



نقد و بررسی نظریه «استخلاف» ابوالاعلی مودودی با تأکید بر زمینه‌های سیاسی

مجید مفید بجنوردی / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه باقرالعلوم

3011367@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-0994-8354

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۲

چکیده

پژوهش پیش‌رو نظریه «استخلاف» ابوالاعلی مودودی را که به دنبال صورت‌بندی حکومت اسلامی متناسب با اقتضات سیاست امروزی است، با الهام از نظریه توماس اسپریگنز، در پاسخ به سه مسئله بررسی و ارزیابی می‌کند: زمینه‌های سیاسی و مسائل مدنظر نظریه؛ چگونگی پاسخ نظریه به این مسائل؛ نقد و بررسی کنشگری نظریه‌پرداز و مدافعان نظریه و توفیق آنان در اجرای نظریه. مطابق یافته‌های پژوهش، نظریه «استخلاف» مودودی در پاسخ به خلأ نظری ناشی از الغای خلافت و با نقد ملی‌گرایی هندی علما، ملی‌گرایی اسلامی سکولارهای «مسلم‌لیگ»، نقد مردم‌سالاری غربی و رد دین‌سالاری مسیحی و «سلطنت - خلافت» اسلامی شکل گرفته و مسئله اصلی آن پاسخ به امکان جمع میان حاکمیت الهی و حاکمیت انسان برای پی‌ریزی حکومت دین‌سالار الهی است. مودودی این هدف را با ساختار شکنی مفهوم «خلافت» و ارائه معنایی جدید از آن دنبال می‌کند که همه انسان‌های مؤمن را به‌مثابه نماینده جامعه، دارای حق انتخاب خلیفه می‌داند. اما علی‌رغم تلاش‌های نظری فراوان، نظریه وی، هم در استنادات تاریخی و تعیین معنا و مصداق خلافت دچار اشکال است و هم در پاسخ به مسئله خود، به عرصه عملی شدن راه نمی‌یابد؛ زیرا مودودی در طرح نظری خود، با نادیده‌انگاری جهان امروزی و واقعیت‌های کنش سیاسی، با یک خلأ نظری به کنشگری پرداخته و خود و حزبش را گرفتار پیچیدگی‌ها و بازی‌های سیاسی می‌نماید. در واقع، نظریه او آرمان‌گرایانه است.

کلیدواژه‌ها: مودودی، نظریه استخلاف، خلافت انسان، مردم‌سالاری، زمینه‌های سیاسی.

مسئله نسبت دین و سیاست با خاستگاه غربی، طی سده‌های اخیر، بحث‌ها و مجادلات فراوانی را برانگیخته است. مسئله این است که آیا دین به‌مثابه امری آسمانی، می‌تواند در حوزه سیاست و اداره جامعه دخالت کند و قوانین و نحوه زیست دنیوی انسان را مشخص کند یا خیر؟

غرب امروزی با نگاه به تجربه تاریخی مسیحیت، به این سؤال پاسخ منفی داده و با محدود کردن دین به حوزه شخصی افراد و واگذاری مدیریت جامعه به انسان، مردم‌سالاری (دموکراسی) را به‌مثابه الگویی از حکومت غیردینی و مبتنی بر عقلانیت و اراده جمعی جامعه مطرح می‌کند.

در جهان اسلام، گرچه این الگوی حکومتی برای برخی جالب توجه و پذیرفتنی بوده، اما افراد و گروه‌هایی نیز آن را برخاسته از کفر انسان غربی و یا - دست کم - تحدید حاکمیت الهی در حوزه سیاست و اداره جامعه دانسته و در مقابل آن، طرح حاکمیت الهی و حکومت دینی را مطرح کرده‌اند که مدعی شمول دین بر همه ابعاد حیات انسانی، از جمله مدیریت جامعه است.

اما این ادعا با مسائل و چالش‌های فراوانی مواجه است؛ از جمله اینکه حکومت دینی چه صورتی می‌تواند داشته باشد؟ آیا منظور از آن، همان تجربه‌های تاریخی مسیحیت یا «خلافت - سلطنت» اسلامی است یا معنای دیگری دارد؟ خواست مردم و تشخیص آنان درباره حیات اجتماعی خود، به‌ویژه اگر قوانین جامعه به‌دست علما از متون دینی استنباط شود، چه جایگاهی خواهد داشت؟

اندیشمندان اسلامی کوشیده‌اند در چارچوب سنت دینی، به چنین مسائلی پاسخ داده، صورت‌هایی از مفهوم «حکومت دینی» ارائه کنند. سید/بوالاعلی مودودی اندیشمند پاکستانی فعال در این عرصه که افراد و گروه‌هایی در جهان اسلام از وی تأثیر پذیرفته‌اند، کوشیده است با به‌کارگیری مفاهیم گوناگون، نوعی صورت‌بندی منطقی از حکومت دینی ارائه دهد و به مسائل آن پاسخ گوید. یکی از این مفاهیم، مفهوم «استخلاف» یا خلافت انسانی است که - درواقع - نوعی نظریه قرآنی است.

این نظریه از چند جهت اهمیت دارد:

اولاً، به نوعی ساخت‌شکنی و ارائه تفسیری جدید و متفاوت با مرکز ذهنی اهل سنت است که ظرفیت‌هایی برای پاسخ به مسائل حکومت اسلامی ایجاد می‌کند.

ثانیاً، امکان مقایسه دیدگاه وی با دیگر اندیشمندان طرفدار طرح حکومت دینی (همچون شهید صدر) که نظریه «استخلاف» را مطرح کرده‌اند نیز وجود دارد.

پژوهش حاضر درصدد بررسی و ارزیابی نظریه «استخلاف» مودودی است.

اما یک نظریه سیاسی، به‌ویژه اگر نظریه‌پرداز آن کنشگری سیاسی فعالی داشته باشد، در پاسخ به مجموعه‌ای از مسائل زمینه‌ای شکل گرفته است که هم در بررسی مسئله اصلی نظریه و هم در ارزیابی و توان پاسخ‌گویی آن باید مدنظر قرار گیرد.

توماس اسپریگنر فرایند شکل‌گیری یک نظریه سیاسی را شامل پاسخ به چهار سؤال اساسی از منظر نظریه‌پرداز می‌داند: چه بحران و بی‌نظمی‌ای وجود دارد؟ علت بی‌نظمی چیست؟ وضعیت سیاسی آرمانی و مطلوب کدام است؟ راهکار حرکت به سمت وضعیت آرمانی چیست؟ (اسپریگنر، ۱۳۷۰، ص ۴۱-۴۶)

نظریه «استخلاف» مودودی - در واقع - به ترسیم وضعیت آرمانی حکومت اسلامی ارتباط می‌یابد. بنابراین، بحران‌ها و مسائلی پیش از آن وجود داشته که معطوف به آنها شکل گرفته است. همچنین نظریه‌پرداز و مدافعان نظریه برای رسیدن به وضعیت آرمانی ترسیم‌شده، مسیری عملی را تجربه کرده‌اند که در ارزیابی نظریه، اهمیت می‌یابد. بنابراین، پژوهش حاضر با الهام از نظریه/اسپریگنر - و نه کاربست دقیق آن - مسئله خود را در سه سؤال زیر صورت‌بندی می‌کند:

۱. نظریه «استخلاف» براساس چه زمینه‌ها و رویدادهای سیاسی شکل گرفته و این زمینه‌ها چه مسئله یا مسائلی را شکل داده‌اند که نظریه درصدد پاسخ به آن است؟

۲. نظریه چگونه به مسئله مدنظر پاسخ می‌دهد؟

۳. نظریه‌پرداز و مدافعان نظریه «استخلاف» کدام مسیر عملی برای اجرایی کردن نظریه خود طی کرده‌اند و آیا در عمل توانسته‌اند به این هدف دست یافته، به مسئله مدنظر خود پاسخ دهند یا خیر؟ و اگر نتوانستند، چرا؟

با توجه به گستردگی مباحث زمینه‌ای و نیز تنوع موضوعاتی که مودودی به آنها پرداخته است، بخش اول پژوهش، به‌عنوان پاسخ به سؤال نخست، بر مسائلی تأکید می‌کند که به‌طور مشخص، به نظریه «استخلاف» - و نه کلیت اندیشه مودودی - مرتبط می‌شود. در پاسخ به سؤال دوم، اصل نظریه و مدعیات آن مطرح می‌شود و در پاسخ به سؤال سوم، برای ارزیابی نظریه در عرصه عملی نیز با بررسی عملکرد مودودی و «جماعت اسلامی» به چرایی ناکامی آنان در اجرای نظریه پاسخ می‌دهد.

درباره دیدگاه‌های مودودی، پژوهش‌های فراوانی وجود دارد. صرف‌نظر از پژوهش‌های خارجی، منابع داخلی را به چند دسته می‌توان تقسیم کرد: عمده این منابع به بررسی کلی اندیشه‌های اجتماعی - سیاسی مودودی پرداخته‌اند؛ از جمله:

علیزاده موسوی (۱۳۹۴) به بررسی نظام سیاسی اندیشه سید/ابوالاعلی مودودی در چارچوب نظریه یادشده اسپریگنر پرداخته است.

خسروی (۱۳۸۴، ج ۲) اندیشه سیاسی مودودی و جایگاه آن در گفتمان دینی - سیاسی جدید را بررسی کرده است.

تیموری بازرگری (۱۳۸۸)، اندیشه‌های دینی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مودودی را که از انسجام و مسئله‌محوری پایینی برخوردار است، نقد و بررسی کرده است.

عراقچی (۱۳۷۸) نیز در مقاله‌ای به اندیشه‌های سیاسی مودودی و جنبش اصلاح‌طلبی اسلامی اشاره کرده است.

دسته دوم از منابع، نظریه حکومت اسلامی مودودی را با دیگر نظریات، به‌ویژه نظریه امام خمینی ره در قالب پایان‌نامه و مقالات مستخرج بررسی کرده‌اند و در منابعی نیز سایر دیدگاه‌های مودودی با اندیشمندانی همچون سیدقطب، غنوشی و عبده مقابسه شده است.

دسته سوم نیز دیدگاه‌های مودودی را در ضمن بررسی تاریخ پاکستان، تاریخ اسلام یا جنبش‌های اسلامی و اسلام سیاسی بیان یا نقد کرده‌اند؛ از جمله: /حمیدی‌منش (۱۳۹۵) ضمن بررسی اسلام و سیاست در پاکستان، تحلیل‌های سودمندی درباره عملکرد مودودی و «جماعت اسلامی» و عوامل زمینه‌ای و تاریخی آن به‌دست می‌دهد. همچنین /اکرمی (۱۳۸۲) در «مطالعه جنبش اسلامی پاکستان؛ عوامل ناکامی در ایجاد نظام اسلامی»، ضمن توجه به عوامل گوناگون شکل‌گیری پاکستان، عملکرد «جماعت اسلامی» را به‌مثابه یکی از گروه‌های تأثیرگذار بررسی می‌کند.

در منابع یادشده، نظریه «استخلاف» در ضمن اندیشه سیاسی مودودی بیان گردیده و جایگاه خاص آن برجسته نشده است. علاوه بر آن، بسیاری از منابع به زمینه‌های سیاسی این نظریه توجه نکرده و آن را به‌مثابه یک نظریه متنی و قرآنی بررسی نموده‌اند؛ مانند علی زیدی در رساله دکتری خود با عنوان **بررسی تطبیقی نظریه خلافت غیرمعصوم در قرآن و سنت از منظر امام خمینی ره و علامه مودودی**.

پژوهش حاضر از میان اندیشه‌های گوناگون مودودی، نظریه «استخلاف» وی را برجسته کرده و این نظریه را در تعامل با متن آن، یعنی زمینه‌های سیاسی و اجتماعی بازخوانی و ارزیابی نموده است.

۱. زمینه‌ها

/ابوالاعلی مودودی (م ۱۹۰۳) تا سال ۱۹۳۲ در حال شکل‌دهی اندیشه خود بود. او سپس ورودی جدی به عرصه نظریه‌پردازی و سپس عرصه سیاسی داشت. با روزنامه‌نگاری آغاز کرد و در سال ۱۹۲۸ کتاب **الجهاد** را نگاشت که به اعتراف وی، تأثیر فراوانی در فهم او از اسلام و گرایش به دفاع و دعوت به اسلام داشته است (حامدی، بی‌تا، ص ۱۷ و ۱۸).

وی سپس با مطالعه کتب گوناگون، در سال ۱۹۳۲ با خروج از عزلت، نشریه **ترجمان القرآن** را با هدف دعوت و تشویق به اسلام، نقد تمدن غرب و بازسازی اندیشه‌های اسلامی تأسیس کرد (خسروی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۷). دیدگاه‌های مودودی در شرایطی شکل گرفت که هم جهان اسلام و هم شبه‌قاره هند، درگیر مسائل گوناگونی بود. به عبارت دیگر، دیدگاه‌های مودودی بیان دیگری از ناآرامی‌هایی است که ذهن و روح مسلمانان پاکستان را درگیر کرده و بخشی از آن قبل از تشکیل پاکستان شروع شده بود (روزنتال، ۱۳۹۶، ص ۱۵۹).

۱-۱. الغای خلافت و خلأ نظریه سیاسی

در قرن نوزدهم و دهه‌های ابتدایی قرن بیستم، ناکارآمدی دستگاه خلافت عثمانی در برابر هجوم نظامی غرب و از دست دادن بخش‌های زیادی از جهان اسلام، اذهان عمومی مسلمانان را به چرایی عقب‌ماندگی آنان از غرب

مشغول کرده بود؛ اما الغای خلافت عثمانی به منزله نظام سیاسی جهان اسلام، به دست آنتاتورک در ۱۹۲۴، جهان اسلام سنی را آشفته تر و در مواجهه با نظریات سیاسی نوین، تنها رها کرد. خلافت نظریه سیاسی ناشی از این رویداد، یکی از زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه سیاسی مودودی و طرح نظریه «استخلاف» توسط وی بود.

مسلمانان هند برخلاف مسلمانان ترکیه و اعراب، با تأثیرپذیری از مکتب سلفی‌گری «دیوبندیه»، به شدت پایبند خلافت عثمانی بودند و آن را بهترین و مشروع‌ترین روش حکومت اسلامی می‌انگاشتند (علیزاده موسوی، ۱۳۹۴، ص ۵۸). از این رو در ۱۹۱۹ با تلاش علمایی همچون *ابوالکلام آزاد*، محمدعلی و شوکت‌علی، «جنبش حمایت از خلافت» در هندوستان شکل گرفت. اما شکست این جنبش مسائلی را که مسلمانان شبه‌قاره و مودودی با آنها مواجه بود، آشکار ساخت.

از یک سو بنیانگذاران جنبش علاوه بر فقدان تجربه کافی در سامان‌دهی یک جنبش سیاسی و توده‌های مردم، دچار دودستگی درونی بودند؛ یعنی علما خلافت را به مثابه برنامه و نظریه‌ای اسلامی برای اداره جامعه مسلمان شبه قاره تلقی می‌کردند؛ اما نوگرایان خلافت را به سبب فایده‌ای ارج می‌نهادند که در مبارزه با استعمار و نجات مسلمانان داشت. برخی نیز اساساً مخالف رهبری علما بودند (احمدی‌منش، ۱۳۹۵، ص ۸۲).

از سوی دیگر، ایدئولوژی و جهت‌گیری جنبش ملهم از دیدگاه‌های *ابوالکلام آزاد*، دچار تضاد بود؛ زیرا درون جامعه گسترده هند، مسلمانان را از یک سو متعهد به ملی‌گرایی (ناسیونالیسم) و یکپارچگی هند و از سوی دیگر، تحت فرمان خلیفه‌ای هندی می‌دانست که خود متعهد به خلیفه عثمانی و نماینده او بود (هاردی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۵). در نتیجه، هم به تردید مسلمانان نسبت به آینده سیاسی خود و هم بدبینی هندوها نسبت به آنان می‌انجامید.

نتیجه این وضعیت شکست «جنبش خلافت» و مواجهه مسلمانان هند با شرایطی جدید و مسائلی گوناگون بود؛ خلافت نظری در عرصه سیاسی و سردرگمی ناشی از فروپاشی نظام خلافت که راه را برای نظریات جدید ملی‌گرایانه (ناسیونالیستی)، سوسیالیستی و مردم‌سالاری غربی باز می‌کرد؛ درگیری با اکثریت هندو و کنگره ملی هند بر سر قوانین کشور و سهم سیاسی مسلمانان؛ مبارزه با استعمار بریتانیا؛ و انشقاق درونی رهبران سیاسی نوگرا (*جناح و اقبال*) و سنتی مسلمان. در ادامه، مواضع مودودی در قبال مسائل یادشده را مطرح خواهیم کرد:

۲-۱. نفی ملی‌گرایی هندی و تأکید بر دوگانه مسلمان - هندو

با شکست «جنبش خلافت»، رهبران جنبش در مسائل درونی مسلمانان هند متمرکز شدند. در اینجا نیز اختلاف و دودستگی میان نوگرایان و علمای سنتی برای مواجهه با مسائل فوق‌الذکر نمایان بود. «مسلم‌لیگ» و نوگرایان با بازگشت به سنت علیگر و بر مبنای نظریه «دو قوم» و نیرومندسازی و دفاع از اقلیت مسلمان در برابر اکثریت هندو و نیز پرهیز از درگیری با بریتانیا، به بسط و به‌روزرسانی این سنت پرداختند (احمدی‌منش، ۱۳۹۵، ص ۸۸) و طرح تأسیس کشور مستقل مسلمان را پیش کشیدند.

در مقابل، علمای سنتی و جمعیت علمای هند با تأکید بر آزادسازی هند از استعمار بریتانیا به‌عنوان وظیفه دینی خود، نگران گسترش نیافتن اسلام در شبه‌قاره و سرنوشت اقلیت مسلمانان در هند پس از شکل‌گیری پاکستان بودند و «مسلم‌لیگ» و رهبران آن را نیز افرادی سکولار، بی‌اعتنا به علما و ابزار اختلاف‌افکنی دولت بریتانیا میان مردم و رهبران هند می‌دانستند (بهادر، ۱۹۷۷، ص ۴۳).

«مسلم‌لیگ» نهادی ماهیتاً فئودالی با پشتیبانی اشراف زمیندار و دولت بریتانیا بود، در حالی که علمای هند از طبقه کشاورز و روستاییان فقیر مخالف با ساختار فئودالی و حاکمیت اشراف مسلمان و در ستیز با بریتانیا بودند (نهری، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۳۵ و ۵۸۰)؛ بدین‌رو، علما با پایبندی به ملی‌گرایی (ناسیونالیسم) هندی، مخالف ایجاد کشور مستقل مسلمانی بودند که «مسلم‌لیگ» و جناح دنبال می‌کردند و در مقابل، نظام فدرالی را پیشنهاد می‌نمودند که به استان‌های اکثرأ مسلمان خودمختاری دهد.

مودودی مخالف رویکرد ملی‌گرایانه علما بود و فروپاشی خلافت اسلامی را معلول تفکر غربی ملی‌گرا می‌دانست که سبب شکل‌گیری رویکردهای «پان‌ترکیسم» و «پان‌عربیسم» در میان مسلمانان شده بود. از این‌رو با تأکید بر دشمنی مسلمانان و هندوها، تا سال ۱۹۳۹ درگیر مقابله با ملی‌گرایی هندی و علمای «دیوبندی» و حمله به سازمان سوسیالیستی «کنگره» بود (ناصر، ۱۹۹۴، ص ۱۰۴-۱۰۵؛ همو، ۱۹۹۶، ص ۲۰) و از اینکه برخی علما برای رهایی از سلطه انگلیسی‌ها، از حرکت‌های ملی‌گرایانه حمایت می‌کردند، بسیار ناخرسند بود (گیلانی، ۱۳۸۰، ص ۶۸).

به اعتقاد وی، ملی‌گرایی صورتی از جاهلیت محض و مبتنی بر نفس‌پرستی و محوریت انسان در وضع قوانین است و ملی‌گرا چون پیشرفت خود را در ترقی ملت و کشور خود می‌بیند، از آن دفاع می‌کند (مودودی، بی‌تا - الف، ص ۱۰).

به اعتقاد وی، استقلال هند نه به معنای استقلال مسلمانان، بلکه به‌مثابه تغییر استعمارگران و جایگزینی هندوها به‌جای انگلیسی‌ها بود. از این‌رو مسلمانان جامعه جدایی بودند که نمی‌توانستند با حفظ عقیده با هندوها یکی شوند و در نتیجه، ملیت واحده رفته‌رفته هویت اسلامی را از بین می‌برد. از منظر مودودی، حزب «کنگره» با شعار «ملیت واحده» مسلمانان هند را فریب داد و به تبلیغ و ایجاد مردم‌سالاری غربی می‌پرداخت که صرفاً در خدمت اکثریت هندو و حاکمیت آن بر اقلیت مسلمان بود (علیزاده موسوی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۸ و ۱۵۹).

۳-۱. ردّ ملی‌گرایی سکولار «مسلم‌لیگ»؛ طرح «دولت ایدئولوژیک اسلامی»

در کشمکش میان «مسلم‌لیگ» و علمای سنتی، عواملی همچون نظریات اقبال لاهوری، تلاش‌های جناح، رویکرد کنگره ملی در قبال مسلمانان و نیز دخالت‌های دولت بریتانیا به‌تدریج شرایط را به‌نفع «مسلم‌لیگ» و قدرت‌گیری و پذیرش دیدگاه آن میان مسلمانان تغییر داد. جناح ابتدا با پذیرش هند یکپارچه، حقوق مسلمانان را درون جامعه هند پی‌گیری کرد (هاردی، ۱۳۶۹، ص ۲۸۲ و ۲۸۳). اما بی‌اعتنایی کنگره ملی هند به خواسته‌های او، انجام حرکت‌های

افراطی، مانند اجبار مسلمانان به تغییر آیین خود و پیگیری آرمان‌های سوسیالیستی توسط «کنگره» که به زیان زمینداران مسلمان پنجاب بود (نهری، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۶۱۹)، مسلمانان را به سمت «مسلم‌لیگ» و آرمان ایجاد کشور مستقل سوق داد. همچنین اختلاف بریتانیا با هندوها سبب توجه آن به «مسلم‌لیگ» به‌عنوان رقیبی برای موازنه قدرت در برابر کنگره ملی و نفوذ بیشتر «مسلم‌لیگ» و تبدیل آن به نماینده اصلی مسلمانان گردید (اسپیر، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۰۱ و ۳۰۲) و در ۱۹۴۷ کشور جدید پاکستان با رهبری محمدعلی جناح تشکیل شد.

شکل‌گیری پاکستان با ابهامات و سؤالات گوناگونی همراه بود: آیا ایجاد پاکستان به‌منظور نجات مسلمانان از سلطه هندوها و شکل‌دهی یک کشور ملی مسلمان بود، یا برای ایجاد یک نظام سیاسی مبتنی بر شریعت اسلامی در راستای آرمان‌های جهانی اسلام؟ در صورت اخیر، این نظام چه صورت و ماهیتی می‌توانست داشته باشد؟ بنیانگذاران جنبش پاکستان، به‌ویژه محمدعلی جناح با پذیرش دیدگاه عرفی‌گرایانه نخست، پاکستان را کشوری برای زندگی مسلمانان، نه کشوری دین‌سالار (تئوکراتیک) برای عمل به ایدئولوژی اسلامی می‌دانستند؛ اما علما و اسلام‌گرایان از دیدگاه دوم حمایت می‌کردند (احمدی‌منش، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳ و ۱۲۴).

مودودی همان‌گونه که علاقه‌ای به ملی‌گرایی هندی نداشت، از تشکیل کشور مستقل مسلمان طبق نظر جناح و اقبال نیز حمایت نمی‌کرد. در نگاه وی، پاکستان مسلمان مبتنی بر ملی‌گرایی عرفی و ملی‌گرایی غربی، هرگز بهتر از ملی‌گرایی هندی نمی‌شود. بدین‌رو، وی در سال ۱۹۴۱ پس از تصویب قطعنامه پاکستان توسط «مسلم‌لیگ»، «جماعت اسلامی» را با تأکید بر حاکمیت الهی در حوزه سیاسی بنا نهاد که تا زمان شکل‌گیری پاکستان، به‌دنبال جلوگیری از خیزش جنبش پاکستان به رهبری سکولارهای «مسلم‌لیگ» بود (بهادر، ۱۹۷۷، ص ۱۳ و ۳۹).

دغدغه اصلی مودودی حفظ هویت اسلامی مسلمانان بود؛ بدین‌جهت، گرچه ابتدا به‌دنبال خودمختاری نسبی مسلمانان و اداره هند به‌شیوه فدرال بود، اما به‌تدریج، خواهان استقلال مسلمانان از هند و تشکیل کشور مستقل به‌منظور حفظ هویت اسلامی شد (خسروی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴). اما مخالف تشکیل آن به‌دست رهبران «مسلم‌لیگ» بود که به اعتقاد وی، «فاقد منش یا افکار اسلامی هستند و مسائل سیاسی و اجتماعی را از نقطه‌نظر اسلامی مورد تأمل قرار نمی‌دهند». در واقع، مودودی طرح اقبال/ مبنی بر تشکیل دولتی مستقل را پذیرفته بود، اما می‌خواست این دولت کاملاً تحت یک «ایدئولوژی اسلامی» اداره شود (شوتسه، ۱۳۸۹، ص ۱۸۲).

۴-۱. نقد مردم‌سالاری غربی

مودودی مردم‌سالاری غربی را نیز در تضاد با دیدگاه توحیدی اسلام می‌دانست که بر حاکمیت الهی و انحصار حق قانون‌گذاری به دست خدا و شریعت تأکید داشت. مردم‌سالاری به‌جای پذیرش حاکمیت الهی، مبتنی بر نوعی خودبنیادی و استقلال بشر در قانون‌گذاری و اداره جامعه است که صورت و محتوای همه قوانین را خواست و تمایلات عموم جامعه مشخص می‌کند و با تغییر این تمایلات، قوانین نیز تغییر می‌یابد (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۲۸).

به اعتقاد مودودی، نه دموکراسی با چنین مبنایی به نفع توده‌ها و تحقق خواست اکثریت است و نه مردم قادر به تشخیص مصالح و مفاسد و رهایی از بند عواطف و امیال خود و اتخاذ تصمیم‌های عقلانی و عادلانه‌اند. در نتیجه، مردم‌سالاری فقط در اختیار گروه کوچک ذی‌نفعی قرار می‌گیرد که با فریب مردم، فقط به آرزوهای فردی و گروهی خود می‌اندیشند و در این نوع حکومت، امیال و غرایز - و نه مصالح عمومی و عقلانی - زندگی را پیش می‌برد (همان، ص ۳۰-۳۳).

۵-۱. رد دین‌سالاری مسیحی و سلطنت اسلامی و تأکید بر حاکمیت الهی

زمینه‌های یادشده (خلاً نظریه سیاسی، نقد ملی‌گرایی و سکولارها و مطالبات و رهبری آنان و رد مردم‌سالاری غربی) مودودی را وادار به نظریه‌پردازی سیاسی کرد. وی علاوه بر نقد غرب، به نقد عملکرد سیاسی - تاریخی مسلمانان و علما پرداخت و با مراجعه مستقیم به قرآن و ادعای «فهم صحیح از اسلام»، به‌زعم خود، نظریه سیاسی اسلام را متناسب با وضعیت موجود بازسازی می‌کرد.

مودودی نظریات غربی را مبتنی بر خودبنیادی انسان در حوزه قانون‌گذاری می‌دانست. از این‌رو در مقابل ملی‌گرایی و قوم‌گرایی، می‌کوشید تا با تأکید بر نقش و جایگاه محوری خداوند در کلیت هستی و تعیین قوانین و قواعد رفتار اجتماعی، ملاک مرزبندی میان جوامع و افراد انسانی را اعتقاد به توحید و حاکمیت خدا بداند که هرگونه تمایز قومی، ملی و نژادی را برمی‌چیند:

دو فرد در یک خانه می‌توانند جدا از این دایره، یعنی یکی داخل آن و دیگری بیرون آن باشند. در عین حال، دو تن به فاصله شرق و غرب در داخل این دایره کلمه «لا اله الا الله، محمد رسول‌الله» قرار گیرند. این کلمه [هم] ملاک اخوت است و هم ملاک بیگانگی (گیلانی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۳).

با این مبنای، وی این سؤال را مطرح می‌کند که اساساً حاکمیت به معنای «داشتن سلطه مطلق و قدرت کامل برای انفاذ حکم بر دیگران»، حق کیست؟ (مودودی، ۱۹۸۱، ص ۱۸). وی با استناد به قرآن، حاکمیت مطلق را فقط از آن خدا می‌داند و با تعمیم آن به حوزه سیاسی، تنها خدا را مستحق حکومت و قانون‌گذاری می‌شمرد و قوانین الهی را «قانون برتر» می‌نامد (مودودی، بی‌تا - الف، ص ۲۰-۲۲؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۱-۲۲).

درواقع، توحید در نگاه مودودی، با زیر سؤال بردن همزمان مبنای ملی‌گرایی مسلمانان و مردم‌سالاری، جایی برای شکل «دولت - ملت» مدنظر رهبران جنبش پاکستان و سایر کشورهای مسلمان باقی نمی‌گذارد.

اما با حاکمیت سیاسی خداوند، جایگاه انسان، رأی مردم و مشارکت عمومی در اداره جامعه چیست؟ مودودی به لحاظ تاریخی، با دو الگوی حکومت دینی مواجه بود که هر دو به‌نام «حاکمیت خدا»، متهم به نادیده‌نگاری نقش مردم در عرصه سیاسی و مورد انتقاد وی بودند. در دین‌سالاری مسیحی، طبقه خاص مذهبی (کشیشان) تسلط لجام‌گسیخته‌ای بر مردم اعمال می‌نمود و قوانین خودساخته را به‌نام «خدا» اجرا می‌کرد (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۲۸). خلافت سلطنتی اسلام سنی نیز با عناوینی همچون «ظل‌الله» و «پادشاهی الهی»، حکومت را حق الهی پادشاه می‌دانست (مودودی، ۱۹۸۱، ص ۲۴).

۲. طرح نظریه «استخلاف»

مودودی در عوض، با استفاده از آیات قرآنی و تبیین جایگاه انسان به مثابه خلیفه خداوند و با الگوگیری از حکومت خلفای راشدین، کوشید تا درون نگاه توحیدی خود، مبنایی برای مردم سالاری اسلامی پدید آورد. از این رو نظریه «استخلاف» را در عوض ردّ دین سالاری اروپایی و حکومت سلطنتی و دقیقاً در پاسخ به جایگاه مردم در حکومت الهی و پیوند میان حاکمیت خداوند و انسان مطرح می کند. وی برای انسجام بخشی به نظریه خود، دست به نوآوری هایی در تفسیر قرآن می زند که هم به ساخت شکنی مفهوم «خلیفه» و «خلافت» و ارائه تفسیر سیاسی جدید و ناهمسو با تفسیر اهل سنت از آن می انجامد و هم مباحثی تاریخی و قابل نقد درباره اصل تعیین خلافت و نحوه انجام آن را مطرح می کند که پس از طرح نظریه وی، بدان خواهیم پرداخت.

مودودی با استناد به آیه ۵۵ سوره «نور»، مدعی است: طبق این آیه، هر انسانی با پذیرش حاکمیت خداوند و قصد اجرای احکام او، خلیفه خداوند روی زمین است و این مقام منحصر در گروه، فرد یا طبقه خاصی نیست. از این رو «همه مؤمنان و معتقدان، شایسته امر خلافت اند» (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۳۹ و ۴۰). از این رو در نظام مدنظر وی، با عنوان «تئودموکراسی»، تمام امت مسلمان در اداره دولت براساس کتاب و سنت سهیم اند، نیروی اجرایی آن را با اراده عمومی خود تشکیل می دهند و تمام مسائل مربوط به اداره و اجرا را که شریعت دستور صریحی درباره آن ندارد، با اجماع مسلمانان حل می کنند و در موارد وجود حکم صریح الهی نیز احدی حق تغییر آن را ندارد (همان، ص ۲۸ و ۲۹).

بنابراین، به زعم وی، در حالی که عموم مردم حاکمیت الهی را به رسمیت شناخته اند، به علت منحصر نبودن خلافت به فرد، گروه یا طبقه ای خاص، خلافت اسلامی به سمت جمهوریّت نیز سوق می یابد (مودودی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۷). مسلمانان که همه به طور یکسان از حق خلافت الهی برخوردارند، برای سامان دهی امور جامعه، با انتخاب بهترین فرد از میان خود به عنوان حاکم اسلامی، حق خلافت خویش را به او امانت می دهند. بنابراین، خلیفه باید هم در مقابل خدا و هم مردم پاسخگو باشد و جایگاهی جز نایب و امانتدار عموم مسلمانان ندارد (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۴۳، ۴۴ و ۴۵).

یکی از پیامدهای سیاسی اصل خلافت انسان، ضرورت شورا است. خلافت عامه در یک دولت اسلامی به نحو خاص، در دگرترین شورا یا مشورت دوجانبه بازتاب یافته است (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹، ص ۶۲).

به اعتقاد مودودی نیز خلیفه باید در تمام امور با مسلمانان مشورت کند و نحوه مشورت می تواند مطابق مقتضیات عصر تغییر یابد. انتخابات امروزی مجلس یکی از امکان های مشورت و مشارکت سیاسی است و نمایندگان مجلس همان «اهل حل و عقد» هستند که همچون خلیفه باید مورد اعتماد و رضایت عموم مسلمانان باشند و با تفسیر و تدوین قوانین الهی، به خلیفه مشورت دهند (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۴۷؛ همو ۱۹۸۱، ص ۲۸، ۳۵، ۴۳ و ۴۸).

مودودی همچون خلفای راشدین، خلیفه را در رأس قوای سه‌گانه قرار می‌دهد که علی‌رغم وجوب مشورت بر وی، می‌تواند با نظر اکثریت یا حتی همه اهل حل و عقد مخالفت کند (مودودی، ۱۹۸۱، ص ۳۵ و ۳۶؛ همو، ۱۳۵۷، ص ۴۸)، گرچه امروزه که روش و عقلانیت صدر اسلام میان مسلمانان برقرار نیست، چاره‌ای جز تن‌دادن به نظر اکثریت مجلس نیست. اعضای مجلس شورا براساس رضایت عامه مسلمانان انتخاب می‌شوند؛ اما عزل و نصب مسئولان اجرایی (اولی‌الأمر) و انتخاب قضات به‌دست خلیفه است (مودودی، ۱۹۸۱، ص ۳۳ و ۳۸).

۲-۱. نظریه «استخلاف» و مردم‌سالاری

ناظران غیرمسلمان و برخی مسلمانان محافظه‌کار همواره مردم‌سالاری اسلامی را ناممکن و حاکمیت مردمی را در تعارض با حاکمیت الهی می‌بینند (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹، ص ۵۵). از این‌رو مودودی می‌کوشد تا با حل این تعارض، نظریه خود را از دین‌سالاری اروپایی تمایز بخشد و مردم‌سالاری به‌معنای اسلامی را مطرح کند. بدین‌روی: اولاً، پذیرش خلافت و تن‌دادن به حاکمیت خدا، گرچه وظیفه هر انسان و جامعه‌ای است، اما اجباری نبوده و مبتنی بر شعور و اراده انسان است (مودودی، ۱۹۸۱، ص ۱۱).

ثانیاً، مودودی جامعه ناب دینی را فرض می‌گیرد که همه اعضا حاکمیت الهی را با جان و دل پذیرفته و گرچه مجاز به تغییر قوانین الهی یا وضع قوانین مخالف نیستند، اما به‌عنوان خلیفه خداوند از طریق فهم و اجرای قوانین الهی مشارکت می‌کنند و گاهی که حکم و قاعده شرعی وجود ندارد نیز قوه مقننه می‌تواند مطابق قوانین و روح اسلام، قانون‌گذاری کند. کسانی هم که اسلام را نپذیرند حق هیچ‌گونه اظهار نظر سیاسی ندارند (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۲۷ و ۳۸؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۳۶ و ۳۷؛ همو، ۱۹۸۱، ص ۲۹). بنابراین، در چنین جامعه‌ای برخلاف جامعه دین‌سالار و حتی مردم‌سالار غربی، نه خواست اکثریت یا گروه خاص، بلکه فقط خواست الهی شکل‌دهنده قوانین و تعاملات انسانی است و نظریه مودودی دو‌گانه «حاکمیت خدا و مردم» را بکلی از موضوعیت می‌اندازد. حال آیا تحقق خارجی جامعه ناب مدنظر وی، امکان‌پذیر است یا خیر؟ این مسئله بعدی است.

۳. نقد و بررسی

نظریه «استخلاف» با سیر یادشده، به‌دنبال پاسخ به نیاز جامعه مسلمان پاکستان به نظریه‌ای مردم‌سالار بر مبنای نگرش توحیدی ارائه شد. این نظریه گرچه به لحاظ ارتباط منطقی اجزای آن، از انسجام مناسبی برخوردار است، اما هم به لحاظ مبنایی و هم به لحاظ استنادات تاریخی، قابل نقد است. پژوهش حاضر متناسب با چارچوب خود، در ارزیابی نظریه نیز همچنین به زمینه‌های بیرونی، و قدرت نظریه در پاسخ به مسئله مدنظرش می‌پردازد؛ اما به علت اهمیت نقدهای نظری، اشاره‌ای به ایرادات درونی نظریه نیز خواهد داشت:

۱. مودودی دچار نوعی مغالطه پنهان یا به عبارت دیگر، خلط دو معنا از «خلافت» شده است؛ یعنی همان‌گونه که اشاره شد، در تفسیر آیه سوره «نور»، «خلافت» و «خلیفه» را به‌معنای خلافت نوع بشر از جانب خدا روی زمین

می‌داند؛ اما در ادامه برای تعیین خلیفه و حدود و اختیارات آن، به سنت و تاریخ اسلامی و سیره خلفا استناد می‌کند که «خلافت» در آن، معمولاً اشاره به جانشینی پیامبر اکرم ﷺ دارد و متفاوت با معنای مدنظر مودودی است (ر.ک: تفتازانی، بی‌تا، ص ۲۲۹).

هریک از این دو معنا الزامات و احکام متفاوتی در مباحث حکومتی و حدود و اختیارات حاکم دارند و حکم یکی را نمی‌توان بر دیگری بار کرد. به عبارت دیگر، معنای جدیدی از «خلافت» - بر فرض صحت - فاقد پشتوانه تاریخی است و نمی‌تواند در تثبیت خود، از سیره و تاریخ مسلمانان بهره بگیرد که «خلافت» را در معنای دیگری استفاده کرده‌اند.

۲. مودودی برای اثبات معنای مدنظر خود از «خلافت»، ادعاهای تاریخی غیرواقعی (همچون عدم تعیین جانشین توسط پیامبر اکرم ﷺ و رضایت تمام مسلمانان به خلافت خلیفه اول به‌مثابه خلافت جمهور و عدم اختصاص مقام خلافت به گروه و طبقه‌ای خاص) مطرح می‌کند (مودودی، ۲۰۱۰، ص ۳۱۰ و ۳۱۶). این در حالی است که هم روایات فراوانی از نبی اکرم ﷺ مبنی بر قریشی بودن خلفای ایشان وجود دارد و بسیاری از علمای اهل سنت نیز قریشی بودن خلیفه را از شروط خلافت می‌دانند (ماوردی، ۱۴۰۶ق، ص ۶؛ خنجی، ۱۳۶۲، ص ۷۸) و هم منابع بسیاری بر تعیین جانشینی علی بن ابی‌طالب علیه السلام توسط رسول اکرم ﷺ از جمله در غدیر خم و حدیث «یوم الدار» تصریح دارند. از این رو هم روایت تاریخی مودودی نادرست است و هم خلافت مقامی الهی و منوط به نصب الهی بوده و با نظر عموم مسلمانان تعیین نمی‌گردد.

۴. علاوه بر نقدهای تاریخی و مبنایی یادشده، نظریه «استخلاف» علی‌رغم برخی ادعاها مبنی بر انسجام بالای آن، دچار ناسازگاری‌های درونی نیز هست و برخی سؤالات را بی‌پاسخ می‌گذارد. برای مثال، اگر آن‌گونه که در نقد مردم‌سالاری غربی بیان شد، مودودی عموم مردم را قادر به رهایی از امیال و تشخیص مصلحت خود و تعیین سرنوشت حاکمیت جامعه نمی‌داند، آنان چطور می‌توانند خلیفه عادل و دارای شرایط خاص را انتخاب کنند و بر فرض انتخاب نیز آیا امکان ندارد خلیفه واقعی - که از نظر مودودی باید بهترین فرد جامعه باشد (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۴۵) - فردی ناشناخته و فاقد مقبولیت عمومی غیر از فرد منتخب باشد و به عبارت دقیق‌تر، آیا مشروعیت حاکمیت خلیفه از سوی دین و نه با رأی مردم تأمین می‌شود، یا این مشروعیت با انتخاب جامعه حاصل می‌شود؟

اشکال بعدی ناشی از تأکید دوگانه بر واقع‌گرایی (رنالیسم) اسلامی و خواست اکثریت است؛ یعنی مودودی مانند بسیاری از اسلام‌گرایان، برای حقیقت، ساحتی مستقل از خواست اکثریت جامعه قائل است. وی اعتقاد دارد:

اسلام به‌عنوان معیار حقیقت و راستی، تعداد افراد را ملاک عمل نمی‌داند... امکان دارد عقیده و نظر یک شخص صحیح‌تر و عاقلانه‌تر از عقیده تمامی یک انجمن باشد و در این صورت، هیچ دلیلی وجود ندارد که از حقیقت، به خاطر آنکه حامیان آن در اقلیت باشند، دست برداشت... (مودودی ۱۳۵۷، ص ۴۷).

رهبر (امیر) حق دارد با اکثریت یا اقلیت موافقت کند. به‌علاوه، این حق را نیز دارد تا با تمامی شورا مخالفت نموده و طبق قضاوت خود تصمیم بگیرد (همان، ص ۴۸؛ همو، ۱۹۸۱، ص ۳۶).

در این صورت، فهم و خواست اکثریت جامعه و مجلس مشورتی چه اهمیت و جایگاهی خواهد داشت؟ علاوه بر این ایرادات و ناسازگاری‌های نظری، نظریه مودودی در آزمون عملی و پاسخ به مسئله اجتماعی مدنظر نیز که در عملکرد سیاسی و مودودی و حزب «جماعت اسلامی» ظهور یافت، توفیق چندانی نداشته و دچار آشفتگی‌های گوناگون است - که بدان می‌پردازیم:

۳-۱. اسلامی‌سازی پاکستان؛ ناسازگی‌های عملکرد مودودی و جماعت اسلامی

مودودی از یک سو معتقد بود حکومت مردم‌سالار الهی مبتنی بر نظریه «استخلاف»، فقط توسط گروهی تماماً اسلامی و موافق برنامه اصلاحی و قوانین الهی آن اداره و اجرا می‌شود که روح آن را کاملاً درک کنند و ویژگی‌های خاصی داشته باشند (همان، ص ۳۸؛ مودودی، بی‌تا - ب، ص ۲۰۳-۲۱۳) و از سوی دیگر، جوامع اسلامی کنونی را دچار نوعی جاهلیت و نیازمند اصلاح و بازگشت به اسلام اصیل می‌دانست (مودودی، بی‌تا - ب، ص ۲۱۰-۲۱۵). از این رو در نخستین گام عملی کردن نظریه خود که به اسلامی‌سازی جوامع اسلامی، از جمله پاکستان می‌پردازد، مشکلات و تناقضات نظریه وی نمایان می‌شود:

۳-۱-۱. تدوین قانون اساسی؛ ورود غیرمستقیم به سیاست

مودودی ابتدا با اندیشه «جهان اسلامی»، دایره و هدف فعالیت «جماعت اسلامی» را تبلیغ دین در تمام جهان و تربیت نیروهای صالح برای تحول فکری مسلمانان می‌دانست. از این رو تشکیل پاکستان، فعالیت سیاسی و شرکت در انتخابات را به مثابه مسئله‌ای ملی و قومی، ناسازگار با اندیشه «جهان اسلامی» می‌پنداشت؛ اما با تشکیل پاکستان، با چرخشی مهم در سیاست خود، بی‌طرفی را کنار نهاد و با حمایت از پاکستان، به‌طور جدی - هرچند به‌صورت محدود برای اصلاح اندیشه، تنظیم نظام حقوقی و اعمال فشار از بیرون بر سیاستمداران - به مشارکت سیاسی در جامعه‌ای پرداخت (اکرمی، ۱۳۸۲، ص ۹۶ و ۹۷) که به اعتقاد وی، غیراسلامی و دارای رهبرانی غیردینی بود. ظاهراً مودودی دریافته بود که دخالت نکردن در سیاست و اکتفا به پیگیری انقلاب فرهنگی و تحول فکری، به حذف و انزوای اجتماعی و بازماندن وی از هدف اسلامی‌سازی جامعه برای تشکیل حکومت آرمانی اسلام می‌انجامد.

البته وی باز هم مشارکت مستقیم در قدرت را مجاز نمی‌دانست و در مقابل تلاش سکولاریست‌های «مسلم‌لیگ» برای پی‌ریزی قوانین پاکستان بر مبنای نظام حقوقی غرب (همان، ص ۹۷)، می‌کوشید تا شریعت و حاکمیت الهی را مبنای قانون‌گذاری معرفی کند. در نتیجه، چهار پیشنهاد وی به مثابه مبنای قانون‌گذاری پاکستان در ضمن «قرارداد مقاصد» در ۱۹۴۹ توسط شورای قانون اساسی تصویب شد که براساس آن، «حاکمیت الهی» و «شریعت» مبنای قوانین و اداره پاکستان تلقی شد و تمام قوانین خلاف شریعت ملغاً گردید و قوانین جدید و عملکرد دولت نیز نباید خلاف شریعت می‌بود (حامدی، ۱۹۸۴، ص ۹۱-۹۴؛ اکرمی، ۱۳۸۲، ص ۹۶ و ۹۷).

پذیرش اصول چهارگانه گامی مهم بود، اما از جامعه اسلامی مدنظر مودودی بسیار دور بود. در واقع، «قرارداد مقاصد» چون مشتمل بر اصولی کلی و بی‌تأثیر در شکل‌گیری ماهیت قانون اساسی و جنبه‌های عملی آن بود، مقبول نوگرایان سکولار و دولت لیاقت‌علی‌خان نیز افتاد. از این‌رو مودودی در تلاشی دیگر، «۲۲ نکات» را به‌عنوان برنامه‌ای رسمی برای اداره کشور بر مبنای اسلام تدوین کرد که مورد پذیرش و تصویب تمام گروه‌ها و رهبران اسلامی واقع شد و برای گنجاندن در قانون اساسی، به دولت لیاقت‌علی‌خان تحویل گردید (بهادر، ۱۹۷۷، ص ۶۱-۶۰؛ شاران، ۱۹۵۷، ص ۷۹).

۳-۱-۲. ورود به عرصه قدرت

«جماعت اسلامی» در گردهمایی ۱۹۵۱ کراچی، اصل جدید «اصلاح نظام سیاسی» را به فعالیت خود افزود. در نتیجه، اولین مشارکت خود را در انتخابات مارس ۱۹۵۱، با شکستی قاطع تجربه کرد که ناشی از خام‌اندیشی و امتناع مودودی از معرفی افراد مدنظر خود بود؛ زیرا معتقد بود: وظیفه «جماعت اسلامی» برانگیختن مردم برای انتخاب افراد صالح - نه ورود به رقابت نامشروع میان احزاب و نامزدها - است (ناصر، ۱۹۹۴، ص ۱۲۷؛ بهادر، ۱۹۷۷، ص ۶۲).

مودودی که تبلیغات مطبوعاتی رایج و تشکیل تجمع‌های عمومی انتخاباتی را از نظر اسلام مردود و از مشخصات مردم‌سالاری طاغوتی می‌دانست، معتقد بود: «در اسلام، هیچ محلی برای کاندیدبازی و تبلیغات انتخاباتی وجود ندارد...» (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۴۸).

این رویداد پیامدهای مهمی برای مودودی و «جماعت اسلامی» داشت؛ زیرا اولاً، تا آن زمان، هرگونه مشارکت مستقیم در قدرت، گمراه‌کننده و مردود تلقی می‌شد؛ اما در ادامه، با درک ضرورت ورود به سیاست و کسب قدرت برای حفظ اسلام در ساختار سیاسی پاکستان، از موضع پیشین خود دست شست (ناصر، ۱۹۹۴، ص ۱۲۷). ثانیاً، مودودی که تاکنون، دموکراسی را به‌شدت نقد می‌کرد، در ادامه، ورود به انتخابات را راه‌حلی مشروع برای رسیدن به مقصود خود دید.

ثالثاً، با پذیرش همه این تبعات و کنار نهادن مواضع پیشین، باز هم به علت یکی دیگر از مواضع نظری ناسازگار با جهان عینی خود (یعنی نامشروع دانستن رقابت‌های انتخاباتی) به نتیجه نرسید و در دوراهی ماندن و تن‌دادن به رقابت‌های ناسالم حزبی یا دست‌شستن از اهداف ایدئولوژیک خود، گیر کرد.

۳-۱-۳. گرفتاری در غوغای ضد قادیانی‌ها

با شکل‌گیری جنبش «ختم نبوت» در ۱۹۵۳، هم‌روند رو به پیشرفت اسلامی‌سازی قانون اساسی مختل شد و هم گزارش دادگاه تحقیقی درباره این واقعه، اسلام‌گرایان و از جمله «جماعت اسلامی» را متهم به اختلافات درونی نمود و اساس ایده حاکمیت الهی زیر سؤال رفت. مودودی نخست مخالف پیوستن علما به جنبش و معتقد به

پیگیری قانونی این مسئله بود؛ اما با فراگیری جنبش، وی با پیوستن به آن و نگارش کتاب *مسئله قادیانی*، تبدیل به برجسته‌ترین رهبر و نظریه‌پرداز جنبش شد و در نتیجه، زندانی و محکوم به اعدامی نافرجام گردید (احمدی‌منش، ۱۳۹۵، ص ۱۶۰-۱۶۹؛ گیلانی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰).

برخی معتقدند: آشوب‌های ضدقادیانی، طرح حکومت برای جلوگیری از پیشتازی و تأثیرگذاری اسلام‌گرایان و مودودی بر روند قانون اساسی بود و سبب سرکار آمدن و نفوذ دیوان‌سالاران و سکولارهایی همچون محمدعلی بقر/ و اسکندر میرزا/ شد که با تمایل به محدود شدن دین در سیاست و کنار نهادن تلاش‌ها و پیشنهادهای اسلام‌گرایان، در قانون اساسی ۱۹۵۶، «قرارداد مقاصد» را در دیپاچه و نه متن قانون گنجاندند و «۲۲ نکات» را نیز حذف کردند. علاوه بر آن، اسلام را دین رسمی ندانستند و فقط پذیرفتند که قانونی برخلاف اسلام تصویب نشود و کارگروهی برای بررسی سازگاری قوانین موجود با شریعت تشکیل گردد (شاران، ۱۹۶۸، ص ۸۲-۸۱؛ ناصر، ۱۹۹۴، ص ۳۷ و ۱۴۰).

بنابراین، مودودی در مسیر خود، گرفتار بازی‌های سیاسی صاحبان قدرت شد و در نهایت نیز قانونی را پذیرفت که خواسته‌های اصلی اسلام‌گرایان را نادیده می‌گرفت، با این استدلال که این قانون مانع حاکمیت سکولارها می‌شود و فرایند مردم‌سالارانه‌ای را پیش می‌نهد که می‌توان حکومت آرمانی اسلامی را براساس رأی مردم تشکیل داد (بهادر، ۱۹۷۷، ص ۸۳-۸۴).

در اینجا نیز مودودی دچار نوعی سردرگمی و تردید در عرصه عملی و ناسازگاری مواضع خود با دیدگاه‌های پیشینش گردید؛ به‌گونه‌ای که در مدت کوتاهی، از مخالف یک جنبش سیاسی، به رهبر آن تبدیل شد و در نهایت، به قانونی سکولار امید بست تا برای وی، مردم‌سالاری را به ارمغان آورد.

۴-۱-۳. دموکراسی خواهی

هرچه زمان جلوتر رفت، مودودی و جماعت اسلامی بیش از پیش، از گروهی اصولگرای ایدئولوژیک اسلامی به یک حزب سیاسی محافظه‌کار تبدیل شد و اصول پیش‌گفته خود را بیشتر نقض کرد. «مواجهه عملی با مردم‌سالاری» یکی از مصادیق این مدعاست که ابتدا به‌منزله محصول تمدن غربی آماج نقد مودودی بود؛ اما با روی کار آمدن حکومت‌های نظامی، به‌مثابه ابزار تشکیل حکومت اسلامی، مورد حمایت مودودی قرار گرفت.

مودودی و «جماعت اسلامی» پیش از قدرت‌گرفتن / یوب‌خان در یافتند که حاکمیت مردم‌سالاری منجر به اسلامی شدن قوانین و ساختار سیاسی پاکستان می‌شود و تکیه بر مردم‌سالاری، نه یک راهکار آرمانی، بلکه یک روش اجتناب‌ناپذیر است. در زمان / یوب‌خان نیز همزمان بر اسلام و برقراری مردم‌سالاری و برگزاری انتخابات پافشاری کردند (بهادر، ۱۹۷۷، ص ۱۰۱).

مودودی با مشارکت در انتخابات ۱۹۵۸، در واقع، مشروعیت حکومت را به رسمیت شناخت (عراقچی، ۱۳۷۸) و امیدوار بود با حاکمیت مردم‌سالاری و فرایندهای قانونی، به جامعه اسلامی مدنظر خویش دست یابد.

اگر آن گونه که مودودی باور داشت، مردم‌سالاری سبب قدرت‌گرفتن اقلیتی ذی‌نفع و فریبکار شده و اکثریت جامعه نیز ناتوان از مهار عواطف و غرایز و انتخاب عقلانی‌اند (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۳۰)، چطور می‌توان به مردم‌سالاری به‌مثابه راهی مشروع برای دستیابی به جامعه آرمانی اسلام امید بست؟

۵-۱-۳. ائتلاف با سکولارها و سوسیالیست‌ها

از دیگر عملکردهای شگفت‌آور «جماعت اسلامی» و ناقض اصول‌گرایی مودودی، ائتلاف با گروه‌های مختلف سکولار یا حتی سوسیالیستی است که با «جماعت اسلامی» ائتلاف ایدئولوژیکی داشتند. در ۱۹۶۲ «جماعت اسلامی» در برابر ایوب‌خان، نخستین‌بار با گروه‌های سکولار مخالف دولت با عنوان «جبهه دموکراتیک ملی» به رهبری شهاب‌الدین سهروردی متحد شد (بهادر، ۱۹۷۷، ص ۱۰۱) و در ۱۹۶۵ برخلاف مواضع پیشین خود، با ائتلاف با «مسلم‌لیگ»، از نامزدی فاطمه جناح حمایت کرد و در ۱۹۷۷ نیز در ائتلافی پیچیده با عنوان «اتحاد ملی پاکستان» متشکل از نه حزب ملی‌گرا، چپ‌گرا، سکولار و اسلام‌گرا علیه دولت ذوالفقار علی‌بوٹو مشارکت نمود (ندیم، ۱۹۹۴، ص ۹).

این ائتلاف‌ها در حالی بود که مودودی در مبانی خویش، علاوه بر مخالفت با هرگونه زد و بند و ائتلاف‌های انتخاباتی، سکولاریسم، ناسیونالیسم و سوسیالیسم را نیز به‌شدت نقد می‌کرد.

۶-۱-۳. حمایت از حکومت‌های نظامی

عمل‌گرایی و نگاه ابزاری مودودی و «جماعت اسلامی» به مقولات گوناگون برای رسیدن به جامعه آرمانی، در حمایت یا مصالحه گاه و بی‌گاه آنان با حکومت‌های نظامی نمایان شد. «جماعت اسلامی» ابتدا کودتای ۱۹۵۹ ایوب‌خان را نامشروع و ناقض اصل «جمهوریت» می‌خواند؛ اما در ۱۹۶۳ که ایوب‌خان قانون اساسی را پذیرفت، حکومت نظامی وی را مشروع شمرد (خسروی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۸) و از ۱۹۶۵ به بعد، علیه شکل‌گیری کمونیسم و چپ‌گرایی، به حمایت از رژیم ایوب‌خان پرداخت. اما در سال ۱۹۶۸ که خود را در جبهه دولت علیه چپ‌گرایان می‌دید، به موضع پیشین خود در مخالفت با دولت بازگشت (بهادر، ۱۹۷۷، ص ۱۱۸-۱۲۰).

«جماعت اسلامی» که بارها علیه سوسیالیسم از ایوب‌خان حمایت کرده بود، سرانجام با برخی احزاب سوسیالیستی همچون «عوامی‌لیگ» در ائتلاف جمهوری «مجلس عمل» شرکت کرد که پیامی جز میل فراوان «جماعت اسلامی» برای بقا در ساختار قدرت سیاسی نداشت و پس از آن نیز حمایت از یحیی‌خان نشان داد که «جماعت اسلامی» همان‌گونه که از مردم‌سالاری برای رسیدن به حکومت اسلامی حمایت می‌کرد، با حکومت نظامی نیز اگر در جهت اسلامی‌سازی باشد، دشمنی ندارد (احمدی‌منش، ۱۳۹۵، ص ۲۱۱). در واقع، دوران ایوب‌خان «جماعت اسلامی» را هرچه بیشتر سیاسی و به یک حزب به‌معنای اخص آن تبدیل نمود (عراقچی، ۱۳۷۸).

اما مهم‌ترین حمایت مودودی و «جماعت اسلامی» از حکومت نظامی ضیاء الحق رخ داد که تحت تأثیر تفسیر ایدئولوژیک مودودی، با کودتای ۱۹۷۷ به قدرت رسید. «جماعت اسلامی» به‌رغم تمایل به انتخابات ملی، به‌منظور امتیازگیری و توسعه قدرت سیاسی خود، به‌صورتی عملگرایانه از موضع خود کوتاه آمد و حکومت نظامی موقت را پذیرفت؛ زیرا به طراحی و اجرای برنامه اسلامی‌سازی ضیاء الحق کمک می‌کرد (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹، ص ۲۱۲).

«جماعت اسلامی» می‌پنداشت که می‌تواند از شرایط موجود برای رسیدن به اهداف دینی خود استفاده کند؛ اما اسلامی‌سازی ضیاء الحق تنها حربه‌ای برای مشروعیت‌بخشی به دولت وی بود و هرگز هدف دینی کردن را نداشت (علیزاده موسوی، ۱۳۹۴، ص ۲۷۶). ضیاء الحق به شکل ماهرانه‌ای تصاحب قدرت خود را با نام «اسلام» مشروعیت بخشید و با مصادره شعار نظام اسلامی و دعوت از اعضای «جماعت اسلامی» به هیأت دولت، بسیاری از آنان را در مناصب مهمی گماشت (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹، ص ۲۱۱)؛ اما پس از آراء پایین «جماعت اسلامی» در انتخابات ۱۹۸۵، زمینه‌های اختلاف میان آنان شکل گرفت.

مشارکت «جماعت اسلامی» با حکومت نظامی ضیاء الحق علاوه بر کاهش نفوذ مردمی این حزب، سبب شکاف‌های درونی در آن و روی کار آمدن گروهی شد که با انتقاد از سیاست‌های اسلامی‌سازی ضیاء الحق، سوسیالیسم و تجددگرایی حزب «مردم» را بهتر از حکومت ضیاء الحق می‌دانستند و به‌جای آرمان‌گرایی صرف، بر سیاستی واقع‌بینانه و عمل‌گرایانه تأکید داشتند. درواقع، «جماعت اسلامی» درگیر دشواری سرنوشت‌سازی شده بود که سبب دگرگونی‌های بنیادینی در رویکرد تاریخی آن می‌شد؛ یعنی گسستن از حکومت ضیاء الحق به معنای دوری از نخبه‌گرایی، ایدئولوژی محوری، چپ‌ستیزی و گرایش به عمل‌گرایی و چپ‌گرایی بود (احمدی‌منش، ۱۳۹۵، ص ۲۵۵-۲۵۷). با افول محبوبیت مردمی ضیاء الحق، «جماعت اسلامی» نیز دچار افول اقبال سیاسی خود شد.

بدین‌سان، مودودی که مخالف مشارکت مستقیم در قدرت، نامزدی، تبلیغات انتخاباتی، تحزب و مردم‌سالاری در جامعه اسلامی نشده و منتقد هرگونه گرایش ملی‌گرایانه، سوسیالیستی، سکولار، استبداد و نظامی‌گری بود، در نهایت، در عرصه عملی، هم ناچار به ورود به عرصه قدرت و مشارکت در انتخابات و تبدیل شدن به یک حزب سیاسی محض شد که جز زد و بندهای سیاسی با مخالفان سکولار یا چپ‌گرا چاره‌ای نداشت و هم برخلاف گرایش‌های مردم‌سالار، از حکومت‌های نظامی حمایت نمود و بسیاری از مبانی نظریه خود را در عمل، نقض کرد. با این وصف، حتی در حکومت ضیاء الحق که بیشترین نفوذ را داشت، توفیق چندان در انتخابات و یا احراز پست‌های دولتی کسب نکرد (همان، ص ۲۷۳؛ علیزاده موسوی، ۱۳۹۴، ص ۲۷۷). به عبارت دیگر، این‌همه هزینه نتیجه دلخواه آنان را رقم نزد. بنابراین، مودودی در حرکت به سمت آرمان خود و تشکیل حکومت مردم‌سالار الهی بر مبنای نظریه «استخلاف»، با ناکامی مواجه شد که در ادامه، به چرایی آن می‌پردازیم:

۲-۳. خلا نظری ناشی از نادیده‌انگاری جهان امروزی

نظریه «استخلاف» به‌دنبال پی‌ریزی حکومتی مردم‌سالار بر مبنای نگاه الهی و توحیدی و پاسخ به چگونگی امکان جمع میان حاکمیت مطلق الهی (شریعت) و خواست و حاکمیت انسان‌ها بود. از نگاه مودودی، چنین حکومتی پیش از هر چیز، نیازمند تشکیل جامعه‌ای تماماً اسلامی است. بنابراین، ابتدا به سمت اسلامی‌سازی و رسیدن به جامعه اسلامی مدنظر خویش حرکت کرد؛ اما در این مسیر و در مواجهه با نظام‌ها و گرایش‌های سیاسی مردم‌سالار، سکولار، سوسیالیست، ملی‌گرا و نظامی‌گری، به این مقولات نگاهی ابزاری داشت و نه‌تنها با گروه‌های مخالف ائتلاف کرد، بلکه مردم‌سالاری را نیز تا جایی ارزش نهاد که به هدف وی کمک می‌کرد و در صورت لزوم، از حکومت نظامی و اسلامی‌سازی تحت فشار نیز حمایت می‌نمود.

این نگاه، در بطن خود مستلزم دور باطل است؛ زیرا ابتدا به‌دنبال اسلامی‌سازی جامعه و سپس تشکیل حکومت مردم‌سالار اسلامی است، در حالی که اساساً اسلامی‌سازی جامعه بدون وجود یک حکومت و ابزارهای سیاسی، امکان‌پذیر نیست. در این صورت، پرسش اساسی این است که حکومت و قوانینی که می‌خواهد به اسلامی‌سازی جامعه بپردازد، خود از چه ماهیتی برخوردار است؟

مودودی ضرورت وجود قدرت برای رسیدن به هدف خود را دریافته بود؛ اما پاسخی برای سؤال یادشده نداشت و از این رو در یک خلا نظری، وارد عرصه عمل و سیاست شد.

خلا نظری یادشده ناشی از عدم تعریف نسبتی روشن با جهان امروزی است. مودودی در عرصه نظریه‌پردازی، جهان امروزی و محصولات آن را به‌مثابه امری کفرآمیز و لازم‌الاجتناب، نادیده گرفته و به‌جای شناخت درست ویژگی‌های این امر جدید و تعیین راهبردهای مواجهه با آن، عموماً به نقد و احتراز از آن پرداخته است و در حالی که تمام توان نظری خود را در ترسیم جامعه مطلوب اسلامی به‌کار گرفت، در عرصه عمل سیاسی، ناگزیر از کنشگری درون همین جهان امروزی بود که تمام ابعاد حیات مسلمانان را فراگرفته و برای کنشگری در آن نیازمند نظریه روشن و دقیقی بود که نحوه و حدود تعامل با گرایش‌ها و گروه‌های مخالف نظام حاکم را به‌گونه‌ای مشخص کند که به تناقضات یادشده منجر نشود.

مودودی فاقد چنین نظریه‌ای بود. از این رو در حرکت به سمت اجرای نظریه خود، با نوعی سردرگمی، به مشارکت در جهانی می‌پرداخت که تمام دیدگاه‌های او را به چالش می‌کشید. بدین‌روی برخی معتقدند: مودودی که می‌توانست با بهره‌گیری از نهضتی مردمی، به آرمان‌های خود برسد، با پذیرش نظام سکولاریستی و ملی‌گرای پاکستان و گرفتار شدن در بازی‌های سیاسی، هم از حکومت آرمانی خود و هم از ایجاد انقلاب اسلامی مدنظرش بازماند (صدیقی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۷-۸۰).

اگر بخواهیم در چارچوب نظریه اسپریگنر قضاوت کنیم، نظریه «استخلاف» مودودی به‌مثابه یک نظام آرمانی، فاقد راهکار روشن و کارآمدی بود که با لحاظ واقعیات سیاسی جهان جدید، منجر به نظام آرمانی شود و آنچه را

مودودی با عنوان «انقلاب» از آن یاد می‌کرد، هم خود آرمانی و نشدنی به‌نظر می‌رسید و هم به مقوله مهم قدرت و سیاست نپرداخت و بیشتر انقلاب فکری و فرهنگی را منظور داشت. به عبارت دیگر، تمام نظریات مودودی مربوط به پس از تشکیل جامعه مدنظر او بود و وی برای جهانی که در آن می‌زیست و با جامعه آرمانی او فاصله بسیاری داشت، نظریه‌پردازی نکرد؛ اما ناگزیر از عمل در همین جهان بود.

۳-۳. آرمان‌گرایی غیرواقعیانه

همان‌گونه که برخی معتقدند، نظریه مودودی واقع‌گرایانه‌تر از سایر دیدگاه‌ها در باب حکومت اسلامی است (عنایت، ۱۳۷۲، ص ۱۹۶). با این وجود، جامعه آرمانی او باز هم دست‌نیافتنی و دور دست به‌نظر می‌رسد و واقعیت‌های عالم سیاست را نادیده می‌گیرد. وی در نظریه خود، کسانی را مستحق خلیفگی خداوند می‌داند که کاملاً مؤمن و معتقد به اسلام و حاکمیت خداوند باشند و اعضای جامعه اسلامی مدنظر وی به‌طور یکسان، درکی درست از مقام خلافت و وظیفه سیاسی - اجتماعی خویش داشته باشند و از نزاع‌های قومی، ملی‌گرایانه، نژادی و مانند آن بپرهیزند و با رضایت خاطر، بهترین فرد جامعه را به‌عنوان خلیفه عام، انتخاب نمایند و در تمام امور، تابع رأی خلیفه باشند و خلیفه نیز در تمامی امور مملکتی با مردم یا نمایندگان مشورت کند و با سنجش امور، بدون لحاظ منافع حزبی و گروهی بهترین راه را انتخاب نماید (مودودی، ۱۳۵۷، ص ۳۹-۴۵؛ همو، ۱۹۸۱، ص ۳۶-۳۷).

چنین جامعه‌ای چگونه - به‌ویژه در بطن جهان نوینی که اساساً با آن تعارض دارد - تحقق می‌یابد و آیا تاکنون چنین جامعه‌ای پدید آمده است؟ مودودی می‌کوشد تا با ارجاع به جامعه نبوی و عصر خلفاء، وجود آن را ثابت کند؛ اما در نهایت، خود اعتراف می‌کند که چنین حکومتی تاکنون پدید نیامده است (مودودی، ۱۳۴۰، ص ۱۸).

علاوه بر این، دیدگاه وی اساساً این واقعیت را نادیده می‌گیرد که جامعه و سیاست مشحون از اختلافات، فهم‌ها و دیدگاه‌های متعارض و کشمکش‌های گوناگون است و هرگز نمی‌توان تمام افراد را پایبند هنجارهای دینی دانست که از پی‌جویی منافع فردی، گروهی یا عصبیت‌های قومی و ملی خالی باشند. حتی در جامعه نبوی نیز پدیده «نفاق» و گروه‌های مخالف صاحب قدرت مطرح بودند و در مقابل خواست پیامبر ﷺ و مؤمنان، مانع‌تراشی می‌کردند. بر فرض امکان تحقق حکومت و جامعه مدنظر مودودی، آیا در جهان کنونی، صاحبان قدرت و گروه‌های مخالف گوناگون، شکل‌گیری و رشد چنین جامعه‌ای را که به جنگ ظلم و کفر رو آورد، به‌سادگی اجازه می‌دهند؟

اینها واقعیاتی هستند که مودودی برای رسیدن به آرمان خویش، پاسخ مناسبی به آنها نداده و خود نیز درگیر چالش‌های ناشی از آن شده است.

نتیجه گیری

مسلمانان هند با الغای خلافت و خلأ نظری ناشی از آن، به رویکردهای سکولاریستی، سوسیالیستی و ناسیونالیستی روی آوردند و به دنبال تأسیس کشوری مستقل مبتنی بر «دموکراسی عرفی گرا» بودند. مودودی در پاسخ به این رویکردها و برای طرح نظریه‌ای مردم‌سالار مبتنی بر نگرش توحیدی، به ارائه نظریه «استخلاف» پرداخت که مطابق آن، عموم انسان‌های مؤمن خلیفه خداوند در زمین بوده، حق حاکمیت دارند. از این رو باید از میان خود، بهترین فرد را به عنوان «خلیفه» برگزینند.

پژوهش حاضر، هم به نقدهای درونی نظریه (همچون عدم کفایت استنادات تاریخی در بحث «خلافت» و ناهمخوانی تفسیر مودودی از این مفهوم با مرکز ذهنی مسلمانان و ناسازگاری‌های مدعیات مودودی با یکدیگر) اشاره کرد و هم به نقد بیرونی نظریه از منظر ناکارآمدی در پاسخ به مسئله مدنظر و ابتلای آن به ناسازگاری‌هایی در عرصه عمل پرداخت.

بر این اساس، با وجود تلاش‌ها و نوآوری‌های فراوان مودودی، نظریه او، هم به لحاظ مبنایی و استنادات تاریخی مورد مناقشه است و هم بسیاری از واقعیت‌های عرصه عملی را نادیده گرفته و به سمت جامعه‌ای آرمانی و دور دست حرکت می‌کند و همین رویکرد نظریه‌پرداز سبب می‌شود تا از دستیابی به هدف آرمانی و رسیدن به مرحله اجرایی‌سازی نظریه «استخلاف» بازماند.

با بررسی این نظریه و تطبیق آن با عملکرد مودودی و «جماعت اسلامی» می‌توان گفت: طرفداران اسلام حداکثری و سیاسی باید مشارکت در جهان جدید را براساس راهبرد روشن، کارآمد و نظریه‌مند انتخاب کنند. در غیر این صورت، یا همانند مودودی و حزبش گرفتار بازی‌ها و فرایندهای پیچیده اجتماعی - سیاسی می‌شوند و یا مانند برخی گروه‌ها به انزوای سیاسی - اجتماعی و کنشگری مخرب و ترور و انتحار می‌گیرند.

منابع

- احمدی منش، محمد، ۱۳۹۵، *اسلام و سیاست در پاکستان*، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.
- اسپریگنز، توماس، ۱۳۷۰، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، چ دوم، تهران، آگاه.
- اسپوزیتو، جان ال و جان وال، ۱۳۸۹، *جنبش‌های اسلامی معاصر*، ترجمه شجاع احمدوند، تهران، نشر نی.
- اسپیر، پرسوال، ۱۳۸۷، *تاریخ هند*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، قم، ادیان.
- اکرمی، محمدعارف، ۱۳۸۲، *جنبش اسلامی پاکستان؛ بررسی عوامل ناکامی در ایجاد نظام اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- تفتازانی، سعدالدین، بی‌تا، *شرح العقائد النسفیة*، تحقیق محمدعدنان درویش، بیروت، بی‌تا.
- تیجوری بازگری، مهدی، ۱۳۸۸، *نقد و بررسی اندیشه‌های سیدابوالاعلی مودودی*، تهران، احسان.
- حامدی، خلیل احمد، ۱۹۸۴، *قانون اساسی جماعت اسلامی پاکستان*، ترجمه آفتاب اصغر، لاهور (پاکستان)، دارالعروبہ للدعوة الاسلامیة منصوره.
- _____، بی‌تا، *الامام ابوالاعلی المودودی؛ حیاته، دعوتہ، جهادہ*، لاهور، مطبعة المكتبة العلمية.
- خسروی، غلامرضا، ۱۳۸۴، «ابوالاعلی مودودی»، در: علیخانی، علی‌اکبر و همکاران، *اندیشه سیاسی در جهان اسلام*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی.
- ختجی، فضل‌بن روزبهان، ۱۳۶۲، *سلوک الملوک*، تحقیق محمدعلی موجد، تهران، خوارزمی.
- روزنتال، اروین آی. جی، ۱۳۹۶، *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های جدید*، ترجمه علی اردستانی، تهران، قومس.
- زیدی، سیدبهداد علی، ۱۳۹۷، *بررسی تطبیقی نظریه خلافت غیر معصوم (ولایت و حکومت) در قرآن و سنت از منظر امام خمینی و علامه مودودی*، رساله دکتری، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
- شوتسه، راینهارد، ۱۳۸۹، *تاریخ جهان اسلام در قرن بیستم*، ترجمه ابراهیم توفیق، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- صدیقی، کلیم، ۱۳۷۵، *مسائل نهضت‌های اسلامی*، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، تهران، اطلاعات.
- عراقچی، سیدعباس، ۱۳۷۸، «اندیشه‌های سیاسی ابوالاعلی مودودی و جنبش اصلاح‌طلبی اسلامی»، *مطالعات خاورمیانه*، ش ۱۹، ص ۷۳-۱۰۶.
- علیزاده موسوی، مهدی، ۱۳۹۴، *نظام سیاسی در اندیشه سیدابوالاعلی مودودی*، تهران، امیرکبیر.
- عنایت، حمید، ۱۳۶۲، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- گیلانی، سعیداسعد، ۱۳۸۰، *نگاهی به زندگی، اندیشه و آثار سیدابوالاعلی مودودی*، ترجمه نذیر احمد اسلامی، تهران، احسان.
- ماوردی، ابوالحسن، ۱۴۰۶ق، *الحکام السلاطین*، قم، مکتب‌الاعلام الاسلامی.
- مودودی، ابوالاعلی، ۱۳۴۰، *برنامه انقلاب اسلامی*، ترجمه سیدغلامرضا سعیدی، چ سوم، تهران، شرکت انتشار.
- _____، ۱۳۵۷، *تئوری سیاسی اسلام*، ترجمه محمدمهدی حیدریپور، تهران، بعثت.
- _____، ۱۴۰۵ق، *خلافت و ملوکیت*، ترجمه خلیل احمد حامدی، تهران، بیان - پاوه.
- _____، ۱۹۸۱، *تدوین الدستور الاسلامی*، ط. الخامسة، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- _____، ۲۰۱۰م، *اسلامی ریاست (اسلامی انقلاب کی راه)*، لاهور، اسلامک پبلیکیشنز.
- _____، بی‌تا - الف، *اسلام و جاهلیت*، ترجمه عبیدالله اسد، بی‌جا، بی‌تا.
- _____، بی‌تا - ب، *نحن والحضارة الغربية*، دمشق، دارالفکر.
- ندیم، خورشیداحمد، ۱۹۹۴، *اسلام اور پاکستان (اسلام و پاکستان)*، لاهور، المورد.
- نهری، جواهر لعل، ۱۳۶۱، *کشف هند*، ترجمه محمود تفضلی، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- হারدی، پی، ۱۳۶۹، *مسلمانان هند بریتانیا*، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

Bahadur, Kalim, 1977, *The Jamaati Islami*, New Delhi, Chetana Publication.

Nasr, Vali Reza, 1994, *The Vanguard Of Islamic Revolution: The Jamaate Islami Of Pakistan*, California, University Of California Press, Berekly & Losangles.

-----, 1996, *Mawduidi & The Making Of Islamic Revivalism*, New York, Oxford University Press.

Sharan, Parmatma, 1957, *Political System Of Pakistan*, Meerut, Prakash Printing Press.