

تحلیل انتقادی دیدگاه محمد شحرور در خصوص اعجاز و تحدی قرآن

محسن رفعت*، انسیه عسگری**

چکیده

نظریه‌های متعددی درباره کیفیت اعجاز قرآن و مسائل مرتبط با آن از زمان نزول تا کنون مطرح شده است. محمد شحرور با تعریفی مدرن از اعجاز، آن را بر اساس عدم ترادف، به بخشی از آیات قرآن محدود کرده است. او که مطالعات خود را در دنیای مدرنیته متمرکز نموده، مصحف را به قرآن و کتاب تقسیم کرده؛ لذا اعتقاد خود را بر این پایه استوار ساخته است که مشابه کتاب را می‌توان آورد؛ از همین رو خداوند، مردم و از جمله پیامبر(ص) را از چنین کاری برحذر داشته است. همچنین او میان رسالت و نبوت تفاوت نهاده و طبق وجود تفاوت میان قرآن و کتاب، معتقد است آیات مربوط به رسالت و نبوت نیز در موضوع اعجاز، یکسان نیست و نباید ویژگی اعجاز را به همه آیات نازل شده بر پیامبر(ص) تعمیم داد. شحرور برخلاف پیشینیان، وجوه اعجاز را در ابعادی خاص منحصر دانسته که نیازمند دقت و تحلیل است. او مصادیق تحدی را نیز بیش از محتوا در ساخت لفظی و ادبی برجسته نموده است. این مقاله کوشیده است با رویکردی توصیفی - تحلیلی دیدگاه وی را در بونه نقد قرار دهد و ضمن تفسیر اندیشه او تناقضات و اشکالات وارد بر آن را تحلیل و بررسی نماید.

کلید واژه‌ها: شحرور، قرآن، وجوه اعجاز، مصادیق تحدی، دامنه تحدیر.

*. استاد یار دانشگاه حضرت معصومه(س) و عضو هیئت علمی گروه علوم، قرآن و حدیث .
mohsenrafaat@ gmail.com
**. استاد یار دانشگاه حضرت معصومه(س) و عضو هیئت علمی گروه علوم، قرآن و حدیث.
Asgari.nc @ gamil. Com
دریافت: ۹۸/۰۲/۰۹ تأیید: ۹۸/۰۴/۰۵

مقدمه

از سده چهاردهم، نهضت‌های جدیدی در میان مسلمانان شکل گرفت که خواهان احیای اسلام به مثابه روشی برای زیست و سلوک اجتماعی مسلمانان بودند. این نهضت‌ها گرایش‌های مختلفی داشتند: برخی خواهان خوانش تاریخی اسلام در عصر نزول قرآن بودند که به سلفی‌ها شهرت یافتند؛ بعضی بازسازی دوباره میراث اسلامی را از طریق اجتهاد، راه احیای اسلام می‌دانستند؛ گروهی کوشیده‌اند با محدود کردن انتظار از اسلام، پاسخگویی دین اسلام را در آن حوزه‌ها کارآمد نشان دهند. در این میان، افرادی نیز به این نتیجه رسیده‌اند که قرائت مسلمانان از اسلام نیازمند بازنگری است. به عبارت دیگر، از دین خوانشی را عرضه کرده‌اند که با آنچه به مثابه میراث اسلامی در چهارده سده فراهم شده است تفاوت اساسی دارد (احمد الغزوی، ۲۰۱۶: ۴-۱).

یکی از این متفکران، محمد شحرور است. شحرور متولد ۱۹۳۸ در سوریه می‌باشد. تحصیلات دانشگاهی وی در رشته مهندسی بوده است. او تقریباً همزمان با اشتغال به تدریس در رشته‌های فنی، قرآن‌پژوهی را نیز آغاز کرد. حاصل پژوهش‌های او نخستین بار در سال ۱۹۹۰ با عنوان «القرآن و الكتاب: قراءة معاصرة» به چاپ رسید. دل‌مشغولی و دغدغه شحرور در مطالعه قرآن، چگونگی خوانش متن است و کوشیده در آثاری که تاکنون تدوین کرده است، اصول و روش‌هایی را برای این منظور عرضه کند. خوانشی که قرآن را بر پایه مبانی و اصول خودساخته‌ای تفسیر می‌کند که شناخت این مبانی، ما را در فهم دقیق اندیشه‌های قرآنی‌اش یاری می‌رساند. مبنای اصلی و زیربنای تفکر شحرور آن است که برای فهم اسلام، نباید در روش اندیشیدن خود، از قرن بیستم به قرن هفتم بازگشت کرد (شحرور، ۱۹۹۰: ۵۶۶).

یکی از مباحث مهم مرتبط با این مبانی، اعجاز قرآن است که به جهت رابطه عمیق و مستقیم آن با مبانی شحرور، خوانشی جدید را به همراه داشته است. پیش از شحرور، به آیاتی که وی از آن، مسائلی چون وجه اعجاز را استخراج کرده است، کمتر توجه شده بود و او بر اساس اندیشه‌های قرآنی‌اش، آن‌ها را پررنگ‌تر جلوه داده است. از آنجا که اعجاز قرآن، همواره سند حقانیت رسالت آورنده‌اش بوده و تأثیری مستقیم در جاودانگی آن داشته است

و در عین حال، چگونگی این اعجاز به جهت جاودانگی قرآن مطمح نظریات مختلف واقع شده است، این تحقیق می‌کوشد تا با بررسی دیدگاه شحرور، پیش‌فرض‌ها، مبانی و دستاوردهای این نظریه را در خصوص اعجاز و تحدی، تحلیل و نقد کند.

هرچند این پژوهش به جهت پر دامنه بودن بحث اعجاز از پیشینه عمومی در تفاسیر امامیه و اهل سنت و تک‌نگاری‌های خاص برخوردار است، اما در هیچ‌یک از آن‌ها اکتشاف رویکردهای نوین، ارزیابی ادله، مبانی و دستاوردهای نظریه آن‌ها و ارائه راهکار برای برون‌رفت از اشکالات اساسی مدنظر نبوده است.

پژوهش حاضر می‌کوشد تا با ارائه رویکردها و مبانی شحرور نسبت به مباحث قرآنی، نظرات وی را درباره اعجاز، نقد و مغالطات و اشکالات اساسی آن را بیان کند.

۱. تحدید دایره اعجاز

شحرور تمام معجزات مادی منسوب به پیامبر(ص) را انکار می‌کند، وی با ذکر سه دلیل این مسئله را پی می‌گیرد: ۱- انکار از سوی تنزیل حکیم؛ زیرا معجزات مادی را تنها برای پیامبران پیشین اثبات می‌کند، نه پیامبر؛ ۲- تناقض معجزات منسوب به پیامبر با آنچه قرآن بدان تصریح کرده است و ۳- ناسازواری اغلب معجزات اگر نگوییم همه آن‌ها، با حقائق علمی و دستاوردهای بشری؛ پس این معجزات که حاکی از دخل و تصرف در طبیعت است سبب تشریح با خداوند خواهد بود؛ نتیجه اینکه این گونه اعتقادات حاصل دستبرد حکومت‌ها برای اقناع ملت‌های فتح شده و جلوه‌سازی و بزرگ‌نمایی پیامبر در انظار آن‌ها، جهت سهولت اسلام آوردنشان بوده است(شحرور، ۲۰۱۲: ۳۶-۴۰). این در حالی است که چنین مدعایی با صریح آیات قرآن(اسراء: ۱؛ قمر: ۱ و ۲) تناقضی غیرقابل جمع دارد(سمرین، ۱۴۳۹: ۱۴۰).

از آنجایی که شحرور وحی را غیاب از وحی و هشیاری توصیف کرده است و چنین ادعا می‌کند که این مطلب دلالت بر آن دارد که حواس خارجی تعطیل می‌شود(شحرور، ۱۹۹۰: ۳۸۳)؛ باینکه قصد دفاع از پیامبر را داشته، ایشان و سرشت وحی را مورد اتهام قرار داده است(التل، ۱۴۱۵: ۳۵۰)؛ البته این مطلب با صریح روایات اهل سنت در تناقضی آشکار است.(بخاری، ۱۴۱۰: ج ۱: ۴؛ نسائی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۳۲۴)

شحرور، معتقد است که نوع انسانی از لحاظ عقلی با گذشت زمان رشد کرده است.

پیروان پیامبران پیشین، تنها قادر به درک محسوسات بودند و از همین رو تنها معجزاتی که پیامبرانشان برای اثبات نبوت خود می‌آوردند، معجزات حسی و مادی بود ولی پیامبر اسلام در اوج غنای عقلی بشریت ظهور کرد، از همین رو قرآن کریم، معجزه جاوید او قرار گرفت (شحرور، ۱۹۹۰: ۱۸۵)، اما مراد وی از قرآن، همان معنای مرسوم و معهود نیست. او بر پایه مبنای فکری خود که آیات قرآن را متشکل از دو بخش جداگانه رسالت و نبوت می‌داند، بر این باور است که معجزه تنها مربوط به آیات نبوت است، نه رسالت. وی آیات مربوط به رسالت را کتاب و آیات مربوط به نبوت را قرآن نام می‌نهد (همان: ۵۶-۵۷).



در دیدگاه شحرور، آیات به سه بخش کلی تقسیم می‌شوند:

۱. قرآن: منظور از این اصطلاح، بخشی از قرآن کریم است که موضوعات مربوط به نبوت را دربر گرفته است. آیات این بخش مطابق تعریف شحرور، «متشابه» هستند. موضوعات عام و کلی علمی مربوط به عالم تکوین در این بخش جای می‌گیرند. «القرآن العظیم» و «السبع المثانی» اصطلاحاتی است که برای اشاره به این بخش به کار رفته است (ر.ک: همان: ۹۶).
۲. کتاب: منظور از کتاب، آن بخشی است که موضوعات محکم را که مربوط به رسالت است، دربر می‌گیرد و شامل احکام و وصایای اخلاقی است. از این بخش، با اصطلاح «ام الكتاب» یاد شده است (همان: ۵۵).

۱. شحرور لفظ «قرآن» را تنها بر بخشی از قرآن مصطلح و معهود ذهنی مسلمانان اطلاق می‌کند و برای قرآن معهود از لفظ «قرآن کریم» بهره گرفته است.

۳. تفصیل الکتاب: نه محکم و نه متشابه است ولی مربوط به رسالت است (همان: ۵۶). نظریه شحرور در تقسیم و بخش‌بندی آیات مصحف، هیچ پیشینه‌ای در رویکرد مسلمانان به آیات الهی ندارد. وی که خود را در این نظریه تنها دیده، کوشیده است با نسبت دادن چنین اعتقادی به معتزله، دیدگاه خود را تاریخی جلوه دهد (همان: ۲۵۷-۲۵۸).

اصلی‌ترین مبنای تفسیر لغوی شحرور آن است که در زبان عربی ترادفی وجود ندارد. او ادعا می‌کند در این مینا، تحت تأثیر لغت‌شناسان بزرگی چون فراء، ابوعلی فارسی، ابن‌جنی و دانشمندانی چون عبدالقاهر جرجانی قرار داشته است (التوبة، ۱۴۳۴: ۷۴) و معتقد است این مینا امکان فهم جدیدی از اسلام را ارائه می‌دهد (شحرور، ۱۹۹۰: ۴۷-۴۸). در حالی که مبنای او دچار چالش‌ها و اشکالات جدی است که برخی موارد آن عبارتند از:

۱- نظریه عدم ترادف هیچ‌گاه با دلایل محکم اثبات نشده و لذا مورد قبول همگان نبوده و همواره جزء مسائل اختلافی مسلمانان بوده است. اگر به سبب تعریف از منشأ این اختلاف بگذریم^۱، برخی بر این باورند ادله قائلان به ترادف (برای نمونه ر.ک: سیوطی، بی‌تا|المزهر فی علوم اللغة [ج ۱: ۳۱۹] قوی‌تر از کسانی است که به عدم ترادف باور دارند (التل، ۱۴۱۵: ۳۵۴-۳۵۵).

۲- شحرور کوششی در اثبات عدم ترادف نکرده است و تنها اشاره می‌کند که تحت تأثیر استادش آن را پذیرفته و به نام بردن از قدما اکتفا کرده است. در این میان، از ابن‌جنی هم نام برده است؛ ولی او از قائلان به ترادف نیست، بلکه او برعکس، معنای واحد برای الفاظ متعدد را پذیرفته است (ر.ک: ابن‌جنی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۴۷۴).

۳- فراتر از همه اشکالات پیشین، حتی کسانی که به نظریه عدم ترادف قائل هستند، اسامی مختلف مصحف را تنها وصفی برای آن دانسته‌اند، نه آنکه این عدم ترادف موجب جدایی عینیت خارجی مصحف نزد آنان باشد.

۴- مبنای شحرور به مبنای عرفانی ابن‌عربی بسیار نزدیک است. ابن‌عربی میان نبوت و رسالت تفاوت قائل است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۵۱). او وحی انبائی را ارتباط ازلی و لایتناهی می‌داند به گونه‌ای که با پایان یافتن وحی رسالی، همچنان از طریق اولیاء ادامه

۱. در تعریف ترادف برخی تنها اتحاد مفهومی و بعضی هم اتحاد مفهومی و هم مصداقی را ملاک می‌دانند (ر.ک. جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۲۵).

دارد(همان، ج ۳: ۱۰۱). به نظر می‌رسد شحورر همین مبنا را اساس تقسیم آیات الهی به بخش لایتغیر و بخش تاریخی قرار داده است(ابوزید، ۱۹۹۵: ۱۱۵-۱۱۶ و نیز، ر.ک: همو، ۱۹۸۳: ۲۳۴).

شحورر به‌رغم اشکالات مطرح شده، بر مبنای تفاوت قرآن و کتاب، بر این باور است که حکم آیات مربوط به رسالت و آیات مربوط به نبوت در موضوع اعجاز، یکسان نیست و نباید ویژگی اعجاز را به همه آیات نازل شده بر پیامبر(ص) تعمیم داد. افزون بر نحوه تقسیم‌بندی آیات، آنچه او را درخصوص اعجاز بدین حکم سوق داده است، تفسیر لغوی وی است(ر.ک: شحورر، ۱۹۹۰: ۱۷۹). وی دو آیه زیر را بر مبنای عدم ترادف، تفسیر می‌کند:

۱. «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ» (بقره: ۷۹)
۲. «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا وَهُمْ لَبَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرٌ» (اسراء: ۸۸)

از دید شحورر، مقایسه دو آیه فوق، تناقضی به وجود می‌آورد؛ چون در آیه نخست، مردم را از نوشتن «کتاب» برحذر داشته است و چنین تحذیری، امکان نوشتن متنی همانند کتاب را ممکن نشان می‌دهد، در حالی که در آیه دوم، بر «قرآن» تحدی کرده و تحدی نشانه آن است که مردم هرگز نمی‌توانند همانند قرآن چیزی بنویسند(همان: ۱۷۹).

همان‌طور که گفته شد شحورر کلید رفع این تناقض را عدم ترادف در قرآن کریم می‌داند. وی با در نظر گرفتن عدم ترادف بین الفاظ کتاب و قرآن، تحدی را بر قرآن و تحذیر را مربوط به کتاب دانسته است و بدین گمان، تقابل دوگانه فرضی وی از آیات فوق، رفع شده است. در حالی که هم مبنای او در تقسیم مصحف، با اشکال روبه‌رو است و هم دوگانگی فوق از اساس مخدوش است، به دلایل ذیل:

- ۱- در فهم هر متنی قواعد و ضوابطی وجود دارد. تفسیر قرآن نیز بر اصول و معیارهای عقلی استوار گشته است، لذا توجه به این اصول می‌تواند در جهت ارائه تفسیری منسجم و منطقی، نقشی بنیادین ایفا نماید(کبیبی، ۱۴۲۹: ۸۸-۹۲). شحورر برای اثبات نظریه خود در دوگانگی آیات موضوع بحث، ساده‌ترین و شایسته‌ترین قواعد علمی و عرفی فهم را نادیده می‌انگارد و به آنها پایبند نیست(ر.ک: رجبی، ۱۳۸۷: ۶۱).

با مروری گذرا می‌توان ادعا کرد مبانی معتناهایی در تقسیم بندی‌های او دیده نمی‌شود و وی از مقدمات و اصول علمی و عرفی برای تفسیر چشم‌پوشی کرده است. بنابراین، دلایل پراکنده او که مستند به برخی از آیات قرآنی شده، بدون توجه به وجوه لغوی و تفسیری آیات می‌باشد (برای نمونه‌های دیگر، ر.ک: تقسیم اطاعت به اطاعت متصله: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ» که به زعم او تنها یک‌بار در قرآن آمده و این اطاعت هم زمان حیات پیامبر و هم پس از رحلت ایشان را در بر می‌گیرد و اطاعت منفصله که مراد، تنها زمان حیات پیامبر (امور یومیه و احکام اولیه) می‌باشد) (شحرور، ۱۹۹۰: ۵۵۰-۵۵۱؛ همو، ۲۰۰۰: ۱۵۵-۱۵۶).

۲- شحرور بنای اصطلاح‌سازی و حد و مرز خود را تبیین نکرده است، از این رو اعتماد به آراء او قوام تفسیری آیات قرآن را خدشه‌دار می‌کند. نصر حامد ابوزید نیز با اشاره بدین مطلب، بی‌توجهی او به بافت فرهنگی متن، بلکه ماهیت متن را سبب بی‌اعتنایی وی به آرای دانشمندان متقدم می‌داند (ابوزید، ۱۹۹۵: ۱۱۵-۱۱۷).

در بحث تفاوت کتاب و قرآن، او به آیه ۷۹ سوره بقره استناد می‌کند. این آیه در سیاق آیات اهل کتاب قرار گرفته و درباره رفتار ایشان با کتاب مقدس است. در روایات تفسیری نیز تأکید شده است که شأن نزول آیه مرتبط با اهل کتاب است (صنعانی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۷۱؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۰۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۲۹۲). بی‌توجهی به شأن نزول سبب شده است که شحرور آیه مذکور را ناظر به رفتار مسلمانان بداند و بر اساس آن، ادعا کند تحذیر مربوط به بخشی از مصحف است که تحدی بر آن انجام نشده است.

۳- افزون بر آن، آیا شحرور می‌تواند ثابت کند که آیات الاحکامی چون ارث (نساء: ۱۱-۱۲) و یا قصاص (بقره: ۱۷۹) معجزه نیستند و کسی توانسته است آیاتی همانند آنها را بیاورد و به هم‌آورد طلبی قرآن پاسخ داده باشد؟ برای مثال، آیه قصاص مورد توجه صاحب‌نظران اعجاز واقع شده و فصاحت و بلاغت آن در ایجاز، دال بر اعجاز بیانی دانسته شده است؛ به‌خصوص که با جمله مشهور جاهلیت «القتل أنفی فی القتل» سنجش شده است (ر.ک: رمانی، بی‌تا: ۷۷-۷۸؛ باقلانی، ۱۴۲۱: ۵۵، ۱۶۷؛ سیوطی، بی‌تا: [معترک الاقران] ج ۱: ۳۰۰-۳۰۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۱۰۵-۱۰۶).

۴- همان‌طور که در ادامه مقاله خواهد آمد شحرور وجوهی را برای اعجاز برشمرده است که مانعی برای در نظر داشتن آنها در آیات رسالت و به تعبیر او بخش «کتاب» نیست.

۵- با اینکه اساس تقسیم تحدی و تحذیر به دو حوزه جداگانه، بر مبنای تقسیم اولیة او از آیات قرآن است؛ ولی بر مبنای این دو آیه، به نحوی درصدد اثبات آن مدعی اولیه هم برمی آید. روشن است که چنین فرض و اثباتی مستلزم دور است. در ادامه مقاله، دور مذکور بیشتر آشکار می شود.

۶- به همه اشکالات فوق باید واقعیت تاریخی را افزود. در هیچ گزارش تاریخی و روایی ای ذکر نشده است که مسلمانان چنین فهمی از اعجاز داشته باشند و میان آیات مصحف تفاوت قائل شده، بخشی را معجزه دانسته و دیگری را عاری از اعجاز بدانند. این واقعیت تاریخی در حالی است که وجوه اعجاز نزد مسلمانان یکسان نبوده است؛ ولی در عین دیدگاه‌های متفاوتی که داشته‌اند، هیچ‌گاه قائل به چنین جدایی‌ای نبوده‌اند. شحرور خود نیز بدین مطلب واقف است ولی در عین حال، با ادعایی عجیب، همان‌گونه که ذکر شد، معتزله را قائل به چنین تقسیم‌بندی‌ای از آیات می‌داند.

۲. تبیین وجوه اعجاز قرآن

برای تصدیق نبوت هر پیامبری معجزه‌ای لازم است (حلی، ۱۴۰۷: ۳۵۰) و پیامبر(ص) نیز از این قاعده مستثنی نیست. اعراب معاصر نزول، قرآن را به مثابه معجزه می‌دانستند. آیاتی که تعجب مشرکان را از قرآن نشان می‌دهد (ر.ک: انفال: ۳۱؛ مدثر: ۲۵-۲۴؛ نحل: ۱۰۳) و نیز گزارش‌های تاریخ بر این باور صحه می‌گذارند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹: ۹۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲۰: ۷۵؛ ابن هشام، بی تا، ج ۱: ۲۹۳، ۳۸۲؛ عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۸۴).

پس از رشد علم کلام، اعجاز به حوزه این علم وارد شد و چگونگی اعجاز قرآن و ابعاد آن، با صبغه کلامی رو به گسترش نهاد (مهدوی‌راد، ۱۳۹۶: ۱۲۷-۱۳۱). دانشمندان علوم قرآن نیز همواره کوشیده‌اند تا ابعاد اعجاز قرآن را روشن کنند. این ابعاد در طول تاریخ تغییراتی را به خود دیده است (ر.ک: عبدالرحمن بنت‌الشاطی، ۱۴۰۴: ۸۲؛ مهدوی‌راد، ۱۳۹۶: ۱۵۱). گاه بعضی ابعاد حتی برای اعجاز بیانی که از ابتدا مطمح نظر بوده، تعریف شده که پیش از آن کسی بدان توجه چندانی نداشته است؛ «تصویرسازی فنی» از این جمله است (ر.ک: سیدبن قطب، ۱۴۱۵: ۳۲-۳۴). در این میان، برخی ابعاد هم پرتنگ و همیشه در کانون توجه بوده است و هم در همه زمان‌ها در شمارش ابعاد اعجاز قرآن از آن سخن به میان آمده

است. اعجاز بلاغی را می‌توان از نوع دوم و اعجاز علمی را از نوع نخست دانست. جاودانگی قرآن و خاتمیت دین اسلام، موجب شده است گرایش به تبیین ابعاد اعجاز و طبقه‌بندی و امتیازبخشی بدین ابعاد وجود داشته باشد. شحرور بدین امتیازبخشی‌ها و تفاوت‌ها یا حتی اصل دیدگاه‌های پیش از خود اشاره نمی‌کند. بی‌توجهی وی دور از انتظار نیست، چون او درصدد بازخوانی میراث نیست و تنها می‌خواهد قرآن را قرائت کند. با این حال، از این عبارت که «هرچه انسان در علم و معرفت پیشرفت کرد، اعجاز قرآن برای او روشن‌تر شد» (شحرور، ۱۹۹۰: ۱۸۶) مشخص می‌شود که اعجاز قرآن را ذوابعاد می‌داند. وی با اذعان به تفاوت معجزه‌ جاویدان پیامبر خاتم با معجزات انبیای گذشته، این تفاوت را از سه جهت بیان می‌دارد که می‌تواند وجوه اعجاز را از نظر او ترسیم کند:

وجه نخست: بیان معقولات از طریق محسوسات

در آیات نبوت که شامل قرآن و سبع مثانی می‌باشد، معقولات از طریق محسوسات شبیه‌سازی شده است. بدین ترتیب، با گذشت زمان، موضوعات مطرح در قرآن، محسوس و قابل درک می‌شوند که در واقع «تأویل مباشر» [مطابقه المدرك من المحسوس مع النص: سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ...] است. برای مثال، قرآن موضوعاتی چون زوجیت و مایه حیات بودن آب را چهارده قرن پیش مطرح کرده است (شحرور، ۱۹۹۰: ۱۸۵-۱۸۶).

وجه دوم: دربرداشتن حقیقت مطلق و نسبی

قرآن دربردارنده حقیقت مطلق وجود است و در هر عصری، فهمی از این حقیقت برای مخاطب روشن می‌شود که این فهم، نسبی است. پس قرآن حقیقت مطلق و نسبی را با هم و در آن واحد دارد، درحالی که انسان از چنین کاری عاجز است. در قرآن، از «مطلق» به کلمه مستحدث «ذکر» تعبیر شده و از «نسبی» به «تأویل» که ویژگی تشابه در قرآن است. شحرور این فهم نسبی را از ویژگی‌های تشابه [در بخش قرآن] دانسته که وجه اکبر اعجاز قرآن هم است. برای مثال، شناخت زمینه‌های معرفتی تفسیر کسانی چون ابن کثیر تنها می‌تواند از عصر صحابه خصوصاً ابن عباس، برای ما مطالبی به ارمغان آورد؛ فهم ایشان معرفتی نسبی است نه مطلق (همان: ۱۸۷).

وجه سوم: کمال ساخت محتوایی - ادبی

دو نوع ساختار زبانی را در قرآن می‌توان پی‌گیری کرد: ساختار علمی و محتوایی (موضوعی)؛ ساختار ادبی و هنری. در هیچ متن بشری‌ای ممکن نبوده که این دو ساختار در کنار هم استفاده شده باشند و در ساختار هم خلل وارد نکرده باشند. اگر در یک متن ادبی، ساختار علمی هم وارد شده، آن را تحت تأثیر قرار داده است؛ در حالی که قرآن چنین نیست و در عین اینکه یک متن علمی غنی است، یک متن ادبی بی‌نظیر هم می‌باشد و این وجه سوم اعجاز قرآن است (همان).

شحرور در اثبات وجه سوم اعجاز که همزمانی کمال ساخت لغوی و محتوایی است، به آیه «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَلْعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (هود: ۱۳) اشاره می‌کند. وی بر این مبنا که تحدی در این آیه، تنها بر وجه ادبی است، نتیجه می‌گیرد اعجاز قرآن وجه دیگری هم دارد و اصرار علما بر اثبات وجه ادبی، آن‌ها را از وجه علمی و محتوایی دور کرده است (همان: ۱۸۷-۱۸۸).

از نظر شحرور، وجوه فوق الذکر، به خصوص وجه اول و دوم، مواردی هستند که موجبات جواز تأویل متن می‌باشند (همان: ۱۸۸). برای مثال، اگر موضوع حبّ زن و شوهر بخواهد به ساخت قرآنی در بیاید، باید شرایط زیر را داشته باشد: ۱. دربردارنده قانون مطلق حب باشد، به نحوی که مخاطب، آن را به سهولت دریابد. ارتباطی جدلی بین مطلق و نسبی وجود داشته باشد؛ ۲. معقولات بر محسوسات پیشی گرفته باشند. اطلاع از حب مبتنی بر محسوسات مردم باشد؛ ۳. از ساخت فنی والایی برخوردار باشد (همان).

در تحلیل و نقد نظریات شحرور توجه به نکات زیر راهگشا است:

۱- او اعجاز قرآن را جدی‌تر و بیش‌تر از هر صاحب‌نظری در ارتباط دوسویه با مخاطب لحاظ می‌کند. شاید این گونه اعجاز در وجوه متقدمان هم لحاظ شده باشد. افرادی چون خطابی (۳۸۸ق) از اثرگذاری قرآن بر جان‌ها به مثابه وجه اعجاز یاد کرده است (خطابی، بی تا: ۷۰). ولی آنچه خطابی گفته تنها در اثربخشی الفاظ برای القای معانی است، نه در روش فهم معنا، در حالی که شحرور اعجاز قرآن را بر هرمنوتیک آن استوار ساخته است و اعجاز را مرتبط با روش و نحوه فهم قرآن می‌داند (ر.ک: رجیبی و سائلی کرده‌ده، ۱۳۹۵: ۴-۵). از

نظر وی، فهم الوهی از قرآن، مطلق است، ولی فهم انسانی، نسبی است. علت نسبی بودن به محدودیت‌های انسانی بازمی‌گردد؛ زیرا ابزار تفکر و بروز آن، زبان است که یک مقوله انسانی است و اعجاز قرآن در جمع میان این دو فهم است (شحرور، ۱۹۹۰: ۳۶). مبنای این نظریه به دیدگاه‌های سروش در تئوری «قبض و بسط تئوریک شریعت» نزدیک است؛ زیرا وی نیز معتقد به تکامل معرفت دینی از قرآن در طول زمان است (ر.ک.: سروش، ۱۳۷۰: ۲۴۴-۲۴۵؛ ۲۷۴)، منتهی سروش هیچ‌گاه وجه اعجاز را در سایه چنین نظریه‌ای که اصالتاً مربوط به روش فهم است، مطرح نکرده است.

۲- شحرور براساس شروط پیش‌گفته حتی قائل است بهترین تأویل از آیات را چارلز داروین ارائه داده است، سپس خود می‌پرسد آیا داروین از قرآن اطلاع داشته است؟ و پاسخ می‌دهد: ضروری نیست که بداند؛ زیرا داروین در اصل انسان به جستجوی حقیقت پرداخته بود و قرآن نیز حقیقت را در اصل انسان قرار داده است، بنابراین اگر داروین بر حق بوده، این دو نیز باید مطابق هم باشند. وی در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد که نظریه داروین درباره اصل بشر در چارچوب کلی‌اش صحیح است (شحرور، ۱۹۹۰: ۱۰۶). به عبارتی ایشان به بهانه اجتهاد در عصر حاضر، ادعا می‌کند با اینکه قرآن بر پیامبر (ص) و به زبان وی نازل شده است، بیشتر آن را ندانسته است؛ اما بهترین کسی که قسمتی از قرآن را تأویل نموده و البته به حقیقت نیز نزدیک‌تر تأویل کرده، داروین است، بدون آنکه داروین قرآن و زبان قرآن را بداند! حجت و استدلال شحرور نیز این است که نظریه داروین درست است و از آنجایی که وی خواهان حقیقت بوده پس باید [نظریه‌اش] با قرآن مطابقت داشته باشد!

۳. تعدد مصادیق تحدی در میانه لفظ و محتوا

تحدی در اصطلاح، دعوتی است که خداوند از مخالفان پیامبر (ص) به عمل آورده تا مشابه آنچه بر او وحی شده است را بیاورند و بدین طریق، ثابت کنند مدعی پیامبر (ص) در الهی بودن آیات صحیح نیست. چنین هم‌آوردطلبی‌ای در میان اعراب سابقه داشته و آن‌ها در خصوص شعر، رسمی معمول داشته‌اند که پس از سرودن شعر بر آن تحدی می‌کرده‌اند (علی، ۱۴۲۲، ج ۶: ۲۱۰؛ رافعی، ۱۴۲۱: ۱۲۰).

آیات مربوط به تحدی به قرار زیر است:

الف) «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَيَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (اسراء: ۸۸)

ب) «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (یونس: ۳۸)

ج) «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (هود: ۱۳)

د) «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۲۳)

همواره نظریه مشهوری میان مفسران و قرآن پژوهان وجود داشته است که تحدی ابتدا به کل قرآن و سپس ده سوره و بعد یک سوره انجام شده است (برای نمونه ر.ک: طوسی، بی تا، ج: ۱؛ ۱۰۳؛ زمخسری، ۱۴۰۷، ج: ۲؛ ۳۸۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج: ۴؛ ۳۳۴؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ج: ۲؛ ۲۲۴)؛ در حالی که برخی این نظریه را نادرست دانسته و موارد تحدی را به نحوی تفسیر کرده اند تا با ترتیب نزول سازگار باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج: ۱؛ ۱۲۱-۱۲۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶: ۳۸). شحرور نیز همانند گروه اخیر، بر این باور است که آیات تحدی هر کدام بر نوع خاصی از تحدی دلالت دارند. در نحوه این دلالت، اتفاق نظری میان محققان وجود ندارد. شحرور نیز در تبیین چگونگی تحدی، هم متفاوت عمل کرده و هم نتایج جدیدی اخذ کرده است.

الف) تحدی بر ده سوره: تحدی بر ساخت ادبی، نه محتوا

شحرور آیه ۱۳ سوره هود را تحدی بر نوع اول از وجه سوم اعجاز می داند. از دیدگاه او، آیه از مردم می خواهد که حتی اگر نمی توانند شبیه موضوعات قرآنی بیاورند، دست کم، ده سوره مشابه ساخت فنی و ادبی قرآن بیاورند «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (هود: ۱۳) (شحرور، ۱۹۹۰: ۱۸۸). به عبارتی در این آیه تنها بر امتیازی خاص تحدی شده و خواسته شده است اگر می توانید ده سوره هم ساخت با قرآن بیاورید، حتی بی آنکه به موضوع و مضمون قرآن شبیه باشد.

چنین تفسیری از تحدی در سوره هود را برخی محققان دیگر نیز پذیرفته اند (فاضل

لنکرانی، ۱۳۹۶: ۳۸)؛ ولی دلیل محکمی در ادعای خود ندارند. افزون بر آن، شحرور تحدی این آیه را بر وجه ادبی قرآن دانسته و تأکید دارد که محتوا غیر قرآنی باشد، در حالی که آیه خطاب به مشرکان، می‌فرماید: اگر تصور می‌کنید، پیامبر خودش این سوره‌ها را ساخته و به خدا نسبت داده است، شما هم ده سوره مثل قرآن از پیش خود ساخته و پرداخته کرده و به افتراء به خدا نسبت دهید؛ چون اگر قرآن کریم ساخته و پرداخته یک انسان باشد، باید انسان‌های دیگر نیز بتوانند نظیر آن را بیاورند. بر این اساس، معلوم می‌شود تحدی به آوردن ده سوره، تنها از حیث نظم و بلاغت و به اصطلاح شحرور، ساختار نیست، بلکه قطعاً محتوا هم جزء تحدی است. به نظر می‌رسد شحرور کلمه «مُفْتَرِیَات» را که خداوند در بیان قول مشرکان نقل کرده است، مستقل پنداشته و آن را عنایت به دیدگاه مشرکان و زمینه تاریخی بحث ندانسته و تصور کرده قرآن، «مفتری» بودن محتوای ایشان را مدنظر داشته است، در نتیجه تحدی آیه را مستقل از فضای تاریخی دانسته است اگرچه چنین برداشتی از آیه که صرفاً بر موضوعی غیرقرآنی تحدی شده باشد، حاصل نمی‌شد.

علامه طباطبائی با ردّ این نظریه که آیه درصدد تحدی بر نوعی از اعجاز باشد، وجه اینکه بر ده سوره تحدی شده را تنوع و کثرت اغراض می‌داند؛ زیرا تحدی بر یک سوره، تحدی بر یک غرض است ولی تحدی بر ده سوره، تحدی بر کثرت اغراض و تفنّن در بیان است که خود دلیلی بر ردّ تصادفی بودن قرآن است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۱۶۸).

وی در غیرممکن بودن آوردن ساختی چون قرآن، می‌نویسد: در آیه خواسته شده است ده سوره بیاورند. هر سوره قرآن حداقل سه آیه دارد که با هم متحد المعنی هستند. یعنی فرد باید سی موضوع بیاورد که شروط اعجاز را هم دارا باشند. برای مثال، درخصوص موضوع تاریخ دمشق، به نحو مطلق چنان بگوید که مطابق معلومات تاریخی مخاطب او از دمشق باشد و بعد از گذشت ۵۰ سال نیز مطابق معلومات جدید او از دمشق باشد و همین‌طور ۱۰۰ سال بعد. یعنی معقولات که همان غیب است باید همواره بر محسوسات مقدم باشند (شحرور، ۱۹۹۰: ۱۸۹).

با اینکه مدعای شحرور از تحدی بر ده سوره، تنها ساختار لغوی بود؛ ولی در توضیح و بیان مثال، شرط تناسب مفهوم با مخاطب یا همان تشابه را باید نیز لحاظ کرد. این وجه در دیدگاه شحرور هم‌پایه اعجاز محتوایی در دیدگاه علمای سنتی است. پس او نیز به نحوی

تحدی در این آیه را فراتر از وجه ادبی می‌داند؛ بنابراین، در وجه تحدی‌ای که او برمی‌شمرد، نوعی تناقض وجود دارد. افزون بر آن، وی در این مثال، دچار خطای شناختی در مفهوم و مصداق است. هم مفهوم غیب و هم مصداق آن بر مثالی که او آورده است - شهر دمشق - قابل تطبیق نیست. مفهوم غیبی بایستی مفهومی مرتبط با عالم غیب باشد. مصداق شهر دمشق به کدام مفهوم غیبی یا عقلی متعلق است؟

شحرور همچنین از اینکه، حداقل تحدی بر ده سوره است، چنین نتیجه گرفته که برای عرب، آوردن نه سوره و کمتر در ساخت ادبی قرآن ممکن بوده است، در حالی که عدد ده در این بحث موضوعیت ندارد و تنها نشانه کثرت است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۱۶۸). معلوم نیست شحرور بر چه اساسی چنین نتیجه گرفته است که ساختن کمتر از ده سوره تا نه سوره ممکن بوده و عدد در این بحث، موضوعیت دارد؟ اگر تا زمان نزول سوره هود تنها ده سوره وجود داشت، امکان چنین برداشتی بود که تحدی بر تعداد نزول یافته تا زمان سوره هود اشاره دارد و آیه می‌گوید شما به اندازه این ده سوره بیاورید ولی از آنجایی که سوره هود در ترتیب نزول، پنجاه و دومین سوره است، وجهی برای برداشت شحرور وجود ندارد. شحرور درخصوص مخاطبان آیه، معتقد است که چنین تحدی‌ای تنها به عرب اختصاص ندارد؛ بلکه همه را به مبارزه طلبیده است؛ چه عرب و چه غیر عرب، آنچه خواسته شده افترا است که به هر زبانی باشد تفاوت ندارد (شحرور، ۱۹۹۰: ۱۸۸). باید از شحرور پرسید: چگونه آیه هم بر ساختار لغوی تحدی می‌کند و هم اعلام کرده است به هر زبانی که می‌خواهند این ساختار را بیاورند. اینکه در تحدی از عرب و غیر عرب خواسته شود شبیه قرآن بیاورند بحثی است و اینکه گفته باشد به هر زبانی که خواستید بیاورید بحث دیگری است. منعی نیست که از همه مردم خواسته شود به زبان عربی شبیه قرآن بیاورند ولی روشن است که هم‌آوردی بر هر زبان، دیگر تحدی بر ساختار لغوی محسوب نمی‌شود.

ب) تحدی بر یک سوره

شحرور تحدی بر یک سوره، در آیه «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتَّبِعُوا سُورَةَ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (یونس: ۳۸) را تحدی بر همه و وجه اعجاز می‌داند؛ یعنی با ساخت قرآنی و محتوای قرآنی، دربردارنده قوانین مطلق در حوزه طبیعت و تاریخ، به

نحوی که فهم عصری از آن ممکن باشد. منتهی بر یک سوره تحدی کرد، چون اگر قرآن ساخته دست بشر بود، برای دیگران هم ممکن بود بیشتر از آن را بیاورند و وقتی بر تنها یک سوره تحدی می‌کند، الهی بودن متن، آشکارتر و رساتر است (شحرور، ۱۹۹۰: ۱۹۰-۱۹۱).

شحرور تحدی در آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۲۳) را به خاطر عبارت «بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ» نوعی دیگر از تحدی می‌داند.

وی تفاوت این دو آیه را به تفاوت تنزیل و انزال می‌داند. انزال، دگرگونی ساخت الهی از متنی که در لوح محفوظ یا امام مبین است که عربی و ترکی و چینی نیست و برای انسان غیرقابل درک است، به ساختی ملفوظ و منطوق و مسموع و قابل ادراک برای انسان، که بدان «ذکر» اطلاق شده است (شحرور، ۲۰۰۰: ۱۲۵) درحالی که تنزیل، مرتباً بعد، یعنی انتقال موضوعی ذکر ملفوظ منطوق از سوی خداست به پیامبر از طریق جبرئیل (همان: ۱۲۹). او در جای دیگر، توضیح می‌دهد ام الكتاب که قرآن از آن نازل شده است ملفوظ نیست، بلکه شکل و قالب خاصی دارد که برای ما معلوم نیست اما انزال از آن به زبان عربی صورت گرفته است تا برای انسان قابل فهم باشد. قرآنی که در دست ماست و برگرفته از ام الكتاب است، از حالت اولیه‌اش در ام الكتاب، به زبان عربی تغییر یافته است؛ یعنی عربی شده و سپس به زبان عربی هم نازل شده است (همان: ۲۵۷-۲۵۸). شحرور می‌کوشد بین تحدی بر «مِن مِّثْلِهِ» در سوره بقره با «مِثْلِهِ» در سوره یونس، بدین توضیحات، تفاوت قائل شود؛ ولی نهایتاً تفاوت معناداری را اثبات نمی‌کند.

ج) تحدی بر کل قرآن: تحدی اکبر

آخرین مرحله تحدی که تحدی اکبر است، همان فراخواندن انس و جن برای آوردن شبیه قرآن است (شحرور، ۱۹۹۰: ۱۹۱).

دیدگاه شحرور در تحدی و تعدد موارد آن بر مبنای جدایی کتاب و قرآن، شکل گرفته است که پیش‌تر به نواقص و کاستی‌ها و نادرستی آن اشاره شد. این دیدگاه همچنین اشکالات متعدد دیگری دارد:

۱- سوره و آیه مفاهیم روشنی دارند. وقتی قرآن مخاطب را به تحدی بر آوردن سوره‌ای

از قرآن فرا می‌خواند، آیا توضیح داده است که آن سوره باید از بخش قرآن باشد که شحرور پایه فکری خود را بر آن بنا کرده است؟ آیا سوره خاصی را معلوم کرده است؟ بدیهی است که پاسخ منفی است. پس بر این مبنا که سوره‌های قرآن معمولاً موضوعات مختلفی را در بردارند و خداوند هم سوره مشخصی را نام نبرده است، شحرور باید بدین سؤال پاسخ دهد که چرا تحدی را تنها بر موضوعات نبوت و نه تشریح می‌داند؟ آیا خود او قادر است سوره تشریح را از نبوت جدا کند؟ برفرض چنین امکانی، به کدام دلیل می‌تواند بگوید تحدی بر سوره‌های مذکور است؟ وقتی هیچ قیدی در آیات تحدی ذکر نشده است.

علامه طباطبائی نتیجه چنین مطلبی را این‌گونه صورت‌بندی کرده است که تمامی تحدی‌هایی که در قرآن واقع شده است، استدلالی را می‌مانند که بر معجزه بودن قرآن و نازل بودن آن از طرف خدا بیان شده‌اند؛ آیات مشتمله بر این تحدی‌ها از نظر عموم و خصوص مختلفند، بعضی درباره یک سوره تحدی کرده‌اند، نظیر آیه سوره بقره و بعضی بر ده سوره و بعضی بر عموم قرآن و بعضی بر خصوص بلاغت آن و بعضی بر همه جهات آن. یکی از آیاتی که بر عموم قرآن تحدی کرده، آیه ۸۸ سوره اسراء است؛ این آیه در مکه نازل شد و در عمومیت تحدی آن برای هیچ عاقلی جای شک نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۵۹).

۲- شحرور برای نشان دادن اینکه شخصی نمی‌تواند شبیه قرآن را بیاورد، تلاش سختی انجام داده و خواسته است بر وقوع این ناتوانی دلیل بیاورد، در حالی که اثبات چنین ناتوانی‌ای نیازمند استدلال نیست و تاریخ خود گواه است.

اگر تلاش او دست‌کم بر بیان استواری در جنبه‌های اعجاز قرآن قرار داشت، باز هم شایسته تقدیر بود؛ اما چنین هم نمی‌شود و دست آخر باز هم نمی‌تواند با استدلال‌های خود بر وجوه اعجاز روشنی بیفکند.

۳- اصرار او بر مخاطب بودن غیر عرب و همه مردم در تحدی بر قرآن، از علاقه او برای اثبات جاودانگی برمی‌خیزد. از نظر شحرور حتی غیر عرب هم لازم نیست که عربی یاد بگیرد تا اعجاز را بفهمد (شحرور، ۱۹۹۰: ۱۹۱). در حالی که پیش از این گفته بود وجه سوم اعجاز، کمال ساخت ادبی - محتوایی است. اگر لازم نباشد عربی را بداند چگونه به کمال ساختار ادبی پی خواهد برد؟ از متنی چون قرآن، نخستین چیزی که به ذهن خطور می‌کند، الفاظ و صورت آن در ساخت عربی است.

۴- بالاتر از آن، از نظر او آیات تحدی دلالتی بر لزوم عربی بودن متن معارضان ندارد و حتی آنچه برای معارضه با قرآن، به غیر زبان عربی هم باشد - در صورتی که وجوه اعجاز را داشته باشد - قابل قبول است، ولی آیا می‌شود وجهی از اعجاز قرآن، اعجاز ادبی - بنا به تعبیر وی، ساخت ادبی - باشد، آن‌گاه تحدی بر هر زبانی انجام شده باشد؟

۵- در نهایت باید گفت که دوری‌گزینی و انزوایی از سنت و احادیث، او را وادار ساخته است تا چنین دچار تناقض شود.

۴. تحذیر از تأویل در آیات الاحکام

شحرور تحدی را مربوط به کتاب و اعجاز را ناظر به قرآن دانست. او در توضیح متعلق تحدی به آیاتی از مصحف اشاره می‌کند. ابتدا با اشاره به آیه «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ» (بقره: ۷۹) بر این باور است که آیه از افزودن مطالبی به وحی همانند آنچه احبار یهود انجام می‌دادند، تحذیر می‌کند. وی با استناد به همین آیه باز هم بر این مطلب تأکید می‌کند که چون کتاب نزد موسی(ع) و عیسی(ع) فقط شامل تشریح و رسالت بود، بنابراین، تحدی تنها بر آیات رسالت مراد است(همان: ۱۸۰).

این در حالی است که از طرفی کتاب موسی(ع) و عیسی(ع) تنها شامل احکام نبوده و از سوی دیگر، الزامی نیست که اگر کتاب ایشان فقط مشتمل بر احکام بوده، لفظ کتاب در مورد مسلمانان نیز تنها دال بر شریعت باشد. همچنین مراد از کتاب در مصحف هم لزوماً همان معنای دین یهود و مسیحیت نیست که بتوان بر اساس آن چنین تقسیم‌بندی‌ای از مصحف را ارائه داد.

شحرور دو مطلب را پیش فرض گرفته است در حالی که نهایتاً فرضیه‌هایی هستند که باید اثبات شوند^۱: پیش فرض نخست او این است که واژه «کتاب» لفظی است که مفهوم آن تنها با محتوا مشخص می‌شود و بر آن مبتنی است؛ پیش فرض دوم نیز آن است که کتاب یهود و مسیحیت تنها در بردارنده احکام بوده است. حال آنکه هر دو پیش فرض از

۱. تفاوت پیش فرض و فرضیه در این است که پیش فرض ها گزاره‌های بدیهی تلقی می‌شوند در حالی که فرضیه‌ها نیازمند اثبات هستند(روحی دهکردی؛ تجری، ۱۳۹۴، ص ۹۸)

صحت بی‌بهره‌اند. شحرور، سپس با استناد به دو آیه، بر دامنهٔ تحدی و تفکیک آن از آیات اعجاز تأکید می‌کند:

دامنهٔ اول: تأویل قرآن

شحرور با استناد به آیهٔ «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (بقره: ۱۵۹) بر این باور است که آنچه خداوند، مسلمانان را از کتمان آن بر حذر داشته، تأویل قرآن - قرآن به معنای اصطلاحی خود - است که نه تنها برای مسلمانان، بلکه برای عموم مردم مفید است و زایندهٔ نظریات فلسفی و حقایق علمی بسیار است (شحرور، ۱۹۹۰: ۱۸۰)؛ اما چرا و چگونه او «بینات» را در معنای قرآن مصطلح خود، محدود کرده است، معلوم نیست. همچنین وی مفهوم تأویل که از آیه استنباط نموده را زمان‌مند کرده است و آن را مختص عصر پس از رسالت و حیات پیامبر (ص) می‌داند. عصری که نزول قرآن خاتمه یافته باشد و بر آن است که تأویل مذکور پس از عصر رسالت دست‌یافتنی است. او اشاره نمی‌کند که جهت چنین تحدیدی برای زمان چیست؛ ولی احتمالاً عبارت «مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ» مستند او است. عجیب‌تر آن که وی از عبارت «مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ... فِي الْكِتَابِ» چنین نتیجه می‌گیرد که در کتاب، آیات دیگری هم به جز آیات بینات هست و آن آیات رسالت است (همان: ۱۸۱).

نکتهٔ اخیر با مبانی خود وی تناقض دارد؛ بالاخره کتاب مشتمل بر آیات رسالت است یا آیات رسالت بخشی از کتاب است؟ صرف‌نظر از این تناقض آشکار، دیگر برداشت‌ها و تفسیر لغوی وی از این آیه نیز پیرو اثبات مبنایش در جدایی کتاب و قرآن است اگرچه بر چه اساسی، آیهٔ مورد نظر را تنها به تأویل مربوط دانسته است؟ البته چنین تفسیری، هرچند شحرور بدان اشاره نمی‌کند، در میان پیشینیان هم سابقه داشته است. برخی از متقدمان که چه بسا به عدم ترادف باور داشتند، مراد از «بینات» را حجج دال بر نبوت و مقصود از «هدی» را آنچه انبیاء به مردم به عنوان شریعت عرضه کرده‌اند، می‌دانسته‌اند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۴۷) ولی هرگز مبنای ایشان، همسان با شحرور نیست که هر یک از دو تعبیر کتاب و قرآن را ناظر بر بخشی از مصحف دانسته باشند که در این آیه، بینات را ناظر به قرآن بدانند. این در حالی است که حتی برخی از مفسران، بینات را

ناظر به احکام یهود و هدی را امر نبوت پیامبر دانسته‌اند (ر.ک: جصاص، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۲۳-۱۲۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۲۹). افزون بر آن، در میان اقوال، برخی گفته‌اند بینات و هدی هر دو به یک معنا است و عطف آن‌ها صرفاً برای تأکید است (ماوردی، بی تا، ج ۱: ۲۱۴). چه مانعی هست وقتی در آیه از کتمان سخن گفته است، خود آیات مدنظر باشد، نه تأویل آنها؟ همچنین چرا عبارت «مِن بَعْدِ» که قید زمان است را به دوره‌ای اختصاص داده که نزول قرآن خاتمه یافته است؟ این قید می‌تواند از زمانی بلافاصله بعد از نزول آیه را دربرگیرد.

به نظر می‌رسد شحرور در تفسیر این آیه مصادیقی را مدنظر دارد. او که با صوفیان رابطه خوبی ندارد (ر.ک: شحرور، ۱۹۹۰: ۸۵، ۱۳۷، ۳۵۵، ۵۲۵، ۵۷۲، ۵۸۶-۵۸۹) آنها را مصداق نفرین و نکوهش مدنظر در این آیه دانسته است؛ (همان: ۱۸۱) چون آنچه بر ایشان روشن می‌شود را از اسرار قرار داده و فاش نمی‌کنند، برخلاف علمای طبیعی و فلسفی که دریافت‌های خود را به مردم منتقل می‌کنند.

دامنه دوم: آیات احکام و مواعظ و وصایا

شحرور تحذیر در آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ...» (بقره: ۱۷۴) را بر خلاف تحذیر سابق، مربوط به بخش رسالت دانسته است؛ زیرا از نظر وی، «کتاب» تنها دربردارنده آیات بخش رسالت پیامبر (ص) است و بر اساس این مبنا، مخاطب آیه فقها هستند که از کتمان آنچه می‌فهمند، نهی شده‌اند و نخستین فقیه نیز خود پیامبر (ص) بود که برداشت‌های فقهی او را سنت نبوی نامیده‌اند. شحرور معتقد است که نباید به مذهب خاصی در فقه تقید داشت، بلکه تنها باید به نص احکام معتقد بود. وی بر این باور است که فقه شرحی بر مذهب است نه بر نص، زیرا از نظر وی، فقهایی بوده‌اند که روش و مذهب خود را توجیه کرده‌اند نه شرح نص را (شحرور، ۱۹۹۰: ۱۸۲).

در نقد دیدگاه شحرور نکات زیر حائز اهمیت است:

۱- دیدگاه شحرور در جدایی کتاب و قرآن و اختصاص اعجاز به بخش قرآن، تا بدانجا پیش می‌رود که سنت پیامبر (ص)، یعنی آنچه آن حضرت از نماز، خمس، زکات و دیگر

احکام بیان کرده است را «برداشت‌های فقهی» می‌نامد که چه بسا پشتوانه وحی را هم به همراه ندارند؛ در حالی که خداوند در آیات متعدد، به طرق مختلف سنت پیامبر را حجت دانسته است. آیاتی چون امر به اطاعت مطلق (نساء: ۵۹؛ مائده: ۹۲؛ انفال: ۲۰ و ...) در جوار آیاتی که او را مبین و مفسر (نحل: ۴۴) می‌داند چنین حجیتی را اثبات می‌کند. عدم وجود قید و تقيیدی برای اطاعت از دستورات پیامبر(ص) نشان از آن دارد که شحرور بی‌راهه رفته است. به‌خصوص که این آیه از قرآن، در صراحت مطلب فوق طلایه‌دار است: «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فاتتهوا و اتقوا الله إن الله شديد العقاب» (حشر: ۷)؛ این در حالی است که از نظر شحرور، فهم پیامبر(ص) برای عصر کنونی حجت نیست.

ضمن اینکه شحرور جانب تشریعی در سنت رسولی(رسالت محمدی به عنوان وحی تشریعی نزول یافته در ام الكتاب و تشریعیات) را لازم الاطاعه فرض کرده است، اما جانب اجتهادی مرتبط با سنت نبوی(قصص محمدی و اجتهادات او در امور حکومتی و قضاوت و سلطه و...) را تابع زمان و شرایط آن تلقی نموده است که لزومی به اخذ آن نمی‌بیند. این تقسیم فرضی، مفهوم سنت را تحدید و از ارزش آن فرو کاسته است؛ زیرا اگر حدیث موافق تنزیلی، رسولی بود، مقبول و لازم الاطاعه خواهد بود ولی اگر نبوی باشد، نصی اجتهادی محسوب می‌شود و اگر نبوی مستقل از تنزیل یا معارض آن باشد، جزء وضع فقها و مردود خواهد بود(شحرور، ۲۰۱۲: ۱۰۰). به عبارتی وی معتقد است که سنت پیامبر یعنی قول، فعل و تقریر پیامبر، وحی به شمار نمی‌آید(دبیدی، بی‌تا: ۱۲). این در حالی است که شواهد قرآنی عدم فصل میان دو مقام رسالت و نبوت پیامبر(ص) را در زمینه امور محوله به او ثابت می‌کند(ر.ک: عیسی عبدالله، ۱۴۳۴: ۱۴۷؛ بلعمری، ۱۴۳۷: ۱۰۴-۱۰۵).

۲- از طرفی فهم فقها از آیات احکام بر اساس قواعد و معیارهای اصولی مربوطه باید ابراز شود و مخفی بودن آن جایز نیست. از شحرور می‌پرسیم ملاک درستی و صحت این فهم چیست، وقتی هر شخصی قادر باشد دست به تأویل و فهم عصری بزند؟ اینکه از آیات احکام، فهم جدیدی حاصل شود آیا طبق معیارهای وی معجزه نیست؟ گویا و با توجه به مروری اجمالی در اثر «القرآن و الكتاب» او، پاسخ این سؤال از نظر وی منفی است؛ زیرا به‌صراحت می‌گوید که «تأویل آیات الاحکام جایز نیست»(شحرور، ۱۹۹۰: ۱۸۰). وقتی تأویل از نظر او فهم نسبی از یک گزاره مطلق است و چنین تأویلی را وجه اعجاز قرآن ملحوظ

کرده است، چه مانعی برای ممنوع بودنش در آیات الاحکام هست؟ مگر در بحث اعجاز، اصرار او بر جدایی قرآن و کتاب نیست.

شحرور تا بدانجا پیش رفته که مدعی است فقها نبوت محمد(ص) را تکه تکه کرده اند(همان: ۸۸) و یا اینکه فقها از جهتی با تحریم آنچه در اصل حرام است با خداوند در الوهیتش شریک شده اند(شحرور، ۲۰۱۴: ۱۸۷)

۳- در پایان، اینکه هیچ اجتهادی از هیچ کس حتی پیامبر(ص) جایز نیست، چه دلیلی بر آن مترتب است؟(نوح، ۱۹۹۴: ۲۰۱) بدیهی است اینکه وی سنت نبوی را اجتهاد نبوی می داند(شحرور، ۱۹۹۰: ۵۵۲-۵۵۴)، تأویلی روشنفکرانه است؛(ترکی، ۲۰۱۴: ۴۲-۴۳) شحرور «اطاعت متصله» (اطاعت مربوط به دوران حیات پیامبر) را واجب می داند(همان: ۵۵۰-۵۵۱؛ همو، ۲۰۰۰: ۱۵۵-۱۵۶)، چه اطاعتی است که در زمان حیات پیامبر واجب است و اجتهادی نیست، اما اطاعتش پس از حیاتش اجتهادی خواهد بود و می تواند مستمسک تکلیف قرار نگیرد. اینجاست که وی ضرورتی برای پابندی به نصوص شرعی که درباره لذت ها و شهوت ها به پیامبر خدا وحی شده است، نمی بیند؛ زیرا او بر این باور است که هربار در این نصوص قوانینی را می یابد که با واقع کنونی همخوانی ندارد و حرکت توسعه و پیشرفت و رفاه را کند می کند، لذا راهی جز بی توجهی به آن وجود ندارد(همان: ۴۴۵-۴۴۶). از نظر او مصحف برای خدمت به بشر آمده است نه اینکه خادم او باشند، چنانکه فقها عمل کرده اند(شحرور، ۲۰۱۵: ۱۵۴)، از همین روست که محرّمات را در قالب آیات مصحف منحصر می کند تا بشر در آسایش بهتر، زندگی خود را پی گیرد(ابوزید، ۱۹۹۵: ۱۶۰-۱۶۲).

نتیجه

۱- شحرور به میراث اسلامی بی اعتنا است و این بی اعتنایی را آشکارا بیان می کند. هرچند تحت سیطره نظریات واقع شدن، امری ستودنی محسوب نمی شود؛ ولی بی توجهی به دستاوردهای گذشتگان نیز در هیچ علم و دانشی مقبول نیست، به ویژه در علمی که ذاتاً در سایه متن و از رهگذر تحلیل و تبیین علما پدید آمده اند. نادیده انگاشتن میراث کلام و تفسیر اسلامی در مسائل اعجاز سبب شده است او به بی راهه برود و بر مبنای عدم ترادف، در یک نظریه بی سابقه به حوزه اعجاز از دیدگاه کمی ورود کرده و آن را تنها به بخشی از آیات محدود کند.

۲- شحرور در تبیین وجوه اعجاز، در وجه دوم، اعجاز را خصوصیت متن در مواجهه با مخاطب می‌داند؛ بدین نحو که پای تأویل را به میان می‌کشد، در حالی که تأویل در گرو مخاطب است، نه متن. خصوصیت ذاتی هر متن آن است که در هر عصری فهم جدیدی از آن حاصل می‌شود؛ ولی نه مخاطب عصر نزول که ابتدا با او تحدی شده، نه دانشیان قرآن که همواره برای تبیین و تصحیح وجوه اعجاز تلاش کرده‌اند و نه روشنفکران ارائه‌دهنده نظریه «ثبات متن و حرکت محتوا»، چنین برداشتی از کیفیت اعجاز نداشته‌اند و این نظریه اشکالات اساسی‌ای دارد که بیان شد.

۳- شحرور در تبیین تعدد مصادیق تحدی و حجم هم‌آوردطلبی دچار تناقض و سردرگمی است. تلاش او در این زمینه، به جهت تمرکز بیش از حد بر واژه‌ها، راه به جایی نمی‌برد. او ساده‌ترین دلایل و مستندات چون شهادت تاریخ بر ناتوانی معارضه با قرآن را رها کرده و می‌کوشد این ناتوانی را بر اساس وجوهی که خود برای اعجاز برشمرده است، اثبات کند. این تناقض، در مقوله زبان و مخاطبی که بر آن تحدی شده نیز روشن است. او زبان تحدی را در عربی منحصر نکرده و مخاطب تحدی را به همین ترتیب همه مردم می‌داند، درحالی که تکیه بر کمال ساخت ادبی که او در وجه اعجاز مطرح کرده است، با چنین فرضیه‌ای سازگار نیست و باید مخاطب تحدی با زبان عربی آشنا باشد؛ وقتی یکی از وجوه اصلی اعجاز، ساخت ادبی آن دانسته می‌شود.

۴- نادیده انگاشتن سنت و گرایش قرآن‌بسندگی شحرور، در بحث اعجاز نیز خودنمایی می‌کند. او با تقسیم کمی مصحف به قرآن و کتاب، بر این باور است که مشابه کتاب را می‌توان آورد و از همین رو خداوند، مردم و از جمله پیامبر(ص) را از چنین کاری برحذر داشته است. منع تأویل در آیات الاحکام و اطلاقی برداشت‌های فقهی به سنت پیامبر(ص) و فروکاستن آن حتی به مرتبه‌ای پایین‌تر از تئوری تکامل داروین، از رهگذر تحلیل‌های نادرست او از آیات تحذیر و آیات مرتبط با سنت نبوی به دست آمده است.

فهرست منابع

١. ابن جنى، عثمان، (٢٠٠٨)، الخصائص، تحقيق عبدالحميد هنداوى، بيروت: دارالكتب العلميه.
٢. ابن عربى، محيى الدين محمد بن على، (١٣٢٩)، الفتوحات المكيه، بيروت: دارصادر.
٣. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، (١٤١٩)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد حسن شمس الدين، بيروت: دارالكتاب العلميه.
٤. ابن هشام، عبدالملك، (بى تا)، السيره النبويه، تحقيق: مصطفى السقا و ابراهيم الأييارى و عبدالحيظ شلى، بيروت: دار المعرفه.
٥. ابوزيد، نصر حامد، (١٩٩٥)، فلسفه التأويل، بيروت: دارالتنوير.
٦. _____، (١٩٨٣)، النص، السلطه، الحقيقه، بيروت: المركز الثقافى العربى.
٧. احمد الغزاوى، ايمان، (٢٠١٦)، «الحداثيون العرب و موقفهم من القرآن ظاهره الوحي أنموذجاً - دراسة نقديه»، دراسات: علوم الشريعه و القانون، المجلد ٤٣، العدد ١.
٨. باقلانى، ابوبكر محمد بن طيب، (١٤٢١)، اعجاز القرآن، بيروت: دارالكتب العلميه.
٩. بخارى، محمد بن اسماعيل، (١٤١٠)، صحيح البخارى، قاهره: وزارة الاوقاف.
١٠. بلعمرى، اكرم، (١٤٣٧)، «القراءه المعاصره للسنة النبويه محمد شحرور أنموذجاً»، جامعه الوادى، معهد العلوم الإسلاميه، الشهاب، العدد ٢.
١١. تركى، عبدالرحمان، (٢٠١٤)، تفسير الحداثيين للقرآن الكريم (دراسة تحليليه نقديه فى تفاسير الحداثيين المعاصرين)، دراسات (الجزاير)، العدد ٣١.
١٢. التل، عادل، (١٤١٥)، النزعه الماديه فى العالم الإسلامى، بى جا: دار البيئه.
١٣. التوبه، غازى، (١٤٣٤)، رؤى و آراء معاصره، دراسة و تقويم، رياض: مجله البيان.
١٤. ثعلبى، احمد بن - محمد، (١٤٢٢)، الكشف و البيان معروف به تفسير ثعلبى، تحقيق ابى محمد بن عاشور، بيروت: دار احياء التراث العربى.
١٥. جرجانى، على بن محمد، (١٣٧٠)، التعريفات، تهران: ناصر خسرو.
١٦. جصاص، احمد بن على، (١٤٠٥)، احكام القرآن، تحقيق محمد صادق قمحاوى، بيروت: دار احياء التراث العربى.
١٧. حلى، مطهر بن يوسف، (١٤٠٧)، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
١٨. خطابى، احمد بن محمد، (بى تا)، بيان اعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، قاهره: دارالمعارف.

۱۹. ددیبی، عبدالحلیم، (بی تا)، جنایة القراءة الحدائیه علی السنه النبویه، بی جا.
۲۰. رافعی، مصطفی صادق، (۱۴۲۱)، اعجاز القرآن و البلاغه النبویه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. رجبی، محمود و دیگران، (۱۳۸۷)، روش شناسی تفسیر قرآن، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
۲۲. رجبی، مهدی؛ سائلی کرده ده، (۱۳۹۵)، «بررسی نظریه هرمونتیک محمد شحرور»، دوفصلنامه علمی پژوهشی مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، سال دوم، شماره چهارم، صص ۱۱۱-۱۳۰.
۲۳. رمانی، علی بن عیسی، (بی تا)، النکت فی اعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، تحقیق: محمدخلف الله و محمدزغلول سلام، قاهره: دارالمعارف.
۲۴. روحی دهکردی، احسان؛ تجری، محمدعلی، (۱۳۹۴)، «اصطلاح شناسی مبانی تفسیر»، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش های قرآنی، سال ۲۰م، ش ۴: صص ۹۴-۱۱۷.
۲۵. زرکشی، محمدبن عبدالله، (۱۴۱۰)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفه.
۲۶. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، تحقیق: مصطفی حسین احمد، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۷. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۰)، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: صراط.
۲۸. سمرین، یوسف، (۱۴۳۹)، بؤس التلیق؛ نقد الأسس التي قام عليها طرح محمد شحرور، ریاض: مرکز دلائل.
۲۹. سیدین قطب، (۱۴۱۵)، التصویر الفنی فی القرآن، بیروت: دارالشروق.
۳۰. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (بی تا)، معترك الأقران فی إعجاز القرآن، بی جا: دارالفکر العربی.
۳۱. _____، (بی تا)، المزهر فی علوم اللغه و أنواعها، تحقیق محمداحمد جادالمولی، علی محمد بجاوی و محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالفکر.
۳۲. شحرور، محمد، (۲۰۱۵)، أم الكتاب و تفصیلها؛ قراءة معاصرة للحاکمیة الإنسانیة: تهافت الفقهاء و المعصومین، بیروت: دار الساقی.
۳۳. _____، (۲۰۱۴)، الدین و السلطه؛ قراءة معاصرة للحاکمیة، بیروت: دار الساقی.
۳۴. _____، (۲۰۱۲)، السنه الرسولیة و السنه النبویه، بیروت: دار الساقی.
۳۵. _____، (۱۹۹۰)، الكتاب و القرآن: قراءة معاصرة، دمشق: الأهلی.
۳۶. _____، (۲۰۰۰)، نحو أصول جدیدة للفقہ الإسلامی، دمشق: الأهلی.
۳۷. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، (۱۴۱۱)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالمعرفه.

٣٨. طباطبائي، محمدحسين، (١٣٩٠)، الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسه الأعلمی.
٣٩. طبرسی، فضل بن حسن، (١٣٧٢)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران: ناصر خسرو.
٤٠. طبري، محمد بن جرير، (١٤١٢)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت: دارالمعرفة.
٤١. طوسي، محمد بن حسن، (بي تا)، التبيان في تفسير القرآن، تصحيح احمد حبيب عاملي، بيروت: دار احياء التراث العربي.
٤٢. عبدالرحمن بنت الشاطي، عايشه، (١٤٠٤)، الاعجاز البياني للقرآن، قاهره: دار المعارف.
٤٣. عسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، (١٤١٥)، الاصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبدال موجود، على محمد معوض، بيروت: دارالكتب العلمية.
٤٤. علي، جواد، (١٤٢٢)، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، بي جا: دارالساقی.
٤٥. عيسى عبدالله، الحارث فخری، (١٤٣٤)، الحدائث و موقفها من السنه، قاهره: دار السلام.
٤٦. فاضل لنكراني، محمد، (١٣٩٦)، مدخل التفسير، تهران: مطبعة الحيدري.
٤٧. قرطبي محمد بن احمد، (١٣٦٤)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
٤٨. كبيسي، عباده بن أيوب، (١٤٢٩)، القراءة الجديدة للقرآن الكريم بين المنهج الصحيح و الإنحراف المسيء، مجلة الشريعة و الدراسات الإسلامية، العدد ١١.
٤٩. ماوردي، علي بن محمد، (بي تا)، النكت والعيون، تحقيق سيد بن عبدالمقصود بن عبدالرحيم، بيروت: دار الكتاب العلمية.
٥٠. مصباح يزدي، محمدتقي، (١٣٨٠)، قرآن شناسی، قم: مؤسسه پژوهشی امام خميني (ره).
٥١. مهديوي راد، محمدعلي، (١٣٩٦)، «اعجاز»، ضمن علوم قرآني، با ويراستاري مجيد معارف، تهران: سمت.
٥٢. نسائي، احمد بن علي، (١٤١١)، السنن، تحقيق: عبدالغفار سليمان بنداري، بيروت: دار الكتب العلمية.
٥٣. نوح، علي، (١٩٩٤)، إضاءات: الكتاب و القرآن (مؤلفه: محمد شحرور - قراءة علمية - عصرية أم ماضوية)، الفكر العربي، العدد ٧٨.