




Examining the interpretative attitude of Mohammad Shahrour to the relationship between religion and power

Hasan Kharaghani¹  | Somayeh Sarvqad Moqaddam²  

1. Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. E-mail: kharaghani@Razavi.ac.ir
2. Corresponding Author, PhD student, Department of Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. E-mail: sarvqadmoqadam@razavi.ac.ir

Article info.	Abstract
<p>Article type: Research Article</p> <p>Article history: Received 24 December, 2023 Received in revised form 03 February, 2024 Accepted 16 March, 2024 Published online 21 March, 2024</p> <p>Keywords: Religion, Power, Shahrour, Interpretive attitude, Intellectual</p>	<p>Various theories have been presented concerning the relationship between religion and power. Mohammad Shahrour, a Syrian intellectual, in his book "Al-Din wa Al-Sulta: Qira'a Mu'aasira lil-Hakemiya (Religion and Power: A Contemporary Reading of Governance), citing Quranic verses, believes in the sufficiency of innate disposition (fitrah) and rational cognition for the construction of a civilized human society. Considering the concepts associated with the lexical items "Obedience," "Reluctance," "Prohibition," and the attribute of humanity as "Khalifa Allahi" (God's representative), he rejects the linkage between religion and power. The central question of this study, conducted utilizing a library-based methodology and an analytical approach, is the examination of Shahrour's Quranic arguments with the aim of evaluating the method of inferences derived from the verses within his work. Research findings indicate that, while Shahrour's efforts in lexical analysis and providing the groundwork for inference cannot be denied, his conclusions are minimal and flawed due to the omission of the religion element and a lack of comprehensiveness; for innate disposition requires the guiding role of religion, and contrary to Shahrour's perspective, dominion is not the sole cornerstone of governance, and rightful power possesses the component of authority. The position of "Khalifat Allah" also entails requirements, including adherence to the centrality of the caliphate, namely "Allah".</p>

Cite this article: Kharaghani, H., & Sarvqad Moqaddam, S. (2026). Examining the interpretative attitude of Mohammad Shahrour to the relationship between religion and power. *Journal of Ketab-e Qayyem*, 16(1), 269-288. <http://doi.org/10.30512/kq.2025.21027.3808>



© The author(s).

Publisher: Meybod University.

DOI: <http://doi.org/10.30512/kq.2025.21027.3808>

Extended Abstract

Introduction

One of the theories on the concept of power or governance in Islam is the belief in the absence of religion in the realm of politics, which is presented with various reasons. Among those who believe in this theory is Muhammad Shahrour, a Syrian Sunni reformist thinker. In his book «Al Din wa al Sulṭa: Qirā'a Mu'āṣira li l ḥākimiyya» (Religion and Power: A Contemporary Reading of Governance), he discusses the opposition between religion and power he examines the opposition between religion and power to prevent any group from invoking religious legitimacy to assume the seat of government, thereby subjugating the people and suppressing their freedom of thought and expression. He grounds his argument in Qur'anic verses, asserting that innate human nature and rational cognition are sufficient foundations for constructing a civilized human society. Considering the meanings of the terms "Obedience," "Reluctance," "Prohibition," and the concept of the "divinely appointed vicegerent (khalīfah Allāhī) of humanity," he rejects any linkage between religion and power. The present study seeks to answer the following question: How does Shahrour derive his conclusions from Qur'anic passages in order to substantiate the thesis presented in his aforementioned work?

Methodology

In the present paper, employing a descriptive analytical methodology, Shahrour's exegetical stance in the aforementioned book regarding the relationship between religion and power is first explicated and then critically evaluated. To this end, we will first outline Shahrour's approach to understanding and interpreting the Quran, and subsequently his views on the relationship between religion and power. Since Shahrour bases his arguments on a Qur'anic analysis of specific lexical items and verses, his Quranic documentation is subsequently analyzed and evaluated by utilizing verses from the Quran and their context, the sayings of linguists, the opinions of commentators, and the views of religious scholars.

Findings

Shahrour's assertion that coercion and dominance are inherent characteristics of power is affirmed; however, contrary to his assumption that dominance constitutes the cornerstone of the state, freedom of the people has been a consideration within religious governance, with Islamic precepts establishing a compromise between the authority of the ruler and the liberty of the governed. Furthermore, while coercion and dominance constitute attributes of power, legitimate power encompasses another component: authority. Such authority is actualized only when the governed perceive the ruler as worthy of sovereignty and lend him their support. Furthermore, contrary to Shahrour's assertion that intrusion into private life is a characteristic of religious governance, Qur'anic teachings maintain that no individual is authorized to probe hidden affairs. Any intervention in personal matters is deemed impermissible unless it is necessary to secure the public interest (al-maṣlaḥah) and to uphold the moral welfare and prosperity (al-ṣalāḥ wa al-falāḥ) of the community; absent such necessity, violations of privacy are not sanctioned.

Based on analyses, Shahrour's assertion that the khalīfah is to be regarded as a successor and representative is affirmed; the status of humanity's divine vicegerency rests upon individual autonomy and freedom of action. Nevertheless, prior to any earthly affiliation, human society is fundamentally oriented toward the epicenter of its vicegerency—God. Consequently, the inherent responsibility (taklīf) and obligation embedded in the role of khalīfat Allāh preclude governance based on personal preference or an ijtihād that is divorced from divine guidance. In a system founded upon this principle, such rule is impermissible. Qur'anic verses explicitly designate a ruler who adjudicates contrary to divine commands as a kāfir (unbeliever), ḡālim (oppressor), and fāsiq (transgressor).

Furthermore, while verse 30 of Surah ar-Rum indicates that religion is, in its essence, an innate disposition (*fitrah*), and that—according to Quranic teachings—this *fitrah* initially served as the foundational basis for human concord, other verses demonstrate that this innate unity has been eroded over time. *Fitrah* alone, when left to its own devices in the realm of action, has proven insufficient to establish a robust foundation for a civilized and sustainable society. In light of further Quranic teachings, the indispensable guiding role of religion in cultivating *fitrah*, establishing governance, and constructing a civilized human society becomes evident.

Shahrour is correct in contending that verse 146 of Surah al-A'raf indicates human free will. However, contrary to his interpretation, the verse does not demonstrate humanity's inherent capacity to discern right from wrong. Rather, it addresses the willful abandonment of the correct path in favor of an erroneous one, highlighting a potential disruption in rational perception. Consequently, this verse cannot serve as a valid basis for proving the sufficiency of rational cognition in constructing a civilized society; on the contrary, it underscores the fallibility of the human intellect's discerning faculty.

Conclusion

The examination of Muhammad Shahrour's exegetical stance on the relationship between religion and power reveals that, although his effort to establish the premises for his deductions is undeniable, the conclusions he derives from those premises are minimal and deficient. This shortfall stems from his neglect of religion's functional role within the political sphere and his overlooking the numerous dimensions and components that constitute the relevant category. The marginalization of religion's impact stems from Shahrour's disregard for its guiding role in cultivating *fitrah* (innate human nature). He selectively relies on verses that present *fitrah* as the foundation for civil society, while omitting any reference to those that acknowledge the emergence of substantive differences within this primal society and that emphasize the indispensable role of divine revelation (*waḥy*) and prophethood in reconciling such divisions. By disregarding the socially beneficial directives of religion, he contends that rational cognition alone suffices for the construction of a civilized human society. Moreover, by overlooking verses pertaining to the preservation of individual privacy within social interactions, he identifies interference in the private lives of citizens as an essential trait of religious governance. A lack of comprehensive perspective and inattention to the multifaceted constituents of a concept are also evident in his examination of power, wherein he disregards the dimension of authority, accentuating instead the components of coercion and domination, while overlooking religious directives that mediate between the ruler's sovereignty and the people's liberty. Whereas, within a legitimate and authoritative governance system, individual freedoms are upheld and esteemed, and compliance with governmental mandates is rendered voluntarily by those governed. The shortcomings in Shahrour's conception of the *khalīfah Allāhī* status of humanity are likewise evident. He mentions only the element of freedom while neglecting the inherent responsibilities and obligations that accompany the role of divine vicegerent, as well as other essential attributes of this position—such as being dependent upon and attributable to God, the necessity of establishing social relations grounded in sincere theocentrism, and the elimination of any form of exploitation or domination. Consequently, his interpretation offers an incomplete account of the requirements intrinsic to the *khalīfah Allāhī* status.

بررسی نگرش تفسیری محمد شحرور به رابطه دین و قدرت

حسن خرقانی^۱ | سمیه سروقد مقدم^۲

۱. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: Kharaghani@Razavi.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: sarvghadmoghaddam@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۳</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۱۴</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱</p> <p>واژگان کلیدی: دین، قدرت، نواندیشی، شحرور، نگرش تفسیری.</p>	<p>هدف: محمد شحرور، نواندیش سوری اهل سنت در کتاب «الدین و السلطه: قراءة معاصرة للحاکمیه» با استناد به آیات قرآن، معتقد به کفایت فطرت و ادراک عقلایی برای ساخت جامعه متمدن بشری است و با توجه به مفاهیم واژگان «اطاعت»، «اکراه»، «منع» و ویژگی «خلیفه‌اللهی» انسان، پیوند دین و قدرت را رد می‌کند. مطالعه پیش‌رو، در پی پاسخ به این پرسش است که استنتاج‌های شحرور از آیات قرآن کریم جهت اثبات نظریه‌اش در کتاب مذکور چگونه صورت گرفته است؟</p> <p>روش پژوهش: در نوشتار حاضر به روش توصیفی تحلیلی، رویکرد محمد شحرور به فهم و تفسیر قرآن و دیدگاه تفسیری وی در کتاب یاد شده پیرامون رابطه دین و قدرت تبیین و مستندات قرآنی او با بهره‌گیری از آیات قرآن و سیاق آن‌ها، اقوال لغویان، آراء مفسران و نظرات اندیشمندان دینی مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرد. یافته‌ها: با توجه به بررسی‌ها نظر شحرور مبنی بر اینکه قهر و غلبه از ویژگی‌های قدرت است و خلیفه را جانشین و نماینده دانسته مورد تأیید است. لکن قدرت بر حق هنگامی محقق می‌شود که فرمان‌بران، حاکم را شایسته حاکمیت دانسته و از او حمایت کنند و بر اساس ویژگی مسئولیت و تقید نهفته در مقام خلیفه‌اللهی، عمل بر طبق سلیقه شخصی یا اجتهادی که ربطی به رهنمودهای الهی ندارد، در حکومت مبتنی بر مقام خلافت الهی جایز نیست. همچنین اگر چه برخی آیات قرآن دلالت دارد بر اینکه فطرت در آغاز بنیادی برای اتفاق مردم بوده است؛ اما سایر آیات نشان می‌دهند که فطرت تنها در مقام عمل نتوانسته بنیانی محکم برای ساخت جامعه مدنی متمدن و پایدار فراهم نماید و با توجه به سایر آموزه‌های قرآنی نقش هدایتگری دین در مدیریت فطرت آشکار می‌گردد. آیه ۱۴۶ سوره اعراف نیز که مورد استناد شحرور قرار گرفته از اختلالی که ممکن است در ادراک عقلایی بشر رخ دهد، سخن می‌گوید؛ لذا نه تنها نمی‌تواند مستمسک مناسبی جهت اثبات کفایت ادراک عقلایی برای ساخت جامعه متمدن بشری باشد؛ بلکه دلیلی بر عدم کارایی همیشگی قوه تشخیص عقل بشری است.</p> <p>نتیجه‌گیری: گرچه تلاش شحرور در بررسی لغوی و فراهم آوردن مقدمات استنتاج قابل‌انکار نیست؛ اما نتیجه‌گیری‌ها به دلیل حذف عنصر دین و عدم جامع‌نگری، حداقلی و دارای نقصان است؛ زیرا فطرت نیاز به نقش هدایتگری دین دارد و برخلاف نظر شحرور، سلطه تنها سنگ‌بنای دولت نیست و قدرت برحق دارای مؤلفه اقتدار است. جایگاه «خلیفه‌اللهی» نیز الزاماتی از جمله تقید به مرکزیت خلافت یعنی «الله» دارد.</p>

استناد: خرقانی، حسن و سروقد مقدم، سمیه. (۱۴۰۵). بررسی نگرش تفسیری محمد شحرور به رابطه دین و قدرت، کتاب قیّم، ۱۶ (۱)، پیاپی: ۳۴، ۲۸۸-۲۶۹.



DOI: <http://doi.org/10.30512/kq.2025.21027.3808>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه میبد.

۱. طرح مسئله

با فرمان الهی ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (شعراء: ۲۶/۲۱۴)، دعوت عمومی حضرت محمد(ص) به دین اسلام آغاز گشته و دغدغه تشکیل حکومت اسلامی، انتخاب خلیفه و جانشین از همان آغازین روزها، در سخنان ایشان آشکار می‌گردد؛ آنجا که می‌فرماید: «إِنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِأَمْرِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَقَدْ أَمَرَنِي اللَّهُ أَنْ أَدْعُوَكُمْ إِلَيْهِ، فَأَيُّكُمْ يُؤَازِرُنِي عَلَى أَمْرِي هَذَا، عَلَى أَنْ يَكُونَ أَخِي وَوَصِيِّي وَوَلِيِّي وَخَلِيفَتِي فِيكُمْ» (کوفی، ۱۴۱۰، ص ۳۰۲). همچنین، پیامبر اکرم(ص) به مدت ده سال در مدینه به‌عنوان حاکم، اوامر و نواهی حکومتی صادر نمود و مسئولیت اموری از قبیل عقد قراردادها، صدور فرمان صلح و جنگ، رسیدگی به امور معیشتی مردم، اجرای حدود و کیفر و... را به عهده داشت.

از آن‌پس، مقوله قدرت یا حکومت^۱ در اسلام به یکی از مسائل پرمنافشه تبدیل شد و نظریات متنوعی در مورد آن ارائه گشت. اعتقاد به عدم حضور دین در ساحت سیاست یکی از این نظریات است که با دلایل گوناگون ارائه می‌شود. از جمله افراد قائل به این نظریه، محمد شحرور، نواندیش سوری اهل سنت است. او در کتاب «الدین و السلطة: قراءة معاصرة للحاكمية» به تقابل دین و قدرت پرداخته و تلاش می‌کند با استناد به آیات قرآن نشان دهد، دین غیر از قدرت است و حاکمیت با دین فرق دارد. او می‌خواهد نقاب محلی و مکان‌مند که مجموعه میراث بر دین پوشانده را براندازد و چهره واقعی دین را با تمام شکوه و زیبایی‌اش آشکار گرداند تا عده‌ای به پشتوانه مشروعیت دینی بر مسند حکومت تکیه نرند، مردم را تحت سلطه خود نکشیده و مانع آزادی اندیشه و بیان آنها نگردند (شحرور، ۲۰۱۴، ص ۱۸). مطالعه پیش‌رو، در پی پاسخ به این پرسش است که استنتاج‌های شحرور از آیات قرآن کریم جهت اثبات نظریه‌اش در کتاب «الدین و السلطة قراءة معاصرة للحاكمية» چگونه صورت گرفته است؟

در کتب، پایان‌نامه‌ها و مقالات متعددی از جمله کتاب «تفسیر عصری» از شیرین رجب‌زاده و پایان‌نامه‌های مقطع کارشناسی‌ارشد با عناوین «تحقیق و نقد مبانی و روش‌های محمد شحرور در فهم قرآن» نوشته سعید بقری و «بررسی مبانی و روش‌شناسی قرآنی محمد شحرور در الکتاب و القرآن» از احمد تقوی‌نژاد به نقد و بررسی اندیشه‌های شحرور، با تمرکز بیشتر بر کتاب «الکتاب و القرآن»، پرداخته شده است؛ اما درباره ارزیابی و تحلیل نگرش تفسیری وی به رابطه دین و قدرت با محوریت کتاب «الدین و السلطة: قراءة معاصرة للحاكمية» اثری یافت نشد و از آنجا که این کتاب با نام «دین و قدرت: خوانشی نو از حاکمیت» به فارسی ترجمه و در دسترس عموم قرار گرفته است، توجه به آن ضروری به نظر می‌رسد.

در نوشتار حاضر به روش کتابخانه‌ای و با رویکرد تحلیلی، دیدگاه تفسیری شحرور در این کتاب پیرامون رابطه دین و قدرت تبیین و در ادامه، با بهره‌گیری از آیات قرآن و سیاق آنها، اقوال لغویان، آراء مفسران و نظرات سایر اندیشمندان دینی دلایل وی مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرد.

۲. رویکرد محمد شحرور به فهم و تفسیر قرآن

محمد شحرور (۱۹۳۸ - ۲۰۱۹ م) در دمشق به دنیا آمد و در سال ۱۹۷۲ موفق به اخذ درجه دکتری در رشته مهندسی شهرسازی از دانشگاه دوبلین شوروی شد و سپس، استاد دانشگاه دمشق در این رشته گردید. وی علاوه بر نگارش کتب متعدد مرتبط با رشته تخصصی خویش که از جمله منابع معتبر سوریه محسوب می‌گردد، تألیفاتی نیز در حوزه‌های قرآنی و اسلامی دارد؛ از جمله «الکتاب

۱. کاربرد واژه «قدرت» در معنای مترادف با «حکومت»، مسبوق به معناپردازی لغت‌شناسان و همچنین، استفادۀ فیلسوفان سیاست است. به‌طور نمونه، در فرهنگ علوم اجتماعی، قدرت گاه به‌عنوان مترادف برای «قدرت سیاسی» به کار گرفته شده است که دلالت بر سلطه سیاسی دارد. همچنین، تمام مطالب کتاب «قدرت» از برتراند راسل اختصاص به مباحث حکومت دارد (مفتوح، ۱۳۸۸، ص ۴۴).

و القرآن: قراءه معاصره»، «السنة الرسولية و السنة النبوية: رؤية جديدة»، «القصص القرآني: قراءه معاصره» و «الدولة و المجتمع». او در حیطه علوم اسلامی به‌طور خودخوان به مطالعه پرداخت و برای اولین بار در کتاب «الکتاب و القرآن: قراءه معاصره» نظریه خود پیرامون فهم قرآن را در سال ۱۹۹۰ مطرح نمود که علاوه بر شهرت وی، مخالفت‌های فراوانی را به دنبال داشت.

محمد شحرور جهت آشتی دادن سنت و مدرنیته به نظریه‌پردازی در زمینه فهم و تفسیر قرآن پرداخته است. او با انگیزه نجات جوامع مسلمان از سیاه‌چال عقب‌ماندگی و انحطاط اجتماعی، اقتصادی، اخلاقی و... و ناامید از مجموعه میراث و مفاهیم سنتی (شحرور، ۱۳۹۸، صص ۲۷۵-۲۷۸)، به دنبال ارائه خوانشی معاصر از نصوص دینی است؛ زیرا از نظر وی، میان خوانش موروث از دین و قواعد عقل سلیم تناقض وجود دارد. از این‌رو، او تلاش نموده است تا رویکردی امروزی و هم‌خوان با عقل و منطق برای تعامل با دین بیابد (شحرور، ۲۰۱۴، ص ۲۳۹). او به عنوان فردی که از خارج به میدان تعالیم اسلامی وارد شده و به تراش اسلامی وابستگی ندارد، دیدگاه‌های سنتی مسلمانان پیرامون قرآن را متأثر از مسلمانات غیرقابل اعتماد موروث می‌داند و تلاش‌های عصری برای تأویل جهان را مؤثرتر و مفیدتر از دستاوردهای اعصار گذشته دانسته و می‌خواهد نشان دهد، خلاف باورهای رایج درست است. بنابراین، برخی اصطلاح «آشنایی‌زدایی» را برای توصیف رویکرد قرآنی شحرور مناسب دانسته‌اند (رجب‌زاده، ۱۴۰۱، صص ۳۱، ۴۸، ۸۴، ۲۷۲، ۲۸۵). بدین منظور وی در مواردی به تأویل‌گرایی در فهم متن پرداخته و قواعدی برای تأویل ذکر نموده است که به عقیده برخی، شیوه تأویل ضابطه‌مند در آنها رعایت نشده، بیشتر ناظر به عنصر مخاطب و ویژگی‌های عصری است و در مواردی، از عناصر متن و گوینده آن غفلت شده و اغلب صبغه زبان‌شناختی دارد (معمد لنگرودی و فتاحی زاده، ۱۳۹۹، صص ۵۵-۵۷).

از نظر وی، قرآن کریم که خود آن را «الکتاب» می‌نامد، از جانب خداوند متعال بر پیامبر اکرم (ص) وحی شده و نص آن تحریف و تغییر نیافته و قابل فهم برای همه زمان‌هاست (شحرور، ۲۰۰۶، صص ۳۰-۳۶ و ۵۱-۶۱)؛ زیرا نص رسالت که توسط خداوند پاسداری شده و در مصحف موجود است، متنی صرفاً نظری بوده و بیانگر تصویر انتزاعی از رسالت است و تطبیق عملی آن در گرو تلاش انسانی است و این قابلیت را دارد که با توجه به شرایط مکانی و زمانی جوامع گوناگون و موقعیت آنها، به هزاران صورت تطبیق داده شود (شحرور، ۲۰۱۴، صص ۱۳۱-۱۳۲).

گرچه علی‌رغم تأکید وی بر فراتاریخی بودن قرآن و «ثبات نص»، او نیز همچون دیگر نواندیشان، نگاه تاریخی نسبت به برخی آیات قرآن داشته و آنها را قابل استفاده برای زمان حال نمی‌داند (فتحی‌طریقه، ۱۴۰۲، ص ۸۸) و با مبانی خودساخته، بخش مهمی از گزاره‌های دینی را تاریخی و غیرقابل توسعه به زمان پس از نبی مکرم اسلام (ص) می‌داند (محیطی اردکان و سروریان، ۱۳۹۹، ص ۲۷۳). بدین ترتیب شحرور رویکردی متفاوت به آیات الهی داشته که منجر به ارائه تفسیری ذوقی از قرآن گشته است. وی با تکیه بر معلوماتش در زمینه مهندسی، ریاضیات و علوم طبیعی، برخی آیات مربوط به ارث، قوامیت، تعدد زوجات، حجاب و... را مورد بازخوانی قرار داده و با تلاش برای دستیابی به تفسیری معاصرانه از این موضوعات، نتایجی ارائه نموده که غالباً متفاوت از آراء تفسیری متداول است.

به اعتقاد برخی، او ابتدا آنچه را که مدنظر دارد، تعیین می‌کند و سپس، از علوم یادشده استفاده می‌نماید تا به هدف خویش دست یابد (رجب‌زاده، ۱۴۰۱، ص ۲۷۳). «الکتاب و القرآن» اثر محوری شحرور بوده و وی در سایر آثارش از همان روش‌شناسی تفسیر و تأویل با اندک اختلافی استفاده می‌نماید. نداشتن صلاحیت علمی، مشی و گرایش فکری غیراسلامی، بی‌ثباتی در آراء، سستی استدلال و تناقض در محتوا، التقاطی بودن و تجددگرایی، هنجارشکنی و روگردانی از تراش اسلامی، تفسیر به رأی و تعدی از نص، از جمله انتقادهای وارد بر «الکتاب و القرآن» است؛ به‌گونه‌ای که حتی برخی نواندیشان همچون نصر حامد ابوزید نیز، دیدگاه‌های شحرور را مورد نقد قرار داده‌اند (رجب‌زاده، ۱۴۰۱، صص ۳۳، ۲۱۶، ۲۲۹-۲۶۶).

۳. شحرور و نگرش او به رابطه دین و قدرت

شحرور در کتاب «الدین و السلطه: قراءه معاصره للحاکمیه» بیان می‌کند که دیالکتیک دین و قدرت در طول تاریخ بشر مصیبت‌های فراوان و جنگ‌های ویرانگر از خود بر جای گذاشته و می‌گذارد. گاه حکومت، لباس دین بر تن می‌کند و گاه دین، لباس حکومت می‌پوشد و هدف، در هر دو حالت، سیطره بر سرنوشت و زندگی مردم از رهگذر واداشتن آنان به تسلیم در برابر قدرت دین یا دین قاهر است. او معتقد است، دینی که مردم را به تسلیم در برابر قدرت وامی‌دارد تا به وسیله آن یکدیگر را از پا درآورند، تصویری تحریف‌شده از دین حقیقی است که شیفتگان قدرت برای فریفتن مردم عرضه می‌کنند (شحرور، ۲۰۱۴، ص ۱۳).

از دیدگاه شحرور، دین حقیقی به هیچ‌کس اجازه نمی‌دهد، از آن برای رسیدن به مردم سود جوید و برای رسیدن به انسانیت که مقصود نهایی اوست، بی‌نیاز از وساطت دیگری است و آن زمان که مردم بر اساس ارزش‌های مطلق انسانی با یکدیگر رفتار کنند، دین حقیقی تجلی می‌یابد. این ارزش‌ها جوهر ناب انسانیت و بیانگر آزادی بشرند که خداوند آنها را با نفخ روح به انسان اعطا نموده و به واسطه آن، بشر بر موجودات دیگر برتری یافته است. از آنجا که دین بیانگر وجود فطرت ثابت و نهفته‌ای است که آدمی با آن خلق شده است؛ نیازی نیست برای تعاملات اخلاقی، قانونی وضع شود یا با صبغه تشریحی برای چگونگی زندگی بشر حکم رانده شود. این سرشت فطری هویت حقیقی انسان بوده که حتی در برابر زمان و مکان نیز تسلیم نشده و در هر جا و در هر زمان همراه انسان است. همچنین، برای تحقق مفهوم خلافت الهی انسان، ضروری است پابندی به این ارزش‌ها با اختیار، رضایت و رغبت کامل باشد. جایگاه جانشینی خداوند که فقط به انسان عطا شده است، به او این صلاحیت را می‌دهد که در تمامی انتخاب‌های خود آزاد باشد و برای حفاظت از دستاوردهای گران‌بهای هرگونه اجبار و اعمال قدرت استبدادی را رد کند. دین حقیقی از تهمت اجبار به دور است؛ ربطی به برنامه‌ریزی‌های سیاسی ندارد و در حقیقت این قدرت است که در هر زمان و مکان به منظور مشروع جلوه‌دادن ستم خویش، نقاب دین بر چهره زده و به نام دین خود را تحمیل می‌کند (شحرور، ۲۰۱۴، صص ۱۳-۱۶).

از نظر شحرور، شعار تأسیس حکومت اسلامی و اجرانمودن شریعت در آن، حامل مفهومی تاریخی است که در عصر کنونی منسوخ، غلط و کاملاً غیر قابل اجراست؛ زیرا این شعار قادر نیست برنامه‌ای عرضه کند که با تکامل تاریخی حکومت‌ها و پیشرفت سطح معرفتی انسان سازگار باشد؛ از این رو، ساختار تأسیس حکومت، کوچک‌ترین ارتباطی با شریعت اسلام نداشته و این کار قوانین خاص خود را دارد. او در این زمینه به شیوه تعدادی از دولت‌مردان جهان عرب در سده بیستم اشاره می‌کند که هر یک بر مبنای شرایط عینی جامعه خویش حکومت تأسیس نموده‌اند. بنابراین، از دیدگاه وی، باید بند «اسلام دین دولت» به دلیل مغالطه‌ای که در آن وجود دارد و سبب تحکم بر مردم می‌شود، از قانون اساسی حذف و به جای آن، عبارت «ارزش‌های اسلامی مرجع اخلاقی دولت و جامعه» قرار گیرد (شحرور، ۲۰۱۴، صص ۴۳۶ و ۴۹۹-۵۰۱).

۴. بررسی مستندات قرآنی شحرور

شحرور دلایل خویش درباره رابطه دین و قدرت را مستند به واکاوی قرآنی مفاهیم برخی از مفردات و آیات قرآن ارائه کرده است. البته، برخی منتقدان روش شحرور در جمع‌آوری تعداد زیاد آیات برای ارائه نظراتش را شیوه‌ای فریبکارانه در جهت نشان‌دادن خود، به‌عنوان محقق کوشا و بررسی‌های لغوی او را بازی با مفردات لغوی و معانی آنها می‌دانند (میدانی، ۱۹۹۷، صص ۲۱ و ۳۵)؛ اما به هر حال، لازم است تا این ادله بررسی گردد و پیام درست قرآن از آنها تبیین شود تا مستند اندیشه‌های نادرست قرار نگیرد. در ادامه، برخی از این دلایل بیان گشته و مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

۴-۱. دلیل اول: رد پیوند دین و قدرت با توجه به مفاهیم واژگان «اطاعت»، «اجبار» و «منع» در قرآن کریم

به اعتقاد شحرور سلطه، سنگ بنای هر دولتی است و رابطه فرد با سلطه دولت در جامعه میان رد و پذیرش؛ یعنی شورش و اطاعت در رفت و آمد است. از این رو، باید مفهوم قرآنیِ درستِ اطاعت و اجبار و رابطه آن دو با سلطه دولت و دین در جامعه به خوبی روشن شود (شحرور، ۱۳۹۸، صص ۲۷۳ و ۲۷۵).

۴-۱-۱. مفهوم «اطاعت» در قرآن کریم

شحرور با استناد به «معجم مقاییس اللغة» بیان می‌کند، «اطاعت» از ریشه «طَعَّ» است و بر همراهی کردن و فرمان برداری دلالت می‌کند. اگر فردی با دیگری همراه باشد، گفته می‌شود: «قَد طَاوَعَهُ». واژه «طوعیه» با اطاعت هم‌ریشه است و به معنای پذیرش امری از سر اختیار و رضایت است. برای نمونه، ترکیب «سرباز متطوع» (داوطلب) در برابر «سرباز وظیفه» تفاوت میان کنش داوطلبانه و آنچه را که از سر اجبار انجام می‌گیرد، نشان می‌دهد. بنابراین، اطاعت به معنای تسلیم شدن آزادانه بوده که با کنش داوطلبانه و پذیرش اختیاری مرتبط است؛ در حالی که اصطلاح اجبار با تحمیل و زور در پیوند است. بدین ترتیب، تناقض موجود میان اطاعت و اجبار و ناممکن بودن جمع آن دو در یک کنش روشن می‌شود (شحرور، ۱۳۹۸، صص ۲۷۸-۲۷۹).

شحرور پس از این بررسی نتیجه می‌گیرد، در قرآن کریم آن زمان که می‌فرماید: «از خداوند اطاعت کنید»؛ مقصودش اطاعت خودخواسته، آزادانه و مختارانه از خداوند عزوجل بوده و بدین سبب است که در آیه ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ۳/۳۲)، پس از اشاره به اطاعت آزادانه از خداوند و پیامبر (ص) می‌فرماید: «اگر روی گردانید» تا روشن کند که اطاعت از سر اراده و در تقابل با اجبار است. خداوند می‌گوید، اگر روی گردانند، آنان را به اطاعت و نخواهد داشت و این ویژگی دین اسلام است که بر اصل خواستن ارادی و عدم اجبار استوار است (شحرور، ۱۳۹۸، ص ۲۷۹).

۴-۱-۲. مفهوم «اجبار» در قرآن کریم

شحرور پس از بررسی لغوی واژه «اکراه» با استناد و ارجاع به «معجم مقاییس اللغة»، نتیجه می‌گیرد که «اکراه» در معنای لغوی با رضایت در تضاد است و هر کنش، کردار یا گفتاری که بدون رضایت انسان از او سرزند، به نحوی از سر اجبار است. سپس، به معانی متفاوت این واژه در آیات قرآن اشاره کرده و می‌گوید: گاه معنای «کُره» با مشقت و سختی در پیوند است^۱ و گاه «اکراه» با شرایط روحی و روانی انسان مرتبط می‌شود.^۲ معنای دیگر «اکراه» در قرآن این است که انسان بدون رضایت و خواست خود، با اجبار دیگری به گفتن سخنی یا انجام کاری ناچار شود؛ مانند اینکه فرعون ساحران را بر خلاف میل شان به سحر و جادو وامی‌داشت: ﴿إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (طه: ۷۳/۲۰) و آیه ﴿قُلْ أَنْفُقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ إِنْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ (توبه: ۵۳/۹) که بیان می‌کند، انفاق دارایی، دو نوع است: گاه، با رضایت فرد و خواست او و گاه، از سر ناچاری و به اجبار دیگری. ضمن آنکه آیه نشان می‌دهد، برخی از انواع اجبار، معجز است؛ مثلاً می‌توان منافقان را واداشت

۱. برای نمونه، در ﴿كَيْبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كَرْهٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ (بقره: ۲/۲۱۶) و ﴿وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كَرْهًا وَ وَصَّيْتَهُ كَرْهًا﴾ (احقاف: ۱۵/۴۶).

۲. مانند آیات ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتَبُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَ لَا تَعْضَلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (نساء: ۱۹/۴)، ﴿وَ كَرَهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (توبه: ۸۱/۹)، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرَهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَخْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾ (محمد: ۹/۴۷)، ﴿أَيُّجِبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ (حجرات: ۱۲/۴۹).

که بر خلاف میل‌شان اموال خود را برای تجهیز سپاه مسلمانان انفاق کنند؛ زیرا باید تابع سلطه جامعه‌ای باشند که جزئی از آن محسوب می‌شوند؛ گرچه احساس تعلق خاطر به آن ندارند. شحرور از این آیات نتیجه می‌گیرد که قرآن کریم اجبار را به دو دسته «روا» و «ناروا» تقسیم کرده و مطابق آیه ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ﴾ (نحل: ۱۰۶/۱)، اجبار عقیدتی از جمله مهم‌ترین گونه‌های اجبار نارواست؛ زیرا خداوند انسان را در پذیرش دین آزاد می‌گذارد و هرگونه اجباری را در این باره رد می‌کند و بدین سبب است که در آیه ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (یونس: ۹۹/۱۰) عتاب می‌کند تا پیامبر (ص) دریابد که اجبار در دین جایی ندارد (شحرور، ۱۳۹۸، صص ۲۸۴-۲۸۱).

۳-۱-۴. دو گانه منع - اجازه در قرآن کریم

از نگاه شحرور تعبیر منع، دال بر معنای اجبار است و در قرآن دوگانه منع - اجازه به کار رفته است. او در این زمینه، به آیات ذیل اشاره کرده است: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾ (اسراء: ۹۴/۱۷)، ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَ سَعَىٰ فِي خَرَابِهَا﴾ (بقره: ۱۱۴/۲)، ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (اعراف: ۱۲/۷). وی می‌گوید: بر خلاف منع که بر قدرت اجبار تکیه دارد، نهی می‌کوشد، انسان را راضی و متقاعد کند تا خودخواسته تن به نهی دهد. نماز از فحشا نهی می‌کند؛ اما منع نمی‌کند و پزشک بیمار را از سیگارکشیدن نهی می‌کند؛ اما منع نمی‌کند (شحرور، ۱۳۹۸، صص ۲۸۵).

۴-۱-۴. رابطه دین و قدرت با توجه به مفاهیم واژگان «اطاعت»، «اجبار» و «منع» در قرآن کریم

به اعتقاد شحرور سلطه دولت در هر جامعه، قدرت منع کردن و مجازدانستن را در اختیار دارد و این سلطه با دین که به نهی می‌پردازد و در تلاش است تا انسان را متقاعد نماید، کوچک‌ترین پیوندی ندارد؛ زیرا بررسی مفاهیم واژگان فوق‌الذکر نشان می‌دهد که پذیرش دین باید خودخواسته و با رضایت و خرسندی همراه باشد و دین با ممانعت که با اجبار همراه است، میانه‌ای ندارد. چنان‌که خداوند متعال در آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (بقره: ۲۵۶/۲) مستقیماً انسان را خطاب قرار می‌دهد و به او می‌گوید که از سوی خداوند، مجبور به پذیرش دین نخواهد شد. او توضیح می‌دهد که (لام) آغاز آیه که برای نفی جنس است، وجود جنس اجبار را در دین از هر نوعی که باشد، نفی می‌کند. چنان‌که اگر به ارکان دین اسلام توجه کنیم، در آن هیچ نشانی از اجبار نمی‌یابیم (شحرور، ۱۳۹۸، صص ۲۸۶-۲۸۵).

شحرور از جمله وجوه تمایز دین و سلطه را در این می‌داند که دین ابزار اجبار و اعمال قدرت ندارد و با کمک آموزه‌های خود مردم را به سوی پذیرش خودخواسته هدایت می‌کند و آزادی انتخاب در دین، مقدس و خواست الهی است که برای بشر رقم خورده است؛ حال آنکه سلطه بر اعمال قدرت تکیه دارد. از نظر شحرور، ابزار اعمال زور هنگامی که در حکومت دینی به کار رود، این قدرت را می‌دهد که حکومت در زندگی عقیدتی افراد دخالت کند و در واقع، دخالت در زندگی فردی مردم، ویژگی حکومت دینی است. او معتقد است: واژه «اطاعت» در ادبیات سیاسی - اسلامی بسیار پرکاربرد است و کاربردی آن در شعارهایی مانند «اطاعت از اولی‌الامر» به بسیاری از حاکمان اجازه داده است تا افراد جامعه خود را سرکوب کند و تمام آزادی آنها را سلب نمایند و حتی جوامع مسلمان را در سیاه‌چال عقب‌ماندگی و انحطاط اخلاقی، معرفتی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... بیافکنند؛ درحالی‌که دین خداوند با منافع فردی گروهی از مردم پیوندی ندارد و از برنامه‌ریزی‌های سیاسی که هدفش پیروگی عده‌ای بر عده دیگر است، به‌دور می‌باشد (شحرور، ۱۳۹۸، صص ۱۴، ۲۷۵، ۲۸۶، ۳۰۰، ۳۲۲، ۳۸۰، ۳۸۷، ۴۹۳).

۴-۱-۵. بررسی دلیل اول: سازش میان سلطه حاکم و حریت مردم در اسلام و توجه به مؤلفه اقتدار

به قدرت پادشاه «سلطان» و «سُلطان» گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۲۱) و ابن فارس قوت و قهر را اصل مشترک ماده «سلط» می‌داند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۹۵). بر این اساس، نظر شحرور مبنی بر اینکه قهر و غلبه از ویژگی‌های قدرت است، تأیید می‌شود؛ اما توجه به این نکته ضروری است که بر خلاف تصور شحرور و البته، اعتقاد برخی فیلسوفان غربی^۱ که سلطه را سنگ‌بنای دولت می‌دانند و معتقدند، حقیقت وجود دولت در اعمال قدرت ملازم با سلطه‌اش ریشه دارد (شحرور، ۱۳۹۸، صص ۲۷۳ و ۳۲۱)، در حکومت دینی، آزادی مردم مورد توجه است و میان سلطه حاکم و حریت رعیت سازش برقرار شده و اسلام با دستورات خویش، این دو را به گونه‌ای به یکدیگر پیوند داده و مکمل یکدیگر نموده که یکی به دیگری آسیب نرساند، بر دیگری طغیان نکرده و در حقتش کوتاهی ننماید (عک، ۱۹۹۶، ص ۲۵). بنابراین، تصور شحرور که تسلیم خودخواسته در برابر سلطه دولت را تصویری آرمانی و دور از دسترس از سلطه دولت در جامعه دانسته و نظام دموکراسی را بهترین ساختار و نزدیک‌ترین شیوه بدین تصور آرمانی می‌داند (شحرور، ۱۳۹۸، ص ۳۲۳)، در حکومت دینی، قابلیت تحقق دارد و این نگرش از نادیده‌گرفتن آموزه‌های دینی در ساحت حکومت نشأت می‌گیرد.

در نگرش اسلامی، قدرت امری نه ذاتاً ملازم با عدل و اخلاق و نه ملازم با ظلم و فساد است و این صاحب قدرت است که به آن رنگ می‌بخشد. قدرت، میل به گسترش فساد دارد؛ اما اسلام برای کنترل قدرت، هم راهکارهای درونی دارد و هم راهکارهای برونی و هم شرایطی برای حاکمان اسلامی (عربی آیسک، ۱۴۰۰، صص ۶۱-۹۶). در نگاه دینی، اطاعت از «اولی الامر» و هر کسی غیر از خداوند متعال، تنها در صورتی مجاز است که به اطاعت از خداوند بیانجامد. همچنین در حکومت دینی، مردم نقشی فعال داشته و در مشروعیت‌بخشی به آن مؤثرند و حاکمی که با سوءاستفاده از جایگاه اولی الامر، افراد جامعه خود را سرکوب نموده و تمام آزادی آنها را سلب نمایند، حاکم دینی نبوده و مشروعیت دینی نخواهد داشت. بدین ترتیب، نگاه شحرور به رابطه مردم و دولت که مردم را سرسپرده و تابع قدرت دولتی می‌داند که به امورشان رسیدگی و قوانین بر آنها تحمیل می‌کند، نگاه درستی نخواهد بود؛ زیرا در نظام سیاسی دینی، اساسی‌ترین مانع سلطه طاغوت‌ها و سد مستحکم در برابر ظلم و تعدی، نظارت عمومی و نقش و تکلیفی است که همه مسلمانان در احیاء و دفاع از خوبی‌ها و اصلاح و سرکوب نمودن باطل‌ها دارند (حاجی صادقی، ۱۳۸۳، صص ۲۹۸-۲۹۹).

مضاف بر اینکه جمع‌بندی پژوهشگران پیرامون معانی مترادف و مرتبط با واژه «قدرت» تأیید می‌کند که اگر سلطه حکومت فقط بر اساس قهر و غلبه باشد و افراد تحت سلطه، آن را بر حق ندانسته و رعب و تهدید، تنها عامل اطاعت از حاکمیت باشد، اطلاق حقیقی عنوان قدرت بر چنین حاکمیتی شایسته نخواهد بود؛ زیرا قهر و غلبه یکی از خصوصیات قدرت است و این مقوله، مؤلفه دیگری به نام اقتدار دارد و اقتدار هنگامی محقق می‌شود که فرمان‌بران، حاکم را شایسته حاکمیت دانسته و از او حمایت کنند. در این صورت است که قدرت بر حق می‌شود، ولایت واقعی تحقق یافته و فرامین حکومتی آزادانه اطاعت می‌گردد (مفتح، ۱۳۸۸، ص ۴۴). به علاوه، تحلیل شحرور مبنی بر اینکه وجه تفاوت میان دین و حکومت این است که دین با خواست مردم در زندگی آنان دخالت می‌کند؛ اما حکومت از باب اجبار چنین کرده و از آزادی آنان می‌کاهد و اعمال قدرت است که تداوم حکومت و ثبات جامعه را

۱. به طور نمونه، نیکولو ماکیاولی، فیلسوف غربی، معتقد است: شهریاری در میان مردمی که به فرمانبری خو گرفته‌اند، آسان‌تر است. او آزادی مردم را تهدیدی برای قدرت دانسته و معتقد است، کسی که به سروری شهری دست یافته که مردمش به آزادی خو گرفته‌اند، اگر آن را ویران نکند، اسباب سرنوشتی خود را فراهم کرده است؛ چراکه یاد آزادی مردم را آرام نخواهد گذاشت. در نگاه ماکیاولی، قهر و غلبه برای حفظ مردم دارای اهمیت است؛ زیرا طبع مردم همواره به یک رنگ باقی نمی‌ماند و اگر چه آنها را آسان می‌توان به سویی کشید؛ اما نگاه‌داشتنشان در آن جهت دشوار است. به این دلیل باید چنان کرد که هر گاه پایه ایمان‌شان سست شد، به زور ایمان آورند (ماکیاولی، ۱۳۸۹، صص ۷۶-۷۷ و ۸۲).

تضمین می‌کند و سلطه، با اعمال قدرت می‌تواند افراد جامعه را به پایبندی به قوانین موضوعه وادارد (شحرور، ۱۳۹۸، صص ۳۰۹ و ۳۲۲)، با آموزه‌های دینی و جمع‌بندی ارائه شده برای مفهوم مقوله «قدرت» سازگار نیست؛ چرا که در حکومت مقتدر و بر حق، آزادی انسان‌ها مورد توجه و تکریم است و فرمان‌بران، اطاعتی خودخواسته از فرامین حکومتی خواهند داشت.

از دیگر سو، بر خلاف تصور شحرور که دخالت در زندگی فردی مردم را ویژگی حکومت دینی می‌داند؛ حکومت دینی در پی دخالت در زندگی فردی و عقیدتی افراد نیست و حکومتی که در این بُعد زندگی افراد مداخله کند، حکومت دینی نخواهد بود؛ زیرا مطابق آموزه‌های قرآنی، حفظ حریم شخصی افراد در روابط و مناسبات اجتماعی ضروری بوده و تصرف در آن، بدون اذن و رضایت صاحبش جایز نیست. در آیه شریفه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (نور: ۲۴/۲۷-۲۸)، مراد از «تَسْتَأْذِنُوا» طلب اذن کردن است (ابن‌قتیبه، ۱۴۱۱، صص ۲۵۹) و خداوند متعال با خطاب به مؤمنان، آنان را از ورود به خانه غیر، قبل از اخذ اذن ورود نهی نموده است (طوسی، بی‌تا، ج ۷، صص ۴۲۶).

همچنین، در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ (حجرات: ۴۹/۱۲)، از «تجسس» نهی شده است. در تفسیر «تجسس» دو وجه بیان گردیده است: ۱. پیگیری کردن خطا و لغزش، ۲. تفحص از امور پنهانی به منظور آشکارکردن آنها. در تفاوت «تجسس» با «تجسس» نیز به دو نکته اشاره شده است: ۱. «تجسس» تفحص از امور است؛ درحالی‌که «تجسس» آن چیزی است که انسان با حواس درک کند، ۲. آنچه در «تجسس» به دست می‌آید، برای خود انسان است؛ درحالی‌که در «تجسس» نتیجه تفحص در اختیار دیگران قرار می‌گیرد و جاسوس پیام‌رسان برای دیگران است (ماوردی، بی‌تا، ج ۵، صص ۳۳۴). بر این اساس، آیه شریفه از پیگیری خطا و لغزش و تفحص از امور پنهانی و در اختیار غیر قراردادن این اطلاعات نهی نموده است.

عدم تجسس از قواعد اصلی نظام اجتماعی و اجرائی اسلام است و در جامعه اسلامی، مردم بر خود، خانه‌ها، اسرار و عیوب خویش ایمن هستند و تعدی به این حریم‌ها، به هر دلیلی، هیچ توجیهی ندارد؛ زیرا در جامعه اسلامی، هیچ‌کس مجاز به پی‌جویی از امور پنهانی نیست و مؤاخذه شدن تنها برای تخلفات و جرائم آشکار صورت می‌گیرد. بدین ترتیب، نص قرآن، حصار پی‌امون حریم‌ها، حقوق و آزادی مردم می‌کشد (قطب، ۱۴۲۵، ج ۶، صص ۳۳۴۶). علاوه بر این، جست‌وجوی مخفیانه عیب‌ها و گناهان از دیدگاه سنت، اجماع و عقل نیز حرام است (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۷، صص ۱۲۰). از این رو، رعایت حریم زندگی شخصی افراد بر زمامداران جامعه دینی ضروری است و تا مصالح عمومی یا ضرورت حکومتی اقتضا نکند و حفظ حریم خصوصی افراد در تعارض با تأمین و تحکیم صلاح و فلاح اجتماع نباشد، تعرض به این حریم جایز نخواهد بود (مفتح، ۱۳۸۸، صص ۱۰۴).

۴-۲. دلیل دوم: رد پیوند دین و قدرت با توجه به جایگاه خلافت الهی انسان در قرآن کریم

شحرور می‌گوید طبق آیه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره: ۲/۳۰)، انسان تنها آفریده‌ای است که جانشینی خداوند به او اعطا شده و جانشین، نماینده موکل خود است. بنابراین، انسان در انجام آنچه که به آبادانی زمین می‌انجامد، آزادی عمل دارد و این مقام انسان را شایسته آن می‌سازد که در تمامی انتخاب‌های خود آزاد باشد. خداوند نعمت آزادی را به انسان ارزانی داشته تا از سر اختیار به محرمات پایبند باشد و از عقل و دریافت‌های معرفتی خود برای اجتهاد یاری گیرد تا هدف از آفرینش را که همان جانشینی خداوند در زمین است، محقق سازد. تسلیم شدن در برابر قدرت، پذیرش و پیروی از آن، حتی با اکراه و ناخرسندی، به

صورت ضمنی بیانگر دست‌کشیدن از انسانیت و کنارگذاشتن وظیفه جانشینی و رهاکردن آزادی است که خداوند به واسطه آن، انسان را بر دیگر مخلوقات برتری داده است (شحرور، ۱۳۹۸، صص ۱۳-۱۴ و ۲۲۹).

۴-۲-۱. بررسی دلیل دوم: الزامات جایگاه خلافت الهی

ابن فارس برای ماده (خ/ل/ف) سه اصل برمی‌شمارد که اولین آنها جانشینی و قائم‌مقامی است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۱۰). به بنده‌ای که نمایندگی مولایش را در مال او دارد نیز، خلیفه گویند (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۶۴۱) و می‌شود گفت: در ماده (خ/ل/ف)، مؤلفه‌های بدل، نماینده و حاکم بودن وجود دارد و می‌توان ادعا نمود که واژه «خلیفه» در کاربرد قرآنی، به معنای کسی است که به عنوان بدل و نائب از سوی فردی مقتدر، فرمان می‌راند (پاکتچی، ۱۴۰۰، مدخل خلافت). بنابراین، نظر شحرور مبنی بر اینکه خلیفه را جانشین و نماینده دانسته (شحرور، ۱۳۹۸، ص ۱۳)، مورد تأیید است.

خلافت الهی انسان در حقیقت مبنای حکومت انسان در دنیاست؛ چنان‌که پیامبر گرامی (ص) می‌فرماید: «إِنَّ الدُّنْيَا حُلُوءٌ خَصِرَةٌ وَإِنَّ اللَّهَ مُسْتَحْلِفُكُمْ فِيهَا فَنَاطِرُوا كَيْفَ تَعْمَلُونَ» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۵۲). بر اساس آیه ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص: ۲۶/۳۸) نیز، حکومت بین مردم هم، از این خلافت سرچشمه می‌گیرد و حکومت مردم بر مردم، به‌عنوان «خلیفه‌الله» بودن انسان‌ها می‌تواند مشروع باشد (صدر، ۱۳۵۹، ص ۱۱).

شهید صدر، جانشینی خدایی انسان را اینگونه معنا می‌کند که: اولاً، جامعه انسانی قبل از هر گونه تعلق و وابسته و منسوب به مرکزیت خلافتش؛ یعنی خداوند است، ثانیاً، روابط اجتماعی باید بر پایه خدایپرستی مخلصانه و آزادی انسان از بردگی، بهره‌کشی، جهل و طاغوت بنا نهاده شود، ثالثاً، از آنجا که جز خداوند متعال، در جهان هستی هیچ صاحب سیادت و سلطه‌ای نیست و مردم همه نسبت به او، مانند دندان‌های یک شانه یکسان هستند؛^۱ ضروری است، روح برادری عمومی در همه ابعاد اجتماعی‌اش پس از محور هرگونه بهره‌کشی و سلطه‌جویی تحقق یابد و امتیازها فقط بر مبنای عمل صالحی باشد که از پارسایی، دانش و جهاد نشأت می‌گیرد، رابعاً: معنی خلافت انسان، امین بودن و قابل‌اعتماد بودن اوست؛ چنان‌که قرآن کریم از خلافت انسان، تعبیر به امانت کرده است: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ (احزاب: ۷۲/۳۳) و امانت، مسئولیت‌آور است و از یک سو، تقید و وابستگی می‌آورد و از سوی دیگر، بدون آزادی مفهومی نخواهد داشت (صدر، ۱۳۵۹، صص ۱۱-۱۴). بنابراین، اگرچه مقام خلافت الهی انسان، مبتنی بر آزادی عمل و مختاربودن اوست؛ لکن الزامات دیگری نیز دارد و نگاه شحرور به این مقام که تنها اختیار و آزادی عمل را از آن برداشت نموده و سایر خصائص این جایگاه را نادیده انگاشته، کامل به نظر نمی‌رسد.

شاید بتوان گفت، ادعای شحرور مبنی بر اینکه جریان اسلام‌گرا حتی اگر در مسیر رسیدن به قدرت و واگذاری آن، شیوه دموکراسی را قبول کند، چون به قدرت رسد، در پیاده‌سازی دموکراسی ناتوان خواهد بود و بیش از پیش در مرداب دیکتاتوری فرو خواهد رفت (شحرور، ۱۳۹۸، ص ۱۱۴)، از این نگاه غیرجامع نشأت می‌گیرد؛ چراکه بر اساس ویژگی مسئولیت و تقیید نهفته در مقام خلیفه‌اللهی، عمل بر طبق سلیقه شخصی یا اجتهادی که ربطی به رهنمودهای الهی ندارد، در حکومت مبتنی بر مقام خلافت الهی جایز نخواهد بود و در آیات قرآن، حاکمی که مطابق دستورات الهی حکم نراند، کافر، ظالم و فاسق نامیده شده است: ﴿مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (مانده: ۴۴-۴۵)، ﴿... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (مانده: ۴۷/۵).

۱. «النَّاسُ سَوَاءٌ كَأَسْتَانَ الْمُسْطُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۳۶۸).

در واقع، ارزش قدرت به منشأ آن است. اگر قدرت، منشأی مقدس و پاک داشته باشد، قدرتی قدسی، پاک و صالح خواهد بود و اگر منشأ آن، پلید و ناپاک باشد، آن قدرت، ناپاک و فاسد خواهد بود (حسنی، ۱۳۷۸، ص ۱۷). در حکومت دینی، حاکم برای هر قانونی که بر مردم اجرا می‌کند، دلیل شرعی از کتاب خدا و سنت دارد و تغییر قوانین در میان مسلمانان، بر اساس ادله شرعی برگرفته از کتاب خدا و سنت اتفاق می‌افتد؛ حال آنکه غیرمسلمانان، قوانین را بر مبنای غرائز انسانی تغییر می‌دهند تا خواسته‌های ذی‌نفعان و صاحبان سرمایه برای دستیابی به بیشترین منفعت ممکن، بدون در نظر گرفتن اثرات مخرب احتمالی آن، برآورده شود (شواف، ۱۹۹۳، ص ۶۱۴).

۳-۴. دلیل سوم: فطرت خواهان برپایی جامعه مدنی پایدار با استناد به آیه ۳۰ سوره روم

شحرور با استناد به آیه ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم: ۳۰/۳۰) می‌گوید، دین فطرتی است که انسان بر آن سرشت آفریده شده است. مطابق آیه شریفه، فطرت رابطه‌ای مستقیم و استوار با دین داشته و با بعد حیوانی انسان ارتباطی ندارد؛ چنان‌که آیات مرتبط با موضوع فطرت حکایتگر آن هستند که فطرت، قدرت ادراک و نمایانگر بُعد عقلانی در انسان است که خداوند آن را به او ارزانی داشته است؛ چرا که «عبادت» و «هدایت» در این آیات، با بعد عقلانی انسان پیوند دارند. فطرت، نماینده ارزش‌های انسانی است و همانند داور در مسابقه ورزشی، هرگاه انسان از حد جایز انسانیت فراتر رود، به او فرمان ایست می‌دهد تا او را از تعدی به آزادی‌های دیگران یا زیان رساندن به خود و دیگران باز دارد و گرچه ممکن است، انسان در زندگی هنگام تصمیم‌گیری مردد شده یا گاه مرتکب اشتباه شود؛ اما به فضل وجود فطرت در سرشت خود، اشتباهش را درمی‌یابد. فطرت خواهان برپایی جامعه مدنی پایدار و منسجم است و در انسان نهادینه شده است تا نمایانگر بعد ثابت عقلانی وجود باشد و به انسان کمک می‌کند تا اهمیت ارزش‌های انسانی مثل گرایش به خوبی را دریابد. التزام خودخواسته به فطرت، تعبیری دیگر برای پایبندی به ارزش‌های انسانی است. ارزش‌های انسانی نمایانگر دین اسلام‌اند و پایبندی به آنها، به منزله آن است که انسان می‌تواند مرحله حیوانی را پشت سر بگذارد. این ارزش‌ها نمایانگر بنیاد اخلاقی بشریت‌اند که فراتر از سیاست و سیاستمداران بوده و انسان خودخواسته و با رضایت و خرسندی از آنها پیروی می‌کند و گرایش به آنها در وجود انسان به ودیعه نهاده شده است تا جامعه‌ای متمدن را ساخته و به سوی پیشرفت گام بردارد؛ چراکه دولت مدنی باید بر بنیاد اخلاقی استوار باشد تا تمام حقوق و آزادی‌های شهروندان را به آنها داده و رقابت سازنده را زنده نگه داشته و بدین طریق جامعه پیشرفت کند و ارکان ساختار دولت استوار و تداوم آن تضمین گردد. بدین ترتیب، پیوند میان دین و سلطه اینگونه آشکار می‌شود که دین به منزله مرجعیت اخلاقی برای حکومت و مردم است و سلطه به ساختار حکومت و تنظیم امور دنیوی جامعه می‌پردازد (شحرور، ۱۳۹۸، صص ۲۷۱ و ۲۸۶ و ۲۸۸ و ۲۹۰-۲۹۱ و ۲۹۳-۲۹۵ و ۴۹۴-۴۹۵).

۳-۴-۱. بررسی دلیل سوم: فطرت نقطه آغاز برپایی جامعه مدنی

چنان‌که شحرور بیان می‌کند، آیه مذکور حکایت از این دارد که فطرت رابطه‌ای مستقیم با دین دارد و دین به‌طور کلی، یک امر فطری است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۴۱۸).

در مورد تشکیل جامعه بر اساس راهبردهای فطری نیز، بر طبق آیه ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (بقره: ۲/۲۱۳) می‌توان گفت، انسان که به طور فطری اجتماعی و تعاونی است؛ در اولین اجتماعی که تشکیل داد، یک امت واحد بود^۱ (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۱۱) و در این امت، مردم بر فطرت الهی بودند که با آن آفریده شده بودند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۵) و فطرت در آغاز بنیادی برای اتفاق مردم بوده است (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۱۶).

اما چنان‌که آیه ﴿وَ مَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ (یونس: ۱۰/۱۹) بیان می‌دارد، در این امت واحد، اختلاف پیش آمده و با گذشت زمان، به دلیل افکار کوتاه و گرایش‌های شیطانی، فطرت توحیدی دچار دگرگونی گشته و وحدت فطری جامعه از دست رفته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۵۱) و گرچه فطرت، نقطه آغازی برای اتفاق مردم و ساخت جامعه بشری بوده است؛ اما در مقام عمل، برخلاف تصور شحرور، فطرت تنها، نتوانسته بنیانی محکم برای ساخت جامعه مدنی متمدن و پایدار که می‌خواهد به سوی پیشرفت گام بردارد، فراهم نماید؛ زیرا آدمی علاوه بر مفلوظ بودن به عقاید حق، تمایلات نفسانی و شهوانی نیز دارد و بشر در آغاز پیدایش، حیوان ضعیفی است که جز به قابلیت انسانیت، امتیازی بر سایر حیوانات ندارد و اگر تربیت نشود، نه تنها آن قابلیت به فعلیت نخواهد رسید؛ بلکه تمام انوار فطری او نیز خاموش خواهد شد (خمینی، ۱۳۸۶، صص ۳۳۳-۳۳۴). این حقیقتی است که شحرور آن را نادیده انگاشته و ساده‌انگارانه معتقد است، در نبرد میان گرایش‌های حیوانی و انسانی، آدمی برای تحقق انسانیت به ارزش‌های زیبای پنهان درونش پایبند خواهد ماند و آسوده‌خاطر و خرسند به این ارزش‌ها عمل می‌کند؛ چراکه با بعد عقلانی وجودش سازگارند (شحرور، ۱۳۹۸، ص ۲۹۲).

البته، شحرور اذعان دارد که برانگیختن فطرت در زندگی به تلاش، آموزش و تعلیم نیاز دارد و در این زمینه نقش خانواده در تربیت فرزندان را کلیدی می‌داند. او انباشت دانشی را که انسان از جهان بیرون کسب می‌کند، به‌عنوان منبعی برای آموزش و تعلیم فطرت معرفی کرده و آن را مهم‌ترین دلیل دگرگونی امیال نفسانی و ارزش‌های درونی انسان می‌داند و به‌عنوان شاهد بر مدعای خود به آیاتی استناد می‌کند که مربوط به ارتکاب گناه ممنوع توسط آدم و حوا^۲ و امتناع فرزند آدم از ارتکاب گناه^۳ است و این عدم ارتکاب گناه را نتیجه انباشت معرفت و تعلیم گناه نکردن توسط حضرت آدم به فرزندان می‌داند (شحرور، ۱۳۹۸، صص ۲۹۵-۲۹۸-۳۰۰ و ۳۱۹) و نقشی برای شرع که می‌تواند با تعیین حدود، قیود و شرایط به راهبری فطرت بپردازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۴۱۸) قائل نشده است.

بر خلاف نظر شحرور، واقعیت جامعه بشری نشان می‌دهد، انباشت دانش تنها در جهت ارزش‌های والای انسانی نبوده و در عمل نتوانسته انسان را از تعدی به آزادی‌های دیگران یا زیان رساندن به خود و دیگران باز دارد. واقعیتی که خود شحرور نیز بر آن مهر تأیید می‌زند، آنجا که می‌گوید: گرایش غریزی انسان به سلطه از گذر قدرت همچنان در او زنده است و آدمی همواره از سلطه‌طلبی خود، به‌عنوان وسیله‌ای به منظور اشباع غرایز یا تحقق بلندپروازی آگاهانه و انسانی استفاده می‌کند و به تبع آن، طرف قوی، قدرت خود را بر طرف ضعیف تحمیل می‌کند تا بر او سیطره یافته و وی را به پیروی از اوامر وادار (شحرور، ۱۳۹۸، ص ۲۴۰).

۱. برخی مراد از امت واحد را سادگی طبیعی و عدم رشد و اختلاف به دلیل نبود تفکر دانسته و گفته‌اند: ظاهراً بشر در بدو پیدایش چنین بوده است؛ چنان‌که یک گله گوسفند در سادگی و عدم اختلاف امت واحد هستند؛ زیرا نیروی تفکر ندارند و اغراض شخصی، اختلاف و نفاق و... در میان آنها نیست (قرشی بنابی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۸۵).

۲. ﴿فَدَلَاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَ طَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَ نَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَ أَقُلْتُ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (اعراف: ۲۲/۷).

۳. ﴿لَئِنْ سَطَطْتُ إِلَيْكَ يَدِي لَتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِي إِلَيْكَ لِأَتُتْلِكَ إِلَيَّ أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (مائدة: ۲۸/۵).

در این شرایط برای بازگشت به راه شایسته فطرت، ضروری است تا جامعه بر بنیادی عمیق تر و هشیارانه تر از بنیاد فطرت ساخته شود. راه حل واقعی، ریشه‌کنی عوامل به وجود آورنده سلطه طلبی و درک ارزش‌های اساسی حق، عدل و قسط است. برای ایجاد چنین تربیتی، بر خلاف تصور شحرور، نمی‌توان کار را از درون جامعه‌ای که از راهش منحرف شده و وحدتش را از دست داده است، آغاز کرد؛ بلکه باید تربیت و هدایت از خارج، از اوضاع و احوال حاکم بر جامعه به مغزها و عواطف وارد شود و در اینجاست که نقش وحی و پیامبری به میان می‌آید. از این رو، خداوند متعال می‌فرماید: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (بقره: ۲۱۳/۲) (صدر، ۱۳۵۹ صص ۳۲-۳۵).

پیامبر اکرم (ص) حامل چنین رسالت آسمانی بوده و اینگونه است که بر مبنای آیات قرآن، نقش هدایتگری دین در مدیریت فطرت، حاکمیت و ساخت جامعه متمدن بشری آشکار می‌گردد؛ چراکه در دستورات دینی، عبادات و ریاضاتی وجود دارد که باعث کاهش قوه شهوت و غضب و به کارگیری عقل عملی در رفتار می‌شود. همچنین، یادآوری خداوند به عنوان جاعل قوانین، انسان را ملزم به اطاعت از آنها می‌کند. مضاف بر اینکه اشمال قوانین الهی بر وعد و وعید، انسان‌ها را بیشتر به اطاعت فرمان خدا، حفظ نظم و یاری یکدیگر وامی‌دارد؛ اما در قوانین بشری، هر چند عادلانه هم باشد، چنین فوایدی وجود ندارد و این قوانین مقید به عبادت، ریاضت و از بین بردن شهوت وضع نشده‌اند. از این رو، می‌توان گفت، شریعت از ضروریات جامعه بشری است (علامه حلی، ۱۳۷۲، صص ۴۵۴-۴۵۶) که از چگونگی معاشرت، درستی معاملات و انتظام امور معاش آگاهی می‌دهد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۳۵، ص ۳۴).

۴-۴. دلیل چهارم: کفایت ادراک عقلایی انسان برای ساخت جامعه متمدن بشری با استناد به آیه سوره اعراف شحرور ادراک انسان را همان تلاش وی برای پیروی از «فطرت» به منظور رسیدن به «هدایت» می‌داند و با استناد به آیه ﴿وَإِنْ يَرَوْا كَلَّآءَ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْعِغْيِ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ (اعراف: ۱۴۶/۷) معتقد است، این روند کاملاً اختیاری است؛ زیرا آیه روشن می‌کند که انسان می‌تواند راه درست را از نادرست تشخیص دهد و شناخت و معرفت سرچشمه این تشخیص است. بدین ترتیب، انسان با تکیه بر ادراک عقلایی خود می‌تواند راهی را که باید بییماید، تشخیص داده و در ساخت جامعه پیشرفته و متمدن بشری سهم خود را از اجتماعی که قانون جنگل بر آن حاکم است و در آن، رابطه میان افراد هم شأن نیست، دور شود (شحرور، ۱۳۹۸، ص ۳۰۰).

۴-۴-۱. بررسی دلیل چهارم: سیاست طبیعی، سیاست عقلی، سیاست الهی
چنان‌که شحرور می‌گوید، آیه مذکور نشان‌دهنده یک روند کاملاً اختیاری است و دلالت دارد بر اینکه مخالفت با سبیل رشد و پیروی از راه گمراهی، از روی عمد و اختیار بوده و هیچ عذری از قبیل ناآگاهی یا اشتباه برای این انحراف متصور نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۲۴۷). این آیه درباره متکبران است که اصرار به سرکشی و تکذیب آیات الهی دارند و در برابر حق، انعطاف‌ناپذیر و غیرقابل نفوذند و به دلیل این عملکرد نادرست، حس تشخیص راه رشد و هدایت را از راه گمراهی از دست داده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، صص ۳۶۷-۳۶۸). در واقع، آیه از اختلالی که ممکن است در ادراک عقلایی بشر رخ دهد، سخن می‌گوید. بنابراین،

بر خلاف خواست شحرور، این آیه نه تنها نمی‌تواند مستمسک مناسبی برای اثبات کفایت ادراک عقلایی و تکیه صرف بر آن در جهت ساخت جامعه متمدن بشری باشد؛ بلکه دلیلی بر ناتوانی و عدم کارایی همیشگی قوه تشخیص عقل بشری است.^۱

اندیشمندان اسلامی در سده‌های پیشین، در نقشه جامع‌تری نسبت به طرح شحرور برای سیاست^۲ و راهبری جامعه بشری، سه لایه سیاست طبیعی، عقلی و الهی در نظر گرفته‌اند. سیاست طبیعی به تنظیم انگیزه‌های مختلف غریزی و رفع تعارض میان آنها می‌پردازد تا نظم و امنیت ایجاد و آسایش و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز تأمین گردد. حیظه این سیاست مرتبط با امور جسمی است. سیاست عقلی متکفل جهت‌دادن به غرایز و تعدیل آنها به وسیله عقل است تا قوای غریزی از جهات حیوانی به جهات انسانی نزدیک شده و تحت ادراکات عقلی درآمده و موجب رشد حیات انسانی گردد. هدف این لایه، تأمین آرامش و دمیدن روحیه تأمل و تعقل به پیکره جامعه است تا اعمال و رفتار مردم بر اساس ادراکات عقلی تنظیم و تعدیل شده و منجر به تحصیل فضایل نفسانی گردد. در لایه سیاست الهی که از شرع سرچشمه می‌گیرد، مرتبه‌ای از مصالح و مفاسد نوعی انسان در نظر گرفته می‌شود که عقول مردم در ادراک آنها مستقل نبوده و اگر شارع مردم را به خود رها کند، آنان به چنین مصالحی دست نمی‌یابند. هدف و غایت این لایه، نه تنها تعدیل قوا و غرایز؛ بلکه کسب و تحصیل معارف عالی از حقایق هستی به قدر توانایی بشر است تا انسان‌ها استعداد تحصیل سعادات حقیقی را پیدا کرده، به مرتبه انسان الهی و خلیفة‌اللهی برسند (یوسفی راد، ۱۳۸۰، صص ۱۰۹ و ۱۱۶-۱۱۷).

در نتیجه، گرچه شکی نیست که اسلام به عقل، جایگاهی ویژه اعطا نموده است؛ اما باید توجه نمود که عقل قادر به درک کامل حقایق بیان شده توسط دین و اسرار آنها نیست (عک، ۱۹۹۶، صص ۷۴۱-۷۴۲). بر این اساس، نادیده‌انگاشتن وحی و شرع به‌عنوان یک منبع ادراکی که منجر به کسب معارف فراتر از طریق عقل می‌گردد، از جمله انتقادهای وارد بر نظریه شحرور، مبنی بر کفایت ادراک عقلایی برای ساخت جامعه متمدن بشری است و می‌توان گفت، این انکار با توجه به نقش پررنگ دستورات اجتماعی ناظر به مسئله اداره جامعه در قرآن^۳ و اینکه اسلام نکات بسیار ناچیز مؤثر در تربیت انسان و جامعه را مورد توجه قرار داده و مشکلات سر راه تکامل در اجتماع و فرد را گوشزد نموده و به رفع آنها کوشیده (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۴۰۲) و برنامه‌اش جنبه‌های گوناگون اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، بین‌المللی را در بر گرفته و برای آنها دستورات و ضوابط محکم وضع نموده که در رأس همه آنها اطاعت خداوند متعال و اقامه عدل و نابودی ظلم است (عک، ۱۹۹۶، صص ۲۸-۲۹)، فاصله‌گرفتن از عقلانیت نیز می‌باشد.

نتیجه‌گیری

بررسی صورت گرفته پیرامون نگرش تفسیری محمد شحرور به رابطه دین و قدرت نشان می‌دهد، گرچه تلاش وی در فراهم نمودن مقدمات استنتاج قابل انکار نیست؛ اما نتایجی که او از این مقدمات می‌گیرد، به دلیل نادیده‌گرفتن کارکرد دین در ساحت حکومت و غفلت از وجوه و مؤلفه‌های متعدد یک مقوله، حداقلی و دارای نقصان است. فروگذاری تأثیر دین هنگامی رخ داده است که شحرور نقش هدایتگری دین در مدیریت فطرت را نادیده انگاشته و با غفلت از دستورات عمل‌های سودمند اجتماعی دین، ادراک عقلایی را برای

۱. از جمله انتقادات وارد شده بر رویکرد شحرور در تفسیر، نادیده‌گرفتن سیاق آیات (منجد، ۱۹۹۴، ص ۱۱۸) و استشهاده به آیات در موارد نامتناب با هدف آیه است (عک، ۱۹۹۶، ص ۷۲۸). چنین برداشت متضادی از آیه می‌تواند نمونه‌ای برای این انتقاد باشد.

۲. سیاست به معنای تدبیر حیات جمعی و علم سازمان‌دهی و سامان‌دهی راهبردی و راهبری یک اجتماع سیاسی اعم از شهر، کشور، جامعه جهانی و بین‌المللی است که موضوع آن راهبری حیات جمعی از وضع موجود به وضع مطلوب است (یوسفی راد، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷).

۳. دستوراتی از قبیل آداب روابط اجتماعی، ظلم‌ستیزی، برپایی عدالت اجتماعی، دفاع از مستضعفین، کفر به طاغوت، جهاد و... که در قرآن کریم مورد تأکید هستند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: حاجی صادقی، ۱۳۸۳، صص ۸۰-۱۲۳). به‌گونه‌ای که امام خمینی، نسبت اجتماعیات قرآن به آیات عبادی آن را از نسبت صد به یک هم بیشتر می‌داند (خمینی، ۱۳۹۴، صص ۱۰).

ساخت جامعه متمدن بشری کافی می‌داند. عدم جامع‌نگری و عدم توجه به مؤلفه‌های متعدد یک مقوله نیز، در بررسی مقوله قدرت دیده می‌شود؛ آنجا که او وجهی برای مؤلفه اقتدار در نظر نگرفته و بر ویژگی قهر و غلبه تأکید ورزیده است. همچنین، وی به دستورات دینی که میان سلطه حاکم و آزادی مردم سازش برقرار می‌کنند، توجه نکرده است. این نقصان در نگاه شحرور به جایگاه خلیفه‌اللهی انسان نیز مشهود است؛ زیرا او تنها از مؤلفه آزادی نام می‌برد و با غفلت از سایر خصائص، از جمله، وابسته و منسوب به خدای تعالی بودن و لزوم برپایی روابط اجتماعی بر پایه خداپرستی مخلصانه و محو هرگونه بهره‌کشی و سلطه‌جویی، برداشت ناقصی از الزامات این جایگاه ارائه می‌کند.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.

- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله. (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغة. تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم. مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی (ره).
ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴). تحف العقول. چاپ دوم، تحقیق: علی‌اکبر غفاری. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
ابن عربی، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۸). احکام القرآن. تحقیق: علی محمد بجاوی. دار الجیل.
ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة. تصحیح: عبدالسلام محمد هارون. مکتب الاعلام الاسلامی.
ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۴۱۱). تفسیر غریب القرآن. شرح: ابراهیم محمد رمضان، دار و مکتبه الهلال.
ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. ج ۳، دار صادر.
پاکتچی، احمد. (۱۴۰۰). مدخل «خلافت». دائرة المعارف بزرگ اسلامی. بازیابی شده از cgie.org.ir.
حاجی صادقی، عبدالله. (۱۳۸۳). فلسفه و نظام سیاسی اسلام. زمزم هدایت.
حسنی، ابوالحسن. (۱۳۷۸). آموزه‌های سیاسی قرآن. تهیه‌کننده: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما. دفتر عقل.
خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام. ج ۵، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۶). انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی (ره). ج ۵، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۹۴). ولایت فقیه. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
رجب‌زاده، شیرین. (۱۴۰۱). تفسیر عصری: بررسی تحلیلی نظریه محمد شحرور در «الکتاب و القرآن». بوستان کتاب.
شحرور، محمد. (۲۰۱۴). الدین و السلطه: قراءة معاصرة للحاکمیت. دار الساقی.
شحرور، محمد. (۲۰۰۶). الکتاب و القرآن: قراءة معاصرة. شركة المطبوعات.
شحرور، محمد. (۱۳۹۸). دین و قدرت: خوانشی نو از حاکمیت. ترجمه: عبدالله ناصری طاهری و سمیه سادات طباطبایی. مروارید.
شواف، منیر محمدطاهر. (۱۹۹۳). تهافت القراءة المعاصرة. الشؤاف للنشر و الدراسات.
صدر، محمدباقر. (۱۳۵۹). خلافت انسان و گواهی پیامبران. ترجمه: جمال موسوی. روزبه.
طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان في تفسیر القرآن. چاپ دوم، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲). تفسیر جوامع الجامع. تصحیح: ابوالقاسم گرجی. حوزه علمیه قم.
طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان في تفسیر القرآن. تصحیح: احمد حبیب عاملی. دار إحياء التراث العربی.
عربی آیسک، علی. (۱۴۰۰). آسیب‌های ادعایی حاکمیت دینی: بررسی و نقد قرآنی و روایی. دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
عک، خالد عبدالرحمن. (۱۹۹۶). الفرقان و القرآن. الحکمة.

- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۲). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. ترجمه: ابوالحسن شعرانی. کتابفروشی اسلامیة. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰). کتاب التفسیر. تحقیق: سیدهاشم رسولی. مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فتحی طریقه، مرجانه. (۱۴۰۲). جریان نواندیشی دینی و بررسی ریشه فهم تاریخی از قرآن کریم و ارائه راه حل آن. رساله دکتر. گروه علوم قرآن و حدیث. دانشکده الهیات و معارف اسلامی. دانشگاه فردوسی.
- قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۷۵). تفسیر احسن الحدیث. ج ۲، بنیاد بعثت.
- قطب، سید. (۱۴۲۵). فی ظلال القرآن. ج ۳۵، دار الشروق.
- کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰). تفسیر فوات الکوفی. محقق: محمدکاظم. وزارة الإرشاد الإسلامي.
- ماکیاوی، نیکولو. (۱۳۸۹). شهریار. ج ۳، ترجمه: داریوش آشوری. آگاه.
- ماوردی، علی بن محمد. (بی تا). النکت و العیون (تفسیر الماوردی). مراجعه و تعلیق: سید بن عبدالمقصود عبدالرحیم. دار الکتب العلمیه.
- محیطی اردکان، محمدعلی و سروریان، حمیدرضا. (۱۳۹۹). ارزیابی انتقادی دیدگاه شحرور درباره گستره دین. مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، ۶(۱۲)، پیاپی: ۱۲، ۲۶۳-۲۸۷.
- معمد لنگرودی، فرشته و فتاحی زاده، فتحیه. (۱۳۹۹). ارزیابی دیدگاه محمد شحرور در مبانی فهم و تفسیر قرآن کریم. پژوهش های قرآنی، ۲۵(۲)، پیاپی: ۹۴، ۴۵-۶۶.
- <https://doi.org/10.22081/jqr.2019.52884.2305>
- مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴). التفسیر الکاشف. دار الکتب الاسلامیه.
- مفتح، محمدهادی. (۱۳۸۸). نظریه قدرت برگرفته از قرآن و سنت. بوستان کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. چاپ دهم، دار الکتب الاسلامیه.
- منجد، ماهر. (۱۹۹۴). الإنشکالیة المنهجیة فی الکتب و القرآن. دار الفکر.
- میدانی، عبدالرحمن حسن حنکة. (۱۹۹۷). التحریف المعاصر فی الدین. دار القلم.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۳۵). فصول. به کوشش: رکن الدین محمد بن علی جرجانی و محمدتقی دانش‌پژوه. دانشگاه تهران.
- یوسفی راد، مرتضی. (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی. بوستان کتاب قم.

References

The Holy Quran

- Akk, Khālid Abdul Rahmān. (1996). *Al-Furqān wa al-Qur'ān*. Al-Hikmah. [In Arabic]
- Allāmah Hillī, Hasan ibn Yūsuf. (1993). *Kashf al-Murād fī Sharh Tadhīd al-I'tiqād*. Translation: Abū al-Hasan Sha'rānī. Maktabat al-Islāmīyah. [In Arabic]
- Arabi Aysek, Ali. (2021). *The alleged claimed harms of religious sovereignty: A Quranic and Narrative Critique*. Razavi University of Islamic Sciences. [In Persian]
- Ayyāshī, Muhammad ibn Mas'ūd. (2001). *Kitab al-Tafsir*. Research: Sayyid Hāshim Rasūlī. Maktabat al-'Ilmīyah al-Islāmīyah. [In Arabic]
- Fathī Torqāba, Marjaneh. (2023). *The current of religious intellectualism and an Examination of the roots of historical understanding of the Holy Quran and presenting its solution*. Doctoral thesis. Quran and Hadith Sciences Department. Faculty of Theology and Islamic Studies. Ferdowsi University. [In Persian]
- Hājisādeqī, 'Abdullāh. (2004). *Philosophy and Political System of Islam*. Zemzam Hedayat. [In Persian]
- Ḥasnī, Abū al-Ḥasan. (1999). *Political Teachings of the Qur'ān*. Islamic Research Center of the IRIB (Islamic Republic of Iran Broadcasting). Daftar-e 'Aql. [In Persian]
- Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥamīd ibn Hibat Allāh. (1983). *Commentary on Nahj al-Balāghah*. Correction: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Ayatollah Marashi Najafi's Library. [In Arabic]

- Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh. (1987). *Aḥkām al-Qur'ān*. Research: 'Alī Muḥammad al-Bajāwī. Dār al-Jīl. [In Arabic]
- Ibn Faris, Aḥmad ibn Faris. (1983). *Muḥjam Maqāyīs al-Lughah*. Correction: Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Maktab al-'Ilām al-Islāmī. [In Arabic]
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukaram. (1993). *Lisān al-'Arab*. 3rd ed., Dār Ṣādir. [In Arabic]
- Ibn Qutaybah, 'Abd Allāh ibn Muslim. (1991). *Tafsīr Gharīb al-Qur'ān*. Description: Ibrāhīm Muḥammad Ramadan. Dār wa Maktabat al-Hilāl. [In Arabic]
- Ibn Shu'bah Ḥarrānī, Ḥasan ibn 'Alī. (1983). *Tuḥfat al-'Uqūl*. 2nd ed., research: 'Alī Akbar Ghaffārī. Society of Teachers Islamic Publications. [In Arabic]
- Khomeinī, Sayyid Rūḥullāh. (2007). *Anthropology in the Thought of Imam Khomeini*. 5th ed., Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khomeinī, Sayyid Rūḥullāh. (2010). *Ṣaḥīfeh-ye Imām*. 5th ed., Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khomeinī, Sayyid Rūḥullāh. (2015). *Wilāyat-e Faqīh*. Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Kūfī, Forāt ibn Ibrāhīm. (1990). *Tafsīr Forāt al-Kūfī*. Research: Muḥammad Kāzīm. Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]
- Machiavelli, Niccolo. (2010). *The Prince*. 3rd ed., translation: Dārūsh Ashūrī. Agah. [In Persian]
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1992). *Tafsīr-e Nemūneh*. 10th ed. Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Persian]
- Māwardī, 'Alī ibn Muḥammad. (n.d.). *Al-Nukat wa al-'Uyūn (Māwardī's Commentary on the Qur'ān)*. Referencing and Annotation: Sayyid ibn 'Abd al-Maqsūd 'Abd al-Raḥīm. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Meydānī, 'Abd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabnakah. (1997). *Al-Taḥrīf al-Mu'āṣir fī al-Dīn*. Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Moghniyeh, Muḥammad Javad. (2003). *Al-Tafsīr al-Kāshif*. Dār al-Kitāb al-Islāmī. [In Arabic]
- Mo'tamed Langrūdī, Fereshteh & Fattāhī Zādeh, Fathiyeh. (2020). Evaluation of Muhammad Shahrour's Viewpoint on the Fundamentals of Understanding and Interpreting the Holy Quran. *Qur'anic Research Quarterly*, 25(2), Serial No. 94, 45–66. [In Persian] <https://doi.org/10.22081/jqr.2019.52884.2305>
- Mufateḥ, Muḥammad Hādī. (2009). *The Theory of Power Derived from the Qur'ān and Sunnah*. Būstān-e Ketāb. [In Persian]
- Muḥīṭī Ardakān, Muḥammad 'Alī & Sarwarian, Ḥamīd Rezā. (2020). Critical Evaluation of Shahrūr's View on the Scope of Religion. *Journal of Studies of Muslims Contemporary Thought*, 6(12), Serial No. 12, 263–287. [In Persian]
- Munjid, Māhir. (1994). *Al-Ishkālīyah al-Manhajīyah fī al-Kitāb wa al-Qur'ān*. Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1956). *Fusul*. Edited by Rukn al-Dīn Muḥammad ibn 'Alī Jorjānī and Muḥammad Taqī Dānishpajūh. University of Tehran Press. [In Arabic]
- Pakatchī, Aḥmad. (2021). Entry "Caliphate". *The Great Islamic Encyclopedia*. Retrieved from cgie.org.ir. [In Persian]
- Qureshī Bonābī, Alī Akbar. (1996). *Tafsīr Aḥsan al-Ḥadīth*. 2nd ed. Bunyād-i Be'sat. [In Arabic]
- Qutb, Sayyid. (2004). *Fī Ḍilāl al-Qur'ān*. 35th ed. Dār al-Shurūq. [In Arabic]
- Rajabzādeh, Shīrīn. (2022). *Contemporary Interpretation: An Analytical Study of Muḥammad Shahrūr's Theory in "Al-Kitāb wal-Qur'an"*. Būstān-e Ketāb. [In Persian]

- Sadr, Muḥammad Bāqir. (1980). *The Caliphate of Man and the Testimony of the Prophets*. Translation: Jamāl Mūsawī. Rūzbē. [In Persian]
- Shahrūr, Muḥammad. (2006). *Al-Kitāb wa-l-Qurʿān: Qirāʾah Muʾāṣirah*. Sharikat al-Maṭbūʿāt. [In Arabic]
- Shahrūr, Muḥammad. (2014). *Ad-Dīn wa as-Sulṭah: Qirāʾah Muʾāṣirah li-l-Ḥākimiyyah*. Dar as-Sāqī. [In Arabic]
- Shahrūr, Muḥammad. (2020). *Religion and Power: A New Reading of Sovereignty*. Translation: Abdollah Naserī Tāherī and Somayeh Sadat Tabatabaʿi. Movarid. [In Persian]
- Shawwāf, Munīr Muḥammad Ṭāhir. (1993). *Tahāfut al-Qirāʾah al-Muʾāṣirah*. Al-Shawwāf lil-Nashr wa al-Dirāsāt. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn. (2011). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. 2nd ed., Muʿassasat al-ʿAʿlamī lil-Maṭbūʿāt. [In Arabic]
- Tabrisī, Fadl ibn Hasan. (1991). *Tafsīr Jawāmiʿ al-Jāmi*. Correction: Abu al-Qāsim Gorji. Qom Seminary. [In Arabic]
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Hasan. (n.d.). *Al-Tibyān fi Tafsīr al-Qurʿān*. Correction: Ahmad Ḥabīb Āmilī. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
- Yūsufī Rād, Murtaẓā. (2001). *The Political Thought of Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*. Būstān-e Ketāb Qom. [In Persian]