میلادی (۱۳۹).

(۳) منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة والقدریة، أحمد بن تیمیه، تحقیق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، چاپ اول: ۱۴۰۶ هـ - ۱۹۸۶ میلادی (۱۴۱ / ۲)

(۴) الكتاب والقرآن (۲۵۲).



خواسته تا از شی به سوی تجرید، یعنی «عبادت واحد احد مجرد» رشد یابند این سوال پیش می‌آید که: آیا این خدای مورد نظر شحرور، چیزی معین است؟

در واقع شحرور این را که خداوند یک چیز باشد نفی می‌کند و از همین روی خداوند را نقیض اشیا می‌داند. یعنی ما اشیایی داریم و یک مجرد، و خدا نزد او مجرد است، بلکه وی این اعتقاد را که خداوند یک چیز است از جمله شرک دانسته و می‌گوید: «آن شرک... که بخشیده نمی‌شود... تبدیل او به یک چیز است حال آن‌که همانند او چیزی نیست، الله از آن چه توصیفش می‌کنند والاتر است».<sup>۱</sup>

پس نزد شحرور، خداوند چیزی نیست، اما مگر خارج از ذهن - یعنی در واقع - چیزی جز اشیا وجود دارد؟

شحرور می‌گوید: «اشیا آن چیزهایی است که فعلا وجود دارد».<sup>۲</sup>

بر این اساس، مجردات عملا وجود ندارند، زیرا وجود فعلی نزد او تنها برای اشیا است و مجردات - مانند معادلات ریاضی و تجریدات هندسی - تنها در ذهن وجود دارد و بنابراین الله نیز عملا موجود نیست! چرا که نزد او الله یک شیء نیست و بنابر ادعایش مجرد است.

اما چیزی که شحرور می‌گوید مخالف قرآن است. بخاری در صحیح خود بابی دارد تحت عنوان: «باب {قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ} [انعام: ۱۹] (بگو چه چیز گواهی‌اش از همه برتر است؟ بگو الله) بنابراین الله خود را شیء نامیده است».<sup>۳</sup>

(۱) الإسلام والإيمان (۳۵۱).

(۲) الكتاب والقرآن (۲۸۷).

(۳) صحیح بخاری (۱۸۳۰).

نخستین کسی که این را نفی کرد، جهم بن صفوان است. او گفت: «نمی‌گویم که الله سبحانه شیء است»<sup>۱</sup> بنابراین، این نوین بودنی که شحرور ادعا می‌کند کجاست؟

ابن قطن می‌گوید:

«چنین یافته‌ام که الله سبحانه در نص کتابش خود را شیء نامیده آن‌جا که می‌فرماید: {قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً} و این دال بر آن است که او شیء است و این اجماع امت است.

جهم پس از گذشت دو قرن از اسلام با [این اجماع] مخالفت کرده [حال آن‌که] اهل همه عصور بر آن اجماع دارند و از این روی رای جهم با این اجماع مردود است»<sup>۲</sup>.

بنابراین، شحرور در این زمینه صرفاً پیرو جهم است و خداوند بنا بر اجماع امت شیء است. با این حال شحرور این را شرکی غیر قابل بخشش می‌داند و این‌گونه همه امت را مشرک می‌داند!

وی در این استدلال که «او را به یک چیز تبدیل می‌کنند حال آن‌که چیزی مانند او نیست»<sup>۳</sup> نیز از جهم بن صفوان تبعیت کرده، زیرا او برای ادعایش به همین سخن الله تعالی یعنی {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [شوری: ۱۱] (چیزی مانند او نیست) استدلال کرده است.<sup>۴</sup> عثمان بن سعید دارمی می‌گوید: «این سخن جهمی که لیس کمثله شیء به معنای لا شیء بودن اوست،

---

(۱) مقالات الإسلامیین (۳۳۸/۱) همچنین رک: کتاب التوحید، أبو منصور محمد بن محمد الماتریدی السمرقندی، تحقیق: بکر طوبال أوغلی، محمد آروشی، دار الصادر، بیروت - لبنان (۱۶۸).

(۲) الإقناع فی مسائل الإجماع، علی بن محمد بن عبدالملک (أبو الحسن ابن القطن)، تحقیق: حسن بن فوزی الصعیدی، الفاروق الحدیثة للطباعة والنشر، چاپ اول: ۱۴۲۴ هـ - ۲۰۰۴ میلادی (۳۹/۱).

(۳) الإسلام والإیمان (۲۵۱).

(۴) رک: الرد علی الجهمیة (۹۵).

حال آن‌که آنان در اصل چیزی را اثبات نمی‌کنند، تا چه رسد به مثل؟ همچنین صفات او نزد آنان چیزی نیست و دلیل ادعایشان خرافات و مستحالاتی است که در ابطالش به آن چنگ می‌زنند و {لیس کمثله شیء} را به هدف تدلیس بر جاهلان به کار می‌بروند تا به ترویج گمراهی‌شان بپردازند و کلمه حقی است به هدف باطل، اما اگر کم خردان به مذاهب آنان آگاه نیستند، علما در این باره بر یقین‌اند.<sup>۱</sup>

در این آیه هیچ دلیلی بر نظر او نیست، بلکه همانند بودن خداوند را به چیزی دیگر نفی کرده نه آن‌که شیء بودن را از او نفی کند و «ک» در این آیه برای تاکید است چنان‌که ابن مالک می‌گوید:

شبه بكاف وبها التعليلُ قد يُعنى وزائدا لتوكيدِ ورد

ابن عقیل در شرح آن می‌گوید: «برای توکید، از جمله این قول تعالی که {لیس کمثله شیء} یعنی: مانند او چیزی نیست»، پس این نفی مماثلت و همانندی است نه نفی شیء.<sup>۲</sup>

این نه اولین پیروی شحرور از سخنان جهمیان است و نه آخرین آن، آن‌طور که خواندن پاسخ‌هایی که به جهمیان داده شده برای رد بسیاری از سخنان او کافی است؛ این یعنی او چیز جدیدی نیاورده تا قرائت خود را یک قرائت معاصر بداند. برای مثال این سخن او که: «عرش همان امر و نهی خداوند است».<sup>۳</sup>

---

(۱) رد الدارمی عثمان بن سعید علیٰ بشر المریسی العنید، صححه وعلق علیه: محمد حامد الفقی، دار الکتب العلمیة، بیروت - لبنان (۲۰۸).

(۲) شرح ابن عقیل علی ألفیة ابن مالک، علق علیه: قاسم الشماعی الرفاعی، دار القلم، بیروت - لبنان (۲۲/۲).

(۳) دلیل القراءة المعاصرة (۸۶).

در این جا سخن او پیروی از جهمیان است و ادعایی است قدیمی.<sup>۱</sup> پاسخ‌های بسیاری به جهمیان داده شده و کافی است این پاسخ‌ها را بخوانی تا بدانی شحرور در حقیقت کاری نکرده است. ابن قتیبه می‌گوید:

«آنان برای به عرش معنایی جز تخت آورده‌اند، حال آن‌که لغت دانان برای عرش معنایی دیگر جز تخت سراغ ندارند و هر آن‌چه همچون سقف یا مانند آن از زمین بلند باشد».<sup>۲</sup>

به مسئله تکامل نزد شحرور باز می‌گردیم؛ او معتقد است که انسان در آغاز بر شرک بوده سپس قضیه به سوی توحید تکامل یافته. این جا می‌گوییم: پس بر چه اساسی می‌گوییم وحی خارج از درون انسان وجود دارد؟ این‌گونه همه چیز بر اساس تکامل و بدون نیاز به وحی شکل گرفته است یعنی همان‌طور که برای تفسیر تکامل نیازی به وحی نیست و همین‌طور برای تفسیر تعدد خدایان و دادن نام‌های معین به آن‌ها ضرورتی به وحی نیست، به همین ترتیب در انتقال به پرستش خدای یگانه هم نیازمند وحی نستیم، تا بگوییم: قضیه به یگانه ساختن خدایان متعدد در یک خدای یگانه به واسطه وحی، تکامل یافته است. آن جاست که به پیروی از لاپلاس گفته می‌شود: «سرورم، این فرضیه‌ای است که هرگز نیازی به آن نداشتم».<sup>۳</sup>

بگذارید واضح‌تر بگویم: بشریت با انقطاع وحی دست از کار نخواهند کشید و در نتیجه تجرید آنان نیز به مرحله پیامبر پایانی - صلی الله علیه وسلم - محدود نمی‌ماند و پیشرفت

---

(۱) نگا: الرد علی المریسی (۷۱)

(۲) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، قدم له وعلق عليه: عمر بن محمود، دار الرائة، الرياض، چاپ اول: ۱۹۹۱ میلادی (۴۷).

(۳) ديلكتيك الطبيعة، فريدريك إنجلز، نقله إلى العربية و قدم له: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: ۲۰۱۱ م (۲۲۹، ۲۳۰).

خواهد کرد، اما آیا این بدان معناست که توحید آنان از توحید پیامبر - صلی الله علیه وسلم - و اصحابشان کاملتر خواهد بود؟

شحرور می‌گوید: «اگر امروزه به اطراف خود نگاه کنیم، انسانیت را از نظر شرک و کفر به خداوند در وضعیتی بهتر از آنچه [در گذشته] بوده خواهیم یافت».<sup>۱</sup> اما این بهبود تا چه حد است؟ او می‌گوید:

«آگاهی جمعی نزد مردم از مکانی تا مکان دیگر و از دورانی تا دوران دیگر در حال تغییر است، بنابراین کسی نباید این توهم را در ذهن خود جای دهد که می‌تواند ساختار حکومتی را ترسیم کند که در برابر همه این متغیرات پابرجا بماند. این را باید بدانیم که خود مفهوم توحید در آگاهی مردم این دوران به سوی بهتری تکامل یافته و مفهوم خداوند مجرد از تشبیه و همانندی، امروزه در ذهن انسان‌ها بسیار بهتر از گذشته و بلکه بهتر از چارچوب‌های نبوت است».<sup>۲</sup>

بنابراین بشریت در حال تکامل است و حتی نزد شحرور، توحید نیز همراه با بشریت در حال تغییر است و هم‌اکنون بهتر از گذشته است، حتی بهتر از دوران خاتم پیامبران. در این صورت وجود وحی خارج از انسان شرط نیست زیرا بشریت بدون وجود وحی نیز به خوبی در حال پیشرفت است و این نشان می‌دهد که در نگاه شحرور، وحی و خداوند در بهترین حالت یک فرضیه اضافه است. او همه قضیه را به آگاهی مردم برمی‌گرداند و اعتراف می‌کند که چیزی جز افکار بشری وجود ندارد، نه آن‌که وجودی موضوعی داشته باشد. همین اندیشه یکی از بنیان‌های الحاد نزد بسیاری از ملحدان است.

---

(۱) الإسلام والإنسان (۱۶۷).

(۲) الإسلام والإيمان (۳۷۸، ۳۷۹).

برای نمونه، اسماعیل ادهم در توضیح دلایل الحاد خود به شکل صریح می‌گوید:

«اصل گمان خدا از شکل‌های بدوی‌تر تکامل یافته و از میان حالاتی از توهم و ترس و جهل نسبت به اسباب اشیا<sup>۱</sup> طبیعی، راه خود را به سوی جهان اندیشه گشوده است.»<sup>۱</sup>

تفاوت این سخن با آنچه شحرور تقریر کرده چیست؟

شحرور می‌گوید: «اصول نزد برخی، کتاب حکیم و سنت نبوی است و نزد برخی دیگر، کتاب حکیم و سنت صحیح است و نزد گروه سوم، کتاب حکیم و سنت قولی یا سنت فعلی است.»<sup>۲</sup>

علی‌رغم زیاده‌گویی موجود در سخن وی، آن‌هایی که سنت را اصل دانسته‌اند منظورشان احادیثی است که نسبت آن به پیامبر - صلی الله علیه وسلم - به صحت رسید و گرنه آن‌چه ثابت نیست به ایشان نسبت داده نمی‌شود و سنت نامیده نمی‌شود و علاوه بر آن نزد همه «سنت» هم قولی است و هم فعلی، بنابراین کسی که بگوید «سنت»، قصدی دیگر ندارد. اما این به بحث ما مربوط نیست... ببینیم شحرور درباره این اصول چه می‌گوید:

«کتاب‌های فقهی را صاحبان آن طبق ادله شرعی و اصول سرشته‌اند و این ادله و اصول نیز یک تولید انسانی است و تاریخ‌مند است.»<sup>۳</sup>

---

(۱) لماذا أنا ملحد؟ إسماعیل أحمد أدهم، مطبعة التعاون - الإسكندرية، ۱۹۳۷ م (۸).

(۲) الإسلام الأصل والصورة (۲۵).

(۳) پیشین (۲۵).

یعنی او معتقد است که ادله شرعی از جمله قرآن (کتاب حکیم) صرفاً یک تولید انسانی است، نه آن که اولین ادله یعنی قرآن کریم از سوی خدایی که وجودی حقیقی خارج از ذهن دارد بر محمد - صلی الله علیه وسلم - نازل شده باشد.

از همین روی او توحید را - که نزد وی کمالش در تجرید است - در میان پیامبران امری مورد اختلاف دانسته است. او می‌گوید: «شخصیت‌دهی پیش از ابراهیم شایع بود... مفهوم خدای مجرد مبهم بود و نامی نداشت که سبب آن کامل نبودن قدرت عقل بر تجرید نزد مردم آن یوران‌ها بود»<sup>۱</sup>.

بر این اساس، قدرت عقلی پیامبران پیش از ابراهیم، مانند ابراهیم و پیامبران پس از او نبود و به تبع این، قدرت عقلی مردمان پیش از ابراهیم برای تولید اندیشه خدای مجرد کافی نبود، در نتیجه توحید نوح با توحید ابراهیم متفاوت است!

اما در واقع خلط شحور در این باب بسیار شدید است و اساس آن، این اعتبار است که الله مجرد مطلق است، در نتیجه میان سه الزام در نوسان است:

۱- یا آن که مجرد به معنای معدوم است، چنان که خود وی می‌گوید: «اگر بگوییم: خداوند عقل محض است... خدا در ذات خود عدم خواهد شد»<sup>۲</sup> این جا گفته می‌شود: چگونه به این نتیجه رسیدی که عقل دانستن او به معنای عدم است؟ پاسخی نخواهد داشت جز آن که چنین چیزی از سخن او برداشت می‌شود چه اگر او مطلق مجرد باشد در آن هنگام چیزی نخواهد بود جز یک آگاهی و اندیشه محض که در واقع عدم است.

(۱) القصص القرآنی (۲/۱۰۴).

(۲) نحو أصول جدیدة للفقہ الإسلامی (۲۸).

۲- اعتقاد او به حلول یا وحدت وجود؛ از آن جایی که او خدا را مطلق دانسته و مطلق، تنها در اذهان وجود دارد، سپس خواسته که او را در خارج از ذهن نیز اثبات کند، وجود خارجی را همان وجود الهی دانسته است!

۳- اعتراف به این که او در خارج [از ذهن] معدوم است و اعتقاد به این که او چیزی نیست جز یک آگاهی در ذهن بشر، بنابراین بر حسب تکامل شناخت تجریدی آنان به تکامل می‌رسد و بر این اساس می‌پذیرد که او در خارج از ذهن وجود ندارد و این با سخن داروین - به باور او - هماهنگ است.

شحرور افتان و خیزان میان این سه الزام در رفت آمد است بدون آن که با یک مذهب هماهنگ شود؛ اما به تحقیق، خداوند مجرد و مطلق نیست بلکه معین است و وجودی موضوعی در خارج از ذهن دارد و متصف به صفات کمال است، می‌شنود و می‌بیند و بالای عرش، جدا از خلق خود است و این مانند اطلاق و تجریدی که آنان تصور می‌کنند نیست، تا جایی که همچون جهم بن صفوان حتی «شیء» بودن را از او نفی می‌کنند و آن چه اثباتش می‌کنند از جنس مُثُل افلاطونی است یعنی تجریداتی ذهنی که وجودی در خارج از ذهن ندارد.

این که توحید امروز به سبب تکامل قدرت بشر بر تجرید، بهتر از توحید دوران نبوت است شبیه سخن جهم بن صفوان درباره ایمان است، چه اگر تجرید، شناخت باشد شحرور نیز ایمان را همان شناخت می‌داند، همانند جهم که گفت: «ایمان تنها همان شناخت نسبت به الله است»<sup>۱</sup>، پس این معاصر بودنی که شحرور ادعایش می‌کند کجاست؟

این جا مسئله‌ای خودنمایی می‌کند: اگر تجرید شناخت است و اگر ایمان نزد او تابع تجرید است، بنابراین نزد او شرط نیست که شخص مسلمان باشد تا در دینش برحق به شمار آید؛

---

(۱) مقالات الإسلامیین، الأشعري (۱/ ۳۳۸).



یعنی به جای آن که خداوند را بر اساس توحید بپرستد کافی است که تجرید داشته باشد و با یادآوری این سخن شحرور که چیزی از ذات خداوند در انسان است، این سوال مطرح می‌شود: نگاه شحرور به قضیه پیروان دیگر ادیان چیست؟

او می‌گوید:

«مجال آزادی دینی برای همه باز است و این حق هر انسانی است که پیرو هر دینی که می‌خواهد شود، زیرا همه آیین‌های دینی از اسلام است»<sup>۱</sup>.

این جا همه ادیان یکی و بلکه همه بخشی از اسلام می‌شوند و از این روی می‌گوید: «دین یا همه آیین‌هایش آن چیزی است که انسان در برابرش سر اطاعت فرو می‌آورد؛ از جمله احکام مدنی و اخلاقی که با نیکوکاری بر فرد و جامعه سایه می‌افکند و این همان معنای اسلام است»<sup>۲</sup>.

بنابراین هر دینی اسلام است... مهم این است که اخلاق و احکام مدنی داشته باشد!

او که می‌گفت ابن عربی اسلام را به مسخره‌بازی کشانده چون می‌گفت در [پرستش] هر معبودی چیزی جز الله پرستیده نشده،<sup>۳</sup> آیا این جا چیزی جز همین سخن ابن عربی را به زبان آورده؟ اگر این تناقض و تلفیق نیست دیگر تناقض و تلفیقی وجود ندارد.

آیا می‌توان این سخن شحرور را زیباتر از این ابیات ابن عربی مطرح کرد، که می‌گوید:

---

(۱) الإسلام والإنسان (۱۲۴ - ۱۲۵).

(۲) پیشین (۱۵۴).

(۳) نگاه: الكتاب والقرآن (۱۳۳).

لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ \* فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف \* وألواح توراة ومصحف قرآن

(قلبم هر چهره‌ای را پذیراست، چراگاهی برای غزالان و دیری برای راهبان

و خانه‌ای برای بت‌ها و کعبه‌ای برای طواف کنندگان و الواح تورات و مصحف قرآن)!

این سخن آشکارا متناقض است، چگونه بپذیریم که همه ادیان برحق است حال آن‌که هر یک دیگری را باطل می‌داند، در این صورت این ادعای هر دین که دیگری باطل است نیز درست بود حال آن‌که این در تناقض با ادعای پیشین است. همین سخن را دربارهٔ درست دانستن مطلق همهٔ اجتهادها گفته‌اند. صفدی می‌گوید:

«کسی که بگوید هر مجتهدی مطلقاً سخنش درست است، دلیلی ندارد. به دلیل همین سخنش که هر مجتهدی حرفش درست است، و این بحثی دقیق است، زیرا او می‌تواند دلیل مخالفش را بگیرد و آن را دلیلی بر درستی مطلوب خود قرار دهد و بگوید: بنابر همان چیزی که گفتم آن‌چه من گفتم نیز برایت الزام آور است، زیرا تو این را اثبات کردی که هرکس اجتهاد کند نتیجهٔ اجتهادش درست است، من نیز اجتهاد کردم و اجتهادم به این نتیجه رسید که هر مجتهدی سخنش درست نیست».<sup>۲</sup>

اگر این سخن در یک دین و در مسائل مورد اختلاف اجتهادی باشد، چگونه خواهد بود دربارهٔ اصول دین و تناقض و اختلاف در اصول؟! نصرانیت مدعی است که مسیح خداست

(۱) ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، محیی الدین ابن عربی، المطبعة الأنسیة، بیروت، ۱۳۱۲ هـ (۳۹).

(۲) الغیث المسمج فی شرح لامیة العجم، واللامیة للطغرائی به شرح صلاح الدین صفدی، با حاشیة شرح العیون فی شرح رسالة ابن زیدون محمد بن نباتة مصری، المطبعة الأزهریة المصریة، چاپ اول ۱۳۰۵ هـ (۸۳/۱).

و کسی که به این ایمان نیاورد از رهایی ابدی محروم است و اسلام می‌گوید: کسی که مدعی شود مسیح خداست به الله عزوجل ایمان نیاورده است مگر آن‌که ایمان بیاورد که او بنده‌ای است مخلوقِ الله و خداوند او را با رسالت گرامی داشته. حال اگر همه برحق باشند این یعنی گمان نصرانی دربارهٔ مسلمان و باور مسلمان دربارهٔ نصرانی هر دو درست است و طرف مقابل در یک آن مؤمن و کافر است و لازمه‌اش این است که سخن هر دو دربارهٔ مسیح درست باشد و مسیح در یک آن هم بنده باشد و خدا نباشد و هم خدا باشد و مخلوق نباشد، حال آن‌که این سفسطه است.

در همین هنگام که شحرور دایره اسلام را برای شامل شدن همهٔ ادیان وسیع می‌گرداند، آتش خشمش بر مسلمانان شعله‌ور است و مدعی است که علمای بزرگ مسلمان، پیامبر را با خداوند در خداوندی‌اش شریک ساخته‌اند و بر خداوند دروغ بسته‌اند!

اما دربارهٔ داروینیسیم که شحرور به دفاع از آن برخاسته و آن را مانند دانشی که باطل از هیچ سو به آن راه ندارد تصور می‌کند و آیات قرآن را برای هماهنگی با آن تأویل می‌کند، باید به افشای خرافه‌ای پرداخت که میان بسیاری از منتسبان به داروینیسیم منتشر است. آنان که گویا کاتولیک‌تر از پاپ‌اند، عنوان می‌کنند که نظریهٔ داروین دیگر همانند نسخهٔ نخست خود نیست و علم از نوشته‌های داروین عبور کرده و مطالعهٔ کتب او اکنون تنها برای مطالعهٔ تاریخ پیشرفت علم است چرا که بعدها تغییرات بزرگی در این نظریه پدید آمد طوری که اکنون تنها نامی از داروین بر آن باقی مانده و همهٔ ایرادهای نظریه برطرف شده است.

می‌گوییم: این صحیح نیست زیرا این نظریه چنان‌که داروین می‌گوید یک نظریهٔ فراگیر و «مسلط» است آن‌طور که ریچارد داوکینز از مشهورترین زیست‌شناسان طرفدار این نظریه در دوران جدید عنوان می‌کند که داروین در نظریهٔ خود معمایی وجود ما را حل کرده و

اضافات بعد از او صرفاً «ملاحظات حاشیه‌ای» است.<sup>۱</sup> از همین روی خرافه‌ای منتشر است که هر نقدی علیه نظریه داروین چنان‌که او به تصویر کشانده را متوجه نظریه امروز او نمی‌دانند، زیرا اوست که ستون‌های این نظریه را گذاشته و آن‌چه دیگران به آن افزوده‌اند صرفاً ملاحظات جزئی است.

اما این‌که امروزه به شکل گسترده نظریه داروین را علمی می‌دانند در ذات خود دلیل نیست و این همان چیزی است که داروین خود به رد آن پرداخته و می‌گوید: «این ضرب المثل قدیمی که هر چه شایع باشد حتماً باید صحیح باشد را نمی‌توان در مباحث مربوط به علوم [جدی] گرفت».<sup>۲</sup> نظریه او نیز مخالف همه نظریه‌های پیشین است، از همین روی داروین می‌گوید: «می‌توان پرسید: چرا همه بزرگان زنده زیست‌شناسی و زمین‌شناسی این نظریه که به قابلیت گونه‌ها برای تغییر مربوط است را رد کرده‌اند؟»<sup>۳</sup> سپس در پاسخ می‌گوید: «به هیچ شکل انتظار ندارم که کسی از دانشمندان تاریخ طبیعی را که عقل‌هایشان با انبوهی از حقایق که طی سالیان طولانی دیده‌اند مملو از دیدگاهی کاملاً متضاد با دیدگاه من شده، قانع سازم».<sup>۴</sup>

---

(۱) داروین‌نویسم جدید: ساعت‌ساز نابینا، ریچارد داوکینز، ترجمه عربی: مصطفی ابراهیم فهمی، دار العین للنشر، چاپ دوم: ۲۰۰۲ (۱۳).

(۲) اصل انواع (۲۳۶).

(۳) همان (۵۰۴).

(۴) همان (۵۰۵).

از این رو نظریه او نیز آن چه را علمی به حساب می‌آورد معتبر نمی‌دانست، به همین سبب در مجال علوم نباید در برابر رای اکثریت سرفرو آورد و حتی اجماع در این زمینه معتبر نیست، زیرا علوم تجربی از جمله علوم تراکمی است نه علوم محصور، چنان‌که بیان شد.

یکی از مهم‌ترین ادله‌ای که داروین نظریه تکامل خود را بر آن بنا کرده این است که در موجودات زنده اندام‌هایی وجود دارند که هم اکنون فایده‌ای ندارند و نتیجه گرفته که این‌ها «اندام‌هایی بازمانده»<sup>۱</sup> است یعنی در گذشته فایده‌ای داشته‌اند اما در روند تکامل کم کم به دلیل عدم نیاز به آن رو به تحلیل نهاده و آن چه از آن به جای مانده صرفاً یک اثر از چیزی است که برای نیاکان فایده‌ای داشته. وی برای این سخن خود مثال‌هایی آورده و می‌گوید:

«نمی‌توانیم باور داشته باشیم که پنجه پره‌دار غازهایی که در مرتفعات زندگی می‌کنند یا مرغ فرگات برای این پرندگان سود خاصی داشته باشد یا استخوان‌های همانند بازوی میمون، پاهای جلوی اسب یا بال خفاش و باله فوک برای هر جانور کاربردی مخصوص دارا باشند. چنین سازمان‌هایی را باید با اطمینان به وراثت نسبت داد»<sup>۲</sup>.

اما این استدلال - یعنی بی فایده بودن یک اندام - در نقد نظریه تکامل علیه او به کار برده شد. خود وی این با ذکر این اعتراض آن را ایرادی دانسته که وجاهت بسیار دارد. او در فصل هفتم منشأ انواع با عنوان «یک ایراد جدی» می‌گوید:

«اخیراً ایراد جدی‌تری توسط براون و به تازگی توسط بروکا عنوان شده و آن چنین است: بسیاری از ویژگی‌ها به نظر نمی‌رسد برای صاحبشان فایده‌ای داشته باشند، برای همین

---

(۱) هم اکنون این اندام‌ها را «وستیجال» یا «بازمانده‌های ژنتیکی» و یا «اندام‌های تحلیل رفته» می‌نامند. مراجعه نمایید به منشأ انواع، ترجمه فارسی دکتر نورالدین فرهیخته (مترجم).

(۲) أصل الأنواع (۲۵۳).

انتخاب طبیعی اثری در به وجود آمدن آن نخواهد داشت. بروان در این زمینه به دراز شدن گوش و دم در انواع موش و خرگوش، چین خوردگی مینای دندان بسیاری از جانوران اشاره کرده موارد همانند بسیار دیگری را برمی شمارد... این ایراد بسیار جدی است»<sup>۱</sup>.

این ایراد می گوید که در موجودات زنده اندام‌هایی هست که نمی‌توان آن را وستیجال (بازمانده ژنتیکی) نامید و در عین حال فایده‌ای هم ندارد، مانند درازی گوش و دم. این اندام‌ها نه برای موجود حال حاضر و نه برای نیاکانش فایده‌ای نداشته، برای همین انتخاب طبیعی که ویژگی‌های جانور را بر اساس نیازهای او برمی‌گزیند دیگر موضوعیت ندارد. وجود این اندام‌ها فایده‌ای نداشته پس اساسا چرا به وجود آمده؟!

این جا داروین در پاسخ می‌گوید:

«در مورد بیهودگی فرضی بخش‌ها یا اندام‌های مختلف نیاز به یادآوری نیست که حتی در جانوران بسیار متعالی و خیلی خوب شناخته شده، احدی نسبت به موجودیت اندام‌های رشد و بسط یافته‌ای تردید ندارد که اهمیت عملی‌شان تاکنون یا تا همین اواخر مجهول بوده است»<sup>۲</sup>.

سپس به بیان فواید درازی دم و گوش که جدیدا کشف شده بود می‌پردازد و بیان می‌کند که دانستن فواید بسیاری از اندام‌ها در یک دوره معنایش این نیست که این اندام فایده‌ای ندارند، بلکه پیش آمده که فایده برخی از اندام‌ها را تا گذشته‌ای نزدیک نمی‌دانستیم.

---

(۱) أصل الأنواع (۲۶۵ - ۲۶۶).

(۲) أصل الأنواع (۲۶۶ - ۲۶۷).

این سخنی درست است، اما مگر قبلا ادعا نکرده بود اندام‌هایی وجود دارند که امروز دیگر فایده‌ای برای موجود زنده ندارند و صرفاً برای پیشینیان مفیده بوده‌اند، در نتیجه آن را بازمانده‌ای ژنتیکی دانسته، مانند پره‌های میان انگشتان غازهای خاک‌زی؟!!

اگر به او بگویند: این پاسخی که به اعتراض پیشین داده‌ای متوجه سخن پیشین خودت نیز می‌شود که پرده میان انگشتان پای غازهای مرتفعات فایده‌ای دارند که ممکن است فردا به آن پی ببریم هرچند می‌پذیریم که امروز نسبت به آن جاهلیم، بنابراین چگونه در جایی دیگر به قطع آن را بی‌فایده دانسته‌ای؟ بلکه افزون بر این فایده آن را محدود به نیاکان نخست این غازها دانسته که از این پای پرده دار برای شنا کردن در آب بهره برده‌اند!

این‌جا داروین در مغالطه توسل به جهل واقع می‌شود. این‌که او از فایده یک اندام بی‌اطلاع است معنایش این نیست که بی‌فایده بودنش را ثابت کرده باشد و سپس خود وی نیز در پاسخ به اعتراض دیگری همین استدلال را به کار برده که چیزی را که امروز نمی‌دانیم ممکن است فردا بدانیم. همان چیزی که در موضوع «بازمانده‌های ژنتیکی» یا وستیجال متوجه خود اوست. یا آن‌که ایراد «براون» چنان‌که خود او اعتراف دارد درباره این اندام‌ها که از ستون‌های اساسی نظریه اوست همچنان بسیار جدی است.

انگار این سخن داوکینز پاسخی به داروین است که می‌گوید: «حتی اگر بزرگترین عالم مورد اعتماد در جهان نتواند یک پدیده بیولوژیک قابل ملاحظه را تفسیر کند، این معنایش آن نیست که قابل تفسیر نیست. اسرار زیادی قرن‌ها پشت پرده راز مانده سپس در پایان تفسیر شده است».<sup>۱</sup>

---

(۱) ساعت‌ساز نابینا (۶۹).

علی رغم آن‌که بسیاری از علمای عرصه تجربی مشغول علم‌اند اما فلسفه علم آخرین عرصه‌ای است که ممکن است درباره‌اش از آنان انتظاری برود. در همین باره، ریچارد فاینمان برنده جایزه نوبل در سال ۱۹۶۵ می‌گوید:

«در طول زندگی‌ام با علم سروکار داشتم و دقیقاً می‌دانم که چیست اما قادر نیستم به این پرسش که علم چیست پاسخ بگویم». <sup>۱</sup> از این‌جاست که فلاسفه علم به بیان روش‌های علمی و بیان معنا و ضوابط آن می‌پردازند که از میان آنان نام کارل پوپر برجسته‌تر است، کسی که «معیار / مقیاسی را برای تفاوت‌گذاری میان علم و شبه علم نهاد» و می‌گوید: «عمومیت یک نظریه و دقت آن با بیشتر شدن قابلیت آن برای ابطال پذیری افزایش می‌یابد». <sup>۲</sup>

«کارل پوپر این مثال را مطرح می‌کند: پس از آن‌که بارها و در شرایط گوناگون از این مطمئن شدیم که کلاغ‌ها سیاه رنگ‌اند، این به ما اجازه می‌دهد که نتیجه بگیریم «همه کلاغ‌ها سیاه رنگ‌اند». پوپر اما این نتیجه‌گیری را رد می‌کند زیرا امکان دارد که کلاغی مبتلا به آلبنیسم (پیسی) وجود داشته باشد... قانون «همه کلاغ‌ها سیاه‌اند» قانونی اشتباه است»؛ <sup>۳</sup> زیرا تعمیم موجود در آن لازم می‌دارد که همه کلاغ‌های هستی را در همه مناطق جهان بررسی کنیم و این کاری نشدنی است، از همین روی قابلیت ابطال پذیری آن ضعیف است، حال آن‌که احتمال وجود کلاغی غیر سیاه همچنان موجود است. اگر این قانون به سبب تعمیم آن بر همه کلاغ‌ها اشتباه باشد چگونه است تعمیمی که همه انواع و همه موجودات زنده را در بر

---

(۱) فلسفه‌های عصر ما: جریان‌ها، مذاهب، چهره‌ها و قضایای آن، ژان فرانسوا دورتی، ترجمه [عربی]: ابراهیم صحراوی، الدار العربية للعلوم ناشرون، بیروت - لبنان، چاپ اول: ۲۰۰۶ میلادی (۲۹۳).

(۲) پیشین (۳۱۰).

(۳) منطق پژوهش علمی، کارل پوپر، ترجمه [عربی] و مقدمه از: دکتر محمد البغدادی، المنظمة العربية للترجمة با همکاری مؤسسة الفكر العربي، توزیع مرکز دراسات الوحدة العربية، بیروت، چاپ اول: فوریه ۲۰۰۶ میلادی (۱۷۰).



می‌گیرد؟! می‌توانی همین را دربارهٔ تعمیمی که داوکینز مطرح می‌کند اعمال کنی، آن‌جا که می‌گوید:

«داروینیسیم درست است، نه تنها بر روی این سیاره، بلکه شامل همهٔ هستی است، هر جایی که حیات وجود داشته باشد».<sup>۱</sup>

با در نظر گرفتن این‌که قانون «همهٔ کلاغ‌ها سیاه‌اند» اشتباه است، این قانون اشتباه را با سخن او مقایسه کنید که نظریهٔ داروین را بر همهٔ هستی تعمیم می‌دهد یعنی سیاره‌های دیگری جز زمین که هنوز حیات بر روی آنان کشف نشده اما فرض را بر این می‌گیرد که اگر به وجود حیات در آن‌ها پی ببرند داروینیسیم بر آن صدق خواهد داشت. پس این‌جا سخن از اعتقاد است نه قوانین علمی، برای همین داوکینز دربارهٔ سخنان خود می‌گوید که تلاش وی «دادن اطلاعات است، اما همچنین قصد دارد قانع بسازد».<sup>۲</sup>

کارل پوپر قدرت تفسیری بسیاری از نظریه‌ها را چه بسا نقطهٔ ضعف آن دانسته بود، زیرا آن‌طور به نظر می‌رسد که این نظریه‌ها هرگز به خطا منجر نمی‌شوند و در صورت پیش آمدن هرگونه ایرادی به نظریه، حقایق عینی را به آن می‌چسبانند<sup>۳</sup> سپس هر نتیجه‌ای که حاصل شود آن را در خود نظریه تأویل درونی می‌کنند، یعنی اگر فسیل یک جاندار راست قامت را پیش از جانداران چهارپا یافتند این در داخل نظریه تفسیر می‌شود و همین‌طور برعکس، یک بار می‌گویند: این نیای آن جاندار است، و باری دیگر می‌گویند یکی از فروع آن است و منقرض شده و اگر باری دیگر فسیلی پیش از آن را کشف کنند همان ادعا را تکرار

---

(۱) داروینیسیم جدید (۱۴).

(۲) پیشین (۱۴).

(۳) نگا: فلسفه‌های دوران ما (۳۱۳).

می‌کنند و این باعث می‌شود نظریه قابلیت ابطال پذیری‌اش را از دست بدهد در نتیجه این نقطه ضعف آن می‌شود نه نقطه قوتش.

نیچه پیش‌تر درباره نظریه داروین گفته بود که این نظریه «بیش از آن‌که برایش دلیل بیاورند به سویش دعوت می‌دهند».<sup>۱</sup>

نظریه داروین در واقع پژوهش‌های از فلسفه‌های کاپیتالیستی در قرن نوزدهم بود. داوکینز می‌گوید:

«نبوغ داروین در ربط دادن آن‌چه می‌دید به اندیشه‌ای از عرصه‌ای دیگر - یعنی اقتصاد - بود. توماس مالتوس خطابه‌ای مردم پسند را درباره خطرهای ازدیاد جمعیت در بریتانیای صنعتی آن دوران نوشته بود و این‌که چگونه این فرزندآوری قطعاً به سبب بیماری‌ها و کمبود غذا متوقف خواهد شد. داروین هشدار مالتوس درباره نبرد انسان‌ها بر سر منابع را گرفت و بر روی چیزی که در طبیعت رخ می‌دهد پیاده کرد»<sup>۲</sup> و این همان چیزی است که داروین این‌گونه بیان می‌دارد:

«پیشرفت در رفاه مربوط به نوع انسانی یکی از پیچیده‌ترین چالش‌هاست: زیرا بر اساس آن همه کسانی که نمی‌توانند کودکان خود را از فقر دور سازند باید از فرزندآوری جلوگیری کنند زیرا فقر نه تنها یک شر بزرگ است بلکه به تکثیر خود میل دارد».<sup>۳</sup>

---

(۱) افول بت‌ها، فریدریش نیچه، ترجمه [عربی]: حسان بورقیه، محمد الناجی، أفريقيا الشرق، چاپ اول: ۱۹۹۶ میلادی (۹۰).

(۲) یوتوب: نبوغ داروین، ریچارد داوکینز، (قسمت اول، دقیقه ۲۶).

(۳) چارلز داروین، تبار انسان (۳/۲۳۸).

از همین رو مارکس ضمن نقد تند جامعه انگلستان می گوید:

«داروین - که باز به تازگی او را خوانده‌ام - باعث سرگرمی‌ام می‌شود آن‌جا که بیان می‌دارد وی نظریهٔ مالتوس را همچنین بر گیاهان و جانوران پیاده می‌سازد، انگار کل قضیه با آقای مالتوس این بوده که وی نظریه‌اش را تنها بر انسان‌ها پیاده می‌ساخت نه گیاهان و حیوانات... این قابل توجه است که چگونه داروین از میان جانوران و گیاهان با جامعهٔ انگلیسی خود آشنا شده است، از جمله تقسیم کار و رقابت و تسخیر بازارهای جدید و ابتکار و نبرد برای بقا. این همان جنگ همه علیه همه است که هابز به آن اشاره کرده است».<sup>۱</sup>

انگلز پیرو این سخن می‌گوید:

«کل نظریهٔ داروین دربارهٔ نبرد برای بقا، صرفاً نقل نظریهٔ هابز دربارهٔ جنگ همه علیه همه و نظریهٔ اقتصادی بورژوازی دربارهٔ رقابت و همین‌طور نظریهٔ مالتوس دربارهٔ انسان، از جامعه به طبیعت است».<sup>۲</sup>

نظریه‌های بورژوازی آن‌قدر که به سود توجه می‌کرد اهمیت چندانی به باورها نداشت. از همین جا یکی از فلسفه‌های پراگماتیستی می‌گوید: «هر باوری تا وقتی از نظر عقلی صادق است که اعتقاد به آن فایده‌ای برای زندگی ما داشته باشد».<sup>۳</sup>

---

(۱) نامه‌های مارکس انگلز، ترجمه [عربی]: فواد ایوب، دار دمشق للنشر والتوزیع، چاپ اول - ۱۹۸۳ میلادی (۱۴۶).

(۲) دیالکتیک طبیعت، فردریش انگلز (۳۵۹).

(۳) پراگماتیسم، ویلیام جیمز، ترجمه [عربی] محمد علی العریان، با مقدمهٔ زکی نجیب محمود، المرکز القومي للترجمة، قاهره - مصر، ۲۰۰۸ میلادی (۹۹).

و این همان چیزی است که بر محمد شحرور تأثیر گذاشته تا به «لیبرالیسم اسلام»<sup>۱</sup> فرا بخواند، آن چه «مجال را برای تعدد حزبی و آزادی بیان فراهم می‌سازد»<sup>۲</sup>، از این رو می‌گوید: «می‌بینیم که حکومت اسلامی یک حکومت سکولار محض است»<sup>۳</sup> و آن چه در پی این رخ می‌دهد یعنی جلوگیری از دخالت دولت در مجال اقتصاد، سرمایه را قدرتمند می‌سازد. این یعنی چرخش در منظومه بورژوازی.

از آن جایی که داروین‌یسم، انتقالی از اقتصاد انسانی به حیوانات و گیاهان بود، مرزهای آن در مقام نخست انسان را در برمی‌گیرد و اگر «اصل انواع» در یک جلد به چاپ رسید، کتاب «تبار انسان» در سه جلد منتشر شد، در نتیجه ما انسان‌هایی تکامل یافته داریم و انسان‌هایی که هنوز وحشی مانده‌اند. این همان میدانی بود که نازیسم در آن جولان داد و نمی‌توان گفت که نازی‌ها دچار سوء برداشت شده‌اند و از داروین سوء استفاده کرده‌اند، چرا که خود داروین می‌گوید:

«به دوران‌های بدوی اهمیت می‌دهیم و تنها ابزار ما برای رسیدن به تصمیمی دربارهٔ این موضوع این است که رفتارهای ویژه ملت‌های نیمه متمدن و وحشی موجود در حال حاضر را مورد بررسی قرار دهیم»<sup>۴</sup>.

هیتر در همین چارچوب می‌گوید:

---

(۱) الدولة والمجتمع (۱۹۸).

(۲) همان (۱۹۷).

(۳) همان (۱۹۷).

(۴) تبار انسان (۳/۱۴۹).

«اما مفهوم نژادی برای دولت چنان که حزب ما بعدها تعیین کرد، برای نژادهای بدوی<sup>۱</sup> اهمیتی قائل است و دولت را از حیث مبدأ دارای یک رسالت والا می‌داند که همان حفظ انواع بشری است، و راسیسم به برابری نژادها باور ندارد، چیزی که آن را موافق بقای اصلح و قوی‌تر، و پذیرش [سلطه] قوی توسط ضعیف می‌گرداند، که این در هماهنگی با مبدأ آریستوکراسی طبیعت است»<sup>۲</sup>.

این نه صرفاً یک سوء استفاده از نظریه داروین بلکه پیاده‌سازی آن است که هر چند مدت یک بار در سخن داروینیست‌ها خودنمایی می‌کند. داوکینز می‌گوید: «ظاهراً در فسیل‌ها ما شاهد یک مسابقه تسلیحاتی یا حتی یک رشته رقابت‌های تسلیحاتی میان گیاه خواران و گوشت خواران هستیم. مقایسه آن با رقابت‌های تسلیحاتی انسان‌ها می‌تواند جالب باشد»<sup>۳</sup>.

پس از این کسانی را می‌بینی که این نظریه را بر زبان آورده و از برابری انسان‌ها سخن می‌گویند، اما نخستین چیزی که برابری انسان‌ها را نفی می‌کند همین نظریه است، نظریه‌ای که در تار و پود خود همواره شبیح نازیسم را مخفی نگه می‌دارد. «نظریه داروین هنگامی پا به عرصه گذاشت که کشورهای بزرگ مشغول بنیان نهادن امپراتوری‌های استعماری خود بودند، در نتیجه ابزاری شد برای مرد سفید تا کارهای خود را برای خودش و دیگر انسان‌ها توجیه کند»<sup>۴</sup>.

---

(۱) بدوی به معنای نخستین و غیر پیشرفته (مترجم).

(۲) نبرد من، آدولف هیتلر، ترجمه [عربی]: لوئیس الحاج، بیسان، چاپ دوم: ۱۹۹۵ میلادی (۲۱۲).

(۳) ساعت‌ساز نابینا (۲۵۹).

(۴) خرافه‌هایی درباره انواع، جوان کوماس، ترجمه [عربی]: محمد ریاض، مؤسسه هنداوی للتعليم والثقافة، قاهره (۱۲).

اگرچه شحرور از هرگونه جداسازی که اساسی دینی داشته باشد ابراز تنفر می‌کند، اما همیشه باید به یاد داشته باشد که «جدایی بر یک اساس دینی انسانی‌تر است، زیرا همیشه این امکان هست تا از فاصله‌ای که میان ادیان وجود دارد گذشت، اما فاصله بیولوژیک را که میان نژادها فاصله انداخته نمی‌توان زیر پا نهاد».<sup>۱</sup>

اما پیش از آن‌که بحث را به موضوعی دیگر ببریم، از خود می‌پرسیم: فهم شحرور از نظریه داروین تا چه حد درست است؟ نظریه‌ای که او آن را بهتر از نخستین آیاتی که دربارهٔ خلق نازل شده می‌داند.

سطح آشنایی شحرور با این نظریه آن‌جا عیان می‌شود که می‌گوید: «داروین بر این باور بود که میمون، جد انسان کنونی است»<sup>۲</sup> و می‌گوید: «مهم‌ترین مفاصل نظریه داروین ... میمون‌هاست که انسان از آن تکامل یافته است».<sup>۳</sup>

او به خودش زحمت نداده که به کتاب‌های داروین رجوع کند تا از آن‌چه به وی نسبت می‌دهد اطمینان یابد، بلکه در جستجوی خود به یک برنامه تلویزیونی<sup>۴</sup> و سایت الجزیره<sup>۵</sup> رجوع کرده است! با این حال در مطلبی که در سایت الجزیره منتشر شده آمده است: «یکی از مشهورترین اشتباهاتی که بر زبان عموم مردم جاری است، باور به این است که نظریه

---

(۱) همان (۱۰).

(۲) القصص القرآنی (۱/ ۲۵۳).

(۳) همان (۱/ ۲۴۳).

(۴) نگا: القصص القرآنی (۱/ ۲۴۳).

(۵) نگا: همان (۱/ ۲۴۵).

داروین اشاره به این دارد که اصل انسان از میمون است، یا آن که مستقیماً از میمون‌ها تکامل یافته است».<sup>۱</sup>

حال آن که داروین در کتاب خود «تبار انسان» بیان کرده که «گونه‌ی مربوط به ما به دو [گونه] از میمون‌های آفریقایی شبیه به انسان یعنی شامپانزه و گوریل نزدیک است و انسان با این میمون‌های بی‌دم بزرگ در یک جد اعلی‌ مشترک است».<sup>۲</sup>

آنچه داروین گفته بود، وجود یک جد اعلی‌ مشترک میان میمون‌ها و انسان است نه این که انسان از میمون تکامل یافته باشد. در هر صورت این نشان می‌دهد که شحورور نه معنای آیات را به درستی دانسته و نه معنی نظریه‌ی داروین را، یا شاید قرائتی معاصر از نظریه‌ی داروین دارد که هنوز کسی به آن نرسیده است!

---

(۱) سایت الجزیره تحت عنوان «پنج خرافه‌ی جنجالی که مردم درباره‌ی داروین باور کرده‌اند».

<https://ajm.me/7y1o7>

(۲) تبار انسان (۱/ ۵۱).

## اعلامیه جهانی حقوق بشر... ارزش‌های غربی

پس از آن‌که شحور در ادعاهای خود اسلام را از علما جدا ساخت و با آرای خود به دستکاری عقاید پرداخت - عقایدی که حتی در یک منظومه فکری نمی‌جنگند، بلکه هر تکه‌ای از جایی جمع‌آوری شده - کاری نمی‌ماند جز خالی کردن کامل اسلام از معنایش. در پایان چیزی نمی‌ماند جز تعدادی واژه که آن را بر اساس منظومه‌ها و ارزش‌هایی مستقل از اسلام معنا می‌بخشد. وی می‌گوید: «اسلام همان فطرت است و فطرت همان اسلام است».<sup>۱</sup> این سخنی درست و مُسَلَّم است زیرا اسلام با عقاید و احکام خود به گونه‌ای است که فطرت خلاق به آن گرایش دارد و با خود هماهنگ می‌یابد و به طور کلی به سوی آن فرا می‌خواند. اما معنای این اسلام که فطرت به آن فرا می‌خواند نزد شحور چیست؟ آن‌چه فطرت به سویش فرا می‌خواند و همه امت‌های گوناگون را - چنان‌که می‌گوید - در بر می‌گیرد. او می‌گوید:

«نبرد، ضد فطرت است و زکات ضد فطرت است و روزه ضد فطرت است... و به شکل مختصر، همه شعائر ضد فطرت‌اند».<sup>۲</sup>

او همه شعائر را از دایره فطرت خارج کرده است، پس چه چیزی ماند؟

«ارکان ایمان که تکالیفی غیر فطری به شمار می‌آیند...».<sup>۳</sup>

با حذف همه مضامین اسلام، از این فطرتی که آن را خود اسلام می‌داند چه باقی مانده است؟

---

(۱) الإسلام والإیمان (۵۳).

(۲) همان (۳۷).

(۳) همان (۸۰).



او این سوال را این‌گونه پاسخ می‌دهد:

«فطرت انسانی... نمایندهٔ جانب عقلانی در انسان است، یعنی نمایندهٔ مجموعه‌ای است که در آن قواعد قانون طبیعی با مفهوم غربی [حاکم] است».<sup>۱</sup>

پس آن‌چه شحور می‌خواهد این مفهوم غربی است. او تلاش کرده لاهوت آرای خود را به شکلی ترتیب دهد که با این نتیجه هماهنگ باشد. وی پس از آن‌که انسان را بخشی از ذات الهی دانست و عنوان کرد که خداوند ذات خود را با خلقت انسان محقق ساخته است به این نتیجه می‌رسد که: «هر گونه اهانتی به انسان، شامل اهانتی مستقیم به ذات خداوند است و خداوند با این آزادی، انسان را بر بسیاری از آفریدگان کرامت و برتری داده است».<sup>۲</sup>

به این ترتیب او انسان را ذاتا هدف می‌داند. پیش از او کانت نیز انسان را غایت دانسته بود، بر خلاف اشیای دیگر که وسایلند،<sup>۳</sup> که این الزاما به جبری‌گری منتهی می‌شوند، زیرا انسان صرفا یک آفریدهٔ بی‌اختیار نیست بلکه باورهایی دارد و کردارها و گفتارهایی از وی سر می‌زند که بر اساس آن محاسبه می‌شود اما شحور گاه به زشت‌کاری ستمگران اشاره می‌کند تا تقدیر و علم خداوند به جزئیات را نفی کند و فراموش می‌کند که همهٔ آنان انسان هستند و همین کارهای انسان‌هاست که آنان را گرامی یا بی‌ارزش می‌سازد و همین است که محاسبهٔ اخلاقی را معتبر می‌سازد.

---

(۱) الدین والحاکیمة (۲۵۵).

(۲) القصص القرآنی (۱/۲۹۲).

(۳) امانوئل کانت، تأسیس متافیزیکا الأخلاق، ترجمه [عربی]: عبدالغفار مکاوی، منشورات الجمل، کلن - آلمان، چاپ اول: ۲۰۰۲ میلادی (۱۰۷).

سپس می‌گوییم: آیا در این سخن الله متعال دربارهٔ ابولهب که می‌فرماید: {تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ} [مسد: ۱] (بریده باد دو دست ابولهب و مرگ بر او باد) از آن جایی که یک انسان مورد اهانت قرار گرفته، آیا خداوند نیز اهانت شده است؟! یا آن‌که این انسان به سبب طغیان و استبداد و دست‌درازی به حدود الهی شایستهٔ این نهیب است و دیگر شایستهٔ بزرگداشت نیست.

ارزش دانستن ذات انسان - بدون در نظر گرفتن کارها و گفته‌ها و باورهای او - در تضاد با قرآن کریم است. پروردگار متعال می‌فرماید:

{لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (۴) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (۵) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ} [تین: ۴ - ۶]

(به راستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم (۴) سپس او را به پست‌ترین [مراتب] پستی بازگردانیدیم (۵) مگر کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند که پاداشی همیشگی خواهند داشت).

این جا پروردگار متعال بیان کرده که وی با آفرینش خود، انسان را گرامی داشت، زیرا خلقت انسان در بهترین شکل و قامتی استوار و اندامی هماهنگ است.<sup>۱</sup>

سپس در ادامه می‌فرماید: {سپس او را به پست‌ترین [مراتب] پستی بازگردانیدیم} یعنی: «پس از این خلقت نیکو، اگر الله و پیامبرش را اطاعت نکند فرجامش دوزخ خواهد بود».<sup>۲</sup>

---

(۱) ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: سامی بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ریاض - عربستان سعودی، چاپ دوم: ۱۴۲۰ هجری - ۱۹۹۹ میلادی (۸ / ۴۳۵).

(۲) تفسیر ابن کثیر (۸ / ۴۳۵).

از همین روی کسانی که ایمان آورده و کار نیکو انجام داده‌اند را از آنان استثنا می‌کند،<sup>۱</sup> زیرا بزرگداشت انسان را یادآور شده و بیان کرده که کارهای او یا مقامش را بالا می‌برد یا او را به پست‌ترین پستی‌ها می‌کشاند؛ برای همین پروردگار متعال درباره کسانی که حق را انکار می‌کنند می‌فرماید:

{أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا} [فرقان: ۴۴]

(یا گمانی داری بیشترشان می‌شنوند یا می‌اندیشند؟ آنان جز مانند چارپایان نیستند، بلکه گمراه‌ترند).

خداوند آنان را به این شکل مورد تحقیر قرار داده است و این آیاتی است که مؤمنان صبح و شب آن را می‌خوانند، اما آیا شحرور این را تحقیر و اهانت آنان از سوی خداوند می‌داند؟ هدف شحرور این است که با لاهوت ابتکاری‌اش به «لیبرال دمکراسی»<sup>۲</sup> برسد و از این تعجب می‌کند که چرا برای پذیرش اعلامیه جهانی حقوق بشر باید هماهنگی با شریعت را شرط دانست. او می‌گوید:

«سازمان ملل در تاریخ ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ میلادی اعلامیه جهانی حقوق بشر را صادر کرد... عجیب این است که کنفرانس‌های فقه اسلامی شروطی را برای پذیرش پیمان حقوق بشر

---

(۱) نگا: تفسیر ابن کثیر (۸ / ۴۳۵).

(۲) الدین والسلطة (۴۱۵).

وضع کرده‌اند مبنی بر این که آن را به زیر سلطه ضوابط شریعت قرار دهند؛ ضوابطی که فقها از قرن‌ها پیش وضع کرده‌اند.<sup>۱</sup>

اما هر عاقلی می‌تواند مثلاً ماده ۱۶ این اعلامیه را بخواند:

«مرد و زن - هر گاه به سن بلوغ رسیدند - بدون هیچ گونه مانعی به سبب نژاد یا تابعیت یا دین، حق ازدواج و بنیان نهادن خانواده را دارند».<sup>۲</sup>

سپس آن را با این سخن پروردگار متعال مقایسه کند که می‌فرماید:

{ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أَعْبَتُكُم وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ } [بقره: ۲۲۱]

(و با زنان مشرک ازدواج نکنید تا ایمان بیاورند؛ قطعاً کنیز با ایمان بهتر از زن مشرک است هر چند [زیبایی] او شما را به شگفت آورد و به مردان مشرک زن ندهید تا ایمان بیاورند؛ قطعاً برده با ایمان بهتر از مرد آزاد مشرک است هر چند شما را به شگفت آورد. آنان [شما را] به سوی آتش فرا می‌خوانند و الله به فرمان خود [شما را] به سوی بهشت و آمرزش می‌خواند و آیات خود را برای مردم روشن می‌گرداند باشد که متذکر شوند).

این جا خواهی دانست که مسئله شحرور نه دشمنی با فقهای قرون گذشته بلکه درافتادن با خود کتاب الله است. پس از شناخت اصول فقه جدید خودساخته شحرور که در اعلامیه جهانی حقوق بشر نمود یافته به آسانی می‌توان رفتار شحرور را پیش‌بینی کرد. قطعاً او با

(۱) پیشین (۴۱۰)

(۲) متن اعلامیه جهانی حقوق بشر از پایگاه اینترنتی سازمان ملل متحد: (www.un.org/ar).

به میان آوردن مترادفات و سیاق تاریخی آیه و «ظرف» و قرائن و «صیورت» و «سیورت» و تفاوت میان کتاب و قرآن و متشابهات و محکمت و سخن این و آن به همان نتیجه‌ای خواهد رسید که این اعلامیه رسیده است، اعلامیه‌ای که در آن آمده است: «هیچ یک از مقررات اعلامیه حاضر را نمی‌توان به نحوی تفسیر کرد که برای دولتی یا گروهی یا فردی متضمن حقی شود که بنا بر آن، بتواند به فعالیتی دست زند یا کاری انجام دهد که هدف آن از بین بردن حقی از حقوق و آزادی‌های مذکور در این اعلامیه باشد»<sup>۱</sup> این‌جا دیگر پرگویی‌های شحورر به پایان می‌رسد و مجاز و قیاس و تعلیل را از کار می‌اندازد، اما درباره کتاب خدا تأویل همواره امکان دارد.

شحورر به هجومش علیه فقهای مسلمان ادامه می‌دهد، کسانی که آنان را متهم به شریک شدن در خداوندی الله دانسته است.<sup>۲</sup> او می‌گوید: «این‌که ادعا کنیم برتر بودن کلمه الله همان پیاده ساختن فقه موروث و فتاوی فقها و اوامر و نواهی آنان تحت شعار اجماع جمهور و [روایت] بخاری و مسلم است، این کوچک شمردن کلمه الله و عین بردگی است».<sup>۳</sup> با چشم پوشی از این‌که اجماع چیز دیگری است و قول جمهور چیزی دیگر، وی رجوع به بخاری و مسلم و آن‌چه علما بر آن اجماع کرده‌اند را کوچک شمردن کلمه الله می‌داند، در حالی که درباره اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌گوید:

«اعلامیه جهانی حقوق بشر، بهترین تعبیر از برتر دانستن کلمه الله است».<sup>۴</sup>

---

(۱) ماده سی‌ام اعلامیه جهانی حقوق بشر.

(۲) نگا: الدین والسلطة (۱۸۷).

(۳) الإسلام والإيمان (۱۵۹).

(۴) الإسلام الأصل والصورة (۱۹۶).

هرچه تلخی و اخم است متوجه اسلام و مسلمانان، و هرچه خوش سخنی است متوجه معیارهای غربی است. بدون در نظر گرفتن این که این سخن او در تناقض با سخن پیشین اوست که کلمه الله را ناگزیر انجام شدنی می‌داند - چیزی که عین جبرگرایی است - و دیگر نیازی به مطالبه پیاده ساختن کلام الله نیست، بلکه بنابر ادعای او این اعلامیه جهانی باید خودش اجرا می‌شد، چرا که می‌گوید:

«سازمان ملل در نیمه قرن بیستم اعلامیه جهانی حقوق بشر را منتشر ساخت... و این معاییر ستون فقرات عقیده اسلامی را تشکیل می‌دهند».<sup>۱</sup>

«بهترین جلوه محافظت از دین، پذیرش منظومه حقوق بشر صادر شده از سوی سازمان ملل است».<sup>۲</sup>

این چیزی نیست جز تخلیه اسلام از محتوای آن و عوض کردن قرآن با اعلامیه جهانی حقوق بشر، اما با سنت پیامبر - صلی الله علیه وسلم - چه خواهد کرد؟

این جاست که نوبت به قرائت معاصر و آن‌طور که او می‌گوید کشف دوباره دین<sup>۳</sup> یا چنان‌که عملاً اتفاق می‌افتد، ابتکار یک دین جدید می‌رسد. شحرور می‌گوید:

«می‌توانیم بگوییم که پارلمان‌ها همان صورت معاصر سنت نبوی درباره اموری غیر از شعائر است».<sup>۴</sup>

---

(۱) نحو أصول فقه جديدة للفقهاء الإسلامی (۳۸۱).

(۲) تجفیف منابع الإرهاب (۳۰۱).

(۳) نگا: الإسلام والإنسان (۱۱).

(۴) الإسلام الأصل والصورة (۶۸).

به این ترتیب وی در اعلامیه جهانی حقوق بشر کلمه برتر الهی، و در پارلمان‌ها همان سنت نبوی را یافته است، اما آیا پارلمان‌ها که هر یک تابع کشورهای گوناگون و متنوع‌اند، همه نماینده سنت نبوی‌اند؟

شحرور می‌گوید:

«همه پارلمان‌های دنیا در دایره تشریح الهی می‌چرخند».<sup>۱</sup>

این‌گونه، هیچ پارلمانی - هر قانونی را تصویب نماید - در مخالفت با تشریح الهی نیست حتی اگر کنیست (پارلمان اسرائیل) باشد که در سال ۱۹۸۰ میلادی بیت المقدس را پایتخت رژیم خود اعلام کرد؛ این نیز در منظومه تشریح الهی قرار می‌گیرد، مگر آن‌که کسی به بخاری و مسلم رجوع کند، تنها در آن صورت است که مرتکب شرک در الوهیت خداوند شده است!

نزد وی داوری بردن به کُتب سنت افترا بستن بر خداوند است، اما «مجالس قانون‌گذاری همان مفهوم معاصر سنت نبوی است، نه مجالس فتوا و مفتیان».<sup>۲</sup>

در این مجالس پارلمانی که همه در آن مشارکت دارند هیچ تبعیضی بر اساس دینی وجود ندارد، از این رو می‌گوید: «اما در کشورهای عربی - اسلامی باید این پذیرفته شود که ملحد نیز انسانی است دارای حقوق محفوظ و سلامت او نیز محفوظ است و می‌تواند به آزادی و

---

(۱) الإسلام والإنسان (۲۳).

(۲) الإسلام الأصل والصورة (۲۶۶).

از روش‌های مشروع صلح‌آمیز که برای همه فراهم است، رای خود را بیان کند و نقشی در تصمیم‌گیری‌های دموکراتیک داشته باشد».<sup>۱</sup>

ملحد نیز می‌تواند رئیس جمهور یا نخست وزیر شود یا آن‌که ملحدها در پارلمان اکثریت را تشکیل دهند و هر قانونی که از این پارلمان بیرون بیاید تشریح الهی است، به خلاف کسی که به کتب سنت و قرآن رجوع می‌کند یا از اصول فقه برای فهم آن بهره می‌برد. کار او به جایی می‌رسد که می‌گوید: «دمکراسی از بنیان‌های عقیده اسلامی است».<sup>۲</sup> بر خلاف باور به آگاه بودن خداوند از جزئیات متغیر - مانند کارهای بشر - پیش از وقوع آن!

در هر صورت، بدون در نظر گرفتن این‌که اعدام سقراط بر اساس یک رای گیری دموکراتیک بوده است، آن‌طور که افلاطون شاگرد او دمکراسی را به عنوان فرایندی برای حکمرانی مورد هجوم قرار می‌دهد، شاید او بگوید: این یک قرائت قدیمی است و منظور او قرائتی معاصر است. این جا می‌گوییم: این شخص که مدعی قرائت معاصر است از درس‌های قرن بیستم عبرت نگرفته است، چرا که «نباید فراموش کنیم که هیتلر به روشی قانونی به قدرت نیست و قانونی که همه قدرت را به او تفویض نمود از سوی اکثریت پارلمان تصویب شد».<sup>۳</sup>

«هیتلر نه به واسطه یک کودتا بلکه از طریق انتخابات [دموکراتیک] که در آن اکثریت آرا را به دست آورده بود به قدرت رسید. او با وعده ریشه‌کن ساختن بیکاری و سرخوردگی [ملت آلمان] میلیون‌ها تن را جذب خود کرد و با این روش مشکل بیکاری را حل کرد؛ او برای

---

(۱) الدولة والمجتمع (۲۶۶).

(۲) پیشین (۳۷۱).

(۳) کارل پوپر، درس القرن العشرين، ترجمه: الزواوی بغورة، لخصر مذبوح، الدار العربية ناشرون - لبنان، منشورات الاختلاف - الجزائر، چاپ اول: ۱۴۲۹ هجری، ۲۰۰۹ میلادی (۱۰۶).



توسعه تسلیحات، بیکاران را به کارگر و سپس به سرباز و در پایان به جسدهایی بی جان تبدیل کرد.<sup>۱</sup>

او این را بد می‌داند که خداوند پیش از آن که هیتلر مرتکب کارهایش شود، از کارهای او آگاه بوده باشد و به سبب زشتی جنگ، این را که خداوند آن را نوشته و مقدر کرده باشد نفی می‌کند، اما از این غافل است که بنابر ادعای او همان «سنت نبوی» (پارلمان) بود که هیتلر را تولید کرد. همان پارلمانی که به زعم او در منظومه تشریح الهی حرکت می‌کند نازی‌ها را به قدرت رساند. چه تلفیقی بیش از این؟

کارل پوپر یکی از مهم‌ترین درس‌های قرن بیستم را به شکل خلاصه این‌گونه بیان کرده است:

«شاید قوی‌ترین انتقاد به نظریه حکومت عامه آن است که این نوع حکومت به ترویج یک ایدئولوژی غیر عقلانی و به خرافات منجر می‌شود. این امر نوعی خرافه خودمحرورانه یا نسبی‌گرایانه است که بگوییم مردم (یا اکثریت مردم) نمی‌توانند برخفا باشند یا غیر عادلانه عمل کنند. این ایدئولوژی غیر اخلاقی است و می‌باید طرد شود.<sup>۲</sup> نباید فراموش کنیم که «شنیع‌ترین جنایات ممکن است به نام آزادی و برادری و برابری رخ دهد؛ جنایتهایی که در شناعت کمتر از جنایاتی نیست که به اسم مسیحیت در دوران صلیبی‌ها رخ داد.»<sup>۳</sup>

اما او هیچ توجهی به همه این‌ها ندارد؛ مهم‌ترین چیز برای او این است که حفظیات خود را در سطرهای کتاب‌هایش خالی کند و سپس با روشی پیچیده و با ادعای قرائتی جدید به

---

(۱) روزه گارودی، أصول الأصولیات والتعصبات السلفية، مكتبة الشروق، ژانویه ۱۹۹۶ (۵۱).

(۲) درس القرن العشرين (۱۱۰). (ترجمه به نقل از: کارل پوپر، درس این قرن، ترجمه: علی پایا، انتشارات طرح نو).

(۳) در جستجوی جهانی بهتر (۱۷۹).

اسلام منسوبش سازد؛ این دوگماتیسیم کامل است، گویا مارسل پروست، ادیب فرانسوی در وصف حال اوست که می‌گوید:

«واقعیت‌ها به دنیای اعتقادات ما راهی ندارند، پدید آورنده آن‌ها نبوده‌اند پس نمی‌توانند خرابشان کنند؛ هر اندازه پی‌گیرانه که انکارشان کنند، باز سستشان نمی‌توانند کرد».<sup>۱</sup>

او که ادعا می‌کند جوامع و پارلمان‌ها شکل معاصر سنت نبوی هستند، از طغیان اجتماعی<sup>۲</sup> سخن می‌گوید. اما طغیان بر اساس چه معیاری، اگر خود جوامع را معیار بدانیم؟ جوامع خود سنت [نبوی] هستند و خود قوانین را تولید می‌کنند و مفهوم عدالت را تعیین می‌کنند!

وی بحرانی را که در دادگاه‌های نورنبرگ درباره سران نازی پیش آمد کاملاً نادیده گرفته است. در آن محاکمه‌ها پرسشی به این مضمون پیش آمد: چگونه می‌توان قاضی‌هایی را که در سایه حکومت نازی حکم صادر می‌کردند محاکمه کرد؟ اگر در نظر بگیریم که قاضی صرفاً قانونی را اجرا می‌کند که قانون‌گذاران گذاشته‌اند. مگر عدالت همین نیست؟

اگر قانون‌گذاری را یک حق اجتماعی، و وظیفه قاضی‌ها را محدود به پیاده‌سازی قوانینی که قانون‌گذاران وضع کرده‌اند بدانیم، این به معنای سلب هرگونه مسئولیت اخلاقی و قانونی از قاضی، در صورتی است که قانون را اجرا کرده باشد. هر چقدر این قوانین ظالمانه و نژادپرستانه باشند.

---

(۱) مارسل پروست، در جستجوی زمان از دست رفته؛ طرف خانه سوان، ترجمه [عربی]: ایلیاس بدیوی، دار شرقیات للشنر والتوزیع، قاهره، چاپ دوم: ۱۹۹۵ میلادی (۱/ ۱۸۳). (در ترجمه این قسمت از کتاب مارسل پروست، از ترجمه مهدی سبحانی (۱/ ۲۳۱) نشر مرکز استفاده کرده‌ام).

(۲) نگا: الإسلام والإنسان (۱۳۸).

و از آن جایی که قوانین نمایان‌گر اراده ملت است، هرگاه قانونی جنایتکارانه وضع شود این به معنای جانی بودن همه ملت خواهد بود! دیگر معنایی ندارد که مردم را رها کرده، سران را محاکمه کنیم و اگر همه مردم محکوم شوند، عدالت کجاست؟ آیا این همان نگاه نژادگرایانه نیست که نازی‌ها در چارچوبش حرکت می‌کردند؟ شحرور همه این‌ها را در نظر نمی‌گیرد و به زعم خود قرائتی معاصر را ارائه می‌کند.

شحرور تنها کسی نیست که سعی در نزدیک‌سازی میان اسلام و سکولاریسم داشت؛ صادق جلال‌العظم نیز در این باره نوشته است و اگر چه او نیز طرفدار سکولاریسم بود اما هنگام سخن در این مبحث بیشتر جانب دقت را رعایت می‌کرد و در سخن او نمی‌توان تلفیقی این‌گونه واضح را - چنان‌که در نوشته‌های شحرور است - مشاهده کرد. هنگامی که وی درباره مفاهیمی مانند دمکراسی و جامعه مدنی و جدایی دین از حکومت سخن می‌گوید این حقیقت تاریخ را که این مفاهیم «داری منشأ اروپایی است»<sup>۱</sup> انکار نمی‌کند. نه مانند شحرور که گویی دارد عده‌ای کودک را شستشوی مغزی می‌دهد، بگوید: «اروپا مدتی طولانی پس از وفات پیامبر، به او اقتدا کرد».<sup>۲</sup>

صادق جلال‌العظم می‌گوید: «پاسخ دقیق واقع‌گرایانه به این پرسش که آیا اسلام با انسان‌گرایی سکولار و مکونات آن در توافق است؟ این است که: اگر با نگاه باورمند خشک به این دو نگاه کنیم، این دو با یکدیگر ناسازگارند».<sup>۳</sup>

---

(۱) صادق جلال‌العظم، الإنسان والنزعة العلمانية، ترجمه: فالح عبدالجبار، دار المدی للثقافة والنشر، دمشق - چاپ اول: ۲۰۰۷ میلادی (۵).

(۲) السنة الرسولية (۲۰۲).

(۳) الإنسان والنزعة العلمانية (۱۳).

زیرا از نظر عقاید و ارزش‌ها قطعاً نمی‌توان گفت که این [ارزش‌های سکولار] همان اسلام است، اما عظم خواهان تقریب میان اسلام و سکولاریسم است برای همین نوعی همزیستی تاریخی را پیشنهاد می‌دهد، هرچند اعتراف می‌کند که عقاید کمکی در این راه نمی‌کند، از همین روی برخی اصلاحات دینی - تاریخی را پیشنهاد می‌کند تا این هم‌گرایی صورت گیرد. مهم‌ترین اصلاحات او چنین است:

۱- «طوایف مسلمان باید به صراحت همه قواعد و ضوابط شرعی حاکم بر اهل ذمه را از میان بردارند».<sup>۱</sup>

۲- «طوایف مسلمان باید یک بار و برای همیشه قانون مجازات اسلامی قدیمی که سخن از مجازات شلاق و سنگسار تا حد مرگ و قطع دست به میان آورده و دیگر انواع مجازات‌های بدنی را الغا کنند».<sup>۲</sup>

۳- از میان برداشتن تکفیر غیر مسلمانان و لغو تقسیم بندی سرزمین‌ها بر اساس دار الاسلام و دار الکفر.<sup>۳</sup>

شحرور از همان جایی که صادق العظم به پایان رسانده آغاز می‌کند، اما به روشی که هیچ ربطی به روش علمی ندارد. همه سخنانی که عظم درباره برخی اصلاحات گفته را شحرور با پرگویی بسیار مطرح می‌کند تا در پایان به همان نتایج برسد، با این تفاوت که شحرور در پایان مدعی است این را از خود نص فهمیده، البته با روشی بی‌سابقه: قرائت معاصر با

---

(۱) پیشین (۲۳).

(۲) پیشین (۲۳).

(۳) نگا: الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية (۲۳).

قواعدی ابتکاری و دقیق! نه آن که کار وی صرفاً گام‌هایی برای تعدیل دین و همسویی‌اش با سکولاریسم باشد. شحرور می‌گوید:

۱- «قوانین صلح و جنگ که آن روز حاکم بود، مانند سوره توبه و آیه جزیه... نصوصی است تاریخی که ویژگی تجرید و ابدی بودن و همچنین صفت قانون‌گذاری را نمی‌پذیرد بلکه صرفاً برای عبرت است». <sup>۱</sup> در نتیجه همه احکام مربوط به اهل ذمه تغییر می‌کند.

۲- و از آن جایی که «شریعت اسلامی وارده در رسالت محمدی یک شریعت حدودی است (نظریه حدود) نه حدی، آن‌طور که قطع دست سارق یعنی دور ساختن دست او از جامعه به وسیله زندان و در پایان و در حد اعلایش با زندان ابد» <sup>۲</sup>، بدین ترتیب احکام مجازات اسلامی تغییر می‌یابد.

۳- اما درباره کفر دانستن هر چه غیر از اسلام است؛ شحرور می‌گوید: «هیچ‌کس حق ندارد کسی را مشرک به خداوند یا کافر به خداوند بداند، مگر آن که خود او درباره خودش چنین بگوید». <sup>۳</sup> البته این درباره فقها صادق نیست؛ کسانی که شحرور مدعی است بر خداوند دروغ بسته‌اند و در الوهیت خداوند با او شریک شده‌اند. آنچه برای او مهم است، کافر دانستن غیر مسلمانان است.

\* \* \*

---

(۱) السنة الرسولية (۱۱۱).

(۲) الدين والسلطة (۴۵۸).

(۳) الإسلام والإنسان (۱۶۸).

## ارسطوگری

گفتمان محمد شحرور - از آن جایی که فاقد هرگونه نظم و هماهنگی است - منظومه‌های گوناگونی را در برمی‌گیرد. اگرچه برخی از این منظومه‌ها جدید است، اما طرح او منظومه‌های قدیمی را نیز شامل می‌شود. این جاست که نزد محمد شحرور اسلام به مثابه دیواری است برای آویزان کردن این منظومه‌های گوناگون، هر چقدر این منظومه‌ها از نظر تاریخ و محتوا با یکدیگر ناسازگار باشند. و همه این‌ها به نام قرائت جدید صورت می‌گیرد. یکی از این منظومه‌ها، ارسطوگری است. او تلاش می‌کند این را به آیات قرآن بچسباند، از جمله آن‌جا که ادعا می‌کند ابراهیم - علیه السلام - به آن چه وی نتایج مهم می‌نامد رسیده است:

«الله دیده نمی‌شود، شنیده نمی‌شود و لمس نمی‌شود و نمی‌توان به او شخصیت بخشید. هر چیزی در این هستی تغییر و حرکت می‌کند و تکامل می‌یابد، و تنها خداست که ثابت است»<sup>۱</sup>.

او در این باره که خداوند قابل دیدن و شنیدن نیست، تابع جهمیه است که علما به تفصیل ادعای آنان را پاسخ گفته‌اند و ریشه این نگاه ایده‌آل‌گرایانه به ارسطو و پیش از او، افلاطون بازمی‌گردد. او که مدعی است ضد ایده‌آل‌گرایی است کاملاً در آن غوطه‌ور است. آن چه وی درباره اش سخن می‌گوید که نه دیده می‌شود و نه شنویده و نه می‌توان به آن شخصیت بخشید، و «لاشیء» است، چیزی نیست جز یک گمان عقلی که ادعا می‌شود در واقع موجود است. «از جمله ویژگی‌های ایده‌آل‌گرایی، تبدیل محصولات تجریدی (تصورات و اندیشه‌ها)

(۱) الإسلام والإيمان.

به جوهر هستی و مبدأ نخست آن است.<sup>۱</sup> آن چه به ابراهیم نسبت داده نیز دروغ محض است و هیچ دلیلی ندارد.

اما این سخن که ابراهیم به آن جا رسید که هر چیزی دچار تغییر می شود جز الله، صرفاً بازتولید سخن ارسطو دربارهٔ مُحرکِ نامتحرک است. حرکت نزد او به معنای کمترین تغییر است نه صرف نقل مکان. این تصور پیش از ارسطو وجود داشته است. کزنوفانس پیش از ۲۵۰۰ سال خدا را این گونه به تصویر کشیده که او «نه هرگز حرکت می کند، و نه برای او شایسته است که جایگاه خود را در زمان های مختلف تغییر دهد».<sup>۲</sup> سپس ارسطو آمد و این را تقریر کرد و گسترش داد و هنگامی که بسیاری از مقالات ارسطو به عربی ترجمه شد، از میان آن ها مقاله «لام» که حاوی نظریهٔ ارسطو دربارهٔ «محرک نامتحرک» بود برجسته نمود. این مقاله را ابوبشر متی با تفسیر اسکندر به عربی برگرداند. همچنین تفسیر ثامسطیوس بر این مقاله به عربی ترجمه شد.<sup>۳</sup>

از همین جا بود که برخی از فرقه ها مانند جهمیه این نظریه را برگرفتند و بشر مریسی - یکی از داعیان جهمی گری - قیوم را که یکی از نام های الله است این گونه تفسیر کرد: «آن که از جایش زایل نمی شود و حرکت نمی کند».<sup>۴</sup> عثمان دارمی در پاسخ او می گوید: «هر زنده ای ناگزیر متحرک است و هر مرده ای ناگزیر نامتحرک است».<sup>۵</sup>

---

(۱) الموسوعة الفلسفية، تحت نظارت: روزنتال، یودین (۱۱۲).

(۲) در جستجوی یک جهان بهتر (۲۳۵).

(۳) نگا: الفهرست، محمد بن اسحاق الندیم، دار المعرفة، بیروت - لبنان (۳۵۲).

(۴) رد الدارمی عثمان بن سعید علی بشر المریسی العنید (۲۰).

(۵) پیشین.

این مقوله ارسطو تاثیر خود را بر بسیاری از فرقه‌ها بر جای گذاشت و تلاش شد تا میان آن و استدلال ابراهیم که در قرآن آمده «این همانی» شود. از همین رو ابن سینا درباره این سخن ابراهیم که: (فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ) [انعام: ۷۶] (پس چون غروب کرد گفت: غروب کنندگان را دوست ندارم) می‌گوید: «اما خلیل - علیه السلام - پس الله تعالی به نقل از او در کتابش می‌فرماید که او به حصول تغییر در احوال ستارگان، بر حدوث آن استدلال نمود».<sup>۱</sup>

این همان ادعایی است که ابن تیمیه در پاسخش می‌گوید: «این خلاف اجماع اهل لغت و تفسیر و بلکه خلاف چیزی است که به ضرورت از دین و بر اساس نقل متواتر لغت و تفسیر دانسته می‌شود زیرا «افول» به معنای غایب شدن است. خورشید هنگامی که غایب شود می‌گویند: افول یافت و کسی نگفته که منظور از افول، تغییر است و این‌گونه نیست که هرگاه رنگ خورشید عوض شود بگویند: افول یافت و نه هنگام حرکت آن در آسمان می‌گویند: افول یافت و نه درباره وزیدن باد می‌گویند که افول یافت و نه درباره آب جاری می‌گویند که آب افول یافت و نه درباره درخت به هنگام جنبش آن می‌گویند که افول یافت و نه درباره آدمیان هنگامی که سخن گویند یا راه بروند و کارهای خود را انجام دهند گویند که آنان افول یافته‌اند و بلکه هیچ‌کس نگفته که هرگاه کسی بیمار شد یا رویش زرد یا سرخ شد، افول یافته است.

بنابراین، این سخن از بزرگترین افتراها بر الله و بر خلیل الله و بر کلام الله و پیامبر او - صلی الله علیه وسلم - است که از سوی الله مبلغ این رسالت است و افتراپی است بر همه امت محمد و همه اهل لغت و همه کسانی که معانی قرآن را می‌دانند».<sup>۲</sup>

(۱) الإشارات والتنبيهات (۳/ ۱۰۳).

(۲) مجموع الفتاوی (۶/ ۲۸۴، ۲۸۵).



«استدلال به قرآن باید از طریق حمل آن بر لغت عرب باشد یعنی زبانی که قرآن به آن نازل شده و بلکه به لغت قریش نازل شده بنابراین کسی حق ندارد الفاظ قرآن را بر غیر آن از جمله عرف عام یا اصطلاح خاص حمل کند، بلکه صرفاً باید بر همان لغت (لغت قریش) حمل شود»<sup>۱</sup>.

اما او به هیچ چیز توجه نمی‌کند، گاه برای پرواز به سوی سکولاریسم اروپایی از پذیرش بازگشت به دوران نبوت برای فهم اسلام سرباز می‌زند و گاه به قبل از میلاد مسیح - نزد ارسطو و پیشینیان او - باز می‌گردد تا از طریق آنان قرآن را تفسیر کند، بدون آن‌که به نظر آید به اصول آن چه می‌گوید آگاه است.

همین شخصی که می‌گفت: «با چشمانی معاصر به تنزیل حکیم می‌نگریم»<sup>۲</sup> همان شخصی است که می‌گوید: «ابراهیم طی سفری طولانی... به آن واحد احدی رسید که تغییر نمی‌پذیرد... و این‌که جهان با هرچه در آن است متحرک است»<sup>۳</sup>. کجای این سخن معاصر است؟ خدای ارسطو از آن جایی که حرکت نمی‌کند اساساً خالق نیست و در نتیجه آن خدایی نیست که هیچ یک از صفات فعلی به او منتسب شود و حرکت دهی او از سوی او نیست، بلکه اشیا خود به سوی او در حرکت‌اند همچون عاشق که به سوی معشوق جذب می‌شود، بی‌آنکه فعلی از سوی دومی رخ دهد. وارد ساختن چنین بحثی در میراث دینی از پیش شکست خورده، چه آن‌که این طرز فکر مدت زمانی با کلیسا در ارتباط بوده یعنی از زمانی که توسط توماس آکویناس در آموزه‌های کلیسا حل شد. او می‌گوید: «واضح است که ممکن

---

(۱) ابن تیمیة، بیان تلبیس الجهمية فی تأسیس بدعهم الکلامیة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ۱۴۲۶ هجری (۱۹۲/۳)، با کمی اختصار.

(۲) الإسلام والإيمان (۲۱).

(۳) القصص القرآني (۲/۱۰۹).

نیست خداوند حرکت کند». <sup>۱</sup> آن‌گاه قلم‌ها در نقد او به حرکت افتادند که نیازی به بازگویی اش نیست.

روژه گارودی در وصف این تصور ارسطویی از خدا می‌گوید:

«خداي پير ارسطويي، آن ثابتِ مُحرک، آن خدای سرد، مرده است و من شک دارم که جوانان بخواهند در تشییع جنازه او نقش نوحه‌خوان را ادا کنند». <sup>۲</sup> چه می‌شد اگر نوشته‌هایی کسی را می‌خواند که ادعا می‌کند آن‌چه مطرح می‌کند معاصر است، حال آن‌که صرفاً در فلک تصور ارسطو از خدا در حال گردش است؟

---

(۱) توما آکوینی، الخلاصة اللاهوتية، ترجمه از لاتین به عربی: بولس عواد، الطبعة الأدبية، بیروت - لبنان، ۱۸۸۷ میلادی (۹۵ / ۱).

(۲) روژه گارودی، البديل، ترجمه به عربی: طرابلسی، دار الآداب، بیروت - لبنان (۳۹).

## مواضع متفرقه

پس از پایان بیان بنیان‌هایی که گفتمان محمد شحرور بر آن استوار است - برای آن‌که سر خواننده را به درد نیاورم - به هدف عیان شدن توانایی علمی و اهلیت او دربارهٔ مباحث گوناگون به سخن دربارهٔ مواضعی متفرقه از کتاب‌های او خواهم پرداخت.

او سعی دارد در نوشته‌هایش کتاب‌ها و شخصیت‌های بسیاری را نام ببرد تا در ظاهر یک آگاه از کتب تراث ظاهر شود و همین باعث شده نوشته‌هایش از فرط پرگویی دچار اضافه وزن شوند. از جمله آن‌جا که می‌گوید:

«آیا ما توانسته‌ایم در اصول فقه، از شافعی عبور کنیم و اصولی جدید بگذاریم؟ و آیا توانسته‌ایم از بخاری و مسلم بگذریم و بنیانی [جدید] در بررسی حدیث نبوی بنا نهیم؟ و آیا توانسته‌ایم از حجة الاسلام غزالی بگذریم؟ و آیا توانسته‌ایم از شیخ اکبر و کبریت احمر، ابن عربی عبور کنیم؟ و آیا توانسته‌ایم از علمای کلام - معتزلیان و اشعریان - عبور کنیم؟ و آیا توانسته‌ایم از طبری و ابن کثیر عبور کنیم؟»<sup>۱</sup>

اما عرضهٔ این نام‌ها هدفی جز نمایش ندارد و گرنه اشتباهات او بارها عدم اهلیت‌ش را عیان می‌سازد... عدم اهلیت فهم سخنان این شخصیت‌ها، تا چه رسد به نشستن بر مسند نقد آنان. از جملهٔ این اشتباهات:

---

(۱) الدولة والمجتمع (۲۲۸).

### اشتباه وی درباره اشعری:

شحرور می گوید: «ابوموسی اشعری می گوید: کرامات برای اولیا، حقیقت است و این از همان وجه تصدیق پیامبران و تاکید معجزات است»<sup>۱</sup>.

اما در واقع این سخن ابوالحسن اشعری است. او از متکلمانی است که در اوایل قرن چهارم هجری درگذشته است، نه آن صحابی مشهور یعنی ابوموسی اشعری! این چیزی است که هر پژوهشگری می داند.

### دروغ بستن او بر شافعی:

بنابر ادعای شحرور، شافعی قرائت قرآن در نماز به غیر زبان عربی را جایز نمی داند زیرا این مسئله نزد او «بر اساس مقدس دانستن زبان عربی نزد او استوار است»<sup>۲</sup>، برای آن که مدعی شود انگیزه شافعی «بر اساس یک تعصب قومی بی اساس»<sup>۳</sup> بوده است.

اما همه اینها صرفاً پرگویی های است همچون دیگر پرگویی های محمد شحرور و سخن شافعی ربطی به همه این ادعاها ندارد.

امر به قرائت فاتحه در نماز برای امام شافعی ثابت شده است، سپس پیامبر - صلی الله علیه وسلم - برای کسی که توانایی قرائت فاتحه را ندارد رخصت داده اند که [به جای آن] با حمد و تکبیر، ذکر الله بگوید، از این روی امام شافعی می فرماید:

---

(۱) پیشین (۲۶۱).

(۲) السنة الرسولية (۵۱).

(۳) پیشین (۵۰).

«کسی که توانایی قرائت را ندارد امر کرده تا ذکر الله تعالی را بگوید و حمد و تکبیرش گوید، بنابراین در صورتی که قرائت نمی‌داند جایز نیست [به جایش] چیزی جز ذکر الله بگوید»<sup>۱</sup>.  
و این تابع یک اصل نزد شافعی است که در مورد رخصت‌ها قیاس جایی ندارد. وی در «الرسالة» می‌گوید: «گوید: خبری که بر آن قیاس نمی‌شود چیست؟»

می‌گوییم: هر آن‌چه الله درباره‌اش حکمی منصوص دارد، سپس رسول الله درباره آن سنتی مبنی بر تخفیف در مورد برخی از فرض‌ها - نه همه آن - آورده است، این‌جا درباره چیزی که رسول الله نسبت به آن رخصتی آورده بر اساس رخصت عمل می‌شود نه در دیگر موارد و غیر آن بر آن قیاس نمی‌شود، و به همین شکل درباره هر چیزی که رسول الله درباره آن حکمی عام دارد و سپس سنتی قرار دهد که از حکم عام استثنا شود»<sup>۲</sup>.

شافعی نمی‌توانسته بر رخصت وارد شده برای ذکر گفتن به جای خواندن فاتحه برای کسی که توانایی خواندن فاتحه را ندارد قیاس کند، همان‌طور که اصل وی را در این مورد دانستیم. اما در هر صورت این‌جا موضع بیان این مسئله نیست، بلکه قصدمان بیان دروغی است که او بر امام شافعی بسته است [و دلیل عدم جواز خواندن فاتحه به زبانی غیر از عربی را تعصب عربیت شافعی دانسته است] و راست می‌فرماید شافعی که درباره کسانی که به جمع‌آوری غیر منضبط اطلاعات می‌پردازند، می‌گوید:

---

(۱) محمد بن ادریس شافعی، الأم، تحقیق و تخریج: رفعت فوزی عبدالمطلب، دار الوفاء - المنصورة، چاپ اول: ۱۲۲ هـ - ۲۰۰۱ میلادی (۲/ ۲۳۱).

(۲) الرسالة (۵۴۵).

«او مانند هیزم چی شب است، دسته‌ای هیزم را قطع می‌کند و بر دوش می‌کشد و چه بسا در میان این هیزم‌ها ماری باشد و او را بگزد بی‌آن‌که بداند»<sup>۱</sup> و این «یعنی کسی که علم را بدون فهم می‌نویسد»<sup>۲</sup>.

### انکار آن‌چه در قرآن آمده است:

شحرور رخداد هرگونه معجزه مادی در حیات پیامبر - صلی الله علیه وسلم - را انکار کرده می‌گوید: «قرآن وقوع هرگونه معجزه مادی مشخص مرئی را در زندگی ایشان اثبات نکرده است»<sup>۳</sup>.

پروردگار متعال می‌فرماید:

{سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [اسراء: ۱]

(منزه است آن [پروردگاری] که بنده‌اش را شبانگاه از مسجدالحرام به سوی مسجدالاقصی که پیرامون آن را برکت داده‌ایم سیر داد تا از نشانه‌های خود به او بنمایانیم که او همان شنوای بیناست).

این اشاره به معجزه اسرا است.

---

(۱) عبدالرحمن بن ابی حاتم رازی، آداب الشافعی و مناقبه، تحقیق: عبدالغنی عبدالخالق، تقدیم: محمد زاهد الکوثری، دار الکتب العلمیة، بیروت - لبنان، چاپ اول: ۲۰۰۳ میلادی (۷۴).

(۲) آداب الشافعی و مناقبه (۷۴).

(۳) السنة الرسولية (۳۹).

و می فرماید:

{اَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ (۱) وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ} [قمر: ۱-۲]

(قیامت نزدیک شد و ماه از هم شکافت (۱) و هرگاه نشانه‌ای بینند روی بگردانند و گویند جادویی دائم است).

و این اشاره‌ای است به معجزه شق القمر.

زنان مردانند!

پس از آن‌که به اصول محمد شحورر آگاه شدی خواهی توانست نتایج او را پیش بینی کنی، اما چیزی که دشوار است، شناخت واسطه‌ای است که او به عنوان دلیل سخنش برای مردم نمایان می‌سازد. برای مثال قابل پیش‌بینی است که این آیه همچون سدی در راه او قرار خواهد گرفت که:

{الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ} [نساء: ۳۴]

(مردان سرپرست زنانند به دلیل آن‌که الله برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و [نیز] به دلیل آن‌که از اموالشان خرج می‌کنند).

قابل پیش‌بینی است که او نزد این آیه به سخن خواهد آمد [و آن را توجیه خواهد کرد] زیرا اوست که منادی برابری میان مردان و زنان است، از جمله در بحث «سرپرستی و ارث»<sup>۱</sup> بنابراین این‌جا درباره تفسیر «رجال» در این آیه چه خواهد گفت؟

او می‌گوید: «منظور از رجال، مردان و زنانند»<sup>۲</sup> سپس با کمی شعبده بازی درباره کلمه «نساء» این کلمه ربطی به زنان نخواهد داشت... اما نمی‌دانم چگونه این سخن الله تعالی را تفسیر خواهد کرد:

{وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ} [نساء: ۱۷۶]

(و اگر [چند] برادر و خواهرند، پس نصیب مرد مانند نصیب دو زن است).

این موضوع نزد او یک بحث لغوی نیست، بلکه به داوری بردن واژه‌ها در برابر منظومه‌هایی پنهان است. اما صبر کنید، مگر او نگفته بود بهترین کسی که آیات خلقت را تفسیر کرده، چارلز داروین است؟

چرا شحور آیات متعلق به مردان و زنان که از آفریده‌های پروردگارانند را تفسیر می‌کند سپس به داروین رجوع نمی‌کند و نمی‌بیند که او چه می‌گوید؟ آیا داروین نیز قائل به مساوات است؟

داروین می‌گوید:

---

(۱) الدین والسلطة (۴۵۶).

(۲) الإسلام الأصل والصورة (۲۳۷).



«مرد شجاع‌تر است و شور بیشتری برای مبارزه دارد و فعال‌تر از زن است و دارای نبوغ مبتکرانه بیشتری است و مغزش نیز از نظر حجم، به شکل قاطعی بزرگتر است».<sup>۱</sup>

گویا بهترین مفسر آیات خلقت نزد شحرور، این‌جا با او مخالف است!

او می‌گوید: «تباین اصلی در توانایی‌های ذهنی ویژه میان دو جنس این‌جا آشکار می‌شود که مرد در هر کاری که انجام می‌دهد به درجات والا می‌رسد، به شکلی بیشتر از آن‌چه زن قادر به انجامش است، چه آن کار نیاز به اندیشه‌ورزی عمیق یا وقار داشته باشد یا نیازمند قدرت تخیل یا صرفاً استفاده از حواس و دست‌ان باشد.

و اگر دو لیست از مردان و زنانی که در قرض الشعر و نقاشی و مجسمه‌سازی و موسیقی مشغول بوده‌اند را تهیه کنیم که آهنگ‌سازی و اجرا و تاریخ و علم و فلسفه را در بر داشته باشد و نیم دوجین از نام‌هایی که تحت هر موضوع قرار دارند [را با هم مقایسه کنیم] مجال مقایسه نخواهد بود».<sup>۲</sup>

اما ایراد از چنین تلفیقی است.

\* \* \*

---

(۱) نشأة الإنسان (۳ / ۱۱۹).

(۲) پیشین (۳ / ۱۳۱).

## سخن پایانی

در صفحات پیشین مشاهده کردیم که چگونه برخی از نویسندگان به نام روش‌مندی، آشوب را برمی‌گزینند و آن‌چه می‌نویسند صرفاً زائده‌ای است بر سطح جهان که منظومه‌ای بیگانه از نصوص شرع آن را به حرکت می‌آورد. منظومه‌هایی که هر چه هست به داوری آن‌ها برده می‌شود و همچون نصوصی محکم و حقایقی مسلم پذیرفته می‌شود؛ این‌گونه معانی نصوص به سود این منظومه‌ها نادیده گرفته می‌شود، اما اندکی درنگ کنید، آیا «لختی عیان بهتر از لباس اغواگر»<sup>۱</sup> نیست؟

لباس نامناسب زشتی‌های بدن را می‌پوشاند و زیبایی‌ها را عیان می‌کند. پس چرا شحرور این روش را برگزیده و این منظومه‌ها را به نام دین عرضه کرده و با آن آرسته است؟ آیا این برای زینت دادن این اندیشه‌ها برای مسلمانان است؟ چرا علنا اعلام نکرده که آن‌چه برای وی مهم است همین منظومه‌هاست، به جای آن‌که ادعا کند آن‌چه می‌گوید صرفاً یک قرائت جدید از قرآن است؟

آیا این یک روش برای دور زدن صراحت فرعون اما رسیدن به همان نتیجه‌ای است که او به آن رسیده بود؟ آن‌جا که فرعون می‌گوید: «من پروردگار برتر شمایم»<sup>۲</sup> و «جز آن‌چه می‌بینم به شما نمی‌نمایم و شما را جز به راه راست راهبر نیستم»<sup>۳</sup>. شحرور به جای این اما سخنی را که دوست دارد می‌گوید سپس ادعا می‌کند که این سخن پروردگار شماست، در نتیجه

---

(۱) جلال‌الدین السیوطی، الكنز المدفون والفلک المشحون، ضبطه: محیی‌الدین الصغیر، دار الکتب العلمیة، بیروت - لبنان (۸۹). (یک ضرب المثل عربی است با عنوان: العُری الفادح خیر من الزي الفاضح).

(۲) سورة نازعات، آیه (۲۴).

(۳) سورة غافر، آیه (۲۹).

سخنگوی خداوند می‌شود! آیا این پنهان شدن در پس نصوص به نام خداوند نیست؟ حال آن‌که سخن او هیچ ربطی به کتاب خداوند ندارد.

اما محمد شحرور جایی سخنی گفته که می‌تواند یکی از اسباب سخن گفتن او در امر دین را تفسیر کند. او در سخنرانی‌اش در آکادمی روابط فرهنگی خارجی آلمان می‌گوید:

«می‌گوییم: دین در منطقه عربی و اسلامی، تشکیل دهنده اصلی فرهنگ و محرک بنیادین رفتار است، از این روی ناگزیر باید این مفاهیم را همراه با اصلاحی ابداعی و دینی جا انداخت تا آن‌که بخشی از آن (یعنی دین) شود».<sup>۱</sup>

این یک رفتار پراگماتیک محض است. حقیقت برای او هیچ اهمیتی ندارد، بلکه حرف او این است که این مفاهیم سکولار تا وقتی که در قالبی دینی قرار نگیرد در این جوامع ریشه نخواهد دواند و در مناطق عربی و اسلامی تاثیرگذار نخواهند بود، یا به عبارت دیگر:

«اگر اندیشه‌های لاهوتی این را ثابت کند که در زندگی ملموس محسوس دارای ارزشی است، پس این اندیشه‌ها به نسبت پراگماتیسم اندیشه‌هایی صحیح خواهد بود، به این معنی که تا این حد مفید است».<sup>۲</sup>

این یک رفتار ایدئولوژیک است که ربطی به روش علمی ندارد. او در حال فروش یک کالا است که تبلیغاتش یک تبلیغات دینی است زیرا خریداران این را می‌خواهند و این کالا بدون تبلیغات دینی به فروش نمی‌رسد. به محمد شحرور می‌گوییم: حتی با این روش به خواسته

---

(۱) الإسلام الأصل والصورة (۸۲).

(۲) ویلیام جیمز، پراگماتیسم (۹۶).

خودت نرسیده‌ای مگر آن‌که فعالانه در شکل‌گیری نام این کتاب سهمی داشته باشی: یک  
تلفیق ورشکسته.

\* \* \*

## منابع

الغیث المُسجم فی شرح لامیة العجم، واللامیة للطغرائی به شرح صلاح الدین صفدی، با حاشیة سرح العیون فی شرح رسالة ابن زیدون محمد بن نباتة مصری، المطبعة الأزهریة المصریة، چاپ اول ۱۳۰۵ هجری.

داروینیسیم جدید: ساعت ساز نابینا، ریچارد داوکینز، ترجمه عربی: مصطفی ابراهیم فهمی، دار العین للنشر، چاپ دوم: ۲۰۰۲.

فلسفه های عصر ما: جریان ها، مذاهب، چهره ها و قضایای آن، ژان فرانسوا دورتی، ترجمه [عربی]: ابراهیم صحراوی، الدار العربیة للعلوم ناشرون، بیروت - لبنان، چاپ اول: ۲۰۰۶ میلادی.

منطق پژوهش علمی، کارل پوپر، ترجمه [عربی] و مقدمه از: دکتر محمد البغدادی، المنظمة العربیة للترجمة با همکاری مؤسسه الفكر العربی، توزیع مرکز دراسات الوحدة العربیة، بیروت، چاپ اول: فوریه ۲۰۰۶ میلادی.

افول بتها، فریدریش نیچه، ترجمه [عربی]: حسان بورقیة، محمد الناجی، أفریقیا الشرق، چاپ اول: ۱۹۹۶ میلادی.

یوتیوب: نبوغ داروین، ریچارد داوکینز، (قسمت اول، دقیقه ۲۶).

نامه های مارکس انگلز، ترجمه [عربی]: فواد ایوب، دار دمشق للنشر والتوزیع، چاپ اول - ۱۹۸۳ میلادی.

پراگماتیسم، ویلیام جیمز، ترجمه [عربی] محمد علی العریان، با مقدمه زکی نجیب محمود، المركز القومي للترجمة، قاهره - مصر، ۲۰۰۸ میلادی.

نبرد من، آدولف هیتلر، ترجمه [عربی]: لويس الحاج، بیسان، چاپ دوم: ۱۹۹۵ میلادی.

خرافه‌هایی دربارهٔ انواع، جوان کوماس، ترجمه [عربی]: محمد ریاض، مؤسسه هنداوی  
للتعليم والثقافة، قاهره (۱۲).

سایت الجزیره: «پنج خرافهٔ جنجالی که مردم دربارهٔ داروین باور کرده‌اند».

<https://ajm.me/vyl07>

امانوئل کانت، تأسیس متافیزیکا الأخلاق، ترجمه [عربی]: عبدالغفار مكاوی، منشورات  
الجمال، کلن - آلمان، چاپ اول: ۲۰۰۲ میلادی (۱۰۷).

ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: سامی بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع،  
ریاض - عربستان سعودی، چاپ دوم: ۱۴۲۰ هجری - ۱۹۹۹ میلادی (۸ / ۴۳۵).

متن اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر از پایگاه اینترنتی سازمان ملل متحد: ([www.un.org/ar](http://www.un.org/ar)).

کارل پوپر، درس القرن العشرين، ترجمه: الزواوی بغورة، لخضر مذبوح، الدار العربية  
ناشرون - لبنان، منشورات الاختلاف - الجزائر، چاپ اول: ۱۴۲۹ هجری، ۲۰۰۹ میلادی.

روژه گارودی، أصول الأصوليات والتعصبات السلفية، مكتبة الشروق، ژانویه ۱۹۹۶.

مارسل پروست، در جستجوی زمان از دست رفته؛ طرف خانهٔ سوان، ترجمه [عربی]: إلياس  
بديوى، دار شرقيات للنشر والتوزيع، قاهره، چاپ دوم: ۱۹۹۵ میلادی.

صادق جلال العظم، الإنسان والنزعة العلمانية، ترجمه: فالح عبدالجبار، دار المدى للثقافة  
والنشر، دمشق - چاپ اول: ۲۰۰۷ میلادی.

الموسوعة الفلسفية، تحت نظارت: روزنتال، يودين.

رد الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد.

الفهرست، محمد بن اسحاق النديم، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦ هجرى (١٩٢ / ٣)، باكمى اختصار.

توما آكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمه از لاتين به عربى: بولس عواد، الطبعة الأدبية، بيروت - لبنان، ١٨٨٧ ميلادى.

روژه گارودى، البديل، ترجمه به عربى: طرابيشى، دار الآداب، بيروت - لبنان

محمد بن إدريس شافعى، الأم، تحقيق و تخريج: رفعت فوزى عبدالمطلب، دار الوفاء - المنصورة، چاپ اول: ١٢٢ هـ - ٢٠٠١ ميلادى.

عبدالرحمن بن ابى حاتم رازى، آداب الشافعي ومنافبه، تحقيق: عبدالغني عبدالخالق، تقديم: محمد زاهد الكوثري، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، چاپ اول: ٢٠٠٣ ميلادى.

جلال الدين السيوطي، الكنز المدفون والفلک المشحون، ضبطه: محيي الدين الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

### منابع مورد استفاده در ترجمه

كارل پوپر، درس اين قرن، ترجمه: على پايا، انتشارات طرح نو، چاپ دوم: ١٣٧٨ هجرى شمسى.

مارسل پروست، در جستجوی زمان از دست رفته، ترجمه مهدی سحابی (۱ / ۲۳۱) نشر مرکز.

چارلز داروین، منشأ انواع، ترجمه فارسی دکتر نورالدین فرهیخته، انتشارات زرین و نگارستان کتاب، چاپ اول: ۱۳۸۰ هجری شمسی.

ریچارد داوکینز، ساعت‌ساز نابینا، نسخه پی دی اف منتشر شده توسط سایت فارسی داوکینز.

ویلیام جیمز، پراگماتیسم، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول: ۱۳۷۰ هجری شمسی.

آدلف هیتلر، نبرد من، ترجمه: عنایت، دنیای کتاب، چاپ نهم: ۱۳۸۳ هجری شمسی.



ارائه شده توسط:



مرکز مطالعات اسلامی بینش

[www.Binesh.cc](http://www.Binesh.cc)