

دکتر جیدر ابراهیم علی

# شورا و دموکراسی در اندیشه اسلامی معاصر\*

ترجمه مجید مرادی

## ۱- تعیین حدود مفاهیم

مقایسه بین دو مفهوم فوق (شورا و دموکراسی) اقتضا می‌کند تا نقطه شروع مشخصی برای فهم این دو اصطلاح تعیین کنیم. آیا از نقطه مناقشه بر سر آنچه نصوص دینی از شورا گفته و چند و چون نزدیکی و دوری آن از دموکراسی شروع کنیم؟ یا از این پرسش شروع کنیم که: عملی شدن شورا در کجا با دموکراسی سازگار و در کجا ناسازگار است؟ سؤال را به گونه‌ای دیگر هم می‌توان مطرح کرد که آیا بر سر آنچه که اسلام گفته، بحث و مناقشه کنیم، یا درباره آنچه که مسلمانان در واقع و از خلال تاریخ خود انجام داده‌اند؟ دایره مناقشه از حد توافق و اختلاف بر سر دو مفهوم، فراتر می‌رود و به این سؤال می‌رسد که چرا اندیشه اسلامی دغدغه و اهتمامی را که مثلاً پس از انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه به این موضوع ورزید، پیش از این تاریخ نداشت؟ طبیعی است که شرایط جهانی جدید، بر نزاع بین رویکردهای مدافعانه و توجیه‌گرانه و شدت واکنش‌های آن، تاثیر گذاشته و در گفتمان اسلامی - اصول‌گرا و تجددگرا - تداخل کرده و مرزها از بین رفته و معیارها

\* - مقاله فوق بخشی است از کتاب: التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية، چاپ اول، (لبنان، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۶)، صص ۱۳۹ - ۱۸۴ با کمی حذف.

تباه شده و مواضع پراکنده و متناقض شده است. اضافه بر این اجتهادات فراوان و مخالف با هم، تجسم حیرت متفکران اسلامی در برابر مفاهیم تازه و در رأس آن، مفهوم دموکراسی است.

مفهوم دموکراسی با نظریه شورا در اندیشه اسلامی معاصر در ضمن تلاش‌های تجددگرایانه و معاصر پیوند یافته است؛ اما این تلاش‌ها با معضله‌ای اساسی روبه‌رو هستند که بر همه اصل‌پردازی‌ها و اجتهادات سایه می‌افکند؛ به ویژه آن‌گاه که عموم متفکران و نظریه‌پردازان اسلامی می‌کوشند تا ابزارها و روش‌های اصولی اسلامی را به کار گیرند؛ زیرا تمسک به قیاس یا نظر و یا استصحاب، تناقض را حل نمی‌کند؛ زیرا مفاهیم دموکراسی و شورا به دو ساختار فکری مختلف گرایش دارند و دارای عناصر تشکیل دهنده و جزئیات متفاوت و متباینی هستند که در ضمن خط سیر تاریخی و شرایط اجتماعی کاملاً متفاوت شکل گرفته است. بنابراین، کندن هر مفهوم از خاستگاه و بنیاد فکری آن، کاری پیچیده است که گاه به هر دو زیان می‌رساند؛ زیرا مفهوم را از محتوای اصلی اش تهی کرده و در عین حال، ادغام یا بازسازی آن را در ساختار دیگری دشوار می‌کند. باید در این جا به این سؤال پاسخ داد که آیا حقیقتاً ضرورتی برای گنجاندن مفهوم دموکراسی در ضمن ساختار اندیشه اسلامی وجود دارد؟ یا این که مفهوم شورا می‌تواند برابر و بدیل کاملی باشد که ما را از عاریت گرفتن این مفهوم بیگانه، بی‌نیاز کند؟ مواضع و نگرش‌ها به حسب گروه بندی مداوم - از اصول‌گرایان نص‌محور گرفته تا اصلاح‌طلبان تجدیدگرا یا لیبرالیست - متعدد و گوناگون است. سؤال دیگری که در این جا رخ می‌نماید، این است که اسلام چگونه ممکن است که از فرهنگ‌های دیگر، چیزی برگیرد؟

بسیاری از محققان و نظریه‌پردازان از زوایا و نگاه‌های مختلف بر متمایز بودن و ویژه بودن اسلام پای فشرده‌اند که این امر، بر به کارگیری مفاهیم و افق تأثیرگذاری و تأثیر پذیری باز تاب داشته است. معتقدم؛ آنان که بیشتر اصول‌گرا و محافظه‌کارند، بیشتر با نگرش اسلامی‌ای همسازند که به حکم رسالت مندی و خدا محوری خود نگرش خود را شامل و کامل می‌شمارد؛ زیرا بسیاری از نظریات و مکتب‌ها و اندیشه‌های نو پیدا، چیز

تازه‌ای بر اسلام نمی‌افزاید و ردّ این‌ها هم چیزی از اسلام کم نمی‌کند. کتاب‌های فراوانی پیرامون مفاهیمی همچون: قومیت (ملیت)، سوسیالیسم و دموکراسی نوشته شده که اصول‌گرایان وجود هر گونه رابطه‌ای را بین این مفاهیم با اسلام انکار می‌کنند. مثلاً شیخ تقی‌الدین النبهانی، در مواضعی کاملاً روشن، هر گونه مقایسه بین اسلام و نظام‌های دیگر را رد می‌کند و گویی می‌خواهد بگوید که اسلام تنها با خود تطبیق داده می‌شود. از این رو، روش او هم با دیگری متفاوت است؛ زیرا مشکلات جدید را بررسی و برای حل آن، نصوص را مطالعه و حل مشکلات را از نصوص استنباط می‌کند و بر منطبق بودن راه حل خویش بر آن مشکل، اصرار می‌ورزد.<sup>(۱)</sup> این روش بر خلاف روش بسیاری در جنبش‌های سیاسی اسلامی است که در پی فهم نصوص شرعی متناسب با اوضاع و افکار جدیدند. النبهانی می‌گوید:

«ضروری است که بر انواع نظام‌هایی که خودمان فراهم آورده‌ایم، چیره شویم و از واقعیت و همه نظام‌های موجود در جهان دست بشویم و حکومت اسلامی را به عنوان نظامی متمایز برگزینیم، و نکوشیم که این نظام را با دیگر نظام‌های حکومتی بسنجیم و بنا به میل خود، تفسیرش کنیم تا مطابق و مشابه دیگر نظام‌ها شود. هرگز! زیرا ما نمی‌خواهیم که نظام حکومتی اسلام را حسب مشکلات روزگار خویش مطرح کنیم؛ بلکه می‌خواهیم مشکلات روزگار خویش را با نظام حکومتی اسلامی چاره‌اندیشی کنیم؛ زیرا نظام شایسته، همانا نظام اسلامی است.»<sup>(۲)</sup>

النبهانی بین دو نوع از معرفت‌ها و فرهنگ‌های بیگانه فرق می‌گذارد؛ معرفت‌ها و فرهنگ‌های علمی و نظری. اولی، جهانی است و منبع آن، هر که و هر کجا باشد، باید اخذ و بهره برداری شود؛ اما دومی که متعلق به نوعی رویکرد به زندگی است و شامل فلسفه و سیاست و اقتصاد می‌شود، حکمش دیگر است. مسلمانان مجاز نیستند که در این امور از بیگانگان تاثیر بپذیرند؛ زیرا این کار، زلالی و نابی‌اسلام را از بین می‌برد و هویت ما را فرو می‌پاشد و صبغه اسلام را تباہ می‌کند.<sup>(۳)</sup>

وی انتقال چنین دانش‌هایی را از بیگانه به خودی، حرام دانسته و بین سود بردن و

تأثیر پذیرفتن فرق می‌گذارد و در هر دو حال، منافات نداشتن این علوم و معرفت‌های انتقالی را با اسلام واجب می‌داند. وی، معتقد است که مسلمانان پس از پیکار اندیشه غربی با آنان، برخی از اندیشه‌های غربی را نیکو شمردند و تلاش کردند تا بدان گردن نهند یا به رغم ناهمنوایی اش، به اسلام بیافزایند. وی می‌گوید:

«بسیارند کسانی که می‌کوشند اسلام را همان دموکراسی یا سوسیالیسم یا کمونیسم نشان دهند؛ در حالی که اسلام با دموکراسی تضاد دارد... چنان‌که با کمونیسم نیز... اینان اسلام را دموکراسی یا سوسیالیسم نشان می‌دهند... زیرا تحت تأثیر فرهنگ بیگانه - و نه با نفع بردن از آن - شیفته این اندیشه‌ها شده‌اند.»

آن‌گاه بالحنی قاطع می‌افزاید:

«البته فقیهان از فرهنگ‌های بیگانه نفعی نبردند و آن را مطالعه نکرده‌اند؛ زیرا شریعت اسلام همه شرایع دیگر را منسوخ کرده است... و پیروانش را به ترک شریعت‌های دیگر و پیروی از خویش دستور داده است و اگر آنان چنین نکنند، کافراند.»<sup>(۴)</sup>

## ۲- تفاوت بین دموکراسی و شورا

روشن است که بر اساس فهم یاد شده، مطابقت دادن شورا و دموکراسی بسی دشورا است. چنین موضعی از سوی بسیاری از محققان و متفکران با رویکردهای مختلف تکرار شده است. مثلاً نویسنده ایرانی، داریوش شایگان با معتقدان به عدم وجود اختلاف بین دو مفهوم یاد شده بحث می‌کند و می‌گوید:

«معتقدم که تضادی بین این دو مفهوم وجود دارد که به طور مشخص به سبب دگرگونی‌هایی ریشه‌ای است که شرایط بروز پدیده‌ای به نام دموکراسی را فراهم آورده است. مقایسه این دو مفهوم که از دو منظومه فکری متباین هستند که بین آن دو گسست‌های بزرگی وجود دارد که نوگرایی را بنیاد نهاده است همانند انجام تقریب تسلسلی و تجاهل به ماهیت نژاد و تبادل این مفاهیم است. بین این مفاهیم اساسی، شکاف‌ها و گسست‌هایی وجود دارد که نادیده گرفتن آن، ممکن نیست و باید؛

ابزارهای دیگری - غیر از ابزارهایی که معمولاً به آن متوسل می‌شویم - این شکاف را پر کرد.»<sup>(۵)</sup>

روشن است که اختلاف بین فرهنگ شورا و فرهنگ دموکراسی به لحاظ نوعی یا کیفی است و در پی آن، آمیختن یا همساز کردن این دو، دشورا و بلکه محال است؛ مگر آن که جوهر یا مبدأ یکی را بر دیگری غلبه دهیم و همسازی‌شان تنها در ابعاد عارضی و ثانوی باشد. اما آیا این به معنای محال بودن دموکراتیک بودن جامعه اسلامی است؟ در این جا برخی از متفکران و نویسندگان، در صدد ایجاد عنوانی بر آمده‌اند که از شدت تضاد بکاهد و این کار به معنای باز تفسیر مفهوم دموکراسی و تعمیم آن به صورتی گسترده است که شامل معنایی و اشکال متعدد شود. مشخص است که هر اندیشه یا ایدئولوژی و یا نظریه‌ای در سطح نظری و تحلیلی و تفسیری، بر زیربنایی فکری استوار است و سپس اولویت یا اولویت‌هایی به لحاظ اجرا و عمل و یا تغییر واقعیت، از پی می‌آید. مثلاً، زیر بنای فکری در مارکسیسم، اقتصاد و ابزارهای تولید است؛ در فرویدیسم، عقل باطنی یا نظریه تحلیل روانی؛ در لیبرالیسم، آزادی فردی و... از این رو، نقطه آغازین در اندیشه اسلامی و مقایسه آن با اندیشه غربی - به ویژه در مورد شورا و دموکراسی - باید پرداختن به مبنای فکری و تشخیص اولویت‌ها باشد.

مالک بن نبی، به این مسأله ابتدا از زاویه تمایز و دوگانگی پرداخته و سپس تلاش می‌کند بدون ادغام این دو مفهوم با هم و یا تلقیح هر کدام با عناصری معین و دست‌یابی به نژادی دو رگه، رابطه‌ای بین این دو مفهوم ایجاد کند. بن نبی تصریح می‌کند که:

«هر اصطلاحی در زمانی، واژه‌ای نو بوده است. ما به طور دقیق می‌دانیم که واژه

اسلام چه زمانی در زبان عربی و به معنای رایجش پیدا شد. این واژه، بی‌تردید ابتکار قرآن بود؛ اما درباره اصطلاح دموکراسی آشنایی ما کمتر است؛ زیرا ما نمی‌دانیم چه زمانی این واژه به عنوان واژه‌ای وارداتی ضبط شده است و حتی تاریخ پیدایی آن را نیز در زبان اصلی اش نمی‌دانیم. همین قدر می‌دانیم که این واژه پیش از عصر پراکلیس ساخته شده است... همچنین رابطه‌ای بین این دو اصطلاح با زمان و مکان نمی‌بینیم. با توجه به این دوری تاریخی و جغرافیایی، چه بسا صریحاً

بتوان گفت که اصلاً در اسلام دموکراسی وجود ندارد. به دیگر روی، به اندازه‌ای که این واژه در لفافی تاریخی پیچیده شده؛ یعنی به اندازه‌ای که در واقعیت و تاریخ بشر ریشه دوانده - که طبیعت این دو کلمه هم هست - نوعی ابهام در این واژه نهفته شده که لباس معانی متعددی بر آن می‌پوشاند.<sup>(۶)</sup>

بن نبی در تعریف دموکراسی، بنا را بر تعریفی می‌گذارد که می‌گوید؛ دموکراسی، قدرت مردم یا قدرت توده‌ها یا قدرت انسان است و سپس می‌پرسد: «چه وجه تشابهی وجود دارد بین مفهوم سیاسی‌ای که اجمالاً «قدرت انسان» را در نظام سیاسی خاص تثبیت می‌کند و بین مفهوم متفاوت یکی‌ای که اجمالاً «پیروی انسان» از قدرت خدا را در این نظام و دیگر نظام‌ها تثبیت می‌کند؟»<sup>(۷)</sup> بن نبی می‌کوشد تا این تناقض را از راه فهمی حل کند که دموکراسی را آگاهی و دریافت خویش و دیگران با وجود مجموعه شروط اجتماعی و سیاسی لازم برای شکل‌گیری و گسترش شعور دموکراتیک می‌داند. از این رو، سؤال، چهره‌ای دیگر می‌یابد:

«آیا اسلام متضمن و متکفل این شروط دقیق و ذاتی هست؟ به تعبیر دیگر، آیا اسلام به جانبداری از «من» و «دیگران»، دریافت و احساسی را پدید می‌آورد که با روح دموکراسی - چنان‌که بیان شد - مطابقت داشته باشد؟ و آیا شرایط اجتماعی مناسب با رشد و گسترش این احساس را می‌آفریند؟ آیا اسلام احساس (شعور) دموکراسی را خلق می‌کند؟» بن نبی، دموکراسی را برنامه‌ای مبتنی بر آگاه نمودن امت و جامعه به راه و روشی می‌داند که شامل ابعاد روانی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی می‌شود. بنابراین، پاسخ‌گویی به پرسش از وجود دموکراسی در اسلام - در اندیشه بن نبی - ضرورتاً با استفاده از نص فقهی استنباط شده از قرآن و سنت انجام نمی‌شود؛ بلکه با استفاده از جوهر خود اسلام است که انسان احساس می‌کند خداوند او را تکریم کرده است. پرتو روح دموکراسی، هنگامی که اساس آن در فردیت فرد تباها شود، یعنی احساس ارزش خویش و ارزش دیگران در فرد از بین برود، خاموش خواهد شد؛ زیرا انسان آزاد جدید، در مرز مثبت بین دونفی‌کننده قرار دارد که هر کدام ارزش دموکراسی را نفی می‌کنند؛ نفی عبودیت و نفی

بردگی».<sup>(۸)</sup>

مفهوم دموکراسی با چنین تفسیری، به معنای صفتی انسانی تحول می‌یابد که گنجاندن و ادغام آن با اصطلاح شورا یا غیر آن، ممکن است؛ هر چند اهداف بزرگی در نظر است که راه‌ها و ساز و کارهای رسیدن بدان، گوناگون است. یکی از فعالان جنبش‌های اسلامی - در سطح نظری و تحلیلی - تلاش کرده است تا محل اختلاف را روشن و پس از مزایای مفهوم غربی استفاده کند. فهمی هویدی می‌گوید:

«به اسلام دوبار ظلم می‌شود؛ یکی، آن‌گاه که مشابه دموکراسی تلقی می‌شود دیگر، آن‌گاه که ضد دموکراسی تلقی می‌شود؛ زیرا مقایسه این دو، خطاست و ادعای منافات هم‌گناه است. مشابه دانستن این دو به لحاظ روش شناختی خطاست، چه، اسلام دین و رسالتی است که دارای اصولی می‌باشد که عبادات، اخلاق و معاملات مردم را تنظیم می‌کند و دموکراسی، نظام حکومتی است و ساز و کار مشارکت و عنوانی که بسیاری از ارزش‌های مثبت را با خود حمل می‌کند.»

سبب اختلاف این دو هم، جنبه تمدنی است «به لحاظ این که اسلام، طرح تمدنی خاص خود را دارد و دموکراسی جزئی از طرح تمدنی مخالف (مسیحیت) است. این دوگانگی هم به معنای تضاد و دشمنی نباید گرفته شود تا زمینه توافق بر سر برخی ارزش‌های اساسی و الگوهای عالی باقی بماند؛ اما این دوگانگی باید در چارچوب تنوع و تمایز فهمیده شود.»<sup>(۹)</sup>

نویسنده با حرارت تمام از دموکراسی سخن می‌گوید و آن را در هر جامعه - و به ویژه جامعه یا جوامع اسلامی - دارای ارزش والایی می‌داند؛ چندان که به صورت غیر مستقیم آن را شرط نوزایی و پیشرفت مسلمانان تلقی می‌کند. وی می‌گوید:

«کسی گمان مبرد که رستاخیز (حیات) ما در غیر اسلام باشد، یا این که حال و روز ما جز با دموکراسی سامان یابد؛ زیرا با نبود اسلام، روح امت می‌میرد و با نبود دموکراسی - که آن را مرادف شورای سیاسی می‌دانیم - عمل امت ضایع می‌شود. از این رو، جمع بین این دو را ضروری و از امور دنیا می‌دانیم.»<sup>(۱۰)</sup>

هویدی در این جا به اوج سازگارانیدن این دو مفهوم در عین سردرگمی می‌رسد؛ زیرا

وی می‌توانست از آن رو که شورا از دل دین بر آمده و مرادف دموکراسی است؛ فقط جانب شورا را نگه دارد؛ اما او به رغم اختلاف روش تاریخی بین این دو مفهوم، دموکراسی را به عنوان معیار، بر شورا ترجیح داده و می‌کوشد دموکراسی را تا حد یک مفهوم دینی صرف تقلیل دهد. وی می‌گوید: «دموکراسی‌ای که ما پذیرفته‌ایم و آن را مرادف شورا یا ترجمه امروزی آن می‌دانیم، آن است که نه حلالی را حرام و نه حرامی را حلال می‌کند.»<sup>(۱۱)</sup> زیرا دموکراسی برای تعیین احکام شرعی یا فقهی نیامده است؛ بلکه کارش تنظیم روابط حاکم و محکوم و تاکید بر آزادی‌ها و حقوق بشر است. اما نویسنده بین به رسمیت شناختن دموکراسی و برتر دیدن شورا، در آمد و شد (نوسان) است، بی آن که علل این نگرش (دوگانه) را دقیقاً بیان کند. وی می‌نویسد:

«حق ماست که از مزایای دموکراسی اقتباس کنیم؛ چراکه اسلام، پیش از دموکراسی قواعدی را بنانهاد که جوهر دموکراسی بر آن بنیاد شده است؛ ولی اسلام جزئیات این اصول را به اجتهاد مسلمانان و انهاد که تابع اصول دین و مصالح دنیوی و تکامل حیات، به تناسب زمان و مکان و تجدد احوال انسان است.»<sup>(۱۲)</sup>

و به طور جزئی این سؤال را پاسخ می‌گوید که: چرا با وجود تقدم زمانی نظام سیاسی (اسلامی) محصول آن پربارتر از دموکراسی نبوده است؟ وی ضمن اشاره به نقش عامل تاریخی، نقش عامل عقیدتی را منکر می‌شود، و می‌گوید:

«امتیاز دموکراسی این است که از خلال نبرد طولانی با ستمگران و مستبدان - از گردنکشان و شاهان و امیران - به ابزارها و ساختارهایی دست یافت که - تا امروز هم - بهترین ضامن امن و امان ملت‌ها از تسلط گردنکشان و خودکامگان است.»<sup>(۱۳)</sup>

نویسنده در این جا فقط مفهوم را وام نمی‌گیرد؛ بلکه می‌خواهد بدون تحمل هزینه، میوه تاریخ دیگران را بچیند. و چنان شود که دموکراسی هم مانند فن آوری‌ها و ابزارهایی که - در عین نداشتن عقلانیت و زمینه فرهنگی تولیدکننده آن - قابل انتقال است، به سوی ما سرازیر شود. اما این کار در انتقال اندیشه‌ها بسی دشوار است؛ زیرا در انتقال فن آوری ممکن است بتوان آثار جانبی آن را به تاخیر انداخت یا به طور مستقیم



احساس نکرد؛ اما در این جا، بنا به تاثیر پذیری و بهره‌مندی است؛ چراکه بر اساس این نظریه (انتقال دموکراسی)، مطلوب آن است که از ساز و کارهای دموکراسی و محتوای فکری آن بهره‌مند شویم. در چنین موضعی است که سردرگمی در برابر مرجع بودن دموکراسی و شیوه تعامل با آن، فزونی می‌گیرد؛ به این ترتیب که آیا برخی از عناصر این نظریه را برگزینیم یا این که به صورت معیار آن را بپذیریم؟

می‌توان گفت که اندیشه سیاسی اسلام معاصر - تا حد زیادی - در ایجاد وفاق و سازگاری بین وجود نظم و ساختاری که از آن، به راه حل اسلامی (شورا) تعبیر می‌شود و بین تاثیر پذیری و اقتباس از نظام فکری دیگری (دموکراسی)، ناتوان بوده است؛ چندان که حتی در بین عناصر معتدل تر و باز اندیش تر هم پیریشانی و تشویش فکری دیده می‌شود؛ زیرا آنان می‌کوشند تا دو ساختار فکری مختلف را به هم نزدیک کنند. در این جا می‌توان به اختلافی اشاره کرد که برخی از اندیشه‌های نویسنده مجتهد - شیخ یوسف القرضاوی - برانگیخته است. وی که هنگام سخن گفتن از راه حل اسلامی کاملاً به خود متکی و مطمئن است، می‌گوید؛ هیچ راه حلی مستحق شرافت انتساب به اسلام نیست، مگر آن که سرچشمه و منبعش اسلام ناب باشد؛ نه مارکسیسم نه ماتریالیسم و نه دموکراسی و نه سرمایه‌داری و نه لیبرالیسم و نه دیگر مکاتب و فلسفه‌های بشری، هر چه باشند. راه حل اسلامی آن است که همه اوضاع و همه نظام‌ها را به تبعیت احکام اسلام در می‌آورد، نه آن که احکام اسلام را تابع اوضاع و احوال و موقعیت نظام‌ها کند؛ زیرا اسلام برتر است و هیچ چیزی بر آن برتری ندارد؛ راه می‌نمایاند و راهنمایی نمی‌شود؛ جهت نشان می‌دهد و به آن، جهت نموده نمی‌شود؛ زیرا اسلام کلمة الله است و کلمه خداوند همان کلمه برتر است.<sup>(۱۴)</sup> به رغم این بیان حماسی، خود شیخ قرضاوی هم دریافته است که برخی امور، مقتضی اقتباس از دیگران است؛ مانند: دموکراسی و یا نظام حکومتی و مدیریتی. شیخ قرضاوی با پناه بردن به شیوه‌ای که به رغم دشواری پذیرش آن به لحاظ فکری و روش شناختی، به لحاظ عملی پذیرش آن ممکن است، اجازه اقتباس از دموکراسی را می‌دهد. در جمله‌ای که از وی نقل کردیم، وی هر چه را که ریشه و سرچشمه در اسلام ندارد، مستحق شرافت انتساب به اسلام نمی‌داند، اما در هنگام نیاز،

این شرافت را به سهولت اجازه می‌دهد. وی درباره اقتباس برخی امور دنیوی از غرب می‌نویسد؛ «حتی همین امور جزئی که از غیر مسلمانان برگرفته می‌شود، در عین حال، جزئی از راه حل اسلامی به شمار می‌آید؛ زیرا این امور، به نام اسلام و از راه اسلام و پس از اجازه اسلام و مطابق با قواعد استنباط احکام شرعی در خصوص حوادث و وقایعی که نصی درباره آن نیست، اقتباس می‌شود. اقتباس چنین اموری از نظام‌های غیر اسلامی، زینانی به ما نمی‌رساند؛ زیرا این امور با ادغام در نظام اسلامی، هویت پیشین خود را از دست می‌دهند و رنگ و لعاب و نشان اسلام را می‌گیرند.»<sup>(۱۵)</sup> نویسنده تا پایان، این راه را که نوعی اجتهاد در امور جدید و مشکلات معاصر است، نمی‌پیماید؛ زیرا باز در جایی دیگر، به راه حلی اسلامی باز می‌گردد که فراگیر، کامل و ناب و دور از اثر پذیری از غیر اسلام است. وی تاکید می‌کند که:

«باید راه حل اسلامی مشکلات معاصر - به تمامی - عمل شود؛ زیرا اجزای این راه حل، به هم پیوسته و دارای کنش متقابل هستند و هرگونه سهل‌انگاری در بخشی، بر بقیه اجزای نیز تاثیر می‌گذارد. این کار بدان ماند که قطعات یدکی ماشین‌های غربی را در دستگاه‌هایی نصب کنند که با آن، سازگاری ندارد. این قطعه‌ها هر چند در دستگاه خود خوب کار می‌کنند؛ اما در این دستگاه، بی‌ثمر و بیهوده‌اند؛ زیرا با دیگر اجزا هماهنگی ندارند.»<sup>(۱۶)</sup>

و در ادامه، با گواه گرفتن آیه‌هایی از قرآن، از این کار باز می‌دارد: «فستؤمنون ببعض الكتاب و تکفرون ببعض»<sup>(۱۷)</sup>؛ «آیا شما به پاره‌ای از کتاب ایمان می‌آورید و به پاره‌ای کفر می‌ورزید.»

و همچنین خطاب خداوند به پیامبرش درباره کتاب خدا را یاد می‌کند که:

«و ان احکم بینهم بما انزل الله، ولا تتبعه احوالهم و احذرهم ان یفتنوک عن بعض ما انزل الله الیک فان تولوا فاعلم انما یرید الله ان یصیبهم ببعض ذنوبهم و ان کثیراً من الناس لفسقون افحکم الجاهلیة بیغون و من احسن من الله حکماً لقوم یوقنون،»<sup>(۱۸)</sup>

«و میان آنان به موجب آنچه خدا نازل کرده، داوری کن و از هواهایشان پیروی

مکن و از آنان بر حذر باش، مبادا تو را در بخشی از آنچه خدا بر تو نازل کرده، به فتنه اندازند. پس اگر پشت کردند، بدان که خدا می خواهد آنان را فقط به (سزای) پاره ای از گناهان نشان برساند، و در حقیقت بسیاری از مردم نافرمانند. آیا خواستار حکم جاهلیت اند؟ و برای مردمی که یقین دارند، داوری چه کسی از خدا بهتر است؟»

### ۳- شورا کراسی

برخی در صدد بر آمدند تا مشکل را از راه اصطلاح سازی حل کنند. در این جا، دو گرایش وجود دارد؛ یکی، بر آن است که استفاده از اصطلاح غربی ضرری ندارد و دیگری، اصطلاح اسلامی و اصطلاح غربی را با هم ادغام می کند. در گرایش نخست، کسانی مثل شیخ حسن الترابی را می بینیم که معتقد است؛ مسلمانان می توانند در وضع نوزایی و تفوق بر دیگران، مفاهیم بیگانه را بدون هیچ حساسیت و مشکلی به کار برند. وی هر چند زبان را سلاحی در برخورد تمدن ها می داند؛ اما در این امر، به قدرت مسلمانان بر مجاهده و تلاش، اعتماد می کند. وی در شرح این مسأله، چنین می گوید: کفار دوست دارند با تحمیل زبان خود بر مسلمانان، آنان را منحرف نموده و آن گاه لباس مفاهیم خویش را بر آنان پوشانند و (آنان را) به پذیرش ارزش هایی وادارند که زبان، حامل آن است. مسلمانان باید از فریب خوردن و گرایش به ارزش های غالب بر حذر باشند و اجتناب ورزند. به کارگیری واژه های وارداتی، منوط به داشتن وضعیتی عزت آمیز و اعتماد به نفس یا بر حذر بودن و اجتناب ورزیدن است. امروزه که مرحله غربت اسلام و غلبه مفهوم های غربی - با محتوای گمراه کننده اش - را پشت سر نهاده ایم، کمک گرفتن از هر کلمه رایجی که پرده از مفهوم می بردارد و در مسیر دعوت به اسلام به کار گرفته شود و در چارچوب انگاره های اسلامی قرار گرفته و تسلیم خدا شود و ابزار بیان معنایی شود که با ابعاد و لوازم اسلامی اش مراد شود، منع و زیانی ندارد. در این جا باید گفت که معانی مهم تر است از مبانی، و صورت ها و الفاظ چندان معتبر نیستند که معانی و مقاصد.<sup>(۱۹)</sup>

البته مشکل اصطلاح با زبان سیاسی هنوز حل نشده است؛ زیرا فقه سیاسی اسلام این مفاهیم را امضا نکرده است؛ چون اصلا در فقه متداول نبوده است. امروزه تمایل به

پذیرفتن این مفاهیم در عین حفظ اصول و ابعاد دینی پیدا شده است. در این جا تلاش‌هایی را جهت به کارگیری اصطلاحات جدید مشاهده می‌کنیم که بیشتر به شوخی و طنز شبیه است. مانند اصطلاح «شورا کراسی»<sup>(۲۰)</sup> که سعی می‌کند جمع دو اصطلاح باشد. محفوظ النحاح، این اصطلاح را در جریان گفت و گوی حکومت الجزایر با احزاب در سال ۱۹۹۱ به عنوان موضع مجموعه اسلامی اعتدالی خود به کار برد. این موضع در برابر موضع کسانی بود که می‌گفتند: «شیوه دموکراسی، شیوه کفار و مشرکان است؛ زیرا دموکراسی، گیاه روئیده در یونانِ دوگانه پرست است.»<sup>(۲۱)</sup>؛ در حالی که انتخاب اصطلاح و تحمیل آن بر جامعه و واقعیت، عملیاتی ارادی نیست. هر چند کسانی مانند ژاک برک در وصف دگرگونی جوامع اسلامی، معتقدند که؛ پیروزی از آن اندیشه‌ای است که جاذبه بیشتری دارد و اشاره‌ای که روشن تر و پرورده تر با امور دارای دلالت (نمادین).<sup>(۲۲)</sup> اما ما با نظر ما کسیم رودنسون که خلاف نظر برک است، موافقیم که می‌گوید؛ پیروزی از آن دلالتی است که چیزهای مشخصی را هدف گرفته و با بیشترین قدرت مطرحش می‌کند. این راه را سازمان‌هایی پی می‌گیرند که ابزارهایی سازگارتر به کار می‌برند...، زیرا چالش در آسمان منظومه‌های معانی جریان ندارد؛ بلکه در روی زمین و بین انسان‌هایی که جز مشتی شعار فریشان نمی‌دهد، جاری است.

تلاش برای سازگارانیدن شورا و دموکراسی، نشانه چالش سنت و نوگرایی است که در فرایند آموزش‌ها و ترقی اجتماعی پدید آمده است. و دیگر، رهبران جنبش‌های اسلامی، در ایش و صوفیان و مشایخ نیستند؛ بلکه دست کم از دانش آموخته‌گان دانشگاه‌ها هستند، اگر در اروپا و امریکا درس نخوانده باشند. با این حال، در درون حرکت‌های سیاسی اسلامی، گرایش‌هایی پیدا می‌شوند که دموکراسی را به سبب داشتن خاستگاه فلسفی و جغرافیای تاریخی / اجتماعی آن، با اسلام متناقض دانسته و شورا را بالاتر از مفهوم دموکراسی می‌بینند. باید در این جا این سؤال را بار دیگر تکرار کنیم که: چگونه این دو مفهوم (دموکراسی و شورا) با هم اختلاف دارند؟ به دشواری‌کنند (انتزاع) ساز و کارها از ریشه‌های فلسفی‌اشان راه یافته‌ایم؛ اما مناقشه گذشته، اشاراتی معتدد با خود داشت که امکان انتزاع و بلکه ضرورت آن را آشکار می‌کند. ابتدا باید بر

ارتباط دموکراسی با سکولاریسم و عقلانیت تاکید ورزید یا چنان که داریوش شایگان می‌گوید:

«برای ایجاد دموکراسی ابتدا باید عقل‌ها و نهادها سکولار شوند و فرد به عنوان فرد، استقلال قانونی داشته باشد و عضو غفلت زده و هضم شده‌ای در تشکیل امت (جامعه اسلامی) نباشد و این که قانون مبنایی قرار دادی باشد. و آخر این که، مشروعیت الزامی حاکمیت ملت سیطره یابد.»<sup>(۲۳)</sup>

وی در ادامه، این حقیقت تاریخی را به تاکید می‌افزاید که دموکراسی، زائیده عصر روشنگری است که به عنوان عصر «نقد جدی حقایق اعتقادی» است. یکی از متفکران جنبش سیاسی اسلامی معاصر، به زبان خاص این جنبش، چنین می‌گوید:

دموکراسی در مفهوم غربی‌اش غالباً درباره حکومت‌های لاییک به کار برده می‌شود؛ زیرا آنان گمان می‌برند که حکومت دینی به سلطان، هیبت و قداستی می‌بخشد و او را از حق الهی حکومت مطلقه برخوردار می‌کند و یا به گروهی - مانند کشیشان و راهبان - اجازه می‌دهد که ارتباط با خدا و مشروعیت برآمده از او را به انحصار خود در آورند و آزادی عقیده و دانش را مصادره نموده و حق مخالفت را ممنوع کنند و همه این امور را ارتداد و کفر و فتنه بنامند و به جنگ‌های دینی بکشانند. از این رو، برای پیشگیری از طغیان حاکم و یا رجال دینی (کلیسا) به اسم دین، و برای پی‌ریزی آزادی و تسامح و صلح، دموکراسی بر نفی دین استوار شده است.<sup>(۲۴)</sup>

#### ۴- اختلاف محتوای دموکراسی با آموزه‌های اسلام

هنوز هم متفکران و نویسندگان مسلمان پیرامون اختلاف فلسفه و مضمون دموکراسی با آموزه‌های اسلام با اختلاف بر سر درجه سازگاری و ناسازی / گرد آمده‌اند. یکی از محققان بر آن است که دموکراسی در فهم نظری گفتمان اسلامی معاصر از آن، به چند محور تقسیم شده است: دموکراسی به عنوان یک اصطلاح یا به عنوان یک مکتب و فلسفه، یا به عنوان نظریه‌ای در برابر دیکتاتوری و استبداد و به تبع این تقسیمات، با تایید

نسبی یا گزینشی رو به رو می‌شود.<sup>(۲۵)</sup> دو گرایش نخست، در نزدیک دانستن این اصطلاح با فلسفه یا مذهب، اشتراک دارند. از این رو، بین پیدایی و محل رویش اصطلاح یا مذهب رابطه‌ای برقرار می‌کند؛ زیرا دموکراسی در نگاه بسیاری، جزئی از طرح سیطره تمدن غربی است و از آن رو که دموکراسی بر آمده از دل چنین طرحی است که کارش سرکوب و استعمار بوده و هنوز هم با ابزارهای جدید در پی کشاندن عرب‌ها و مسلمانان به دنبال خویش و تسلط بر آنان است، باید ردّ و طرد شود. به عنوان مثال در الجزایر، در حین تبلیغات انتخاباتی، پرده‌هایی بالا رفت که دموکراسی را محکوم و [مردم را] به قانون اساسی و پیمان ملی فرا می‌خواند. این افراد، خواهان شورا و نظر خواهی از قرآن بودند و دموکراسی را کالایی غربی و نظام حکومتی کفار می‌دانستند که در حافظه عربی / اسلامی با قهر و غلبه و فساد اخلاقی همراه است.<sup>(۲۶)</sup>

اما حقیقت آن است که نمی‌توان ساده انگارانه، دموکراسی را تا حد اصطلاح یا مفهومی تقلیل داد که رد یا قبول شود. در این جا باید به اولویت‌های فکری و مفاهیم و انگاره‌های زیر بنایی دموکراسی رجوع کرد البته به رغم تعدد مواضع نسبت به دموکراسی و تنوع گرایش‌های منعطف و معتدل در تعامل با فرهنگ بیگانه و مکتب‌ها و اصطلاحات بیگانه، هیچ‌گاه معضله دموکراسی / شورا در اندیشه و واقعیت مسلمانان حل نشد و به عکس، تجربه‌های دست یابی اسلام‌گرایی به حکومت، ناممکن بودن سازگاری بین دموکراسی و شورا را ثابت کرده است.

یکی از محققان، موضع‌گیری متفاوت نسبت به دموکراسی را چنین بیان می‌کند:

«ما در برابر جریان‌هایی هستیم که دموکراسی را رد می‌کند؛ اما آنان یک تشکّل هم رأی نیستند؛ بلکه در تجویز ردّ مطلق یا مقید و قبول مشروط و مقید آن متفاوتند. جریانی را می‌بینیم که اندیشه دموکراسی را به لحاظ نظری و بر اساس تصور و برداشتی که آن را ذاتی دموکراسی می‌داند، رد می‌کند. جریان دیگری معتقد است که ما اصلاً نیازی به این اندیشه نداریم؛ زیرا بدیل آن را که شورا است، داریم. این گرایش‌گاه در شعار و نه به لحاظ فکری، با دموکراسی تعامل برقرار می‌کند. جریان دیگری را می‌بینیم که دموکراسی را به سبب ارتباط با سکولاریسم - که دین را از

جامعه و سیاست دور می‌کند و یا به حاشیه می‌راند - رد و محکوم می‌کند»<sup>(۲۷)</sup>

و کسانی هم از آن رو دموکراسی را رد می‌کنند که عناصر شکل دهنده آن مانند: نظام حزبی، رأی اکثریت، شیوه‌های مبارزه پارلمانی و تبلیغاتی انتخاباتی را مخالف اسلام می‌پندارند. و چه بسا دموکراسی را با شیوه زندگی غربی مرتبط بدانند. این جاست که بین آزادی و اباحی‌گری و ولنگاری خلط می‌شود.

معتقدم مهم‌ترین نقطه‌های تضاد که موجب رد دموکراسی از سوی برخی اسلام‌گرایان می‌شود، اولویت داشتن اندیشه توحید و وحدت در اسلام است. توحید به معنای عبودیت محض نسبت به خداوند و پس از آن، وحدت امت اسلامی که اولویت دوم را داراست و گاه ایجاب می‌کند که آزادی فردی و اجتماعی قربانی شود؛ زیرا با این گونه آزادی‌ها، احتمال تفرقه و پراکندگی امت می‌رود. مورخ معاصر، عبدالعزیز الدوری، تحلیلی قابل قبول از زمینه تاریخی این نزاع ارائه می‌دهد که به فهم وضع کنونی کمک می‌کند. وی بر این نکته تأکید می‌کند که دموکراسی غربی در ضمن شرایط سیاسی / اقتصادی / اجتماعی معینی پدید آمد و صرفاً یک نظریه نبود. از سوی دیگر:

«وقتی به تاریخ عرب می‌نگریم، آرایبی را می‌یابیم که بر اهمیت امت به عنوان

اساس قدرت و بر اصل عدالت و اصل شورا تأکید می‌ورزد؛ اما آیا این وضع پس از

دوره‌های متعدد تاریخ عرب، به الزامات یک حکومت دموکراتیک انجامید؟<sup>(۲۸)</sup>

جالب توجه است که این مفاهیم، فقط با هدف تحقق انسجام و هماهنگی و حفظ تمامیت امت مطرح می‌شده است. مثلاً مفهوم عدالت به معنای دست‌یابی به آزادی و دموکراسی نیست و گرنه، مقوله‌ای به نام «مستبد عادل» را نمی‌شنیدیم. الدوری پس از بیان تاریخ خلافت اسلامی، بر این نکته تأکید می‌کند. وی می‌گوید:

«در پرتو تحولات عملی یاد شده، می‌توان به اندیشه اسلامی نظر افکند، هدف و

کارکرد اندیشه اسلامی، تأکید بر مشروعیت تاریخی خلافت و اثبات اهمیت

وحدت امت و پرهیز از فتنه و حفظ شریعت و اظهار مفهوم عدالت بوده»<sup>(۲۹)</sup>

وی بر آن است که پیمان مدینه، ایجاد امت را اعلام کرد؛ امتی که قانون اساسی‌اش،

قرآن و سنت پیامبر و اهداف عدالت و جهاد و حفظ کیان امت و گسترش آن بود.<sup>(۳۰)</sup>

این امر به معنای برپایی و تشکیل امت (Nation) بود و نه تشکیل دولت (State). در «قانون اساسی مدینه»، حتی از نهاد خلافت، سخنی به میان نیامده است. و این نهاد پس از وفات رسول خدا و به شکل آمیزه‌ای از سنت‌های قبیله‌ای عرب و آموزه‌های دین اسلام پدید آمد.

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که مفاهیم مرتبط با دموکراسی و دولت ملی جدید مانند: ملت، میهن و فرد دارای اهمیتی برابر با مفهوم محوری «امت» که اندیشه سیاسی اسلامی تا امروز هم پیرامون آن متمرکز شده، نیست. آرای طرفداران دولت اسلامی، بر دینی بودن این دولت اتفاق دارد و این مقتضی حاشیه نشینی و یا تعدیل عناصر زیربنایی فکری و سیاسی شکل دهنده مفهوم دموکراسی جدید است که بر سر شعار حکومت ملت بر ملت، برای ملت کوتاه نمی‌آمد و مقاصدی را که انقلاب فرانسه در نظر داشت؛ یعنی: آزادی، برابری، برادری عینیت می‌بخشد. این مقاصد را مفهوم آزادی فردی تأمین می‌کند که در دموکراسی لیبرال این چنین تعریف شده است: «آزادی فردی به معنای استقلال و عدم دخالت قدرت در امور شخصی فرد است؛ مگر به انگیزه تأمین منفعت عمومی به رسمیت شناخته شده، در صورت تعارض منافع شخصی و عمومی»<sup>(۳۱)</sup> و در پایان، به دموکراسی یا دولت دموکراتیک می‌رسیم که مبنای فلسفی‌اش، این سخن هگل است که آن را عبارت از امکان آزادی انسانی می‌داند و صرفاً، حالتی ذهنی یا موضع فکری یا احساس و یا فعل و حتی شیوه رفتاری معینی نمی‌شمارد و فرد را زمانی آزاد می‌داند که وی، عملاً منفعت اساسی خود را به عنوان موجودی انسانی تحقق بخشد. آزادی در مرز مشخص پایان نمی‌یابد؛ زیرا تلاش مستمری برای تحقق فردیت (در جریان) است. خلاصه این که، هدف دولت دموکراتیک، توسعه آزادی انسانی است.<sup>(۳۲)</sup> بنابر این، دموکراسی، تعبیری از انسان‌مداری (Humanism) است. یعنی این که انسان، منبع و مرکز و محور هر چیزی است که به اندیشه و زندگی مربوط می‌شود و طبعاً نظام حکومتی هم از این دست است. دموکراسی در کنار انسان‌محوری، به انسان می‌گوید که سرنوشت تو به دست خود توست؛ اما برخی اسلام‌گرایان سیاسی این امر را شرک و مخالف توحید می‌دانند که همه امور را در انحصار قدرت و اراده الهی می‌بیند.



محور اختلاف این است که مرز آزادی انسان کجاست؟ و آیا تعدد و تکثر، با اعتقاد به توحید منافات دارد؟ بسیاری تلاش کرده‌اند تا بین دموکراسی به عنوان ابزار و ساز و کار و دستگاه حکومتی و بین فلسفه لیبرالیسم که دموکراسی معاصر از آن رویداده است، تفاوت قایل شوند و در پی آن، دموکراسی را مقبول عموم اسلام گرایان بر شمارند. یکی از محققان، این نظریه را چنین توضیح می‌دهد:

«موضع اسلامی، دموکراسی را به عنوان دستگاهی برآمده از اراده توده مردم، مردود نمی‌داند؛ بلکه فلسفه لیبرالیسم را رد می‌کند که بر نگرشی مادی از هستی و اولویت دادن به فرد، در مقابل اجتماع و به سود، در برابر اخلاق مبتنی است و (انسان را) به بالاترین نرخ بهره و تسلط بر هر ارزش دیگری در سطح فردی یا اجتماعی فرامی‌خواند، هر چند که منفعت فرد یا گروه خاص، به ویرانی همه جهان بیانجامد.» (۳۳)

نویسنده، ردّ مبانی فلسفی دموکراسی از سوی اسلام گرایان را چنین ریشه یابی می‌کند که مفهوم آزادی در اروپا در عصر روشن‌گری بروز کرد و مشتمل بر دو عنصر است که هر دو مخالف اسلام است:

«نخست؛ زمینه سکولاریستی آن و در پی این انکار، انگاره دینی از زندگی و انکار دخالت خداوند در زندگی فردی و اجتماعی بشر. دوم؛ این که انسان، منبع هر قدرت و قانون‌گذاری و هر اصل اخلاقی است و بنابراین، تنها قانونی که انسان تابع آن است، قانون طبیعت است. بر اساس این انگاره، انسان مالک خویش و مسؤول خود است و می‌تواند در جسم و عقل و رفتارش، بی‌اعتنا به هر قید اخلاقی یا اجتماعی یا سیاسی - جز قیودی که خودش خواست بدان ملتزم بماند - هر گونه که خواست تصرف کند.» (۳۴)

### شورا؛ اختلاف بر سر محتوا و شروط

جالب توجه است که مناقشه بر سر موضوع سازگاری یا ناسازگاری شورا و دموکراسی، در حالی جریان دارد که تعریف قاطع و جامع و مانعی از ماهیت شورا و

عناصر و مقومات و تجلیات عینی آن وجود ندارد. می‌توان به یقین گفت که دو نظریه پرداز یا متفکر یا محقق یا نویسنده یافت نمی‌شود که فهم واحدی از شورا داشته باشند. می‌توانیم با الفجری موافق باشیم که می‌گوید:

«به رغم وضوح آیات و احادیث و نمونه عملی و اجماع صحابه بر سر اصل شورا، هیچ اصلی از اصول اسلام را نمی‌توان یافت که فقها و مجتهدان، آن اندازه اختلاف و تفاوت عقیده‌ای که بر سر اصل شورا داشته‌اند، بر سر آن اصول داشته باشند.»<sup>(۳۵)</sup>

اختلاف بر سر موضوع شورا، از تفسیر واژه شروع می‌شود و به الزامی بودن یا تمزینی بودن، موضوعات قابل مشورت، ویژگی‌های اهل شورا و امکان یا عدم امکان ایجاد نهادهای شورایی امتداد می‌یابد. امور یاد شده محل مناقشه جریان‌ها و حرکت‌های اسلامی است که برخی، به دلیل برتری‌ای که برای مفهوم شورا قایل‌اند، دموکراسی را مردود می‌دانند و برخی، مانند العقاد این دو اصطلاح را با هم نزدیک می‌بینند و اصطلاح دموکراسی اسلامی را بنا نهاده‌اند. موضع سوم، برترین مزایای موجود در این دو را با هم سازگار می‌کند.

برای روشن شدن مفهوم شورا، از معنای لغوی اش صرف نظر می‌کنیم و به مفهوم اصطلاحی اش می‌پردازیم. این واژه دوبار در قرآن یاد شده است: «والذین استجابوا للهیم و اقاموا الصلوة و امرهم شوری بینهم و مّارزقناهم ینفقون»؛<sup>(۳۶)</sup> و کسانی که [ندای] پروردگارشان را پاسخ [مثبت] داده و نماز بر پا کرده‌اند و کاریشان در میانشان مشورت است به صورت مشورت در میان آنهاست و از آنچه روزیشان داده‌ایم، انفاق می‌کنند.» و این آیه: «فبما رحمة من الله لنت لهم و لو کنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکّل علی الله ان الله یحب المتوکّلین»؛<sup>(۳۷)</sup> «پس به [برکت] رحمت الهی، با آنان نرم خو [پرمهر] شدی، و اگر تند خو و سخت دل بودی، قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند. پس، از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه، و در کارها با آنان مشورت کن و چون تصمیم گرفتی، بر خدا توکل کن، زیرا خداوند توکل کنندگان را دوست می‌دارد.» از این آیات تفاسیر مختلفی شده است. برخی، مقصود از

مشورت در امور را به مشورت در امور جنگ تفسیر کرده‌اند؛ اما مجال شورا طبق آرا و اجتهادات بسی وسیع‌تر است. یکی از نویسندگان چنین گفته است:

«شورا در به‌کارگیری و مقابله با حیل‌های جنگی و رویارویی دشمن لازم است و مسلمانان باید بین خود درباره اموری که وحی درباره آن نازل نشده و سنتی از پیامبر وجود ندارد، مشورت کنند. شورا در برخی امور دنیایی جایز است.»<sup>(۳۸)</sup>

طبیعی است که این فهم یا تفسیر به پرسش از الزامی بودن شورا منجر شود؛ زیرا شورا محدود به امور اجتهادی است که نصی درباره آن نیست و طبعاً در این امور، اختلاف، فراوان خواهد بود؛ برخلاف حدود شرعی و یا فرایض دینی که تابع هیچ‌گونه شور و مشورتی نیست. اگر هم واجب بودن شورا را نتیجه گرفتیم، اختلاف بر سر شیوه شورا باقی است و این که کسی به وجوب پای بندی به نتایج شورا - به سبب اختلاف شیوه عملی شورا - قایل نشده است. از این روست که شورا در تاریخ سیاسی اسلام، اصلی تعطیل شده است و در تعیین شیوه حکومت و مشارکت و رابطه حاکمان و محکومان، به کار گرفته نشده است. این مسأله در بحث دموکراسی بسی مهم است. این توجیه در بیشتر نوشته‌های اسلامی گرایان و حتی نواندیشان اسلامی تکرار شده است. الشاوی می‌نویسد؛ تعطیل اصل شورا در تاریخ دولت اسلامی منحصر به عرصه سیاست و حکومت است؛ اما در عرصه قانون‌گذاری و فقه، علما و مجتهدان مسلمان با آزادی کامل و بدون دخالت دولت و حاکمان، شورایی عمل می‌کردند. دخالت در آزادی اجتهاد و حاکمیت شریعت تنها در عصر حاضر به چشم می‌آید؛ از زمانی که نظریات معاصر را وارد کردیم که این مسأله، سبب شد حاکمان و هواخواهان‌شان از فرصت سوء استفاده نموده و در امر شریعت دخالت کنند و اجرای شریعت را با وضع قانون اساسی و قوانین جاری به تعطیلی بکشانند.<sup>(۳۹)</sup> آیا این سخن به معنای جدایی دین از سیاست در طول تاریخ نیست؟ الغنوشی تفسیر و ارزیابی دیگری از این وضع دوگانه و استمرار آن دارد که پذیرفتنی‌تر است؛ اما هنگامی که وی از دوره پس از خلافت را شده و مشخصاً دوره خلافت معاویه سخن می‌گوید، پیچیدگی قضیه بیشتر می‌شود. وی می‌نویسد:

«به مردم حق حکومت داده نشد. حکومت از مردم به غضب گرفته شد.»

حکومت با کودتا از مردم گرفته شد؛ اما این کودتا کامل نبود. کودتا علیه شریعت نبود. علیه حاکمیت امت بود. این جا بود که چیره مسأله مبهم شد؛ زیرا تا زمانی که حکومت، شأن شریعت را بزرگ می‌داشت، چنان می‌نمود که کودتایی انجام نشده است به ویژه آن که علما به سبب ترس از بروز فتنه به چنین حاکم چیره و خودکامه و مستبدی، مشروعیت می‌داند... امر بر همگان روشن نبود که کودتایی صورت گرفته؛ زیرا دولت، قدرت شریعت را محترم می‌شمرد و اکثر علما با چنین دولتی بیعت می‌کردند.» (۴۰)

روشن است که مسلمانان، تفاوت بین خلافت را شده و پادشاهی ستمگر را درک می‌کردند؛ اما در عین حال بدان گردن می‌نهادند و این امر، نقش ثانوی شورا در حکومت و اولویت دادن به شریعت را تبیین می‌کند؛ چرا که دولت، تا زمانی که شریعت را اجرا می‌کرد، حتی اگر شورا را نادیده می‌گرفت، اسلامی به شمار می‌آمد. در الزامی بودن شورا در ننگ می‌کنیم؛ زیرا جریان گسترده و موثری معتقد به محدودیت شورا و از حد نصیحت فراتر نرفتن آن است. به لحاظ نص قرآنی و سنت نبوی، دلیلی که الزامی بودن شورا را ثابت کند، وجود ندارد. برخی از مفسران، این بخش از آیه را که می‌گوید: «فاذا عزم فتوکل علی الله»؛ «و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن» چنین تفسیر کرده‌اند که یعنی رسول خدا در پایان، حق تصمیم‌گیری نهایی را دارد؛ چه این تصمیم با شورا موافق باشد و یا مخالف. این نظر را طبری و ابن اسحاق و قرطبی داده‌اند. طبری در تفسیر آیه می‌گوید:

«وقتی که ما قصد کرده‌ایم تا تو را پایدار و استوار بداریم و در امر دین و دنیا چیزی بر تو دشوار آید، برای انجام آنچه به تو فرمان داده‌ایم و مطابق آنچه فرمان داده‌ایم، اقدام کن؛ چه نظر تو موافق نظر اصحاب مشورت باشد یا مخالف.»

از ابن اسحاق هم چنین نقل شده که:

«هنگامی که در امری از امور دین درباره جهاد با دشمن - که کار آنان و تو جز با جهاد آن سامان نگیرد - تصمیمی گرفتی، پس به انجام آنچه بدان فرمان داری بشتاب؛ خواه مخالف رأی اصحاب باشد یا موافق، فرقی نمی‌کند و به خدا توکل

کن.» برخی دیگر هم در تفسیر این آیه از آیات دیگری مدد جسته‌اند مانند: «ان تطع

اکثر من فی الارض یضلوك عن سبیل الله»؛<sup>(۴۱)</sup>

اگر از بیشتر کسانی که در [این سر] زمین می‌باشند، پیروی کند، تو را از راه خدا

گمراه می‌کنند. و: «قل لایستوی الخبیث و الطیب و لو اعجبک کثرة الخبیث»<sup>(۴۲)</sup>

بگو: پلید و پاک یکسان نیستند، هر چند کثرت پلید (ها) تو را به شگفت آورد.»

برخی از محققان، به اعمال و مواضعی استناد می‌کنند که عدم الزام تاریخی شورا را آشکار می‌کند. از دوره خلافت راشدین شواهدی وجود دارد که الزامی نبودن نظر شورا را می‌رساند. مثلاً ابوبکر با نظر مشورتی همه صحابه و از جمله وزیر و مشاورش، عمر مخالفت کرد که او را از جنگ با عرب‌های مرتدی که از پرداخت زکات سرباز زده بودند، باز داشته بودند. عمر ابن خطاب، اعتنایی به مشورت مردم و از جمله علی ابن ابی طالب و طلحه ابن عبید الله درباره سرداری سپاهی که برای جنگ با رومیان به شام می‌رفت، نمود. همچنین با نظر شورای مسلمانان، درباره هدیه همسر هرقل مخالفت ورزید؛ همان طور که عثمان ابن عفان نظر مهاجران و از جمله علی ابن ابی طالب را در مورد قصاص عبید الله ابن عمر ابن خطاب در مقابل قتل ظالمانه سه بی‌گناه - جفینه، هرمزان و دختر ابولؤلؤ که پدرش (عمر) را کشته بود - نپذیرفت. و نیز نظر مشورتی صحابه و عموم مردم را درباره خود داری از توزیع بی‌رویه ثروت و قدرت در بین یاران و خاندان خویش نپذیرفت، تا آن‌که به همین سبب کشته شد. [امام] علی ابن ابی طالب (ع) هم نظر اصحاب و یاران خویش را نپذیرفت که او را به ابقای معاویه - هر چند به صورت موقت - در ولایت شام سفارش می‌کردند تا اوضاع آرام شود. وی این نظر مشورتی را نپذیرفت و بر نظر خویش پافشاری کرد و تأکید نمود که: «لا والله لا استعمل معاویه یومین»؛ «نه به خدا حتی دو روز هم معاویه را به کار نخواهم گمارد.» سپس در پاسخ اعتراض طلحه و زبیر که چرا به نظر مشورتی ایشان عمل نکرده، چنین می‌گوید:

«... نظرت الی کتاب الله و ما وضع لنا و امرنا بالحکم به فاتبعته و ما استن النبی

فاقتدیته فلم احتج فی ذلک الی رأیکما و لا رأی غیرکما»؛ «به کتاب خدا و آنچه که

برای ما قرار داده و ما را به حکم بدان دستور داده، نگریستم و از آن پیروی کردم

و به سنت پیامبر روی کردم و به آن اقتدا کردم. پس در این کار نه به نظر شما و نه به

نظر غیر شما نیازی نداشته‌ام.»<sup>(۴۳)</sup>

در قرآن و سنت نبوی، چگونگی اجرای اصل شورا بیان نشده و ویژگی‌ها و تعداد اهل شورا هم مشخص نگردیده و این امور، به شرایط متغیر و انهاده شده است. مهدی فضل الله، این امر را چنین تفسیر می‌کند که:

«بنابر این، شورا در شیوه و راه معینی منحصر نیست؛ یعنی این که شورا، نوعی

نظام داخلی است که صرف نظر از مکان و زمان، با هر محیطی قابل تطبیق است و

تعیین شکل و اجرای آن به جامعه و انهاده شده است.»<sup>(۴۴)</sup>

گویی که نظریه پردازان مسلمان در نسبت شورا و محدود بودن آن، به صرف استمزاج آرا یا پی بردن به رویکرد رفتاری و فکری جامعه و نه بیشتر اتفاق کرده‌اند. این، به معنای نبود چیزی به نام نهاد شورا در دولت اسلامی و یا نظریه سیاسی اسلامی است. در نظر بسیاری از نظریه پردازان، شورا، فراتر از حد شیوه‌ای لطیف و انسانی در تعامل با مردم نیست؛ چنان که بسیاری از مفسران در تفسیر آیه شورا گفته‌اند، شورا «برای استحباب و جلب قلوب مؤمنان از راه ابراز قدردانی از آرا و احترام آنان است.» مهدی فضل الله اضافه می‌کند که:

«این دسته با ذکر این که پیامبر، امر به مشورت با دختران (باکره) در مسأله

ازدواجشان نموده نظر خود را تایید می‌کنند و مشورت با دختران را صرفاً نوعی

همدلی و همراهی و دوستی با آنان می‌دانند، تا چه رسد به ابراهیم خلیل که در انجام

امر الهی به ذبح فرزندش، با او مشورت می‌کند؛ هر چند وی، بر اجرای امر الهی -

چه در صورت موافقت و چه مخالفت فرزندش - مطمئن بود.»<sup>(۴۵)</sup>

برخی هم بر آنند که شرایط تاریخی / اجتماعی شورا، سبب قطعی نهادینه نشدن آن

بود؛ زیرا دولت در مدینه از جهت تعداد شهروندان و روش اداره امور و مشورت با مردم

بیشتر به دولت شهر (City - state) های یونان باستان شبیه بود. یکی از نویسندگان، از این

وضعیت چنین یاد می‌کند:

«دولت پیامبر، دولت شهر بود. و خود ایشان بر خورد مستقیم با مردم داشت و

حتی از کسانی که در نماز جماعت حاضر نمی‌شدند، پرس و جو می‌کرد. حکومت به طور مستقیم اعمال می‌شد و همه مسلمانان در حل مسایل مشارکت داشتند و بین آنان و پیامبر، هیچ حجابی حایل نبود. و این وضع، مانع از وجود گروه برگزیده‌ای که دارای منزلت ویژه‌ای باشند و مردم پیرامونشان گرد آیند، نبود. ماهیت وضع اجتماعی از یک سو و مشارکت این گروه خاص در ترویج دعوت و دفاع از آن از سوی دیگر، سبب عدم تمرکز این گروه شد. این وضعیت سبب سردرگمی اصل شورا شد و سبب شد که این اصل در قالب مجلسی با تعداد معینی از اعضا و تعیین شیوه انتخاب اهل شورا در نیاید. (۴۶)

### نتیجه

بنابر آنچه گفته آمد، سخن گفتن از موضع واحدی درباره مسأله دموکراسی که بین همه حرکت‌های سیاسی اسلامی معاصر مشترک باشد، بسیار دشوار است. مواضع، بسیار متعدد است و گاه به حد تناقض و تضاد می‌رسد؛ زیرا گفتمان دموکراسی و تکثر و حقوق بشر به تازگی در عرصه فکری عربی / اسلامی، راه یافته است. واکنش‌های مثبتی را می‌بینیم که با تحولات و تغییرات سریع در جهان تعامل برقرار می‌کند و به جهانی شدن نزدیک می‌شود. این تحولات، وجه دیگری هم دارد و آن، افزایش انتظارات و توقعات است و در پی آن، جنبش‌های اسلامی سیاسی خود را به عنوان فرشته نجات مطرح نموده و هیچ‌گاه در موضع رد و انکار قرار نمی‌گیرند. نظریه پردازان اسلامی در هر وضعیتی که هستند، با مقایسه نظریات خویش با وضع موجود از برتری الگوی اسلام سخن می‌گویند. مثلاً محمد غزالی می‌گوید؛ لطیف‌ترین دستاوردهای غرب در تمدن انسانی یا روش حکومتی‌اش، از آنچه که خلافت را شده در بیش از ۱۴ قرن پیش تحقق بخشیده‌اند، فراتر و برتر نیست. (۴۷)

یا این که کسی چون ابوالمجد، با اطمینان می‌نویسد:

«به گمانم در تفسیر تاریخ گزاف نگفته‌ایم، اگر به صراحت اذعان کنیم که قانون اساسی مدینه که نخستین دولت اسلامی را در یشرب پدید آورد، به تعبیر امروزی،

نخستین قانون قرار دادی در تاریخ است.»<sup>(۴۸)</sup>

اسلام‌گرایان سیاسی، الگوی غربی سیاست و حکومت را هدف و نمونه آرمانی و معیار و مقیاسی قرار می‌دهند که سطح دموکراسی و سیر در مسیر دموکراسی، با آن سنجیده می‌شود. برخی هم معتقدند که مسلمانان باید ضرورتاً جزیی از تحولات جهان جدید باشند و در این تحولات مشارکت ورزند و زیر پوشش هیچ عنوان و توجیهی، در برابر آن، موضع متضاد نگیرند؛ زیرا توسعه و پیشرفت جدید به رغم عظمتش، سبب تکامل روابط انسان بین افراد و ملت‌ها نشده؛ بلکه تنها با مسابقه بر سر تصاحب ثروت مادی و برخورداری انحصاری از آن همراه بوده است.

«این جا نقش اسلام به عنوان نظامی از ارزش‌ها که توازن بین افراد با یکدیگر و توازن بین انسان و خواسته‌های مادی و معنوی‌اش را حفظ می‌کند، روشن می‌شود؛ زیرا در احساس بحرانی که انسان معاصر در آن دست و پا می‌زند، باید انگیزه احیای ارزش‌های اساسی‌ای که از آسمان برای انسان‌ها آمده، بیدار شود.»<sup>(۴۹)</sup>

جنبش‌های اسلامی، بدیل و یا راه‌رهایی حقیقی را عرضه کرده‌اند؛ اما آیا توانسته‌اند مسأله دموکراسی را به شیوه‌ای هماهنگ با آنچه اعلان کرده‌اند، حل کنند؟ زیرا دموکراسی در آینده، شاخص انسانی محور بودن ترقی و توسعه به ویژه زمانی که به عرصه‌های اقتصادی و اجتماعی کشیده می‌شود، خواهد بود. مشکل جنبش‌های اسلامی این است که دموکراسی را صرفاً مجموعه‌ای از افکار می‌دانند؛ در حالی که روندی تاریخی این افکار را به صحنه واقعیت کشانده است. یکی از محققان درباره اندیشه دموکراسی در نزد اسلام‌گرایان اصلاح طلب از زمان افغانی (سید جمال) و محمد عبده تا کنون، سؤال جالبی را طرح کرده است. وی می‌پرسد:

«از چه رو دعوت به اصلاح در عرصه عملی دچار پریشانی و نارسایی شد؛ اما در عرصه فکری درخشش خود را حفظ کرد؟» و خود در پاسخ می‌گوید: «که علت این امر در ماهیت نوگرایی نهفته است؛ زیرا در اروپا - به عنوان مثال - نوگرایی از واقعیتی اجتماعی و با استفاده از ابزارهای تعامل با طبیعت برخاسته است؛ اما در جوامع عربی / اسلامی [نوغرایی] از میدان اندیشه اجتماعی برآمد و راهی به سوی



عرصه اجتماعی باز نکرد.»<sup>(۵۰)</sup>

پارادوکسی که مشاهده می‌شود، این است که روند نوگرایی محدود و کوتاهی که مسلمانان تجربه کردند، در شرایطی انجام شد که آزادی و دموکراسی مجال رشد نداشتند. از این رو، چنین به نظر می‌رسد که استبداد و دیکتاتوری جزء سرشت و سرنوشت طبیعی انسان این فرهنگ است؛ یعنی گویی که او بالفطره دشمن دموکراسی است و ژنی را با خود دارد که او را غیر دموکراتیک قرار داده است.

جنبش‌های اسلامی‌ای که امروزه به و فور سر برآورده‌اند، باید به پرسش‌هایی از این دست پاسخ دهند که آیا:

«جوامع اسلامی معاصر که برآمده از خط سیر اجتماعی و تاریخی گوناگون‌اند، به درجه‌ای از رشد سیاسی رسیده‌اند که اجازه بروز رفتارهایی برخاسته از تعدد احزاب یا رفتارهایی برخوردار از بدنه‌ای اجتماعی باتوان تأثیرگذاری بر اخلاقیات سیاسی مسلط - به گونه‌ای فعال - بدهد؟»<sup>(۵۱)</sup>

فعالیت این جنبش‌ها تاکنون گویای آن است که از قرار دادن دموکراسی در چارچوب فعالیت و اندیشه دینی خود و یا به تعبیر دیگر، برگرفتن مفهوم دموکراسی بدون ازاله هویت آن، عاجز بوده‌اند. سؤال اسلام‌گرایان این است که: آیا بر پایی نظام دموکراتیکی که اسلام‌گرایان را تار و مار کند، ممکن است؟ در حالی که سؤالی که به نظر ما برای طرح در آینده، درست می‌باشد این است که: آیا تحقق پروژه اسلامی بدون تار و مار کردن و یا به حاشیه راندن کسانی که با نگرش مطلق و فراگیر آن نسبت به جهان مخالفند، امکان دارد؟

## پی نوشت ها:

۱. احسان سماره، مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الاسلامي المعاصر، چاپ دوم، (بیروت: دارالنهضة الاسلامية، ۱۹۹۱)، ص ۱۶۰.
۲. تقی الدین النبهانی، نظام الحكم في الاسلام، چاپ دوم، (القدس: منشورات حزب التحرير، ۱۹۵۳)، ص ۹. منیر شفیق می گوید: حزب آزادی بخش با تاکید بر تصحیح مفاهیم، شناخته شده است. ر.ک: منیر شفیق، الفكر الاسلامي المعاصر و التحديات، (تونس: دارالبراق، ۱۹۸۹)، ص ۳۲.
۳. مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الاسلام المعاصر، پیشین، ص ۱۵۵.
۴. تقی الدین النبهانی، الشخصیته الاسلامیة، (القدس: منشورات حزب التحرير، بی تا)، صص ۲۱۸ - ۲۱۹.
۵. داریوش شایگان، النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا، (لندن: دارالاساقی، ۱۹۹۱)، ص ۳۹. باید همین جا یاد آوری کنم که نسخه فارسی کتاب آقای شایگان که گویا آسیا در برابر غرب، باشد هنگام ترجمه این متن در دسترس نبود. اگر نارسایی ای در ترجمه این بخش وجود دارد، یا از این قلم است و یا از مترجم عربی این کتاب (مترجم).
۶. مالک بن نبی، القضايا الكبرى، (دمشق: دارالفکر، ۱۹۹۱)، صص ۱۳۴ - ۱۳۵.
۷. همان، ص ۱۳۶.
۸. همان، صص ۱۳۹ - ۱۶۴.
۹. فهمی هویدی، الاسلام و الديمقراطية، المستقبل العربي، شماره ۱۶۶، سال ۱۵، (دسامبر ۱۹۹۲)، ص ۴.
۱۰. فهمی هویدی، الاسلام و الديمقراطية، (القاهرة: مرکز الاهرام للترجمة والنشر، ۱۹۹۳)، ص ۵.
۱۱. همان، ص ۹.
۱۲. همان، ص ۳۱.
۱۳. همان، ص ۳۱.
۱۴. یوسف القرضاوی، الحل الاسلامی... فريضة و ضرورة، چاپ چهارم، (بیروت: موسسه الرسالة، ۱۹۹۳)، ص ۹۵.
۱۵. همان، ص ۱۰۴.
۱۶. همان، ص ۱۰۷.
۱۷. بقره / ۸۵
۱۸. مائده / ۴۹ و ۵۰.
۱۹. حسن الترابی، الشوری و الديمقراطية: اشکالات المصطلح و المفهوم، المستقبل العربي، شماره ۷۵، سال ۸، مه ۱۹۸۵، ص ۹.
۲۰. فهمی الشناوی سعی کرده است این اصطلاح ترکیبی را جا بیاندازد. بنگرید: العالم، شماره ۳۸۰، مه ۱۹۹۱.
۲۱. روزنامه المستقله، لندن، ۳۰ / ۵ / ۱۹۹۴، ص ۵.
۲۲. ماکسیم رودنسون، الاسلام و الراسمالية، ترجمه نزیه الحکیم، چاپ چهارم، (بیروت: دارالمطبقة، ۱۹۸۲)، ص ۱۸۷.
۲۳. النفس المبتورة، هاجس الغرب في مجتمعاتنا، پیشین، ص ۳۹.
۲۴. الشوری و الديمقراطية: اشکالات المصطلح و المفهوم، پیشین، ص ۱۴.
۲۵. زکی احمد، الديمقراطية في الخطاب الاسلامي الحديث و المعاصر، المستقبل العربي، شماره ۱۶۴، سال ۱۵، اکتبر

- ۱۹۹۲)، صص ۱۱۵ - ۱۲۱.
- ۲۶- هويدى، الاسلام والديمقراطية، پيشين، صص ۴ - ۵.
- ۲۷- اسماعيل، التيارات الاسلامية وقضية الديمقراطية، رؤية من خلال الحدث الجزائري، ورقة نقاش خليفه، ص ۸۵
- ۲۸- عبدالعزيز الدورى، الديمقراطية فى فلسفة الحكم العربى، سلسلة كتب المستقبل العربى، چاپ سوم، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۸۶)، ج ۴، ص ۱۹۱.
- ۲۹- همان، ص ۱۹۸.
- ۳۰- همان، ص ۱۹۳ به نقل از حميد الله محمد، مجموعة الوثائق الساسية للعهده النبوى والخلافة الراشدة، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ۱۹۴۱)، ص ۲، به بعد.
- ۳۱- ر.بدن ووف پوركو، المعجم النقدى لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، (بيروت: المؤسسة للدراسات والترجمة و النشر، ۱۹۸۶)، ص ۳۱۱.
- ۳۲- ميشل متياس، هيجل والديمقراطية، ترجمه امام عبدالفتاح امام، (بيروت: دارالحدائث، ۱۹۹۰)، صص ۱۵ - ۱۶.
- ۳۳- محمد يتييم و شعيد شبار، الحركة الاصولية، آفاق (المغرب) شماره هاى ۵۳ - ۵۴ (مارس ۱۹۹۳)، ص ۱۶۲.
- ۳۴- همان.
- ۳۵- احمد شوقى الفنجري، كيف نحكم بالاسلام فى دولة عصريه، (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ۱۹۹۰)، ص ۱۹۳.
- ۳۶- شورى / آيه ۳۸.
- ۳۷- آل عمران / آيه ۱۵۹.
- ۳۸- عماد الدين ابوالفداء اسماعيل ابن عمر ابن كثير القريشى، تفسير القرآن العظيم معروف به تفسير ابوالفداء وابن كثير، (القاهرة، مكتب مصر، بى تا)، ج ۱، ص ۴۲۰ و ج ۴، ص ۴۱۸.
- ۳۹- احمد عبد الفتاح بدر، مفهوم الشورى فى اعمال المفسرين، بى تا، بى نا، بى جا، ص ۳۳.
- ۴۰- راشد الغنوشى، اقضاء الشريعة والامة: تداعيات؛ خوف الفتنة، المنطلق (لبنان) شماره ۱۱۰، ص ۳۱.
- ۴۱- انعام، / ۱۱۶.
- ۴۲- مائده / ۱۰۰.
- ۴۳- در اين بخش استفاده كردم از: مهدي فضل الله، الشورى، طبيعة الحاكمة فى الاسلام، (بيروت: دارالاندلس، ۱۹۸۸)، صص ۲۱۴ - ۲۱۸، و عبد الحميد اسماعيل الانصارى، الشورى بين التأثير والتأثر، (القاهرة: دارالشروق، ۱۹۸۲)، صص ۲۶-۳۳.
- ۴۴- همان، ص ۵۳.
- ۴۵- همان، صص ۱۰۸ - ۱۰۹. نويسنده، به تفسير مجمع البيان طبرسى، كشاف زمخشرى، ابن كثير، الدرلمنتور سيوطى و روح المعالى آلوسى استناد نموده است.
- ۴۶- على محمد لاغا، الشورى والديمقراطية، بحث مقارن فى الاسس والمنطلقات النظرية، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ۱۹۸۳)، ص ۲۳.
- ۴۷- محمد الغزالي، ازمة الشورى فى المجتمعات العربية والاسلامية، (القاهرة: دار الشرق الاوسط للنشر، ۱۹۹۰)، صص ۳۵ - ۳۶.
- ۴۸- كمال ابوالمجد، الديمقراطية والشورى، العربى، شماره ۲۵۷، آوريل ۱۹۸۰، صص ۱۸ - ۱۹.
- ۴۹- كمال ابوالمجد، رؤية اسلامية معاصرة، اعلان مبادئ، (القاهرة: دار الشروق، ۱۹۹۱)، صص ۲۱ - ۲۲.
- ۵۰- فاتح عبد الجبار، معالم العقلانية والخرافة فى الفكر السياسى العربى، (بيروت: دارالساقى، ۱۹۹۲)، صص ۳۳ - ۳۴.
- ۵۱- فرانسوا بويرجا، الاسلام السياسى: صوت الجنوب، ترجمه لورين زكرى، (القاهرة: دارالعالم الثالث، ۱۹۹۲)، ص ۱۳۶.

