





## روشن‌شناسی نظریه عقلانیت محمد شحرور

مهلا رجبی\*، علی سائلی کرده ده\*\*

### چکیده

جستجوی ریشه‌های معرفتی عدم پیشرفت جهان اسلام در بین متفکران معاصر عرب زبان، ادبیاتی را فراهم آورده است که تحت عنوان «نظریه‌ی عقلانیت» شناخته می‌شود. دکتر محمد شحرور متفکر معاصر سوری از جمله کسانی است که در این زمینه به تحقیق پرداخته است. پژوهش حاضر تلاشی است در بررسی نظریه عقلانیت ایشان که با تحلیل آثار وی، شکل‌گیری نظریه عقلانیت او را در ارتباط با دو دسته عوامل معرفتی و غیر معرفتی، بررسی کرده و مورد ارزیابی قرار داده است. هرچند شحرور در معرفی «استبداد» به عنوان بنیان ساختار معرفتی حاکم بر جهان اسلام تلاش کرده به تبیین جدیدی از بحران عقل در جهان اسلام دست یابد اما در مجموع از تحلیل‌های جابری فراتر نرفته است و از تکرار و تقلید رنج می‌برد. همچنین علاوه بر اینکه بسیاری از ادعاهای وی درباره منع نقل و کتابت حدیث توسط پیامبر(ص)، فاقد پشتوانه علمی است، در نفی و کنار گذاشتن سنت نبوی از یک سو و توجه و استناد به عمل و مرام خلفا از سوی دیگر گرفتار تناقض است.

**کلیدواژه‌گان:** محمد شحرور، نظریه‌ی عقلانیت، استبداد معرفتی، عقل علمی، عقل ارتباطی.

---

\*. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)؛  
m.rajabi136251@yahoo.com

\*\* عضو هیئت علمی جامعه المصطفی (ص) العالمیه

## مقدمه

مواجهه با مدرنیته به اشکال مختلفی جهان اسلام را متأثر ساخته؛ از جمله تأثیرات معرفتی این مواجهه، توجه به عدم پیشرفت جوامع اسلامی و جستجوی ریشه‌های آن و نیز تبیین رابطه‌ی اسلام و تجدد است. جریان‌ات اخیر روشنفکری عرب، ساختار ذهنی و معرفتی انسان عرب و نظام‌های معرفتی جهان اسلامی - عربی را به عنوان مهم‌ترین عامل عدم پیشرفت ارزیابی کرده، به تناسب این تحلیل‌ها، پاسخ‌هایی را در تبیین رابطه سنت و تجدد مطرح ساخته‌اند. تلاش روشنفکرانی همچون جابری، ارکون و ... در این باب و نظریاتی که ارائه داده‌اند، انواعی از نظریات را به وجود آورد که به نظریه‌های «عقلانیت» شناخته می‌شوند.

محمد شحرور متفکر سوری از جمله روشنفکرانی است که به این مسئله پرداخته است. وی سال ۱۹۳۸ م در خانواده‌ای متوسط متولد شد. تحصیلات دوره دبیرستان را سال ۱۹۵۸ م در دمشق به پایان رساند و برای ادامه تحصیل در رشته مهندسی عمران به اتحاد جماهیر شوروی عزیمت کرد. در ۱۹۶۴ با درجه‌ی لیسانس از دانشگاه مسکو به دمشق بازگشت و تا سال ۱۹۶۸ در دانشگاه دمشق خدمت کرد. سرانجام سال ۱۹۷۰ فوق‌لیسانس و سال ۱۹۷۲ دکترای خود را از دانشگاه ایرلند اخذ نمود و پس از بازگشت به وطن، به تدریس در دانشکده‌ی مهندسی دانشگاه دمشق پرداخت. وی بعد از سال ۱۹۶۷ پژوهش درباره‌ی مسائل فکری - فلسفی را آغاز کرد و به صورت جدی از ۱۹۷۰ به تحقیق درباره موضوعات قرآن کریم یا آنچه که خود «تنزیل حکیم» می‌نامد، پرداخت و به نظریه‌ی ویژه‌ای در این باب رسید. ایشان تا کنون آثار متعددی را در حوزه مسائل فکر اسلامی منتشر کرده است.<sup>۱</sup>

در این پژوهش تلاش می‌شود با توجه به آثار علمی دکتر شحرور، نظریه عقلانیت ایشان، در ارتباط با روش بنیادین آن ارائه گردد؛ به این معنا که شکل‌گیری نظریه عقلانیت او در ارتباط با دو دسته عوامل معرفتی و غیر معرفتی، یعنی مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی نظریه و همچنین شرایط اجتماعی - سیاسی نظریه‌پرداز، مورد توجه قرار می‌گیرد. (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۷)

۱. الموقع الرسمي للدكتور شحرور: www.shahrou.org

## ۱- تعریف نظریه عقلانیت

«عقلانیت» در جامعه‌شناسی با نام ماکس وبر شناخته می‌شود و در کانون نظریه وی جای دارد. عمدتاً عقلانیت و فرایندهای عقلانی شدن در اندیشه وبر را به معنای «افسون زدایی از عالم» یا «توسعه دستگاه‌های دیوانسالار» یا معادل «فراگیر شدن فزاینده کنش اجتماعی مبتنی بر محاسبه از نوع وسیله هدف» اخذ کرده و خصلت جهان مدرن دانسته‌اند (ر.ک: کوزر، ۱۳۸۵، صص ۳۱۶-۳۱۸).

در عین حال برخی تحقیقات برآندند که هرچند وبر غالباً انواع عقلانیت و فرایندهای گوناگون عقلانی شدن را در تمدن غرب مورد بحث قرار می‌دهد اما معتقد است که انسان، «عقلانیت» خود را صرفاً با نهضت روشنگری به دست نیاورده و افراد هیچ‌گاه ناتوان از کنش عقلانی نبوده‌اند و در تمدن‌های غیرغربی نیز عقلانی شدن به گونه‌ای متفاوت تحقق یافته است. به همین دلیل وبر در جستجوی حل این مسأله بود که چرا تمدن‌های چینی، هندی و تمدن باستانی خاور نزدیک، آن نوع فرایندهای عقلانی شدن را که خاص تمدن اروپایی-امریکایی است در پیش نگرفتند (کالبرگ، ۱۳۸۹، صص ۴۶-۴۷). وی به منظور حل این مسأله انواعی از عقلانیت را مطرح کرد: عقلانیت عملی، عقلانیت ذاتی، عقلانیت نظری و عقلانیت صوری. او اعتقاد داشت مجموعه‌هایی از عوامل تاریخی و جامعه‌شناختی تعیین می‌کند که نوع خاصی از عقلانیت، فقط به صورت فرایندهای ذهنی، یا علاوه بر آن به صورت یکنواختی‌های کنش به مثابه فرایندهای اجتماعی فرهنگی تثبیت شده، تجلی آشکار یابند (همان، ص ۵۲).

در همین راستا برخی متفکران مسلمان نیز تلاش کردند به ریشه‌های عدم پیشرفت جوامع اسلامی دست یابند و لذا به بررسی ابعاد معرفتی و ذهنی جهان اسلام پرداختند. حاصل آنکه، مراد از «نظریه عقلانیت» در این بحث، عبارت است از: دیدگاه و ارزیابی یک متفکر درباره‌ی ساختار و فضای ذهنی و معرفتی یک فرد نوعی یا جامعه (و در بحث ما، انسان مسلمان و جامعه‌ی اسلامی معاصر) که نوعی نگاه به مسائل را در پی دارد و شیوه‌ی خاصی را در حل مسائل پیشنهاد می‌کند. اگر بخواهیم به زبان جابری سخن بگوییم، «عقلانیت»: ابزارهای تولید اندیشه، چارچوب و الگوی مرجع مشخص فکری

است که در یک فرهنگ ساخته شده و ذهن و عقل انسان‌های یک جامعه را شکل می‌دهد؛ به نحوی که در چارچوب این عقل، اندیشیده و به حل مسائل خود می‌پردازند (جابری، ۱۳۷۹، ص ۴۲۰).

در این صورت «نظریه عقلانیت» دیدگاه متفکر درباره‌ی ابزارها، چارچوب و الگوی مرجع مشخص ذهن و عقل یک انسان یا انسان‌های یک جامعه و تبیین او از علل انحطاط و بازماندن جهان اسلام از تمدن، مبتنی بر دیدگاهی که درباره‌ی ساختار معرفتی جهان اسلام دارد، را شامل می‌شود.

بدیهی است که عقل در این نوع بررسی‌ها، به معنای الگو یا شیوه‌ی تفکر یک جامعه یا همان «عقلانیت» و ساختار معرفتی‌ای است که در یک فرهنگ ساخته می‌شود نه قوه‌ای از قوای انسانی که وجه تمایز انسان و حیوان است و همه انسان‌ها در آن مشترک‌اند (جابری، بی‌تا، ص ۱۱-۱۳).

## ۲- زمینه‌های اجتماعی و فکری نظریه شحرور

محیط اجتماعی و فکری نظریه‌پرداز زمینه‌ساز شکل‌گیری نظریه‌ی او هستند و آشنایی با این دو زمینه، درک دقیق‌تر چارچوب نظری یک اندیشه را فراهم می‌آورد (کوزر، ۱۳۸۵، ص ۱۵). شحرور تحت شرایط اجتماعی - سیاسی ویژه و در تعامل با جریان‌های فکری و فرهنگی زمانه‌ی خود و نیز متأثر از برخی شخصیت‌های علمی، به اندیشه‌ورزی پرداخته و توجه به آن‌ها در فهم هرچه بهتر نظریه‌ی او ضروری است.

### ۱/۲- شرایط اجتماعی سیاسی زمانه‌ی شحرور

شحرور در طول حیات خود دوره‌های پر تلاطمی را تجربه کرده است. تولد و کودکی‌اش مقارن با سال‌های تلاش سوریان برای استقلال است. همچنین روزگار جوانی شحرور، روزگار شکست سوریه و دیگر کشورهای عرب شرکت‌کننده در جنگ با اسرائیل است و از طرفی دیگر دوره‌ی تحولات دهه‌های پایانی قرن بیستم یعنی جنگ سرد و تنش‌ها و کشمکش‌های ایالات متحده، شوروی و هم‌پیمانان آن‌ها در طول دهه‌های ۱۹۴۰ تا ۱۹۹۰ و خصوصاً فروپاشی شوروی (۱۹۹۱م) است؛ به ویژه آنکه شحرور در

فاصله‌ی سال‌های ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۴ در دانشگاه مسکو تحصیل می‌کرده است. این تحولات علاوه بر برهم‌زدن توازن نیروهای جهانی و تغییر موازنه قدرت، موجبات پدیدآمدن آشفته‌گی‌هایی در نظریات فرهنگی و سیاسی فراهم آورد. این امر، بسیاری از متفکران را در نواحی مختلف جهان به تجدیدنظر و بازبینی در بسیاری از مبانی رایج واداشت و به نظر شحرور سه جریان عمده فکری جهانی را به وجود آورد: ۱- جریانی که فرهنگ غربی را نهایی‌ترین فرهنگی می‌داند که تاریخ بر محور آن می‌چرخد. ۲- جریان مارکسیستی؛ ۳- جریان جهانی اصلاح‌طلبی دینی (شحرور، ۱۹۹۶، ص ۱۵-۱۶).

مشاهده این شرایط، شحرور را همواره با این سؤال مواجه ساخته است که علت عدم پیشرفت جهان اسلام چیست؟ و چرا نتوانسته‌اند به تأسیس دولتی مدنی که ضامن آزادی‌های فردی و عمومی بوده، برنامه‌های مدونی را در جهت نیل به پیشرفت اجرا کند؟ (شحرور، ۲۰۰۰، ص ۶۶). همین مسئله محور بررسی‌های او برای شناخت عوامل انحطاط و راه‌هایی از آن بوده است.

## ۲/۲- شحرور و جریان‌های فکری معاصر

دوره‌ی رشد فکری شحرور مقارن با دوره‌ای است که جریانات فکری متنوعی به مسائل و چالش‌های جامعه اسلامی پرداخته‌اند. تأثیر این جریانات بر اندیشه شحرور، عمدتاً سلبی است و بیشتر زمینه‌ی شکل‌گیری سوالات و دغدغه‌هایی را برای وی فراهم آورده‌اند. شحرور در جستجوی مواضع جریان اصلاح‌طلبی درباره‌ی نسبت اسلام و تجدد، با چهار گروه مواجه بوده است:

۱- جنبش‌های اسلامی: این جنبش‌ها با رهبری سید جمال و شاگردان وی برای حرکت دادن اسلام در جهت تمدن آغاز شد. شحرور این حرکت‌ها را تقلیل‌گرا ارزیابی می‌کند و آن را تقلیل تاریخ، جغرافیا، جامعه و فرهنگ جهان به تاریخ، جغرافیا، جامعه و فرهنگ قرن هفتم میلادی (قرن اول هجری) جزیره‌ی العرب می‌داند (شحرور، ۱۹۹۶، ص ۱۹).

۲- لیبرال‌ها: این گروه از هر نظر در مقابل جریان اول قرار دارند؛ از ریشه‌های تاریخی و سنت دینی بریده‌اند و دین را تحت عنوان سنت واپس‌گرا و متناقض با پیشرفت، کنار می‌گذارند و به حذف دین از عرصه حیات اجتماعی حکم می‌کنند (همان، ۱۷ ص).

۳- مارکسیست‌ها: سعی در تطبیق اندیشه‌های مارکس بر جامعه عرب دارند و «الحاد» اولین چیزی است که از وی اخذ کرده‌اند (شحرور، ۲۰۰۰، ص ۵۰).

۴- ملی‌گراها: گروهی که تجدد را با شعارها و نشان‌های ناسیونالیسم مطرح می‌کنند و اهمیاتی به اسلام ندارند. در این گروه می‌توان از هر دو دسته‌ی لیبرال و مارکسیست، سراغ گرفت (همان).

شحرور همه گروه‌های فوق را با نوعی استبداد قرین می‌داند؛ زیرا هر کدام خود را مالک حقیقت مطلق دانسته، دیگری را نفی می‌کنند (شحرور، ۱۹۹۶، ص ۱۷).

وی بر پایه‌ی این ارزیابی، به دنبال سامان دادن نظریه‌ای است که فارغ از معایب و نواقص فوق، عقل عربی را از بند مرجعیت «میراث دینی» و تقلید آن رها ساخته و با بازخوانی قرآن، به «حقیقت دین» به نحوی که متناسب با نیازهای معاصر باشد، دست یابد.

### ۳/۲- شخصیت‌های فکری موثر بر شحرور

نقش جریان‌های فکری در اندیشه شحرور بیشتر به صورت طرح مسئله و ایجاد دغدغه برای حل چالش‌های جهان اسلام بود؛ اما شخصیت‌های فکری‌ای نیز هستند که تأثیری ایجابی بر اندیشه او داشته‌اند. وی به نقش و تأثیر دو تن از چهره‌های علمی معاصر معترف است:

#### الف) دکتر جعفر دک‌الباب

دک‌الباب زبان‌شناس سوری و دوست و هم‌دانشگاهی شحرور در دانشگاه مسکو است. دک‌الباب دکترای خود را سال ۱۹۷۳ در رشته زبان‌شناسی با رساله‌ای درباره نظریه زبان‌شناسی عبدالقاهر جرجانی و جایگاه او در زبان‌شناسی عمومی اخذ نمود.

خادم بودن الفاظ برای معانی، عدم وجود ترادف در زبان، ارتباط ناگسستگی نحو و بلاغت، ارتباط زبان و فکر و تغییر معانی الفاظ در طول زمان، از مهم‌ترین مبانی زبان‌شناسی‌ای است که د شحرور از وی اخذ نموده است. همچنین شحرور «القرآن و الكتاب» را در گفتگو و هم‌فکری دکتر دک‌الباب در فاصله‌ی سالهای ۱۹۸۴-۱۹۸۸ نگاشته



و در نهایت، این کتاب با مقدمه وی و ضمیمه‌ای تحت عنوان «اسرار اللسان العربی» منتشر شده است (شحرور، ۱۹۹۰، ص ۴۷-۴۸).

### ب) دکتر محمد عابد الجابری

به جز «دک‌الباب» شحرور به تأثیرپذیری خود از دیدگاه‌های محمد عابد الجابری در تحلیل تاریخ اندیشه‌ی جهان اسلام و به خصوص در تحلیل اصل «شوری» و شکل حکومت‌ها در تاریخ اسلام تصریح می‌کند و با اشاره به پروژه‌ی فکری جابری می‌گوید: «محمد عابد الجابری از بارزترین کسانی است که حق این بحث را در کتاب «العقل العربی السیاسی» ادا کرده است. وقتی در این بحث، اقتباس آن مطالب میسر نشد، کتاب را به صورت کامل مطالعه کردم و از روح و جوهر مطالب او فروگذار نکردم» (شحرور، ۱۹۹۶، ص ۱۵۳).

### ۴/۲- ریشه‌های اعتزالی شحرور

شحرور هیچگاه خود را به عنوان یک نومعتزلی معرفی نکرده اما در برخی تحقیقات به عنوان نومعتزلی معرفی شده است (مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۸). همچنین می‌توان او را با توجه به دغدغه‌های فکری‌اش نومعتزلی نامید. تأکید بر جنبه‌های علمی و کاربردی اسلام در حیات فردی و اجتماعی، پیوند میان عقل و وحی، توجه ویژه به اصل توحید و عدل، تأکید بر اختیار انسانی، نفی خرافه و گشودن باب اجتهاد، از جمله ویژگی‌های نومعتزلیان است (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۶۱-۶۲). این مسائل دغدغه‌ی شحرور نیز هست. مضاف بر این او در میان همه‌ی جریان‌های مختلف فکری و نظام‌های معرفتی تاریخ تفکر اسلامی، تنها جریان معتزله را قابل اعتنا و دارای تفکری آزاد می‌داند و غلبه جریان فقهی بر تفکر اعتزالی را از عوامل انحراف پروژه‌ی فکری جهان اسلام و فقدان تفکر انتقادی در آن ارزیابی می‌کند.

### ۳- مبانی فلسفی شحرور

علاوه بر زمینه‌های وجودی که اندیشه شحرور را متأثر ساخته است، پروژه فکری او بر برخی مبانی و اصول فلسفی نیز استوار است. این مبانی ناظر به سه موضوع بنیادین هستی، انسان و معرفت است.

### ۱/۳- مبانی هستی‌شناختی

شحرور با نگاهی قدسی به عالم، «الله» را وجود عینی واحدی می‌داند که ویژگی‌های موجودات مادی را ندارد. علم او مطلق و مجرد ریاضی است. الوهیت و ربوبیت از دیگر اوصاف الهی است. ربوبیت رابطه سیادت و سیطره و پادشاهی (تکوینی) خداوند نسبت به همه مخلوقات است. این رابطه، عینی (مستقل از آگاهی انسانی) قهری، قطعی و تخلف‌ناپذیر است. همچنین تمام قوانین جاری در هستی را قائم به ربوبیت الهی می‌داند. الوهیت از یک سوی رابطه فرمان‌روایی تشریحی خداوند بر انسان‌ها است و از سوی دیگر رابطه فرمان‌پذیری و اطاعت اختیاری انسان نسبت به خدا است. خداوند در مقابل اعطاء خلافت در زمین و اعطاء ربوبیت، از انسان اطاعت از اوامر و نواهی خود را خواسته است. پس تشریحات، عبادات و اخلاق به الوهیت خداوند باز می‌گردد (ر.ک: شحرور، ۱۹۹۰، ص ۱۲۲-۱۲۴).

### ۲/۳- مبانی انسان‌شناختی

انسان‌شناسی شحرور را می‌توان بدین صورت خلاصه نمود: انسان در جایگاه خلیفه‌اللهی، موجودی آگاه، دارای اراده و قدرت تصرف بر پدیده‌های پیرامون خود است. محور این مبانی، تفکیک و بازشناسی نفس از روح است. شحرور معتقد است ریشه‌ی عدم شناخت روح این است که در نظر مشهور، روح به معنای «سر حیات» اخذ شده است در حالی که سر حیات، نفس<sup>۱</sup> است نه روح<sup>۲</sup>؛ اگر روح، سر حیات باشد مستلزم آن است که همه موجودات زنده دارای روح باشند، حال آنکه بنا به تصریح قرآن، نفخ روح از اختصاصات انسانی است (همان، ص ۱۰۶).

«روح» آن چیزی است که به واسطه‌ی آن، «بشر» به انسان تبدیل شده و در یک تحول نوعی، از قلمرو حیوانی به قلمرو انسانی یعنی قلمرو «وجود عاقل آگاه» وارد شده است (شحرور، ۲۰۰۸، ۵۳).

۱. soul

۲. spirit

از دیدگاه شحرور خداوند با اعطاء روح، انسان را خلیفه خود قرار می‌دهد. زیرا در نفخه‌ی روح، خداوند یکی از اوصاف و ویژگی‌های منحصر خود را که «عدم تناقض یا وحدت» است، در قالب «قانون عدم تناقض» به انسان عطا کرد. انسان به موجب این ویژگی است که قدرت بر تفکر پیدا می‌کند (شحرور، ۱۹۹۴، ص ۱۲۰).<sup>۱</sup>

روح دارای دو بعد معرفت و تشریح است و بدین سبب سرچشمه‌ی آزادی و سرّ پیشرفت حیات انسانی است؛ به این معنی که انسان بعد از نفخه روح، ضرورت انجام یا ترک برخی اعمال را می‌یابد و باید و نباید برایش معنادار شده، به تقنین و تنظیم روابط خود روی می‌آورد. همچنین به شناخت پدیده‌ها قادر می‌گردد و از شناخت‌های خود برای ابداع تکنولوژی و تصرف در طبیعت استفاده می‌کند و مراد از خلافت انسان از خدا نیز جز همین خلافت از قضا-تقنین و شناخت و «آزادی در تصرف» نیست (شحرور، ۱۹۹۰، ص ۱۱۱-۱۰۸).

### ۳/۳- مبانی معرفت‌شناختی

امکان معرفت، ابزارهای معرفت و انواع معرفت، از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی است. مواضع شحرور در ارتباط با هر یک از این مسائل، مبانی معرفت‌شناسی او است.

۱- امکان معرفت: شحرور هرچند در کلمات خود نسبت شناخت و معرفت را به کار می‌برد اما مراد او، محدودیت شناخت انسانی و امکان تحول در آن است. به این معنا که به موجب تأثیر پیش‌فرض‌ها و دانش‌های پیشین بر شناخت واقعیت خارجی، شناخت انسان از واقعیت، تابعی از زمینه‌های معرفتی و سطح معرفت موجود نزد اوست. از این منظر هر قدر سطح معرفت موجود بیشتر باشد امکان دستیابی به دانش بالاتر فراهم می‌شود؛ البته باید توجه داشت که شناخت کامل، منحصر در خدای تعالی است و شناخت انسانی همواره محدود است (شحرور، ۱۹۹۰، ص ۳۶). بنابراین انسان (نه به تنهایی و نه مجموع انسان‌ها) هیچگاه همه‌ی واقعیات جهان را به صورت کامل درک نخواهد کرد. این معنا از نسبیت یا مطلق نبودن معرفت آدمی، منافاتی با معرفت داشتن او در

۱. همچنین برای توضیح بیشتر ر. ک: شحرور، ۱۹۹۰، ص ۳۰۰-۳۰۱.

محدوده‌ای خاص ندارد.

**۲- منابع معرفت:** شحرور حواس پنجگانه و در رأس آن‌ها، سمع و بصر را ابزار ادراکات جزئی و اولین مرحله از مراحل شناخت انسانی می‌داند که میان همه‌ی انسان‌ها مشترک است. به جز حواس، او «قلب» در اصطلاح قرآنی را به عنوان مخ و مغز آدمی در نظر می‌گیرد و آن را مرکز فکر، تعقل و اراده معرفی می‌کند. او در همین ارتباط، «قلب سلیم» را به معنای سلامت فکر اخذ می‌کند (همان، ص ۲۶۹-۲۷۱).

شحرور با عنایت به آیه‌ی شریفه‌ی «الذی علّم بالقلم» (خلق/۴) عملیات «تقلیم» را شاکله‌ی اصلی معرفت انسانی تلقی می‌کند. «تقلیم» تمییز وجوه مختلف واقعیت و اشیاء است و هر یک از حواس انسانی، یک ابزار تقلیمی است؛ چشم ابزار تقلیم رنگ‌ها، ابعاد و اشکال مختلف است، گوش ابزار تقلیم اصوات و ... جهان خارج مرکب از روابطی متداخل است که شناخت‌شان جز با تمییز هر یک از دیگری ممکن نیست و تمییز این روابط از طریق حواس صورت می‌گیرد، فکر با کار روی آن‌ها، عناصر و ابعاد مختلف اشیاء را به صورت منفک از هم نظر می‌کند؛ آنگاه عقل با ترکیب آن‌ها حکمی درباره‌ی واقعیت می‌دهد (همان، ص ۲۹۱).

**۳- انواع معرفت:** شحرور چهار نوع معرفت را مطرح می‌سازد: ۱- معرفت فؤادی؛ ۲- معرفت خبری؛ ۳- معرفت نظری؛ ۴- معرفت وحیانی.

**معرفت فؤادی:** او آیاتی را که در آن‌ها فؤاد درکنار سمع و بصر به کار رفته، به معنای ادراک مباشر حواس از خارج، اخذ کرده است. بنابراین معرفت‌های حاصل از حواس، معرفت‌های فؤادی نامیده می‌شود.

**معرفت خبری:** معرفت ناشی از اخبار متواتر درباره‌ی یک موضوع است.

**معرفت نظری:** معرفت حاصل از استدلالات منطقی و ریاضی و نیز معرفت حاصل از استقراء است. استنتاجات و استدلالات، متکی به قانون «عدم تناقض» است (همان، ص ۳۶۳).

به جز سه نوع معرفت فوق، که عمومی بوده در دسترس همگان قرار دارد، شحرور

۱. نظیر: «وجعل لكم السمع والابصار والافتدة قليلاً ما تشكرون» (سجده/۹) و (ملک/۲۳) و (نحل/۷۸)

معرفت وحیانی را به عنوان معرفتی خاص برای عده‌ی خاصی (انبیاء)، مطرح ساخته است (همان، ص ۳۷۵).

#### ۴- تأثیر زمینه‌های وجودی و مبانی فلسفی در اندیشه‌های شحرور

مشاهده‌ی عقب‌ماندگی‌های جهان عرب از یک سو و ارزیابی منفی شحرور از جریان‌های فکری جهان عرب در ارائه‌ی راه حل از سوی دیگر، او را بر آن داشت که در صدد کشف علت این عقب‌ماندگی‌ها برآمده، راهی برای برون‌رفت از شرایط موجود بیابد. او در پی این جستجو، چالش‌های پیش‌روی جهان اسلام را در ساختار معرفتی آن، ریشه‌یابی می‌کند. از این جهت با تحلیل وضعیت معرفتی موجود در جهان اسلام، صورت‌بندی‌ای از ساختار معرفتی جوامع اسلامی ارائه می‌دهد.

مضاف بر این چنانکه در ادامه خواهیم دید، تحلیل شحرور از ساختار معرفتی جهان اسلام، مبتنی بر تفکیک‌هایی است که در مبانی فلسفی به آنها دست یافته: تمایز ربوبیت و الوهیت الهی در هستی‌شناسی و نیز تفکیک دو بعد شناخت و تشریح روح و قدرت تصرف در تکوین و توانایی تشریح و قانونگذاری در انسان‌شناسی.

#### ۵- نظریه عقلانیت شحرور

بنیان نظریه‌ی او بر تمییز و بازشناسی دو عقل استوار است: ۱- عقل علمی ۲- عقل ارتباطی. به نظر وی روح اندیشناک انسان دو خط سیر معرفتی را دنبال می‌کند: ۱- تلاش‌های معرفتی ناظر به روابط اجتماعی میان انسان‌ها و نیز رابطه میان انسان و خدا. این تلاش‌ها به شکل تشریحات و قانون‌ها و اخلاق و عبادات نمود می‌یابد. عقلانیت ناظر بر این بعد از انسان، به «عقل ارتباطی» تعبیر می‌شود ۲- تلاش‌های معرفتی ناظر بر شناخت هستی؛ یعنی شناخت موجودات از جمله موجودات و پدیده‌های طبیعی که انسان را به تسخیر طبیعت در جهت اهداف انسانی، قادر می‌سازد. عقلانیت ناظر بر شناخت هستی «عقل علمی» نامیده می‌شود (همان، ص ۳۲۵).

شحرور در تناظر با این تفکیک، وحی الهی به پیامبران را مشتمل بر دو دسته تعلیمات می‌داند: ۱- تعلیماتی ناظر به سلوک و رفتار انسان که همان احکام و قواعد سلوک فردی

و اجتماعی‌اند و انسان نسبت به آن دارای اختیار است؛ این تعلیمات به شأن رسالت پیامبر مربوط می‌شود و در آیات تشریحی «تنزیل حکیم»<sup>۱</sup>، نمود یافته است. در کتاب الهی از این دسته از آیات با دو اصطلاح یاد شده: الف) «ام‌الکتاب»؛ ب) «آیات محکمت»<sup>۲</sup>. این بخش از کتاب الهی، تنها هدایت برای متقین است.<sup>۳</sup> ۲- تعلیماتی درباره هستی و قوانین تکوینی جاری در آن؛ انسان نسبت به این قوانین حالت اختیار ندارد. این بخش از تعلیمات به شأن نبوت پیامبر مربوط است. در کتاب الهی از آیات ناظر به این دسته از تعلیمات، با دو اصطلاح «قرآن» و «آیات متشابهات»<sup>۴</sup> تعبیر شده است. اعجاز پیامبر و تحدی قرآن، تنها نسبت به این بخش از کتاب است.<sup>۵</sup> قرآن هدی للناس<sup>۶</sup> است و همه مردم اعم از مسلمان و غیر مسلمان از آن بهره می‌برند (همان، ص ۵۴).

شحرور هر دو عقل را عقلی دینی و برای رشد و ترقی جامعه، ضروری می‌داند (همان، ص ۷۲۷). زیرا چنانکه در مبانی هستی‌شناختی شحرور گذشت، تمام قوانین جاری در هستی، قائم به ربوبیت الهی است و از این جهت پژوهش درباره قوانین جاری جهان فیزیک و شیمی و ... پژوهش قوانین ربوبیت الهی است. همچنین تشریحات، عبادات و اخلاق به الوهیت خداوند بازمی‌گردد و از این رو شناخت آن‌ها، شناخت الوهیت خداوند است.

۱. «تنزیل حکیم» یا «الکتاب»، کل مصحف شریف است و مشتمل بر همه‌ی مجموعه موضوعاتی است که به پیامبر اکرم وحی شده است.

۲. این اصطلاح بیان‌کننده این نکته است که آیات تشریحی، غیرقابل تأویل‌اند. از آنجا که به کار بستن احکام وارده در ام‌الکتاب تنها زمانی ممکن است که به آگاهی و علم انسان راه یابد، بنابراین ضرورت دارد به گونه‌ای ارائه شود که فهم آن ساده باشد و به همین دلیل این دسته از آیات فاقد ویژگی تشابه‌اند (شحرور، ۱۹۹۰، ص ۱۳۲)

۳. «ذلک الکتاب لا ریب فیه هدی للمتقین» (بقره/۲)

۴. این اصطلاح بدین معنا است که آیات تکوینی، قابل تأویل‌اند. یعنی متن ثابت آن در گذر عصرها و زمان‌ها، به حسب علوم و آگاهی‌های زمانه تأویل گشته و به حرکت درمی‌آید. با این توضیح، تشابه به این صورت تعریف می‌شود: ثبات متن و حرکت محتوی (شحرور، ۱۹۹۰، ص ۶۰).

۵. تعلیمات نبوی، به جز متشابهات، مشتمل بر آیاتی است که نه محکم‌اند و نه متشابه و از آن‌ها به «تفصیل الکتاب» یاد می‌شود.

۶. بقره/۱۸۵)

از نظر شحرور هرچند هر دو عقل برای رشد جامعه، ضرورت دارد اما بررسی نسبت آیات تشریحی و تکوینی به کل «تنزیل حکیم»، نشان می‌دهد که در پرداختن به آن دو باید همین نسبت رعایت گردد و عدم رعایت آن، موجب اختلال در ساختار معرفتی و در نتیجه سایر ساحت‌های جامعه می‌شود (شحرور، ۱۹۹۴، ص ۲۲۲).

شحرور با ملاحظه‌ی تمییز دو عقل علمی و ارتباطی و لزوم توازن میان آن‌ها به بررسی جوامع غربی، جامعه‌ی کمونیستی شوروی و جوامع اسلامی و تبیین ساختار معرفتی جهان اسلام می‌پردازد.

### ۱/۵- تبیین پیشرفت غرب، شکست شرق و عقب‌ماندگی جهان اسلام

از دیدگاه وی، در عقلانیت جوامع غربی، توازن لازم میان دو عقل رعایت شده است؛ مثلاً بررسی کتاب‌خانه‌ی کنگره‌ی آمریکا نشان می‌دهد در کتاب‌های منتشرشده در صد سال اخیر آمریکا، تعداد، حجم و تنوع کتاب‌های علمی مشتمل بر فلسفه، تاریخ، علوم طبیعی و... نسبت به کتاب‌های قانون، تربیت و سیاست تفوق بیش‌تری دارد. جدی گرفتن عقل علمی در این جوامع، منجر به پیشرفت علمی-تکنولوژیکی آن‌ها و در نتیجه دستیابی به پیشرفت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی شده است (همان، ص ۲۲۴).

در عقلانیت جامعه کمونیستی شوروی تناسب و توازن لازم میان دو عقل رعایت نشد. اتحاد جماهیر شوروی پس از انقلاب ۱۹۱۷ با اهتمام نسبت به عقل علمی در موضوعات مربوط به تکوین به پیشرفت‌های زیادی دست یافت اما نسبت به عقل ارتباطی اهتمام و توجه لازم را مبذول نداشت و همین امر موجب شد در حوزه‌ی موضوعات مربوط به قوانین و نحوه‌ی تربیت و اداره جامعه، از پیشرفت بازماند. بدین ترتیب ساختار دولت، قوانین و برنامه‌های آن دچار جمود شده و نتوانست از چارچوب برنامه‌ها و ساختارهای مبتنی بر سیستم تک‌حزبی عبور کند و قوانین و برنامه‌هایی متناسب با رشد آگاهی‌های شهروندان سامان داده و تحولاتی را در ساختار اداری و سیاسی تجربه نماید. بنابراین پیشرفت علوم و رشد آگاهی‌های مردم در پرتو توجه به عقل علمی در کنار عدم پیشرفت و تحول در ساختار اداری و سیاسی، زمینه‌ی فروپاشی شوروی را فراهم آورد (همان، ص ۲۲۶).

شحرور در ارتباط با عقلانیت جهان اسلام از «بحران عقل» سخن می‌گوید (شحرور، ۱۹۹۰، ۷۲۶). زیرا معتقد است در جوامع اسلامی، هر دو عقل با مشکلاتی بنیادین مواجه‌اند.

اولین مشکل، عدم تمییز عقل علمی از عقل ارتباطی و خلط میان آن دو و بلکه فقدان عقل علمی و سیطره‌ی تام و تمام عقل ارتباطی است. به رسمیت نشناختن عقل علمی و قلمرو مربوط به آن، به عقب‌ماندگی علمی در تفسیر هستی (طبیعی و انسانی) و نیز عقب‌ماندگی تکنولوژیکی منجر شده است. در مقابل، عقل ارتباطی بر ذهن و فکر انسان و جامعه‌ی اسلامی مسلط گردیده است و درحالی که هر دو عقل علمی و ارتباطی، عقلی دینی هستند، جوامع عربی - اسلامی تنها عقل ارتباطی را عقل دینی می‌پندارند. (همان)

شحرور در این ارتباط تورم مباحث فقهی و تفسیر آیات الاحکام و در مقابل خشکیدن علوم ناظر به هستی و تفسیر آیات تکوینی را نیز نتیجه‌ی عدم اعتنا به عقل علمی می‌داند (شحرور، ۱۹۹۴، ص ۲۲۴).

مشکل بعدی مربوط به مسائلی است که عقل ارتباطی گرفتار آن است؛ عقل ارتباطی گرفتار «الفت آبائیه» و فقدان اصالت است (شحرور، ۲۰۰۰، ص ۱۱۷)

شحرور سه مفهوم «میراث»، «معاصرت» و «اصالت» را از یکدیگر تفکیک می‌کند؛ «میراث» محصول فکری و مادی فعالیت‌های آگاهانه گذشتگان (سلف) در طول تاریخ است که برای خلف باقی می‌گذارند. «معاصرت» تعامل انسان با نتایج مادی و فکری معاصر و فعالیت بر روی آن‌ها است. انسان می‌تواند برخی از میراث را اخذ یا رد کند یا با کار بر روی میراث گذشتگان، میراثی بهتر برای نسل‌های آینده فراهم آورد، اما نباید به تقدیس آن پرداخت زیرا خداوند انسان را از اطاعت بی‌چون و چرا و تقدیس میراث نهی نموده است<sup>۱</sup> (شحرور، ۱۹۹۰، ص ۳۲).

با ترک تقدیس میراث به «اصالت» می‌رسیم؛ اصالت همچون درخت دارای دو عنصر است: ۱- ریشه؛ ۲- ثمره؛ به این معنا که تفکر اصیل با استفاده از نتایج معرفتی حاصل از فعالیت‌های علمی گذشتگان و از جمله میراث علمی (ریشه) به دستاوردهای جدیدی نائل

۱. (زخرف / ۲۲)؛ (مؤمنون / ۲۴)؛ (بقره / ۱۷۰)



می‌آید (همان، ص ۳۳).

از این منظر، تفکر رایج دینی اصیل نیست؛ زیرا چارچوب‌های فکری سلف و از جمله میراث فقهی - کلامی را به مثابه‌ی مسلمات ثابت، تقلید، بلکه تقدیس می‌کند و هرگونه نوآوری علمی را نفی و صاحبان نوآوری را به تبعیت از هوای نفس متهم ساخته به تکذیب و تکفیر آن‌ها می‌پردازد (شحرور، ۲۰۰۰، ص ۱۱۷).

## ۲/۵- ساختار معرفتی جهان اسلام

شحرور در پی تبیین «بحران عقل» در جهان عربی - اسلامی و جستجوی ریشه‌های شکل‌گیری عقلانیت حاکم بر ذهنیت و رفتار جامعه‌ی اسلامی، به تحلیل تاریخ روی آورده، به تبیینی از ساختار معرفتی جهان اسلام دست می‌یابد. او «استبداد» را بنیان ساختار معرفتی جهان اسلام معرفی می‌کند و معتقد است معرفت اسلامی بر محور استبداد شکل گرفته است.

از دیدگاه شحرور، در قرون اولیه تاریخ اسلام و به طور مشخص با سلسله‌ی اموی، استبداد سیاسی شکل گرفت و در سلسله‌ی عباسی تثبیت شد و سپس با درجاتی از شدت و ضعف تا کنون تداوم یافته است. بدین ترتیب نهادهای شدن استبداد سیاسی در دوره‌های متوالی، سبب شده است استبداد در سطوح و لایه‌های مختلف فرهنگ و به صورت‌های متفاوتی بازتولید گردد (شحرور، ۱۹۹۴، ص ۱۹). بر این اساس وی می‌کوشد اشکال مختلف استبداد را نشان دهد: «استبداد عقیدتی»، «استبداد فکری» و «استبداد معرفتی».

**۱- استبداد عقیدتی:** یعنی اعتقاد به صورت‌ها و درجات مختلفی از جبر؛ پذیرش اینکه عمل، روزی، عمر، سعادت و شقاوت و به طور کلی سرنوشت انسان از ازل نگاهشده شده و انسان توان تغییر آن را ندارد (همان، ص ۲۱۰). شحرور تکوین این شکل از استبداد را در عصر اموی ریشه‌یابی می‌کند و معتقد است استبداد عقیدتی در کنار گذاشتن مردم از صحنه سیاست، نقشی اساسی داشته است؛ زیرا این اصل، زمینه‌ی بسیار مناسبی را برای اطاعت‌پذیری فراهم می‌آورد؛ چه اینکه هر ظلم و جور، به اراده‌ی خدا و سرنوشت از پیش نگاهشده‌ی انسانها حواله می‌گردد (همان، ص ۲۱۷).

امویان برای اینکه پوششی ایدئولوژیک برای حکومت خود فراهم آورند، «قضا و قدر»

را به گونه‌ای مفهوم‌پردازی کردند که واقعیت موجود (حکومت اموی) را ساخته‌ی غیر قابل تغییر قضا و قدر الهی جلوه دهند؛ به این صورت که قضای و قدر الهی و علم ازلی خدا به رویدادهای جهان، حتمیت و اجرای این علم است. خداوند از ازل می‌دانست که بنی‌امیه حکومت را در دست خواهند گرفت پس متعلق قضای الهی است و در نتیجه معارضین بنی‌امیه، معارضین قضا و قدر الهی هستند (شحرور، ۲۰۰۰، ص ۱۱۰).

این تفسیر از قضا و قدر و اعتقاد به جبر، نوعی استبداد است؛ زیرا اولاً مشروعیت هر استبدادی را تأمین می‌کند و ثانیاً جبر همان سلب اراده از آدمی است که روح استبداد را تشکیل می‌دهد.

**۲- استبداد فکری:** به معنای محصور شدن فکر و فهم در انسان‌های قرون اولیه اسلام و بسته‌شدن باب تفکر و اجتهاد و سرکوب فکر در سایر نسل‌هاست.

طی قرون دو و سه هجری، فهم صحابه و تابعین از «تنزیل» و قول و فعل آن‌ها، که اجتهادات و تطبیقات تنزیل بر شرایط اجتماعی - سیاسی همان دوره بود، عین اسلام تلقی شده و تا کنون ادامه یافته است و در نتیجه به معیاری بدل شده که هرگونه نوآوری و فهم تازه از تنزیل را ناممکن جلوه می‌دهد (شحرور، ۱۹۹۴، ص ۲۱۷). این نگاه نسبت به قرون اولیه و حصر عقل و فکر در آن‌ها، ثمره‌ای جز بسط «خودکم‌بینی» در میان آن‌ها نداشته است.

شحرور شکل‌گیری استبداد فکری را نیز به عصر اموی و عباسی خصوصاً به عهد متوکل عباسی باز می‌گرداند. تدوین حدیث نبوی در عصر اموی آغاز شد؛ در حالی که بزعم شحرور رسول خدا از کتابت و تدوین احادیث نبوی منع کرده بود. استبداد اموی چون در «تنزیل» توجیهی برای ایدئولوژی استبدادی خود نیافت، به جعل و ثبت احادیثی در باب حکومت و اطاعت و جهاد دست یازید و بر همین اساس، عمل به خبر واحد جایز شمرده شد (همان، ص ۲۶).

به تدریج حدیث نبوی و حتی قول و فعل صحابه مرجعیت یافت و در عصر عباسی به دست شافعی تثبیت شد؛ زیرا نقطه‌ی آغاز اندیشه‌ی او تأکید بر این امر است که عصر نبوت و خلفاء راشدین، عصر اسلام و تصمیمات، تعلیمات و اوامر و نواهی‌شان، عین اسلام است (شحرور، ۲۰۰۰، ص ۱۷۱-۱۷۲).

علاوه بر این متوکل عباسی در معارضه با معتزله و علماء کلام و منطق، با طرح «اجماع اهل سنت» «اجماع صحابه» و «عدالت صحابه» و معیار قرار دادن آن‌ها، بساط عقل و دقت‌های آن را برچید. بدین ترتیب به کارگیری عقل و تفکر برای حل مشکلات جای خود را به اخذ تطبیقات و تصمیمات اجرائی صحابه از طریق احادیث داد (شحرور، ۲۰۰۰، ص ۶۰-۶۱).

**۳- استبداد معرفتی:** یعنی حاکمیت بی‌چون و چرای چارچوب‌های معرفتی اعصار گذشته، بر ذهن و فکر سایر اعصار و قرون. بنا بر نظر شحرور طی قرون اولیه و تحت شرایط اجتماعی و سیاسی ویژه و متناسب با سطح معرفتی رایج آن زمان، قواعد و چارچوب‌های فکری‌ای شکل گرفت که تا به امروز به عنوان قواعد و الگوهای صحیح و ثابت، بر ذهن و فکر عالمان عمل می‌کند و آزادی فکر تنها در چارچوب این قواعد و الگوها پذیرفته می‌شود. ویژگی استبدادی بودن این چارچوب‌ها و قواعد، بدین صورت است که محدود شدن اندیشه در چارچوب‌های فکری عصر تدوین به مثابه‌ی عامل سرکوب فکر عمل کرده و مانع نوآوری می‌شود.

این چارچوب‌ها ابتدا در قالب اصول فقه، مکتب اهل حدیث و عمدتاً توسط شافعی (۱۵۰-۲۰۴ ه.ق) شکل گرفت (شحرور، ۱۹۹۴، ص ۲۲۷). در ادامه، ابوالحسن اشعری، غزالی و ابن عربی، با نفی عقل، این چارچوب را کامل و تثبیت نمودند (همان، ص ۲۲۹). شحرور برای استبداد معرفتی دو بعد قائل است:

الف) استبداد موضوع معرفت و روش آن؛ به این معنا که در این چارچوب فکری لازم است همه‌ی انسان‌ها، در قلمرو همان موضوعات مورد توجه قرن اول و دوم و بدون توجه به زمینه‌های معرفتی امروز، آیات تنزیل را به همان صورت که آن‌ها می‌فهمیدند، بفهمند (همان، ۲۲۲).

چنانکه گذشت بررسی مصحف شریف، نشان می‌دهد که آیات احکام بخش کوچکی از «تنزیل» را تشکیل داده، جزء آیات محکم و در نتیجه دقیق‌الدلالة و روشن هستند و نیاز چندان به تبیین ندارند؛ با این وجود علماء سلف بیشتر، آیات احکامی را مورد توجه قرار داده‌اند که مجلدات بسیاری از تراث اسلامی را شامل می‌شود. در مقابل، آیات تکوینی مورد غفلت بوده و صفحات اندکی را به خود اختصاص داده‌است. بدین ترتیب به جای

ملکه‌ی تفکر و بررسی‌های علمی (عقل علمی)، ملکه‌ی حلال و حرام (عقل ارتباطی) در ذهنیت آنان شکل گرفته و سیطره یافته است.

ب) استبداد ابزار و تکنیک‌های معرفت. در قرن دوم، تاریخ جهان عرب مبتنی بر ابزارهای جاهلی «بازیافت حافظه» یعنی «تواتر شفاهی» و «رقعه‌های خطی» پراکنده‌ای که وجود داشت، تدوین شد و در نتیجه همین ابزارهای اولیه و ضعیف در تدوین متون حدیثی نیز به کار گرفته شد. مضاف بر اینکه مواضع ایدئولوژیک ناقلان حدیث و دستگاه حاکمیت، در شکل دادن این متون نقش برجسته‌ای داشته است. همین عوامل، سبب شد که از میان همه‌ی بیانات پیامبر اکرم (ص) و از جمله خطبه‌های نماز جمعه‌ی ایشان که در حضور همه مسلمین بوده، اکثراً اخبار آحاد روایت شود. به هر حال مثلث ابزار ضعیف، مواضع ناقل حدیث و قدرت و دستگاه حاکمیت، حدیث را به ابزار و معیاری ضعیف بدل ساخته‌اند (همان، ص ۲۳۰).

### ۳/۵- تصور شحرور از رابطه‌ی عقل و نقل

آنچه بیان شد دیدگاه‌های سلبی- انتقادی شحرور نسبت به میراث اسلامی است که ضمناً تصویر دیگری از رابطه‌ی عقل و نقل و چارچوب جدیدی برای معرفت ارائه می‌دهد.

#### ۱- نقل

نقل شامل دو منبع «تنزیل حکیم» و «سنت پیامبر» است. در مباحث گذشته تقسیمات مربوط به تنزیل حکیم بیان شد و دانسته شد که محتوای تنزیل به دو دسته تقسیم می‌شود: ۱- «ام‌الکتاب» که ناظر به شأن «رسالت» پیامبر و مشتمل بر تعلیماتی است درباره‌ی سلوک و رفتار انسان ۲- «قرآن» که شامل تعلیماتی است درباره‌ی هستی و قوانین تکوینی جاری در آن و به شأن نبوت پیامبر مربوط می‌شود (شحرور، ۱۹۹۰، ص ۵۴).

شحرور سنت پیامبر را نیز متناظر با دو شأن نبوت و رسالت پیامبر (ص) به دو سنت نبوت و سنت رسالت تقسیم کرده است.

۱. سنت رسالت: قول و فعل پیامبر درباره احکام مرتبط با زندگی انسان‌ها است. سنت

رسالت خود دو قسم است:

الف) اقوال و افعالی که در شرح آیات مربوط به اخلاق، عبادات و حدودی که در قرآن آمده، بیان شده باشد. این بخش از سنت، نظیر خود آیات رسالت، بر تمام اعصار حاکم است و همه ملزم به اطاعت از آن هستند. شحرور اطاعت از این بخش از سنت را «اطاعت متصله» می‌نامد (همان، ص ۵۵۰).

ب) اقوال پیامبر حول جامعه و تنظیمات و عادات اجتماعی (نظیر منع از نقاشی، موسیقی، غنا، لباس طلا و ...) و تصمیمات ایشان در امر سیاست و حکومت به عنوان رئیس دولت؛ مانند منع از تصدی مناصب حکومتی برای زنان که همگی، اجتهادات پیامبر در چارچوب حدود الهی و تطبیق آن‌ها بر شرایط اجتماعی-سیاسی-جغرافیایی جزیره‌العرب است و تنها در طول حیات پیامبر وجوب اطاعت دارد نه بعد از آن. شحرور این سنت را «سنت نبویه» و اطاعت از آن را «اطاعت منفصله» می‌نامد. آنچه سایر اعصار می‌توانند از این سنت بیاموزند، شیوه مدیریت پیامبر و نحوه‌ی اجتهاد در ضمن حدود الهی است (همان، ص ۵۵۲).

۲) سنت نبوت: احادیثی است که در آن‌ها قرآن (تعلیمات تکوینی تنزیل) به صورت عمومی شرح شده است. این احادیث در صورتی قابل پذیرش است که با مفاهیم عام قرآن و حقایق هستی و عقل مطابقت کند (همان، ص ۵۵۴).

## ۲- عقل:

عقل در اندیشه شحرور از منابع معرفت دینی است و قلمرو آن شامل همه‌نظام‌های معرفتی بشر و استدلالات تجربی و بینه‌های علمی است که دانشمندان طبیعی، جامعه‌شناسان، ریاضی‌دانان و ... ارائه می‌دهند (شحرور، ۲۰۰۸، ص ۴۰).

چنانکه مشاهده می‌شود نقل در دیدگاه شحرور نسبت به عقل جایگاه نازلی دارد؛ به ویژه آنکه اقوال و افعال پیامبر در قلمرو جامعه را تاریخ‌مند و موقتی ارزیابی کرده است.

## ۶- تحلیل و ارزیابی پروژه فکری شحرور

در این بخش بحث را با تحلیل مفاهیم بنیادین مستتر در اندیشه‌ی شحرور و نسبت او با سایر متفکرین و ارزیابی اندیشه‌های وی پی خواهیم گرفت. نکته قابل توجه در این

بخش این که اگر نظریه عقلانیت شحرور را همان پروژه فکری وی قلمداد کنیم شاید سخنی به گزاف نرانده باشیم. از این رو در بخش ارزیابی به طور اجمال به تحلیل انتقادی کلیت پروژه فکری وی اکتفا می‌نمائیم و در این باره از برخی تحلیلهای انتقادی متفکران معاصر در باره شحرور بهره میگیریم.

### ۱/۶- تناقض در مبانی و مدعیات

چنانکه بیان شد یکی از مبانی معرفت‌شناختی شحرور نسبی بودن شناخت انسان از حقایق و تحول آن است و مراد او از نسبی بودن معرفت‌های انسان، محدودیت آن‌ها بود. در این صورت شحرور نمی‌تواند مدعی شود که در هر عصر تنها تفاسیر مبتنی بر اطلاعات همین عصر، اعتبار دارد و تفاسیر گذشتگان یکسره بی‌اعتبار است. زیرا بر اساس محدودیت معرفت انسانی، انسان‌ها در هر عصر بخشی از واقعیات را به درستی کشف می‌کنند و در نتیجه در هر عصر، به هر میزانی که به شناخت صحیحی از واقعیات دست یافته باشند، به همان میزان هم تفاسیر صحیحی از قرآن به عمل می‌آورند و برای انسان‌های سایر اعصار نیز حجت خواهد بود. پس شحرور میان مبنای معرفت‌شناختی خود و ادعای نفی حجیت برداشت‌های گذشتگان، گرفتار تناقض است. وی اگر به دنبال نفی حجیت برداشت‌های گذشتگان است باید معنایی از نسبت را مراد کرده باشد که به نسبت واقعیات می‌انجامد در این صورت او گرفتار همان شکاکیت ساختاری و همه‌گیر است که امکان هرگونه علم و کشف واقع را سلب می‌کند.

### ۲/۶- تقلیل‌گرایی معرفت‌شناختی

با توجه به تأکیدات شحرور بر دستاوردهای عقل بشری باید گفت هرچند نقل را به عنوان یک منبع معرفتی مطرح می‌سازد اما چون اولاً قرآن را تنها در سایه علم و دستاوردهای علوم مختلف معنادار می‌داند و معتقد است معنا در تعامل متن با علوم، ساخته می‌شود و ثانیاً اقوال و افعال پیامبر را در ساحت اجتماعی تاریخ‌مند ارزیابی می‌کند، در حقیقت منابع معرفت را به عقل تقلیل داده، نقل را نه در کنار عقل بلکه پیرو عقل علمی قرار می‌دهد.

### ۳/۶- تحلیل تاریخ بر اساس اطلاعات نادرست

یکی از ادعاهای شحرور، منع نقل حدیث توسط خود پیامبر بود و آغاز تدوین حدیث نبوی در عصر اموی است (شحرور، ۱۹۹۴، ص ۲۵). اما بررسی تاریخ حدیث نشان می‌دهد این دیدگاه، پایه‌ی علمی ندارد:

اولاً: تحقیقات نشان می‌دهد که احادیث منع و نهی نقل و کتابت حدیث - که گاه شحرور نیز بدان‌ها استناد می‌کند- در شمار احادیث ضعیف و غیر قابل استناد می‌باشد (معارف، ۱۳۸۸، ص ۶۳).

ثانیاً: پیامبر در طول حیات خود بارها بر حفظ، نقل و کتابت احادیث تأکید فرموده‌اند.

### ۴/۶- شحرور و تحلیل‌های فوکویی

گفته شد که شحرور فاقد یک نظام فلسفی است و در مباحث خود نیز به صراحت از مفاهیم فلسفی استفاده نمی‌کند اما فارغ از مفاهیم فلسفی نیز نیست؛ بی‌آنکه اشاره‌ای به مفاهیم فلسفی داشته باشد آگاهانه یا ناخودآگاه مباحث خود را در سایه مفاهیم فلسفی مطرح می‌سازد.

شحرور که به دنبال ارثه‌ی قرائتی جدید از اسلام است و خود آن را «قرائت معاصر اسلامی» می‌نامد، برای اینکه زمینه‌ی طرح چنین قرائتی را فراهم آورد ابتدا به نقد تفکر اسلامی و قرائت‌های موجود از آن می‌پردازد. او در این نقدها به تحلیل‌های تاریخی روی می‌آورد؛ تحلیل‌هایی که بی‌شباهت به تحلیل‌های دیرینه‌شناختی و تبارشناختی فوکو نیست.

شحرور بی‌آنکه سخنی از «فوکو» یا مفاهیمی نظیر «اپیستمه»، «دیرینه‌شناسی» یا «تبارشناسی» به میان آورد، همان کاری را می‌کند، که فوکو در بررسی‌های خود انجام می‌داد. اگر فوکو در دیرینه‌شناسی علوم انسانی، شکل‌گیری و صورت‌بندی دانش‌ها یا نظریات را بر اساس گفتمان یا چارچوب‌های حاکم بر تفکر تبیین می‌کند یا در تبارشناسی علوم انسانی، با تأکید بر تاریخت پدیده‌ها از جمله علوم، پیدایش علوم انسانی را به شبکه‌ی روابط قدرت پیوند می‌زند و آن‌ها را نه کشف واقع بلکه «رژیم‌هایی از حقیقت» تلقی می‌کند که برای تحت سلطه قرار دادن انسان‌ها بر ساخته شده‌اند (بشیریه، ۱۳۹۲، ص ۱۷-۲۴). شحرور هم در تحلیل‌های تاریخی خود همین دو مسیر را طی می‌کند. او با ارائه چارچوبی از شیوه‌ی

تفکر که عمدتاً در قرون اولیه اسلام شکل گرفته است آن را به مثابه‌ی «گفتمان» حاکم بر ذهنیت عربی-اسلامی مطرح می‌سازد و معتقد است تمام علوم و نظریات جهان اسلام، متأثر از همین گفتمان حاکم، شکل گرفته است و آن‌ها را در ارتباط با روابط قدرت در نظر گرفته و محصول قدرت و ابزار اعمال سلطه و استبداد می‌داند. بدین ترتیب او ضمن نوعی تحلیل دیرینه‌شناختی و تبارشناختی، پیوند صورت‌بندی‌های گفتمانی و حوزه‌های غیرگفتمانی را نشان می‌دهد و به صورتی آشکار معیارهای عقلانیت و ناعقلانیت و خوب و بد حاکم بر جهان اسلام را ساخته و پرداخته استبداد حاکم معرفی می‌کند.

#### ۵/۶- شحرور و جابری

تحلیل فوکویی از شکل‌گیری عقل عربی و نظام‌های معرفتی جهان اسلام، نقد فقه موجود و ارزیابی منفی از نقش تصوف در عقل عربی نقاط اشتراک شحرور و جابری در نقد میراث اسلامی است. به هر حال، هرچند شحرور در معرفی «استبداد» به عنوان بنیان ساختار معرفتی حاکم بر جهان اسلام تلاش کرده به تبیین جدیدی از بحران عقل در جهان اسلام دست یابد اما در مجموع از تحلیل‌های جابری فراتر نرفته است و از تکرار و تقلید رنج می‌برد.

#### ۶/۶- علی حرب و محمد شحرور

علی حرب متفکر و فیلسوف لبنانی، ایده‌های شحرور را نوعی نیرنگ ارزیابی می‌کند؛ او معتقد است محمد شحرور وقتی فرهنگ اسلامی را مورد نقد قرار می‌دهد، نشان می‌دهد که در بازنگری اسلام، آن را به عنوان یک دین نمی‌نگرد بلکه در پی افزودن ضمایم و اضافاتی بر شرع اسلامی است و در حقیقت اندیشه‌ی حاکم بر فکر او عبارت است از بحث درباره‌ی مجوز شرعی «اضافات و ضمایم» و برهان آوردن بر این نکته که ابداعات جدید و اضافاتی که به دین ضمیمه می‌شود با متن و مواد شریعت و اصول دین تعارض ندارد. به نظر او شحرور در این مسیر گرفتار تناقض و بحران است: از یک سو خود، دستورات جدیدی را اختراع کرده و به اسلام نسبت می‌دهد و از سوی دیگر با تفکیک میان دین و فرهنگ دینی، معتقد است آنچه نبی و خلفاء راشدین انجام داده‌اند نه



شریعت اسلامی بلکه فرهنگ عربی رایج در زمان آن‌ها بوده است!! بنابراین شحرور دقیقاً گرفتار همان چیزی است که از آن خلاصی می‌جوید. بعلاوه، اگر کسی در صدد نوسازی و تکمیل دین و نوآوری برآید گریزی از این ندارد که تغییر و ابداعات، به ثوابت و اصول نیز کشیده شود ( حرب، ۲۰۰۵، ص ۱۱۲-۱۱۴).

### نتیجه‌گیری:

در این پژوهش تلاش شد نظریه عقلانیت محمد شحرور، درارتباط با دو دسته عوامل معرفتی و غیر معرفتی، یعنی مبادی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی نظریه و همچنین شرایط اجتماعی - سیاسی نظریه‌پرداز، مورد بررسی قرار گیرد. شحرور ریشه‌ی عقب‌ماندگی‌ها و چالش‌های پیش‌روی جهان اسلام را در ساختار معرفتی آن، جست. او از چالش‌های معرفتی جهان اسلام تحت عنوان «بحران عقل» یاد کرد و ضمن تحلیلی تاریخی، «استبداد» را بنیان ساختار معرفتی جهان اسلام معرفی نمود.

از دیدگاه او نهادینه شدن استبداد سیاسی در دوره‌های متوالی، به بازتولید استبداد در سطوح و لایه‌های مختلف فرهنگ اسلامی، انجامیده است. صورت‌های مختلف این استبداد از نگاه شحرور عبارت است از ۱- «استبداد عقیدتی» یعنی اعتقاد به صورت‌ها و درجات مختلفی از جبر؛ پذیرش اینکه سرنوشت انسان از ازل نگاشته شده و انسان توان تغییر آن را ندارد. ۲- «استبداد فکری» به معنای بسته شدن باب تفکر و اجتهاد و انحصار فکر و فهم در انسان‌های قرون اولیه اسلام. ۳- «استبداد معرفتی» یا حاکمیت بی‌چون و چرای چارچوب‌های معرفتی اعصار گذشته، بر ذهن و فکر سایر اعصار.

ترک عقل علمی و غفلت از آیات ناظر بر قوانین هستی، گرفتاری عقل به «الفت ابائیه» و شکل‌گیری «عقل گذشته‌گرا»، تقدیس تراث سلف به مثابه‌ی مسلمات ثابت، از جمله موانع نوآوری در جهان اسلام تلقی می‌شود.

در تحلیل و ارزیابی دیدگاه شحرور بیان شد که تحلیل او از ساختار معرفتی جهان اسلام، از جابری فراتر نرفته است .

## فهرست منابع

## قرآن کریم

۱. ابوزید نصر حامد، النص، السلطه، الحقیقه: الفكر الدينى بين ارادة المعرفة و ارادة الهيمنة، لبنان، المركز الثقافى العربى، ۱۹۹۵
۲. پارسا نیا حمید، ۱۳۹۲، «نظریه و فرهنگ»، راهبرد فرهنگ، ش ۲۳، ص ۲۸۷
۳. جابری، محمد عابد- تبیین ساختار عقل عربی در گفتگو با محمد عابد جابری- مجله نقد و نظر- سال ششم، شماره سوم چهارم
۴. جابری محمد عابد، تکوین العقل العربی، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، بی تا
۵. شحرور محمد، القرآن و الكتاب قراءة معاصرة، دمشق، الاهالی للطابعه و النشر و التوزيع، ۱۹۹۰
۶. \_\_\_\_\_، الدولة و المجتمع، دمشق، الاهالی للطابعه و النشر و التوزيع، ۱۹۹۴
۷. \_\_\_\_\_، الاسلام و الايمان، دمشق، الاهالی للطابعه و النشر و التوزيع، ۱۹۹۶
۸. \_\_\_\_\_، نحو اصول جديدة للفقہ الاسلامی (فقہ المرأة: الوصیه، الارث، القوامه، التعدیة، اللباس)، دمشق، الاهالی للطابعه و النشر و التوزيع، ۲۰۰۰
۹. \_\_\_\_\_، تجفیف منابع الارهاب، دمشق، الاهالی للطابعه و النشر و التوزيع، ۲۰۰۸
۱۰. کالبرگ اشتفان، انواع عقلانیت از دیدگاه ماکس وبر، مهدی دستگردی، معرفت، ش ۸۰، ۱۳۸۳
۱۱. کوزر لوئیس، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۸۵
۱۲. وصفی محمد، نومعتزلیان، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۷
۱۳. مسعودی، پژوهش های فلسفی - کلامی، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، ش ۴۲
۱۴. معارف، مجید، تاریخ عمومی حدیث با رویکرد تحلیلی، تهران: کویر، ۱۳۸۸
۱۵. هیوبرت ال دریفوس، پل رابینیو، میشل فوکو: فراسوی ساخت گرایی و هرمنوتیک، ترجمه و مقدمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۹۲
۱۶. حرب، علی، هكذا اقرا مابعد التفکیک، بیروت، الموسسه العربیه للدراسات و النشر، ۲۰۰۵

## The Methodology of Muhammad Shahrur's Theory of Rationality

By: **Mahla Rajabi** (Ph.D Candidate of Philosophy of Social Sciences ,Imam Reza Islamic Seminary for High education)<sup>1</sup> &

**Ali Saeli Kordedeh** (Faculty Member of Al-Mustafa International university)

Seeking the roots and reasons of undevelopment of Islamic world has created a kind of literature among the Arab thinkers and intellectuals known as "Rationality Theory". Dr. *Muhammad Shahrur* ,a contemporary Syrian thinker, is out of these thinkers who has worked in this field. The present paper is to study the "Rationality Theory" of Dr. *Muhammad Shahrur* through analyzing and evaluating his works with regard to the epistemical and non-epistemical factors. Although *Shahrur* has tried to introduce the "dictatorship" as a governing epistemical structure in whole Islamic world and to present a new explanation of the rationality crisis in Islamic world but the authors believe what he has done is no more than what *Ahmad Al-Jaberi* had done before , that is, *Shahrur* is suffering from a kind imitation and repetition .Moreover many claims of *Shahrur* in terms of prohibition of narrating and writing Hadith by the holy prophet (p.b.u.h) don't have historical proofs and in terms of his refusal of ignoring the prophetic tradition on the one hand and his belief in practicing the tradition of Caliphs on the other hand a big conflict can be seen.

**Keywords:** *Muhammad Shahrur*, Rationality Theory, Epistemical Dictatorship, Scientific Reason, Communicative Reason

---

\*. M.A of Qoran and Hadith SCIENCES, Farabi, Tehran University campus.  
m.rajabi136251@yahoo.com. (Corresponding author)