

دموکراسی و جایگاه آن در آرای اندیشمندان معاصر اهل سنت

جواد اطاعت

دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی تهران، ایران.
detaat@yahoo.com

حسن کریمی

دکتری جغرافیای سیاسی دانشگاه تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
hasankarimi061@gmail.com

چکیده

دموکراسی به معنای حاکمیت مردم و نقش آنان در تعیین سرنوشت سیاسی خویش است. بر اساس این ایده، هر امری که خلاف رأی و نظر مردم باشد، مردود و غیرقابل پذیرش است. در مقابل، اساس نظام اسلامی مبتنی بر شریعت اسلامی است و هر حکمی که بر پایه احکام و قوانین اسلامی نباشد، باطل است. در دنیای معاصر، دموکراسی به یکی از بحث‌های چالشی در میان اندیشمندان اهل سنت تبدیل شده است. برداشت اندیشمندان اهل سنت از دموکراسی (حاکمیت ملت) یکسان نبوده و متناسب با نوع خوانش از اسلام، چهار جریان مختلف اندیشه سیاسی وجود دارد. هر کدام از این جریان‌ها دیدگاه متفاوتی نسبت به دموکراسی دارند. در این پژوهش که روش تحقیق، توصیفی - تحلیلی بوده و برای جمع‌آوری اطلاعات از منابع مکتوب و اینترنت استفاده شده، سؤالی که مطرح می‌شود، این است: اسلام‌شناسان معاصر اهل سنت با توجه به قرآن و دیگر منابع دینی و فقهی چه برداشتی از دموکراسی دارند؟ در پاسخ می‌توان گفت برداشت‌های اجتهادی متفکران اهل سنت از قرآن و دیگر متون اسلامی منجر به شکل‌گیری چهار طیف سنت‌گرا، بنیادگرا، اصلاح‌طلب و سکولار در ارتباط با دموکراسی شده است.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که از نگاه سنت‌گرایان، آشتی میان اسلام و دموکراسی جز مسخ اسلام نتیجه دیگری ندارد. بنیادگرایان، دموکراسی را «انحراف از مسیر دین» می‌دانند. اصلاح‌طلبان به واسطه عواملی مثل انتخابات و نقش مردم در تعیین سرنوشت سیاسی خویش معتقد به سازگاری و همخوانی میان اسلام و دموکراسی هستند؛ اما سکولارها ضمن تأکید بر جدایی دین از سیاست، دموکراسی را بهترین الگوی حکومتی برای عصر جدید می‌دانند.

هدف این پژوهش نیز بررسی آرا و نظریه‌های این چهار طیف اهل سنت در مورد دموکراسی است. نوآوری این پژوهش نسبت به نمونه‌های قبلی در این است که در مجموع، نگرش چهار طیف اندیشه‌ای اهل سنت در ارتباط با دموکراسی را مورد بررسی و مذاقه قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: دموکراسی، مردم، حکومت، اسلام و اهل سنت.

مقدمه

دموکراسی، واژه‌ای یونانی است که از دو جزء «دیموس» و «کراتوس» تشکیل شده است. «دیموس» نزد یونانیان باستان که واضح اصطلاح دموکراسی بوده‌اند، غالباً به معنای «مردم» به کار می‌رفته و به بیانی دقیق‌تر، به معنای آن دسته از افراد که «شهروند» محسوب می‌شده‌اند به کار می‌رفته است. دموکراسی روشی برای سهم کردن همهٔ مردم در تصمیم‌گیری‌های بزرگ سیاسی و اجتماعی است. مراد از دموکراسی، حکومت عامهٔ مردم است. حق همگان برای مشارکت در تصمیم‌گیری‌های عمومی جامعه است؛ اما در مقابل، اساس اسلام مبتنی بر شریعت اسلامی است و هر چیزی که خلاف شریعت اسلامی باشد از دایرهٔ اسلام خارج و مردود است؛ بنابراین رابطهٔ بین اسلام و دموکراسی در جهان معاصر پیچیده و بغرنج است. جهان اسلام از حیث ایدئولوژی، یکپارچه نیست. چشم‌اندازهای وسیعی در این جهان وجود دارد، از اندیشه‌های افراطی کسانی که وجود هرگونه ارتباط بین اسلام و دموکراسی را نفی می‌کنند گرفته تا کسانی که معتقدند اسلام خود به نظام دموکراتیک فرمان می‌دهد (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹). برداشت‌های اجتهادی اندیشمندان اهل سنت از قرآن و سنت و دیگر متون فقهی، کلامی و اسلامی و متأثر از شرایط زمانی و مکانی، منجر به شکل‌گیری دیدگاه‌های مختلفی در ارتباط با دموکراسی گردیده است که در این میان می‌توان به سنت‌گرایان، بنیادگرایان، اصلاح‌طلبان و سکولارها اشاره کرد. در ارتباط با آرای سنت‌گرایان باید گفت که آنان متأثر از دین و سنت بوده و با همین دو معیار به سنجش دموکراسی می‌پردازند. لذا از نظر آنها میان اسلام و دموکراسی هیچ رابطه‌ای وجود ندارد. بنیادگرایان نیز با تأکید بر رابطهٔ میان دین و سیاست، نظر مثبتی به دموکراسی ندارند و با آن به شدت مخالف هستند. به گونه‌ای که دموکراسی را فتنه بزرگی قلمداد می‌کنند که جز ایجاد آشوب و دو دستگی در جامعهٔ اسلامی، چیز دیگری به همراه ندارد (کریمی، ۱۳۹۷: ۱۲۰).

برخلاف سنت‌گرایان و بنیادگراها، متفکران اصلاح‌طلب میانه‌رو هستند. آنان با دموکراسی موافق بوده و درصدد هستند تا تعامل میان اسلام و دموکراسی را افزایش دهند؛ چرا که از دید آنها میان اسلام و دموکراسی نوعی قرابت وجود دارد. طیف چهارم اندیشمندان اهل سنت، سکولارها هستند. آنها برخلاف متفکران سنت‌گرا، بنیادگرایان و اصلاح‌طلبان درصدد کنار گذاشتن دین از صحنهٔ سیاست هستند. آنان منبع حکومت و مشروعیت آن را، مردم می‌دانند و بهترین نوع حکومت در دنیای معاصر را برای ادارهٔ جامعه بشری، دموکراسی قلمداد می‌کنند. با توجه به آنچه که گفته شد، سؤالی که مطرح می‌شود این است: اسلام‌شناسان معاصر اهل سنت با توجه

به قرآن و دیگر منابع دینی و فقهی چه برداشتی از دموکراسی (حاکمیت ملت) داشتند؟ می‌توان گفت برداشت‌های اجتهادی متفکران اهل سنت از قرآن و دیگر متون دینی منجر به شکل‌گیری چهار طیف سنت‌گرا، بنیادگرا، اصلاح‌طلب و سکولار در ارتباط با دموکراسی شده است.

اندیشمندان معاصر اهل سنت نسبت به تحولات سال‌های پایانی خلافت عثمانی، بخصوص فروپاشی آن پس از پایان جنگ اول جهانی واکنش نشان دادند؛ زیرا غرب در صدد سلطه فرهنگی و تمدنی خود بر بلاد اسلامی بود؛ اما آنچه که بیش از همه مایه نگرانی متفکران مسلمان شده بود، تلاش غرب برای نهادینه کردن نظام دموکراسی و مبانی آن در بلاد اسلامی بود. سؤال اصلی متفکران اهل سنت در آن شرایط بد این بود که چگونه باید در برابر سلطه فرهنگی و تمدنی غرب ایستاد و از نهادینه شدن آموزه‌های غرب مثل دموکراسی در بلاد اسلامی جلوگیری کرد؟ و راه نجات از این وضع چیست؟ سنت‌گرایان پیروی از دین و سنت را مبنا قرار دادند و از اندیشه‌های غربی تبری جستند. بنیادگرایان به دنبال رویه سلف و مدل حکومتی صدر اسلام بودند و به شدت با اندیشه‌های غربی از جمله دموکراسی مخالف کردند. اصلاح‌طلبان به دنبال پیوند میان اسلام و غرب و بهره‌برداری از دستاوردهای غرب در حوزه حاکمیتی و نقش مردم در حکومت بودند و نهایتاً سکولارها در صدد جدایی میان دین و سیاست بودند و منبع مشروعیت حکومت را مردم قلمداد می‌کردند که در ادامه آرای آنها مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مبانی نظری

سنت‌گرایان

از دیدگاه اندیشمندان سنت‌گرا اموری که حکم آنها از طریق وحی بیان شده و یا آنکه اندیشمندان دینی بر پایه معیارهای مشخص، از متون دینی بیرون آورده و به عنوان واجبات و محرمات و حدود بیان نموده‌اند، نظر مردم نمی‌تواند در آنها تغییری ایجاد کند. بلکه مردم باید امیال خود را به گونه‌ای سازماندهی کنند که در چارچوب مقررات اسلامی قرار گیرد. از دیدگاه اندیشمندان سنت‌گرا صاحب حقیقی جهان، خداوند است؛ به گونه‌ای که در آیه ۱۳۱ سوره نساء می‌فرماید: «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» یعنی تمام آنچه در آسمان‌ها و زمین‌هاست، متعلق به خداوند است. از این رو، حاکمیت بر انسان و جهان، نخست از آن پروردگار عالم است. لذا چنانچه خداوند حق حاکمیت را به کسانی منتقل نماید و آنان را جانشین خود قرار دهد، حاکمیت آنان با نصب الهی مشروعیت می‌یابد و مردم در مشروعیت حکومت فاقد نقش هستند؛

اما مقبولیت حاکم الهی و فعلیت حکومت مشروع وی، نیازمند دو مسئله اساسی است، یکی بیعت مردم با او و دیگری مشارکت فعال مردم در همراهی و همکاری با حاکم منصوب الهی (کریمی، ۱۳۹۷: ۸۲).

چنین خوانشی از حکومت، متأثر از همان اصل مورد قبول امت اسلام است که معتقدند در هر موردی که حکم آن از طریق وحی تعیین شده، مردم موظف به پایبندی به آن حکم می‌باشند؛ زیرا بر این باورند که خداوند جز خیر و مصلحت بندگان امر نمی‌کند و در امر رهبری پیامبران، خداوند با نصب آنان به عنوان رهبر الهی، تکلیف امر را روشن نموده و کسانی را که صالح و شایسته یافته، به عنوان پیامبران الهی برگزیده است، لذا مردم وظیفه دارند که از آنها پیروی و به آنها وفادار باشند؛ اما در مورد وضعیت رهبری و ملاک مشروعیت حکومت پس از زمان پیامبران الهی، سنت‌گرایان تکلیف آن را به انتخاب مردم از طریق سازوکارهایی مانند شورا دانسته‌اند. اندیشمندان سنت‌گرا معتقد هستند که از نظر اسلام، مرز مشارکت مردم در قانون‌گذاری، وحی است؛ یعنی اینکه هر امر عبادی، سیاسی، اجتماعی و نظایر آن که حکم آن از سوی وحی تعیین گردیده است، رساترین و کامل‌ترین قانون شناخته شده و وضع هر قانون دیگری خلاف آن، باطل و مردود است و تأکید اسلام بر رأی مردم و مشارکت آنان، مربوط به سایر موضوعات و بیشتر در حوزه اجرای امور و اقامه احکام است (کریمی، ۱۳۹۷: ۸۴). در ارتباط با رأی سنت‌گرایان در مورد دموکراسی نیز باید گفت که سنت‌گرایان از منظر دین و سنت به دموکراسی و نقش مردم در آن نگاه می‌کنند. باور این گروه بر این است که دین اسلام با دموکراسی همخوانی ندارد؛ زیرا اسلام دین نقلی است و جوهر اسلام سنت است. از دیدگاه این گروه، آشتی میان اسلام و دموکراسی نادرست است و جز مسخ اسلام نتیجه دیگری به همراه ندارد.

بنیادگرایان

از دیدگاه بنیادگرایی، اسلام امری خصوصی و معطوف به عرصه معنوی نیست، بلکه دربرگیرنده همه ابعاد زندگی اعم از مادی، معنوی، فردی و اجتماعی است. دین طرحی برای زندگی فردی و اجتماعی بشر است که تأمین‌کننده سعادت و بهروزی وی است (خسروی، ۱۳۸۵: ۱۲۷). اندیشمندان بنیادگرا، خوشبختی بشر را تسلیم در برابر اراده و قانون الهی می‌دانند. آنان بر این باور هستند که دین اسلام دارای طرح و برنامه برای بشر بوده و اجتماع و سیاست نیز نمی‌تواند از محدوده شمولیت آن خارج باشد. از دیدگاه بنیادگرایان، قوانین و مقررات اسلامی، تأمین‌کننده نیازهای

بشری هستند. این قوانین برخلاف برخی از قوانین مکاتب بشری که آمیخته به منفعت طلبی و سودجویی هستند، قوانینی ناب و عادلانه از هرگونه شائبه منفعت طلبی می‌باشند. بنیادگرایان جدایی دین و سیاست را موجب فساد می‌دانند و درصدد ایجاد حکومت اسلامی هستند و وجود آن را ضرورتی شرعی می‌دانند؛ زیرا از یک سو حکومت بخشی از شریعت است و از سوی دیگر عملی نمودن برخی قوانین و دستورات الهی نیازمند برخورداری از سازمانی به نام حکومت است (کریمی، ۱۳۹۶: ۶۰). بنیادگرایان در مورد دموکراسی نظر مثبتی ندارند و با آن به شدت مخالف هستند. به گونه‌ای که ضمن رد دموکراسی، آن را انحراف از مسیر دین قلمداد می‌کند؛ زیرا برخلاف اسلام، در دموکراسی، حاکم و قانون‌گذار مردم هستند.

اصلاح‌طلبان

برخلاف سنت‌گرایان و بنیادگرایان، اندیشمندان اصلاح‌طلب رویه معتدل‌تری دارند. اصلاح‌طلبان، تجدید حیات اسلام و انطباق آن با جهان امروز را در گروی پیراستن ایمان و عقیده از ناخالصی‌ها و بازگشت به تعالیم نخستین قرآنی و اقتدا به پیامبر اسلام می‌دانستند. از نظر آنها مسلمانان به فراگیری پیشرفت‌های غربی در تعلیم و تربیت و علوم سیاسی نیاز دارند و باید چیزهایی را که در اسلام حرام نیست و به پیشرفت جوامع اسلامی کمک می‌کند، از غربی‌ها یاد بگیرند (اسفندیار و رحمان، ۱۳۹۶: ۴۹). اصلاح‌طلبان معتقد به برقراری حکومت اسلامی هستند؛ اما حکومتی که مردم انتخاب‌کننده و مشروعیت‌بخش آن هستند. از دیدگاه آنان این حکومت از هیچ‌گونه قداستی برخوردار نبوده و از انتقاد مبرا نیست؛ زیرا حاکمیت سیاسی منتخب مردم است و باید پاسخگوی اعمال خود باشد. آنان با نظام دموکراسی موافق بوده و درصدد هستند تا تعامل میان اسلام و دموکراسی را افزایش دهند؛ چراکه از دید آنها میان اسلام و دموکراسی به لحاظ حاکمیت سیاسی، نقش مردم در حکومت و سیستم پارلمانی نوعی همخوانی و سازگاری وجود دارد.

سکولارها

طیف چهارم اندیشمندان اهل سنت، سکولارها هستند. آنها برخلاف متفکران سنت‌گرا، بنیادگرایان و اصلاح‌طلبان که معتقد به رابطه میان دین و سیاست بودند، درصدد کنار گذاشتن آگاهانه دین از صحنه سیاست هستند. با تضعیف و فروپاشی قدرت‌های بزرگ (صفوی، عثمانی

و قاجاریه) و سیطره و نفوذ قدرت‌های غربی در جهان اسلام، این اندیشه در ذهن متفکران اسلامی شکل گرفت، چرا قدرت‌های غربی قدرتمند و مسلمانان ضعیف هستند (بهستانی و امیرزاده، ۱۳۹۷: ۲۳). در چنین وضعیتی عده‌ای راه نجات را در جدایی دین از سیاست و عده‌ای دیگر به حفظ دین در حوزه سیاست، اما کنار نهادن آن از نهاد حکومت رأی دادند. آنها سکولارهای مسلمان هستند، کسانی که منبع حکومت و مشروعیت آن را نه اسلام، بلکه مردم می‌دانند و نسبت به نظام دموکراسی نظر مثبتی دارند و از آن به عنوان بهترین شکل حکومت در دنیای معاصر یاد می‌کنند.

سنت‌گرایان

تنها شخصیت سنت‌گرا که به وضوح درباره دموکراسی نظر داده، ابوالحسن ندوی از شبه قاره هند است. او اساس حکومت پس از پیامبر اسلام را شورا می‌داند و می‌گوید بعد از پیامبر حکومت از طریق شورا به وجود می‌آید. شورای مورد نظر او نیز همان شورای اهل حل و عقد و شورای خلیفه قبل است. ندوی اعتقاد چندانی به دموکراسی مدرن ندارد. لذا برخلاف دموکراسی که در آن مردم منبع قدرت هستند، در آرای ندوی، نقش مردم تقنینی و تأسیسی نیست، بلکه نظارتی و ارشادی است (ندوی، ۱۳۸۰: ۱۱).

بنیادگرایان

بنیادگرایی در جهان اسلام با اندیشه‌های سیدقطب رقم خورد. او با رد رژیم‌های فراوانی که تاکنون در جهان وجود داشته‌اند، بیان می‌کند رژیم اسلامی، هیچ یک از رژیم‌های مذکور یا ترکیبی از آنها نبوده و از هیچ یک از آنها طلب کمک نکرده است. نظام اسلامی نظامی است که به خود اتکا دارد و دارای طرز فکری مستقل و وسائل مخصوص به خود است؛ بنابراین لازم است به صورت مستقل عرضه و ارزیابی شود. لذا او شکلی را برای حکومت می‌پذیرد و قبول دارد که کاملاً منطبق بر مبانی اسلامی و آموزه‌های قرآنی و شبیه به همان حکومتی باشد که مسلمانان نسل اول برپا کردند. بر پایه این اعتقاد، او دموکراسی را «انحراف از جاده دین» می‌داند و برای دموکراسی در اسلام مکانی قائل نیست (سیدقطب، ۱۹۷۵: ۹۳ - ۹۴). سیدقطب اصطلاحاتی مانند «سوسیالیسم اسلامی» یا «دموکراسی اسلامی» را «فریکاری رندانه و نوازش دادن‌های شهوات» می‌داند. از نظر او بیان این اصطلاحات به طور ضمنی بر این معنی است که اسلام در زندگی و

اوضاع و بینش‌های مردم فقط تعدیلات مختصری ایجاد می‌کند یا با نظام‌ها و اوضاع ساخته و پرداخته آنان شباهت دارد. حال آنکه از نظر سیدقطب، انتقال از جاهلیت به اسلام، یک انتقال فراگیر و کاملاً دگرگون‌کننده است (سیدقطب، ۱۳۹۰: ۱۶۶).

نظام سیاسی مورد نظر ابوالاعلی مودودی، دموکراتیک نیست؛ زیرا دموکراسی نوعی از حکومت است که حاکم و قانون‌گذار آن مردم هستند و این امر در اسلام قابل قبول نیست. به اعتقاد مودودی آنچه موجب تمایز دموکراسی اسلامی و دموکراسی غربی از یکدیگر می‌شود، مسأله «حاکمیت» است؛ زیرا در دموکراسی غربی حاکمیت با مردم است، اما در اسلام حاکمیت با خداست و مردم خلیفه خدا بر روی زمین هستند. در دموکراسی غربی، مردم قانون‌گذار هستند، اما در دموکراسی اسلامی مردم باید از شریعت الهی تبعیت کنند؛ در یکی دولت مجری خواسته‌های مردم است، در دیگری دولت و مردم هر دو مجری اراده پروردگار هستند. دموکراسی غربی یک نوع قدرت استبدادی است که قدرت خود را به شیوه‌ای آزاد اعمال می‌کند، اما دموکراسی اسلامی مطیع قوانین الهی است و قدرت خود را منطبق بر دستورات خداوند و در چارچوب محدودیت‌هایی که توسط او برقرار شده است اعمال می‌کند (Mawdudi, 1986: 31).

محمد قطب می‌گوید: دموکراسی غربی، رهاورد مورد پذیرش و بدون تنازل غرب‌گرایان سکولار، به صورت یک نظریه تمامیت‌خواه در عرصه حکومت، قابل پذیرش کامل نیست و به صورت گزینشی و با معیار شرعی، قابل اقتباس و نسبت‌سنجی است. از نظر محمد قطب، اسلام دین کامل و ممتازی است که برای اداره جامعه بشری نیازی به پارادایم وارداتی مانند دموکراسی ندارد. اسلام نه دموکراسی است، نه دیکتاتوری (قطب، ۱۳۴۵: ۹۵). دموکراسی چون مبتنی بر اکثریت عددی است و توجهی به آموزه‌های دین ندارد، در نظر محمد قطب، همان حکومت جاهلی مذموم مبتنی بر تمایلات نفسانی ارزیابی می‌شود. قطب دموکراسی را حکومت جاهلی می‌داند (قطب، ۱۳۸۹: ۱۲۰). قطب از دموکراسی مدل مورد قبول غرب و غرب‌گراها در حکومت، به عنوان فتنه بزرگ یاد می‌کند: «اما ال‌دیمقراطیه فهی الفتنه الکبری» (قطب، ۱۳۸۹: ۱۵۰).

محمد قطب می‌گوید: حقوق سیاسی که دموکراسی بدان افتخار می‌کند و می‌بالد را اسلام از همان ابتدای دعوت خود، به منصفه ظهور رسانید و با منحصر کردن الوهیت و ربوبیت برای الله، قداست را از حاکمان زمینی زدود و موجب شد که معبود تنها الله باشد و شریعتی جز شریعت الله بر زندگی مردم حکمرانی نکند. اسلام در حالی پا به عرصه گذاشت که قداستی نه مجازی، بلکه واقعی، در جریان بود و برخی از حکام از قبیل قیصر و کسری، حتی شاعر تبعیدی

را نیز مختص خود می‌دانستند و قوانینی می‌گذاشتند که کسی توان مقابله با آن و یا عدم اجرای آن را نداشت. قطب معتقد است: «آزادی حقیقی، هیچ‌گاه در دل مجالس نمایندگی و یا فرآیند رأی‌گیری و رأی‌دهی ملت‌ها به دست نمی‌آید، زیرا خروجی این سیستم فقط یک چیز خواهد بود: اینکه گروهی مشخص و محدود از مردم، با هزینه اکثریت و به نفع مصالح خود حکمرانی و حکومت‌داری کنند» (قطب، ۱۳۹۵: ۷۸).

عبدالسلام فرج احکام امروز حاکم بر مسلمانان را احکام کفر می‌داند؛ زیرا این احکام را کافران وضع کرده‌اند، پس وی و قافله سلفی‌های جهادی، مفاهیمی مانند تحزب که مسلمانان را به آن سوق داده‌اند خلاف شرع می‌دانند و آن را نفی می‌کنند و نمی‌توانند نفرت و انزجار خود را به این شیوه حکومت‌داری که بر پایه انتخابات و از طریق احزاب، حاکمیت خدا را به مردم تفویض می‌کند، پنهان کنند (محمدی، ۱۳۹۸: ۶۳). عبدالعزیز بدری ضمن رد دموکراسی و مغایرت آن با شریعت اسلامی، می‌گوید: در دموکراسی مردم منبع قدرت هستند و قانون‌گذاری نیز بر اساس خواست آنان است. او می‌گوید: مردم در این سیستم بر همه چیز حاکمیت دارند و به دیگران (زن یا مرد و مسلمان یا غیرمسلمان) اجازه می‌دهند که طبق قانون به نمایندگی از آنان حکومت کنند، منتهی به شرطی که مردم از عملکرد آنان راضی باشند (بدری، ۱۹۶۵: ۱۳۶). از دیدگاه او، برخلاف دموکراسی که در آن از آزادی فردی، آزادی عقیده، آزادی اندیشه و ... سخن به میان آمده، در نظام اسلام از حقوقی سخن به میان آمده که مختص فرد است. بدری در این زمینه به آیه یک سوره طلاق (اینها حدود خداوند است و هر کس از حدود خدا تجاوز کند، به خودش ستم کرده است) استناد می‌کند؛ بنابراین در اسلام، به جای آزادی، از حقوق سخن به میان می‌آید و معنی آزادی در اسلام آن است که فرد برده کس دیگری نباشد (بدری، ۱۹۶۵: ۱۴۴ - ۱۴۵).

از آنچه توسط عبدالعزیز بدری گفته شد معلوم است که مفهوم اصطلاح دموکراسی مخالف احکام اسلام است، بنابراین استفاده از این اصطلاح جایز نیست، خواه از آنچه گفته شد یا همراه با توصیف اسلام‌گرایی باشد که به آن «دموکراسی اسلامی» گفته می‌شود (بدری، ۱۹۶۵: ۱۴۵). به نظر بدری با اسلامی کردن، نمی‌توان دموکراسی را تظہیر کرد. او به دلیل اینکه مفاهیم جدید سیاسی مانند دموکراسی هیچ‌گونه ریشه‌ای در تاریخ علوم اسلامی ندارند با به کارگیری این اصطلاحات مخالف است (عنایت، ۱۳۷۲: ۱-۲۴). تقی‌الدین نهبانی نظام دموکراسی را رد می‌کند و می‌گوید: دموکراسی به دلیل جدا کردن دین از سیاست و بریدن دین از صحنه زندگی، شایسته

توجه و به کارگیری در هیچ زمینه‌ای نیست (حضرتی و قادری، ۱۳۸۹: ۶۸).

ابوهمام اثری مبلّغ سلفی بحرینی می‌گوید: دموکراسی بدعت و نوآوری است و کسانی که طرفدار دموکراسی هستند، بدعت‌گذاری می‌کنند. از دیدگاه او بر اساس آیه اکمال، آیه سه سوره مائده «الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...». اسلام دین کاملی است و پذیرش دموکراسی به مفهوم تأیید نقص در دین اسلام است (اثری، بی‌تا: ۴). محمد شاکر شریف می‌گوید: بر پایه قرآن و سنت، حکومت دو نوع است: یکی، حکومت اسلامی و دیگری، حکومت طاغوت. حکومت دموکراسی، واجد هیچ کدام از ویژگی‌های حکومت اسلامی نیست؛ زیرا اساس حکومت در اسلام، شریعت اسلامی است. در چنین شرایطی دموکراسی مصداق بارز حکومت طاغوت است (شریف، بی‌تا: ۹). دموکراسی محصول اسلام نیست، بلکه نتیجه نظام غرب است. لذا قبول دموکراسی به مفهوم پذیرش حاکمیت طاغوت است.

محمد بن عبدالله امام می‌گوید: بر پایه آیه ۵۷ سوره انعام «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ...» یعنی اینکه هر فرمانی در عالم آفرینش و تکوین و در عالم تشریح همه به دست خداست، قبول دموکراسی (حاکمیت مردم) به مفهوم ردّ توحید حاکمیت است؛ لذا حاکمیت و تشریح مردم با توحید حاکمیت منافات داشته و نتیجه چنین تعارضی، کفر است (امام، ۱۴۲۱: ۱۷). ملاعلی بابیر از روحانیون سلفی و رهبر گروه جماعت اسلامی در کردستان عراق، ضمن رد دموکراسی، می‌گوید: برخلاف دموکراسی، اساس حکمرانی در اسلام، شورا است. در اسلام شورا تصمیم‌گیری می‌کند و شورا نمی‌تواند خارج از چارچوب شریعت عمل کند؛ اما در دموکراسی چارچوب و قوانین خاصی وجود ندارد که مطابق شریعت باشد. دموکراسی شاید برای غربی‌ها و غیرمسلمانان کارساز باشد، اما برای مسلمانان کاربردی ندارد. دموکراسی حلال و حرام را به دست مردم می‌سپارد، اما حلال و حرام از فرامین الهی است. در دموکراسی پارلمان آزاد است هر قانونی را تصویب کند، حتی اگر غیراخلاقی باشد، اما در شورای اسلامی چنین نیست (کریمی، ۱۳۹۶: ۶۰). ملا عبدالحمید عالی می‌گوید: نظام دموکراسی، دین کفر است. در نظام دموکراسی، حاکمیت برای مردم است. اما در نظام الهی حاکمیت برای خداست. نظام دموکراسی در مقابل دین خدا قرار گرفته است (کریمی، ۱۳۹۷: ۱۰۰). ایمن الظواهری درباره دموکراسی می‌گوید: دموکراسی با عقیده توحید مخالف است؛ زیرا دموکراسی به معنای حاکمیت مردم است، در حالی که ما تنها حاکمیت شرع را که به معنای حاکمیت خداوند است، می‌پذیریم و همه

علمای مسلمان بر آن اتفاق نظر دارند. وی درباره نسبت میان شورا و دموکراسی معتقد است که شورا هیچ شباهتی با دموکراسی ندارد؛ زیرا شورا نظام حکومت اسلامی است که مسلمانان، امور خود را با آن می گذرانند و از طریق آن ولی امر خود را برمی گزینند و اعمال او را با فریضه امر به معروف و نهی از منکر، تحت نظارت دارند. اما در دموکراسی چنین نیست. از نظر الظواهری، دموکراسی یک دین جدید است که بشر را در مقام الوهیت قرار می دهد و به او حق قانون گذاری اعطا می کند. بی آنکه این قانون گذاری از سوی یک قدرت دیگر تحت نظارت قرار گیرد (سادات، ۱۳۹۴: ۱۸۰ - ۱۸۱).

ابوعبدالله مهاجر مرجع فقهی داعش که افکار و آرایش همان آرای ابن تیمیه حرانی است، برقراری حکومت اسلامی (خلافت) را در جامعه اسلامی یک ضرورت شرعی می داند. او در کتابش فقه الدماء، از دارالکفر و دارالاسلام سخن می راند و از مسلمانان دعوت می کند تا از دارالکفر که در آن خبری از شریعت اسلامی نیست به دارالاسلام که کانون شریعت اسلامی مهاجرت کنند (مهاجر، ۲۰۱۴: ۱۸).

اصلاح طلبان

شیخ محمد عبده جهان اسلام را در زمان خویش، فاقد زمینه ها و صلاحیت لازم برای پذیرش دموکراسی و نهادهای آن تلقی می کرد. او معتقد بود مسائلی مثل پارلمان، احزاب و نظایر آن به زمینه هایی نیازمندند. به نظر شیخ آن پیش زمینه ها در جهان اسلام تا آن موقع به وجود نیامده بودند. عبده گرچه در مباحث نظری خود تلاش می کند بنیادهای نظام دموکراسی را با تفکر اسلامی همساز نشان دهد و نهادهای حکومت دموکراتیک، مانند پارلمان، حق رأی و... را از زاویه مبانی دینی تصحیح کند و مشروعیت بخشد، اما معتقد است که پدیدار شدن آن نهادها، به زمینه هایی احتیاج دارد که ابتدا بایستی در تحصیل آن کوشید و در همین نقطه است که مجدداً بر نقش تربیت عمومی به عنوان پیش زمینه تأکید می کند. شیخ عبده ارتباط اسلام با دوران جدید را اساسی ترین نیاز جوامع اسلامی می دانست. وی در تلاش برای سازگار کردن ایده های اسلامی با ایده های غربی، مصلحت در اندیشه اسلامی را با منفعت در اندیشه غربی منطبق می داند و درباره برابری شورا و دموکراسی و اجماع و اتفاق نظر سخن می گوید. عبده در پرداختن به مسأله اقتدار، وجود حکومت دینی را در اسلام انکار کرد و بر مدنی بودن اقتدار حاکم تأکید ورزید. او معتقد بود که اجتهاد باید احیا شود؛ زیرا باید ضرورت ها و مشکلات اندیشه اسلامی جدید مورد

توجه قرار گیرد (کواکبی، ۱۹۸۸: ۱۶۹). وی که حامی نظام پارلمانی و کثرت‌گرایی بود، ادعاهای تهدیدکننده وحدت امت را نادرست می‌دانست و چنین استدلال می‌کرد که کشورهای اروپایی به سبب دور بودن از این ادعاها، تجزیه نشده‌اند (صدقی‌الدجانی، ۱۹۸۴: ۱۲۴).

رشید رضا آرمان دموکراسی را در عبارت «امت» و «اهل حل و عقد» جستجو می‌کند. او معتقد است: اگر حکومت اصل شورا را بین حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان به کار بندد و فقها موازین و شرایط حق مقاومت در برابر بیدادگری را تعیین کنند، دموکراسی برای مسلمانان تأمین می‌گردد (فیرحی، بی‌تا: ۹۴). رشید رضا با تحسین حکومت‌های دموکراتیک غربی، حکومت اسلامی و اولوالامر را با آنها مقایسه می‌کند. او بر این باور است که غربی‌ها قائل به انتخاب نمایندگانی از سوی مردم هستند. ما نیز چنین چیزی را قبول داریم. آنها «انتخاب» از راه‌های مختلف را شیوه‌گزینش نماینده می‌دانند، قرآن نیز ما را مقید به شیوه خاصی نکرده و در هر عصری می‌توان شیوه‌ای مناسب را برای این مهم برگزید. آنها اتفاق نمایندگان بر امری را واجب‌الاطاعه از سوی حکومت و مردم می‌دانند و ما نیز همان شکل عمل می‌کنیم؛ یعنی اجماع واقعی را که از شریعت استحصال شده باشد، مطاع می‌دانیم. غربی‌ها به هنگام بروز اختلاف میان نمایندگان به رأی اکثریت عمل می‌کنند؛ اما رشید رضا، بنابر تفسیر محمد عبده، معتقد است باید به هنگام اختلاف به کتاب و سنت رجوع کرده و موافق با آن عمل کرد. او رأی اکثریت را در صائب بودن فاقد اولویت می‌داند؛ زیرا ممکن است یک گروه اکثریت از یک حزب، مسائل حزبی را بر مصالح عمومی ترجیح دهد (رشیدرضا، بی‌تا: ۱۹۰).

حسن‌البناء در مورد رابطه میان حاکمیت الهی و دموکراسی می‌گوید: میان این دو سازگاری وجود دارد، زیرا حاکمیت متعلق به مردم است. او سازوکارهای نوین حکومت‌داری را مغایر با اسلام نمی‌داند و بر بسیاری از آنها از جمله نظام پارلمانی صحنه می‌گذارد (البناء، ۱۴۱۲: ۹۸). حسن‌البناء می‌گوید: «در قواعد نظام پارلمانی چیزی وجود ندارد که منافی قواعدی باشد که اسلام درباره نظام حکومت وضع کرده است» و بنابراین «نظام پارلمانی نه از روح نظام اسلامی فاصله دارد و نه با آن بیگانه» (البناء، ۱۴۱۲: ۳۹۸). در مورد نظام پارلمانی حسن‌البناء بر این باور است که این نظام از یک سو بر اساس اراده ملت است و از سوی دیگر، چیزی که مانع از وحدت ملی و هم‌صدایی آن باشد، وجود ندارد. سیره و میراث فکری البناء نشان می‌دهد که او نظام پارلمانی را در عمل نیز پذیرفته بود و بر سازگاری ذاتی نظام پارلمانی با قانون اساسی مبتنی بر نظام اسلامی تأکید ورزید و خود - به گفته یکی از رهبران اخوان - دو بار نامزد انتخابات مجلس شد که اول

بار خود را کنار کشید و در بار دوم موفق نشد (حیدر ابراهیم علی، ۱۹۹۹: ۱۹۹).

یوسف قرضاوی در خصوص نقش مردم و شورا در اداره امور حکومت معتقد است اسلام قرن‌ها جلوتر از غرب متضمن دموکراسی بوده و قواعد و ملاک‌های آن را تعیین کرده، اما جزئیات آن را به دانشمندان واگذار کرده است. قرضاوی ویژگی‌هایی را برای دموکراسی در نظر گرفته که با برخی از اصول در اسلام مشابهت و همپوشانی دارد، از جمله آنکه: ۱. اسلام مبارزه با حکام و پادشاهان ستمکار و مستبد را تشویق می‌کند. دموکراسی با حمایت از آزادی‌های مردم در مقابل سلطه‌طلبی حاکمان، می‌تواند روش و راهکاری مناسب برای این امر باشد. ۲. سیستم انتخابات و رأی‌گیری نوعی گواهی به صلاحیت کاندیدای مورد نظر است. کسی که به فرد ناصالح و بی‌لیاقت رأی دهد، در واقع اقدام به شهادت دروغ و غیرواقعی کرده است و کسانی که عدم شرکت آنان در انتخابات موجب کنار گذاردن انسان‌های لایق و کاردان و پرهیزکار بشود، در واقع دستور خداوند را برای ادای شهادت و عدم کتمان آن نادیده گرفته و نسبت به امور مردم و مصالح جامعه بی‌توجهی کرده‌اند (قرضاوی، ۱۳۹۰: ۱۷۴ - ۱۷۷).

از نظر قرضاوی دین اسلام، «دموکراسی» را به معنای توجه به پایگاه مردم در حکومت قبول دارد. قرآن و سنت پیامبر نیز بر اصول دموکراسی صحه گذاشته است، به گونه‌ای که در سراسر قرآن از حکام مستبد و خودکامه از جمله نمرود و فرعون که با بهره‌گیری از زر و زور، خود را بر مردم تحمیل کردند و بندگان خدا را به بردگی می‌گرفتند، انتقاد و نکوهش می‌کند (بقره: ۲۵۸)؛ اما دموکراسی مورد نظر اسلام نسخه‌ای از دموکراسی کشورهای غربی نیست، بلکه روی دیگر نهاد شورا است. شورا در اسلام با دموکراسی در ابعادی یکسان و از جهاتی متفاوتند؛ از این جهت که امت اسلامی ضرورتاً باید کسی را برای رهبری و حکومت بر جامعه اختیار کند و حاکم در مقابل امت مسئول است و هر لحظه امکان عزل و نصب اوست، با دموکراسی غربی قرابت دارد. علاوه بر این، از این حیث از دموکراسی جلوتر است که به هر فرد جامعه - چه زن و چه مرد - اجازه می‌دهد که حاکم را نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر کند، از دموکراسی پیشرفته‌تر است؛ چرا که در اسلام هر مؤمن بر مؤمن دیگر ولایت دارد (بحرانی، ۱۳۸۴: ۱۳۶).

قرضاوی با مقایسه حکومت اسلامی و حکومت‌های دموکراتیک در غرب معتقد است اصول و ارزش‌های حاکم بر حکومت اسلامی بسیار بهتر از حکومت دموکراتیک است. هرچند هر دو نوع حکومت در امر انتخاب و اختیار آزادانه مردم با هم یکسان و در مورد پاسخگویی حکومت در برابر مجالس شورا و اهل حل و عقد مشابه هستند، اما دموکراسی غربی فاقد اصول

و معیارهایی است که دامنه دخالت آن را محدود و کنترل می‌کند. دموکراسی غربی به خود حق می‌دهد تا ارزش‌ها و فضایل اخلاقی را به نام ملت کنار بگذارد و گاهی ضدا ارزش‌ها و ظلم‌ها و موارد ناصواب را در قالب لوایح قانونی، مجاز شمرده و در جامعه رواج دهد. پارلمان حق دارد هر نوع قانونی (از قبیل خرید، فروش و مصرف مشروبات الکلی و ازدواج همجنس‌گرایان) را تصویب کند و حتی می‌تواند با رأی اکثریت پارلمان یا فراندوم، خود دموکراسی را از جامعه کنار بگذارد؛ اما در نظام شورایی حکومت اسلامی حدود و چارچوبی حاکم است که پا فراتر از آن نمی‌توان گذاشت، مثل اعتقادات، اصول اخلاقی و احکام قطعی و ثابت دین که نمی‌توانند در معرض تصمیم یا اظهار نظر شورا قرار گیرند، زیرا آنچه را خداوند مقرر و معین کرده، انسان حق ندارد لغو کند. علاوه بر آن انتخاب‌کننده در اسلام باید دارای شرایطی از قبیل «عدالت و حسن سلوک و رفتار» باشد و منتخب نیز از آگاهی و امانت‌داری برخوردار باشد (قرضاوی، ۱۳۹۰: ۶۱-۶۴). به طور کلی، قرضاوی نسبت به دموکراسی نظر مثبتی دارد و آن را شیوه مفیدی برای اداره امور جامعه می‌داند که با تعدیلاتی در آن، می‌توان آن را برای اداره جامعه اسلامی به کار برد. قرضاوی می‌گوید: لازم است که از دموکراسی، راهکارها و ضمانت‌هایی را که با ارزش‌ها و تعالیم ما سازگاری دارند، بهره‌برداری نماییم و برای خود حق بررسی و تحقیق و تعدیل آنها را محفوظ بداریم و از بهره‌برداری از فلسفه آن که ممکن است ناروایی را روا و روایی را ناروا و فرایضی را کنار بگذارد، پرهیز کنیم.

محمد غزالی اظهار نظر درباره دموکراسی را مستلزم شناخت دقیق آن می‌داند و معتقد است که دموکراسی غربی دارای خصوصیات مثبت و منفی است و می‌گوید: اگر منظور از رأی اکثریت در دموکراسی، دایره شورا باشد، دموکراسی سخنی نیکو است، در غیر این صورت باطل است (غزالی، ۱۹۹۷: ۶۰). به بیان دیگر، دموکراسی تا آنجا که با اصول اسلام در تضاد نباشد، مطلوب است. از دیدگاه غزالی دموکراسی غربی با اسلام تنها در دو مورد، ناسازگار است. یکی در آزادی مطلق و دیگری در جایگاه زن که در آن دموکراسی غربی به اصول غیر اخلاقی متوسل شده است. از سوی دیگر، توجه به خواست و اراده مردم و رفع استبداد و خودکامگی از محاسن دموکراسی غربی است. از دیدگاه غزالی: «دموکراسی قرارداد بین مردم و حاکم است و تا جایی که به محدوده حلال و حرام تعرض نکند، امری مباح است».

با وجود اینکه، غزالی آزادی از نوع دموکراتیک را به دلیل عدم پابندی آن به اخلاق رد می‌کند، دموکراسی را آزادی برای گناه و معصیت دانستن از سوی برخی گروه‌های اسلامی،

امری نادرست می‌داند و می‌گوید: دموکراسی در حد اعلاء خود رفع محدودیت‌ها برای بهره‌برداری از مواهب بشری است تا بشر به مرتبه‌ای برسد که قادر باشد در انجام وظیفه خود در خدمت به جامعه به تعالی برسد. غزالی معتقد است این عده، دموکراسی را بر پایه شیخ نامیمون آن در جوامع اسلامی شناخته‌اند و بر این اساس در مورد آن قضاوت و داوری کرده‌اند. حال آنچه در کشورهای عربی اسلامی وجود دارد، دموکراسی نیست، بلکه «حکومت امر واقع» است. برعکس آنچه در بلاد غرب وجود دارد تا حد زیادی به شورای اسلامی نزدیک است. مثلاً آنچه در انگلستان به نام دموکراسی وجود دارد با آموزه‌های اسلامی شورا بسیار شبیه است. حاکم پس از طی دوران تصدی دولت مانند سایر مردم به شهر می‌آید، از مردم باکی ندارد، حال آنکه رهبر اسلامی با مرگ یا با قتل کنار می‌رود. اگر هم به گونه‌ای دیگر حکومت را ترک کند، از بیم اعمال حکومتی سابق خود قادر نیست در میان مردم حضور یابد (عمرو بن عبدالسمیع، ۱۴۲۱: ۱۸ - ۱۹). به باور غزالی تفاوت حاکمان کشورهای اسلامی و غربی در همین مسأله شورا و انتخابات است. در غرب، حاکمان به شورا و انتخابات پایبند هستند، اما در بلاد اسلامی، حاکمان عمدتاً به استبداد و کج‌فهمی شناخته شده هستند (غزالی، ۱۴۱۲: ۲۶).

غزالی معتقد است که طی یک جابه‌جایی که صورت پذیرفته، غرب، شورای اسلامی و ما دموکراسی ناقص غرب را اخذ کرده‌ایم. لذا جای تأسف دارد که نهاد شورا در بلاد غرب تثبیت شده و در بلاد اسلامی بی‌ثبات است. در دموکراسی، انتقاد درست بر قیام مسلحانه رجحان و برتری دارد. مخالفان دارای رهبری شناخته شده هستند. در دموکراسی منتقدان بیش از هواداران شایسته احترام هستند. این دیدگاه به آموزه‌های خلافت خلفای راشدین بسیار نزدیک است. علی بن ابیطالب ریختن خون مخالفان حکومت خود را مباح نمی‌دانست و برای نابودی آنها اقدام به بسیج همگانی نمی‌کرد، بلکه می‌گفت تا وقتی که آشوب و جنگ نکرده‌اند می‌توانند در جامعه زندگی کنند، لذا تنها اختلاف نظر با رهبر، موجب جنگ با مخالف نمی‌شود (غزالی، ۱۹۹۸: ۲۳۵). غزالی در جواب به ایرادی که بر مسأله آزادی در دموکراسی گرفته، می‌گوید: این ایراد بر دموکراسی وارد شده که آزادی را برای ایمان و کفر به صورت برابر مهیا کرده است، اما این اشکال وقتی از بین می‌رود که در قانون اساسی نوشته شود که اسلام، دین آسمانی و شریعت تنها منبع قانون‌گذاری است. اگر تندروی‌ها و حمله به مخالفان فکری نبود، آزادی تا مرز پذیرفتن مقوله‌های متناقض و تأیید پستی‌ها جلو نمی‌رفت. نمی‌توان آزادی را به نام آزادی کشت و ملت را به نام ملت از بین برد. البته باید توجه نمود که مبارزه با اسلام بنیادگرا نمی‌تواند شکلی از

دموکراسی باشد. نمی‌توان با استناد به دموکراسی، به دلیل اینکه زنی را محجبه دید، ناراحت و عصبانی شد. این همان ادامه استضعاف، استعمار و تهاجم صلیبیون به جهان اسلام است. راشد غنوشی دیدگاه خاصی نسبت به دموکراسی دارد که بر پایه آن، میان اسلام و دموکراسی تضادی وجود ندارد. به باور غنوشی، دموکراسی در اصل یک هدف و مرام است، نه یک فلسفه و ایدئولوژی. اگر بگوییم «دموکراسی لیبرال» یعنی به آن پسوندی اضافه کنیم و یا به عبارت دیگر، از زاویه مشخصی به دموکراسی نگاه کنیم، در آن صورت دموکراسی از مفهوم و هدف بودن به ایدئولوژی تبدیل می‌شود. راشد غنوشی دموکراسی را از تعریف رایج و مرسوم آن یعنی «مردم‌سالاری» بیرون آورده و آن را یک پروژه «آموزشی سیاسی - اجتماعی» معرفی می‌کند. از نظر او دموکراسی به معنای انتخاب یا مخالفت با یک جناح نیست، بلکه تربیت و آموزش یک جناح است تا بتواند با دیگران وارد گفتگو شده و با آنان هم‌زیستی داشته باشد. دموکراسی مانند شورا تنها وسیله‌ای برای ابراز خواست اکثریت نیست، بلکه یک برنامه تربیتی و یک روند آموزشی سیاسی است که برای درمان بیماری‌های سیاسی مانند رادیکالیسم، انحصارطلبی و نظایر آن، از خلال گفتگو و دیالوگ به دست می‌دهد. حقیقت دموکراسی، مجموعه‌ای از مبادی و قواعد است که آزادی فکر و اندیشه و آزادی گردهمایی و مسابقه صلح‌آمیز برای رسیدن به قدرت از طریق صندوق رأی را تضمین می‌کند. از نظر غنوشی آنچه به نام دموکراسی در جهان سوم و کشورهای اسلامی اجرا می‌شود، دموکراسی واقعی نیست، بلکه فریب‌های نقابداری است که توسط آن، توده‌های محروم و تشنه دموکراسی فریب داده می‌شوند. این رژیم‌های نقابدار شبیه حاکمیت کلیسا و پادشاهان دوره قرون وسطی در اروپا هستند و جهان اسلام و کشورهای اسلامی نیز توسط کلیساها - تحت نام‌های دیگر - و پادشاهان مستبد اداره می‌شوند، نه مطابق عصر دموکراسی و آزادی و حاکمیت مردم و حق تعیین سرنوشت (علیخانی و صدیقی، ۱۳۸۲: ۸۲).

غنوشی درصدد است تا میان اسلام و دموکراسی نوعی سازگاری ایجاد نماید و آن را به عنوان الگویی ارزشمند برای دنیای اسلام در حال تحول ارائه نماید. او در کتاب خود تحت عنوان آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی تلاش دارد تا ثابت کند که دموکراسی تنها امکان در میان امکان‌های مختلف و یک گزینه در میان گزینه‌های متعدد است که ضرورتاً با اسلام در تناقض نیست (غنوشی، ۱۳۸۱: ۱۷). به باور او، اسلام می‌تواند ساختارهای دموکراتیک را در خود جای دهد و آنها را در این جهت که حکومت ملت از قوانین الهی سمت و سو می‌گیرد، تکامل بخشد. از نگاه اسلام و اسلام‌گرایان، دموکراسی همه قدرت را به ملت وا می‌گذارد؛ مشروط به

آنکه حلالی را حرام و حرامی را حلال نکنند.

غنوشی نگاه ویژه‌ای به دموکراسی دارد و از دید وی تناقض و تضادی میان دموکراسی و اسلام وجود ندارد. به باور او دموکراسی مفهومی عادی دارد که چگونگی جهت‌گیری آن، بستگی به چگونگی تعریف و برداشت از دموکراسی دارد؛ بنابراین تحقق «دموکراسی اسلامی» امکان‌پذیر خواهد بود و آن را به منزله بهترین ابزار برای اداره حکومت و بلکه بالاترین هدیه‌ای که دوره معاصر آن را برای پیاده‌سازی و کاربردی کردن شورا برای بشریت به ارمغان آورده، معرفی کرده است. غنوشی می‌گوید «شورا» ستون چادر حکومت اسلامی است که به خاطر آن، امت مسلمان حاکمیت خداوند بر روی زمین را از طریق امر به معروف و نهی از منکر و نیز مشارکت فردی و اجتماعی محقق می‌سازند و قوانین الهی را در جامعه اجرا می‌کنند (غنوشی، ۲۰۱۲: ۱۶).

غنوشی برخلاف افراط‌گرایان نه تنها دموکراسی را سبب از بین رفتن اسلام نمی‌داند، بلکه تأکید می‌کند که شکی نیست اگر دموکراسی در دنیای اسلام پیاده می‌شد، اسلام زنده و حاکم می‌گردید؛ چراکه هیچ اندیشه‌ای تاب مقاومت با اندیشه اسلامی و توان پیشی گرفتن از آن را نخواهد داشت (علیخانی، ۱۳۸۳: ۸۲). غنوشی معتقد است که دموکراسی در اسلام باید در چارچوب اصول خاص عمل نماید. از نظر او اگرچه دموکراسی نظامی آرمانی نیست، ولی بهترین الگوی موجود برای مقابله با ام‌الفساد استبداد است که می‌توان آن را ارتقا بخشید. او دموکراسی را در چارچوب «فقه مقاصدی» مشروع دانسته و اعلام می‌کند: دهه‌ها بحث و فحص با اندیشمندان اصلاح‌طلب مسلمان آنها را به این نتیجه رسانده که باید به جای تمرکز بر حاکمیت شریعت، به حاکم کردن مقاصد شریعت بیندیشد. از این رو، غنوشی دموکراسی را روشی مناسب برای پیاده کردن قوانین اسلامی در دوره معاصر می‌داند که اسلام نه تنها با آن مخالفتی ندارد، بلکه در ذیل مفهوم «شورا» و «بیعت» به اجرای آن نیز توصیه نموده است (میرعلی، ۱۳۹۷: ۱۵۵).

از نظر غنوشی بعضی از این اسلام‌گراها که دموکراسی را غیراسلامی و اسلام را ضددموکراسی معرفی می‌کنند، تخصصی در علوم انسانی ندارند و فقط بررسی لغوی متون را بلد هستند و بدین ترتیب با سادگی بسیار حکومت اسلامی را حکومت خدا و حکومت بر اساس دموکراسی را حکومت مردم می‌دانند، در حالی که مفاهیم و مسائل سیاسی به این سادگی قابل تجزیه نیست. حکومت خدا یعنی بر ضد انحصار ثروت و علیه انحصار فهم و تفسیر اراده و کلام خدا از طرف کسانی که خود را نمایندگان خدا جا می‌زنند؛ حکومت خدا یعنی اینکه حکمران حق اجرای قانون را دارد نه حق شناختن آن را، حکومت قانون یعنی دولت قانون. حکومت خدا یعنی اینکه

دولت نباید توسط پادشاه یا نخبگانی جدا از مردم اداره شود. در نهایت اینکه حکومت خدا درست و دقیقاً همان معنای حکومت مردم و نمایندگان مردم در چارچوب موازین اسلامی است که در فقه اسلامی از آن با نام «اهل حل و عقد» یاد می‌شود (علیخانی و صدیقی، ۱۳۸۲: ۸۳-۸۴).

حسن حنفی دموکراسی (حاکمیت ملت) را امری نهفته در اصل شورا برای حل بعضی از مشکلات فعلی دنیای اسلام می‌داند (حنفی، ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۷). حنفی یکی از نیازهای اساسی جوامع مسلمان امروزی از جمله مصر را دموکراسی می‌داند و می‌گوید: «ما در سرزمین‌هایمان از بحران دموکراسی رنج می‌بریم. در غرب جریانی است که تلاش می‌کند نظام دموکراسی را بغرنج جلوه دهد و نظام پارلمانی را ورشکسته اعلام کند، اما ما دعوت به دموکراسی از خلال نظام پارلمانی می‌کنیم که هرچند عیوبی نیز داشته باشد، اما به درد زندگی معاصرمان می‌خورد». حنفی اسلام را دین عقل، حریت، انسان، دموکراسی و پیشرفت می‌داند و به گونه‌ای اسلام و دموکراسی را با یکدیگر جمع می‌کند (حنفی، ۱۹۸۹، ج ۸: ۷۵).

خالد محمد خالد در اوایل دهه ۱۹۸۰ و در مرحله دوم اندیشه سیاسی خود که معتقد به پیوند میان دین و سیاست بود، پیوسته تأکید می‌کند که مهم‌ترین مسئله اصیل سیاست و حکومت، دموکراسی است (خالد محمد خالد، ۱۹۶۴: ۱۶۰). به باور او تنها در نظام دموکراتیک است که کرامت سیاسی افراد محقق می‌شود و در کنار آن ماهیت ملی و انسانی هر فردی آشکار می‌شود (خالد محمد خالد، ۱۹۶۴: ۱۶۴). مطلوبیت دموکراسی از آن جهت است که سد راه آزادی نیست، بلکه نظام دموکراتیک مانند یک نگهبان برای آزادی عمل می‌کند. جامعه دموکراتیک، آزادی را به مزایده نمی‌گذارد و درباره آن معامله نمی‌کند و چون پیش فرض انسان دموکراتیک این است که آزادی گرفتنی است، به همین دلیل سعی می‌کند تا نظام دموکراتیک را به وجود آورد. با ایجاد سیستم دموکراتیک می‌توان گفت که آزادی همان دموکراسی است (خالد محمد خالد، ۱۹۷۴: ۳۵). کاملاً مشخص است که از دیدگاه خالد به عنوان یک متفکر اسلامی، دموکراسی در حدود «اصل شورا» معنا می‌یابد. خالد با نقد تعریف رایج از دموکراسی، آن را چنین تعریف می‌کند: دموکراسی یعنی اینکه افراد بر ملت حکومت نکنند. در غیر این صورت شبیه حکومت نازی‌ها می‌شود که هم خود و هم جهان را به تباهی می‌کشاند. از این دیدگاه، روح دموکراسی حفظ انسانیت انسان است که در پرتو آن فاصله عادلانه‌ای میان مجریان حکومت و حقوق مردم پیش می‌آید و مردم قدرت می‌یابند از راه آزادی به انتخاب و تغییر حکومت دست بزنند (خالد محمد خالد، ۱۹۹۴: ۴۰).

توفیق الشاوی در کتاب الشوری اعلی مراتب الدیمقراطیه به مقایسه شورا و دموکراسی می‌پردازد. وی ابتدا به بررسی عناصر مشترک دو نظام می‌پردازد. مهم‌ترین عناصر مشترک دو نظام از نظر شاوی عبارتند از: الف) وجود قواعد مشترکی که هر یک از آنها اجرا می‌کنند، یعنی حق مردم در تعیین سرنوشت سیاسی خویش؛ ب) وجود قلمروی ویژه برای استنباط و اجتهاد در قواعد تفصیلی که در سیستمی که هر یک از آنها پیاده می‌کنند، باعث تنوعاتی می‌شود؛ ج) وجود خطراتی که در نتیجه تعطیل بعضی از احکام در آنها یا انحراف در تطبیق و اجرای آن احکام به خاطر فساد جامعه که مصالح برتر مردم را ارج نمی‌نهد، هر یک از این دو نظام را تهدید می‌کند؛ د) نیاز هر یک از این نظام‌های سیاسی به مبانی برتر، به عنوان چتری که بر آنها سایه افکند و تمامی سلطه‌های بشری - خواه بر شورا و خواه بر دموکراسی - در برابر این مبانی متوقف گردند (توفیق شای، ۱۴۱۴: ۱۲۷).

توفیق شای اشتراکاتی مهم بین شوری و دموکراسی می‌بیند. به همین دلیل، به ضرورت استفاده از تجارب متقابل دو نظریه تأکید می‌کند. به نظر او، اختلاف دو نظریه در اصول و منابع، به دلیل ساختاری مشابهی که دارند، به معنای عدم امکان استفاده از تجارب نظری و تاریخی متقابل نخواهد بود؛ اما این دو نظریه، دو تفاوت اساسی دارند که عبارتند از:

الف) گسترده و فراسیاسی بودن شورا: از نظر شاوی قلمرو شورا گسترده‌تر از دموکراسی است؛ زیرا شورا پیش از آنکه یک نظریه سیاسی باشد، یک نظریه اجتماعی است، برخلاف دموکراسی که هدف ابتدایی آن پیاده کردن نظام سیاسی است که مردم از راه اکثریت حاکم هستند. لذا اگرچه امروزه تلاش‌هایی برای تطبیق آن در تمامی جوانب اجتماعی صورت می‌گیرد، اما دموکراسی در اصل نظریه‌ای سیاسی است (توفیق شای، ۱۴۱۴: ۱۶۱). شاوی گستردگی قلمرو شورا را موجب فاصله گرفتن شورا از دموکراسی در مبنای تصمیم‌گیری می‌داند.

ب) اساسی و ریشه‌دار بودن شورا در جامعه ما: از نظر شاوی، شورا اصلی شرعی است و شریعت، مابین عقیده، اخلاق و احکام قانونی جمع کرده، در نتیجه، از نظر اصول عمیق‌تر است. به باور او، این ویژگی موجب می‌شود نوعی توازن میان آزادی فردی و سلطه جامعه برقرار گردد. شورا حمایت از حقوق انسان و آزادی‌هایش را بر ما واجب کرده است؛ همان طوری که از ضمانت سلطه جامعه حمایت می‌کند. از نظر شاوی عمق اصول و شمولیت شورا، از نظریه‌های معاصر غربی بیشتر است؛ زیرا شورا تنها به بیان چگونگی بنای نظام جامعه و اساس اداره امور جامعه، از جمله انتخاب حاکم اهمیت نمی‌دهد بلکه قبل از هر چیز برخورداری افراد از آزادی

کامل برای مشارکت در گفتگوی مبتنی بر اصل مساوات را، واجب معرفی می‌کند (توفیق شای، ۱۴۱۴: ۱۶۹). شای تربیتی بودن شورا به دلیل مبتنی بودن آن بر شریعت را نیز از جمله عوامل ریشه‌دار بودن شورا می‌داند. به گفته او: قداست شریعت به شورا نیرویی مردمی می‌بخشد و آن را شیوه‌ای برای تربیت بر پایه اصل همبستگی و یکپارچگی قرار می‌دهد و از مردم با حمایت و حراست از قواعد شورا، دفاع می‌کند و پایندی به احکام شورا را از روی رضایت باطنی ضروری می‌داند؛ در نتیجه شورا نظریه تربیتی اسلامی بر اساس احکام اسلامی است و به همین دلیل ریشه‌دارتر است.

علال الفاسی معتقد است که در زمینه مشارکت آحاد جامعه و نظارت آنها بر کار حکومت، تنها تفاوت موجود بین نظام اسلامی و دموکراسی در این است که در اسلام، دین جدا از سیاست نیست و حتی اگر مجموع ملت به طور غیرمستقیم زمام حکومت را به دست گیرد ملزم است منشور و میثاق الهی را مبنی بر حاکمیت خداوند بر سایر امور و اینکه انسان تنها مقام جانشینی را از جانب او دارد، رعایت کند. چون دین از سوی خداوند به عنوان برنامه سعادت دنیوی و اخروی بشر آمده است، هرگونه حاکمیت که با اصول شریعت اسلام سازگار نباشد، باطل است. درحالی که در نظام‌های دموکراسی چنین الزامی وجود ندارد و چه بسا حکومت را ملزم به جدایی دین از سیاست نمایند. اما از لحاظ شکل حکومت، شباهت بسیاری بین شورا و دموکراسی وجود دارد. در نظام دموکراسی قاعده بر این است که هرکس تنها بر خود حکومت می‌کند لیکن چون تحقق چنین امری در جامعه ممکن نیست و عملاً باعث هرج و مرج می‌شود، لذا این حق حاکمیت فردی از سوی همه مردم به نمایندگانی که منتخب آنهاست، داده می‌شود؛ سپس همین نمایندگان که ممکن است یک یا چند نفر باشند به نیابت از آنها عهده‌دار حکومت می‌شوند (علال الفاسی، ۱۹۹۳: ۱۲۱).

عباس محمود عقّاد می‌گوید: منظور از کاربرد دموکراسی این است که این حکومت با نظام‌هایی که مردم هیچ نقشی در آنها ندارند، متفاوت است (عقاد، ۱۹۵۲: ۱۲-۱۳). ملت‌های پیشین به حاکمیت پادشاهان مستبد رضایت داده و آنها را مورد اعتماد خود می‌دانستند. با پادشاهان مستبد مخالفت نمی‌کردند و ستم آنها را به‌جا می‌دانستند؛ لذا می‌توان نتیجه گرفت از زمان پیدایش دولت‌ها و به قدرت رسیدن پادشاهان تاکنون، ملت‌ها، حکومت دموکراتیک به معنی واقعی کلمه را تجربه نکرده‌اند و نمی‌توان گفت دموکراسی به معنی حکومت ملت است و ملت اداره امور را خود به دست گرفته است. این ادعا که حکومت دموکراتیک، حکومتی است

که ملت‌ها راضی به وجود آن باشند و مورد اعتماد مردم قرار گیرد، درست به نظر نمی‌رسد. لذا باید ویژگی‌های دیگری غیر از صفات سابق، برای تمایز دموکراسی از دیگر نظام‌های حکومتی بیان شود (عقاد، ۱۹۵۲: ۱۳ - ۱۴).

عقاد پس از بررسی پروسه تکوین و رشد دموکراسی در یونان و روم باستان، به این نتیجه می‌رسد که در آن نواحی، دادن حقوق دموکراتیک به مردم به دلایل امنیتی صورت می‌گرفت. به گونه‌ای که از دموکراسی، در مواقع بحرانی برای مقابله با آن و یا بسیج توده‌ها در موقع جنگ استفاده می‌شد و این دموکراسی مبتنی بر حقوق بشر نبود، بلکه یک راهکار و تدبیر امنیتی به شمار می‌آمد که هدف آن استقرار امنیت در دولت بود. اکنون نیز در عصر دولت‌های مدرن، اعطای حقوق دموکراتیک به همان علل قدیمی انجام می‌گیرد. به عنوان نمونه، در سده نوزدهم، دولت‌های غربی به خصوص بریتانیا، بعد از اینکه کارگران، خطرآفرین شدند، به آنان حق انتخاب دادند. لذا دموکراسی چه در گذشته و چه در شرایط فعلی بر اساس حقوق بشر نبوده و در اکثر موارد به ضرورت‌های عملی، مقتضیات زمانی و افکار و سلیقه فردی بستگی داشته است.

از دیدگاه عقاد، دموکراسی اسلامی، دموکراسی از نوع عربی است. اسلام به دلیل اینکه در بلاد عرب و از میان اقوام بادیه‌نشین نشأت گرفت، توانست مبانی آزادی و دموکراسی را گسترش دهد؛ اقوام آزاده‌ای که ستم پادشاهان را تحمل نمی‌کردند و مانند مردم ایران و روم در زیر سلطه حاکمان مطلق قرار نداشتند. آزادی این قبایل برگرفته از زندگی بادیه‌نشین بود و از هیچ اندیشه‌ای نشأت نمی‌گرفت (عقاد، ۱۹۵۲: ۲۷). به باور او، دین اسلام، نخستین دینی است که «دموکراسی انسانی» به وجود آورد. اسلام آن نوع دموکراسی را به انسان اعطا نمود تا به وسیله آن بتواند حکومت خود را انتخاب کند و اعطای این حق انتخاب به هیچ‌وجه برای پایان دادن به آشوب نیست و در اعمال تدبیر حکومتی، القای اطاعت و بهره‌گیری از خدمات کارگران و زحمتکشان، مدنظر نبوده است. دموکراسی اسلامی بر چهار اصل استوار است که دموکراسی‌های دیگر از آن برخوردار نیستند. این اصول عبارتند از: الف) مسئولیت فردی، ب) برابری حق عموم، ج) الزامی بودن شورا برای حاکمان، د) همبستگی بین توده‌های مردم از قبایل و طبقات مختلف. تمامی این اصول در آیات قرآن، احادیث و سنت نبوی به وضوح دیده می‌شود.

رافع طهطاوی را می‌توان پلی برای گذر شرقی‌ها و مسلمانان از جو طغیان و استبداد به سمت دموکراسی دانست. طهطاوی قائل به یک نظام دموکراسی مدرن بود. او معتقد به لزوم مقید بودن هر یک از قوای سه‌گانه (مقننه، مجریه و قضائیه) به قانون اساسی و قوانین عادی

است (طهطاوی، ۱۹۷۳: ۱۵۷). سعد زغلول نیز به دموکراسی نگاه مثبتی داشت. او ضمن تأکید بر نظام پارلمانی و وضع قانون متناسب با مقتضیات زمانه، می‌گفت: همه وظیفه دارند اصول قانون اساسی را اجرا کنند تا اصول آن در کمال آزادی و دموکراسی در جامعه جاری گردد (سعد زغلول، ۱۹۹۱: ۹۷). صادق جواد سلیمان میان مفهوم شورا و دموکراسی تفاوتی قائل نیست. او هر دو مفهوم را برگرفته از تفکر جمعی حاکم بر جامعه می‌داند که عدالت، برابری و ارزش‌های انسانی را در زندگی اجتماعی - سیاسی به شکل بهتری واقعیت می‌بخشد (Sulaiman, 1998: 98).

فهمی هویدی با وجود قبول تفاوت میان شورا و دموکراسی، معتقد است که تفاوت میان آنها به معنای تضاد آن دو نیست. او به عنوان حامی و مدافع دموکراسی، جمع میان اسلام و دموکراسی را لازم و از امور دینی به حساب می‌آورد (ابراهیم علی، ۱۳۷۹: ۲۰۳ - ۲۰۹). محمد طالبی متفکر نوگرایی تونسی از دیگر اندیشمندانی است که نسبت به رابطه میان اسلام و دموکراسی واکنش نشان داده است. او معتقد است که اسلام و دموکراسی یکی نیستند، اما بعضی از مفاهیم اساسی حیات انسان مانند عدالت و یا نفی استبداد که دارای ارزش‌های عمومی و مطلق هستند، به طور یکسان و برابر در میان شورا و دموکراسی پیدا می‌شود. از نگاه طالبی، شورای موجود در قرآن، یک شورای واقعی و متناسب با شرایط زمان و مکان است. این شورا تضمین‌کننده عدالت و برابری در جامعه انسانی است. لذا با توجه به نزدیکی و همپوشانی که میان شورا و دموکراسی در بعضی از زمینه‌هاست، در صورتی که در جامعه اسلامی انگیزه لازم برای ایجاد و نهادینه کردن دموکراسی غربی وجود داشته باشد، باید به بانیان آن اجازه این کار را داد (تتر، ۱۳۸۰: ۱۵۳ - ۱۵۹). محمد عماره از دیگر اندیشمندان میانه‌رو اهل سنت است که نسبت به دموکراسی بدبین نیست. او روش تعیین حاکم را انتخاب مردم می‌داند (عماره، ۲۰۰۵: ۱۴ - ۱۵). از دیدگاه او، ملت منبع و خواستگاه همه قدرت و صاحب تصمیم‌گیری در سیاست دولت و تنظیم و سازماندهی جامعه و گسترش عمران و توسعه است. ملت، نمایندگان به اندازه کافی آشنا با واقعیت و شریعت را انتخاب می‌کنند. این نمایندگان صاحب اختیارند و باید بالاترین مقامات حکومت اسلامی را برگزینند. ملت حق نظارت بر کار حکومت را دارد و دولتمردان را مورد سؤال و بازخواست قرار می‌دهد. شورا در حکم مردم‌سالاری دینی اسلام و مسلمانان است. خداوند به واسطه شورا، حق و آزادی کامل را در ابلاغ نظام‌ها، دستگاه‌ها، خط‌مشی‌ها و ابزارها به مسلمانان بخشیده است (مالکی و عودی، ۱۳۹۰، ج ۱۷: ۲۶) البته ناگفته نماند که عماره، مسأله انتخاب را حق همه مردم قلمداد نکرده است، بلکه آن را حق گروهی خاص از مردم جامعه می‌داند. عماره در یک

تقسیم‌بندی، مردم جامعه را به خواص و عوام تقسیم می‌کند. خواص کسانی هستند که از امامت، امام، وظایف و شرایط وی به خوبی آگاه هستند. اما عوام توانایی ورود به این مسأله و میدان را ندارند (عمار، ۱۹۸۹: ۳۳۸). خواص گاهی «اهل اختیار» یا «انتخاب» و زمانی «اهل حل و عقد» نامیده می‌شوند. همین عنوان «اهل حل و عقد» می‌طلبد که این افراد در جامعه وزن و جایگاه خاصی داشته باشند. آنها شبیه رهبران محلی در سرزمین‌های مختلف هستند که بیش از دیگران در امور کلی مردم از جمله امامت و سیاست، اطلاع دارند و سخن آنها مورد تأیید عامه مردم است. همان افرادی که حق انتخاب و نصب امام را دارند و باید این فریضه الهی را انجام دهند (الهی‌راد و کاظمی شیخ‌شبابی، ۱۳۹۵: ۱۷۵).

محمد سلیم عواء اندیشمند مصری، دموکراسی را بهترین شیوه در تحدید قدرت حاکم و آن را با اسلام سازگار می‌بیند. او می‌گوید: اسلام دین خاتم و شریعت نهایی خداست که بر پیامبر (ص) نازل شده است. این دین بزرگ با احکام تفصیلی و قواعدی کلی، زندگی انسان را از تولد تا مرگ تنظیم می‌کند. هیچ چیزی در حیات انسان رخ نمی‌دهد، مگر اینکه حکم آن در اسلام موجود باشد. این حکم یا با نص صریح بیان شده و یا به یاری اجتهاد از قواعد کلی و مفاهیم اساسی دین به دست می‌آید. اما دموکراسی بهترین روشی است که بشر برای دست به دست شدن قدرت و پیش‌گیری از استبداد حاکمان کشف کرده است. براساس این روش، انسان‌ها همان‌گونه که حق دارند حاکمان را انتخاب کنند، حق برکناری آنان را نیز دارند (عواء، ۱۳۷۹). او با استناد به نصوص قرآنی که بر شورا تأکید می‌کند و همچنین با الهام از مصالح افراد و گروه‌ها، به این نتیجه رسید که چاره‌ای جز تن دادن به دموکراسی، با همه تشکیلات مقتضی آن، نیست (عواء، ۲۰۰۶: ۱۷۸ - ۱۷۹).

مولوی عزیزالله مفلح می‌گوید: در اسلام مبنای حکومت دین و شریعت است، اما در دموکراسی مردم منبع حکومت هستند. لذا جمع اسلام و دموکراسی ممکن نیست. او همچون شیخ یوسف قرضاوی می‌گوید: تنها کاری که می‌توان کرد، این است که بفهمیم که نکات مثبت و منفی دموکراسی چیست؟ به این معنا که آنچه را که در دموکراسی با اسلام سازگار است، بگیریم و بقیه را نادیده انگاریم (کریمی، ۱۳۹۶: ۶۴).

اندیشمندان سکولار

سکولاریسم در جهان اسلام ابتدا با اندیشه‌های علی عبدالرزاق مصری مطرح شد. او با بیان اینکه

کار پیامبر نبوت، تبلیغ و تبشیر دین بوده نه حکومت‌داری، از جدایی دین و سیاست سخن گفت. وی می‌گوید: اگر پیامبر دولتی سیاسی تأسیس کرد، یا اگر دست کم تأسیس آن را آغاز کرد، به چه دلیل این «دولت» فاقد اکثر ارکان دولت هر قدرت دنیوی بود؟ به چه دلیل موفق به شناخت شیوه این دولت در نصب قاضیان و والیان نشده‌اند؟ چرا او به اتباع خود اصول کشورداریش و قواعد مراجعه به آرای عمومی را توضیح نداده است؟ بنابراین باید منشأ این ابهام، کمبود یا نقص - کلمه‌ای که آن را نشان دهد مهم نیست - را کشف کرد تا بنیاد حکومت در زمان پیامبر مشخص شود (عبدالرزاق، ۱۳۸۰: ۱۸۱). عبدالرزاق توصیه می‌کند که بحث از نظام‌های حکومتی و اشکال دولت نه در فقه، بلکه در حوزه علوم سیاسی صورت گیرد (فیرحی، ۱۳۷۵: ۱۴۶). با توجه به آنچه که گفته شد، می‌توان گفت که از دیدگاه او، اسلام هیچ شکل خاصی از حکومت را به عنوان حکومت دینی بر پیروان خود واجب نکرده است. لذا تعیین شکل و نوع حکومت به خرد و مصلحت مردمان وابسته است و کاری به نصوص دینی ندارد و این خود مصداق بارز حاکمیت ملت یا همان دموکراسی است. خالد محمد خالد در مرحله اول اندیشه سیاسی خود که گرایش سکولاریستی داشت، معتقد است: دموکراسی یعنی حاکمیت قانون که نتیجه آن برتری جامعه و مردم است؛ به گونه‌ای که مردم سرنوشت خود را تعیین می‌کنند و خود منشأ حکومت و مشروعیت آن هستند و قوانین جامعه را بر اساس مصالح خود وضع می‌کنند. در این حکومت مردم حق نقد دارند و حتی قادرند قانون را هم به نقد بکشند. مردم نماینده دارند و به‌طور مستقیم آنان را انتخاب می‌کنند و حق آزادی سیاسی و مخالفت قانونی مهیاست. مطبوعات آزاد در جریان و امنیت فردی و اجتماعی برقرار است و هیچ طبقه‌ای امتیاز خاصی ندارد، بلکه همه برای کسب مقام سیاسی و اقتصادی دارای فرصت یکسانی هستند (خالد محمد خالد، الف، ۱۹۶۴: ۶-۷).

مهم‌ترین ویژگی این نظام، آزادی فرد و جامعه از استبداد سیاسی و ستم اجتماعی است (خالد محمد خالد، الف، ۱۹۶۴: ۵۵). در صورت خیانت دولت و عمل برضد مصالح جامعه و انحراف شدیدی که امنیت و آینده جامعه را تهدید کند، شهروندان قادرند به شیوه قانونی آن را ساقط کنند و هیچ قداستی برای آن وجود ندارد (خالد محمد خالد، الف، ۱۹۶۴: ۲۱۶). خالد برای رسیدن جامعه به دموکراسی شرایطی را ذکر می‌کند: الف) توجه به اراده مردم و واگذاری قدرت به آنها؛ ب) توجه به آزادی فرد و تجربه انسانی در تمام سطوح؛ ج) برتری عمل و اقدام ملی بر سلطه کارگزاران اجرایی دولتی؛ د) توجه به آزادی فکر، بیان، نقد و مخالفت و در نتیجه آزادی مطبوعات (خالد محمد خالد، الف، ۱۹۶۴: ۲۴۳-۲۵۵). او این مسائل را با آزادی پیوند می‌دهد و اعلام

می‌کند که مشکل جامعه مصر و سایر جوامع اسلامی در فقدان مبانی آزادی نیست، بلکه در به کارگیری آن است (خالد محمد خالد، الف، ۱۹۶۴: ۲۵۶) و معتقد است: امروزه تطور و تحول فهم بشری در مرحله‌ای است که برای دموکراسی بدیلی نمی‌یابد و آن را قربانی هیچ چیز، حتی دین نمی‌کند و در صورت تعارض دین و دموکراسی، دموکراسی در اولویت است. لذا اجرای شریعت هم نمی‌تواند مخل دموکراسی شود. البته اگر شریعت طلبان چنین فکر کنند والا شریعت مخل دموکراسی نیست (شاکرانابلسی، ۱۹۹۱: ۱۹۰). لذا اساس دموکراسی برای تنظیم روابط حکومت و جامعه، عدل و حق را به جامعه می‌بخشد تا براساس آزادی کامل، حکومت خود را انتخاب کند و با مشارکت در همه مراحل قانون‌گذاری و اجرایی، مانع از انحراف آن شود. از این رو، نبود دموکراسی باعث زوال کشور است و حکومت غیر دموکراتیک، مردم را دشمن خود می‌داند (خالد محمد خالد، ۱۹۹۴: ۲۸).

محمد سعید عشاوی مثل علی عبدالرزاق معتقد است که حکومت مشروعیتش را نه از دین که از ملت می‌گیرد. او مثل دیگر اندیشمندان مسلمان سکولار دولت دموکراتیک را بهترین شکل ضروری برای عصر حاضر می‌داند. عشاوی می‌گوید: حکومت مدنی ناشی از مردم است که بدون تبعیض و انحصار برای همگان کار می‌کند (عشاوی، ۱۳۸۲: ۹۵). از نظر محمد عابدالجباری دموکراسی برای جامعه امروزی مسلمانان امری ضروری است. به عقیده او، دموکراسی، امروزه یک موضوع تاریخی نیست بلکه قبل از آن، یکی از ضروریات عصر ماست، یعنی دموکراسی از مقومات ضروری انسان این دوران است؛ انسانی که صرفاً فردی از «رعیت» شمرده نمی‌شود بلکه کیان او با تعدادی از حقوق دموکراتیکی که مقدم بر آنها، حق انتخاب حاکمان و نظارت بر آنها و عزل آنها وجود دارد، معین می‌شود (میراحمدی، ۱۳۸۷: ۸۲). از نظر جابری، دموکراسی در جهان اسلام در تضاد و تعارض با استبداد درک می‌شده است و با صرف این معنا که چون حکومت در اسلام باید تابع احکام الهی باشد و جایی برای حکومت خودکامه نیست، نمی‌توان حکم کرد که اسلام با دموکراسی سازگار است. از نظر جابری، شورا و دموکراسی از هم متمایز و متفاوت هستند. شورا حداکثر آنکه در برابر گونه‌ای از استبداد قرار می‌گیرد؛ حال آنکه دموکراسی بر مبنای مشروعیت و مشارکت مردم در سرنوشت خود قرار دارد (مجیدی و همکاران، ۱۳۹۳: ۶۰۵). عابدالجباری همانند علی عبدالرزاق با رد دیدگاه‌هایی که شورا را در تاریخ اسلام با دموکراسی همسان می‌گیرند، مشورت و شورا در تاریخ اسلام را برای خلفا غیرالزام‌آور و متفاوت با دموکراسی تلقی می‌کند، به طوری که تفاوت جوهری با دموکراسی دارد.

محمد ارکون، متفکر سکولار الجزایری، می‌گوید: «سکولاریسم نگرشی نسبت به روح در برابر رویکردهایی است که عقل برای رسیدن به دانش شخصی از واقعیت به کار می‌برد» (ارکون، ۱۹۹۶: ۱۰). او علمای اسلام را نگهبانان ایمان نمی‌داند و تنها آنها را نگهبانان عقیده می‌خواند. برای ارکون، عقیده به معنای مجموعه‌ای از باورها و گزاره‌ها و آداب و رسوم و مناسکی است که در زمان کودکی با تربیت و فرهنگ در ذهن انسان رسوخ می‌کند و شکلی پایدار به خود می‌گیرد و آزادی انسان را محدود می‌کند؛ اما ایمان، پیوندی قلبی با امری بیرون از خود است و با آزادی سوژه انسانی ناسازگار نمی‌باشد. از نظر ارکون تنها با رهاندن ایمان از عقیده است که امکان ظهور فرد آزاد مسلمان وجود دارد. به باور او عقل مدرن می‌تواند عقل اسلامی را به نقد بکشد. ارکون نظام سنتی اجتهاد را در درون پارادایم جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی سنتی منسوخ شده می‌دانست و اجتهاد فقہیان که بر اساس درک عقل، اجماع، حدیث و قرآن استوار بود را در مقابل رویکرد عقلانی مدرن غیرقابل دفاع می‌دانست؛ زیرا عقل مورد استناد فقہیان، عقلی شرعی بوده، درحالی که عقل مدرن به شرح استناد نمی‌کند و اجماع نیز پدیده‌ای است ایدئولوژیکی که در مقابل انتقادهای تاریخی مقاومتی ندارد (ساجدی، ۱۳۹۴: ۸۰). ارکون که اساساً از مفاهیم دینی با عنوان مفاهیم قرون وسطایی یاد می‌کند؛ با نقد و رد تشبیه بین این دو دسته از مفاهیم، می‌گوید: فرق بزرگی بین دموکراسی به معنای جدید و شورا (که از نظر او مفهومی قرون وسطایی است)، وجود دارد. شورا محدود و محصور در سرشناسان از بزرگان مسلمین است، درحالی که دموکراسی، بدون استثناء شامل تمامی انسان‌های یک جامعه - فارغ از دین، مذهب، نژاد و قبیله - می‌شود (ارکون، ۲۰۰۴: ۱۶۸).

فؤاد زکریا به این نکته اشاره می‌کند که در هر زمان و مکانی که دموکراسی سیاسی وجود داشته باشد، مجالی برای ظهور تندروری دینی باقی نمی‌ماند؛ چرا که در دموکراسی و نظام مبتنی بر آن، تعقل حاکم است و سلطه مطلق از جانب هر که باشد، معدوم و مقهور می‌شود. همین که در نظام‌های دموکراسی به فرد حق اختیار و انتخاب آزاد مشرب سیاسی و اجتماعی داده می‌شود، مستلزم به رسمیت شناختن سطوحی از تعقل و تفکر آزاد جهت بررسی مشرب‌های مختلف موجود در جامعه از سوی آن فرد و سایر افراد است. در نتیجه، تندروری به هر یک از اشکال آن به تدریج و خودبه‌خود، بدون نیاز به قلع و قمع یا به راه انداختن درگیری‌های خونین از بین می‌رود. همین امر سبب شده که نوعی دشمنی بین جنبش‌های دینی تندرو و نظام‌های دموکراسی حاکم شود (علیخانی، ۱۳۹۱: ۱۴۹ - ۱۵۰).

نتیجه‌گیری

فقه اسلامی که متشکل از دو فقه شیعه و سنی است، در برگیرنده مسائل مهمی است و «حاکمیت سیاسی مردم» یکی از آنهاست. دیدگاه‌های فقهی اندیشمندان اهل سنت درباره انتخابات و نقش مردم در تعیین سرنوشت سیاسی خویش، یکی از فاکتورهای تأثیرگذار بر حاکمیت سیاسی مردم در حوزه عمومی و به طور کلی دموکراسی در جهان اسلام است. برداشت اندیشمندان اهل سنت از دموکراسی متفاوت بوده و برحسب نوع خوانش از اسلام، دیدگاه‌های متفاوتی را به همراه داشته است. به گونه‌ای که بعضی از این دیدگاه‌ها معتقد به مغایرت اسلام با دموکراسی هستند و عده‌ای دیگر دموکراسی را سازگار با اصول و مبانی اسلامی می‌دانند. سنت‌گرایان که به شدت متأثر از دین و سنت هستند، ضمن رد سازگاری اسلام با دموکراسی، معتقدند که دوستی میان اسلام و دموکراسی جز استحاله اسلام، پیامد دیگری ندارد. آنان دموکراسی مدرن را اصلاً قبول ندارند. بنیادگرایان نیز ضمن رد جدایی دین از سیاست که از آموزه‌های دموکراسی است، معتقدند که دین اسلام برای همه شئون بشری قانون و برنامه دارد. آنان دموکراسی را فتنه بزرگی می‌دانند که نه تنها با اسلام همخوانی ندارد، بلکه باعث انحراف از مسیر دین می‌شود. از دیدگاه بنیادگرایانی مثل سید قطب، المودودی، محمد قطب، عبدالسلام فرج، عبدالعزیز البدری، ابوهمام اثری، علی بایر و نظایر آنها، دین برای همه شئون جامعه اسلامی از حاکمیت گرفته تا نقش مردم در تعیین سرنوشت سیاسی خویش، قوانین و مقرراتی دارد و برای اداره جامعه بشری نیازی به پارادایم وارداتی مانند دموکراسی ندارد.

اندیشمندان اصلاح طلب، برخلاف سنت‌گراها و بنیادگرایان رویه معتدل‌تری دارند. به گونه‌ای که نه تنها اسلام و دموکراسی را مغایر با هم نمی‌دانند، بلکه اسلام را مروج دموکراسی قلمداد می‌کنند. آنان سازوکارهای نوین حکومت‌داری را مغایر با اسلام قلمداد نمی‌کنند و بر بسیاری از آنها از جمله نظام پارلمانی صحنه می‌گذارند. از دیدگاه اصلاح‌طلبانی همچون: البناء، قرضاوی، غزالی، الغنوشی، حنفی، خالد محمد خالد و نظایر آنها، نظام دموکراسی به لحاظ حاکمیت سیاسی، نقش مردم در تعیین سرنوشت سیاسی خویش و قانون‌گذاری به اسلام شباهت دارد. با تضعیف و فروپاشی قدرت‌های بزرگ عثمانی و قاجاریه و سلطه قدرت‌های غربی بر جغرافیای سیاسی جهان اسلام، این اندیشه در ذهن متفکران اسلامی شکل گرفت که چرا قدرت‌های غربی پیشرفته و مسلمانان ضعیف هستند. در چنین وضعیتی عده‌ای راه نجات را در جدایی دین از سیاست دیدند. اینها اندیشمندان سکولار هستند که درصدد کنار گذاشتن آگاهانه دین

از صحنه سیاست هستند. از دیدگاه سکولارهایی همچون علی عبدالرزاق، العشماوی، الجابری و... حکومت مشروعیتش را نه از اسلام، بلکه از ملت می‌گیرد و اسلام هیچ نوعی از حکومت را به عنوان حکومت دینی بر پیروانش واجب نکرده است. لذا تعیین شکل حکومت به فهم و مصلحت مردم متکی است و ربطی به دین ندارد و این خود مصداق بارز دموکراسی است.

منابع

- ابراهیم علی، حیدر. (۱۹۹۹م) التيارات الاسلاميه و قضيه الدمقراطيه، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربيه.
- _____ (۱۳۷۹) «شورا و دموکراسی در اندیشه اسلامی معاصر»، ترجمه مجید مرادی، فصلنامه علوم سیاسی، دوره ۲، شماره ۸، صص ۲۰۲-۲۰۸.
- اثری، ابوهمام. (بی تا) الهجر و التقيح لاهل الانتخابات و الترشيح، بی جا: بی نا.
- ارکون، محمد. (۱۹۹۶م) «الاسلام، التاريخ، الحداثه»، جریده النهار، العدد ۱۵۸، ۱۱ سبتمبر، صص ۲-۴.
- _____ (۲۰۰۴م) قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الاسلام اليوم؟، ترجمه و تعلیق هاشم صالح، بیروت: دارالطليعه.
- اسپوزیتو، جان وو ال، جان، (۱۳۸۹)، جنبش های اسلامی معاصر (اسلام و دموکراسی)، ترجمه شجاع احمدوند، تهران: نشر نی.
- اسفندیار، محمودرضا و فائزه رحمان. (۱۳۹۶) «جریان های سنتی، اصلاح طلبی و روشنفکری دینی در میان مسلمانان اندونزی»، پژوهشنامه تاریخ اسلام، سال هفتم، شماره بیست و ششم، صص ۴۵-۵۸.
- الهی راد، صفدر و سیدابوالقاسم کاظمی شیخ شبانی. (۱۳۹۵) «نقد و بررسی استنادات محمد عماره درباره مشروعیت سیاسی انتخاب»، حکومت اسلامی، سال بیست و یکم، شماره سوم، صص ۱۷۳-۱۹۷.
- امام، محمد بن عبدالله. (۱۴۲۱ق) تنوير الظلمات ككشف مفاسد و شبهات الانتخابات، بی جا: مكتبة الفرقان.
- بحرانی، مرتضی. (۱۳۸۴) «اسلام و دموکراسی در اندیشه یوسف قرضاوی»، مجله پژوهشی علوم سیاسی (پژوهش سیاست نظری)، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، شماره اول.

- بدری، عبدالعزیز. (۱۹۶۵م) حکم الاسلام فی الاشتراکيه، المدینه: المكتبة العلمیه.
- البناء، حسن. (۱۴۱۲ق.) مجموعه الرسائل الامام الشهيد حسن البناء، قاهره: المكتبة التوفیقیه.
- بهستانی، مجید و محمدرضا امیرزاده. (۱۳۹۷) «امکان سکولاریسم اسلامی؟»، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، ماهنامه علمی-پژوهشی، سال هجدهم، شماره ششم، صص ۲۱-۳۴.
- توفیق شای، محمد. (۱۴۱۴ق.) الشوری اعلیٰ مراتب الدیمقراطیه، قاهره: الزهراء للاعلام العربی.
- حضرتی، حسن و عبدالواحد قادری. (۱۳۸۹) «اندیشه سیاسی التحریر»، پژوهش‌های تاریخی، دوره ۲، شماره سوم. صص ۷۵-۵۷.
- حنفی، حسن. (۱۹۹۰م) قضايا معاصره فی الفكر الغربی المعاصر، بیروت: المؤسسة الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع، الطبعة الرابعة.
- _____ (۱۹۸۹م) الدین و الثورة فی مصر (۱۹۵۲-۱۹۸۱م)، قاهره: مكتبة مدبولی.
- خالد محمد خالد. (الف ۱۹۶۴م) ازمة الحریة فی عالمنا، قاهره: مكتبة الانجلو المصریة.
- _____ (ب ۱۹۶۴م) مواطنون لارعايا، القاهره: مكتبة وهبه.
- _____ (م ۱۹۹۴م) لو شهدت حوارهم لقلت، قاهره: المقطم للنشر و التوزیع.
- _____ (۱۹۷۴م) الدیمقراطية ابدأ، بیروت: دارالكتاب العربی.
- خسروی، غلامرضا. (۱۳۸۵) «درآمدی بر بنیادگرایی اسلامی»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال نهم، شماره اول، صص ۱۲۱-۱۴۳.
- رشیدرضا، محمد. (بی تا) الخلافة او الامامة العظمی، دراسه و تقدیم وجیه کوثرانی، بیروت: دارالطلبة.
- ساجدی، امیر. (۱۳۹۴) «جایگاه و کارویژه‌های سکولاریسم در غرب و جهان اسلام»، فصلنامه علوم سیاسی، سال ۱۱، شماره ۳۱، صص ۴۹-۹۲.
- سادات، احمد. (۱۳۹۴) «گروه‌های سلفی در نوار غزه و مواضع آنها نسبت به حکومت حماس»، فصلنامه سیاست جهانی، دوره چهارم، شماره ۱، صص ۱۶۷-۲۰۱.
- سعد زغلول. (۱۹۹۱م) الدولة البرلمانیة الأولى، قاهره: مكتبة مدبولی.
- سیدقطب. (۱۹۷۵) العدالة الاجتماعیة فی الاسلام، قاهره: دارالشروق.
- _____ (۱۳۹۰) معالم فی طریق، ترجمه محمود محمدی، تهران: نشر احسان.

- شاکر النابلسی. (۱۹۹۱م) ثورة التراث: دراسة في فكر خالد محمد خالد، بيروت: العصر الحديث.
- شریف، محمد شاکر. (بی تا) حقیقة الڊیمقراطیه، بی جا: بی نا.
- صدقی الڊجانی، احمد. (۱۹۸۴م) «توسعه مفهوم دموکراسی در اندیشه جدید عرب»، بحران دموکراسی در سرزمین عرب، بیروت: مرکز مطالعات وحدت عرب.
- طهطاوی، رفاعه رافع. (۱۹۷۳م) التمدن و الحضارة و العمران، تحقیق: محمد عماره، بیروت: مؤسسه العربیه للدراسات و النشر.
- عبدالرزاق، علی، (۱۳۸۰) اسلام و مبانی حکومت، ترجمه امیر رضایی، تهران: انتشارات قصیده سرا.
- عشاوی، محمد سعید. (۱۳۸۲) اسلام سیاسی، ترجمه امیر رضایی، تهران: انتشارات قصیده سرا.
- عنایت، حمید. (۱۳۷۲) اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- عماره، محمد. (۲۰۰۵م) الاسلام و السیاسة، قاهره: دارالسلام.
- _____ . (۱۹۸۹م) الاسلام و فلسفه الحکم، قاهره: دارالشروق.
- عقاد، عباس محمود. (۱۹۵۲م) الڊیمقراطیه فی الاسلام، مصر: دارالمعارف.
- علال الفاسی. (۱۹۹۳م) مقاصد الشریعه الاسلامیه و مکارمها، بی جا: مؤسسه علال الفاسی.
- علیخانی، علی اکبر و صابر صدیقی. (۱۳۸۲) «اسلام و حکومت در اندیشه راشد غنوشی»، فصلنامه مطالعات خاور میانه، سال دهم، شماره اول، صص ۶۳-۹۰.
- علیخانی، علی اکبر. (۱۳۸۳) «حرکت های اسلامی: نقد گذشته، راهبرد آینده (از دیدگاه راشد غنوشی)»، مجله مطالعات خاور میانه، شماره ۳۸، صص ۱۵۳-۱۸۴.
- _____ . (۱۳۹۱) «اندیشه سیاسی فؤاد زکریا»، مطالعات خاور میانه، سال دوازدهم، شماره اول، صص ۱۳۷ - ۱۷۰.
- عمرو بن عبدالسمیع. (۱۴۲۱ق) الاسلامیون: صوت للحوار و صوت للخاص، القاهرة: الدار المصریة اللبنانیة.
- عواء، محمد سلیم. (۲۰۰۶م) فی النظام السیاسی للدولة الاسلامیه، قاهره: دارالشروق.
- _____ . (۱۳۷۹) «اسلام و دموکراسی»، بازتاب اندیشه، دوره اول، شماره ۱۲، صص ۷-۱۰.

- غزالی، محمد. (۱۴۱۲ق.) *تراثنا الفکری فی میزان الشرع و العقل*، فیرجینیا: المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
- _____ (۱۹۹۸) *السنة النبوية بین اهل الفقه و اهل الحديث*، القاهرة: دارالشروق.
- _____ (۱۹۹۷م) *الاسلام و الاستبداد السياسي*، مصر: نهضة مصر.
- غنوشی، راشد. (۱۳۸۱)، *آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی*، ترجمه حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۲۰۱۲م) *الديمقراطية و حقوق الانسان في الاسلام*، الدارالعربية للعلوم ناشرون و مرکز الجزيره للدراسات.
- فیرحی، داوود. (بی تا) «*الخلافة او الامامة العظمی*»، به نقل از محمد رشید رضا، تحقیق وجیه کوثرانی، بی جا، بی تا.
- _____ (۱۳۷۵)، «*مبانی اندیشه‌های سیاسی اهل سنت*»، *مجله حکومت اسلامی*، سال اول، شماره دوم، صص ۱۵۰-۱۲۱.
- قرضاوی، یوسف. (۱۳۹۰) *فقه سیاسی (من فقه الدولة)*، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران: نشر احسان.
- قطب، محمد. (۱۳۸۹) *سکولارها چه می‌گویند؟*، ترجمه جواد محدثی، تهران: کانون اندیشه جوان.
- _____ (۱۳۴۵) *سیمای جهل در غرب*، ترجمه سیدخلیل خلیلیان، تهران: چاپخانه شمس.
- _____ (۱۳۹۵) *اسلام و دموکراسی*، ترجمه سعید یوسفی، تهران: مرکز نشر اندیشه اسلامی.
- کریمی، حسن. (۱۳۹۷) *ژئوپلیتیک، بنیادگرایی و رادیکالیسم اسلامی*، تهران: رازنهان.
- _____ (۱۳۹۶) «*سلفی‌گری و ژئوپلیتیک خاورمیانه*»، *پایان نامه کارشناسی ارشد*، دانشکده علوم زمین، دانشگاه شهید بهشتی تهران.
- کواکبی، عبدالرحمان. (۱۹۸۸) *طبیاع الاستبداد*، الجزیره: انتشارات موفام.
- مالکی، محمد و ستار عودی. (۱۳۹۰) *محمد عماره در اندیشه سیاسی متفکران مسلمان*، جلد ۱۷، به اهتمام علی اکبر علیخانی و همکاران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- مجیدی و همکاران. (۱۳۹۳) «*نقد سنت و تجدد و نسبت آن با اندیشه اسلامی محمد*

- عابد الجابری»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۴، شماره سوم، صص ۵۸۹-۶۰۸.
- محمدی، زهرا. (۱۳۹۸) «حکومت از دیدگاه ماوردی، ابن تیمیه، سید قطب و عبدالسلام فرج»، فصلنامه کلام حکمت، سال دوم، شماره چهارم، صص ۷۱-۵۵.
- مهاجر، ابو عبدالله. (۲۰۱۴م)، *مسائل من فقه الجهاد*، بی جا: نشر طبعه خاصه.
- میراحمدی، منصور. (۱۳۸۷) *سکولاریسم اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- میرعلی، محمدعلی. (۱۳۹۷) «اندیشه سیاسی راشد الغنوشی و تأثیر آن بر تحولات سیاسی تونس»، *سیاست متعالیه*، سال ششم، شماره بیست و دوم، صص ۱۴۹-۱۶۸.
- تتلر، رونالد ال. (۱۳۸۰) «نظرات محمد طالبی پیرامون اسلام و سیاست، برداشتی از اسلام سیاسی برای دنیای جدید»، *در اسلام و مدرنیته*، گردآوری جان کوپر، رونالد ال تتلر و محمد محمود، ترجمه سودابه کریمی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، صص ۱۴۴-۱۷۴.
- ندوی، ابوالحسن. (۱۳۸۰) *تفسیر سیاسی اسلام*، ترجمه دهقان، تربت جام: نشر شیخ الاسلام احمد جامی.

-Mawdudi, Abul Ala. (1986) *the Islamic Way of Life* (Leicester, The Islamic Foundation).p:31.

- Suleiman, Sadeq. (1998) "Democracy and Shura" in: *Liberal Islam. A Sourcebook* (ed): Charles Kurzman, New York: Oxford University Press, pp96-98:.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی