

مطالعه‌ی تطبیقی نظریه مشروعیت سیاسی

در تاریخ میانه‌ی ایران

اعظم جوزانی^۱

چکیده:

تاریخ سیاسی ایران سرگذشت حکومت‌هایی است که با تکیه بر همبستگی‌های قبیله‌ای و بهره‌گیری از عناصر تغلب قدرت یافتند. آنچه از علم سیاست در این حوزه‌ی مطالعاتی می‌توان دریافت آن است که حکومتها برای تداوم قدرت خویش چه در مرحله‌ی استیلا و چه تثبیت، نیازمند مؤلفه‌هایی بودند تا بتوانند با تکیه بر آن، سیطره‌ی خود را بر مردمان بومی توجیه نمایند و بر همین اساس اندیشه‌وران هر عصر بنا بر مقتضیات زمان به توجیه الزام قدرت و رابطه‌ی حکومت کننده و حکومت شونده در قالب مفاهیم مختلفی از مشروعیت می‌پرداختند. این پژوهش تلاش دارد با بهره‌گیری از روش تطبیقی ابتدا به بیان مفهوم مشروعیت سیاسی و منشاء آن از جنبه‌ی نظری بپردازد و سپس این مفاهیم را در دوره‌ی مورد نظر، با تفکر اندیشمندان این مقطع تاریخی تطبیق دهد و تحلیل کند. با بهره‌گیری از تئوری مشروعیت سیاسی می‌توان چگونگی استیلا، تداوم و انحطاط حکومتها را در ادوار تاریخی ایران میانه تحلیل کرد و اطلاعات تاریخی را تعمق بخشید. همچنین با بسط دانش حاصل از آن سایر اعصار را از آن بهره‌مند ساخت. **کلیدواژگان:** مشروعیت سیاسی، مشروعیت سنتی، مشروعیت کارزماتیک، نظریه‌ی تغلب.

۱. کارشناس ارشد تاریخ ایران از دانشگاه الزهرا و کارشناس علوم سیاسی از دانشگاه تهران

شاید در ابتدا این گونه به نظر رسد که در گذشته، تداوم دولت‌ها در ایران، منوط به استفاده از عناصر زور و خشونت بوده‌است. مسلماً حکومت‌هایی که در این دوران شکل گرفت، چنین آغاز گردید. اما بدون تردید، استمرار آنها، صرفاً با تکیه بر این عناصر، ممکن نبود و به مؤلفه‌های دیگری نیاز داشت که کسب مشروعیت سیاسی از مهم‌ترین آنها بود و به همین منظور، نظریه پردازان در هر زمان، به توجیه الزام قدرت و تبیین اصولی که بایستی در تعاملات میان حکومت‌کننده و حکومت‌شونده وجود داشته باشد، پرداختند.

روشی که این پژوهش از آن بهره گرفته روش تطبیقی است به این مفهوم که میان نظریات اندیشمندان معاصر در مقوله‌ی مشروعیت با رویکردهای متفکرین تاریخ میانه‌ی ایران و عملکرد حکومتگران ارتباط برقرار نموده و به تعلیل دیدگاه‌های نظریه پردازان این دوره بر مبنای تئوری مشروعیت پرداخته است.

حاصل این مطالعه تطبیقی، ارائه‌ی یک دیدگاه کلی در بحث مشروعیت در تاریخ میانه‌ی ایران است که می‌توان از آن در تمام اعصار بهره جست و بر مبنای آن عملکرد حکمرانان را در سلسله‌های مختلف نقد و بررسی کرد.

۱- مفهوم مشروعیت (Legitimacy)

از دیدگاه مایکل راش (Michael Rush)، مشروعیت، عبارت است: "آزمیزانی که هنجارهای اجتماعی و سیاسی در یک جامعه معین، بر طبق آن، پذیرفته می‌شود. به ویژه هنجارهای که در مورد اعمال قدرت یا تسلط برخی از افراد یا گروهها، بر سایر طبقات اجتماع به کار می‌روند." (راش، ۱۳۷۷: ۵۹)

اندرو وینسنت (Andrew Vincent) در تعریف خود از مشروعیت، آن را توانایی یک نظام سیاسی، در ایجاد و حفظ این اعتقاد، می‌داند که: "نهاد سیاسی موجود، بهترین و مناسب‌ترین نهاد برای جامعه است." (وینسنت، ۱۳۷۱: ۶۷) به بیانی دیگر "پرسش از چرایی الزام و التزام سیاسی، همان پرسش از مشروعیت است." هر زمان پاسخی که از

طرف قدرت حاکمه به این سؤال، داده می‌شود، توانایی توجیه قدرت و عملکرد آن را داشته باشد، آن نظام، سلطه مشروع را عینیت بخشیده است. (قائم قائمی، ۱۳۴۸: ۹/۳۰)

از دیدگاه نظریه پردازان، وجود مشروعیت، برای حفظ نظام‌های اجتماعی - سیاسی مهم و حیاتی است. (راش، ۱۳۷۷: ۵۹) به عبارت دیگر، قوام و دوام حاکمیت‌ها وابسته به مشروعیت آنان است. به طوری که حتی حکومت‌هایی که از طریق زور و غصب به قدرت رسیده‌اند، در تلاشند، تا به شکلی قدرت خود را با نوعی از مشروعیت، حتی به دروغ بیاریند. (شجاعی زند، ۱۳۷۶: ۵۱) ژان ژاک روسو در این باره می‌گوید مقتدرترین فرد هم، هیچگاه تا بدان حد قوی نیست، تا بتواند برای همیشه آقا و فرمانروا باشد، مگر اینکه زور را به حق، بدل کند. (راش، ۱۳۷۷: ۶۱)

بر طبق نظر محققان، در مشروعیت دو مفهوم متقابل وجود دارد که از یک سو حکام، بر اساس آن به قدرت خود مشروعیت می‌بخشند و از سوی دیگر اتباع، داعیه‌ی حکام و فرمانروایان را در قدرت تصدیق می‌کنند. (بشیریه، ۱۳۸۱: ۸۸) اولی حقانیت نامیده می‌شود که بر اساس آن، برای حاکمان، ایجاد حق حکومت می‌کند و دومی نیز مقبولیت سیاسی است. (موسویان، ۱۳۸۱: ۸۹)

علاوه بر این دو مفهوم اساسی، مفاهیم دیگری نیز در تبیین و تحدید واژه‌ی مشروعیت راهگشاست که عبارتند از: مشروعیت اولیه، مشروعیت ثانویه، قدرت و اقتدار.

مشروعیت اولیه: حقی است که برای یک فرد، در به دست گرفتن حکومت و اعمال قدرت، فرض می‌شود. منشاء این حق، ممکن است وراثت، شیخوخیت، نژاد و در بیش‌تر موارد غلبه باشد. (همانجا)

مشروعیت ثانویه: بیش‌تر برای حکومت‌هایی بیان می‌شود که بر مبنای زور، بنا شده‌اند. اما عملکرد حاکمان، می‌تواند مشروعیت نسبی بیافریند. (همانجا)

قدرت: هرگاه واژه‌ی قدرت، به کار برده می‌شود، از آن نیرویی استنباط می‌گردد، که پذیرش عام ندارد و اساس آن زور است. لذا می‌توان گفت قدرت، اقتداری است که فاقد هر نوع مشروعیتی است. (شجاعی زند، ۱۳۷۶: ۵۶)

اقتدار: قدرتی که نوعی از عناوین سه گانه مشروعیت را دارا باشد، اقتدار معنا شده است. (همانجا) اقتدار، از دیدگاه علم حقوق دو مفهوم متمایز دارد. اقتدار واقعی و اقتدار مشروع. در اقتدار بالفعل یا واقعی، مردم از فرمان و دستورات صاحبان قدرت، اطاعت می‌کنند و اعمال قدرت را می‌پذیرند. اما در اقتدار مشروع، اعمال قدرت، به منزله یک حق، برای صاحبان آن پذیرفته می‌شود. (راش، ۱۳۷۷: ۵۸) بنابراین، مفهوم قدرت و اقتدار را عنصر مشروعیت، از یکدیگر متمایز می‌کند.

۲- منشاء مشروعیت

هنگامی که از عنصر حق، در حاکمیت مشروع، سخن گفته می‌شود، این پرسش اساسی پیش می‌آید که منشاء این حق چیست و برای مردم، چه معیارهایی برای پذیرش سلطه و اقتدار قانونی وجود دارد؟ مسلماً بسته به مکان و زمان، مؤلفه‌های حقانیت و مقبولیت، فرق می‌کند. وبر (Weber) تئوریسین مشروعیت سیاسی، سه منبع عمده را بیان می‌کند که عبارتست از:

الف- مشروعیت سیاسی سنتی

ب- مشروعیت سیاسی کاریزمایی

ج- مشروعیت سیاسی عقلانی (وبر، ۱۳۷۴: ۳۹۶)

در نوع اول، مشروعیت، ناشی از پذیرش و تصدیق رسوم و سنن گذشته است که مقدس و لازم‌الاطاعه است. (بشیریه، ۱۳۸۱: ۸۸) حکومت‌های موروثی، سلطنتی، پدرسالاری و اشرافی در زمره‌ی این حکومت‌ها هستند.

دومین نوع مشروعیت سیاسی، ناشی از "اعتقاد به لطف و عطیه خارق‌العاده‌ای" است که شخص حاکم از آن برخوردار است. به عبارت دیگر، مشروعیت و اقتدار کاریزمایی، مبتنی بر ایمان و ارادت اتباع و رابطه عاطفی آنها با حاکم است. (همانجا)

میان این دو مشروعیت، رابطه‌ای متقابل وجود دارد. چنانکه بشیریه می‌گوید کاریزما، از درون سنت برمی‌خیزد، از آن فراتر رفته و سرانجام باز در سنت نهادینه می‌شود. گاهی هم نیاز حکومت‌گران، یا خدشه دیدن تقدس و باورهای آن، از طریق این مشروعیت، باز تولید می‌شود. (همانجا)

نوع سوم، مبتنی بر اعتقاد به قانونی بودن مقررات موجود و حق اعمال قدرت از جانب کسانی است که این قوانین، آنان را برای حکومت فرا خوانده‌است. این نوع از مشروعیت، هیچ‌گاه در تاریخ ایران شکل نگرفت. (همانجا)

۲-۱- مشروعیت سنتی در تاریخ میانه‌ی ایران

متفکران سده‌های میانه، بنابر اصل سعادت ارسطویی، اصل مشروعیت را در پیوند با خداوند تصور می‌کردند. از منظر ایشان، نهایت سعادت انسان، عشق به خدا بود و بر همین مبنا، خواهان دولت تحت حاکمیت قانون الهی بودند و لذا اقتدار سیاسی را با اقتدار مذهبی آمیختند. (روزنتال، ۱۳۸۷: ۱۱) دکتر ابوالحمد درباره‌ی نظریه قدرت سیاسی خدایی، می‌نویسد این بینش که از سوی ادیان مطرح می‌شود، محدود به پیامبران است. اما از نظر تاریخی، این باور به تمام حاکمیت‌ها تسری داده شد و تمام حکومت‌ها، ناشی از اراده الهی تلقی گردید (ابوالحمد، ۱۳۶۵: ۷۷/۱) و از دل آن ظل الله بودن شاه یا سلطان بیرون آمد.

از منظر اندیشمندان قرون میانه، سلطنت را تقدیر الهی، رقم می‌زد و تحقق آن خارج از قدرت بشر بوده‌است. این اندیشه هم در فقه سنی و هم شیعه وجود داشته است. (فیرحی، ۱۳۸۸: ۲۱۸) در اندیشه‌ی اهل سنت، سلاطین همپایه‌ی پیامبران بودند. (همانجا) چنانکه غزالی، سلطان را سایه خدا و هیبت او بر زمین می‌دانست و تأکید داشت هر که دین دارد، باید از وی اطاعت کند. (فیرحی، ۱۳۸۸: ۲۲۱) در واقع در اندیشه‌ی ایشان، سلطان مقامی فراتر از انسان و جایگاهی میان خداوند قاهر و رعیت ناتوان داشت. (همانجا) در بسیاری از اندرز نامه‌ها و سیاست‌نامه‌ها، سلطان، شبان و رعیت، رمه نامیده می‌شدند و رعیت، نیازمند هدایت سلطانی قادر و قاهر که بتواند ایشان را به مصالح دینی، رهنمون سازد. علاوه بر آن، در این دست از آثار، بر تقدیر الهی در به دست آوردن سلطنت، تأکید شده و مقام نبوت، برای پادشاه ترسیم شده‌است. "چون خداوند تعالی از کمال عاطفت، بنده‌ای را برگزیند و به عنایت ظل الهی مخصوص گرداند، به سعادت پذیرایی عکس ذات و صفات خدا مستعد کند."

و یا این عبارت: "پادشاهی خلق، مقام و مرتبه نبوت می‌توان کرد." (نجم الدین رازی، ۱۳۸۴: ۴۱۲ و ۴۱۶ و نک به: کاشفی سبزواری، بی تا: ۱۲)

به طور کلی در اندیشه‌ی دوره‌ی میانه ایران، پذیرفته شده بود که سلطنت، لازمه‌ی حفظ اجرای شریعت است. خنجی در تأسی به اندیشمندان قبل از خود، حفظ قوانین و احکام شرع را موجب بقای نوع انسان می‌دانست و معتقد بود برای آنکه این احکام اجرا شود، رعیت، نیازمند کسی است که تأیید الهی داشته باشد و مدبر، "صاحب شوکت" و "استیلا" بوده تا نفوس از او اطاعت نمایند. چنین فردی که توانایی پاسداشت قوانین شرع را داشته و مردم را وادار به اجرای آن می‌کرده، شخص پادشاه بوده است. (خنجی، ۱۳۶۲: ۹۱-۹۳) تشبیه سلطان، به ستون خیمه در سیر تاریخی خود، در اندیشه غزالی، ماوردی، ابن خلدون، دوانی، خنجی و دیگر متفکران، چه سنی و چه شیعه وجود داشت. (موسویان، ۱۳۸۱: ۱۰۹) تمامی ایشان، سلطان را خلیفه‌ی خدا، جانشین پیامبر و سایه خدا نامیده‌اند. (روزنتال، ۱۳۸۷: ۹۱)

نسب نیز از مؤلفه‌های مهم تفکر سنتی بود. خنجی در تاریخ عالم آرای امینی، در بحث بهترین ملوک، نژاده بودن و پیوستگی سلطنت، در اعقاب و سلامت حریم ... را از مهمترین ویژگی "جلالت نسبی" می‌داند. (خنجی، ۱۳۸۲: ۲۳) اگر پس از ورود اسلام، حکمرانان خود را از طریق نسب نامه‌های جعلی به شاهان پیش از اسلام، منتسب می‌کردند، پس از فروپاشی خلافت، با به کار بردن القابی، چون خاقان و نوپان، نسل خود را به چنگیز می‌رساندند.

در یک جمع‌بندی، اندرو وینسنت، چهار ویژگی را در مشروعیت سنتی حاصل از حق الهی سلطنت برمی‌شمارد که عبارت است از: اول اینکه: پادشاه منصوب خداوند است. دوم: حق موروثی بودن حکومت غیرقابل چشم‌پوشی است و بر اساس آن پادشاه، حق خود را به ارث می‌برد و غصب این حق، ناپذیرفتنی است. سوم اینکه: پادشاه، تنها در برابر خداوند، مسئول است و هیچ قانونی، قدرت وی را تحدید نمی‌کند و سرانجام اینکه، اتباع به حکم وظیفه مذهبی از مقاومت در برابر حاکم، منع شده‌اند و موظف به فرمانبرداری هستند. (وینسنت، ۱۳۷۱: ۱۲۱)

۲-۲- مشروعیت بر مبنای کاریزما

سلطه فرهمندان، یک تجربه بسیار شخصی و موهبتی است آسمانی و نیز از قدرت الهی نشأت می‌گیرد. (وهر، ۱۳۸۷: ۲۸۳) کاریزما، نیرویی است فراعقلانی و معجزه‌آسا که در درون جهان و حیطه‌ی غیرعقلانی زندگی اجتماعی پدید می‌آید و مانند نیروهای حاکم بر آن، غیر قابل پیش‌بینی است و اساساً برخاسته از نیاز زندگی اجتماعی انسان است. به ویژه در دوره‌ی سیاسی که فشار اقتصادی، روانی و ... پدید می‌آید. (بشیریه، ۱۳۷۴: ۶۱) هنگامی که شخص فرهمند، سلطه سیاسی می‌یابد، در نظر پیروان و مریدان خویش، فردی خارق‌العاده و واجد رسالت تلقی می‌گردد. (همانجا) رهبر فرهمند، همواره در پی حفظ و به دست آوردن پیروان و فرمانبرداران بیشتری است. اما موفقیت او، در رسالتش تعیین می‌کند که پیروان او، در این نقش باقی بمانند. اگر این موفقیت حاصل نیاید، ادعای او در فرهمندی، هیچ اعتباری نخواهد داشت. (وهر، ۱۳۸۷: ۲۸۰) به عبارت دیگر، وی دائماً بایستی شایستگی‌های خود را اثبات کند. بشیریه در این باره می‌گوید چنین سلطه‌ای بی‌ثبات‌تر از سلطه سنتی است. زیرا مبنای عاطفی و هیجانی داشته و شخص فرهمند، دائماً ناگزیر به برانگیختن عواطف است. (بشیریه، ۱۳۷۴: ۶۱) لذا در غالب موارد، مشروعیت کاریزماتیک به سمت سنت‌گرایی سوق می‌یابد و مشروعیت را با نوع سنتی، پیوند می‌زند. (موتقی، ۱۳۸۷: ۱۶۶)

۲-۳- مشروعیت کاریزمایی در تاریخ میانه‌ی ایران

هر چه در تاریخ، بیشتر فرو می‌رویم، اندیشه فرهمندان مصادیق بیش‌تری می‌یابد. کسانی که از موهبت‌های جسمی یا روحی خاصی بهره‌مند بوده‌اند که دیگران از آن برخوردار نبودند، به صورت سرداران جنگی ظهور می‌یافتند. (وهر، ۱۳۸۷: ۲۸۱) این قهرمانان، وعده می‌کردند که برای مصائب عظیم داخلی یا خارجی، راه چاره دارند. (همان، ۲۸۵) آنان قبل از آنکه به نهاد سلطنت دست یابند، رئیس قبیله و رهبر فرهمند جنگ بودند که با ابراز شجاعت، در هجوم‌هایی که منجر به پیروزی و کسب غنایم می‌شد، خود را اثبات می‌کرده‌اند. (همانجا) ممکن است حوزه فره، فرهمند ابتدا

محدود به گروه کوچکی بوده باشد، اما تداوم شهامت و کسب غنائیم، موقعیت فرهنگی وی را گسترش می‌داده و منجر به دستیابی به سلطنت می‌گردیده‌است.

نکته اساسی که در این نوع مشروعیت وجود داشت، آن بود که علایق مادی گروه‌های اجتماعی "حامل" باید همواره مدنظر، قرار می‌گرفت. (نک به: بشیریه، ۱۳۷۴: ۶۱) علاوه بر این، رهبری کاریزماتیک با عوامل دیگری نیز همبسته بود. از آن جایی که خاستگاه تمامی سلسله‌های حاکم در ایران، قبیله بوده‌است، رهبر قبیله، در جنگ‌ها، تمام مساعی خود را به کار می‌برد، تا بتوانند فرهنگی خود را به نمایش گذارد و کسانی که گرد او نیز جمع می‌شده‌اند، در سایه‌ی سلحشوری وی، بهره‌ای از غنائیم می‌بردند و تا حدودی آرزوهای خود را تحقق یافته می‌انگاشتند. در دیدگاه ابن‌خلدون، این همبستگی، عصبیت نامیده می‌شد که موجب می‌گردید، اسباب روی کار آمدن حکومتی و بسط قدرت آن فراهم آید. (ابن‌خلدون، ۱۳۶۶: ۳۲۶/۱) او در لزوم همبستگی قومی، از پیامبران شاهد می‌آورد که هیچ پیامبری مبعوث نشد مگر از حمایت قوم و قبیله‌ی خویش بهره‌مند گردید. بنابراین، بنیاد نهادن دولت و جهانگشایی، به جز از طریق پیوستگی قومی میسر نخواهد بود. (نک به همان، ۳۱۱-۳۱۳) عشایری که قدرت می‌یافتند، همواره ناچار بودند، این همبستگی را حفظ نمایند و تا می‌توانستند، عشایر دیگر را تضعیف نمایند و به همین دلیل، در زیر بیرق رهبری قبیله گرد می‌آمدند. (سریع‌القلم، ۱۳۸۶: ۵۸-۶۰)

در صورتی که بخواهیم مشروعیت کاریزماتیک را در حوزه سیاسی تاریخ میانه‌ی ایران، گسترش دهیم، ناگزیر از آنیم که علاوه بر ویژگی خویشاوندگرایی به دو خصلت دیگر ساختار قبیله‌ای، اشاره کنیم.

بر مبنای سخن وبر، در مورد کسب منافع مالی پیروان رهبر کاریزماتیک، به ویژگی ستیزه‌جویی و لشکرکشی دائمی شاهانی که از عشایر برخاسته‌اند، برمی‌خوریم. آنان همواره در اندیشه‌ی گسترش اقتدار خود، به سرزمین‌های دیگر بودند. بنابر تحلیل محققان، سرکوب عشایر دیگر و بسط قدرت، رابطه‌ای مستقیم با فرمانبرداری در داخل قبیله و خارج از آن داشت. به این معنا که ضعیف شدن توان نظامی رهبری قبیله که

اکنون شاه نامیده می‌شد، می‌توانست، موجد شورشهای خانگی و خارجی گردد. (نک به همان، ۶۶-۶۷)

ویژگی دیگر نظام سیاسی عشیره‌ای، حفظ بقای عشیره از طریق تهاجم و غارت بود. ایجاد وحشت، مالیات اجباری و اخاذی در مراحل استقرار عشیره، روش‌های بکار برده شده، در منفعل کردن قبیله‌های رقیب بوده‌است. اما این قبایل سرکوب شده، پس از مدتی با تجدید توان، عامل تهدید را احیا می‌کردند و این موضوع، شاهان را وادار می‌نمود که برای تضمین امنیت خود، گاه سران داخلی و خارجی را از راه تطمیع، مطیع نمایند.

۲-۴- تغلب، اندیشه‌ی حاکم در تاریخ ایران پس از سقوط خلافت بغداد

تغلب، تفکری بود که مبنای آن، قبل از سقوط خلافت، شکل گرفته بود. اصولاً روش‌هایی که حکومت، در این دوران بر اساس آن مشروعیت می‌یافت، برگرفته از سنت‌های اولیه اسلام، بر پایه‌ی استخلاف، شوری و تبعیت اهل حل و عقد بود (خنجی، ۱۳۶۲: ۷۹-۸۲) که قریشی بودن از الزامات آن بود و به آن امامت اختیاری می‌گفتند. (فیرحی، ۱۳۸۸: ۲۰۲) اما نظریه‌ی تغلب نیز، در نگرش‌های سیاسی کسانی چون غزالی وجود داشت. او معتقد بود که ناهمواری‌های جامعه، جز به شمشیر قهر، راست نمی‌گردد. این نگرش، از درون امارت‌های استیلا برون آمد که به آن، امارت قهری یا سلطنت می‌گفتند. (نک به همان، ۹۶)

در نگرش فقه سیاسی پس از استیلائی مغولان، اندیشه‌ی تغلب به تدریج جامعیت یافت. پیچیدگی اوضاع سیاسی زمان، تفاسیر متنوعی از مشروعیت حاکمان جدید را که بیگانه بودند، پدید آورد. اما آنچه در نظرگاه تمامی ایشان مشترک بود، آن بود که اطاعت از سلطان متغلب واجب است. در حقیقت، تمام تلاش اندیشمندان این عصر، آن است که هر گونه شرطی را برای حاکم منکر شوند و تنها بر شوکت و استیلائی او، در ایجاد نظم و جلوگیری از شورش و حفظ ثغور تأکید کنند. در اندیشه‌ی متفکران این دوره، چون ابن تیمیه (۷۲۸هـ/۱۳۲۸م) و ابن جماعه (۷۳۴هـ/۱۳۳۴م) روزبهان خنجی (۹۲۵هـ/۱۵۲۰م) این اصل به وضوح بیان می‌شود. ایشان اعتقاد داشتند حاکم اگر

ستمگر نیز باشد، قوانین شریعت هم نداند و با توسل به زور حکومت را در دست گرفته باشد، اطاعت از او واجب است. روزبهان خنجی در تشریح این نظریه چنین می‌گوید: "طریقه چهارم از اسباب انعقاد پادشاهی و امامت، استیلا و شوکت است. علما گفته‌اند که چون امام وفات کند و شخصی متصدی امامت گردد بی‌بیعتی و بی‌آن‌که کسی او را خلیفه ساخته باشد و مردمان را قهر کند به شوکت و لشکر، امامت او منعقد می‌گردد بی‌بیعتی، خواه قریشی باشد خواه نه، خواه عرب باشد یا عجم یا ترک. خواه مستجمع شرایط باشد خواه فاسق و جاهل و اگر چه آن مستولی بدین فعل عاصی می‌گردد. و چون بواسطه سطوت و استیلا جای امام گرفته او را سلطان گویند و امام و خلیفه بر او اطلاق توان کرد." (خنجی، ۱۳۸۲: ۸۲)

در واقع خنجی، به عنوان متفکر عصر مورد نظر، مجوز لازم را برای مشروعیت بخشی حکمرانان استیلا یافته، صادر کرده‌است و تغلب را از نظر شرعی، مساوی با بقیه روش‌های انعقاد امامت دانسته و نه تنها تمام شروطی را که در سه نوع قبل، وجود داشته، انکار کرده‌است، بلکه به منظور بسط قدرت و اقتدار سلطان، امتیازاتی نیز به او تفویض داشته‌است. مثلاً او اختیار سلطان را در برداشت از بیت المال، نامحدود و اندازه‌ی آن را منوط به حفظ شوکت سلطنت، دانسته است. این بهره‌برداری شامل تمام دارایی‌ها از جمله اسب و غلام و خانه بزرگ و ... برای خود و خانواده است. وی دلیل این بهره‌وری را ایجاد سطوتی می‌داند که مردم را وادار به اطاعت کند. بنا به اعتقاد وی، گستره‌ی قدرت سلطان، همانند امام و خلیفه بوده و اختیارات گسترده‌ی نظامی، سیاسی، اقتصادی و ... را شامل می‌گردیده‌است (نک به همان، ۸۲-۸۴) و بدین ترتیب این اقتدار نوین، در قالب شاه و سلطان، جایگزین خلیفه و امام گردید.

از نظر خنجی و دوانی، قدرت مطلق که برای سلطان وجود دارد، بازگشتی است به همان اعتقاد ظل الهی که قبل از هجوم مغول، وجود داشته است. با این تفاوت که آن دو، با توجه به شرایط پدید آمده به شروطی که متفکران سده‌های پنجم و ششم/یازدهم و دوازدهم، برای انعقاد امامت قائل بودند، اعتقادی نداشتند و حتی به استیلائی نژاد ترک نیز، حقانیت بخشیدند. ابن‌جماعه، از این نیز فراتر رفته و گفته است اگر سلطانی بتواند، سلطان دیگری را سرکوب کند، اولی عزل و دومی امام می‌شود. (فیرحی، ۱۳۸۸: ۲۰۲)

ارائه چنین الگوهایی، صرفاً جنبه توجیه شرایطی بود که ساختار سیاسی به آن گرفتار گردیده بود. ساختاری مبتنی بر نظام قبیله‌ای، با دولت‌های کوچک و بزرگ که با اتکا به شمشیر در جستجوی بدست آوردن حقانیت برای سلطه خود بودند.

اگر این مرحله را به عنوان دوره‌ی استقرار حکومت‌ها و مشروعیت اولیه بدانیم. در مراحل بعد، ایشان ناگزیر بودند که با اثبات کارآمدی خویش، مقبولیت عامه را کسب نمایند. شجاعی زند، فرایند کسب مشروعیت حکومت‌های استیلاجو را چنین ترسیم می‌کند.

زور و تدبیر ← غلبه سیاسی ← استقرار ← کارآمدی ← مقبولیت ← مشروعیت.
(شجاعی زند، ۱۳۷۶: ۵۴)

بر مبنای این نظریه، در مرحله اولیه مشروعیت، کسب قدرت نه با تکیه بر حقوق میراثی و وابسته‌های آن، بلکه مبتنی بر رواج این اندیشه بود که اراده انسانی، ناشی از اراده خداوند است و پیکار مسلحانه نیز از اراده الهی سرچشمه می‌گیرد. نتیجه بخشی این پیکار، با خود این حقانیت را به وجود می‌آورد که انسان پیروزمند، جانشین پروردگار و پیامبر محسوب می‌شد. بدون آن که در این میان خلیفه واسطه باشد. (بارتولد، ۱۳۵۸: ۴۲)

مشخص است که جنبه‌ی تئوریک حقانیت، در عمل بایستی با مقبولیت عام، تلفیق شود تا بتواند مشروعیت قدرت را معنی بخشد. به همین دلیل در تمامی سیستم‌های حکومتی، از جمله آنانی که با استیلا به قدرت رسیده‌اند، راهکارهایی برای ایجاد مقبولیت وجود داشته‌است. در واقع در مرحله دوم مشروعیت، این عملکردها قابل ارزیابی است.

به طور کلی سه عامل مهم در تثبیت مشروعیت در این دوران نقش داشته‌است. که عبارت است از: دین، عدالت، نظم؛ پیش‌گیری و یا سرکوب شورش.

نهاد دین: مهم‌ترین عامل ایجاد مقبولیت حکام، در ایران میانه است. آن، به عنوان بنیادی‌ترین سنت اجتماعی محسوب می‌گردد که در قبال رعایت نکردن آن توسط حکام، جامعه واکنش نشان می‌داد. ابوالحمد با تأیید نظر ابن خلدون، تصریح می‌کند،

تئوری مشروعیت، زمانی به فعلیت می‌رسد که اصول دین و مذهب، در باور فرمانروایان و فرمانبران ریشه‌ی ژرف داشته باشد. آن زمان، فرمان دادن و فرمان بردن سهل می‌گردد. (ابوالحمد، ۱۳۶۵: ۷۹) روزنتال (Rosenthal) نیز در این باره می‌گوید ابن‌خلدون اعتقاد داشته‌است که دعوت به دین، موجب افزایش عصبیت میان اقوام و قبایل می‌گردیده و تا زمانی که دین، حکومتگر و حکومت شونده را "از طریق تأکید بر غایت والای انسان و رستگاری متحد سازد" حیات دولت تضمین می‌شده‌است. (روزنتال، ۱۳۸۷: ۹۰)

برخی از اندیشمندان مؤرخ، میان مدت سلطنت و دین داری رابطه‌ای مستقیم قائل بودند در نظرگاه ایشان، دین، عامل مشروعیت پر دوامی قلمداد می‌شده‌است. آنان با ارائه‌ی مصداق‌هایی، ستم و سرپیچی از فرامین الهی را دلیل سقوط حکومت‌ها معرفی می‌کردند. (نک به: ابن عرب‌شاه، ۱۳۷۰: ۶۷-۶۸) از نظر ایشان، حاکم مسلمان، باید علاوه بر خصایصی چون خوی نیکو، شجاعت و ... در راستای اثبات دین‌داری خود، نسبت به فرایض متعبد باشد. زاهدان و علما و سادات را گرمی دارد و موجباتی فراهم نماید که دینداری در جامعه رواج یابد. (روزنتال، ۱۳۸۷: ۷۳)

نباید فراموش کرد، دینداری در عهد مورد نظر، مفهوم ویژه‌ی خود را داشت و جداسازی آیین واقعی اسلام و بدعت‌های گذاشته شده، توسط ترکان صحراگرد و آموزه‌های نحله‌های پدید آمده، دشوار می‌نموده‌است. تعالیمی که توجهات الهی به سلطان را در گرو تأییدات بزرگان طریقت‌ها می‌دانست (نک به: خنجی، ۱۳۵۵: ۳۶) و بدون اطاعت سلطان، سلوک، مفهوم نمی‌یافت. (نک به: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۹۵-۳۰۷) سلطان نیز، در پاداش این خدمت، بایستی شیوخ را رتبه‌ای عالی در حکومت می‌داد، تا او را از دعای خویش بهره‌مند سازند. (همانجا) در واقع در این دوران، گسست عمیقی میان خردگرایی و توهمات متصوفانه‌ای که پدید آمده بود، وجود داشت و نهایتاً اینکه سیاست، دین و قدرت، واقعیت یگانه و تفکیک ناپذیری را تشکیل می‌داده‌است.

عدالت: ابن‌خلدون از جمله اندیشمندانی است که اعتقاد دارد، برای بقای دولت، قوانینی باید وجود داشته باشد تا عدالت را برقرار و از ستم حاکمان جلوگیری کند. (ابن

خلدون، ۱۳۶۶: ۱۱۳) دوانی، عدالت را از ضروریات حکومت و لازمه‌ی بقای آن می‌داند. (نک به: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۹۵-۳۰۷) خنجی نیز بر همین اعتقاد است و مشروعیت سلطان را درگروی ایجاد عدالت می‌داند. (نک به: خنجی، ۱۳۶۲: ۹۱-۹۳) توجه به عدالت، در اندیشه شیعی این دوران، در اوج است. چنانکه علامه حلی، ولایت سلطان جائز را حرام می‌داند. (نک به: شریعتی، ۱۳۸۰: ۹۶-۱۰۱) از نظر مورخان و شریعت نامه‌نویسان نیز عدالت از مهم‌ترین عوامل حیات سیاسی حکومت‌هاست. (نک به: نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۴۱۱)^۱

با تعمق در اندیشه‌ی سیاسی متفکران قرون گذشته، این نتیجه حاصل می‌گردد که اگر کسانی چون غزالی، اطاعت از حکام جائز را واجب می‌شماردند. (نک به: خنجی، ۱۳۶۲: ۳۱) اقتضای زمان و اقتدار مذهبی خلیفه آن را ایجاب می‌کرده‌است. در حالی که در این دوران، وجود حکومت‌های نامنسجم و پراکنده‌ی کوچک و بزرگ، مبتنی بر قبیله، الزام رعایت مؤلفه‌هایی، از جمله عدالت، مراقبت در معاش رعیت و سعی در ایجاد وفاق و همراهی آنان را ایجاب می‌کرده‌است.

نظم: به دلیل شرایط خاصی که در مفهوم قدرت وجود داشته‌است، هرج و مرج سایه‌ی هولناک خود را بر سرزمین ایران افکنده بود. لذا ایجاد نظم از اهم امور تلقی می‌گردید که راه حل آن، فقط در وجود سلطان، یافت می‌شد. بی‌سبب نیست که اندیشمندان، برای حفظ ثغور و جلوگیری از هرج و مرج و ایجاد امنیت، اطاعت از سلطان جائز را واجب می‌شمردند.

وجود مداوم خطر رقبای خارجی، منازعات همیشگی قبیله‌ای و درون دودمانی، دست به دست شدن مداوم قدرت، ساختار اجتماعی ایلی، در کنار وجود شهرها و تباین منافع آنها و موقعیت ژئوپولیتیک ایران، از جمله عوامل ایجاد ناامنی‌های ادواری بوده‌است.

۱. ابن عربشاه از دلایل سقوط حکومت احمد جلایر به دست تیمور را آزار رعیت و از میان برداشتن مهر و مدارا در عراق می‌داند. (نک: به ابن عربشاه، زندگی شگفت آور تیمور، ص ۶۷) و حافظ ابرو، ضمن اشاره به جریان غارت تبریز، توسط امیرزاده عمر شیخ و شکست او در جدال با میرانشاه و میرزا ابابکر می‌گوید: "آخر عهد و زوال ملک حاکم آن است که در احوال بیچارگان نظر نکند و ظلم روا دارد" (شهاب‌الدین عبدا...خوافی حافظ ابرو، زبده التواریخ، جلد سوم، تصحیح سید کمال حاج سید جوادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۰، ص ۶۶).

(شجاعی زند، ۱۳۷۶: ۱۵۹) هرچقدر توانمندی سلطان درمواجهه با این عوامل، شکل مدیرانه‌تری می‌یافت، نظم، بیشتر جلوه‌گر می‌شد و در نتیجه، مقبولیت سلطان در نزد رعایا افزایش می‌یافت.

۳- بحران مشروعیت

با توجه به منازعاتی که به طور مداوم در میان قبایل، در این دوران پدید می‌آمد، سازمان سیاسی ناگزیر بود که بر نیروی نظامی، بسیار، تکیه کنند و نتیجه‌ی آن، تفویض قسمتی از قدرت اقتصادی و سیاسی به ایشان بود که موجد نارضایتی‌هایی در رعایا، می‌گردید. تبلور این نارضایتی، مسأله مالیاتی بود.

از نظر تئوریک، مایکل راش، نظم سیاسی را یک فرایند پیچیده‌ای می‌داند که روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی را در بر می‌گیرد (راش، ۱۳۷۷: ۶۳) و در نتیجه‌ی آن، اطاعت توده‌ها، به بار می‌نشیند، در غیر این صورت بحران رخ می‌دهد. به اعتقاد دکتر سیف‌زاده، بحران، شرایطی است که معترضین، با بکارگیری وسایل اعتراض، اقتدار تصمیم‌گیرندگان را به مخاطره می‌اندازند. این خطر در حدی است که توان حکمرانان در حفظ نظم یا باقی ماندن در قدرت، شدیداً تهدید می‌گردد. (سیف‌زاده، ۱۳۶۸: ۱۷۱)

از جنبه‌ی نظری، بحران مشروعیت دارای چنان اهمیتی است که بحران‌های چهارگانه‌ی دیگر نیز به آن ختم می‌شود. از دیدگاه او، تمام حکومت‌ها در طول تاریخ درگیر این پنج بحران بودند. (همان، ۱۷۳) گاهی این بحران‌ها^۱ آن قدر جدی بوده‌است که با هیچ‌گونه تصمیم‌خلاقانه‌ای، حل نمی‌گردید. لذا فروپاشی نهادهای اجتماعی و کانون قدرت، حتمیت می‌یافت. (همان، ۱۸۵)

۱۰

در حقیقت دوام یک نظام سیاسی، همبسته به میزان همخوانی ارزش‌های آن، با ارزش‌های مورد قبول گروه‌های اجتماعی، در موضوعات هویت بخشی، مشارکت، توزیع و مساوات بوده است. (موسویان، ۱۳۸۱: ۵۷) به مفهوم ساده‌تر، اگر حکمرانان، می‌توانستند، موضوعات فوق را در هنجارهای حکومتی خویش، با هنجارهای مردم، همسان کنند، بحران مشروعیت پیش نمی‌آمد. اما بنا به گفته‌ی وینسنت، دولت‌ها، ممکن بود در یک

۱. این بحرانها عبارت است: از بحران هویت، بحران مشارکت، بحران توزیع، بحران نفوذ.

بخشی، پاسخی مقتضی می‌دادند، اما بخش دیگر را تضعیف می‌نمودند. در نتیجه باز هم مواجه با بحران می‌گردیدند. (وینسنت، ۱۳۷۱: ۶۸)

در دوران تاریخی مورد نظر، شورش، نتیجه‌ی بحران‌هایی است که از آن سخن گفته شد. هدف شورش‌ها، هیچ‌گاه توطئه علیه اصل پذیرفته شده حکومت و اندیشه حاکم بر آن، یعنی ظل‌الله بودن حکمران نبوده‌است. از نظر چالمرز جانسون (Chalmers Johnson) شورشیان به دنبال سرنگونی حکمران ستمگر و جایگزینی پادشاهی مشروع بودند که در قالب سرپیچی از فرامین، مقاومت و نهایت قیام مسلحانه بروز می‌کرده‌است. (جانسون، ۱۳۶۲: ۱۳۵-۱۳۹)

در این نوع از شورش‌ها که از نظر وی، شورش ژاکری (Jaacqeri) نامیده می‌شود، طبقات پایین اجتماع به دنبال ایجاد یک پادشاهی آرمانی بودند. یعنی فرمانروایی عادل که هر گاه بر ستمگری و زیاده‌ستانی کارگزاران خویش، آگاه می‌شد، آنها را مجازات می‌کرد. این دسته از شورش‌ها، که به طور سنتی در قرون میانه رخ می‌نمود. با اصل حاکمیت و نظریات آن مشکلی نداشت. هدف آنان به زیر کشیدن حاکمان بیگانه و ستم پیشه بوده‌است. (جانسون، ۱۳۶۲: ۱۳۷-۱۳۸)

در جامعه قبیله‌ای ایران، هر گاه یکی از سه عامل مشروعیت که به تفضیل از آن سخن گفته شد، توسط حکمران تضعیف می‌گردید، بحران رخ می‌نمود. به همین دلیل اندیشمندان این دوران، به فراست تمام، جوانب ایجاد بحران را بررسی نموده‌اند. ابن خلدون بر نظارت سلطان، به معاش مردم تأکید کرده و آن را از وظایف مهم وی، می‌داند و معتقد است اگر حاکم، به آن بی‌توجه باشد، نهایتاً مردم از یاری وی در نبردها سر باز زده و ممکن است این وضع، به شورش انجامد. (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۳۷۱)

تمایل به مساوات‌خواهی، گاه مفهومی خاص به خود می‌گرفت و از آن شورش برمی‌خاست. در این نوع از شورش‌ها، افرادی تصور می‌کردند که باید هم طراز کسانی باشند که در موقعیت برتر قرار دارند و یا تمایل به عدم مساوات، در زمانی که افرادی معتقد بودند که باید از سایرین، در موقعیت برتری قرار گیرند. (جانسون، ۱۳۶۲: ۱۹) به جرأت می‌توان گفت عامل فوق، یکی از مهم‌ترین دلایل شورش در ایران، در دوره‌ی فوق است. شورشی که خنجی عوامل آن را بغات می‌نامد. (خنجی، ۱۳۶۲: ۳۸۵)

هر چند از جنبه نظری، متفکرین این دوره، تلاش داشتند، هر گونه شورشی را حرام اعلام نمایند. اما در جهت بعد عملی، به دنبال ایجاد راهکارهایی برای جلوگیری از پدید آمدن آن نیز بودند. اغراق در هیبت سلطان، توجیه کردن احساسات مردم در همراهی با وی، علیه شورشیان از آن جمله است. نباید ساختار اجتماعی ایران در این دوران را نیز از یاد برد، جامعه ترکیب ناهمگنی بود از توده‌های شهری، روستاییان و عشایر در یک سو و نخبگانی که عمدتاً از میان رهبران قبایل، برخاسته بودند و در رقابت و نزاع دائمی بسر می‌بردند. این نخبگان، همواره نیازمند بهره‌گیری از احساسات مردم، چه عصبیت قومی و چه تعصبات مذهبی بودند. لذا عنایت به اقشار خاصی از جامعه و رواج اسطوره‌گری، کاملاً توجیه‌پذیر می‌نمود. (شجاعی، ۱۳۷۶: ۱۵۸)

نتیجه‌گیری

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت کسب مشروعیت، از طریق کاریزما و سنت در ایران، که از دیرباز به نام نظریه ایرانشهری، مطرح بوده است، تا فروپاشی خلافت، تداوم یافت و اصول آن، پس از آنکه اندکی از استیلای مغولان سپری گردید، دوباره احیا شد. با این تفاوت که سلطان، مظهر قدرت خلافت شد و تمامی موهبت‌ها و اختیارات آن، به سلطان، منتقل گردید^۱ و برای آنکه قهر و غلبه حکمرانان بیگانه جدید، توجیه‌پذیر باشد، اندیشمندان، نظریه‌ی تغلب را بسط دادند و برای اینکه با بحران‌های متعددی که به بحران مشروعیت ختم می‌شد، کمتر مواجه شوند و شورش‌ها را کنترل نمایند، وظایفی برای حکومت‌کننده و حکومت‌شونده قائل گردیدند.

کوتاه سخن آنکه، تمامی حاکمیت‌های موجود در تاریخ میانه‌ی ایران، ویژگی مطلقه بودن و اتکا به دین، سنت و کاریزمای فرماندهی ظفرمند قبیله را دارا بودند.

۱. مورخین این عصر نیز همگام با شریعت نامه نویسان بر این اندیشه مهر تایید زدند. چنان که دولت‌شاه سمرقندی درباره سلطان حسین بایقرا گفته است "تخت خلافت را این دولت آرایش داده بود." (دولت‌شاه سمرقندی، تذکره الشعرا، به اهتمام ادوارد براون، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲، ص ۴۵۸).
جانشینان تیمور نیز برای خود چنین حقی قائل بودند و خود را وارث اختیارات مذهبی و سیاسی خلیفه در قالب سلطان، می‌دانستند و از امیران تابع می‌خواستند، ایشان را ظل الله خطاب کنند. (نک: به: بارتولد، سلطان و خلیفه، ص ۴۶. هم چنین حافظ ابرو، زبده التواریخ، جلد چهارم، ص ۷۳۲).

منابع و مأخذ

- ابن خلدون عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، جلد اول، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۶.
- ابن عربشاه، زندگی شگفت آور تیمور (عجائب المقدور فی اخبار تیمور)، ترجمه‌ی محمدعلی نجاتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- ابوالحمد عبدالحمید، مبانی سیاست، جلد نخست، تهران، توس، ۱۳۶۵.
- بارتولد واسیلی ولادیمیروویچ، خلیفه و سلطان، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۸.
- بشیریه حسین، جامعه شناسی سیاسی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴.
- _____، دیباچه‌ای بر جامعه شناسی سیاسی ایران، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
- جانسون چالمرز، تحول انقلابی، ترجمه‌ی حمید الیاسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- خنجی اصفهانی فضل الله روزبهان، تاریخ عالم آرای امینی، تصحیح علی اکبر عشیق، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- _____، سلوک الملوک، تصحیح محمد علی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲.
- _____، مهمان نامه‌ی بخارا، به اهتمام منوچهر ستوده، تهران، ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۵.
- رازی نجم الدین، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- راش مایکل، جامعه و سیاست، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، سمت، ۱۳۷۷.
- روزنتال اروین. آی. جی، اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران، قومس، ۱۳۸۷.
- سریع القلم محمود، فرهنگ سیاسی ایران، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۶.
- سمرقندی دولت‌شاه، تذکره الشعرا، به اهتمام ادوارد براون، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲.
- سیف زاده سید حسین، نوسازی و دگرگونی سیاسی، تهران، سفیر، ۱۳۶۸.

- شجاعی زند علیرضا، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین (بررسی جامعه‌شناسی مناسبات دین و دولت در ایران) مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۶.
- شریعتی روح الله، اندیشه‌های سیاسی محقق حلی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- شهاب الدین عبدا...خوافی حافظ ابرو، زبده التواریخ، جلد سوم و چهارم تصحیح سید کمال حاج سید جوادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۰.
- طباطبایی سید جواد، زوال اندیشه‌های سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۸۷.
- فیرحی داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام دوره میانه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۸.
- قائم مقامی جهانگیر، "مهرها و طغراها و توقیع‌های پادشاهان ایران از ایلخان تا صفویان"، بررسی‌های تاریخی، شماره ۳۱-۳۰، ۱۳۴۸.
- کاشفی سبزواری ملاحسین، اخلاق محسنی، مقدمه مرتضی مدرس، تهران، کتابخانه حامدی، بی تا.
- مؤتقی احمد، دین - جامعه - دولت در ایران، تهران، تحقیقات علوم انسانی، ۱۳۸۷.
- موسویان ابوالفضل، مبانی مشروعیت حکومت، تهران، ذکر، ۱۳۸۱.
- وهر ماکس، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و ...، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
- _____، دین - قدرت - جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران، قومس، ۱۳۸۷.
- وینسنت اندرو، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۱.