

Agency, Power, and Governance in the Idea of Civil Islamic State (With a Focus on Sunni Religious Intellectuals)¹

Faezeh Najm

M.A. Student, Department of Political Thought in Islam

faezenajm1276@gmail.com

Mohsen Abbaszadeh Marzbali 

Assistant Professor, Department of Political Science, University of Mazandaran
(Corresponding Author)

m.abbaszadeh@umz.ac.ir

morteza alavian 

Associate Professor, Department of Political Science, University of Mazandaran

m.alavian@umz.ac.ir

Article Info	Abstract
<p>Received: October 9, 2023</p> <p>Accepted: November 6, 2023</p>	<p>In the age of various republics and democracies with different suffixes, every state seeks to identify itself with a republic and democratic model concomitant with its attitude toward the universe and human being. The objective of this paper is to understand people's status in the Islamic political system. The main question of this research is as follows: On the basis of which approach to the Islamic government one can speak of the people's pivotal role in the Islamic government? The main question of this research is as follows: Which conception of an Islamic state can be considered a basis for central role of the people in an Islamic government? The hypothesis of this research is: A democratic interpretation of the notion of 'man as vicegerent of God' (Caliph of God) on the earth can be considered a basis for people's agency and mutual interaction between the people and the political power. As a result, the exercise of legitimate political power will be linked to the representative structures. This approach considers the Islamic state as a 'civil state,' which highlights the interactive, democratic model of the Islamic state vis-à-vis the authoritarian model of the Islamic caliphate. To verify the hypothesis, a conceptual framework has been developed, whose constituent elements are: 'indirect agency, 'communicative power' (canonical-normative), and 'people-based divine sovereignty'. This paper is an attempt to study the ideas of four contemporary modernist Muslim thinkers, i.e., Muhammad Abduh and Abd al-Rahmanal-Kawakibi (the early generations) and Yusuf al-Qaradawi and Rached al-Ghannouchi (in the late era). Descriptive-analytical method has been employed to analyze the data collected through library research and internet sources.</p> <p>Keywords: Religious intellectualism, Islamic democracy, indirect agency, bilateral power, council, Muhammad Abduh, Abd al-Rahmanal-Kawakibi, Yusuf al-Qaradawi, Rached al-Ghannouchi.</p>

1 . This paper is an extract from Master's degree thesis, Department of Political Thought in Islam, entitled: "Status of People in Islamic Government in Accordance with the Idea of Civil Islamic State".

سوژه‌گی، قدرت و حکمرانی در ایده دولت اسلامی مدنی (با تمرکز بر نواندیشان دینی اهل سنت)^۱

فائزه نجم

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام، دانشگاه مازندران، ایران
faezenajm1276@gmail.com

محسن عباس‌زاده مرزبالی ^{ID}

استادیار علوم سیاسی دانشگاه مازندران، ایران (نویسنده مسئول)
m.abbaszadeh@umz.ac.ir

مرتضی علویان ^{ID}

دانشیار علوم سیاسی دانشگاه مازندران، ایران
m.alavian@umz.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت: ۱۷ مهر ۱۴۰۲	در عصر جمهوری‌ها و دموکراسی‌های مختلف و با پسوندهای متفاوت، هر دولتی متناسب با نوع نگرشی که از عالم و انسان دارد مدعی یکی از انواع جمهوری‌ها و دموکراسی‌هاست. مسئله این پژوهش فهم جایگاه مردم در نظام سیاسی اسلامی است. پرسش اصلی مقاله این است که بر مبنای چه نگرشی به دولت اسلامی می‌توان از محوریت مردم در حکومت اسلامی سخن گفت؟ فرضیه این است که تفسیر دموکراتیک از نگرش خلیفه‌اللهی به انسان را می‌توان پایه‌ای برای عاملیت سیاسی مردم دانست و جریان قدرت سیاسی را به‌صورت دوجانبه (تعاملی) در نظر گرفت. در نتیجه، اعمال قدرت مشروع با ساختارهای نمایندگی ارتباط پیدا می‌کند. چنین برداشتی دولت اسلامی را یک نوع دولت مدنی در نظر می‌گیرد که در برابر الگوی یک‌جانبه خلافت اسلامی، الگوی تعاملی دولت اسلامی را برجسته می‌سازد. به‌منظور توجیه این فرضیه، پژوهش حاضر به ترسیم چهارچوب مفهومی‌ای می‌پردازد که اجزای آن عبارت‌اند از: سوژگی باواسطه، قدرت دوسویه (شرعی- عرفی) و حاکمیت الهی امت‌محور. ایده «دولت اسلامی مدنی» را می‌توان در نظریه‌های نسل‌های مختلف نواندیشان دینی معاصر (اعم از شیعی و اهل سنت) مشاهده کرد. تمرکز این پژوهش بر دو نسل از نواندیشان دینی اهل سنت است: محمد عبده و عبدالرحمن کواکبی در نسل متقدم و یوسف القرضاوی و راشد الغنوشی در نسل متأخر. پژوهش حاضر به‌صورت توصیفی — تحلیلی صورت می‌گیرد و داده‌ها بر اساس مطالعه و پیش‌برداری از منابع کتابخانه‌ای و پایگاه‌های اینترنتی گردآوری خواهند شد.
تاریخ پذیرش: ۱۵ آبان ۱۴۰۲	
صفحات: ۱۰۱-۱۲۸	واژگان کلیدی: نواندیشی دینی، دموکراسی اسلامی، سوژگی باواسطه، قدرت دوسویه، شورا، محمد عبده، عبدالرحمان کواکبی، یوسف القرضاوی، راشد الغنوشی.

۱. مقاله حاضر مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد در رشته اندیشه سیاسی در اسلام با عنوان «جایگاه مردم در حکومت اسلامی بر طبق ایده دولت اسلامی مدنی» است.

یکی از گرایش‌های غالب در اندیشه سیاسی اسلام ضرورت وجود حکومت اسلامی است و از مهم‌ترین دلایل مطرح‌شده برای آن لزوم وجود قدرت سیاسی به‌عنوان پشتوانه اجرای احکام اسلامی است. دولتی که پیامبر^(ص) در مدینه‌النبی بعد از هجرت خود تأسیس کرد نقطه آغازی بر مسئله حکومت در اسلام است که بعد از رحلت ایشان مسلمانان را با چالش‌های جدیدی مواجه ساخت. از دل این چالش‌ها ایده‌های مختلفی از سوی دو طیف مذاهب اسلامی؛ یعنی تشیع و تسنن درباره «ماهیت و شکل حکومت اسلامی» پس از عصر پیامبر اسلام^(ص) و معصوم^(ع) مطرح شد. در اندیشه سیاسی اسلامی معاصر، یکی از زاویه‌ها برای بررسی این موضوع، تمرکز بر مسئله «جایگاه مردم در حکومت اسلامی» است. بحث از جایگاه مردم با سه مسئله نوع نگاه به انسان، مسئله نحوه توزیع قدرت در جامعه و نحوه وضع قوانین و اتخاذ تصمیمات حکومتی ارتباط پیدا می‌کند.

در این راستا، پرسش اصلی مقاله این است که بر مبنای چه نگرشی به دولت اسلامی می‌توان از محوریت مردم در حکومت اسلامی سخن گفت؟ فرضیه این است که تفسیر دموکراتیک از نگرش خلیفه‌اللهی به انسان را می‌توان پایه‌ای برای عاملیت سیاسی مردم دانست و جریان قدرت سیاسی را به صورت دوجانبه (تعاملی) در نظر گرفت. در نتیجه، اعمال قدرت مشروع با ساختارهای نمایندگی ارتباط پیدا می‌کند. چنین برداشتی دولت اسلامی را یک نوع دولت مدنی در نظر می‌گیرد که در برابر الگوی یک‌جانبه خلافت اسلامی، الگوی تعاملی دولت اسلامی را برجسته می‌سازد.

ایده «دولت اسلامی مدنی» برداشتی است که می‌توان آن را از دیدگاه‌های نواندیشمندان اسلامی معاصر، اعم از شیعه و سنی، استخراج کرد (بالقریز، ۱۳۹۸). در چهارچوب این ایده، متغیر امت جایگاه مهمی در برداشت از حکومت اسلامی می‌یابد؛ برخلاف ایده‌هایی مانند خلافت (در اندیشه بنیادگرایان) که در آن، نقش امت یک نقش تکلیف‌محور است، در چهارچوب ایده دولت مدنی برای امت نقشی فراتر از صرفاً تکلیف‌محور در نظر گرفته می‌شود و در واقع امت نقش مهمی در تحقق حاکمیت اسلامی دارد. در اینجا قدرت امت در

جهت تحدید اختیارات حاکم و انجام تکالیف شرعی تعریف می‌شود. واکاوی نظریات سیاسی این دسته از نواندیشان اسلامی درخصوص نوع شکل‌گیری اقتدار سیاسی و فرایند چرخش قدرت در جامعه سیاسی ما را به یک مدل حکومت اسلامی متمایز در عصر حاضر نزدیک می‌کند؛ مدلی که در مواجهه با دولت مدرن غربی سعی می‌کند آن را بفهمد و اقتضائات آن را با اصول اسلامی تطبیق دهد نه آنکه در آن استحالہ شود.

در بررسی این امر، پژوهش حاضر به لحاظ مکانی، بر حوزه جهان اسلام عرب و به لحاظ زمانی، بر دو نسل از نواندیشان اسلامی (اوایل قرن بیستم و اواخر قرن بیستم به بعد)، در نسل متقدم به محوریت محمد عبده و عبدالرحمن کواکبی و در نسل متأخر به محوریت یوسف القرضاوی و راشد الغنوشی تمرکز می‌کند. دلیل انتخاب چهار متفکر مذکور این است که برداشت آن‌ها از دموکراسی اسلامی، در مقایسه با تئودموکراسی «صوری» (به مفهومی که ابوالاعلی مودودی مدنظر داشت) یا «دوپهلو» (چنانکه در اندیشه حسن البنا مشاهده می‌شود)، صراحت بیشتری در برجسته ساختن سوژه‌گی مردم در سیاست اسلامی دارد و میدان گسترده‌تری برای عرف تدارک می‌بیند. به استناد این شباهت، پژوهش حاضر بر این باور است که در کنار تفاوت‌های زمینه‌اند، امکان احصاء یک جغرافیای مفهومی مشترک میان این چهار متفکر از دو نسل جریان نواندیشی دینی اهل سنت میسر بوده و تأکید بر این پیوندها و روند رشد میان نسل‌ها به شفاف‌تر شدن ایده دولت اسلامی مدنی در اندیشه اهل سنت کمک کند. این پژوهش به صورت توصیفی - تحلیلی صورت می‌گیرد و داده‌ها بر اساس مطالعه و فیش‌برداری از منابع کتابخانه‌ای گردآوری خواهند شد.

۱. پیشینه پژوهش

پیشینه این پژوهش را می‌توان به دو بخش پژوهش‌های داخلی و خارجی تقسیم کرد. در پژوهش‌های داخلی، داوود فیرحی (۱۳۸۲) در کتاب **نظام سیاسی و دولت در اسلام** با اشاره به چرخش در نوع نگرش به نظام سیاسی در اندیشه‌های سیاسی اسلامی معاصر،

ساختارهای یک نظم دموکراتیک دینی را ترسیم می‌کند. در تحلیل او، متفکران اسلامی قدیم در مواجهه با چالشِ چگونگی ایجاد تعادل میان اجرای احکام الهی و ارادهٔ مردم، همیشه اقتدارگرایی را بر آزادی ترجیح می‌دادند؛ اما متفکران اسلامی معاصر در تقابل با نظریات قدیم خواستار نظام سیاسی مردمی و مشروطه شده‌اند.

منصور میراحمدی (۱۳۹۲) در کتاب **قدرت** با تمرکز بر تعریف جدیدی از قدرت که به عاملیت و دخالت مردم در امور حکومتی تأکید می‌ورزد، مشخصهٔ نظام حکومتی شیعی فقیه عادل را در این می‌داند که مردم به‌عنوان تابعان می‌توانند در انتخاب و پذیرفتن فقیه عادل حق داشته باشند و در امور عرفی باید جایگاهی برای مردم در نظر داشته باشد.

سید محسن طباطبایی فر (۱۳۹۳) در کتاب **وجوه فقهی نقش مردم در حکومت اسلامی** در سه بخش جداگانه به مبانی فقهی و مفاهیم فقهی نقش مردم در حکومت اسلامی از منظر فقه شیعه و اهل سنت می‌پردازد.

از میان پژوهش‌های خارجی مرتبط نیز می‌توان به کتاب عبدالاله بلقزیز (۱۳۹۸) با عنوان **دولت و نظام سیاسی در اندیشهٔ متفکرین اسلامی معاصر** اشاره کرد که در خلال بررسی چهار دغدغه مفهومی در رابطه با دولت از منظر پنج نسل از متفکرین اسلامی (دولت - ملت برای جریان اصلاح‌گرایی، دولت خلافت برای احیایگرانی نظیر رشیدرضا، دولت اسلامی برای اخوان المسلمین حسن البناء و دولت تئوکراتیک مودودی، قطب و ...) ایدهٔ دولت اسلامی مدنی را با اشاره به متفکرانی نظیر عبده، یوسف القرضاوی و ... مطرح می‌کند. همچنین یوسف قرضاوی (۱۳۹۰) در کتاب **فقه سیاسی دولت جدید اسلامی** را نه تئوکراتیک و نه سکولار، بلکه حکومت مدنی اسلامی معرفی می‌کند؛ نظامی که بر پایهٔ حکومت قانون یا شریعت و ساختارهایی چون بیعت، انتخاب و شورا قرار گرفته است.

نوآوری پژوهش حاضر در آن است که قصد دارد با تمرکز روش شناختی بر سه محور ذیل جایگاه مردم در حکومت اسلامی را بر طبق دیدگاه‌های نسل متقدم و متأخر نواندیشی دینی اهل سنت جهان عرب توضیح دهد: ۱. میزان و نحوه فهم عاملیت مردم؛ ۲. رابطه قدرت سیاسی با مردم؛ ۳. ساختار نهادی سیاست اسلامی مردم‌سالار.

۲. چهارچوب نظری

به‌منظور توجیه فرضیه، پژوهش حاضر به چهارچوب مفهومی‌ای متوسل می‌شود که آن را قادر می‌سازد از محوریت مردم در الگوی دولت اسلامی سخن بگوید. اجزای این چهارچوب عبارت‌اند از:

۲-۱. سوژگی با واسطه

جایگاه انسان در هستی همیشه مورد بحث فیلسوفان بوده و نظریات مختلف ناشی از تفاوت دیدگاه در این زمینه است. برخلاف دیدگاه اومانستی که انسان را در مرکزیت هستی قرار می‌دهد، نزد اندیشمندان مسلمان وجود متعالی وجود اصیل است و انسان و بقیه موجودات به تناسب جایگاهی که دارند از این وجود سهم هستند. انسان با جایگاه ثانوی‌ای که دارد می‌تواند برای رسیدن به وجود متعالی تلاش کند. اگرچه این مفهوم نقطه مشترک میان اکثر نظریه‌های اهل سنت و شیعی است؛ اما نحوه تفسیر سیاسی از آن منجر به برداشت‌های متعارضی در خصوص نحوه عاملیت انسان در سیاست اسلامی می‌شود. در تفسیرهای متأخر، این مفهوم برای توجیه سازگاری آموزه‌های اسلامی و سیاست دموکراتیک کاربرد یافته است. برای نمونه، در نوگرایانه‌ترین حالت، متفکرانی نظیر محمد ارکون که در صدد هستند بخش اعظم متافیزیک اسلامی را در چهارچوب اقدام برای ساخت سوژه انسانی تفسیر کنند، با ارجاع به آیات قرآنی که در آن خداوند آدم، نماد نوع انسان را به‌عنوان جانشین خود بر روی زمین منصوب می‌کند، مفهوم سوژگی و عاملیت انسان برای ساماندهی امور زمینی را مطرح می‌کند؛ سوژگی‌ای که با واسطه سوژگی و عاملیت خداوند موضوعیت می‌یابد (وحدت، ۱۳۹۴: ۲۳).

۲-۲. قدرت دوسویه (شرعی - عرفی)

در فقه و فلسفه اسلامی قدیم، قدرت سیاسی در فقه و فلسفه اندیشمندان اسلامی ابتدا

یک سویه برداشت می‌شد، اگر عامل قدرت، خلیفه و حاکم اسلامی بود مردم باید از وی اطاعت می‌کردند و صرفاً قدرت از طرف حاکم رسمیت و تأثیر داشت. در فقه سیاسی جدید این اعمال قدرت دو سویه است، یعنی همان‌طور که حاکم اسلامی اجرای شریعت را بر عهده دارد، مردم به‌عنوان افرادی که به دین و مذهب اعتقاد دارند و آن را پذیرفته و خواهان اجرای آن هستند، حقی در شکل‌گیری ساختارهای این حکومت اسلامی اجراکننده شریعت دارند که حق عرفی آن‌ها محسوب می‌شود. برای مثال، علامه طباطبایی به اقتضای تفکیک صاحبان قدرت از عاملان قدرت، مردم به‌عنوان تابعان قدرت را صاحبان قدرت نیز در نظر می‌گیرد. از نظر وی، عاملان قدرت به نمایندگی از صاحبان قدرت، اعمال قدرت می‌کنند و از این رو، مفهوم «رضایت» مطرح می‌شود؛ مفهومی که لاجرم سرشت مردمی به قدرت می‌بخشد؛ یعنی بر اساس آن، قدرت در صورتی توجیه می‌گردد که مردم از تأثیرات آن رضایت داشته باشند. این مفهوم از قدرت را با توسل به برخی از آموزه‌های مکنون در آیات و روایات همچون بیعت، شورا و امر به معروف و نهی از منکر می‌توان پشتیبانی کرد (میراحمدی، ۱۳۹۲: ۲۰).

در اندیشه اندیشمندان اهل سنت، اجماع اهل حل و عقد بنیاد مفهوم دوسویه‌گی قدرت را شکل می‌دهد. اعتبار این اجماع برای تعیین خلیفه در دوران بعد از پیامبر (ص) بود که کارکردش در اندیشه متفکران اسلامی گسترش یافت. اهل حل و عقد نه تنها در نصب خلیفه نقش تعیین‌کننده دارند، بلکه از حق اعمال نظر در عزل او و دخالت در فرایند اجرای احکام شریعت برخوردارند؛ بنابراین، مردم با واسطه اهل حل و عقد می‌توانند در تعامل با قدرت در حاکمیت تأثیرگذار باشند؛ برداشتی که مفهوم نمایندگی را حمل می‌کند و این‌گونه، مردم را برای نظارت بر قانون شرعی و اعمال نظر مستقیم در قوانین عرفی صاحب قدرت می‌سازد.

۲-۳. حاکمیت الهی امت محور

در چهارچوب ایده خلافت اسلامی، مردم و امت بیعت‌کنندگان با قدرت هستند، نه به وجود آورنده قدرت و حاکمیت؛ اما در ایده دولت اسلامی مدنی که اگرچه تشکیل حکومت اسلامی جزء اصول دین محسوب می‌شود و قانون اساسی باید مبتنی بر شریعت باشد تا اعتبار

یابد، اما حاکم دولت اسلامی با رضایت امت حق حاکمیت را دریافت کرده و مردم می‌توانند به وسیله نمایندگان خود بر کار او نظارت کنند (بلقزیز، ۱۳۹۸: ۲). در حکومت اسلامی ابزاری که می‌تواند نسبت بین اسلام و مردم را تعیین کند شورا است. جزئیات شکل‌گیری شورا و نحوه عملکردش به طور دقیق در تعالیم اسلام نیامده است. نواندیشان دینی با اضافه کردن مفاهیم انتخابات، پارلمان و اعمال نظارت از دو طریق پیش‌گفته ساختمان شورای اسلامی را تکمیل کردند.

در مجموع، تأکیدی که نواندیشان دینی معاصر بر جایگاه مردم در حکومت اسلامی دارند بر اساس این سه مفهوم مرتبط می‌تواند توضیح داده شود: عاملیت با واسطه فرد، ماهیت تعاملی قدرت سیاسی و ساختار شورایی حکمرانی اسلامی.

۳. عاملیت مردمی با واسطه در دولت اسلامی مدنی

جایگاه مردم در حکومت اسلامی تابعی از این است که به‌طور کلی چه نگرشی به عاملیت فرد در سیاست وجود دارد؟ بر طبق ایده نواندیشان دینی و در راستای تفسیری سازگار با دموکراسی، نگرش خلیفه‌اللهی به انسان را می‌توان معادل نوعی «سوژگی با واسطه» در عرصه سیاسی در نظر گرفت.

۳-۱. نواندیشان دینی متقدم

شیخ محمد عبده، شاگرد سید جمال‌الدین اسدآبادی و از پیشگامان اصلاح‌گری دینی، با تأکید بر عنصر عقل، انسان را واجد توانایی شناخت و تصمیم‌گیری در مسائل دنیوی و دینی می‌داند. او مانند برخی از فقهای سنی دیگر، عقیده دارد قرآن و حدیث، احکام دقیق و مفصلی درباره عبادات وضع کرده ولی درباره معاملات، یعنی روابط میان مردم، تنها به بیان اصول کلی قناعت نموده و تطبیق آن‌ها بر اوضاع و احوال خاص زندگی هر دوره به عهده مردم آن دوره واگذاشته‌اند. مجوز شرعی اجتهاد همین سکوت شریعت در فروع و جزئیات

احکام مربوطه به معاملات است (عنایت، ۱۳۷۶: ۱۴۰). در مسائل دینی، برای کشف جزئیات و رسیدن به هدف و مقصود اصلی دین باید از عقل بهره برد. بسیاری از نیازها و خواسته‌های جدید که با توجه به تغییر شرایط و گذشت زمان به وجود می‌آیند در دین مطرح نبوده اما می‌شود با تدبّر و تعقل، یعنی اجتهاد، مقصود دین را در این مسائل نوپدید کشف کرد. عاملیت انسان مسلمان در عرصه سیاست بر اساس همین استفاده از ابزار عقل برای حل مسائل نوپدید توجیه می‌شود. دین در امور قضایی، سیاسی و مدنی به حداقلی اکتفا نموده و دیگر احکام مورد نیاز را به تصمیم اهل حل و عقد در هر دوره و زمانی واگذار کرده است (حقیقت، ۱۳۷۹: ۱۷۴).

بر مبنای این نوع جهان‌بینی دینی، عده حکمرانی در اسلام را ذاتاً مخالف سلطنت می‌داند؛ چراکه سلطنت به‌عنوان شکلی از اقتدار فردی که می‌تواند با توسل به مذهب تقدس هم یابد، باعث طرد شدن مسلمانان از اثرگذاری در عرصه سیاسی می‌شود؛ بنابراین، با ایده خلیفه‌الهی انسان همخوانی ندارد. درحالی‌که به نظر او، اینکه هر دو قدرت مادی و مذهبی در اختیار یک شخص خاص باشد (همانند موقعیت پاپ در جوامع مسیحی قرون وسطی) هیچ جایگاهی در اسلام ندارد؛ بالعکس، نظام اسلامی اسلام نظامی مدنی است و آنچه که ممکن است اقتدار مذهبی به‌نظر آید چیزی بیش از رفتار اخلاقی یا همان امر به معروف نیست؛ امری که در انحصار فرد خاصی نیست، بلکه تمامی مسلمانان در هر شرایطی باید با همکاری آن را اجرا کنند؛ چراکه در زمره تکالیف شرعی قرار دارد. چنانچه این تکلیف عمومی به حوزه اختیارات جامع اقتدار خاصی محدود گردد ثمره‌ای در پی نخواهد داشت مگر ایجاد سلسله-مراتبی از روحانیت که از لحاظ اسلام غیرقابل قبول است (بلقزیز، ۱۳۹۸: ۶۴). عده تا آنجا پیش می‌رود که بیان می‌کند اصل دموکراسی این است که مردم می‌توانند حاکمانی را انتخاب کنند که قرار است امور آن‌ها را اداره کنند. مردم با داشتن حق انتخاب، انتقاد و پایان دادن به منصب حاکم، نباید مجبور به پذیرش نظام‌ها، گرایش‌ها و سیاست‌هایی شوند که با آن موافق نیستند. آن‌ها در برگزاری انتخابات، همه‌پرسی، تضمین حقوق اقلیت‌ها، داشتن مخالف، داشتن چند حزب، آزادی مطبوعات و حفظ استقلال قوه قضائیه آزادند. هرچند

مجدداً تأکید می‌کند که احکام استوار و اصول دین نباید خدشه‌دار و مورد غفلت واقع شود (Adam, 2014: p.4).

عبدالرحمن کواکبی، نویسنده **طبایع الاستبداد** از سلسله اصلاح‌گران دینی تاریخ معاصر و شاگرد محمد عبده و هم‌دوره رشیدرضا بود. او متأثر از زیستن در فضای حکمرانی استبدادی سلطان عبدالحمید در خلافت عثمانی، در صدد برآمد تا با تأکید کردن بر عاملیت سیاسی مردم در اسلام، استبداد را مهار کند. به نظر او، با استناد به آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) علت اصلی وجود استبداد و پذیرش آن ملت است؛ چرا که مردم هستند که تعیین‌کننده سرنوشت تاریخی خویش‌اند (شیرزادی، ۱۳۷۸: ۴۵). انسان به همان اندازه که به سمت خداوند می‌رود و خود را از قیود دیگران و مستبدان زمانه رها می‌کند دارای عاملیت می‌شود و حکومت استبدادی برداشتی از دین اسلام را اشاعه می‌دهد که انسان را از جایگاه عاملیت در جایگاه معلولیت و تأثیرپذیر قرار می‌دهد (کواکبی، ۱۴۰۰: ۶۳-۶۲).

در نظر او، خداوند حکیم، ملت‌ها را در قبال اعمال حاکمان مسئول دانسته است. هنگامی که ملتی در انجام وظیفه خود کوتاهی می‌کند تحت تسلط ملت دیگری قرار می‌گیرد، همان‌طور که در دادگاه، یک صغیر تحت مراقبت متصدی قرار می‌گیرد؛ از سوی دیگر وقتی ملتی بالغ شود و ارزش آزادی را بداند، قدرت خود را باز خواهد گرداند (Tamini, 1997:4). بنابراین، به مانند عبده، او نیز لازمه عاملیت پیدا کردن مردم در سیاست را بلوغ فکری آنان می‌داند:

من این بحث را به این سخن ختم نمایم که خدای سبحان جلت حکمت هر ملتی را از اعمال کسی که بر خویش حاکم ساخته‌اند، مسئول قرار داد و این است معنی این کلام حق که چون ملتی سیاست خویش نیکو ننماید خداوند او را زبون ملت دیگر فرماید تا بر او حکم نماید. همچنان که در شریعت‌ها معمول است که بر غیر بالغ یا سفیه قیم تعیین کنند (شیرزادی، ۱۳۷۸: ۴۵).

۳-۲. نواندیشان دینی متأخر

یوسف القرضاوی، از مهم‌ترین رهبران فکری متأخر اخوان‌المسلمین، بر این باور است که در معاملات و بسیاری از امور اخلاقی انسان می‌تواند با ابزار عقل، به‌خصوص عقل حاصل از اجماع، تصمیم بگیرد و سازوکار خاص خود را بسازد. اهتمام به معانی و مقاصد در مقاطع «فترت» امری معلوم است و عقلا و اندیشمندان در کل به مسائل معاملات اجتماعی و عادات توجه نموده و بر اساس تحقق مصالح خویش آن‌ها را ترتیب داده‌اند (قرضاوی، ۱۳۹۶: ۱۲۹). او مسئله عاملیت سیاسی انسان را براساس تکلیف دینی او توضیح می‌دهد. به نظر او، زندگی سیاسی انسان مسلمان علاوه بر خصلت دنیوی، ماهیت دینی نیز دارد؛ چراکه انسان به‌مثابه جانشین خدا بر روی زمین، اعمال دنیوی خود را در مسیر دستورات الهی انجام می‌دهد؛ بنابراین، اگرچه حاکمیت سیاسی و حق قانون‌گذاری از آن خداوند است اما با حاکمیت مردم در تضاد نیست بلکه به مردم سپرده شده است (مجیدی و خزاعی، ۱۳۹۲: ۶۶۰). به‌عنوان مثال، در توجیه لزوم مشارکت دمکراتیک در سیاست می‌گوید:

شخصیت واقعی یک مسلمان آن‌گونه که اسلام او را ملزم می‌کند این است که باید اهل سیاست باشد. هر مسلمانی ملزم به انجام واجبات اسلامی در امر به معروف و نهی از منکر است (Helfont: 2010: 3).

با این توصیف، قرضاوی ویژگی خلیفه‌اللهی انسان را اساساً دارای ابعاد اجتماعی می‌داند؛ یعنی خداوند برای متبلور شدن این ویژگی تکلیفی بر دوش انسان نهاده که عبارت است از توجه به مسائل سیاسی و اجتماعی؛ یعنی مسئولیت در برابر هموعان خود. به‌عبارت‌دیگر، آنچه باعث می‌شود انسان مسلمان اساساً انسان سیاسی باشد این است که بر اساس ایمان خود مکلف است که فقط برای خود زندگی نکند و به مشکلات دیگران به‌ویژه دیگر مسلمانان بی‌توجه نباشد. وجه الهی دادن به عاملیت سیاسی انسان مسلمانان، تفاوت میان دموکراسی اسلامی و اندیشه سیاسی غرب را نمایان می‌کند. از نظر او، سکولاریسم پدیده‌ای ضد مصالح مردم مسلمان است؛ زیرا امت اسلامی را از توان‌ها و انرژی‌های متراکم برآمده از شریعت محروم می‌سازد و از انفجار آزادی‌بخش آن جلوگیری می‌کند (بهرامی و همکاران، ۱۳۹۴: ۴۱-۴۰).

راشد الغنوشی یکی دیگر از نواندیشان دینی متأخر اهل سنت و رهبر جنبش النهضه تونس است. او نیز جایگاه خلیفه الهی انسان و اصول شورا و اجتهاد را زیربنای تشکیل حکومت اسلامی برمی‌شمارد و تحقق سیاست اسلامی را مبتنی بر این می‌داند که فرد دارای آزادی اراده و اختیار برای عمل کردن و نقش آفرینی در جامعه باشد. حکومت اسلامی ایجاد می‌شود تا سوژگی انسان مسلمان را عینیت ببخشد. در این دولت، فرد فرد مسلمانان وظیفه دارند که به‌عنوان سوژه، معرفت دینی کسب کرده و در راستای این معرفت دینی دست به عمل بزنند (الغنوشی، ۱۳۹۹: ۹۵-۹۴). درواقع از نظر او تأسیس حکومت، معلولی است که علت آن ادای تکلیف انسان مسلمان در جاری کردن احکام شرع در ساحت زندگی اجتماعی است و چون نصوص قرآن و سنت محدود و حوادث زندگی نامحدود است باید با استفاده از عقل و دانش برای پیدا کردن حکم مسائل مستحدثه در نصوص دینی به اجتهاد پرداخت. در صورت تعدد و اختلاف اجتهادها، هرگاه اجتهادی که مربوط به اداره جامعه و امور سیاسی است مورد اجماع همه یا اکثر مجتهدان باشد، آن اجتهاد به‌صورت یک قاعده و حکم قابل اجرا درمی‌آید. به جز حکم خدا حکم دیگری بالاتر از آن نیست و اجرای این حکم برآمده از شورا الزامی و قانونی برای اداره جامعه محسوب می‌شود (علیخانی و صدیقی، ۱۳۸۲: ۷۱-۶۹).

امت که یک گروه دینی سیاسی است، عهده‌دار اجرای وظیفه خلافت خدا بر روی زمین است و فرامین شرع را به کار بسته و از آن حمایت و پاسبانی می‌کند؛ چراکه از لحاظ تاریخی، امت بر حکومت مقدم بوده هرچند در طول تاریخ اسلام رقابت میان این دو جریان داشته است. در نظم اسلامی، افراد ملت از طریق نمایندگان رهبر را انتخاب می‌کنند؛ رهبری که با همکاری اعضای شورا کار می‌کند و اعضای شورا بر او نظارت دارند تا استبدادی از او سر نزنند؛ بنابراین، با انتخاب رهبر، امت قدرت خویش را از دست نمی‌دهد، بلکه از راه‌های مختلف به اعمال قدرت خویش برای ازاله بدی‌ها و نشر خوبی‌ها می‌پردازد که در اصطلاح فقهی «امر به معروف و نهی از منکر» نامیده می‌شود (علیخانی و صدیقی، ۱۳۸۲: ۷۱-۶۹).

۴. ساختار قدرت دوجانبه در دولت اسلامی مدنی

در امتداد برداشت خلیفه‌الهی از انسان، پرسش این است که چه برداشتی از ماهیت قدرت سیاسی در اسلام وجود دارد؟ در چهارچوب ایده دولت اسلامی مدنی، «رضایت امت» را می‌توان عاملی فعال در شکل‌گیری اقتدار سیاسی در اسلام دانست.

۴-۱. نواندیشان دینی متقدم

محمد عبده قائل به حکومت اسلامی بود، اما حکومت مدنظر او وجه مدنی داشت؛ یعنی مردم به این دلیل از حاکم پیروی نمی‌کنند که حق الهی دارد، بلکه به این دلیل که چون با او بیعت کردند یا به تعبیر دیگر با او قرارداد مدنی بستند. در واقع، حاکم نماینده امتی است که همگی در اجرای احکام الهی سهیم هستند (عبده، ۱۳۵۶: ۷۳). البته او می‌داند که کنار زدن خلیفه از قدرت مذهبی دلیل نمی‌شود که بتوان این اقتدار را از قضات، فتواهدگان (مجتهدان) و شیوخ اسلامی نیز سلب نمود؛ بنابراین، تأکید می‌کند که نه تنها خلیفه صرفاً «حاکم مدنی» است، بلکه اسلام برای رجال فوق نیز هیچ‌گونه اقتدار مذهبی را به رسمیت نمی‌شناسد؛ یعنی حق هیچ‌گونه دخالتی در ایمان و اعتقادات مردم نسبت به خداوند ندارند؛ آن‌ها صرفاً پیغام‌رسان وحی الهی هستند و هیچ‌گونه اقتدار مذهبی ندارند. عبده در برابر این چالش که حاکم جامعه اسلامی در غیاب حق الهی حکمرانی با چه پشتوانه‌ای و دلیلی عملاً می‌تواند به اجرای شریعت اقدام کند پاسخ می‌دهد که منبع اصلی قوانین حکومت باید احکام اسلامی باشند (بلقریز، ۱۳۹۸: ۶۶-۶۷).

به عبارت دیگر، امتیازات مقام خلیفه و حاکم و قاضی و مفتی از شرع بر نمی‌خیزد، اما شرع تکالیف و اقتدارات آنان را معین می‌کند. بدین دلیل خلافت را نباید با آنچه اروپاییان تئوکراسی می‌نامند همانند شمرده؛ زیرا در تئوکراسی، احکام شریعت مستقیماً از جانب خدا به حاکم ابلاغ می‌شود و رعیت باید اطاعت کند؛ زیرا کارهای حاکمی که حجیت و اقتدار دینی دارد به هر صورت در حکم دین و شریعت است (حسنوند، ۱۳۹۶: ۱۱۸-۱۱۷). درحالی

که معنای «خصلت مدنی اقتدار حکومت» این است که هر چند شارع صلاحیت‌هایی برای حاکم و قاضی معین کرده است، ولی اقتدار آن‌ها ناشی از رأی مردم است؛ مردم با بیعت خود به حاکم اسلامی، مشروعیت می‌بخشند و بر او نظارت دارند (ممتازنیا، ۱۳۹۱: ۷۶) و اگر کارهای حاکم پیوسته مخالف اصول شریعت باشد، مسلمانان باید او را بنا به اقتضای مصالح عامه برکنار کنند. البته عبده به دلیل دیدگاه‌های محافظه‌کارانه (ناشی از دغدغه نفوذ استعمار خارجی) روش انقلاب را توصیه نمی‌کند و چه در نصب و چه در عزل خواهان فرایندی نرم به دور از تحولات ناگهانی است تا نظم و صلاح جامعه دچار خدشه نشود (حسنوند، ۱۳۹۶، ج ۱۱: ۱۱۸-۱۱۷).

در نظر عبده زمانی مردم می‌توانند در نصب حاکم و تصمیم‌گیری‌های سرنوشت‌ساز سیاسی شرکت فعال داشته باشند که دانش سیاسی لازم را کسب کرده باشند؛ بنابراین، آموزش مقدم بر دموکراسی است و تا ملتی، دانایی حکومت بر خود و انتخاب حاکم عادل نداشته باشد، نمی‌تواند تمرین دموکراسی کند و هر انقلابی باعث می‌شود که حاکمی مستبدتر و عوام‌فریب‌تر بر سرکار بیاید (ممتازنیا، ۱۳۹۱: ۶۴).

به‌مانند وی، عبدالرحمن کواکبی نیز یکی از وجوه تشخیص استبداد را نادیده گرفتن مردم در اعمال قدرت سیاسی و نارضایتی آن‌ها از وضع مدیریت جامعه اسلامی می‌داند. او کسی را مستبدتر از حاکمی نمی‌داند که دارای صلاحیت مطلق است و تصرفش در امور دولتی و مردم هیچ حدودی نمی‌پذیرد. چنین حاکمی بر اساس هوی و هوس خویش و نه بر اساس دین بر مردم حکومت می‌کند و در حکم غاصبی تجاوزگر است (السعيد و نصیری، ۱۳۸۰: ۹۳). او تصریح می‌کند که قدرت مردمی در حکومت استبدادی غیرممکن است، حتی اگر مردم به سبب حاکم مستبد هنوز به مرحله دثانت و بندگی او نرسیده باشند: و نهی از منکر در عهد استبداد، از بهر کسی که قدرت نداشته باشد و باغیرت باشد غیرممکن است... اما اشخاصی که در عهد استبداد مصدرِ وعظ و نصیحت و ارشاد همی باشند، پس ایشان (اگر نگوییم غالباً) از چاپلوسانِ ریاکار، خواهند بود و کلام ایشان از تأثیر سخت دور باشد. چه آن موعظه و

نصیحتی که اخلاص در او نبود مانند بذر مرده باشد (کواکبی، ۱۴۰۰: ۱۳۵-۱۳۴).

در مقابل، با تأکید بر وجه مدنی اقتدار راه برون‌رفت از حکومتی که در آن، قدرت یک‌سر دارد (مشروعیت مذهبی، مشروعیت موروثی (دودمانی) و مشروعیت بر پایه زور و اجبار)، مشروعیت مبتنی بر قانون اساسی است که بر پایه آن موجودیت نظام سیاسی در برابر حکومت خودکامه تضمین می‌گردد و افزون بر این، بر اساس اصول مصرح قانون اساسی، مسئولیت‌پذیر و پاسخگو است. در این خصوص، او می‌نویسد: چنین نظارتی پایدار نمی‌ماند مگر از طریق نهادهایی که «در آن‌ها مجریان سیاست‌ها، در قبال قانون‌گذاری که خود در قبال امت مسئول هستند، پاسخگو باشند (بلقزیز، ۱۳۹۸: ۷۲-۷۱).

۲-۴. نواندیشان دینی متأخر

یوسف القرضاوی برای مردم جایگاه نظارت بر اجرای احکام شرع قائل است، بدین معنا که در هنگام عبور حاکم از حدود الهی مقابلش می‌ایستند و از شریعت حفاظت می‌کنند؛ حاکم در مقابل تمامی امت مسئول است و همه امت حق دارند و بلکه مکلف‌اند که به اعتبار امر به معروف و نهی از منکر حاکم را نصیحت کنند. از نظر او، در چهارچوب اندیشه اسلامی، حاکم در واقع وکیل، کارگزار و مستخدم مردم است و هر موکل حق دارد وکیل خود را بازخواست یا عزل کند؛ بنابراین، حاکم نه تنها معصوم و مطلقاً صاحب‌اختیار نیست، بلکه خطاپذیر و مسئول است (بحرانی، ۱۳۸۴: ۱۳۷). به عبارت دیگر، حاکم صرفاً نماینده مردم است نه دارنده قدرت الهی؛ و قدرت سیاسی در جامعه اسلامی تماماً برخاسته از اراده مردم است و مردم از حق اقامه دعوا بر علیه ظلم و ستم مسئولین حکومتی و توانایی محاکمه آنان را برخوردارند (قرضاوی، ۱۳۹۶: ۲۰۷-۲۰۶). البته در اینجا حکومت مردم بر مردم به معنای کنار نهادن اصل حاکمیت خداوند نیست؛ زیرا میان حاکمیت مردم و شریعت هیچ منافاتی وجود ندارد. حکومت مردم در واقع در برابر حاکمیت فردی که اساس نظام دیکتاتوری است، قرار می‌گیرد (مرندی، ۱۳۹۶: ۷۵-۷۴).

از دیدگاه راشد الغنوشی نیز حاکم صرفاً منتخب مردم است و به نمایندگی از آن‌ها قدرت را در دست می‌گیرد. او معتقد است برای غلبه بر دیکتاتوری باید به سمتی برویم که حکومت بر اساس قانون اداره گردد و مرکز ثقل و قداست از حاکمان به مردم منتقل گردد و ارزش‌ها از افراد به اندیشه‌ها نقل مکان کند. انسان خلیفه‌الله است و حامل امانت الهی و بر همین اساس مرکز ثقل در منظومه اسلامی، اجتماع امت اسلامی به عنوان حاملان رسالت الهی است؛ دولت مخاطب اصلی اسلام نبوده و صرفاً وسیله‌ای در خدمت امت برای ادای امانت و رسالت است؛ بنابراین شکل حکومت، مورد نظر اسلام نبوده و امت می‌تواند از تجربه بشری و حکومت دموکراتیک برای نیل به اهدافش استفاده کند (ذوالفقاری، ۱۳۹۰: ۴۰). او در گریز از استبداد تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید اگر حکومت صفتی غیراسلامی هم داشت مهم نیست؛ چراکه برای مسلمانان اولویت با تشکیل حکومت دموکراتیک است نه تشکیل حکومت اسلامی: این گونه نیست که گزینه‌های مطرح در برابر گروه‌های اسلامی یکی حکومت اسلامی و دیگری حکومت غیراسلامی باشد، یعنی باید میان آن که مسلمانان به‌عنوان معتقدان به یک دین سرکوب شوند و از میان بروند، یا وضعیتی که بخشی از حقوق و آزادی‌ها را برایشان تضمین می‌کند، یکی را برگزینند (عبادی و شریعتی مزینانی، ۱۳۹۳: ۷۶).

غنوشی ایده‌های فقهی تازه‌ای نسبت به اندیشمندان هم‌عصر خود درباره مسائل مختلف اقتدار سیاسی و عاملان شکل‌گیری قدرت سیاسی دارد. از جمله اینکه رضایت مردم نه تنها در تدوین قوانین عرفی، بلکه در اجرای احکام شریعت هم دارای اولویت است. از نظر وی احکام در صورتی که مردم خواهانش باشند اجرا می‌شود. حتی اگر مردم با پاره‌ای احکام مانند حجاب موافق و با پاره‌ای دیگر مانند قصاص مخالف بودند، نمی‌توان آن‌ها را به تمام

۱. غنوشی در ۱۹۸۴ و پیش از تشکیل «النهضة» زمانی که در قالب «جنبش گرایش اسلامی» فعالیت می‌کرد، به همراه یاران خود متنی را با عنوان «فرصت منحصر به فرد در برابر تونس» منتشر کرد که در آن، اعضای این جنبش بی‌پروا به تأیید دموکراسی پرداخته و اعلام می‌کردند که متعهد می‌شوند که هر حکومت برخاسته از انتخابات مشروع را به رسمیت بشناسند، حتی اگر حکومت کمونیستی باشد (عبادی و شریعتی مزینانی، ۱۳۹۳: ۷۶).

احکام اجبار کرد، بلکه فقط می‌توان با آن‌ها گفتگو کرد؛ چرا که دین اسلام براساس آزادی شروع می‌شود. همچنین، زنان می‌توانند در مناصب سیاسی حضور فعال داشته باشند و علاوه بر جایگاه‌های نمایندگی پارلمان و تصدی منصب قضا به مقام امام جامعه اسلامی نیز برسند. نهایتاً اینکه برای غیرمسلمانان هم آزادی تشکیل حزب و فعالیت در زمینه عقایدشان قائل است (عبادی و شریعتی مزینانی، ۱۳۹۳: ۷۹-۷۶)، از این روست که گفته می‌شود دیدگاه‌های او به سکولاریسم نزدیک می‌شود.

۵. ساختار حکمرانی مشورتی در دولت اسلامی مدنی

پرسش نهایی این است که سوژگی با واسطه و دوسویه‌گی قدرت سیاسی چه تلقی‌ای از شیوه حکمرانی اسلامی در پی دارد؟ در چهارچوب ایده دولت اسلامی مدنی، اعمال اقتدار سیاسی با «ساختارهای مشورتی» گره می‌خورد.

۵-۱. نواندیشان دینی متقدم

محمد عبده در تلاش بود تا میان مفاهیم سیاسی اسلام و غرب سازگاری ایجاد کند و به دنبال معادل برای مفاهیم سیاسی غربی در اسلام بود. دغدغه یافتن راه‌حل مشکلات جوامع مسلمان او را در این مسیر قرار داد که از خود اسلام اصیل به نتایجی برسد؛ بنابراین، مفهوم دموکراسی در غرب را همسنگ مفهوم شورا در اسلام قرار داد. البته به‌مانند سایر نواندیشان دینی، تلاش او برای برقراری تقارن میان دموکراسی و شورا به این معنا نبود که از تفاوت‌های میان این دو آگاه نباشد، بلکه این تلاش‌ها در چهارچوب اقدامات ایدئولوژیکی با دو هدف انجام می‌شد:

۱. اطمینان دادن به علمای سنت‌گرای دینی و چه‌بسا حاکمان و جامعه در خصوص اینکه دعوت به دموکراسی چیزی نیست جز نامی که غربی‌ها برای آنچه که ما شورا می‌نامیم، به کار می‌برند؛

۲. ارتقای عناصر تشکیل‌دهنده تمدن اسلامی برای نشان دادن اینکه راه‌حل مشکلات در میراث دینی و فکری ما نهفته است و مسئله فقط در فهم صحیح این میراث است (الجابری، ۱۳۹۸: ۳۶).

در راستای عبور از سلطنت، عده به دفاع از نظام نمایندگی پارلمانی به‌عنوان تنها شکل سیاسی حاکمیت که با قانون شرع سنخیت دارد، پرداخت؛ نظامی که امت را قادر می‌سازد حاکمیت و حق ولایت بر امور خود را محقق سازد (بلقزیز، ۱۳۹۸: ۶۸-۶۷). او این نوع نظام را به کمک اجماع، شورا یا مصادیقی از اخلاق حکومتی حاکمی از وجود مشورت در تاریخ اسلام به اثبات می‌رسانید (حقیقت، ۱۳۷۹: ۱۷۹) و همچنین، به‌مانند سایر اصلاح‌گران دینی او نیز در توصیف خود از نظام نمایندگی پارلمانی نمی‌تواند از اهمیت واژگان اسلامی قدیمی مانند اهل حل و عقد (صاحبان اقتدار) و اولیاء الامر (افرادی که دستورات را صادر می‌کنند) چشم‌پوشد (بلقزیز، ۱۳۹۸: ۶۸-۶۷). از نظر او، شورا ساختاری است برای پاسخگویی به مسائل عرفی مردم در حکومت اسلامی است. بر اساس آیات قرآن امور دنیوی و معیشتی مردم به خودشان واگذار شده است. مراد از «امرهم» در آیه ۳۸ شوری «أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» امور دنیوی است نه دینی؛ همچنین اگرچه شورا شکل شرعی دارد ولی کیفیت آن منصوص نیست، یعنی قواعد شکلی شورا نمی‌تواند منحصر به زمان و مکان خاصی باشد، بلکه مردم بر اساس مقتضیات هر عصر می‌توانند شکل آن را تعیین کنند. نمایندگان مردم با تکیه بر اصل اجتهاد می‌توانند دو نوع مجلس (محلی و کشوری) تشکیل دهند. کارویژه‌های شورا به‌عنوان مکانیزم تحدید استبداد عبارت‌اند از: نصیحت حاکمان و نظارت بر کار ایشان، نظام انتخابات اسلامی (اهل حل و عقد)، تطبیق احکام شرع بر زمان‌ها و مکان‌های مختلف و بالاخره همکاری حاکم و مردم (حقیقت، ۱۳۷۹: ۱۷۹). البته او این کارکردها را وقتی محقق می‌دید که جامعه یا همان امت به رشد و آمادگی پذیرش و مشارکت در امور حکومت برسد. در این راستا، اگر حکومت مشروطه مانع پیشرفت ملت در این راه شود باید آن را نادرست و یا دست‌کم زودرس اعلام کرد و حکومت استبدادی یا بیگانه‌ای که به احراز مقصود یاری کند را می‌توان تحمل کرد؛ چراکه بدون اصلاح اخلاقی، دینی و سیاسی مردم، استقرار چنان

حکومتی غیرممکن یا بی‌نتیجه خواهد بود (ممتازنیا، ۱۳۹۱: ۶۹).

عبدالرحمن کواکبی نیز منشأ حاکمیت اسلامی را به دو اصل برمی‌گرداند: «اراده عمومی» و «شورای بزرگان»؛ شیوه حکمرانی‌ای که به تدریج ماهیت خویش را از دست داده و به استبداد سلطنتی تبدیل شده است. از جمله عواملی که موجب این انحراف گردید غفلت از اهمیت اصل مشورت با نخبگان و توجه به نهاد شورا بود. در همین راستا، او با نگرشی نو گمشده خویش را ابتدا در گذشته تاریخی اسلام جستجو کرد. در نظر وی، حیات اسلام در ابتدا دموکراتیک بوده و سپس به آریستوکراسی تبدیل شد (نصر، ۱۳۷۷: ۱۲۸).

کواکبی با استناد به آیات قرآن ضرورت شورا را برای جلوگیری از استبداد حیاتی می‌داند. اساس یک حکومت بر پایه اقتدار مردم میزان اهتمام آن حکومت به بنیان شورا است (کواکبی، ۱۴۰۰: ۶۱-۶۰)؛ او معنای شورا را بسط می‌دهد و از آن بابی برای رسیدن به مشروطیت و نظریه‌ای نو درباره نوعی از حکومت اسلامی می‌سازد. البته او درمان این زوال سیاسی را صرفاً برپایی شورا نمی‌داند؛ چراکه اگر چنین اعتقادی داشت، ارائه این راه‌حل فقط تکرار تفکرات فقها در رابطه با عدالت بود که در واقع پایه شورا را تشکیل می‌داد. همچنین او واژه شورا را صرفاً به‌مثابه ضمانتی برای مردم و اهل حل و عقد در برابر تنها بودن امام در مقام حکمرانی به کار نمی‌برد، بلکه آن را به‌منزله نظام مشروطه توصیف و روی هم‌رفته، با نظام ملت-دولت یکسان تلقی می‌کند (بلقزیز، ۱۳۹۸: ۶۹).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۵-۲. نواندیشان دینی متأخر

یوسف قرضاوی پس از مشخص کردن حدود موقعیت‌هایی که حاکم مسلمان به‌عنوان امام واجب‌الامر است، از ضرورت امر مشورت در حکومت اسلامی سخن می‌گوید. در این خصوص، قرضاوی به تکرار ایده‌های فقهای معتقد به سیاست شرعی در خصوص ضرورت عمل کردن بر طبق دیدگاه امام نمی‌پردازد، بلکه با فراروی از آن اظهار می‌دارد که شورا، پس از مشورت با افراد صاحب‌نظر و متخصص (اهل‌الرأی والاختصاص) کامل می‌شود و امام نباید خود را مستغنی از این نیاز (مشورت) دانسته یا خود را از دستورات آن معاف بدارد؛

چرا که «حتی به خود پیامبر^(ص) هم - که مورد حمایت وحی بود - امر شده بود که در رتق و فتق امور با دیگران مشورت کند» (بلقزیز، ۱۳۹۸: ۲۳۵).

قرضاوی وجود پارلمان را برای اصل قانون‌گذاری و تفکیک قوا ضروری می‌داند. ابتدائاً این تشکّل برای سامان دادن به قوانین الهی است و سپس توجه به خواست‌های عرفی مردم که با مشورت در شورا (پارلمان) به یک قانون لازم‌الاجرا برای همه مسلمانان دربیاید. او با استناد به مقاله‌ای از توفیق الشاوی نظام قانون‌گذاری در حکومت اسلامی را به دلیل ویژگی‌های ذیل برتر از نظام پارلمانی غربی می‌داند:

۱. «اصل حاکمیت شریعت» یا قوانین الهی به جای «اصل حاکمیت قوانین وضعی» یا قوانین بشری؛
۲. «اصل حاکمیت امت» شامل ملت‌ها و قومیت‌های مختلف برخوردار از حق اجماع در مورد شریعت، به جای اصل «حاکمیت مردم» که فقط شامل حاکمیت در منطقه‌ای است که حکومتی بر آن تسلط دارد؛
۳. رعایت «اصل تفکیک قوا» به گونه‌ای اساسی‌تر از دیگر نظام‌ها، زیرا در نظام سیاسی اسلام هیچ قوه‌ای حق ندارد ادعا کند که قانون حاکم مظهر اراده آنان است تا بعداً طبق میل خود در آن دخل و تصرف کرده یا به استبداد روی آورد. (بهرامی و همکاران، ۱۳۹۴: ۵۱-۵۰).

بر این اساس، قرضواوی حتی برای شهروندان غیرمسلمان در حکومت اسلامی حق مشورت قائل می‌شود. هر کس که نمایندگی امت را به گروه یا جمعیت خاصی از مردم محدود بداند از موضوع امامت یا ولایت تخطی کرده است. غیرمسلمانان نیز حق دارند به نحوی مشروط به‌عنوان نمایندگان پارلمان خدمت کنند اما تا زمانی که مسلمانان اکثریت قاطع کرسی‌های پارلمان را در اختیار دارند (بلقزیز، ۱۳۹۸: ۲۴۲-۲۴۱).

قرضاوی تشکیل نهاد شورا را از وظایف مجتهدان دینی (همان اهل حل و عقد) می‌داند؛ چرا که حکومت دینی باید تحت نظارت یک نهاد دینی باشد. البته اسلام اصیل مفهومی به نام «رجال دین» را به‌منزله نماینده خدا در زمین نمی‌شناسد بلکه همه‌ی امت اسلامی رجال

دین هستند، اما در این میان برخی به دلیل علم و آگاهی نسبت به علوم دینی، متخصص در علوم اسلام محسوب می‌شوند. ارتباط این افراد با دولت از باب نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر است، امری که بر همه مردم واجب است. وظیفه دیگر علمای دین تشکیل نهادی برای نظارت بر حسن اجرای احکام اسلامی است. البته اصل در حکومت اسلامی این است که حاکم خود عالم به شرع باشد و به درجه‌ای از اجتهاد رسیده باشد؛ چنانکه خلفای راشدین این‌گونه بودند و از همین رو، فقها در وصف خلیفه و قاضی اجتهاد را شرط دانسته‌اند (بحرانی، ۱۳۹۰: ۹۷).

دولت اسلامی هم باید علما را در انجام این وظیفه یاری دهد و هم به‌طور کلی زمینه لازم برای سازمان‌دهی اندرز و انتقاد برای اصلاح حکام از راه‌های مسالمت‌آمیز مانند تشکیل احزاب سیاسی را فراهم کند؛ بنابراین، او برخلاف دیدگاه اندیشمندانی مثل حسن البنا که تشکیل حزب در حکومت اسلامی را مطرود می‌دانستند، نظریات معتدل‌تری دارد و نه تنها حزب را نمودی از اعمال قدرت مردم در تصمیم‌گیری‌های حکومت می‌داند، بلکه ایجاد بستر سیاسی مناسب برای آن را از وظایف حاکم اسلامی می‌داند. احزاب در تدوین قوانین عرفی می‌توانند نماینده مردم باشند و این‌گونه به نمایندگی از آنان در حاکمیت اعمال قدرت کنند: در نظر او، برای مقاومت و بازخواست از حکومت‌ها و فرمانروایان و جلوگیری از انحراف آن‌ها و در صورت لزوم جایگزین کردن حکومتی دیگر، تشکیل احزاب و تشکل‌های سیاسی ضرورتی حیاتی و ابزاری کارساز است و تنها از این طریق است که می‌توان حکومت‌ها را مورد بازخواست قرار داد (بهرامی و همکاران، ۱۳۹۴). البته اجازه تأسیس حزب از نظر قرضای منوط به تحقق شرایطی است و امری کاملاً آزادانه و دلخواهی نیست. دامنه فعالیت احزاب مشخص و محدود به حزابی است که مردم را به الحاد و بی‌بندوباری و بی‌دینی و رویارویی با ادیان آسمانی به‌طور عام و اسلام به‌طور خاص و توهین و استهزا مقدسات و مبانی عقیدتی دعوت نکنند (عبادی و شریعتی مزینانی، ۱۳۹۳: ۷۴).

راشد الغنوشی نیز مشروعیت دولت اسلامی را علاوه بر ابتناء بر شریعت در گرو قائل بودن حاکم به امر شورا می‌داند؛ چرا که به نص صریح واجب گردیده و بر اساس آن حاکم

مسلمان ملزم به شنیدن و پایبند ماندن به مشورت مردم و نمایندگان آنهاست. شورا یکی از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین اصول اسلامی در زمینه حکومت و اداره جامعه است. این اصل بزرگ‌تر از آن است که در مورد آن به یک نص یا دو نص رجوع و استدلال شود و تأویل و تفسیرهایی ارائه شود که الزامی بودن آن مورد اشکال و خدشه قرار دهد؛ زیرا شورا یک اصل فرعی نیست، بلکه از اصول دین و یکی از مقتضیات استخلاف قدرت الهی به بندگان است. شورا ستون فقرات حکومت اسلامی را تشکیل می‌دهد و علامت اقتدار ملت است و نشانگر این است که ملت به ادای امانت جانشینی خداوند پایبند است؛ اما امت اسلامی در هیچ زمینه‌ای مانند اداره اختلاف‌ها از طریق شورا و گفتگو ناکام نبوده است. همین نقطه ضعف جدی باعث شد که خلافت به ملوکیت و استبداد تبدیل گردد. شورا یک مبدأ است و تشکیل چهارچوب برای آن به اجتهاد واگذار شده است و در این راستا، تجربه غربی در نظام مند و نهادینه کردن شورا قابل تقدیر است و می‌توان از آن در اعمال قدرت مردم بهره جست و این اصل اسلامی را تعالی بخشید. از آنجا که در دولت اسلامی منشأ قدرت حاکمان، مردم هستند، لذا اولین ساختار مشورتی‌ای که حاکم اسلامی باید فرایندی برای آن تدبیر کند فرایند انتخابات برای کسب آراء مردمی است (علیخانی و صدیقی، ۱۳۸۲: ۷۶-۷۳).

مفاهیم سیاسی اسلام قابل بالفعل شدن در دولت مدرن هستند. در نظام اسلامی، این امکان وجود دارد که ارزش‌های سیاسی اسلامی از قبیل شورا، سوگند بیعت، اجماع، امر به معروف و نهی از منکر به اجرا درآید. هدف اصلی این آموزه‌ها برپایی عدالت و فراهم نمودن زمینه‌های خوشبختی انسان‌هاست؛ بنابراین، می‌توان سازوکارهای دموکراتیک را درست همانند سایر ابزارهای مصنوع - از این لحاظ که میراث بشری هستند - در محیط‌های فرهنگی و حوزه‌های مفهومی متفاوت به کار گرفت. این بدان معناست که نمی‌توان تصور کرد شورا، خارج از واقعیت دموکراسی موجود قرار دارد. منابع مشترک نظام شورا و نظام دموکراسی عبارت‌اند از: نمایندگی (التمثیل)، تکلیف و حق مخالفت (بلقزیز، ۱۳۹۸: ۲۴۰). او نیز معتقد است که امت برای رسیدن به اهداف الهی جامعه اسلامی نیاز دارد که از ظرفیت اهرم سیاسی به نام احزاب بهره ببرد. بنا به استدلال او، احزاب پاسخی به فریضه امر به معروف و نهی از

منکر هستند (عبادی و شریعتی مزینانی، ۱۳۹۳: ۷۶). غنوشی پیشنهاد می‌کند که امت شورا را در امور سیاسی در دو سطح اجرا کنند: نخست مشارکت در وضع مقررات در سطح قانون‌گذاری از طریق تفسیر و تنظیم رهنمودهای کلان الهی به گونه‌های مختلف از جمله نیابت، انتخاب نمایندگان، سیاست‌های ارشادی و اجتهاد فردی و نیز اجتهاد جمعی، گروه‌ها، دانشگاه‌ها، مساجد، رسانه‌ها و مؤسسات تخصصی. دوم در سطح سیاسی، با انتخاب و مأموریت حاکمان برای اجرای قانون و اداره امور. جوامع مسلمان معاصر با منطبق کردن روش‌های شورا و آموختن از لیبرال دموکراسی، شکل‌های عملی دموکراتیک اسلامی را برای خود توسعه خواهند داد (Alisakun, 2020: 32-33).

در دیدگاه او اگر حکومتی با رأی و اراده مردم شکل گرفت دارای مشروعیت قانونی است حتی اگر اسلامی نباشد؛ این نه به دلیل بی‌اهمیت انگاشتن احکام اسلام بلکه به دلیل اهمیت ویژه‌ای است که برای جایگاه مشورت و مشارکت مردم در حکومت قائل است. مسلمانان می‌توانند برای اجرای شریعت از طریق این حکومت قانونی مشارکت داشته باشند و در صورتی که بر اساس اسلام هم حکومت شود، مشروعیت دینی به مشروعیت قانونی آن‌ها اضافه می‌شود؛ در صورتی که مسلمانان نتوانند حکومتی را که قانون آن شریعت و منشأ قدرت در آن مردم باشند تأسیس نمایند، براساس قاعده «خداوند هیچ کس را به آنچه در توان او نیست مکلف نمی‌سازد» می‌توانند در حکومتی که هرچند شریعت را به‌عنوان قانون دولت نپذیرفته ولی به شورا و رأی مردم احترام می‌گذارد، با هدف جلوگیری از استبداد یا استعمار خارجی و هرج و مرج داخلی مشارکت نمایند؛ زیرا در این صورت از مشارکت در تصمیم‌گیری‌های اساسی به دور نمانده و همچنین زمینه‌های به دست آوردن منافع انسانی و مردمی مانند استقلال، پیشرفت، همبستگی اجتماعی، آزادی‌های مدنی، حقوق انسان، تکررگرایی سیاسی، استقلال قضایی، آزادی مطبوعات، آزادی مساجد و مناسک دینی را فراهم می‌کنند. بر این اساس در صورت قادر نبودن مسلمانان بر ایجاد یک حکومت کامل اسلامی، ایجاد یک حکومت سکولار نیز مجاز و موجه است؛ زیرا اگر که قادر به برپایی نظام اسلامی نباشند پس باید- به تعبیر ابن‌خلدون - برای برپایی حکومت عقل بکوشند (علیخانی و صدیقس،

خنوشی انتخاب گزینه حکومت غیراسلامی اما دموکراتیک را با وجود پایگاهی به نام پارلمان توجیه پذیر می‌داند؛ چرا که با وجود پارلمان مسلمانان می‌توانند در کنار سایر گروه‌ها حقوق خود را وصول کنند. هرگاه نظام و دولتی به آزادی‌های عمومی احترام بگذارد، حرکت اسلامی در آن مانند یک گروه سیاسی عمل می‌کند؛ البته با اعتراف به حق گروه‌های دیگر و با ارائه کردن الگوهایی از جامعه‌ی مطلوب خویش، پس حرکت اسلامی در انتخابات شرکت می‌کند و در پارلمان نماینده می‌فرستد و در بخش‌های اداری دولت ولو جزئی، برای تمرین افراد خود مشارکت می‌کند و بدین ترتیب می‌تواند اعمال حقوق مسلمانان کند (میرعلی، ۱۳۹۷: ۱۶۳).

نتیجه‌گیری

تیین این که مردم در مناسبات یک حکومت چه جایگاهی دارند و در تعریف قدرت و اعمال آن کجا قرار می‌گیرند، در ساحت اندیشه سیاسی هر مکتب فکری و اندیشمندی متفاوت است. نظریات اندیشمندان مسلمانی که با عنوان نواندیشان دینی خوانده می‌شوند در این باره قابل توجه است. آن‌ها در پاسخ به این پرسش که چه جایگاهی می‌توان برای مردم در دولت اسلامی در نظر گرفت، در راستای تفسیری سازگار با دموکراسی، از مفهوم خلیفه الهی انسان به عنوان دلیل عاملیت انسان مسلمان و نوعی سوژگی با واسطه آغاز می‌کنند و در واقع نقش نمایندگی خداوند در اعمال قدرت سیاسی را متعلق به مردم می‌دانند. در نتیجه، جریان قدرت سیاسی را به صورت دوجانبه (تعاملی) در نظر می‌گیرند، یعنی اعمال قدرت مشروع بر اساس انتخاب و نظارت از سوی مردم در قالب ساختارهای نمایندگی ارتباط پیدا می‌کند، چنین برداشتی دولت اسلامی را یک نوع دولت مدنی در نظر می‌گیرد که در برابر الگوی یک‌جانبه خلافت اسلامی، به مفهومی که مدنظر بنیادگرایان اسلامی است، الگوی تعاملی دولت اسلامی را برجسته می‌سازد.

نواندیشان دینی متقدم در صدد احیا جایگاه فرد مسلمان در مناسبات سیاسی بودند. دیدن پیشرفت غرب و تحمل سال‌ها رنج استبداد آن‌ها را بر آن داشت که راهی برای برون‌رفت از انزوای امت اسلامی بیابند و رسیدن به نظریه حکومت مشروطه و تأکید بر اصلاح از طریق تربیت سیاسی نه توسل به انقلاب‌ها راهی بود که آن‌ها یافتند. نواندیشان متأخر دینی نیز همچون نسل متقدم، مفاهیم سیاسی اسلام همچون شورا، امر به معروف و نهی از منکر و... را بسط داده و این‌گونه جایگاه سیاسی روشن‌تری برای مردم در عرصه سیاسی قائل شدند.

در ارزیابی مقایسه‌ای می‌توان گفت محمد عبده و عبدالرحمن کواکبی با تکیه بر عنصر آگاهی در تلاش برای بازایی نقش فرد مسلمان در مسائل سیاسی هستند. این دو با برانگیختن عامل درونی (عقل) سعی دارند که جانی تازه به پایگاه اجتهاد بدهند تا راهی برای برون‌رفت از مشکلات سیاسی اجتماعی زمانه خویش بیابند و به مقابله با سلطنت اسلامی به‌عنوان شکل نادرست دولت اسلامی بپردازند. یوسف القرضاوی و راشد الغنوشی، در بستری تاریخی متفاوت و طبعاً با نظر به مسائل مبتلابه جمهوری‌های نظامی اقتدارگرای شمال آفریقا، با تأکید بر مسئله تکلیف الهی، مشارکت در امور سیاسی را وظیفه انسان مسلمان می‌داند و با مطرح کردن پایگاه فقهی امر به معروف و نهی از منکر این وظیفه را امری اجتماعی و همگانی می‌دانند.

محمد عبده و عبدالرحمن کواکبی قدرت مدنی را در نظارت مردم بر اعمال حاکم مسلمان می‌دانند و دو محدودیت برای حکومت اسلامی قائل‌اند، یکی قوانین الهی و دیگری نظارت مردم که در ادامه‌ی اجرای قوانین الهی است. مردم به‌وسیله نمایندگان خود (قضات، نمایندگان مجلس و...) ناظر هستند که حاکم از حدود الهی تعدی نکند. یوسف القرضاوی در قوانین شرعی جایگاه نظارت را برای مردم در نظر می‌گیرد اما در قوانین عرفی به این قائل است که مردم می‌توانند به‌طور مستقیم (در چهارچوب رأی‌گیری) و غیرمستقیم (توسط احزاب) اعمال قدرت کنند؛ اما راشد الغنوشی دیدگاه جدیدتری نسبت به بقیه اندیشمندان مورد بحث دارد. او معتقد است که قوانین عرفی یعنی رأی مردم در قوانین شرعی هم دخیل است و نظر امت بر هر چیزی مقدم است. این متفاوت با رأی و نظر کواکبی و عبده است که

مردم را تا بلوغ عقلی و پابندی به احکام شریعت واجد اعمال اقتدار سیاسی نمی‌دانند. نکته در این است که نظریه‌پردازان نسل اول زمانی سلطنت یا هر شکل حکومت غیر اسلامی را به رسمیت می‌شناسند که مردم شایستگی خود را در تشکیل یک دولت اسلامی نشان ندهند، اما راشد الغنوشی حکومت غیر اسلامی مسلمانان را به رسمیت می‌شناسد چون مردم آن را انتخاب کردند (یک حکومت دموکراتیک)؛ از این رو، در واقع او در مرز یک حکومت مشروطه و حکومت سکولار قدم زدند.

محمد عبده و عبدالرحمن کواکبی شورا را راه‌حلی در جهت تحدید و گذار از استبداد می‌دانند. شورا اصل ابتدایی در حکومت اسلامی است که در سلطنت و خلافت (عثمانی) نادیده گرفته شد در نتیجه از نظر آنها، این دو نوع حکومت را نمی‌توان دولت اسلامی نامید. قرضای و غنوشی با نیز با عبور از برداشت‌های خلافت گونه‌مدنظر سلفی‌ها، نظام پارلمانی مبتنی بر اصل شورای اسلامی را تجویز می‌کنند. قرضای در سایه این دولت پارلمانی اسلامی حقوق اقلیت‌های غیرمسلمان را تا حدودی می‌پذیرد. غنوشی این رواداری را بسط می‌دهد و حتی کامل برای همه گروه‌های مردمی در نظام پارلمانی قائل می‌شود. او مسلمانان را نه اکثریت بلکه تنها جزئی از این نظام می‌داند که برای دریافت حقوق خود باید همانند سایر گروه‌ها صاحب‌رأی باشند.

منابع

۱. اسدآبادی، سیدجمال‌الدین و عبده، محمد. (۱۳۵۶)، **العروة الوثقی**، ترجمۀ زین‌العابدین کاظمی خلخالی، تهران: حجر.
۲. السعید، حسن و منصور نصیری. (۱۳۸۰)، «تقابل استبداد و دین در اندیشۀ کواکبی»، **معرفت**، ش ۴۳: صص ۸۷-۹۷.
۳. بحرانی، مرتضی. (۱۳۸۴)، «اسلام و دموکراسی در اندیشۀ سیاسی یوسف القرضای»، **پژوهش علوم سیاسی**، ۱(۱): صص ۱۵۰-۱۳۱.

۴. _____ (۱۳۹۰)، «نسبت جامعه و سیاست در آرا یوسف القرضاوی»، **مطالعات راهبردی جهان اسلام**، ش ۴۶: صص ۷۸-۱۲۶.
۵. بلقزیز، عبدالاله. (۱۳۹۸)، **دولت و نظام سیاسی در اندیشه متفکرین اسلامی معاصر**، ترجمه علیرضا سمیعی و محمدجواد خلیلی، تهران: نگاه معاصر.
۶. بهرامی، حسین؛ تقوی، سیدمحمدعلی و نجف‌زاده، مهدی. (۱۳۹۴)، «نگرش نوسلفی یوسف قرضاوی به سیاست: دولت اسلامی به مثابه حکومت مدنی»، **مطالعات سیاسی جهان اسلام**، ۴ (۱۵): صص ۵۴-۳۳.
۷. حسونند، محمد. (۱۳۹۶)، «اندیشه کلامی و سیاسی علامه شیخ محمد عبده»، **جستارهای حقوق عمومی**، ۱ (۲): صص ۱۲۱-۸۲.
۸. حقیقت، سیدصادق. (۱۳۷۹)، «اندیشه کلامی- سیاسی عبده»، **نامه مفید**، ۶ (۲): صص ۱۶۳-۱۸۲.
۹. _____ (۱۳۹۴)، «فقه سیاسی و دموکراسی»، **فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام**، ۲ (۴): صص ۷۱-۳۵.
۱۰. ذوالفقاری، سیدمحمد. (۱۳۹۰)، «بازخوانی اسلام سیاسی در تونس»، **جریان‌شناسی دینی معرفتی در عرصه بین‌الملل**، ۶: صص ۵۲-۱۵.
۱۱. شیرزادی، رضا. (۱۳۷۸)، «بررسی مقایسه‌ای اندیشه سیاسی کواکبی و نایینی»، **راهبرد**، ۱۷: صص ۷۲-۳۳.
۱۲. صدیقی، صابر و علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۲)، «اسلام و حکومت در اندیشه راشد الغنوشی»، **فصلنامه مطالعات خاورمیانه**، ۱۰ (۱): صص ۹۰-۶۳.
۱۳. طباطبایی‌فر، سیدمحسن. (۱۳۹۳)، **وجوه فقهی نقش مردم در حکومت اسلامی**، تهران: نی.
۱۴. کواکبی، عبدالرحمان. (۱۴۰۰)، **طبیعت استبداد**، ترجمه عبدالحسین میرزا قاجار، تهران: علم.

۱۵. عبادی، محسن و شریعتی مزینانی، سارا. (۱۳۹۳)، «تحولات آرای اخوانی‌ها؛ از حسن البنا تا راشد الغنوشی»، **جستارهای سیاسی معاصر**، ۵ (۲): صص ۸۶-۶۵.
۱۶. عابدالجابری، محمد. (۱۳۹۸)، **دموکراسی و حقوق بشر**، تهران: مروارید.
۱۷. عنایت، حمید. (۱۳۷۶)، **سیری در اندیشه سیاسی عرب**، تهران: امیرکبیر.
۱۸. غنوشی، راشد. (۱۳۹۹)، **پدیدارشناسی انقلاب تونس**، به اهتمام: رضوان السید، ترجمۀ جبار شجاعی، تهران: دفتر نشر معارف.
۱۹. فرجی، مهدی و قاسمی، بهزاد. (۱۳۹۶)، «اصلاح و نوسازی دولت در جهان اسلام تأملی در آرای حسن البنا و راشد الغنوشی»، **دوفصلنامه علمی و پژوهشی مطالعات اندیشه معاصر**، ۳ (۵): صص ۱۴۵-۱۰۶.
۲۰. فیرحی، داوود. (۱۳۸۲)، **نظام سیاسی و دولت در اسلام**، تهران: سمت.
۲۱. قرضای، یوسف. (۱۳۹۶)، **فقه سیاسی**، ترجمۀ عبدالعزیز سلیمی، تهران: احسان.
۲۲. مجیدی، حسن و خزاعی گسک، مهدی. (۱۳۹۲)، «مردم‌سالاری دینی در آراء رهبران جمهوری اسلامی و یوسف القرضاوی»، **رهیافت انقلاب اسلامی**، ۲۵: صص ۷۰-۴۹.
۲۳. مرندی، الهه. (۱۳۹۶)، «بررسی انتقادی اندیشه سیاسی اجتماعی یوسف القرضاوی؛ گسست بین نظریه و عمل»، **مطالعات اندیشه معاصر مسلمین**، ۵: صص ۱۰۵-۶۷.
۲۴. ممتازنیا، محمّدسعید. (۱۳۹۱)، «بررسی فقهی و حقوقی دیدگاه شیخ محمد عبده پیرامون حکومت»، **پژوهش‌نامه فقه اجتماعی**، ۱ (۱): صص ۷۸-۶۱.
۲۵. میراحمدی، منصور. (۱۳۹۲)، **قدرت**، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
۲۶. میرعلی، محمّدعلی. (۱۳۹۷)، «اندیشه سیاسی راشد الغنوشی و تأثیر آن بر تحولات سیاسی تونس»، **سیاست متعالیه**، ۶ (۲۲): صص ۱۶۸-۱۴۹.
۲۷. نصر، محمّد. (۱۳۷۷)، «سیری در اندیشه سیاسی عبدالرحمن کواکبی»، **حکومت اسلامی**، ۱۰: صص ۱۵۵-۱۲۱.

۲۸. وحدت، فرزین. (۱۳۹۴)، اخلاق اسلامی و شیخ مدرنیته، ترجمه عسگر قهرمان پور، تهران: چاپخش.

29. Adam, A. I. (2014). "Islamic Civilization in the Face of Modernity: The Case of Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad Abduh", *Proceeding of the Social Science Research ICSSR*, 594-499. <http://WorldConference.net>

30. Alisakun, Sh. (2020). "Islam and Democracy: A Study on Rachid Ghannouchi's Views", *TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World*, 13 (2): 27-54.

31. Helfont, S. (2010). "Islam and Islamism Today: The Case of Yusuf al-Qaradawi", *Foreign Policy Research Institute*, Last visited: 10/ 04/ 2023. <https://www.fpri.org/article/2010/01/islam-and-islamism-today-the-case-of-yusuf-al-qaradawi/>

32. Tamimi, A. S. (1997). "Democracy in Islamic Political thought", *Universitätsbibliothek Johann Christian Senckenberg*. Last visited: 25/ 03/ 2023. <https://publikationen.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/year/2009/docId/17208>