المجتمع الديمقراطي الديني في فكر محمد شحرور؛ تحليل نقدي

رحيم دهقان[1]

خلاصة البحث

التيار الحداثي ذو النزعة العَلمانية في العالم العربي، الذي ليس فيه تعلق كبير بالتقاليد والتراث الديني، ويسعى من خلال تبنّي مقاربةٍ حدّية تجاه الدين وتعاليمه إلى حصر مجاله وإقصائه عن الحياة الجماعية، يرى أن الحديث عن الديمقراطية الدينية أمر لا معنى له. ويُعَدّ محمد شحرور وصادق جلال العظم من أبرز ممثلي هذا التيار. حيث يرى شحرور أنّ الحكومة الإسلامية و«الدولة الدينية» مسألة لا جذور لها في القرآن الكريم، ولم يُشر إليها فيه، ويعتقد أن المعيار في نسبة الفرد إلى موقع الحاكم إنما هو إقبال الناس عليه وتصديقهم له، قائلاً: «كل ما لا يقبله أكثرية الناس فليس إسلامياً». وعلى هذا الأساس، يرى أن الحكومة القائمة على فكرة ولاية الفقيه في إيران ليست سوى شكل من أشكال الديكتاتورية. هذا المقال، إلى جانب توضيح موقف شحرور بشأن الديمقراطية الدينية، يسعى إلى تقديم تحليل نقدي له. ويبدو أن تبنّي هذا الموقف، الذي يتعارض مع الشواهد القرآنية والتاريخية، إنما يرجع إلى جهل شحرور بفكرة ولاية الفقيه، ومن جهة أخرى إلى الأداء غير السليم، بل وغير الأخلاقي أحيانًا، لمن ادّعوا النموذج الإسلامي للحكم عبر تاريخ الإسلام.

الكلمات الرئيسة: الديمقراطية الدينية، شحرور، الحكومة، الشعب، ولاية الفقيه.

١. أستاذ مشارك في جامعة الشهيد بهشتي. r_dehghan@sbu.ac.ir

المقدمة

على الرغم من وجود مبدأ الحكومة الإسلامية في القرآن الكريم والنصوص الروائية عند الشيعة وأهل السُّنّة، فإن بعض المفكرين المجدّدين العرب، من خلال تبنّي مقاربةٍ علمانية، رأوا أن الحكومة الإسلامية مجرّد بناءٍ ذهني وضعه المفكرون المسلمون، وأنّ النصوص الإسلامية لم تتناول نموذج الحكم وخصائصه. سعى هؤلاء عبر تقليص الدين وحصره في البُعد الفردي إلى إقصائه عن المجتمع والشأنين السياسي والاجتماعي. ومن أبرز هؤلاء محمد شحرور مواليد ١٩٣٨م. وهو مفكّر مجدّد من أصل سوري، وُلِد في دمشق، وبعد إتمامه التعليم الابتدائي، سافر سنة ١٩٦٤م إلى موسكو حيث حصل على شهادة الهندسة في اختصاص الهندسة المدنية-العمرانية. ثم انتقل إلى لندن في بريطانيا، ونال منها شهادة الدكتوراه في هندسة المدن. وبعد عودته وانتهاء دراسته، انصرف إلى البحث والدراسة في القرآن الكريم، وحاول -بالاستناد إلى المناهج والمقاربات التي اطّلع عليها في الغرب- أن يقدّم قراءة جديدة للقرآن والسنّة النبوية مبنيّة على العلوم التجريبية والإنسانية.

في سنة ١٩٩٠م عرض حصيلة دراساته القرآنية التي امتدت لعشرين عامًا في كتابه «الكتاب والقرآن؛ قراءة معاصرة». ومن أبرز مؤلفاته الأخرى: الدولة والمجتمع، الإسلام والإيمان، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، وفقه المرأة. ومن جملة ادعاءاته أنّ الحديث عن حكومة دينية أو إلهية أمر بلا معنى[١]. وبرأيه، فإن الإسلام لم يقدّم أي نموذج خاص للحكم كي يعتمده المسلمون لإدارة مجتمعاتهم، بل إن الدولة العلمانية هي أفضل نموذج يتناسب مع الإسلام[٢]. وهو يسعى لتقديم مبررات لهذه الدعوى.

تسعى هذه المقالة إلى أن تقدّم -بالمنهج التحليلي الاستنادي- قراءة نقدية لآراء شحرور، مع تقويم الحجج التي قدّمها، وبيان مدى صحتها وإمكان قبولها. وللإجابة عن هذا السؤال، ستُعرض أولاً تفسيرات شحرور وأدلته في رفض الحكومة الإسلامية، ثم يُصار إلى تحليل ونقد موقفه بالاستناد إلى القرآن وبعض المصادر الروائية السُّنية، وفي النهاية تُبحث تأثيرات نظرته على العالم الإسلامي.

قبل الدخول في صلب البحث، لا بد من الإشارة إلى أنّ دراسات متعدّدة وقيّمة قد أُنجزت حول موضوع الديمقراطية الدينية، من ذلك مؤتمرات متعدّدة نُظّمت تحت هذا العنوان ونُشرت أعمالها، إضافة إلى كتب مهمّة منها: مردم‌سالارى دينى «الديمقراطية الدينية» تأليف مسعود بورفرد، مبانى مردم‌سالارى دينى «مباني الديمقراطية الدينية» تأليف سيد أبو الفضل موسويان (جامعة المفيد)، نظريه مردم سالارى دينى «نظرية الديمقراطية الدينية» تأليف منصور ميرأحمدي (جامعة الشهيد بهشتي)، و حكومت مردم-

١. الدين والسلطة: ص ٤٢٦.
٢. أمّ الكتاب وتفصيلها: ص ٤٢٦.

سالارى دينى «حكومة الديمقراطية الدينية» تأليف حسين شفاعي (منشورات سلسال). غير أنّ هذه الدراسات، وإن تناولت موضوع الديمقراطية بالتحليل، إلا أنها لم تركّز على آراء المفكرين المجدّدين العرب، ولم تبحث تحديدًا في رؤى محمد شحرور في هذا المجال. ورغم وجود دراسات متنوّعة عنه، إلا أنّه -بحسب ما تبيّن للكاتب- لا يوجد عمل مستقل يعالج تصوّر شحرور لمسألة الديمقراطية الدينية.

١) الديمقراطية الدينية، توضيح المفهوم، والمقاربة المختارة عند شحرور

فيما يتعلق بالديمقراطية الدينية، توجد مقاربات متعدّدة، ومن خلال بيانها يتّضح معنى هذا المفهوم:

المقاربة الأولى: ترى أنّ تركيب «الديمقراطية» و«الدينية» متناقض في ذاته، وتذهب إلى أنّ الديمقراطية ليست سوى النموذج السياسي الليبرالي، ولا يمكن الجمع بينها وبين الدين وأحكامه. في هذا التصوّر، تحلّ الديمقراطية الليبرالية محلّ الديمقراطية الدينية، وهو عين الموقف الذي يلتزمه محمد شحرور. فهو يرى أنّه لم يَرِد في النصوص الدينية أيّ نموذج للحكم ولا أصوله، وأن الأحكام الإسلامية تفتقر إلى الغنى اللازم في مجال الحكم. ولذلك فإن مفهوم الديمقراطية الدينية عنده لا أساس له. هذا الموقف نابع من اعتقاده بالفصل التام بين الدين والسياسة.

المقاربة الثانية: قدّمها من اختزلوا الديمقراطية الدينية إلى مجرّد منهج للحكم. فبرأي هؤلاء:

> **الديمقراطية الدينية تعني الطريقة وأسلوب الحياة السياسية لشعبٍ قد قَبِل بالنظام الديني، وذلك النظام يكون ضامناً –في الحد الأدنى– للحرية والاستقلال والرضا العام والمشاركة السياسية وتحقيق العدالة التوافقية السياسية للشعب، وفي نهاية المطاف لإشاعة روح الشريعة في الحياة السياسية[١].**

في هذا المنظور، تُفهم الديمقراطية الدينية كأحد أنماط الديمقراطية، أو كصورة من صورها، لكن تحت إشراف الدين والرؤية الدينية. وهي هنا تُعدّ مفهوماً مستورداً من الغرب إلى العالم الإسلامي[٢].

المقاربة الثالثة: التي يؤيّدها الإمام الخميني والقيادة العليا في إيران، ترى أنّ الديمقراطية الدينية مفهوم بسيط غير مركّب؛ أي ليس نتاج اجتماع جزأين (الديمقراطية + الدين)، بل هو تعبير عن حقيقة أنّ الدين في جوهره ديمقراطي، وأن الديمقراطية نابعة من داخل ذات الدين[٣].

الإمام الخميني، من خلال هذه الرؤية، أكّد الوجهين معًا: الطابع الديمقراطي والطابع الديني في الحكومة الإسلامية، فقال:

---

١. مردم سالارى دينى (الديمقراطية الدينية): ص٥٣.
٢. مقايسه مبانى مردم سالارى دينى و دموكراسى ليبرالى (مقارنة أسس الديمقراطية الدينية والديمقراطية الليبرالية): ص٦٠.
٣. گونه شناسى مردم سالارى دينى (تصنيف أنماط الديمقراطية الدينية): ص٤٣٣.

الحكومة الإسلامية هي الحكومة المستندة إلى القانون الإلهي وإلى آراء الأمة[١].

وفي موضع آخر قال:

الجمهورية الإسلامية حكومة قائمة على آراء الأمة ومبنية على القواعد والموازين الإسلامية[٢].

فبرأيه، ينبغي أن تكون الحكومة الإسلامية معتمدة على آراء الأمة مع الالتزام التام بالقواعد والموازين الإسلامية. وقد عدَّ رقابة الأمة على جهاز الدولة حقاً أصيلاً لها، وقال:

يجب على الأمة أن تراقب ما يجري في الدولة... ولكل فرد من أفراد الأمة أن يستجوب حاكم المسلمين مباشرة، وينتقده، وعلى الحاكم أن يقدّم جواباً مقنعاً، وإلا، إذا عمل بخلاف واجباته الإسلامية، فإنه يُعزل تلقائياً عن منصبه[٣].

كما صرّح القائد الأعلى للثورة الإسلامية قائلاً:

الديمقراطية الدينية ليست مزيجاً من الدين والديمقراطية، بل هي حقيقة كامنة في جوهر النظام الإسلامي[٤].

وبحسب هذا المنظور، إذا لم تكن الحكومة ديمقراطية وشعبية، فلا يمكن أن تكون دينية[٥]. وبناء عليه، فإن الديمقراطية ليست مفهوماً غربياً مستورداً، بل هي كامنة -بمعناها الخاص- في صلب التعاليم الإسلامية. ولهذا أكّد القائد الأعلى أن:

الديمقراطية التي نتحدث عنها تختلف عن تلك التي في الخطاب الغربي.

إن محمد شحرور من الذين تبنَّوا المقاربة الأولى فيما يخصّ الديمقراطية الدينية. لكن يبدو أنّ التصوّر الأول والثاني كلاهما غير صحيح، إذ لا يمكن اختزال الديمقراطية الدينية إلى مجرّد نوعٍ من الديمقراطية المستوردة من الغرب، بل إنّ الديمقراطية الدينية تنبع من ذاتِ الإسلام نفسه.

وبعبارة أخرى، لا يمكن اعتبار الديمقراطية الدينية مفهوماً مركّباً، بل هي مفهوم بسيط، لأنّ التعاليم الدينية المتعلّقة بالحكم لا تُفهم منها سوى الحكومة القائمة على مشاركة الشعب، وليست الديمقراطية نظاماً خارجاً عن الدين ثم نُدخلها في إطار ديني لنمنحها صبغة دينية. ومن هنا، فإنّ الديمقراطية الدينية، في مقاربتها الصحيحة، تعني الحكومة الدينية المعتمدة على آراء الشعب والمنبثقة

١. صحيفه امام خميني (صحيفة الإمام الخميني): ج١٥، ص٢١٤.
٢. المصدر نفسه: ج٥، ص٩١.
٣. المصدر نفسه: ج١٥، ص١٧؛ ج٥، ص٤٠٩
٤. القيادة العليا: ٣ كانون الثاني ٢٠٠١م.
٥. ولايت فقيه و مردم سالارى دينى (ولاية الفقيه والديمقراطية الدينية): ص٤٥٩-٤٦٠.

من التعاليم الدينية. وهذا المعنى من الديمقراطية ليس بالضرورة مرتبطاً بالليبرالية.

إن حق السيادة في هذا المعنى من الديمقراطية الدينية، يقوم على ركنين: الشرعية والمقبولية؛ الشرعية يقرّرها الدين والله تعالى، وأمّا المقبولية فتُفوَّض إلى آراء الناس، كما جرى في عهد حكومة الإمام علي عليه السلام[١]. فالحكومة القصيرة للإمام علي عليه السلام كانت مثالاً للديمقراطية الدينية، وقد أوضح عليه السلام نفسه في نهج البلاغة أنّ الشرعية بيد الله، بينما المقبولية بيد الناس، إذ قال:

لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَمَا أَخَذَ اللهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يُقِرُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَلَا سَغَبِ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا وَلَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوَّلِهَا[٢].

ومع ذلك، فإنّ بعض المفكّرين المسلمين، من خلال اعتمادهم على المقاربة الأولى في فهم الديمقراطية، اعتبروا أنّ مفهوم الديمقراطية الدينية عديم المعنى، ومن هؤلاء محمد شحرور.

٢) مبنى رؤية شحرور فيما يتعلّق بالديمقراطية

إحدى القضايا المحورية في فكر محمد شحرور هي التفريق بين السنّة النبوية والسنّة الرسولية[٣]. فهو يقسم السنّة الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله إلى قسمين: سنّة نبوية وسنّة رسولية. ويذهب إلى أنّ السنّة الرسولية ذات طابع إلهي وديني، بينما السنّة النبوية بشرية قائمة على استنباطات النبي صلى الله عليه وآله واجتهاداته.

ومع أنّه يرى السنّة الإلهية أو الرسولية ثابتة لا تتغيّر، مثل قوانين الطبيعة التي أودعها الله تكوينياً في هذا العالم، إلّا أنّه يعد السنّة النبوية مختصةً بعصر النبي صلى الله عليه وآله، ويرى أنّ لكل عصر سنّته الخاصة بحسب الظروف الزمانية والمكانية. وبما أنّ السنّة النبوية –حسب رأيه– مبنية على اجتهادات النبي صلى الله عليه وآله وأقواله وأفعاله، بعيداً عن الوحي ونسبة ذلك إلى مقام الألوهية، فهي غير مُلزِمة، ولا يرى أنّ اتباعها واجب في كل العصور[٤].

يستند شحرور في هذا الادعاء إلى آيات من القرآن الكريم، ويعتقد أنّ القرآن قسّم طاعة النبي صلى الله عليه وآله إلى قسمين: طاعة متصلة وطاعة منفصلة. فمثلاً: في بعض الآيات جاءت الطاعة متصلة من دون تكرار الأمر بالطاعة، مثل قوله تعالى: ﴿**وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾[٥]. وهنا –

١. مردم سالارى دينى و دموكراسى غربى از ديدگاه انديشه وران اسلامى (الديمقراطية الدينية والديمقراطية الغربية من منظور المفكرين الإسلاميين): ص١٠٠.
٢. علل الشرائع: ج١، ص١٥١.
٣. أمّ الكتاب وتفصيلها: ص٤١٤.
٤. السنة الرسولية والسنّة النبوية: ص٩٩–١٠٠؛ ١٧٤.
٥. آل عمران: ١٣٢.

بحسب شحرور- الطاعة للرسول لاحقة بالطاعة لله، وهي السنّة الرسولية الملزِمة. أما في آيات أخرى فجاءت الطاعة منفصلة بتكرار الفعل «أطيعوا»، مثل: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾[١]. وهنا الطاعة للرسول مستقلة عن الطاعة لله، ويرى شحرور أنّ هذه الآيات تشير إلى السنّة النبوية التي لا تلزم بعد وفاته ﷺ. وبعبارة أوضح: المقصود -بحسب تفسيره- أنّه يجب طاعة الله في كل زمان، وأمّا طاعة النبي فمقصورة على حياته، ولا ضرورة لها بعد رحيله. وبناء عليه فإن الأحكام التي أصدرها النبي ﷺ بصفته رئيساً للدولة الإسلامية ليست ملزِمة، ويمكن استبدالها بقوانين تتناسب مع العادات والتقاليد الجديدة[٢]، لأنها في نظره اجتهادات بشرية من النبي لتنظيم شؤون المجتمع والدولة.

وانطلاقاً من هذا التفريق بين السنّة النبوية والسنّة الرسولية، يرى شحرور أنّ النبي ﷺ كان معصوماً في بُعد الرسالة فقط، لا في بُعد النبوة، لأنّ مقام النبوة عنده قائم على الاجتهاد وفق معطيات الزمان[٣]، وبناءً على ذلك، يعدّ شحرور إدارة النبي لشؤون المجتمع، وأحكامه القضائية، وقيادته للجيش، وسائر أنشطته السياسية، جزءاً من السنّة النبوية المبنية على اجتهاده البشري، والتي -لكونها غير منسوبة إلى مقام الألوهية- لا تعد ملزمة لكل الأزمنة، وليست بحجة للأجيال اللاحقة[٤].

٣) شحرور ونفي الديمقراطية الدينية

يرى محمد شَحرور من خلال تفريقه بين السنّة النبوية والسنّة الرسولية، أنّ الآيات المتعلّقة بأمور الحكم، وميدان القتال، والقضاء، والسياسة، لا صلة لها بالآيات المرتبطة بالرسالة. ويذهب إلى أنّ الإنسان يمكنه في الأزمنة المختلفة أن يفهم هذه الآيات بطرق متعدّدة، تمامًا كما كان للنبيّ ﷺ اجتهاده الخاص فيها[٥]. وفي نظره، إنّ هذه الآيات ناظرة إلى وقائع تاريخية حدثت في سياق زمني محدّد من أجل تأسيس دولة في شبه الجزيرة العربية، وهي مرتبطة بمقام النبوّة، لا بالرسالة، ومن ثمّ فالتبعية لما فهمه النبيّ منها غير ملزمة، لأنّ تلك الوقائع قد انقضت، ولا مجال لتكرارها في ظروف العصر الحاضر[٦]. ولذلك فليس من اللازم اتّباع فهم النبيّ ﷺ أو عمله فيما يتعلّق بهذه الآيات، بل يمكن فقط الاعتبار منها[٧].

١. النساء: ٥٩.
٢. السنة الرسولية والسنّة النبوية: ص٩٩-١٠٤؛ ١١٠.
٣. السنة الرسولية والسنّة النبوية: ص١١١؛ دراسات إسلامية معاصرة، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: ص٥٩-٦٠.
٤. الدين والسلطة: ص٤٢٦؛ السنة الرسولية والسنّة النبوية: ص٩٩-١٠٠؛ ١٧٤.
٥. السنة الرسولية والسنّة النبوية: ص ١١٣ ـ ١١٤.
٦. المصدر نفسه، ص ١١٤.
٧. المصدر نفسه، ص ١٦٢.

وانطلاقًا من هذا الأساس، صرّح شَحرور في مؤلّفاته بأنّ الحديث اليوم عن "الحكومة الدينية" أو "الدولة الإلهية" لا معنى له[١]. ويرى أنّ الدولة العلمانية هي النموذج الأمثل للإسلام[٢]. ومع أنّه يقرّ بأنّ النبيّ ﷺ أقام في المدينة دولة عربية إسلامية امتدّ سلطانها إلى أرجاء الجزيرة العربية[٣]، إلّا أنّه يرى أن هذه التجربة من السنّة النبوية لا يُستند إليها تأسيسًا، بل يجب حصر الاستناد في القضايا العقدية والفلسفية -ومنها فلسفة السياسة- على النصّ القرآني وحده[٤].

ويذهب شَحرور صراحة إلى أنّ "الحكومة الإسلامية" و"الدولة الدينية" مفهومان لا أصل لهما في القرآن الكريم، ولم يرد فيهما أيّ ذكر[٥]. بل إنّه يرى في مواضع أخرى أنّ النبيّ ﷺ نفسه لم يمارس سلطة سياسية، ولم يُنشئ دولة سياسية، بل إنّ ذلك حدث لاحقًا على يد الصحابة، ولا سيما أبو بكر، ثمّ جُعل "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" من صلاحيات الدولة في عهد الخلفاء العباسيين، ليُتَّخذ أداة للتحكّم بالمجتمع وتغيير أوضاعه بما يخدم السلطة[٦].

وفي معرض ردّه على القائلين إنّ القرآن يأمر بطاعة "أولي الأمر" ممّا يدلّ على كونهم حكّامًا دينيين[٧]، يوضح شَحرور أنّ وجود أولي الأمر ضرورة مجتمعية، لكنّ القرآن لم يحدّد هويّتهم ولا طريقة تعيينهم، بل ترك ذلك لاتفاق الناس مع من يقبل منصب الإمارة[٨].

وبعد أن جعل شَحرور أمر الحكومة بيد أعضاء كل مجتمع، وحوّلها من حكومة دينية إلى حكومة دنيوية، رأى أن معيار شرعية الحاكم هو قبول الناس له ومبايعتهم إيّاه، مؤكّدًا أنّ "كل ما لا تقبله أكثرية الناس فليس إسلاميًا"[٩]. وعلى هذا الأساس، يرى أنّ "الشورى" هي قاعدة الحكم في الدولة العربية المعاصرة[١٠]، ويصف الحكومة المبنيّة على الشورى، كما هو شائع في العالم العربي، بأنّها ديمقراطية[١١]. كما يعد الحكومة الإسلامية حكومة قائمة على الشورى، حيث يُنتخب الحاكم بقرار

١. الدين والسلطة: ص ٤٢٦.
٢. أمّ الكتاب وتفصيلها: ص ٤٢٦.
٣. دراسات إسلامية معاصرة؛ الدولة والمجتمع: ص ٩٨؛ ١٥٤.
٤. دراسات إسلامية معاصرة؛ نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: ص ٦٠.
٥. المصدر نفسه، ص ٧٩.
٦. السنة الرسولية والسنّة النبوية: ص ١٩١.
٧. تفسير القرآن العظيم: ج ٣، ص ٩٨٨.
٨. دراسات إسلامية معاصرة؛ نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: ص ٧٩.
٩. دراسات إسلامية معاصرة؛ الدولة والمجتمع: ص ١٢٥؛ ٣٧١.
١٠. المصدر نفسه: ص ١٦٨.
١١. المصدر نفسه: ص ١٨٨.

أهل الشورى، كما حصل في سقيفة بني ساعدة[١]. ومن هذا المنطلق وصف شَحرور نظام "ولاية الفقيه" في إيران بأنّه شكل من أشكال الديكتاتورية التي تسلب حرّيات الناس باسم الدين[٢].

٤) تحليل ونقد رؤية شحرور

إنّ مقاربة شحرور في نفيه لفكرة الديمقراطية الدينية، قابلة للنقد والبحث من أبعاد متعددة، ومن أهم هذه الأبعاد:

١-٤) إنّ شحرور، ومن خلال تفكيكه بين السنّة النبوية والسنّة الرسولية، قد جرّد النبي ﷺ من مقام الإمامة الذي يتمثل في تحقيق البرامج الدينية بما يشمل الحكم بالمعنى الواسع للكلمة، وتنفيذ الحدود والأحكام الإلهية، وإقامة العدالة الاجتماعية، وكذلك تربية النفوس وتهذيبها، وقصر مقامه على الرسالة والنبوة، أي تلقي الوحي من الله وتبليغ أوامره، والقيام بمهمة البشارة والإنذار. والحال أنّ مقام النبوة يختلف عن مقام الإمامة، فوظيفة الإمام هي إقامة الحكومة الإلهية والإدارة الصحيحة لتنفيذ الأوامر والنواهي والتعليمات الإلهية، أما وظيفة النبي والرسول فهي تلقي الوحي الإلهي وتبليغ تلك التعليمات[٣].

وقد عبّر الشهيد مطهري عن ذلك بقوله:

> **الفرق بين النبوة والإمامة هو أن النبوة هداية وتبليغ وإخبار، بينما الإمامة قيادة، وهي إضافةً إلى القيادة الاجتماعية، قيادة روحية إلى الله أيضاً[٤].**

ورسول الله ﷺ بما أنّه اجتمع فيه مقام النبوة ومقام الإمامة، لم يكن مكلفاً بتبليغ الوحي الإلهي فحسب، بل كان أيضاً مجرياً للحدود والأحكام، ومنها الأحكام الاجتماعية - السياسية. وبعبارة أخرى، كان واسطة فيض يبيّن المسائل العلمية، ويتكفل كذلك بتنفيذها العملي[٥].

وعلى هذا الأساس، نجد أنّ القرآن الكريم من جهة يصرّح بقوله: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا**﴾[٦] أنّ مهمة النبي هي تبليغ الوحي والبشارة والإنذار، ومن جهة أخرى يبيّن في

١. المصدر نفسه: ص ١٤٨ ـ ١٦٠.
٢. الدين والسلطة: ص ٤٢٤.
٣. منشور جاويد (البيان الخالد): ج٥، ص٢٥٢.
٤. مجموعه آثار مطهري: ج٣، ص٣١٨.
٥. تسنيم: ج١٩، ص٣٥٦.
٦. الإسراء: ١٠٥.

قوله: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ**﴾[١] أنّه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

إضافةً إلى ذلك، فإنّ شحرور قد عدَّ السنّة النبوية اجتهاداً شخصياً من النبيﷺ، في حين إنّها ليست اجتهاداً بشرياً بل وحياً إلهياً؛ إذ إنّ وظيفة رسول الله كانت تبليغ الشرع من عند الله، لا التشريع بالاجتهاد والرأي الشخص. وقد نزّه الله تعالى في آيات عديدة أنبياءه عن أن ينطقوا بغير الوحي[٢]، ومن ذلك قوله: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾[٣]، وقوله على لسان النبيﷺ: ﴿**إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ**﴾[٤].

وإطلاق هذه الآيات يبيّن أنّه ليس القرآن الكريم وحده وحياً، بل إنّ السنّة النبوية بجميع أقوال النبيﷺ وأفعاله وتقريراته ناشئة من الوحي أيضاً. ومن هنا فإنّ اتّباع أقواله وأفعاله ليس تقليداً لشخصه، بل هو اتّباع للوحي. ولهذا السبب لم يضع القرآن أيّ قيد على طاعة النبي، بل قال: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾[٥]، لأنّ كلّ ما يصدر عنه إنّما هو وحي إلهي. وبناءً عليه، لم يجتهد النبيﷺ في أيّ حكم برأيه الشخصي، ولم يبيّن حكماً إلّا بتفويض من الله تعالى.

٢-٤) في نقد هذا القول لشحرور، الذي يرى أنّه لا توجد في القرآن آية تشير إلى الحكومة الدينية، يمكن -على سبيل النقض- الاستشهاد بآيات تدلّ على ضرورة إنشاء الحكومة وبيان خصائص الحكّام. فمثلًا يقول الله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ**﴾[٦]. والمقصود من التحكيم في هذه الآية هو الرضا بحكومة النبيّ الأكرمﷺ التي تشمل جميع الأمور، من إنهاء المنازعات إلى تأسيس السياسات، وإصلاح العادات، وغيرها من الشؤون[٧].

كذلك الآيات الدالّة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والآيات التي تشير إلى المفاهيم السامية والتقدّمية في الإسلام كالعدل، ومكافحة الاستكبار، ومواجهة الطغيان، وكذلك قوله تعالى: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ**﴾ التي تبيّن أولوية النبيّﷺ في إدارة شؤون الخلق، أو قوله: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ**﴾[٨]، وقوله: ﴿**إِنَّما وَلِيكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَالَّذينَ آمَنوا**﴾، التي تدلّ على ولاية النبيّﷺ وخلافته، كلّها مؤيّدة لفكرة الحكومة الدينية ووجوب طاعة الناس للحكّام الإلهيين[٩].

---

١. الأحزاب: ٦.
٢. الأعراف، ٢٠٣؛ الحاقّة، ٤٤؛ الأحزاب، ٢؛ النساء، ١٠٦.
٣. النجم: ٣، ٤.
٤. يونس: ١٥.
٥. الحشر: ٧.
٦. النساء: ١٠٥.
٧. بيان السعادة في مقامات العبادة: ج٢، ص٤٩.
٨. النساء: ٦٤.
٩. موسوعة القرآن العظيم: ج٢، ص٢٣٥٩.

وهذه الآيات تُظهر أنّ مسألة الحكومة وتنظيم شؤون الناس والمجتمع الإسلامي قد وردت في القرآن الكريم، بل إنّ الله في بعض المواضع كلّف أفرادًا بتحمّل هذه المسؤولية. بل هناك آيات تحدّد شروط الحاكم والحكومة، وسمات الإمام والحاكم، وتضع الضوابط والمعايير للحاكم والحكومة الإسلامية[١]. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَمَن لَم يَحكُم بِما أنزَلَ اللهُ فَأُولئِكَ هُمُ الكافِرون**﴾[٢]، ﴿**الظّالِمون**﴾[٣]، ﴿**الفاسِقون**﴾[٤]، حيث ذمّت الحكومة غير العادلة. أو قوله تعالى: ﴿**يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ**﴾[٥]، التي تبيّن شروط الحاكم.

وإضافة إلى ذلك، فإنّ آيات مثل: ﴿**وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ**﴾[٦]، تدلّ على أنّ الإرادة الإلهية القطعية وغير القابلة للتخلّف قد تعلّقت بأن تكون حكومة آخر الزمان للإمام الحق. وقد روى الحسكاني في ذيل هذه الآية أنّ رسول الله ﷺ نظر يومًا إلى علي والحسن والحسين عليهم السلام فأخذته العبرة وبكى ثم قال:

أنتم المستضعفون بعدي[٧].

وبحسب البيان القرآني الشريف: ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾[٨]، فإنّ الله يريد غلبة دين الإسلام على جميع الأديان الأخرى، وهذا الأمر الذي لم يتحقّق بعد لن يتمّ إلّا بتحقّق الحكومة العالمية للإمام المهدي . وفي تفسير هذه الآية ورد أنّه عندما يقوم القائم ، فلن يبقى أحد مشركًا، وسيتّفق الجميع على حقّانية الإسلام[٩].

أما علماء أهل السنّة، فيرون تبعًا لهذه الآية أنّ زمانًا سيأتي يغلب فيه الإسلام على جميع الأديان[١٠]. وذكر الفخر الرازي في تفسيره لهذه الآية أنّها وعدٌ إلهي بعلوّ الإسلام على غيره من الأديان[١١]، وعدَّ أحد

١. انديشه سياسى در اسلام معاصر (الفكر السياسي في الإسلام المعاصر): ص٢٨٢.
٢. المائدة: ٤٤.
٣. المائدة: ٤٥.
٤. المائدة: ٤٧.
٥. ص: ٢٦.
٦. القصص: ٥.
٧. شواهد التنزيل لقواعد التفضيل: ج١، ص٥٥٥.
٨. التوبة: ٣٣.
٩. تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان: ج٣، ص٤٥٨.
١٠. تفسير القرآن العظيم: ج٦، ص١٧٨٦.
١١. مفاتيح الغيب: ج١١، ص٢٨٧.

الأقوال في هذا الشأن أنّ هذا سيتحقّق عند خروج المهدي[١]، ولم ينقد هذا القول أو يرفضه، ومن هنا يمكن اعتباره مؤيّدًا لفكرة تحقّق هذا الوعد الإلهي بيد الإمام المهدي.

كما أنّ القرآن الكريم وعد بأن يرث الصالحون الأرض بأسرها، وهو ما يبشّر بالحكومة العالمية للإمام المهدي، والتعبير بكلمة «الأرض» في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ**﴾[٢]، يدلّ على شمول حكومة الإمام المهدي للعالم أجمع باعتبارها حكومة إلهية.

٣-٤) يرى شحرور أنّ معيار إسناد منصب الحاكم إلى شخص ما هو إقبال الناس عليه وتصديقهم له[٣]. وهذا القول وإن كان صحيحاً في جانبٍ منه، إلّا أنّه غير كامل، إذ يعبّر عن "الديمقراطية" فحسب دون أن يُثبت مفهوم "الديمقراطية الدينية". فهو بهذا الكلام، وإن كان يُعطي أهميّة لاختيار الناس وأصواتهم، إلّا أنّه في الحقيقة يستبدل الديمقراطية الغربية بمفهوم "الشورى الدينية" أو "المجتمع الديني الديمقراطي". وكما يبيّن شحرور، فإنّ الحكومة يجب أن تكون "ليبرالية ديمقراطية"، غير قائمة على مبادئ ثابتة، بل يكون ممثّلو الأمّة في التشريع دائماً خاضعين لرغبات الشعب، فإذا مال الناس إلى الفساد والانحلال، صاغوا القوانين على هذا الأساس، وإذا مالوا إلى الدين والروحانيات، فحينها يضعون قوانين أشدّ التزاماً بالقيود الدينية. ومن الطبيعي أنّ المعيار للوصول إلى السلطة في الدولة التي يتصوّرها شحرور هو "صوت الشعب"، فكلّ من ينتخبه الناس يمكن أن يتولّى زمام الحكم.

أمّا في النظام المستند إلى "الديمقراطية الدينية" المأخوذة من الأصول الإسلامية، فإنّ الأهمّ هو التقوى، الكفاءة، الالتزام، والصلاحية، ثمّ يأتي بعد ذلك رأي الشعب[٤]. ومن الواضح أنّ شحرور، مع علمه بهذا الفرق، أنكر وجود حكومة دينية ديمقراطية في التعاليم الإسلامية، وأوصى – بالاعتماد على العقل البشري الذاتي- بالديمقراطية الليبرالية الغربية للمجتمع المسلم. والحقيقة أنّ مثل هذا المنظور لمسألة الحكم الإسلامي كان له عبر التاريخ أثر كبير في انحراف مسار الإسلام من صبغته الإلهية إلى صبغته الدنيوية، وأبرز مثال على ذلك ما وقع في "السقيفة"، التي عدها شحرور تجسيداً للحكومة الإسلامية، بينما هي أوّل عنصرٍ في بداية هذا الانحراف، فمنذ ذلك الحين أُقصيت الدولة الإلهية والحكومة الإسلامية لتحلّ محلّها الدولة الدنيوية التي لا تستمدّ مشروعيتها من النصّ والتنصيب الإلهي، بل من الناس، فغدت الدولة الإسلامية –بحسب رأيه-

١. المصدر نفسه: ج١٦، ص٣٣.
٢. الأنبياء: ١٠٥.
٣. دراسات إسلامية معاصرة؛ نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: ص١٢٥؛ ٣٧١.
٤. حكومت مردم سالارى دينى (حكومة الديمقراطية الدينية): ص٧٥ – ٧٦.

دولة دنيوية محضة تقوم على آراء "أهل الحلّ والعقد" باعتبارهم ممثّلي الأمّة[١].

٤-٤) تقدّم أنّ شحرور وصف الحكومة القائمة على ولاية الفقيه في إيران بأنّها نوع من الديكتاتورية[٢]. ويبدو أنّ هذا الموقف ناشئ من عدم اطّلاع شحرور على نظرية ولاية الفقيه وعلى الدستور الإيراني، فضلًا عن عدم تعاطفه مع هذه النظرية التي تُعدّ امتداداً لقيادة المعصومين عليهم السلام للأمّة. فشحرور من جهة لا يملك معرفة كافية بدور الشعب ومشاركته في الحكومة الإسلامية الإيرانية، ولذلك ظنّ أنّ نظرية ولاية الفقيه تتعارض مع الديمقراطية. غير أنّ الواقع يخالف هذا الظن؛ إذ إنّ الإمام الخميني الذي كان له الدور الأكبر تنظيراً وعملاً في ترسيخ وتبيين نظرية ولاية الفقيه في العصر الحديث، كان يؤكّد دائماً أنّ الحكومة في الإسلام ذات بُعدين: ديني/إلهي، وشعبي/ديمقراطي. فقد قال:

الحكومة الإسلامية حكومة مستندة إلى القانون الإلهي وإلى آراء الشعب.[٣]

وقال أيضاً:

الجمهورية الإسلامية حكومة تقوم على آراء الشعب وعلى القواعد والموازين الإسلامية.[٤]

كما كان يعد إشراف الشعب على أجهزة الدولة حقاً مشروعاً لهم، حيث يقول:

على الأمّة أن تراقب الأمور الجارية في الدولة... وكلّ فرد من الأمّة له الحقّ أن يستجوب حاكم المسلمين مباشرةً وينتقده، وعلى الحاكم أن يقدّم جواباً مقنعاً، وإلّا فإن خالف واجباته الإسلامية، فهو معزول من تلقاء نفسه[٥].

وهذه العبارات كافية لتُظهر أنّ "الديمقراطية" عنصر أصيل في صلب نظرية ولاية الفقيه.

أما آية الله الخامنئي، الذي يتولّى حالياً قيادة الجمهورية الإسلامية على أساس هذه النظرية، فقد صرّح قائلاً:

الديمقراطية حقيقة كامنة في جوهر النظام الإسلامي.

وبناءً على هذا الفهم، فإنّ الديمقراطية بالمعنى الخاص موجودة في أصل التعاليم الإسلامية. يُضاف إلى ذلك أنّ أصل النظام في الجمهورية الإسلامية قام على اختيار الشعب، وأنّ الدستور في مادّته الثالثة يؤكّد مشاركة الشعب في تقرير مصيره السياسي والاقتصادي والثقافي، وأنّ الدستور نصّ على مشاركة الناس

١. دراسات إسلامية معاصرة؛ الدولة والمجتمع: ص١٩٧.
٢. الدين والسلطة: ص٤٢٤.
٣. صحيفة الإمام الخميني: ج١٥، ص٢١٤.
٤. المصدر نفسه: ج٥، ص٩١.
٥. المصدر نفسه: ج١٥، ص١٧؛ ج٥، ص٤٠٩.

مباشرة أو عبر ممثّليهم في انتخاب القيادة (المادتان ١٠٧ و١٠٨)، ورئاسة الجمهورية (المادة ١١٤)، ومجلس الشورى (المادة ٦٢). وعليه، فإنّ وصف شحرور للنظام الإيراني بالديكتاتوري وصف غير دقيق وغير مطابق للواقع، ويبدو أنّه صدر عنه نتيجة عدم معرفته الكافية بالحكومة الإسلامية في إيران.

٥-٤) يرى شحرور أن بعض التقريرات للحكم التي استُخدمت عبر التاريخ الإسلامي باسم "الحكم الديني" لاستغلال الدين أداةً سياسية، يراها حكماً دينياً، وبدلاً من نقد تلك التقريرات وتقديم تصور للحكم الديني قائم على المعايير الحقيقية للدين، قام بنفي الطابع الديني للحكم كلياً، وسعى إلى تفسير الحكم العلماني أو الدنيوي. لذا يبيّن -على النقيض من منطق الأمويين الذين نسبوا حكمهم إلى القضاء والقدر الإلهي، وأهرقوا الدماء البريئة للمسلمين ونهبوا أموالهم تحت هذا المبرر- أن الحكم العلماني يقوم على القانون الطبيعي والشورى، ويتوافق مع الطبيعة أو الفطرة[١].

واستناداً إلى القوانين الطبيعية التي وردت في القرآن، مثل: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ**﴾[٢]، و﴿**ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾[٣]، يستدل شحرور على أن حكم معاوية لم يكن مكتوباً على الناس منذ الأزل، وكذلك الأمر بالنسبة لإجبار أمير المؤمنين علي عليه السلام على الصمت أمام الخلفاء لم يكن مكتوباً منذ الأزل، بل يعود ذلك إلى القانون الطبيعي لاختيار البشر، الذي يحدد الحاكم ويصنع مصائرهم[٤]. في الواقع، يحدد البشر بأفعالهم وخياراتهم شكل الحكم وبنيته والشخص الحاكم، وهذا الأمر لا علاقة له بالعالم الإلهي. ويبدو أن نقد شحرور للتصور الذي يراه للحكم الديني، والذي وقع بطريقة ظالمة في التاريخ الإسلامي، لا يمكن تعميمه على كل التصويرات للحكم الديني، ولا يمكن من خلاله نفي الحكم الديني تماماً والتحدث عن ضرورة الانصياع للحكم العلماني.

٦-٤) حاول شحرور، بتجاهل البعد الاجتماعي للأحكام الفقهية، أن يجعل الدين والفقه مسألة شخصية، وأن يلغي أساساً الأحكام الاجتماعية. فهو يرى أن الصفة الرئيسة للدين هي كونه شخصياً لكل إنسان[٥]. ويرى أن الدين والأحكام الدينية لا تمتلك حقيقة أو سنداً واقعياً خارجياً، بل تعتمد على نوع نظرة الفرد إلى الحياة. لذلك، لا حاجة للحكم الديني، لأن تعاليم الدين تُقبل أو تُرفض بحسب قرار الأفراد[٦].

١. دراسات إسلامية معاصرة؛ الدولة والمجتمع: ص١٩٧.
٢. الرعد: ١١.
٣. الأنفال: ٥٣.
٤. دراسات إسلامية معاصرة؛ الدولة والمجتمع: ص٢١٤- ٢١٥.
٥. الدين والسلطة: ص٤٣١- ٤٣٢.
٦. المصدر نفسه: ص٤٣١- ٤٣٢.

يؤكد شحرور أن الهدف الأساسي للدين هو هداية الناس إلى الجنة وإبعادهم عن النار، وبما أن الثواب والعقاب بيد الله، فلا يحق لأي سلطة أن تتدخل في الشؤون الشخصية للناس وتعد نفسها سلطة إلهية وتجبر الناس على أداء الأعمال الدينية، لأنه لا يوجد أي قوة مخوّلة بإرسال الأفراد إلى الجنة[١].

بهذا الكلام، قلّص شحرور الدين والأحكام الدينية إلى حد الحياة الشخصية للإنسان، وترك القوانين الفقهية وفق تقدير الأفراد، لتكون خاضعة لأهدافهم الشخصية وعقلهم الذاتي، فإذا رأوا أنها ملزمة لهم التزموا بها، وإذا لم يروا ذلك تركوها[٢].

وفي الوقت نفسه، فإن الاكتفاء بالعقل الذاتي للإنسان كان سبباً للعديد من التفسيرات الشخصية والانتهاكات، ما دفع شحرور إلى تقديم تصور للدين يبدو أكثر دنيوية وإنسانية منه إسلامية وإلهية.

إضافة إلى ذلك، يظهر نوع من التناقض في موقف شحرور تجاه مسألة الحكم الإسلامي، فهو من جهة يعتقد أن النبي ﷺ أسس في المدينة دولة عربية إسلامية بحيث خضعت الجزيرة العربية كلها لهذه الدولة[٣]، ولكن في جزء آخر من أعماله يرى أن النبي لم يكن له سلطة سياسية ولم يُنشئ دولة سياسية، بل جاء ذلك لاحقاً على يد الصحابة وخاصة أبي بكر[٤].

٥) أسباب ميل محمد شحرور إلى نفي الديمقراطية الدينية

١-٥) عدم الثقة بنظام الخلافة: لقد كان أداء الخلفاء الأمويين والعباسيين والعثمانيين مؤثراً في نظر أشخاص مثل شحرور. يعتقد شحرور أن أول مرة تم فيها استغلال الدين لتحقيق أهداف ومصالح سياسية كانت في عهد الخلفاء العباسيين، وأن هذا الأمر استمر حتى اليوم[٥]. وبناءً على ذلك، يسعى دائماً إلى اعتبار تفكير الفقهاء المعاصرين استمراراً لفقهاء نظام الخلافة، ويبيّن أننا اليوم بحاجة إلى إنقاذ الدين من قبضة فقهاء العصر الحاضر، وغرس روح التجدد في نصوص القرآن، وبناء دولة اجتماعية قائمة على القيم الإنسانية، وعلى رأسها الحرية والعدالة والمساواة، مع احترام الفوارق الدينية والعرقية[٦].

٢-٥) التفسير بالرأي: يرى شحرور أن قاعدة «عدم جواز الاجتهاد مقابل النص» قاعدة خاطئة

١. المصدر نفسه: ص٤٣٢.
٢. أمّ الكتاب وتفصيلها: ص٤١٣.
٣. دراسات إسلامية معاصرة؛ الدولة والمجتمع: ص٩٨، ١٥٤.
٤. السنة الرسولية والسنّة النبوية: ص١٩١.
٥. أمّ الكتاب وتفصيلها: ص٤١٧.
٦. المصدر نفسه: ص٤١٨.

تماماً، ويرى أن الاجتهاد مقابل النص ليس فقط جائزاً بل ضرورياً[١]. وبناءً على ذلك، قام بالاجتهاد في الآيات المتعلقة بالحدود والزواج والطلاق وغيرها من الأحكام الفقهية، وقدّم أحياناً حكماً مخالفاً للنص.

اتباع هذا المنهج جعل شحرور يفرض رأيه الشخصي على القرآن في قضايا متعددة، بما في ذلك مسألة الحكم الديني، ويدخل في دائرة التفسير بالرأي والاجتهاد مقابل النص. من أبرز أمثلة ذلك، أنه دون سبب مشروع، دفاعاً عن مكانة المرأة، يعتقد أن لفظ «نساء» في الآية: ﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ**﴾[٢]، والآية: ﴿**نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ**﴾[٣]، لا تعني النساء بالمعنى الحرفي[٤].

إن اتباع هذا الأسلوب في فهم واستنباط الأحكام والتعليمات الدينية دفعه إلى الوقوف في مواجهة رجال الدين والفقه التقليدي، واعتبار رأيه ورأي الإنسان المعاصر معادلاً لفهم النبيﷺ، مثل العشماوي الذي كان يرى أن «كل مسلم متقي هو روحاني»[٥].

٣-٥) التماهي مع المنهج الليبرالي: لقد كان تأثر شحرور بالمنهج الليبرالي الغربي وتفسيره لمفهوم الحرية عاملاً في توجهه نحو منهج عرفي من الدين. فهو يرى أن أي مجتمع يُقيد بالشريعة وقيودها، ويحدّ حرية البشر وأفق اختياراتهم، يكون مريضاً أكثر، وكلما قلّت تدخلات الشريعة، كان المجتمع أكثر صحة وعافية[٦].

هذا الرأي يذكّر بالليبرالية الغربية، ويعزز تصور تأثر شحرور بالمنهج الإنساني. فهو يسعى لأن يكون فهم الإنسان المعاصر محوراً ومعياراً لصحة أو خطأ قوانين الشريعة. وبناءً عليه، يعتقد أن الإنسان يمكن أن يمتلك فهمًا مختلفًا للحدود والقيود الشرعية وفق فهمه وظروف زمانه.

ونظراً لفهمه الواسع للحرية، يجعل دائرة فهم الإنسان للحدود الإلهية واسعة إلى حد يسمح لكل فرد بأن يمتلك فهمه الخاص للأحكام الإلهية. وبحسب منطق "الفزي"، يعتقد أن الأوامر الإلهية في الكتاب والسنة تحدد للإنسان حدين: حد أدنى يمثل أقل ما يتطلبه الشرع، وحد أعلى يمثل أقصى ما يستلزمه الشرع، ولا يُقبل أقل من الحد الأدنى أو أكثر من الحد الأعلى[٧].

باتباع هذا المنهج، أتاح شحرور للإنسان المعاصر حرية واسعة في اختيار أي فهم بين الحد

١. المصدر نفسه: ص٤٢١.
٢. آل عمران: ١٤.
٣. البقرة: ٢٢٣.
٤. الكتاب والقرآن: ص٥٩٥.
٥. اسلام گرايى يا اسلام (الإسلاموية أم الإسلام؟): ص٦٤؛ التيارات الفكرية المعاصرة والحملة على الإسلام: ص٢٦٣.
٦. دراسات إسلامية معاصرة؛ نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: ص٦٥.
٧. الكتاب والقرآن: ص٤٥٦، ٤٥٧.

الأدنى والأقصى المذكور في القرآن، مع غياب تحديد واضح لمعايير الحد الأدنى والأقصى للأحكام. هذه السعة والانفتاح في فهم الإنسان تنبع من اهتمامه المفرط بالحرية، فهو يرى أن الحرية هي الأساس في أي مجتمع، قائلاً:

> **إذا رأيتم مجتمعاً جميع أفراده من المسلمين ولم يوجد فيه حتى ملحد واحد، أو العكس جميع أفراده ملحدون ولم يوجد فيه مسلم واحد، فاعلموا أن هذا مجتمع مستبد، أجبر أفراده على قبول أو إنكار الإسلام**[١].

كما أن اهتمامه بالحرية والعلم التجريبي دفعه للاعتقاد بأن الإنسان يستطيع التفكير بحرية ما دام فهمه لا يتعارض مع القوانين العلمية والتجريبية. لذلك، صرح بأن العلم والحرية مرتبطان دائماً ولا ينفصلان، وأن الدولة العربية الإسلامية تأسست أساساً على هذين الأساسين[٢]. ويرى أن الحرية أساس حياة الإنسان، وأن الإنسان يستطيع بدون إذن أي فرد آخر أن يتراجع عن رأيه ويغيّره بسهولة[٣]. وهذا ما دفعه في عدة مناسبات لتقديم فهم مختلف، وأحياناً ناقص، للتعاليم الدينية.

١. دراسات إسلامية معاصرة؛ الإسلام والإيمان: ص٣٨٠.
٢. دراسات إسلامية معاصرة؛ الدولة والمجتمع: ص١٤٢.
٣. المصدر نفسه: ص١٤٢.

نتيجة البحث

وفقاً لما تمّ في هذا البحث، يمكن القول إن موقف محمد شحرور تجاه الديمقراطية الدينية ليس موقفاً مبرراً أو قابلاً للدفاع. وسبب ذلك هو ما يلي:

١. أساس رؤية شحرور في نفي الديمقراطية الدينية، أي ازدواجية السنة النبوية والسنة الرسولية، يتعارض مع آيات القرآن الكريم، ولا يتوافق مع مقام النبوة، لأنه نزل باجتهاد النبي ﷺ إلى مستوى اجتهاد البشر الآخرين.

٢. يمكن العثور في القرآن الكريم على آيات تؤكد الديمقراطية الدينية والحكم الديني الذي يكون للشعب فيه دور فاعل ومؤثر.

٣. في النظام الديمقراطي الديني المستند إلى المبادئ الإسلامية، تُعد التقوى والكفاءة والالتزام والاستحقاق أولى الأولويات، وبعدها رأي الناس، بينما شحرور قد قدم رأي الناس على كل ذلك وعد أحداث السقيفة، التي تم فيها تجاهل المبادئ الإسلامية، نموذجاً حياً للحكم الإسلامي.

٤. وصف شحرور الحكم القائم على فكرة ولاية الفقيه في إيران بأنه نوع من الديكتاتورية، مع أنه لم يكن مطلعاً بما يكفي على دور الأمة ومشاركتها في الحكم الإسلامي في إيران وفق الدستور، وتجاهل القدرات الموجودة في نظرية ولاية الفقيه والدستور.

٥. عد شحرور بعض التصويرات للحكم، التي استُخدمت عبر التاريخ الإسلامي باسم "الحكم الديني" لاستغلال الدين أداةً سياسية، حكماً دينياً، وبدلاً من نقدها وتقديم تصور للحكم الديني قائم على المعايير الحقيقية للدين، نفى الطابع الديني للحكم تماماً.

تُظهر هذه النقاط أن ادعاء شحرور -كأحد المفكرين المعاصرين- بنفي الديمقراطية الدينية، ليس مقبولاً.

مصادر البحث

قرآن كريم

١. ابن بابويه، محمد بن علي (١٩٦٦م)، علل الشرائع، قم.

٢. ابن حنبل، أحمد بن محمد (١٤١٦ هـ.ق/١٩٩٥م)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت.

٣. ابن أبي حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسير القرآن العظيم، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، الرياض، ط٣، ١٤١٩ هـ.ق (١٩٩٨م).

٤. پورفرد، مسعود (١٣٨٤/٢٠٠٥م)، مردم سالارى دينى، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى.

٥. جوادي آملي، عبدالله (١٣٩٤/٢٠١٥م)، تسنيم، تحقيق حسن واعظي محمدي، قم، انتشارات إسراء.

٦. حسكانى، عبيدالله بن عبدالله (١٤١١ هـ.ق/١٩٩٠م)، شواهد التنزيل لقواعد التفضيل، وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي، مؤسسة الطبع والنشر، إيران، طهران.

٧. حفني، عبدالمنعم (٢٠٠٤م)، موسوعة القرآن العظيم، مكتبة مدبولي، مصر، القاهره.

٨. رهدار، أحمد وسيد محمد رضا مرندي (١٣٩٢/٢٠١٣م)، گونه شناسى مردم سالارى دينى، في: مردم سالارى دينى؛ گفتار و گفتگو در مردم سالارى دينى، بتحرير أحمد رهدار، طهران: دفتر نشر معارف وپژوهشگاه فرهنگ وانديشه.

٩. سبحاني، جعفر، منشور جاويد، انتشارات توحيد، (د/ت).

١٠. سلطان علي شاه، سلطان محمد بن حيدر (١٤٠٨ هـ.ق/١٩٨٨م)، بيان السعادة في مقامات العبادة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، بيروت، ط٢.

١١. شحرور، محمد (٢٠١٤م)، الدين والسلطة؛ قراءه معاصرة للحاكميّة، بيروت، لبنان، دار الساقي.

١٢. شحرور، محمد (٢٠١٢م)، السنة الرسولية والسنّة النبوية، بيروت، لبنان، دار الساقي.

١٣. شحرور، محمد (١٩٩٠م)، الكتاب والقرآن، سوريا، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.

١٤. شحرور، محمد (٢٠١٥م)، أمّ الكتاب وتفصيلها؛ قراءة معاصرة للحاكميّة الإنسانيّة تهافت الفقهاء والمعصومين، بيروت، لبنان: دار الساقي.

١٥. شحرور، محمد (١٩٩٦م)، دراسات إسلامية معاصرة؛ الإسلام والإيمان؛ منظومة القيم، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.

١٦. شحرور، محمد (د/ت)، دراسات إسلامية معاصرة؛ الدولة والمجتمع، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.

١٧. شحرور، محمد (٢٠٠٠م)، دراسات إسلامية معاصرة؛ نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي؛ فقه المرأة، سوريا، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.

١٨. شفاعي، حسين (١٣٨٠/٢٠٠١م)، حكومت مردم سالارى دينى، قم: سلسال.

١٩. شيخاني، محمد (٢٠٠٨م)، التيارات الفكرية المعاصرة والحملة على الإسلام، بيروت: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٠. العشماوي، محمد سعيد (١٣٨٢/٢٠٠٣م)، اسلام گرايى يا اسلام، ترجمة أمير رضائي، طهران، قصيده سرا.

٢١. عنايت، حميد (١٣٩٤/٢٠١٥م)، انديشه سياسى در اسلام معاصر ، طهران، انتشارات أميركبير.

٢٢. فخر رازي، محمد بن عمر (١٤٢٠ هـ.ق/١٩٩٩م)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت، ط٣.

٢٣. مرندي، سيد محمد رضا و منصور ميراحمدي و محمد ابراهيمي (١٣٩٢/٢٠١٣م)، ولايت فقيه و مردم سالارى دينى در: مردم سالارى دينى؛ گفتار و گفتگو در مردم سالارى دينى، بتحرير أحمد رهدار، طهران: دفتر نشر معارف و پژوهشگاه فرهنگ وانديشه.

٢٤. مطهري، مرتضى (١٣٩٤/٢٠١٥م)، مجموعه آثار، طهران، انتشارات صدرا.
٢٥. موسوي خميني، روح الله (١٣٧٨/١٩٩٩م)، صحيفه امام خميني، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
٢٦. نظام الأعرج، حسن بن محمد (١٤١٦ هـ.ق/١٩٩٥م)، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، لبنان، بيروت.
٢٧. نقره، فاطمة (١٣٨٣/٢٠٠٤م)، مردم سالارى دينى و دموكراسى غربى از ديدگاه انديشه وران اسلامى، في: جمعي از نويسندگان، تبيين مردم سالارى دينى، قم: مؤسسه آموزشى پژوهشى امام خميني.
٢٨. وحيدي منش، حمزه علي (١٣٨٤/٢٠٠٥م)، مقايسه مبانى مردم سالارى دينى و دموكراسى ليبرالى، قم: مؤسسه آموزشى پژوهشى امام خميني.