

امکان یا امتناع جنبش‌های اجتماعی (انقلاب‌های مردمی)

علیه حاکمیت در اندیشه سیاسی اسلامی

نگار ذیلابی^۱

تاریخ پذیرش ۹۴/۰۷/۱۴

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۳/۱۶

چکیده

به رغم آموزه‌های قرآنی ناظر بر سرشت آزاد انسانی برای تغییر سرنوشت و امکان نظری جنبش‌های اجتماعی در آموزه‌های اسلامی، در اندیشه سیاسی متفکران مسلمان و در تاریخ جوامع اسلامی، به استثنای اندیشه سیاسی شیعی و برخی فرق خوارج، اعتراض و طغیان اجتماع علیه حاکمیت امری مذموم و نکوهیده تلقی می‌شده است. این طرز تلقی رایج در جوامع اسلامی ضمن دربرداشتن شباهت‌هایی به سنت‌های جوامع مختلف بویژه جوامع مسیحی و یهودی تحت تأثیر سنت‌های عربی و سنت‌های ریشه دار استبدادی شرقی و بین‌النهرینی نیز بوده است. علاوه بر این تأثیرات بیرونی و میراث برون تمدنی، مباحث پیرامون امکان یا امتناع قیام علیه حاکم و جواز یا عدم جواز آن مستلزم شناخت مبانی معرفت سیاسی اسلامی در زمینه درون دینی و از منظر تجربه‌های درونی نظام سیاسی اسلامی است. در روند شکل‌گیری اندیشه سیاسی اسلامی متون موسوم به احکام السلطانیه و متون فقه سیاسی به عنوان مبنایی ترین متون در سامان دادن به اندیشه خلافت، نقش عمده‌ای داشتند و بر خلاف تصور رایج متونی تفسیرگر نص نبودند، بلکه نمایشی از تلاش دستگاه قدرت حاکمه برای فراهم نمودن نظریات مشروعیت بخش بودند. در این متون، مفهوم خلافت ذیل مفهوم نبوت و به عنوان تداوم کارکرد سیاسی آن قرار گرفت و بر خلاف سنت شکل گرفته در نخستین دهه‌های سده اول که حق انتقاد و اعتراض از حاکم را برای اتباع به رسمیت می‌شناخت؛ در این اندیشه متاخرتر، جنبش و قیام علیه حاکم فاقد مبنایی شرعی به شمار رفت و جرم و عصبانی مذهبی تلقی شد. در این نوشتار مفهوم جنبش‌های اجتماعی یا طغیان علیه حاکمیت سیاسی در اندیشه سیاسی مسلمانان در قرون اولیه و میانه اسلامی (از آغاز تا پایان دوره خلافت) مورد بررسی قرار گرفته و این پرسش اصلی مورد بحث قرار گرفته است که در اندیشه سیاسی اسلامی بویژه در زمینه اسلام سنی بالیده در دامان خلافت اموی و عباسی چگونه و طی چه فرایندی امکان نظری انقلاب علیه حاکمیت به تدریج به امتناع این امر منتهی شد؟ در پاسخ به این پرسش با استفاده از روش تاریخی و توجه به سیر شکل‌گیری حوادث و متون فقه سیاسی، نوع نگرش اندیشه سیاسی غالب در زمینه اسلام سنی، درباره امکان یا امتناع جنبش‌های اجتماعی (انقلاب مردمی) علیه حاکمیت سیاسی تبیین شده و در کنار این بحث اصلی از باب مقایسه و تطبیق، اندیشه‌های معارض شیعی و خارجی نیز به اختصار بررسی شده است.

واژه گان کلیدی: "جنبش اجتماعی"، "اندیشه سیاسی اسلامی"، "قیام"، "خروج"، "انقلاب"

۱. استاد یار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی،

مقدمه:

درک الگوهای فکر سیاسی مسلمانان در سنت‌های مختلف سنی، شیعی و خارجی و بررسی اختلافات این بینش‌ها و نیز درک چرایی و چگونگی پدید آمدن این الگوهای فکری مقوله‌ای مهم است که نه تنها به عنوان مبحثی تاریخی در تاریخ اندیشه سیاسی اهمیت دارد، بلکه در نحوه فهم سیاسی جوامع امروزی اسلامی نیز تاثیر گذار بوده و چه بسا بتوان رگه‌هایی از آن الگوی کهن تاریخی را در میان عناصر نوین اندیشه سیاسی اسلامی بازجست. نحوه تلقی گروه‌های مختلف مسلمانان از جایگاه حاکمان و جواز یا عدم جواز قیام مردمی علیه حاکمان موضوعی است که بخش بزرگی از ساختار اندیشه سیاسی اسلامی نزد هر یک از گروه‌های سنی، شیعه و خارجی مذهب را بازمی‌نمایاند و در عین حال امکان بررسی تداوم و استمرار یا انقطاع این سنت‌های فکری و فرهنگی را در جوامع مسلمان امروزی فراهم می‌سازد.

مفاهیم اصلی پژوهش:

جنبش‌های اجتماعی (انقلاب مردمی): در اینجا منظور از جنبش‌های اجتماعی، حرکت‌هایی اعتراض‌آمیز است که انگیزه‌ها، اهداف و ساماندهی آن درون گروه‌های کوچک و بزرگ اجتماعی از میان اتباع و توده‌های مردمی شکل می‌گیرد. پدیده جنبش‌های اجتماعی علیه حاکمیت در جوامع اسلامی سده‌های اولیه و میانه را شاید نتوان ذیل عنوان مدرن انقلاب دسته‌بندی کرد اما از لحاظ محتوایی به این مفهوم معاصر بسیار نزدیک است. در واقع به زبان امروزی امکان یا امتناع انقلاب مردمی علیه حاکمیت موضوع اصلی این نوشتار است.

حاکمیت: منظور از حاکمیت در نظام‌های سیاسی جوامع اسلامی، شخص خلیفه/حاکم/سلطان/شاه و نظامی سیاسی است که بر اجزای فرودست و اتباع و توده‌های مردم

حاکمیت دارد و مقدرات زندگی آنها را در این بالاترین نقطه هرم قدرت به شکلی غیر مشروط و تام و تمام در اختیار دارد.

اندیشه سیاسی اسلامی: زمینه‌های فکری و مجموعه اندیشه‌ها و آرای‌ها است که پیرامون حاکمیت، چگونگی مشروعیت آن و قواعد و قوانین روابط میان حاکمیت و اتباع در یک جامعه اسلامی پدید و در طول زمان تطور می‌یابد. در این نوشتار اندیشه سیاسی گروه‌های سنی، شیعه و خارجی مذهب با تاکید بر سنت فکری غالب در بیشتر دوره‌ها یعنی اندیشه سنی از آغاز تا پایان دوره خلافت معرفی و بررسی می‌گردد.

تاریخچه انقلاب و نظریه‌های مربوط به انقلاب در جوامع انسانی:

درباره‌ی قدیمی‌ترین طغیان‌های سیاسی در جوامع بشری، با توجه به کمبود اطلاعات و نیز مشکلات روش شناختی مربوط به اختلاط مفاهیمی مثل شورش، طغیان، قیام و... نمی‌توان تاریخ روشنی ارائه کرد. با اینهمه، تغییرات اساسی در ساختارهای حکومتی در مصر باستان، یونان و روم باستان و بین‌النهرین و یا شرق دور را می‌توان از کهن‌ترین مصادیق جنبش‌های اجتماعی علیه حاکمیت‌ها نام برد.

قدیمی‌ترین نظر در باب علل وقوع جنبش‌های اجتماعی علیه حاکمیت از سوی ارسطو مطرح شده است چنانکه به تعبیر کالورت (۱۳۵۵: ۲۴-۲۵) ارسطو پدر مطالعات تطبیقی حکومت‌ها و بنیان‌گذار مطالعه‌ی انقلاب‌هاست. پیش از ارسطو نظراتی در باب تغییر حکومت‌ها از سوی افلاطون اشاره شده اما از آنجا که افلاطون اساس تغییر حکومت‌ها را در اختلاف میان اعضای طبقه‌ی حاکم می‌داند (افلاطون، ۱۳۵۵: ۴۵۵-۴۵۶)، نقش جنبش‌های اجتماعی و تاثیر عمده‌ی مردم را تقریباً نادیده گرفته است. ارسطو بر اساس تجربه‌ی خود از دولت‌های یونان باستان و با بررسی نمونه‌های اصلی حکومت‌ها و بویژه الیگارشی و دموکراسی پدیده جنبش‌های اجتماعی یا انقلاب را مورد مطالعه قرار داده است. در فلسفه یونانی این جنبش‌ها انقلاب نامیده شده‌اند و جامعه‌شناسان معاصر هم در تبیین پدیده انقلاب در دوران معاصر یعنی درباره انقلاب‌هایی که در پی انقلاب فرانسه در جهان به وقوع پیوسته‌اند این پیشینه تعاریفی را که

ارسطو نخستین بار طرح کرده است؛ دخالت داده اند. انواع انقلاب‌ها از نگاه ارسطو بر اساس اهداف به چند دسته تقسیم می‌شود: ۱. انقلابی که هدف آن تغییر سازمان و شکل حکومت و تبدیل حکومتی به حکومت دیگر است؛ ۲. انقلاب با هدف تغییر رهبران حکومتی بدون تغییر شکل اولیه و اصلی حکومت؛ ۳. انقلاب با هدف تغییر بخشی از حکومت مثلاً ایجاد یا لغو مقام و منصبی در یک حکومت (ارسطو، ۱۳۸۷: ۲۰۴). از نگاه ارسطو نابرابری میان مردم و آرزوی برابری و رفع نابرابری مهم‌ترین و اصلی‌ترین سرچشمه‌ی انقلاب است

(نک: ارسطو، ۱۳۸۷: ۲۰۴؛ کالورت، ۱۳۵۵: ۲۵؛ برای ارتباط مفهوم‌برابری با مفهوم آزادی نک: آرنه، ۱۳۶۱: ۴۰-۴۱). همچنین به دست آوردن سود و حرمت و آبرو و رفع زیان و خواری؛ نفع طلبی گروه حاکم؛ افتخارجویی گروه حاکم؛ تحقیر مردم بوسیله دولت؛ تحقیر دولت بوسیله ملت؛ خشم حاکم؛ ایجاد ترس در ملت؛ عشق به برتری؛ نیرو یا نفوذ بسیار؛ ناسازگاری نژادی؛ عدم تناسب در اندام‌های دولت و وسعت بیش از اندازه-ی بخشی از سازمان حکومت؛ دسیسه‌انتخاباتی؛ غفلت در انتخاب دستیاران؛ سهل‌انگاری و غفلت در مورد جزییات؛ ناسازگاری در میان عناصر تشکیل دهنده دولت؛ اختلافات درونی حاکم؛ تعادل نیروهای طبقات مخالف (تساوی شمار توانگران و تهیدستان و کاهش شمار طبقه‌ی متوسط)؛ نفوذ خارجی از دیگر عوامل فرعی وقوع انقلاب عنوان شده است (ارسطو، ۱۳۸۷: ۲۰۴-۲۱۴؛ ۲۲۷، ۲۴۳؛ کوهن، ۱۳۶۹: ۵۹؛ کالورت، ۱۳۵۵: ۲۶-۳۵).

ارسطو پس از بیان این علل کلی، هر یک از انواع حکومت‌ها را جداگانه مورد مطالعه قرار داده و علل وقوع انقلاب در هر یک را به طور مستقل بررسی کرده است. برای نمونه، وی علت اصلی انقلاب‌ها در دموکراسی‌ها را گستاخی و ستیزه‌جویی مردم فریبان و در حکومت‌های الیگارشی ستمگری فرمانروایان با توده‌ی مردم، اسراف توانگران، عدم اجرای احکام دادگاه‌ها و در حکومت‌های اریستوکراسی حصر مناصب و امتیازات دولتی در میان عده‌ی قلیلی از مردم، جاه‌طلبی، نامتعادل بودن عناصر حکومت می‌داند

(ارسطو، ۱۳۸۷: ۲۱۵-۲۲۴). او همچنین در کنار بررسی علل انقلابها راهکارهایی برای پیشگیری از انقلابها هم مطرح کرده است: جلوگیری از قانون شکنی حتی در موارد کوچک و جزئی و مجازات متخلفان؛ القای ترس از خطرهای احتمالی برای یگانه کردن مردم (حتی به دروغ یا به شکلی اغراق آمیز)؛ پیشگیری از اقتدار بیش از حد مالی یا سیاسی افراد جامعه؛ قناعت فرمانروایان و پرهیز از گردآوری مال و سود؛ اتصاف حاکمان به صفاتی نظیر پایبندی به قانون و توانایی و آزمودگی برای اجرای وظایف و بهره مندی از فضیلت و پیروی از آیین دادگری؛ پیشگیری از اختلاس در اموال عمومی؛ پاسداری از حقوق توانگران و تهیدستان و رعایت شیوهی اعتدال از مهم ترین این شیوه‌هاست (ارسطو، ۱۳۸۷: ۲۲۷-۲۳۴). همچنین ارسطو معتقد است که حکومت‌ها برای بقای خود باید افراد را به شکلی سازگار با روح و سرشت قانون اساسی کشور تربیت کنند (۱۳۸۷: ۲۳۵). به نظر وی با این شیوه‌ها می‌توان همیشه فزونی شمار پشتیبانان حکومت را بر شمار مخالفان آن حفظ کرد و بدین طریق از وقوع انقلاب علیه حکومت پیش‌گیری کرد (ارسطو، ۱۳۸۷: ۲۳۴).

در مدلی که ارسطو از انقلاب ارائه داده است، بطور خلاصه احساس نابرابری به انقلاب می‌انجامد (کوهن، ۱۳۶۹: ۶۰). بر اساس این مدل در یک نظام سیاسی از نوع دموکراسی کسانی انقلاب خواهند کرد که خود را از توده و اکثریت مردم که حکومت را به دست دارند برتر می‌پندارند و در یک نظام سیاسی از نوع الیگارشی کسانی انقلاب خواهند کرد که خود را با حکومت کنندگان که در اقلیت هستند برابر می‌انگارند (کوهن، ۱۳۶۹: ۶۰-۶۱)؛ برای نظرات ارسطو درباره علل انقلاب‌ها درباره‌ی دیگر حکومت‌ها مثل حکومت‌های موناشرشی و تورانی و پادشاهی و... (نک: ۱۳۸۷: ۲۳۶-۲۴۲). بر اساس این توضیحات ارسطو، جنبش‌های مردمی یا انقلاب را مفهومی سیاسی می‌داند و نه مفهومی اجتماعی (کالورت، ۱۳۵۵: ص ۳۵).

مفهوم جنبش‌های اجتماعی علیه حاکمیت در اندیشه‌ی سیاسی اسلامی:

از منظر آموزه‌های اسلامی و بر اساس آیاتی از قرآن که بر سرنوشت انسان و اقوام

مختلف اشاره دارد (رعد: ۱۱؛ اسراء: ۷۷؛ احزاب: ۶۲؛ جن: ۱۶) بسیاری از متفکران مسلمان ریشه تغییرات سیاسی را هم در تغییر در محتوای درونی انسانها یعنی اندیشه و آرمان و اراده بشری می‌دانند. به عبارت دیگر اگر درون انسانها را زیربنا و منشاء تمام تغییرات بدانیم مجموعه پیوندها و نظامهای اجتماعی و تشکیلات بشری تابعی از همان زیربنا یعنی درون انسانها خواهد بود (صدر، بی تا: ۲۵). در تفسیر اسلامی تغییر و تحولات اجتماعی و تاریخی در قلمرو سنت‌های الهی قرار می‌گیرد؛ این سنت‌ها عمومیت دارند و اتفاقی نیستند (اسراء: ۷۷؛ احزاب: ۶۲؛ نساء: ۱۱) و در آن مساله‌ی اراده و تفکر و آزادی انسان مطرح است (جن: ۱۶؛ رعد: ۱۱؛ یس: ۱۳-۱۴؛ نحل: ۱۱۲-۱۱۳؛ قصص: ۵۸-۵۹). در قرآن چند عامل موثر در اعتلا و انحطاط جوامع انسانی مطرح شده است: عدالت و بی‌عدالتی؛ اتحاد و تفرق؛ اجرا یا ترک امر به معروف و نهی از منکر و فسق و فجور و فساد اخلاق انسان (قصص: ۲؛ آل عمران: ۱۰۳؛ انعام: ۱۵۶، ۱۵۳؛ انفال ۴۶؛ مائده: ۷۹؛ هود: ۱۱۶؛ انبیاء: ۱۳؛ مومنون: ۳۳، ۶۴). بر این اساس در قرآن مبنای اندیشه تغییر سرنوشت سیاسی هم ذیل مفاهیم کلی انسان‌شناسانه قرار می‌گیرد و اصالت انسان و نحوه زیست او در سازواری با سنت‌های الهی اساس تغییرات اجتماعی و سیاسی عنوان شده است.

صرف نظر از این آموزه‌های قرآنی که ناظر بر سرشت انسانی است و قوانین عامی را مطرح می‌کند در جوامع اسلامی، اعتراض و طغیان اجتماع علیه حاکمیت سرگذشت دیگری داشته است که درک صحیح آن در گام نخست مستلزم آشنایی با میراث‌های کهن اندیشه سیاسی در قلمرویی است که اسلام در آن بالیده و جوامع اسلامی شکل گرفته و در گام بعدی مستلزم شناخت مبانی معرفت سیاسی اسلامی در زمینه درون دینی و از منظر تجربه‌های درونی نظام سیاسی اسلامی است. درباره گام نخست به نظر می‌رسد موضوع جواز یا عدم جواز قیام علیه حاکمیت سیاسی ضمن دربرداشتن شباهت‌هایی به سنت‌های مسیحی و یهودی تحت تاثیر سنت‌های عربی و سنت‌های

ریشه دار استبدادی شرقی و بین النهرینی نیز بوده است^۱. در گام بعدی و از منظر تجربه های درونی و زمینه های شکل گیری اندیشه سیاسی اسلامی موضوع به طور کامل ذیل مفهوم «نبوت» و تداوم کارکرد سیاسی آن ذیل مفهوم «خلافت» قرار می گیرد.

درباره تاثیرات بیرونی و میراث بری از سنت های دینی و تمدنی پیشین توجه به این نکته اهمیت دارد که از قرن اول میلادی بیشتر اجتماعات دینی ساکن در فلسطین قدیم و نواحی اطراف آن، بویژه اجتماعات یهودی و مسیحی شیوه انقیاد و فرمانبرداری در مقابل پادشاه یا امپراتور را از اصول اولیه مذهبی و از لوازم ایمان تلقی می کردند. بنابراین در این فضای فکری و سیاسی طغیان علیه حاکمیت مفهومی مذموم و نکوهیده بود (کالورت، ۱۳۵۵: ۴۳-۴۵).

در حکومت های اسلامی در سرزمین های شرقی نیز چنین مفهوم مشابهی مبنی بر لزوم اطاعت از خلیفه و سلطان در اندیشه سیاسی مسلمانان و متفکران مسلمان دیده می شود. در دهه های نخست سده اول بویژه در زمان خلفای راشدین مفهوم جانشینی و خلافت پیامبر بیشتر به عنوان مفهومی سیاسی فهم می شد. مفهومی که در استمرار مفهوم پیش از اسلام مشروعیت شیخ و بزرگ قوم و مقتدای نظامی و استحقاق حاکمیت ریش سفید قوم فهمیده می شد. در این زمینه مفهومی هنوز امکان اظهار نارضایی و انتقاد و حتی قیام و شورش وجود داشت؛ چنانکه نمونه های مهم آن را در شورش علیه عثمان و شورش های متعدد علیه حکومت علی علیه السلام و در نهایت قیام خونین امام حسین علیه السلام علیه یزید اموی می توان مشاهده کرد. با این حال به تدریج با تثبیت نظام خلافت نظام اندیشه سیاسی اسلامی نیز دچار تحول و دگرگونی شد. به عبارت دیگر بر رغم اینکه تجربه عملی مسلمانان در حکومتداری بویژه در قرون نخستین حکومت اسلامی مبتنی بر اصل بیعت و پذیرش اکثریت جامعه اسلامی اعم از

۱. بررسی سنت های ملل همجوار یا میراث های کهن ادیان مسیحی و یهودی یا سنت های استبدادی ایرانی و بین النهرینی خود موضوع مستقلی است که گردآوری شواهد و مستندات آن نیاز به مجالی اختصاصی دارد.

بزرگان جامعه (اهل حل و عقد) و نیز توده مردم بود و نمونه‌های مهم آن در ماجرای قتل خلیفه سوم عثمان به جهت مخالفت‌ها و شورش‌های عمومی در بلاد مختلف اسلامی علیه وی و پس از آن در بیعت عمومی با علی بن ابی طالب علیه السلام و قیام امام حسین علیه السلام در مقابل خلیفه دیده می‌شود اما به تدریج این امکان تایید عمومی و مفهوم مقابل آن یعنی امکان اعتراض و نقد خلیفه عملاً محدود شد. به تدریج از سویی مفهوم بیعت به گروه‌های نظامی و نخبگان سیاسی محدود گردید و از سوی دیگر با قدرت گرفتن مقام خلیفه و نهاد خلافت به عنوان مقام و نهادی بلا معارض و لازم‌الاطاعه، جامعه سیاسی اسلامی از فضای آرمانی اولیه فاصله گرفت و امکان و جواز قیام علیه حاکمیت در نظریات سیاسی بسیار محدود شد؛ به طوری که اندیشه سیاسی مسلمانان مبتنی بر فقه سیاسی اهل سنت در جهت قدرت بخشیدن به نهاد خلافت و محدود کردن امکان شورش یا اعتراض شکل گرفت. در این نظام فکری نوین، مختصات و زمینه‌هایی مطرح شد که هدف بالمآل آن جایگزینی مفهوم جانشینی عرفی پیامبر به مفهوم جانشینی قدسی بود. بر خلاف تصور رایج که مفهوم خلافت و مشروعیت داشتن خلیفه به عنوان جانشین نبی به همان سالهای نخستین پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) ارجاع داده می‌شود؛ شواهد و مستندات تاریخی گواه ماجرای خلاف آن است. در سالهای نخست، اعراب مسلمان مفهوم جانشینی پیامبر را بیشتر در تداوم و استمرار همان مفهوم ریاست دوران پیش از اسلام می‌فهمیدند و این مقام، جایگاهی بیشتر دنیایی و مسؤول بود و اتباع و توده‌های مردم حق پرسش و انتقاد و قیام برای خود قائل بودند؛ چنان که شورش‌های گسترده علیه عثمان و نیز تجربه دوران حکومت کوتاه امام علی علیه السلام نمونه‌های جواز اعتراض و انتقاد و حتی جنبش اجتماعی علیه حاکمیت بود. وقوع جنگ‌های جمل و نهروان دو نمونه مهم از اختلافات سیاسی و عقیدتی گروه‌هایی از اتباع حاکمیت اسلامی بود و نحوه برخورد امام علی با این گروه‌ها از بدو شکل‌گیری تا زمان شروع جنگ از جانب آنها، ضمن دربرداشتن درس‌های اخلاق سیاسی نشان دهنده این حقیقت است که در این زمان هنوز خلیفه رسول خدا از

جایگاهی قدسی و غیر قابل معارضه برخوردار نیست و جواز اعتراض‌های سیاسی و اجتماعی تا حدی بود که به گروه‌های معارض، جسارت تجمیع نظامی و خروج علیه حاکمیت را می‌بخشید. از لحاظ نظری هم در سخنان و خطبه‌های منقول از علی علیه السلام در نهج البلاغه، جواز نظارت مردم بر عملکرد حاکمان و حق اعتراض و انتقاد آنها، از مضمون‌های مورد تاکید است (برای نمونه‌هایی از این شواهد نک: خطبه‌های علی علیه السلام درباره حقوق متقابل مردم و حاکمان). سرانجام کار خلیفه سوم و کشته شدن به دست مخالفان سیاسی و شهادت علی علیه السلام به دست خوارج نیز موید همین جایگاه عرفی و غیر قدسی خلیفه در این سالهاست. به تدریج با تثبیت پایه‌های خلافت در دوره امویان و بویژه پس از آن در دوره خلفای عباسی از طرف نظام سیاسی حاکم این نیاز احساس شد که برای ایجاد مانعی در برابر اعتراض‌ها و شورش‌های گاه و بیگاه مردم لازم است مفهوم جانشینی عرفی پیامبر با مفهوم ولایت و امامت قدسی نبی نیز گره خورده و خلیفه را تا مقامی معنوی که استحقاق در دست گرفتن مقدرات دنیایی و اخروی مردم را دارد، برکشد و استعلا بخشد. برای محقق ساختن این هدف گروه‌های هواخواه و پشتیبان آنها بویژه از میان فقها و نویسندگان، متون اعتقادی و فقهی در حوزه اندیشه سیاسی را از جمله در قالب کتبی موسوم به احکام السلطانیه تنظیم و تدوین کردند. متونی که در آن خلیفه به عنوان شخصی که بر کرسی نبی تکیه زده معرفی می‌شد و همانگونه که اطاعت از نبی واجب است اطاعت از او هم الزامی است و همانطور که تمرد و عصیان در برابر نبی خروج از شریعت تلقی می‌شود، تمرد و گردنکشی در مقابل خلیفه هم خروج از دین و به مثابه جرمی اعتقادی به حساب می‌آمد. در واقع نخستین خصیصه این اندیشه سیاسی این بود که از آبشخور مبنای مشروعیت الهی نبی سیراب می‌شد و نتیجه مسلم چنین اندیشه‌ای این بود که همانگونه که نبی از جانب خدا مقدرات دنیوی و اخروی مسلمانان را در کف دارد، جانشین او هم چنین توان و اختیاری دارد و از این رو مصداق اولو الامر واجب الاطاعه است. این متون فقهی که در لباس متون تفسیرگر نص نمایانده می‌شدند در واقع و در اصل متونی

تاسیسی (و نه تفسیری) برای مشروعیت بخشیدن به جایگاه خلیفه و نظام خلافت بودند. در حقیقت از دل نص نبود که نظام خلافت تفسیر می‌شد بلکه از دل نظام خلافت و منویات آن، این متون پدید آمدند. مباحثی نظیر اختیارات خلیفه /سلطان/حاکم اسلامی؛ ولایتعهدی؛ وزارت تفویض و... مفاهیمی بودند که همگی ذیل پذیرش و وجوب سلطه حقه خلیفه/سلطان/حاکم معنا می‌یافتند و همگی توجیه کننده وضع موجود و منویات دستگاه حاکم بودند. ارتباط وثیق نویسندگان و پدیدآورندگان این متون با دستگاه قدرت، شاکله اصلی نظریه پردازی‌ها و جهت گیری‌های آنها را از عینیت علمی و اجتهادی دور کرده با ساختار قدرت همسو و همدل ساخته بود. بر همین اساس در این متون و در این نظام سیاسی، مساله «امنیت» یا نظم سیاسی جامعه از اهمیت زیادی برخوردار بود و فقهای اهل جماعت برای جلوگیری از آشوب‌ها و به هم خوردن نظم عادی جامعه به مساله امنیت بیش از مسائل دیگر سیاسی بها می‌دادند. بر این اساس شق عصای مسلمین و بر هم زدن نظم اجتماع و طغیان علیه خلیفه مورد سرزنش قرار می‌گرفت (قادری، ۱۳۹۲: ۴۴-۴۵) و برای نشان دادن بار معنایی مذموم هر نوع حرکتی علیه حاکمیت اصطلاح «خروج» بر آن اطلاق می‌شد و دخالت عامه‌ی مردم در امر حکومت و انتقاد از حکام با هرج و مرج و بی نظمی و تبعات سوء آن از جمله ناامنی یکی انگاشته می‌شد. با اتکا بر همین نظریه خلفا و حکومت‌های اسلامی در قرون میانه با شدت و قدرت با قیام‌ها و شورش‌ها مقابله می‌کردند و اعتراض‌ها هر چند گسترده و وسیع عمدتاً سرکوب می‌شد. (یک نمونه مهم از این قیام‌ها قیام زنگیان در بخش جنوبی عراق و خوزستان در نیمه‌ی دوم قرن سوم هجری است که به مدت چهارده سال طول کشید و حکومت عباسی را دچار زحمت بسیار کرد (علی، ۲۰۰۶: ۲۰ به بعد). از این قیام در منابع اسلامی هم عمدتاً با عنوان شورش یاد شده است).

در آراء متفکران مسلمان مانند ماوردی، غزالی و ابن خلدون اصول مهمی از اندیشه‌ی سیاسی اسلامی مبتنی بر لزوم اطاعت از خلیفه دیده می‌شود؛ برای نمونه در آراء ماوردی تاکید بر حفظ نهاد خلافت و مقام خلیفه و قدرت بخشیدن هر چه بیشتر به

وی دیده می‌شود. این هدف بر اساس شرایط عینی و متکی بر اصول فقه اهل سنت تحقق می‌یافت. در آراء ماوردی و دیگر فقها و اندیشمندان مسلمان، حتی در مباحثی مثل لزوم شرط عدالت برای احراز مقام خلافت سبک و سیاقی فیلسوفانه مانند آنچه که پیشتر ارسطو در باب عدالت و برابری مطرح کرده بود، دیده نمی‌شود و مفهومی فقهی به معنای اجتناب از فعل حرام به معنای عدالت به کار رفته است (ماوردی، ۱۳۸۳: ۲۶-۵۲؛ تفتازانی، ۱۹۹۸: ۴/۲۴۳-۲۵۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۴؛ قادری، ۱۳۹۲: ۸۳). ماوردی در همین باب با اینکه پذیرفته است که خلیفه یا امام در صورت عدول از عدالت از مقامش عزل شدنی است، اما هیچ راه حقوقی مشخصی را ارائه نکرده است. این دیدگاه و تسامح در برابر نهاد خلافت با دیدگاه غالب اهل سنت در حفظ قوام جامعه و پرهیز از شورش‌ها و حرکت‌های معارض قدرت حاکمه ارتباط وثیقی داشت تا جایی که در نزد بسیاری از متفکران مسلمان به پذیرش و مشروعیت استیلا و نیز به ظهور برخی جریان‌های فکری مانند مرجئه ختم می‌شد (ماوردی، ۱۳۸۳: ۴۴-۴۵؛ تفتازانی، ۱۹۹۸: ۴/۲۳۳؛ شربینی، بی تا: ۴/۱۳۱-۱۳۲؛ قادری، ۱۳۹۲: ۶۶-۶۷). در اندیشه‌ی سیاسی اهل سنت حتی متفکری مثل غزالی که به جهت اندیشه‌های اصلاح‌گرانه و توصیه‌ها و اندرزهایش به حکام و سیاستمداران به «مصلح» شهرت یافته، در رده متفکران حامی و قدرت دهنده به نهاد خلافت جای می‌گیرد. در آراء غزالی مفهوم «امر به معروف و نهی از منکر» که می‌توانست زمینه ساز مبحث انتقاد از حاکمان و توجیه کننده قیام‌ها باشد بیشتر یکسویه و جزو وظایف حاکمان در برابر مردم قلمداد شده است (غزالی، ۱۳۶۱: ۸۱-۸۴؛ قادری، ۱۳۹۲: ۹۸). حتی پس از هجوم مغولان و فروپاشی خلافت عباسی در نبود نهاد خلافت هم متفکران و نویسندگان مسلمان سنت دیرین لزوم حفظ حکومت را تداوم بخشیدند. چنانکه در آراء کسانی مثل ابن جماعه و ابن تیمیه. تداوم این فکر مشهود است. برای نمونه ابن جماعه (متوفی: ۷۳۳) نیز نقش مردم در مقابله با حاکم جائر را نفی کرده و به حدیثی اشاره می‌کند که بر اساس آن ۴۱ سال حکومت امام جائر از ساعتی هرج و مرج برتر دانسته شده است (نیز نک: نظر مشابه ابن تیمیه، بی تا: ۱۳۹؛

قادری، ۱۳۹۲: ۱۰۰-۱۰۷، ۱۰۱). در این اندیشه رعایا حق سرپیچی از تکالیف خود نسبت به حکومت را ندارند و مردم حق ندارند از اصل امر به معروف و نهی از منکر برای برهم زدن یکپارچگی جامعه استفاده کنند (ابن تیمیه، همانجا) و حتی جاهل یا فاسق بودن حاکم مشروعیت او را از بین نمی‌برد (تفتازانی، ۱۹۹۸: ۴/۲۳۳؛ شربینی، همانجا؛ ابن جماعه، ۱۹۹۴: ۳۸۷).

مبنای فکری مخالفت با جنبش‌های اجتماعی علیه حاکمیت در اندیشه سیاسی اهل

سنت:

در تمدن اسلامی، اندیشه سیاسی اسلامی تحت نظام خلافت در سالهای نخستین، تا حد زیادی مبتنی بر اندیشه جماعت و قوانین شورای بزرگان مسلمان بود و تاکید آنها بر مفهوم جانشینی رسول خدا (ص) به عنوان مبنای مشروعیت خلیفه، بیشتر جنبه سیاسی داشت و از آن مفهوم قداستی که مسلمانان برای پیامبر قائل بودند فهمیده نمی‌شد اما به تدریج بویژه از دوره امویان بر این مفهوم جانشینی رسول خدا (ص) تاکید بیشتری شد و این نظریه که خلافت آنها از طرف خداوند است و امور را به خواست و مشیت او می‌گردانند هاله‌ای از قداست گرداگرد آنها کشید. برای نمونه معاویه در نگاه یارانش جانشین خدا بر زمین و امین و مامون بود (امام عبد الفتاح، ۱۳۷۷: ۲۵۵). همچنین در دوره امویان با بنیان نهادن بدعت توارث در جانشینی خلافت به سلطنت تبدیل شد و بر اساس همین زمینه‌ها و نیز تاثیرات سنت‌های خارجی از جمله تاثیر مستقیم سنن ایرانی مقدمات بروز و ظهور اندیشه‌های سیاسی خلیفه/سلطان/شاه محور و حکومت‌های استبدادی فراهم آمد. در بروز این پدیده نقش تاثیرات اندیشه سیاسی ایرانی بیش از دیگر اسباب و علل به نظر می‌رسد. در ایران نظام فکری مقام سلطان/شاه/حاکم معمولاً ذیل مفهوم فره ایزدی یا ظل‌اللهی قدسی تلقی می‌شد (قاضی مرادی، ۱۳۸۹: ۲۷). فره یا فر ایزدی ملاک مشروعیت و جانشینی در سلطنت استبدادی بود. یعنی کسی برای پادشاه شدن واجد شرایط بود که فرایزدی داشته باشد و معنای فرایزدی هم موهبتی بود که خداوند برای حکومت کردن به فردی اعطا می‌کرد و نشانه

برخورداری از فره ایزدی دستیابی به قدرت بود به این معنا که تصور می شد هر کسی قدرت را در دست دارد باید صاحب فر ایزدی باشد چون در غیر این صورت پادشاه نمی شد (قاضی مرادی، همانجا). پادشاه منصوب خداوند بود و طبقات مردم نقش و سهمی در تعیین او و مشروعیت دادن به او نداشتند. در نتیجه جز در برابر خداوند در برابر هیچکس دیگری مسئول و پاسخگو نبود و به این ترتیب صاحب قدرت مطلقه بود و مطابق این تئوری اگر ستمگری می کرد از جانب خدا عزل و سرنگون می شد. نظریه فر ایزدی برای حکومت استبدادی ضروری بود چون اگر پادشاه فقط به اراده خداوند پادشاه نمی شد و فقط به او پاسخگو نبود، ناگزیر حکومتش خودکامه نبود و در برابر دست کم بخشی از مردم مأخوذ و مسئول می بود. پس مردم و طبقات اجتماعی کوچک ترین سهمی در قدرت نداشتند بلکه همه از پسر پادشاه و وزیر گرفته تا محروم ترین کشاورز، رعیت پادشاه بودند. این سنت ایرانی در شکل دادن به نظامهای استبدادی اسلامی و مذموم بودن مخالفت های سیاسی و طغیان علیه حاکمیت از دوره امویان به بعد تاثیر چشمگیری بر جای گذاشت. در دوره عباسیان با نزدیک شدن دربار و تشکیلات عباسی به فضای ایرانی، تاثیرات ایرانی در همه زمینه ها و بویژه در اندیشه سیاسی اسلامی بیش از پیش رخ نمود تا جایی که برخی از خلفای عباسی به جای لقب خلیفه رسول خدا، لقب خلیفه خدا را به کار می بردند.

با قدرت گرفتن و روی کار آمدن حکومت های مستقل ایرانی به موازات دستگاه خلافت، اندیشمندان مسلمان ایرانی سعی داشتند مفهوم شاهنشاهی یا سلطنت را از مرجعیت خلافت جدا سازند و پرچم مستقلی ذیل این حیطه برافرازند. این تلاش ها با نوشته ها و آراء خواجه نظام الملک در سیرالملوک تثبیت شد. به نوشته وی «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو بازبندد و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند» (نظام الملک، ۱۳۶۹: ۵). بر اساس نظرات او مفهوم حکومت استبدادی ذیل اندیشه سیاسی مالکیت مطلق حاکم تعبیر و تفسیر می شود. به

تعبیر نظام الملک (۱۳۶۹: ۳۸) زمین و رعیت ملک سلطان است. در اندیشه بسیاری از متفکران مسلمان شاهی و پیغمبری از مواهب الهی دانسته شده است (وراوینی، ۱۳۵۵: ۱۹؛ نظامی عروضی سمرقندی، ۱۳۳۳: ۱۷-۱۸؛ مسکویه رازی، ۱۳۵۵: ۱۲۷). به نظر می‌رسد در جریان تحول نظریه حکومت استبدادی پیش از اسلام به حکومت مطلقه استبدادی بعد از اسلام، مجموعه مولفه‌های آن نظریه سیاسی و نیز آیین‌های پادشاهی قابل تطبیق با سنت‌های اسلامی تحول یافت و در ایران ماندگار شد. می‌توان گفت مولفه محوری فره ایزدی به عنوان عامل مشروعیت بخش پادشاهی ساسانی به مولفه ظل الله بودن شاهان در پس از اسلام تبدیل شد (قاضی مرادی، ۱۳۸۹: ۷۷؛ درباره نظریه ظل الهی پادشاه، نک: امام محمد غزالی، ۱۳۶۱: ۸۱).

جنبش‌های اجتماعی علیه حاکمیت در اندیشه سیاسی تشیع و خوارج:

در مقابل، در نظام اندیشه سیاسی تشیع با الهام گرفتن از حکومت مبتنی بر بیعت علی بن ابیطالب علیه السلام و نیز قیام امام حسین علیه السلام، اندیشه‌ی سیاسی اهل سنت مبتنی بر لزوم اطاعت از خلیفه و حرمت خروج و شورش علیه خلیفه، نقد شد و زمینه‌های اعتراض و انقلاب در فضاهاى شیعی مجال رشد بیشتری پیدا کرد. چنان که در قیام‌های شیعیان به خونخواهی از امام حسین علیه السلام و قیام‌های زیدیان و حتی در مراحل نخستین دعوت عباسی برای استقرار خلافت عباسی و دعوت اسماعیلیه برای استقرار حکومت فاطمی رگه‌هایی از این اندیشه‌ی انقلابی و معارض اندیشه سیاسی اهل سنت دیده می‌شود. در اندیشه سیاسی تشیع با تأکید بر تلاش برای تشکیل «نظام سیاسی برتر» مبتنی بر عدالت و حکومت «امام عادل» عملاً راه حرکت‌های مردمی برای تعیین بخشیدن به این اندیشه باز بوده است اما در مقابل اساس اندیشه سیاسی اهل سنت تأکید بر نظام کارآمد و پذیرش امر واقع و حفظ امنیت اجتماعی است و عملاً راه برای جنبش‌های اجتماعی علیه حاکمیت مسدود یا محدود کرده است. اندیشه محوری امامت در تفکر شیعی در واقع تداوم امامت و ولایت معنوی نبی بود و از آغاز در تقابل با محتوای سلطه سیاسی شکل گرفته در خلافت اموی و سپس عباسی تفسیر می‌شد.

چنانکه بر اساس جواز و حق اعتراض بر حاکم فاسد و ذیل مفهوم امر به معروف و نهی از منکر که از مفاهیم زیرمجموعه و تبعی حق کلی اعتراض علیه حاکمیت بود، قیام امام حسین علیه السلام شکل گرفت و پس از آن، قیام های توابین و مختار و زید و محمد نفس زکیه و بیش از صد قیام به رهبری علویان تا پایان سده سوم به وقوع پیوست. از این میان زیدیه که به تعبیر برخی از نویسندگان تشیع زیدی انقلابی نام گرفته (بولت، ۱۳۶۴: ۴۷) سالهای متوالی بخشهای مختلفی از ایران بویژه مناطق روستایی و شمال ایران را علیه دستگاه خلافت به شورش واداشت. به تعبیر بارتولد تشیع زیدی که بیشتر در محیط روستاها توده مردم را گرد خود جمع می کرد در واقع پرچم عقیدتی نهضت- های مردمی بوده است و توانست حکومت هایی را هم در مناطق روستایی شمال ایران در قرون سوم و چهارم تشکیل دهد و زمینه حکومت های بزرگتر شیعی مثل آل بویه را در قرون چهارم و پنجم فراهم آورد. در غرب جهان اسلام هم گروه دیگر شیعه یعنی اسماعیلیه کار دعوت خود را در قرن سوم از شمال آفریقا در مغرب در میان قبایل بربر کتامة آغاز کردند و با شعارهایی نظیر حکومت خاندان پیامبر (ص) و برپایی عدالت و برابری که از آرمانهای بربرهای شمال آفریقا بود، توانستند به پیروزی دست یابند.

از دیگر گروه های مسلمان که هم صاحب اندیشه سیاسی بودند و هم رفتار سیاسی شان عملاً حکومت های وقت را دچار مشکل می کرد گروه خوارج بودند. یکی از اصول اولیه و مهم اندیشه سیاسی خوارج امر به معروف و نهی از منکر و وجوب جنگ با امامی است که مرتکب گناه کبیره شده باشد. خوارج معتقد بودند که همه مسلمانان از جمله امام در صورت ارتکاب کبیره مرتد می شوند و طبق قوانین شرعی استحقاق مرگ دارند و ایستادن و جنگیدن در برابر چنین حاکمی واجب شرعی است. بر این اساس معمولاً گروه های عمده خوارج در شمار شورشیان زمانه خود بودند و در مواردی هم موفق به تشکیل حکومت می شدند. از مهم ترین قیام های خوارج از قیام ابویزید مخلد بن کیداد خارجی علیه حکومت فاطمی در شمال آفریقا (ابن عذاری ۱۹۸۳: ۱/ ۳۰۷-۳۰۸؛ ابن خلدون ۱۹۹۲: ۴/ ۴۱) و از مشهورترین حکومت های خوارج از حکومت رستمیان در

تاهرت و حکومت بنو مدرار در سحلماسه می‌توان نام برد. به نظر می‌رسد علاوه بر زمینه‌های کلامی و اعتقادی، قرار گرفتن دو گروه شیعیان و خوارج بیرون از دایره و ساختار قدرت در شکل‌گیری این دو اندیشه معارض درباره امکان و جواز قیام علیه حاکمیت، نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است.

نتیجه‌گیری:

در جهان اسلام، از آغاز اسلام تا دوران معاصر در عمل خصلت استبدادی حاکمیت‌ها از یکسو و خصال اندیشه سیاسی اسلامی در بیشتر فرقه‌ها و نحله‌های فکری اسلامی به گونه‌ای بوده که حرکت وطنیان آزادانه و گسترده‌ی اجتماع علیه حاکمیت کمتر مجال بروز و ظهور یافته است و این حرکت‌های اجتماعی بیشتر در فضای فکری و سیاسی تشیع و نیز خوارج رخ داده است. بررسی چرایی و علل بروز اندیشه سیاسی مخالف با حرکت‌های اجتماعی در جوامع اسلامی بویژه در اندیشه سیاسی اهل سنت از جمله مباحثی است که پرداختن به آن درک وضع کنونی جوامع اسلامی و علل مشکلات سیاسی و اجتماعی این جوامع را آسان‌تر می‌کند. توجه به این میراث سنتی کمک می‌کند تا پرسش‌هایی از این دست که چرا جنبش‌های اجتماعی و انقلاب‌ها در کشورهای عربی سنی مجال بروز و ظهور کمتری دارد و یا در مقابل چگونه در فضای شیعی ایران جنبشی به وسعت و اقتدار انقلاب اسلامی ایران رخ می‌دهد، به پاسخ‌های واقع‌بینانه‌تر نزدیک باشند. نکته مهم دیگر این است که با وجود قیام‌های پرشمار شیعیان و خوارج در جهان اسلام تاکنون از منظر تطبیق تئوری‌های انقلاب با این شورش‌ها و قیام‌ها، در مطالعات میان‌رشته‌ای تاریخ، جامعه‌شناسی و علوم سیاسی، پژوهش مستقلی انجام نشده و عمدتاً در بررسی تئوری‌های انقلاب، تاریخ جنبش‌های اجتماعی در اسلام عملاً نادیده گرفته شده است و بیشتر تئوری‌های انقلاب که عمدتاً هم از جانب متفکران، فیلسوفان و جامعه‌شناسان غربی مطرح شده ناظر به حوادث و تاریخ اروپا و جهان غرب بوده است و از آنجا که این مطالعات و نظریات غربی فاقد سابقه‌ی سنتی این اندیشه در

جوامع اسلامی است، نمی تواند وضع سیاسی و اجتماعی جوامع مسلمان کنونی را بازنمایاند. بنابراین برای درک صحیح مسایل سیاسی و اجتماعی جوامع مسلمان اعم از شیعه و سنی در گام نخست می بایست سابقه فکری و فرهنگی این جوامع در مقولات مختلف مورد مطالعه و تدقیق قرار گیرد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع:

۱. قرآن کریم؛
۲. ابن تیمیه (بی تا)، *السیاسه الشرعیه فی اصلاح الراعی و الرعیه*.
۳. ابن جماعه، (۱۹۹۴)، *تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام*، بیروت، دار السلطنه فی الفکر الاسلامی.
۴. ابن خلدون (۱۴۱۳/۱۹۹۲)، *تاریخ*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵. ابن عذاری (۱۹۸۳)، *البيان المغرب فی اخبار الاندلس و المغرب*، تحقیق ج. س. کولان و لوی پروونسال، بیروت، الدار العربیة للکتاب.
۶. ارسطو (۱۳۸۷)، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر.
۷. افلاطون (۱۳۵۵)، *جمهور*، ترجمه‌ی فواد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۸. امام عبدالفتاح (۱۳۷۷) *خودکامه*، مترجمان: حمید رضا آژیر و محمد رضا مروارید، تهران، سروش.
۹. آرنه، هانا (۱۳۶۱)، *انقلاب*، ترجمه‌ی عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
۱۰. بولت، ریچارد (۱۳۶۴)، *گروش به اسلام در قرون میانه*، ترجمه محمد حسین وقار، تهران، نشر تاریخ ایران.
۱۱. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۹۹۸)، *شرح المقاصد*، چاپ عبدالرحمن عمیره، بیروت، عالم الکتب.
۱۲. خواجه نظام الملک طوسی (۱۳۶۹)، *سیاستنامه* چاپ جعفر شعار، تهران، امیرکبیر.
۱۳. شربینی، محمد الخطیب (بی تا)، *مغنی المحتاج الی معرفه معانی الفاظ المنهاج*، بیروت، المکتبه الاسلامیه.
۱۴. صدر، محمد باقر (بی تا)، *سنت‌های تاریخ در قرآن*، قم.
۱۵. طباطبایی سید جواد (۱۳۸۷)، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
۱۶. علی، صالح احمد (۲۰۰۶)، *صاحب الزنج و دولته المهزوزه*، دار المدار الاسلامی / دار الکتب الوطنیه.
۱۷. غزالی، *نصیحه الملوک* (۱۳۶۱)، چاپ جلال الدین همایی، تهران، نشر بابک.
۱۸. قادری، حاتم (۱۳۹۲)، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران، سمت.
- قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۹)، *استبداد در ایران*، تهران، کتاب آمه.
۱۹. کالورت، پیتر (۱۳۵۵)، *انقلاب*، ترجمه ابوالفضل صادق پور، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۰. کوهن، آوین استانفورد، (۱۳۶۹)، *تئوری‌های انقلاب*، ترجمه‌ی علیرضا طیب، تهران، نشر قومس.
۲۱. ماوردی (۱۳۸۳)، *آیین حکمرانی*، ترجمه حسین صابری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. مسکویه رازی (۱۳۵۵)، *جاویدان خرد*، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری، تصحیح بهروز ثروتیان، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.

۲۳. نظامی عروضی (۱۳۳۳)، چهار مقاله، چاپ محمد معین، تهران: زوار.

۲۴. وراوینی، سعد الدین (۱۳۵۵)، مرزبان نامه، تصحیح محمد روشن، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی