

## مردم سالاری دینی در گفتمان اسلام سیاسی؛ بررسی اندیشه امام خمینی(ره) و ابوالاعلی مودودی

حمداله اکوانی<sup>۱</sup>

زینب شکوه منصورخانی<sup>۲</sup>

### چکیده:

باور به جامعیت دین اسلام در تنظیم قواعد زندگی سیاسی باعث شده مسأله نظام سیاسی مطلوب دال مرکزی گفتمان اسلام سیاسی باشد. امام خمینی(ره) و ابوالاعلی مودودی از جمله اندیشمندان مهم جریان اسلام سیاسی هستند که مسأله نظام سیاسی مطلوب در کانون توجه آنها بوده است. این دو اندیشمند اسلامی در دوره زمانی مشابهی زندگی می‌کردند، هر دو بحران استعمار خارجی و استبداد داخلی را درک می‌کردند، بنابراین طبیعی بود تأمل در مورد مدل نظم سیاسی مطلوبی که جهان اسلام را از بحران رها سازد، در کانون اندیشه‌ورزی آنان قرار داشته باشد. فرض این مقاله این است که علی‌رغم ابتدای بنیان‌های فکری این دو اندیشمند بر مبانی گفتمانی دو جریان متفاوت اسلام‌گرایی یعنی شیعه و اهل سنت، بحران جوامع اسلامی افق معنایی این دو اندیشمند مسلمان را همسو نموده به گونه‌ای که مبانی یکسانی را برای حکومت در نظر گرفته‌اند و الگویی از نظام سیاسی را می‌توان از اندیشه‌های سیاسی آنان استخراج کرد که با آنچه شاخص‌های مردم‌سالاری دینی است مطابقت دارد: هر دو به نقش دین در تنظیم قواعد زندگی سیاسی باور دارند؛ هر دو «اقتدار جمعی» و «مشارکت عمومی» را می‌پذیرند و شورا را به‌عنوان مهمترین سازوکار تصمیم‌سازی و ساختار سازی در نظام اسلامی مورد تأکید قرار می‌دهند. در این پژوهش با استفاده از نظریه بحران توماس اسپریگنز، اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) و ابوالاعلی مودودی از دو منظر فرم و محتوا در مورد الگوی نظام سیاسی بررسی و مقایسه می‌شود.

**کلید واژه‌ها:** اسلام سیاسی، بحران، امام خمینی(ره)، ابوالاعلی مودودی، مردم‌سالاری دینی

۱- استادیار دانشگاه یاسوج (نویسنده مسئول)  
Email: hamdallah.akvani@gmail.com

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه یاسوج  
Email: z.shekooh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۱۴

تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۳۱

## مقدمه

سابقه بحث رابطه اسلام و مردمسالاری به بحرانی برمی‌گردد که ذهن اندیشمندان مسلمان را در مواجهه با مدرنیته به خود معطوف و اسلام سیاسی را به‌عنوان گفتمانی مسلط در جوامع اسلامی مطرح کرد. دغدغه اصلی گفتمان اسلام سیاسی اجرای احکام اسلامی و نقش حکومت در این زمینه است و از این رو بخش زیادی از نوشته‌های اندیشوران گفتمان اسلام سیاسی پرسش از دلیل مشکلات جوامع اسلامی و نقش فقدان نظم سیاسی مطلوب در رفع این مشکلات است. پرسش از دلیل مشکلات جوامع اسلامی، اندیشمندان اسلام سیاسی را به نقش ناکارآمدی حکومت‌های جوامع اسلامی و حذف مردم از فرایندهای سیاسی به‌سوی نظریه‌هایی سوق داد که ضمن احیای جایگاه دین در تنظیم قواعد زندگی سیاسی، مشارکت عمومی یعنی مهمترین مؤلفه واقعیت‌دنیای مدرن و الگوی دموکراسی را نیز به رسمیت بشناسد. چنین نظم سیاسی در گفتمان اسلام سیاسی با‌عنوان مردمسالاری دینی معرفی شده است. منظور از مردمسالاری حکومتی است که مردم در آن نقش اصلی را بر عهده دارند (جمشیدی، ۱۳۸۸: ۶۵۱) و از بسیاری لحاظ، اعضای اجتماع به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در گرفتن تصمیم‌هایی که به آنها مربوط می‌شود نقش دارند (کوهن، ۱۳۷۳: ۲۷). در همه تعاریف مقوله‌های «اقتدار جمعی» و «مشارکت مردمی» دو شاخص اصلی مردمسالاری هستند. در میان اندیشمندان مسلمان در ارتباط با نسبت دین و مؤلفه‌های مردمسالاری دو دیدگاه عمده وجود دارد؛ دیدگاهی که حاکمیت را از آن خداوند دانسته اما خواست عمومی و انتخاب مردمی را بر احکام دینی مقدم می‌داند. در این دیدگاه اقتدار جمعی، مشروعیت آفرین و الزام‌آور تلقی شده است؛ به‌گونه‌ای که نوع، مدل و روش حکومت اسلامی را مردم تعیین می‌کنند. رویکردی دیگر، حاکمیت را از آن خداوندی می‌داند که به نیازها و کمبودهای انسان آشناست و با توجه به آن، قوانین خاصی مقرر فرموده تا با عمل به آنها به سعادت برسند. در این دیدگاه، خواست مردم و اقتدار جمعی در چارچوب احکام دینی، پذیرفته شده است و مردم مسلمان برای اجرای دستورات الهی و بر اساس دین الهی در حکومت مشارکت می‌کنند و خواسته‌هایشان نیز فراتر از دین الهی نمی‌رود. این دیدگاه امروزه به «مردم‌سالاری دینی» تعبیر می‌شود و در تحولات اندیشه‌ای انقلاب اسلامی به‌منظومه واژگان مسلمانان وارد شده است. مردم‌سالاری دینی به معنای روش و شیوه زندگی سیاسی مردمی است که نظام دینی را پذیرفته‌اند و آن نظام حداقل تضمین‌کننده آزادی، استقلال، رضایتمندی، مشارکت سیاسی و اجرای عدالت اجتماعی - سیاسی مردم و در نهایت احساس حاکمیت روح شریعت در زندگی سیاسی مردم است (پورفرد، ۱۳۸۴: ۵۴). از این رو در تعریف مردم‌سالاری دینی، مفهوم «دین» و «مردم» جایگاه خاصی می‌یابد. نسبت دین و سیاست، انسان و جایگاه آن در هستی و نظام سیاسی و اجتماعی، مردم و مشروعیت حکومت، چگونگی تصمیم‌گیری و مسأله نظارت بر قدرت موضوعاتی است که از رهگذر تحلیل آنها می‌توان به ظرفیت سنجی اندیشه‌های سیاسی در ارتباط با مسأله مردم‌سالاری دینی پرداخت.

استدلال این مقاله آن است که در نتیجه بحرانی که جوامع اسلامی درگیر آن بوده‌اند اندیشمندان گفتمان اسلام سیاسی اگرچه هرکدام در بخشی از دنیای اسلام با چنین بحرانی مواجه بودند اما افق

معنایی آنان در بسیاری از موارد همسو شده و راهکارهای مشابهی برای برون رفت از بحران ارائه کرده‌اند که با زیست جهان جوامع اسلامی همخوانی داشته باشد و با تکیه بر آموزه‌های دینی، مشارکت عمومی و اقتدار جمعی را تضمین نماید. چنین نظامی در اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) در قالب «جمهوری اسلامی» و در اندیشه ابوالاعلی مودودی در قالب «دولت دمکراتیک دینی» مطرح شده است. در این مقاله این سؤال مطرح می‌شود که آیا آنچه امام خمینی(ره) به‌عنوان نوع حکومت در نظر داشتند با شاخص‌های مردمسالاری دینی تطابق دارد و نیز چه نقاط اشتراک و افتراقی از این حیث بین دو اندیشمند مورد بحث وجود دارد؟

### چارچوب نظری بحث: نظریه بحران

در نظریه بحران توماس اسپریگنز، هر نظریه‌پردازی با مشاهده بحران یا مشکل، به علل آن بحران و مشکل می‌اندیشد و پس از تشخیص علل، به ارائه راه حل می‌پردازد. در تشخیص علل بحران و ارائه راه حل، جهان‌بینی و روانشناسی اندیشمند و فرهنگ‌ها و شرایط مختلفی که نظریه‌پرداز در آن محیط رشد کرده است و نظریه خود را ارائه می‌نماید اثر گذار است (اسپریگنز، ۱۳۸۷: ۲۳۵ و ۱۸۶) در واقع اندیشمند در خردترین اعمال و افکارش با جهان درگیر است و بیرون از زمینه‌ها و چارچوب قرار ندارد (ولتون، ۲۰۰۳: ۲۲۷). از نظر اسپریگنز هر کدام از نظریه‌پردازان برای حل این بحران‌ها نیز از روش‌های همگونی استفاده کرده‌اند که به لحاظ شکلی و محتوایی همسان است. در ابتدا اندیشمند بی‌نظمی در جامعه را مشاهده و ذهن پرسشگر او به سؤال وا داشته می‌شود. تشخیص علل بی‌نظمی گام دوم است و اندیشمند پس از مشاهده بی‌نظمی در جستجوی علت این بی‌نظمی است. در این مرحله اندیشمند باید نقش تحلیلگر را بازی کند و مرحله دسته‌بندی روابط علت و معلولی را پشت سر بگذارد (خواجه سروی و قربانی آتانی، ۱۳۹۳: ۳۷). در این مرحله این سؤالات مطرح می‌شود: علت و ریشه‌های مشکل مفروض چگونه تحلیل می‌شود؟ علل ایجاد و استمرار آن چیست؟ و ترتیب تأخر و تقدم علل درونی و بیرونی آن چگونه است؟

مشاهده بی‌نظمی، علاوه بر مشکل تشخیص علل بی‌نظمی، مسئله بازسازی مجدد نظم جامعه هر چند به‌صورت خیالی را نیز مطرح می‌کند. پس نظریه‌پرداز بایستی به این سؤال پاسخ دهد که اگر این اوضاع خراب است اوضاع درست کدام است؟ اگر این بیماری است سلامت کدام است؟ او باید بکوشد تا ماهیت نظم سیاسی را نشان دهد (اسپریگنز، همان: ۱۱۹). در گام آخر نیز نظریه‌پرداز با توجه به اقدامات صورت گرفته در مراحل قبلی به ارائه درمان می‌پردازد (اسپریگنز، پیشین: ۱۸۳-۲۳۵).

### مشاهده و درک ریشه‌های بی‌نظمی نزد امام خمینی(ره) و ابوالاعلی مودودی

امام خمینی(ره) و ابوالاعلی مودودی در دوره زمانی زندگی می‌کردند که مسلمانان گرفتار بحران‌های فراگیر بودند. استبداد و استعمار دو روی سکه مشکلات جوامع اسلامی در اوج دوره اندیشه ورزی دو

اندیشمند مورد بحث است. فروپاشی امپراطوری عثمانی با رای مجلس ملی ترکیه از جمله تحولات بستر ساز و سرآغاز استعمار مستقیم بسیاری از کشورهای اسلامی بود. به نوشته برنارد لویس این دولت که از ابتدا به مدت چندین قرن به نوک نیزه اسلام تبدیل شده بود، با آغاز جنگ جهانی اول شکست خورد، پایتختش به اشغال درآمد و بر اساس عهدنامه سورس بین قدرت‌های غربی و متحدین یونانی‌اش تقسیم شد (لوئیس، ۱۳۸۷: ۹۹). در شرق جهان اسلام، هند، ایران، آسیای مرکزی و قفقاز کما بیش شرایطی مشابه حکم فرما بود (احمدی، ۱۳۹۱: ۱۹-۲۳). در دیگر مناطق جهان اسلام از آسیای مرکزی و قفقاز تا آفریقا نیز استعمار بر حیات جمعی مسلمانان حکمرانی می کرد به طوری که بعد از جنگ جهانی اول ۳۷ درصد از کل خاک آفریقا در اختیار فرانسوی‌ها بود و ۳۴ درصد آن نیز مستعمره انگلستان بود و هر یک از آنان آفریقا را ملک شخصی خود تلقی کردند و هر آن چه خواستند انجام دادند (بلوشی، <http://zirrag12.blogfa.com>). در ایران نیز در کنار وابستگی به نظم مسلط جهانی، استبداد بر سپهر جامعه و سیاست ایران حاکم و تمامی کانال‌های نهادی برای ابراز نارضایتی به واسطه سرکوب بسته شده بودند، توده‌های مردم بیش از پیش با دولت بیگانه شدند (بیات، ۱۳۹۱: ۷۳). امام خود چنین وضعیتی را تجربه و حاصل مخالفت ایشان با چنین وضعیتی چیزی جز تبعید و البته تثبیت اراده برای مقابله با وضع موجود نبود. مودودی هم شاهد استعمار هند و هم استقلال پاکستان از هند در سال ۱۹۴۷ و شکل‌گیری نظامی مستبدانه بود؛ مودودی نیز برای مخالفت‌های خود با وضع استبدادی و استعمار زده نتیجه‌ای نگرفت و در راه مبارزه برای تغییر وضع موجود به وضع مطلوب بارها به زندان افتاد و حتی تا مرز اعدام نیز پیش رفت (گلشنی، ۱۳۷۷: ۱۸۱). از این رو هر دو اندیشمند چه از نظر ساخت کلی سیاسی و اجتماعی و چه تجربه شخصی زیست جهان بسیار مشابهی داشته‌اند و بر همین اساس بخش مهمی از نظریات آنها در ارتباط با ریشه‌های بی‌نظمی در جهان اسلام از نظر هر دو به این مسائل باز می‌گشت.

### علل بی‌نظمی نزد امام خمینی (ره) و ابوالاعلی مودودی

از آنجایی که امام خمینی (ره) و ابوالاعلی مودودی در دوره زمانی مشابهی زندگی می‌کردند بنابراین تجربه بحران‌های سیاسی و اجتماعی مشابهی را داشتند. از این حیث بخش مهمی از ریشه‌های بی‌نظمی سیاسی نزد هر دو اندیشمند سیاسی و مربوط به وجه سیاسی و ناکارآمدی حکومت در جوامع اسلامی است، همان نکته‌ای که اساساً گفتمان اسلام سیاسی را از سایر اسلام‌گرایان متمایز می‌کرده است:

۱. استعمار: جهان اسلام از قرن شانزدهم به بعد شاهد استعمار در اشکال مستقیم و غیر مستقیم بوده است. هند استعمار را به طور مستقیم تجربه کرد و ایران نیز به عنوان دولتی حائل سال‌ها حضور استعمارگران را در اشکال مختلف به خود دیده است. سایر کشورهای اسلامی نیز از این دو وضعیت خارج نبوده‌اند. امام خمینی و مودودی در نوشته‌های خود به کرات به استعمار غربی را به عنوان یکی از عوامل اصلی عقب‌ماندگی جوامع اسلامی و فاصله گرفتن از مسیر اصلی تحول و تکامل خود می‌نگرند.

۲. مساله استبداد: امام خمینی و ابوالاعلی مودودی مشکلات جهان اسلام را صرفاً متأثر از متغیرهایی بیرونی نمی دانند بلکه نقش عوامل درونی را در بسیاری از موارد بسیار بیشتر از عوامل برون زا می دانند. از نظر آنان استبداد در اشکال مختلف یکی از مشکلات اساسی جوامع اسلامی است. از این رو نفی استبداد در منظومه فکری این دو اندیشمند اسلام سیاسی مفهومی محوری است. امام خمینی در نوشته‌ها و نیز سخنرانی‌های خود با ذکر مصادیق متعدد از عملکرد حکومت پهلوی استبداد را همسنگ استعمار می‌داند و چنین می‌اندیشند که همه حکومت‌هایی که بر اساس زور و یا وراثت شکل بگیرند مطرود هستند (جمشیدی، ۱۳۸۸: ۴۸۲). مودودی نیز استبداد را چه پیش از استقلال پاکستان از هند و چه پس از آن دیده و تنها راه نجات از حکومت‌های مستبد را حرکت به سمت نظام آرمانی اسلامی می‌داند.

۳. ملی‌گرایی: از وجوه دیگر گفتمان اسلام سیاسی و آراء امام خمینی و مودودی مخالفت با ملی‌گرایی افراطی و تأکید بر هم‌پیوندی جوامع اسلامی در کنار به رسمیت شناخت مرزهای جغرافیایی است.

۴. دوری از اسلام حقیقی: گزاره مرکزی اسلام سیاسی باور به جامعیت دین اسلام و داشتن دستور کار برای حیات و ممات انسان‌ها و از جمله عرصه سیاسی است. نقد ترویج آموزه‌های غیر اسلامی و تأکید بر بازسازی زیست جهان مسلمانان بر اساس احکام و معارف اسلامی در اندیشه هر دو اندیشمند مورد بحث بسیار برجسته است. در این دوره زمانی عموم کشورهای اسلامی تحت سلطه غرب قرار داشتند و تظاهر به دموکراسی در کشورهایی مانند پاکستان و ترکیه از یک سو و سلطنت از سوی دیگر، دو مدل حکومت غربی طراحی شده برای جهان اسلام بود. از نظر اقتصادی نیز کشورهای اسلامی به بازار مصرفی برای کالاهای غربی تبدیل شده بودند و خودباختگی و تسلیم در برابر خواسته‌های غرب به امری طبیعی تبدیل شده بود. حکام کشورهای اسلامی برای اداره کشور خویش به دامن سکولاریسم و ناسیونالیسم پناه برده بودند (جمشیدی، ۱۳۸۸: ۱۴ - ۱۷). از نظر امام و مودودی کشورهای مسلمان از اسلام واقعی دور شده‌اند و همین نیز منشا بسیاری از بحران‌ها در حوزه‌های خصوصی، عمومی و سیاسی جوامع مسلمان است.

۵. تفرقه در جهان اسلام: امام خمینی (ره) اختلاف میان کشورهای اسلامی را به‌عنوان یکی از دو مشکل جهان اسلام یاد می‌کنند و معتقدند همه‌ی آنچه بر سر آنها آمده حاصل و نتیجه‌ی این مشکل است و دیگری مشکل این دولت‌ها با ملت‌هاست بدین معنا که دولت‌ها در جوامع اسلامی به گونه‌ای با ملت‌های مسلمان رفتار کردند که جدایی میان آنها و ملت‌ها به وضوح دیده می‌شود به طوری که ملت‌ها پشتیبان آنها نخواهند بود (جمشیدی، ۱۳۸۸: ۱۸ و امام خمینی، ۱۳۸۷: ۵۴۷). چنین موضوعی در نوشته‌های ابوالاعلی مودودی نیز به کرات مورد تأکید قرار گرفته است (مودودی، ۱۹۸۴، ۱۹۸۵، ۱۹۸۲).

### بازسازی نظم خیالی و صورت‌بندی نظم مطلوب

فارغ از تفاسیر مختلف که مدعی دیدگاه‌های متفاوتی در مورد اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) است و از عدم اهتمام امام به تشکیل حکومت تا ولایت مطلقه فقیه را در برمی‌گیرد باید گفت «جمهوری اسلامی»، نظریه متأخر و نهایی امام خمینی (ره) در باب حکومت اسلامی است (فراستی، ۱۳۷۸: ۲۳۸). امام خمینی (ره)،

نظریه حکومت اسلامی بر مبنای ولایت فقیه را مطرح و به‌هنگام ساختار سازی، ساختار متناسب با آن را جمهوری اسلامی معرفی می‌کند. جمهوری اسلامی پیشنهادی امام شامل دو جزء جمهوری و اسلامی است که جمهوری شکل حکومت پیشنهاد شده را مشخص می‌کند و اسلامی، محتوای این حکومت را بیان می‌دارد. امام خمینی(ره) در همین زمینه تأکید داشته «ما خواستار جمهوری اسلامی هستیم، جمهوری فرم و شکل حکومت را تشکیل می‌دهد و اسلامی یعنی محتوای آن فرم، که قوانین الهی است» (امام خمینی، ج ۵: ۳۹۸).

مودودی نیز گونه‌ای از نظم سیاسی را در دنیای خیالی ترسیم کرده که ماهیت مردمی و جمهوری داشته و به لحاظ ساختاری در آن مدلی از تفکیک قوا ساری و جاری باشد. مودودی خود از این نظام با عنوان خلافت دمکراتیک الهی است یاد کرده است. نظام اسلامی سه قوه دارد که از همدیگر جدا و دارای استقلال هستند (حبیبی، همان: ۱۵۹). مودودی البته به دنبال تأسیس نظام خلافت آن‌گونه که اسلام گرایان رادیکال کنونی و یا حتی نسل اول و دوم سلفی‌ها به دنبالش بودند نیست. او باور دارد که در دنیای جدید امکان تشکیل نظام خلافت وجود ندارد. او البته هرگونه نظام سیاسی استبدادی و متکی به فرد را رد و تصریح می‌کند «اگر ستمگری یا فاسقی بر مقام امارت یا امامت مسلط گردد، امارت او از نظر اسلام باطل است» (Mawdudi, 1982: 13). او با تأکید بر جامعیت اسلام، به دنبال گونه‌ای از نظام سیاسی است که الزامات زندگی مدرن، از جمله نقش مردم را در خود بازتاب دهد. از این رو به‌نظر می‌رسد امام و مودودی هر دو در واکنش به طرح مسأله استبداد نظامی خیالی را بازسازی می‌کنند که از یک سو «مجری احکام شریعت» و از سوی دیگر واجد ظرفیت لازم برای «مشارکت عمومی» مردم باشد. برای ظرفیت سنجی این دو شاخص که ارکان نظریه مردمسالاری دینی است محتوای نظریه این دو اندیشمند بررسی می‌شود.

### ۱. دین و زندگی سیاسی

رکن مهم در نظریه مردمسالاری دینی، دین است. در مردمسالاری دینی مرجعیت دین در تنظیم قواعد زندگی سیاسی به رسمیت شناخته می‌شود. اینکه چه نسبتی بین دین و سیاست است برای ظرفیت سنجی مردمسالاری دینی مهم است. امام خمینی(ره) در سایه فهم اجتهادی شیعه، برای سیاست شأنی عبادی-هدایتی قائل می‌شود و معتقد است احکام اخلاقی اسلام نیز سیاسی است و همه‌ی امور اسلام، حتی اموری که وظیفه شخصی افراد است، از معنایی اجتماعی و سیاسی برخوردار است. از این رهگذر صراحتاً دیانت را همان سیاست می‌داند: «دیانت همان سیاستی است که مردم را از اینجا حرکت می‌دهد و تمام چیزهایی که به صلاح ملت است و به صلاح مردم است، آنها را از آن راه می‌برد که صلاح مردم است که همان صراط مستقیم است» (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۲۱۸).

به عبارت دیگر، او اسلام را دینی عبادی-سیاسی می‌داند که در امور سیاسی‌اش عبادت و در امور عبادیش سیاست منضم است. از این رو به نظر امام ضرورت حکومت و پیوند سیاست و دیانت در اسلام پایه عقلانی دارد. امام با استناد به ادله نقلی هم بر رابطه دین و سیاست تأکید می‌کند. به باور او، پیامبر

اسلام(ص) از همان ابتدا پایه‌های سیاست را در دیانت گذاشت. امام این سیاست را سیاست جهانی می‌داند: «سیاستی که در صدر اسلام بود یک سیاست جهانی بود. پیغمبر اسلام دستش را دراز کرده بود در اطراف عالم و عالم را داشت دعوت می‌کرد به اسلام و دعوت می‌کرد به سیاست اسلامی و حکومت تشکیل داد» (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۱۷: ۱۳۸). او به حدیثی از امام باقر(ع) اشاره می‌کند: «بنی الاسلام علی خمس: علی الصلاه و الزکات و الصوم و الحج و الولایه. و لم یناد لشیء کما نودی بالولایه. اسلام بر پنج چیز بنا گردیده: نماز، زکات، روزه، حج و ولایت. و به هیچ چیز چون «ولایت» دعوت نشده است» (اصول کافی، ج ۳: ۲۹- بحارالانوار، ج ۱۶: ۳۰۷)، آنگاه استدلال می‌نماید که در سنت و متون دینی ما بیش از هر چیز به سیاست دعوت شده و نیز هر زمان که فرصت آن پیدا شود، با توجه به مصلحت اسلامی، از طریق نایبان ائمه(ع) و عالمان دینی این موضوع استمرار یافته است (اکوانی، شفیعی، ۱۳۹۴: ۵۵). در اندیشه مودودی هم سیاست و دیانت پیوند ناگسستنی دارند. سیاست مورد نظر مودودی، سیاست درآمیختگی دین و سیاست است که از نظر وی، به دوره طلایی اسلام در زمان پیامبر و خلفای راشدین نظر دارد (مرشدی راد، ۱۳۹۰) اما در اندیشه وی به اقتضای مبانی معرفت شناختی اهل سنت کمتر به ادله عقلی توجه می‌شود و بیشتر به دلایل نقلی (کتاب و سنت) استدلال گردد. بر همین اساس مودودی ضرورت و لزوم حکومت را از طریق اجرای احکام اسلامی اثبات می‌کند و می‌گوید: وجوب اخذ زکات یکی از احکام اسلام است که بدون تشکیل حکومت نمی‌شود. برای جمع‌آوری زکات ضرورت به تشکیل حکومت داریم، اساساً در اندیشه مودودی تشکیل حکومت و اجرای احکام اسلامی از شؤن رهبران دینی است و یکی از مشکلات مسلمانان امروز را در این می‌داند که مسلمانان از تعالیم عالیه اسلام فاصله گرفته و تفکیک شؤن رهبری سبب شده است که ما به استدلال نیازمند شویم والا در صدر اسلام رهبری معنوی و سیاسی به دست رهبر آسمانی و خلفای آن حضرت بود (حبیبی، ۱۳۸۵: ۱۹۳). فقرات ذیل نقل گزافی در اندیشه مودودی را باز می‌نماید: «اولین ضرر مهم از زیان‌های بی‌شماری که از جانب نظام امپراطوری عاید ملت اسلام گردید این است که رهبری امت اسلامی به دو قسمت تقسیم شد. در صورتی که در صدر اسلام چرخ این رهبری در تمام جوانب زندگی اعم از مسایل معنوی، مادی، فکری و سیاسی و... بر روی یک محور دور می‌زد و امور سیاسی، قضایی را به دست داشتند خود رهبران اخلاقی، فکری، فرهنگی و تربیت کننده‌ی روحی مردم بودند. همه این رهبران در تمام جوانب ملاک واحدی داشتند؛ ولی هنگامی که ستاره نامبارک عصر امپراطوری طلوع کرد، قیادت و رهبری به دو قسمت تقسیم گردید» (همان، به نقل از مودودی).

## ۲. انسان

برای بررسی هر نظریه‌ای باید در ابتدا دید که آن نظریه چگونه انسان را توجیه و تبیین می‌کند و سپس به بررسی منظومه و عناصر گفتمانی آن پرداخت، چرا که این نظام‌ها همگی بر مبنای شناخت آن نظریه از انسان بنا شده است (نوری، ۱۳۹۳: ۱۹). مؤلفه‌های مردمسالاری به‌گونه‌ای ناظر به انسان هستند (میراحمدی، ۱۳۸۸: ۹۷) و از این‌رو بررسی انسان‌شناسی گفتمان اسلام سیاسی نشان می‌دهد که اندیشمندان برجسته این گفتمان به انسان چگونه می‌نگرند و این نوع نگاه با مؤلفه‌های مردمسالاری چه

نسبتی دارد؟ ابوالاعلی مودودی و امام خمینی(ره) با تکیه بر مبانی انسان‌شناسی اسلام دیدگاه خود در مورد اجتماع و سیاست را صورت‌بندی کرده‌اند. در آموزه‌های اسلامی نیز مهم‌ترین گوهری که خداوند تعالی در خلقت انسان به او عطا فرمود، «کرامت انسانی» است. این ویژگی مهم که خداوند افتخار داشتن آن را فقط به اشرف مخلوقات خود داد، موجب تمایز انسان از سایر موجودات می‌شود. از نظر امام، انسان در نظام هستی دارای جایگاهی خاص است و همه امور دیگر در جهت کمک به تعالی انسان است. انسان از نظر امام خمینی(ره) چون دارای کرامت است خلیفه خدا بر زمین است. انسان از نظر امام به‌طور بالقوه جانشین و خلیفه خدا بر زمین است اما مهم این است که بتواند با بکارگیری استعدادها به صورت صحیح و قرار گرفتن در مسیر صراط مستقیم و عدالت به‌صورت بالفعل جانشین و خلیفه خدا شود (جمشیدی، ۱۳۸۸: ۱۷۹).

امام خمینی(ره) از انسان کامل سخن گفته است. مسئله انسان کامل در اندیشه امام دارای ارتباط نزدیکی با نظریه امامت شیعی است؛ از این‌رو، در اندیشه امام خمینی(ره) نیز مثل دیگر عرفا و فیلسوفان، امر بسیار مهمی است، زیرا انسان کامل می‌تواند حجت خدا و ولی مطلق الهی در روی زمین باشد. از این رو منظور از انسان در اندیشه امام کسی است که دارای اوصاف خاص است. در واقع دو دسته انسان در اندیشه امام قابل تمایز است. انسان متعالی که جامع همه کمالات اعطا شده از ناحیه خداوند است و نیز مظهر همه تجلیات آن می‌باشد: «بدان که انسان کامل است که مَثَلِ اعلاى خدا و آیت کبرای او و کتاب مبین حق و نبأ عظیم بوده و بر صورت حق آفریده شده است و با دو دست قدرت او وجود یافته، و خلیفه خداوند بر مخلوقاتش و کلید باب معرفت حق می‌باشد، هر که او را بشناسد خدا را شناخته است، او با هر صفتی از صفات و تجلی از تجلیاتش آیتی از آیات خداوند است و از زمره نمونه‌های بلند مرتبه و گرانقدر برای شناخت کامل خالقش می‌باشد» (قربانی، ۱۳۸۴: ۲۴) و از طرف دیگر انسانی که در مراتب کمال در درجات اعلی نیست. انسان کامل نمونه‌های اعلایی است که در سایه وجود آن سایر انسان‌ها نیز به تعالی کمال می‌رسند. این نگاه بنیاد نظریه امامت شیعی و طبیعتاً در امتداد آن نظریه ولایت فقیه است. انسان از نظر امام خمینی(ره) موجودی خردمند است و «خداوند تبارک و تعالی چون به بندگانش عنایت داشته به آنان عقل داده (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۳۳). انسان همچنین موجودی مختار است که «با قدم اختیار می‌تواند خود را در تصرف دو نور عقل که از جنود الهی است یا شهوت که از جنود شیطانی است قرار دهد» (امام خمینی، همان: ۵۹). اختیار انسانی در اندیشه سیاسی امام، گوهری است که از توحید بر می‌خیزد و بدون آن، انسان از مرتبه والای خود به مرتبه حیوانی تنزل می‌نماید. آزادی در نگاه امام حقی الهی و ذاتی انسان است؛ حقی برای انتخاب خود و سرنوشت خود و حقی در انتخاب اندیشه، اعتقادات و راه و رسم و نوع زندگی است (اکوانی و شفیعی، ۱۳۹۴: ۵۸).

امام به استناد آیاتی چون آیه ۶۴ سوره آل عمران «ان لانهب الا الله و لا نشرق به شینا ولا یتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله» معتقد است که این آیه دو پیام دارد یکی پذیرفتن عبودیت خداوند، و دیگری نفی سلطه و سیادت دیگران بر انسان (همان، همان: ۳: ۶۸-۶۷). علاوه بر این، امام در ضمن مصاحبه‌ای با



روزنامه لاکروا در آبان ۱۳۵۷ در باب شأن ذاتی آزادی و جایگاه آن در اسلام اظهار می‌دارد: «اسلام به این منظور به وجود آمد که به انسان، ابعاد واقعی و انسانی شدن اعطا کند... یکی از بنیادهای اسلام آزادی است. انسان واقعی ملت مسلمان، فطرتاً یک انسان آزاد [خلق] شده است» (همان، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۶۶). مودودی نیز همچون امام اعتقاد دارد آزادی جعل خداوند و به صورت تکوینی است که ریشه در نهاد و ذات انسان دارد. در اندیشه مودودی انسان دارای جایگاهی والا در نظام هستی است به گونه‌ای که انسان حاکمیت خدا بر زمین را عملی می‌نماید. مودودی درباره چگونگی تحقق حاکمیت خدا بر زمین و نقش انسان در تحقق این حاکمیت معتقد است که انسان دارای دو وجه اختیاری و غیراختیاری است. در وجه غیراختیاری خداوند همانند کل نظام هستی بر انسان حاکمیت دارد حاکمیتش اجباری و بی‌چون چراست و از بالا به پایین جاری است. به اقرار و رضایت آدمی منوط نیست. اما در حوزه اختیاری به رضایت و اراده انسان است و با توسل به زور و اجبار عینیت نمی‌یابد بلکه به اراده و اختیار و شعور آدمی پذیرفته می‌شود (قوی، ۱۳۸۴: ۹۵۱). انسان خلیفه خدا بر زمین است اما منظور مودودی خلیفه تاریخی یعنی آنچه پس از ماجرای سقیفه اتفاق افتاد نیست بلکه منظور خلافت نوعی است که همه انسان‌ها به یک میزان در آن دارای حقدند. همه مؤمنان خلیفه خدا بر زمینند و همگی حق برابر دارند و هیچ کس قادر به محروم کردن انسان از این حق نیست (مودودی، ۱۳۵۴: ۱۰۱). در حقیقت نظریه انسان‌شناسی مودودی بنیاد نظریه خلافت عمومی اهل سنت است که از اینجا با اندیشه امام متمایز می‌شود. در اندیشه امام نوعی خلافت انسان دیده می‌شود که مبتنی بر نص و کمالات خاص است و نوعی نیابت عام که مربوط به عصر غیبت است و با طی مراتب خاص می‌تواند به آن دست یافت اما در هر حال در هر دو نظریه سعادت انسان نقطه کانونی و هدف اصلی است.

در نگاه مودودی آزادی موهبتی الهی است که به انسان‌ها ارزانی شده است و از ابتدایی‌ترین حقوق شهروندی در حکومت اسلامی به‌شمار می‌آید؛ به طوری که احدی حق ندارد آن را از کسی سلب کند (مودودی، ۱۳۷۶: ۱۳۵). از نظر مودودی، بزرگ‌ترین چالش فراروی بشر در خصوص حق آزادی، سلطه انسان بر انسان یا همان بردگی انسان به دست انسان است که همواره بشر را رنج می‌داده است (امیرخانی، ۱۳۸۹: ۱۶۰) در بین تمام مظاهر وجود، فقط انسان بوده است که ادعای الوهیت داشته و خواسته است دیگران را به بردگی بکشاند (همان، به نقل از مودودی، ۱۳۵۹: ۱۰). وی اشاره می‌کند که با ظهور اسلام و ترویج اصل توحید، حق آزادی رأی و روحیه آزادگی در مسلمانان ایجاد شد؛ اما متأسفانه با تبدیل خلافت اسلامی به امپراتوری و پادشاهی، آزادی رأی تا حدود زیادی از بین رفت. بر این اساس ایشان یکی از انگیزه‌های قیام امام حسین(ع) را نبود آزادی در انتخاب خلیفه و نبود آزادی عقیده در دوران اختناق شدید حاکمیت یزید دانسته است (همان).

چنین نگاهی به آزادی در اندیشه هر دو اندیشمند با مفهوم آزادی مثبت همخوانی دارد. تقسیم آزادی به مثبت و منفی ریشه در آراء آیزیا برلین دارد. برلین آزادی منفی را به معنای تحمیل نکردن مانع و محدودیت از طرف دیگران و آزادی مثبت را به معنای توان تعقیب و رسیدن به هدف تعریف کرده است

(برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۳-۲۳۵). بنابراین آزادی مثبت یعنی صاحب اختیار بودن و در عین حال حرکت در چارچوب قواعد زیست اجتماعی در تعامل با سایر شهروندان و یک قوه مرکزی ناظر. این قوه البته در جهت مصلحت و سعادت شهروندان عمل می‌کند. البته آزادی در باور هر دو اندیشمند حدودی دارد که این حدود را قوانین استخراج شده از متن اسلام و از سوی علما و فقهای اسلامی تعیین می‌کند. چنین برداشتی از آزادی، مشارکت انسان در امور عمومی و مرجعیت اقتدار جمعی در شکل دهی تصمیمات و زندگی سیاسی و اجتماعی به‌عنوان مؤلفه مهم مردمسالاری را به رسمیت می‌شناسد.

### ۳. اراده عمومی

نقش مردم در شکل‌دهی اقتدار جمعی از جمله شاخص‌های نظم سیاسی مردمسالار است. مفهوم مردم زمانی به‌کار برده می‌شود که اراده فراتر از تک تک انسان‌ها مدنظر باشد. چنین مفهومی با اراده عمومی و اقتدار جمعی همخوانی دارد. اینکه مبنای اطاعت مردم از حکومت چیست؟ و حکومت چه نسبتی با اراده مردم دارد؟ و از طرف دیگر شریعت اسلامی چه جایگاهی در مشروعیت نظم سیاسی دارد؟ مهمترین سؤالاتی است که در سنجش نسبت اندیشه اندیشمندان مسلمان و الگوی مردمسالاری دینی باید طرح شوند. پاسخ به این پرسش‌ها در واقع منبع مشروعیت حکومت را نیز مشخص می‌کند. از ابتدای قرن بیستم و طرح نظریه‌های مردمسالاری توجیه مبنای مشروعیت نظام سیاسی و جایگاه مردم یکی از چالش‌های اساسی بوده که اندیشمندان اسلام سیاسی سعی در پاسخ به آن داشته‌اند و در پاسخ به این پرسش برخی مبنای اطاعت مردم را به خود «مردم» ارجاع می‌دهند و بر این باورند چون حکومت بر اساس اراده مردم شکل گرفته از این رو مردم مؤلف به اطاعت از نظم سیاسی خود ساخته هستند. این دیدگاه به نظریه مشروعیت مردمی حکومت موسوم است. از منظری دیگر برخی مبنای اطاعت مردم از حکومت را ریشه داشتن حکومت در شریعت می‌دانند. از این نظر، حکومت و حاکم اسلامی منصوب از جانب خداوند است و مردم نقشی در قدرت حاکم ندارند. حاصل منازعه این دو رویکرد در یک سده اخیر رهیافتی سوم به مقوله مشروعیت است که سعی در ترکیب هر دو مبنای شرعی و عرفی مشروعیت دارد. تفاسیر از نقش مردم در مشروعیت در حکومت اسلامی از نظر امام خمینی(ره) متفاوت است و طیفی از نصب الهی و نفی نقش مردم در مشروعیت بخشی به حکومت تا مشروعیت ترکیبی الهی- مردمی را در برمی‌گیرد. مشروعیت حکومت از نظر امام دوسویه است، به این معنا که مشروعیت آن مرکب از دو عنصر یعنی انتصاب الهی برای فقیه عادل و انتخاب مردم است (فضل الله، ۱۳۷۶: ۱۶ و ۱۷). حاکمیت اصلی از نظر ایشان با «قانون خدا و ارزش‌های الهی» است و رأی مردم در طول قانون خدا و ارزش‌های الهی است و هیچ‌گونه تقابلی بین حاکمیت الهی و حاکمیت مردم مؤمن به خدا وجود ندارد و حاکمیت خداوند در برابر حاکمیت طاغوت است نه در برابر حاکمیت مردم مؤمن به خدا و از نظر امام اگر حاکمان و حکومت رضایت و پذیرش مردمی داشته باشند خداوند متعال هم از آنان راضی می‌شود. از همین روست که امام خمینی(ره) حکومت اسلامی را حکومتی موافق رأی مردم و حکم خدا معرفی کرده و همواره آن را مورد تأکید قرار داده است و تخلف از آن دو را به هیچ وجه جایز ندانسته است (خالقی، ۱۳۸۵: ۱۱۶). بر همین

اساس مردم مهمترین پایگاه و تکیه‌گاه حکومت تلقی می‌شوند. پایگاهی که اگر نباشد یا فروریزد حکومت از بین خواهد رفت (جمشیدی، ۱۳۷۹).

ابوالاعلی مودودی نیز البته با استدلال‌هایی که مبتنی بر مبانی فکری اهل سنت است. مشروعیت حکومت، را مشروعیت الهی - مردمی می‌داند. او در توضیح جهان‌بینی اسلامی از مفهوم «حاکمیت الله» در برابر حاکمیت بشر بهره می‌گیرد و بر پایه آیات متعدد قرآنی حاکمیت خدا بر انسان و امور سیاسی - اجتماعی‌اش را تبیین می‌کند. از نظر مودودی تنها خداوند است که حق وضع قانون را دارد (مودودی، ۱۳۷۵: ۲۷). مودودی وجه دوم مولد مشروعیت را مردم می‌داند. نقش مردم به‌عنوان یکی از منابع مشروعیت از نظر مودودی به بحث «خلافت» که یکی از ارکان اصلی ساختار اندیشه سیاسی اهل سنت است برمی‌گردد. نکته‌ای که در اینجا وجود دارد تفسیری است که مودودی از خلافت ارائه می‌دهد و آن را متعلق به همه مسلمانان می‌داند (Sedghi and Zahed, 2014: 194) مسلمانان البته می‌توانند این حق خلافت خود را به یک نفر به نام خلیفه واگذار کنند؛ اما تداوم این واگذاری منوط به تداوم رضایت مردم است. هر گاه فرد خلیفه یا نهاد خلافت اعتماد عمومی را از دست دهد یا احکام ایلامی را زیر پا نهد ناگزیر از آنها سلب مشروعیت می‌شود و فرد خلیفه باید از منصب خود کناره‌گیری کند یا عزل شود (مودودی، ۱۳۵۹: ۸۳).

اما بین نگاه امام و مودودی در این زمینه تفاوت وجود دارد. در نگاه مودودی و نظام فکری اهل سنت نصب الهی و عصمت خلیفه جایگاهی ندارد. نهاد خلافت و خلیفگی یک امر زمینی است که از سوی مردم به خلیفه واگذار می‌شود. اما در اندیشه امام، امامت به نص و نصب است و در عصر غیبت نیز برخوردار از حجت معصوم الهی را محدود به تحقق مقام ولایت مستلزم شرایط خاصی از جمله فقاقت و عدالت است و فقهاء جامع شرایط در تصدی مقام رهبری جامعه مسلمان نائبان عام امام معصوم محسوب می‌شوند و طبیعی است نقش مردم در اینجا فعلیت یافتن است و یا به عبارت بهتر رای مردم نقش مجوز دهی برای رسمیت یافتن نظم سیاسی شیعه است که به‌طور بالقوه در زیست جهان شیعه حیات دارد. بنابراین به‌نظر می‌رسد امام خمینی (ره) و مودودی در مورد مشروعیت حکومت اسلامی قایل به مشروعیت الهی - مردمی‌اند و به مشروعیت ترکیبی می‌اندیشند (حبیبی، ۱۳۸۵: ۲۰۱). اما در یکی از رهگذر رضایت و در نظریه امام از رهگذر مجوزدهی مشروعیت نهایی ایجاد می‌گردد. باور به نقش مردم در مشروعیت منتج به پذیرش در نظام سیاسی مورد نظر مودودی و امام خمینی (ره) است؛ مؤلفه‌ای که اقتدار جمعی را عینیت می‌بخشد.

نتیجه باور به کرامت انسانی، آزادی و نقش اراده عمومی پذیرش حق مشارکت سیاسی است. مودودی در ارتباط با مشارکت سیاسی به‌عنوان مکانیزم اصلی عملی شدن اقتدار جمعی ضمن ارائه دیدگاهی که مبتنی بر باورهای دینی است بر پیوند مشارکت و اخلاق تأکید می‌کند و معتقد است: «جز مشارکت در مبارزه‌ی انتخاباتی از طریق تعلیم و آموزش افکار عمومی در کشور و تغییر استاندارد مردم در انتخاب نمایندگان، هیچ راهی وجود ندارد. ما باید سازوکار انتخابات را اصلاح کنیم و آن را از سرقت، فریب‌کاری و

جعل سند پاک سازیم». از نظر او رغم وجود این عیب‌ها و نواقصی که در همه‌ی اشکال دموکراسی وجود دارد، اما این اصل که مردم از حق انتخاب، مؤاخذه کردن و... برخوردارند باید همواره غالب باشد. او معتقد است کسانی که قرار است مسئولیت امور مردم را بر عهده بگیرند باید با اراده‌ی مردم منصوب شوند و تا وقتی از اعتماد مردم برخوردارند، در منصب و قدرت خود پایدار باشند یا اینکه یک فرد یا گروهی خود را بر مردم تحمیل کند، مسئولیت امور آنها را به عهده گیرد، بر اساس هوس خود امور را به انجام رساند و انتصاب و عزل آنها از اراده و کنترل مردم بیرون باشد (Zakaria, 2004, 14). مودودی مدعی است برای اینکه دموکراسی ثمر دهد و به‌طور موفقیت‌آمیز پیش رود، باید به یک افکار عمومی قوی و هوشیار متکی باشد. او می‌گوید: «این افکار عمومی زمانی به‌وجود می‌آید که جامعه از افراد درست‌کاری شکل گیرد. افرادی که به‌نظام اجتماعی درست و دعوت‌کننده‌ی به نیکی‌ها گام می‌نهند» (Mawdudi, 1978, 18-87). در تحلیل نهایی، در اندیشه مودودی مردم چنان جایگاهی دارد که بدون رضایت عمومی و بیعت همگانی، حکومت تشکیل نخواهد شد (حبیبی، ۱۳۸۵: ۱۴۲).

همچون مودودی امام خمینی(ره) نیز به تعیین سرنوشت مردم از سوی خودشان و شکل‌گیری اقتدار جمعی با ابتناء به رأی مردم اعتقاد راسخ داشتند. با پیگیری خط سیر اندیشه حکومتی و رفتار عملی امام خمینی(ره) چه پیش از انقلاب و چه پس از آن به این نتیجه می‌رسیم که امام از ژرفای عقیده و اندیشه خویش به اصل دخالت انسان‌ها در عرصه سرنوشت، ایمان و التزام داشته‌اند. امام خمینی(ره) به این نکته دقیق توجه داشتند که بحران مشارکت، بحران مشروعیت را هم از پی خواهد داشت و نظام سیاسی‌ای که قادر به پیشگیری از پدید آمدن بحران مشارکت نباشد، باید منتظر فروریختن پایه‌های مشروعیت خویش و درنهایت فروپاشی خود، باشد. بهترین دلیل برای اهمیت مشارکت سیاسی نزد امام خمینی(ره) عبارت «میزان رأی ملت است» (<http://library.tebyan.net>).

#### ۴. عدالت

از جمله ویژگی‌های نظم دموکراتیک دینی، نظارت بر ارکان مختلف حکومت و دسترسی برابر به فرصت‌هاست. در اندیشه سیاسی اسلام عدالت نیروی درونی و سازوکاری است که از یک سو نقش نظارتی بر حاکمان را دارد و از طرف دیگر پابندی حاکم به توزیع برابر فرصت‌ها را تضمین می‌کند. بر همین اساس عدالت در اندیشه سیاسی اسلام دارای دو وجه فقهی و سیاسی است. منظور از وجه فقهی پرهیز از گناهان کبیره و عدم اصرار بر گناهان صغیره است. تأکید امام بر اینکه «فقیه مستبد نمی‌شود. فقیه‌ی که این اوصاف را دارد عادل است، عدالتی که غیر از این طوری عدالت اجتماعی، عدالتی که یک کلمه دروغ او را از عدالت می‌اندازد، یک نگاه به نامحرم او را از عدالت می‌اندازد، یک همچو آدمی نمی‌تواند خلاف بکند (صحیفه امام، ج ۱۱: ۴۶۴-۴۶۵) و «...فقیه اگر یک گناه صغیره بکند از ولایت ساقط است (همان، ۳۰۶). با مفهوم فقهی عدالت همخوانی دارد. در واقع عدالت با تعریف فقهی به‌عنوان نیرویی درونی است که فقیه را به مرتبه‌ای می‌رساند که از حدود شریعت و نیز خواسته‌های مشروع مردم فرا نرود. چنین ویژگی خود محاسبه‌گرانه‌ای، نقشی نظارتی در نظم مردم سالار دینی ایفا می‌کند. منظور از

عدالت به مفهوم سیاسی نیز انصاف در توزیع منابع و ایجاد فرصت‌های برابر برای شکوفایی استعدادهاست. از این رو عدالت، در فلسفه سیاسی امام خمینی(ره)، نه تنها کیفیتی نفسانی است که انسان را به رعایت تقوا و پاکی و انجام واجبات و ترک محرمات می‌خواند؛ بلکه دارای بعد گسترده اجتماعی و سیاسی و اقتصادی نیز هست. لذا فضیلتی است که به نهادها، گروه‌ها، شئون اجتماعی و جامعه نیز تعلق می‌گیرد و آن را به سامان می‌آورد و دنیا را اصلاح و سعادت دنیایی و اخروی فرد و جامعه را تأمین می‌نماید (جمشیدی، [www.ensani.ir/fa/content/54180](http://www.ensani.ir/fa/content/54180)). امام خمینی(ره) در پیام به اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان آمریکا و کانادا، عدالت اجتماعی و رفع بیدادگری‌ها را، سرآمد اهداف اسلامی شمرده (صحیفه نور ج ۳: ۱۳) و پایه حکومت اسلامی را بر عدل، استوار می‌دانند (ج ۳: ۴۵۴) به تعبیر حضرت امام با ایجاد عدالت و قسط در جامعه «انسان» ساخته می‌شود. انسانی که در مسیر صراط مستقیم حرکت می‌کند. امام خمینی(ره) در مقصد پنجم از کتاب شریف شرح حدیث جنود عقل و جهل به این بیان می‌پردازد که عدل ضد جور است و معتقد است عدالت به معنای حد وسط بین افراط و تفریط در امور است. بر همین اساس امام خمینی(ره) نیز که اندیشه‌اش در حوزه اندیشه اسلامی قرار دارد عدالت را یک اصل می‌داند، اصلی که می‌تواند معیار، مینا و میزان سایر امور انسانی و اجتماعی باشد؛ زیرا اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل و جلوگیری از ستمگران و ... چیزهایی نیست که با مرور زمان در طول تاریخ بشر و زندگی اجتماعی کهنه شود. این است که امام خمینی(ره) در تمام ابعاد و مراتب عدل و عدالت را قرین حق و ملازم با آن می‌بیند (جمشیدی، ۱۳۸۰: ۱۰۸).

ابوالاعلی مودودی با داشتن چند پیش‌فرض، به مسئله عدالت و نسبت آن با حاکم و حکومت می‌پردازد. مودودی نیز از منظر یک فقیه مسلمان عدالت را به هر دو معنای فقهی و سیاسی مدنظر دارد و کارکرد مهم آن را مهار قدرت می‌داند. از نظر وی، ریشه تمام فسادها و آفت‌های جامعه در حاکمیت غیر خدا است. او می‌گوید انسانی که اختیار اداره، تدبیر، قانون‌سازی و فرمان‌روایی جامعه به دست او سپرده می‌شود، به دو دلیل قادر به انجام آن نیست: اول اینکه به دلیل جهل، خودخواهی، برتری‌طلبی و عدم برخورداری از علم و دانش کافی، عمداً مرتکب ظلم و بی‌انصافی می‌شود و قادر نیست برای اداره امور خود، اصول صحیح و قوانین درستی وضع کند؛ دوم اینکه به دلیل آنکه تعهد و پایبندی به خداوند ندارد و در برابر او اصلاً احساس ترس و مسئولیت نمی‌کند، امکان تبدیل شدنش به قدرتی مطلق وجود دارد. چنین کسی نمی‌تواند حافظ جریان، دارایی، آبرو، حیثیت، حقوق، آزادی و مصلحت افراد و مجری اصول برابری، عدالت و انصاف باشد؛ زیرا کسانی که دلشان از مسئولیت و ترس خدا در آخرت خالی است، وقتی قدرت و حکومت را به دست بگیرند، جنایت‌کار و ستم‌کار می‌شوند و در این زمینه، هیچ حد و مرز نمی‌شناسند. هدف حکومت اسلامی، تنها برقراری امنیت و نظم نیست، بلکه اهداف دیگری دارد که عبارت‌اند از حفظ مال و جان و ناموس شهروندان، حفظ آزادی‌های شخصی؛ فراهم کردن احتیاجات ضروری فرد فرد مسلمانان ساکن، استقرار عدالت و ریشه کن کردن ستم، برقراری احکام و برپایی نماز، زکات، امر به معروف و نهی از منکر، پرورش اخلاق و صفات پسندیده و سرکوبی پلیدی‌ها (Sahin, 2006: 191).

## ۵. حق مخالفت

مهمترین امتیاز نظام مردمسالار پذیرش حق مخالفت است. این حق طیفی وسیع از مخالفت با اشخاص، تصمیمات و در مرحله بالاتر نظام سیاسی را شامل می‌شود. در الگوی مردمسالاری دینی نیز این حق با تکیه بر عقل و نیز آموزه‌های دینی توجیه می‌شود. در اندیشه شیعه این مسأله پر رنگ است و تا آنجا که شرایط اجازه می‌دهد می‌بایست برای تغییر حکومت نامشروع تلاش کرد (امینی، ۱۳۸۸: ۱۹۶). از نظر امام مردم از حق انتقاد و مخالفت با حاکم اسلامی برخوردارند و آن را حقی عمومی و مسلم تلقی می‌کند و تأکید می‌نماید: هر فردی از افراد امت حق دارد مستقیماً در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح کند و از او انتقاد کند و او باید جواب قانع کننده‌ای دهد و در غیر این صورت اگر بر خلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد، خود بخود از مقام زمامداری معزول است (امام خمینی، صحیفه نور، ج ۴: ۱۹۰). از نظر امام ملاک خروج مردم علیه حاکم نیز حرکت خلاف موازین اسلامی و استبداد است. استبداد موجب نامشروع شدن قدرت می‌شود و حاکم مستبد نه تنها می‌تواند مورد مخالفت قرار گیرد بلکه قابل برکناری است. اما تأکید می‌کند «اگر فقیهی بر خلاف موازین اسلام کاری کند نعوذ به الله فسقی مرتکب شود خود به خود از حکومت منزّل است» (امام خمینی، ولایت فقیه، ۶۱) و «اگر فقیهی دیکتاتوری کند از ولایت ساقطش می‌کند» (همان: ۱۶۵). امام عزل حاکم نامشروع را نه تنها حق بلکه وظیفه مردم می‌داند: «با هر گونه انحراف فکری و یا عملی، شخص (ولی فقیه) به صورت قهری معزول است و پیش از آنکه مردم به عدم صلاحیت وی رأی دهند، خود به خود ساقط می‌شود و البته مردم هم باید قدرت را از دست او بگیرند (صحیفه نور، ج ۴: ۳۹). مودودی نیز بر خلاف اکثریت فقهای اهل سنت در این زمینه با امام همسو است. وی به مسئله پیروی نکردن از نظام سیاسی پادشاهی در قالب بررسی اندیشه سیاسی و فقهی ابوحنیفه و ابویوسف پرداخته و از آنجا مسئله‌ی جواز قیام علیه حکومت باطل در جامعه‌ی اسلامی را مطرح کرده و برخلاف اکثریت اهل سنت، بر جواز خروج علیه حاکم ظالم تأکید ورزیده است (امیرخانی، ۱۳۸۹: ۱۵۷). مودودی برای اثبات نظر خود به آرای اندیشمندان اسلامی از جمله ابوحنیفه متوسل می‌شود و می‌گوید: امام ابوحنیفه انعقاد و شکل‌گیری حاکمیت از طریق قوه قهر و غلبه را باطل و غیرمشروع می‌داند و قائل است. روش صحیح انعقاد خلافت، فقط با اجماع و مشورت اهل رأی حاصل می‌شود (همان، به نقل از مودودی، ۱۹۷۸: ۱۶۶). ابوحنیفه امامت و رهبری شخص ستمگر را نیز نمی‌پذیرد و آن را نامشروع می‌داند. به نظر او قیام علیه حکومت باطل، واجب است؛ مشروط بر اینکه شرایط و توانمندی‌های لازم برای قیام آماده باشد و در نهایت به تغییر حاکم ظالم بینجامد؛ نه اینکه صرفاً به نابودی نیروها و توانایی‌های خودی منجر شود و بدون نتیجه پایان یابد (همان: ۱۷۸).

## ۶. شورا

نقش شورا در تصمیم‌سازی بدین لحاظ مورد بحث قرار می‌گیرد که آیا حاکم اسلامی که به شیوه مشروع در رأس نظام اسلامی قرار دارد می‌تواند بر طبق تشخیص و نظر خود عمل کند یا بر او واجب است که در امور عمومی با اهل خبره و کارشناسان مشورت نماید؟ و آیا پس از مشورت، تصمیمات شورا و نتیجه آن

برای او الزام آور است یا خیر؟ (عمادی، [www.pajoohe.com](http://www.pajoohe.com)) به باور برخی از اندیشمندان توجه به شورا و مردم اندیشه سیاسی معاصر شیعه و اهل سنت را به هم نزدیک کرده است. نقش شورا چنان اهمیت دارد که برخی چون توفیق شای شورا را منهج واضح و راه روشن برای تضمین آن دسته از ارزش‌های اساسی تعریف کند که در شریعت اسلام لحاظ شده است. مهم‌ترین این ارزش‌ها دو اصل اساسی از نظر شای است؛ نخست، «آزادی» که بدون آن شورا وجود ندارد؛ دوم، «عدالت» که معیاری برای ترجیح رأی بر رأی دیگر است (فیرحی، ۱۳۸۸: ۱۹۹). به بیان دیگر شورا ظرفیتی است که با تکیه بر آن ارزش‌های اساسی چون آزادی و عدالت نیز تقویت و وجه دموکراتیک نظام دینی نمایان می‌شود. بی‌تردید، ابوالاعلی مودودی در این زمینه از جایگاهی بالا برخوردار است. وی در آثاری متعدد با ارجاع به شورا تلاش می‌کند سازگاری اسلام و دموکراسی را ثابت کند، مودودی در کتاب معروف خود خلافت و ملوکیت، کلیه امور حکومت اسلامی را، از تأسیس و تشکیل گرفته تا انتخاب رئیس کشور و اولی الامر، تا امور تشریعی و انتظامی، براساس مشورت در میان اهل ایمان می‌داند. از نظر وی، هم تأسیس حکومت با شورا است و هم انتخاب حاکم و هم قانونگذاری. مودودی شورا را یکی از قواعد اساسی حکومت اسلامی معرفی می‌کند که در آن نظام حکومت از طریق مشورت باید به پیش رود (میراحمدی، ۱۳۸۷: ۲۳۲). مودودی، اسلام را به دلیل برخورداری از نهاد شورا دموکراتیک می‌داند. او به رغم تردیدها و احتیاط‌هایش درباره‌ی کارکرد دموکراتیک لیبرالی غربی، درخواست کرد به دموکراسی فرصت داده شود تا در کشورهای اسلامی آزمایش گردد (تمیمی، ۱۳۸۷: [hawzah.net](http://hawzah.net)) از نظر مودودی کلیه امور جامعه اسلامی از تشکیل و تأسیس گرفته تا انتخاب زعیم مسلمانان و اعضای مجلس مشورتی و نیز رسیدگی به امور اجرائی و انتظامی بر اساس رجوع به آراء مومنین و مشورت در میان آنها انجام می‌گیرد (مودودی، ۱۳۵۹: ۳۸).

از نظر مودودی از این جهت که کلیه‌ی مسائل مربوط به کیفیت اداره و اجرا و مسائلی که راجع به آن دستور صریحی در شریعت الهی وجود ندارد، توسط اجماع عقیده در میان مسلمانان حل و فصل می‌شود، طرز حکومت اسلام، دموکراسی است. بنابراین از نظر مودودی، شورا و نیابت عامه (خلافت) جایگاهی برای حکومت در اسلام ترسیم می‌کند که در آن دموکراسی حقیقی یافت می‌شود. در این دموکراسی، به عقیده‌ی مودودی، رابطه‌ی فرد و جامعه به گونه‌ای تنظیم شده است که نه بر شخصیت فرد نقصان یا فساد تحمیل شود و نه فرد مجاز است قید خود را تا بدان حد افزایش دهد که مضر به حال جامعه شود (میراحمدی، همان). مودودی می‌گوید این نظام حکومتی را تئو دموکراسی ... یا حکومت خدا بر مردم و یا به عبارتی حکومت دموکراتیک الهی می‌نامیم؛ زیرا در این نوع حکومت به مسلمانان یک حاکمیت محدود عمومی تحت نظارت خداوند داده شده است (میراحمدی، همان، به نقل از مودودی).

در اندیشه امام نیز شورا جایگاه تصمیم ساز و نهادساز دارد. امام خمینی (ره) شورای عام یعنی رجوع به نظر عموم مردم و شورای تخصصی یعنی رجوع به نظر کارشناسان و خبرگان هر دو را به رسمیت می‌شناسد. از مجموع قول و فعل امام خمینی (ره)، می‌توان نتیجه گرفت که مسأله شورا و مشورت در نظام سیاسی اسلام اصالت دارد و کارهای حکومت اسلامی باید بر اساس شورا انجام گیرد. به عبارت دیگر در

اندیشه امام شوار الزامی است و نتیجه آن نیز برای حاکم اسلامی الزام آور. در اندیشه سیاسی امام، مسأله شورا از صرف اندیشه خارج شده و مصادیق نهادی نیز، یافته است (مقیمی، ۱۳۷۸: ۱۶۴). از جمله نهادهایی که مصداق شورای تخصصی محسوب می‌شود و در اندیشه امام نمادهای جمهوریت نظام اسلامی قلمداد می‌شوند مجلس شورای اسلامی، شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت، شورای عالی امنیت ملی، شورای شهر و روستا و ... هستند. از نظر امام:

«مجلس شورای اسلامی مجلس «مشورت» است، مجلسی است که باید متفکرین، آقایان مسائلی که مایحتاج ملت است و کشور است در میان بگذارند و با هم مشورت کنند، مباحثه کنند؛ فقط آن چیزهایی که مربوط به ملت است و به اسلام... اغراض شخصیه را باید همه ما کنار بگذاریم... مجلس شورای اسلامی در یک محفظه سر بسته نیست... این سرباز است و رادیو و تلویزیون این را منتشر می‌کند همه ایران می‌بینند و می‌شنوند» (امام خمینی، صحیفه نور، ج ۱۲: ۱۱۵).

از دیدگاه امام خمینی(ره)، در رأس تمامی نهادهای حکومت جمهوری اسلامی، مجلس شورای اسلامی است که باید اساس کارش مشورت باشد. ضمن اینکه نمایندگان مردم با هم مشورت می‌کنند، باید از افراد خارج از مجلس نیز مشورت بخواهند تا خواست مشروع مردم به نحو احسن قانونمند شود (مقیمی، همان). از دیدگاه امام اگر تصمیمات سیاسی و حقوقی با شور و مشورت اتخاذ شوند، موجب استحکام و قوام احکام حکومتی و ثبات نظام سیاسی خواهد شد. بدین لحاظ، هر چه اصل شورا و مشارکت مردم در جامعه اسلامی بیشتر رعایت شود، انجام امور عمومی سریعتر و پایه‌های حکومت اسلامی محکمتر خواهد شد (مقیمی، همان).

### نتیجه‌گیری

هدف این پژوهش بررسی اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) و ابوالاعلی مودودی به‌عنوان دو اندیشمند گفتمان اسلام سیاسی بر اساس شاخص‌های نظریه مردمسالاری دینی بوده است. با تکیه بر نظریه بحران توماس اسپریگنز شکل و محتوای اندیشه سیاسی دو اندیشمند بررسی و چنین استدلال شد که امام و مودودی در واکنش به بحران مواجهه جوامع اسلامی با دنیای مدرن، یکی از راهکارهای برون رفت از بحران را طراحی نظم سیاسی مطلوب و متناسب با ویژگی‌های جوامع اسلامی دانستند. افق معنایی هر دو اندیشمند در واکنش به این بحران‌ها همسو شده و ضمن توجه به گذشته جهان اسلام، مدل‌های حکومتی را از دل اندیشه سیاسی اسلام بیرون آوردند که راه درمانی برای بحران جوامع اسلامی باشد. از نظر شکل، نظام مطلوب امام خمینی(ره)، نظام ولایت فقیه است که ساختار سیاسی آن جمهوری اسلامی و از نظر مودودی خلافت دمکراتیک الهی است. از نظر محتوا نیز آنچه امام خمینی(ره) با عبارت جمهوری اسلامی و آنچه ابوالاعلی مودودی با عبارت «حکومت دمکراتیک دینی» به‌عنوان شکل حکومت مطرح کرده با شاخص‌های مردسالاری دینی از جمله «مرجعیت دین در زندگی سیاسی و اجتماعی»، «کرامت انسان»، «عدالت با معیار فقهی و سیاسی»، «توجه به اراده عمومی در مشروعیت حکومت»، «پذیرش حق



مخالف» و «پذیرش شورا به‌عنوان سازوکار تصمیم‌سازی و نهادسازی» مطابقت دارد. این شکل از حکومت از نظر هر دو اندیشمند اسلامی دو ویژگی اصلی دارد: هر دو ابتدای این حکومت به قوانین الهی را به‌عنوان یک اصل مسلم به رسمیت می‌شناسند. بنابراین یکی از لفظ اسلامی در ادامه جمهوری استفاده می‌کند و دیگری از لفظ دینی در ادامه دموکراتیک. هر دو بعد دوم این شکل حکومت را مردم قلمداد می‌کنند و اقتدار جمعی و مشارکت عمومی را به رسمیت می‌شناسند و شورا را به‌عنوان زیربنای هر نوع تصمیم‌گیری در نظام سیاسی مورد تأکید قرار می‌دهند.

### منابع

- احمدی، مجید (۱۳۹۱)، *آشنای‌ی با کشور هندوستان*، تهران: خانه فرهنگ جمهوری اسلامی ایران.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۸۷)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات آگه.
- اکوانی، حمداله؛ شفیعی، محسن (۱۳۹۴)، معرفت دینی و تأثیر آن بر مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی خمینی، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، شماره ۱۵: ۴۵-۶۴.
- امیرخانی، علی (۱۳۸۹)، *ابوالاعلی مودودی و جریان نوسلفی‌گری*، فصلنامه معرفت کلامی، سال اول، شماره سوم: ۱۴۳-۱۷۴.
- امینی، پرویز (۱۳۸۸)، *مهار قدرت در مردمسالاری دینی*، تهران: مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه.
- برلین، آیزیا (۱۳۶۸)، *چهارمقاله در باب آزادی*، ترجمه محمد علی موحد، تهران: خوارزمی.
- بلوشی، ریحانه، رویای بی انتها،
- <http://zirrag12.blogfa.com/post-54.aspx>
- بیات، آصف (۱۳۹۱)، جنبش تهی‌دستان در ایران، ترجمه سید اسدالله نبوی چاشمی، تهران: پردیس دانش.
- پورفرد، مسعود (۱۳۸۴)، *مردمسالاری دینی*، قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- تمیمی، عظام (۱۳۸۷)، *سید قطب و مودودی در چالش با انگاره دموکراسی* ترجمه میراحمدی منصور، پگاه حوزه، شماره ۲۷
- <http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/3814/7413/92279/>
- جمشیدی، محمد حسین (۱۳۸۰)، *مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی امام خمینی*، فصلنامه حضور، شماره ۳۶
- <http://www.ensani.ir/fa/content/54180/default.aspx>
- جمشیدی، محمد حسین (۱۳۸۸)، *اندیشه سیاسی امام خمینی*، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- حبیبی، ضامن علی (۱۳۸۵)، *حکومت دینی در اندیشه امام خمینی (ره) و ابوالاعلی مودودی*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی
- خالقی، علی (۱۳۸۵)، *مشروعیت قدرت از دیدگاه امام خمینی (ره)*، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۶۴)، *کشف الاسرار*، قم: انتشارات آزادی.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۸۱)، *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ یازدهم.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۸۵)، *صحیفه امام*، (دوره ۲۲ جلدی): تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ چهاردهم.

- خواجه سروی، غلامرضا و قربانی آتانی، جواد (۱۳۹۳)، تحلیل و سنخ‌شناسی تفکر سیاسی در تاریخ معاصر ایران، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال نهم، شماره دوم، صص ۳۳-۷۴.
- فراتی، عبدالوهاب (۱۳۷۸)، مفهوم حکومت اسلامی و جمهوری اسلامی از نظر امام خمینی(ره)، فصلنامه علوم سیاسی شماره ۵، صص ۲۲۱-۲۴۳.
- فضل‌الله، محمد حسین (۱۳۷۶)، تاملاتی در اندیشه سیاسی امام خمینی، ترجمه مجید مرادی، اندیشه حکومت: نشریه کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی، شماره ۳.
- فیرچی، داوود (۱۳۸۸)، توفیق محمد الشاوی و نظریه عمومی شوری در اسلام، فصلنامه سیاست، دوره ۳۹، ش ۱: ۱۹۷-۲۱۶.
- قربانی، قدرت‌الله (۱۳۸۴)، فلسفه امامت در اندیشه امام خمینی و ملاحظه‌ها، فصلنامه حضور، شماره ۵۴.
- عمادی، عباس (۱۳۹۰)، نظریه شورا در اندیشه شیعه.
- <http://www.pajooh.com/fa/index.php>
- لوئیس، برنارد (۱۳۷۸)، اروپا و اسلام، ترجمه حسن شاه بیگ، ماهنامه اسلام و غرب، شماره ۲۶.
- کوهن، کارل (۱۳۷۳)، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: خوارزمی.
- گلشنی، علی (۱۳۷۷)، اندیشه‌های سیاسی ابوالاعلی مودودی، در کتاب تاملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، جلد چهارم، به اهتمام موسی نجفی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مقیمی، غلامحسین (۱۳۷۸)، امام خمینی؛ ولایت فقیهان و مشارکت مردم، فصلنامه علوم سیاسی، سال دوم، شماره پنجم، ۱۴۸-۱۷۲.
- مودودی، ابوالاعلی (۱۳۳۳)، اسلام و جاهلیت، ترجمه غلام رضا سعیدی، تهران: کتاب فروشی فردوسی.
- مودودی، ابوالاعلی (۱۳۴۳)، مبادی اسلام و فلسفه احکام، مترجم: غلامرضا سعیدی، قم: دارالفکر.
- مودودی، ابوالاعلی (۱۳۵۹)، نظام سیاسی در اسلام، مترجم: علی رفیعی، قم: دارالعلم.
- مودودی، ابوالاعلی (۱۳۷۵)، تئوری سیاسی اسلام، ترجمه محمد مهدی حیدرپور، تهران: انتشارات بعثت.
- مودودی، ابوالاعلی (۱۳۹۳)، برنامه انقلاب اسلامی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- مودودی، ابوالاعلی (۱۹۷۹)، اسلام در دنیای امروز، مترجم: احمد فرزانه، قم: نشر شفق.
- مرشدی زاد، علی (۱۳۹۰)، ابوالاعلی مودودی، تئوریسین دولت اسلامی، مهرنامه، شماره ۱۰.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۷)، اسلام و دموکراسی مشورتی، تهران: نی.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۸)، نظریه مردم‌سالاری دینی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- نوری، نسیم (۱۳۹۳)، مقایسه انسان‌شناسی آیت‌الله مصباح‌یزدی و محمد مجتهد شبستری و تأثیر آن بر آراء سیاسی آنها، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه یاسوج.
- قوی، نیره (۱۳۸۴)، ظرفیت سنجی مردم‌سالاری دینی در اندیشه متفکران اهل سنت، فصلنامه سیاست، دوره ۴۵، شماره ۴: ۹۴۷-۹۶۴.

- Mawdudi, The Meaning of the Quran, (Lahore: Islamic Publications LTD., 1982) Vol.2, p.133.

- Şahin, Bican (2011), Is Islam an Obstacle to Democratization in the Muslim World? The Debate of the Compatibility of Islam and Democracy Revisited, Bilig: Baahar.

- Sedghi, Majed and Zaahed, Fayyaz (2014), A Brief Review of Abula'laMaududi's Thoughts, International Journal of Basic Sciences & Applied Research. Vol., 3 (SP), 190-195
- Welton, Donn (2003), World as Horizon, In Donn Weltonedited, the New Husserl: A Critical Assessment. london. Routledge, Vol4.
- Zakaria, Farid (2004), Islam, Democracy and Constitutional liberalism, Political Science Quarterly, Vol. 119, No. 1.