

واکاوی تطبیقی دولت اسلامی و دولت مسلمانان از رهگذر تحولات تاریخی

مسعود اخوان کاظمی*

چکیده

بحث در خصوص رابطه دین و دولت یا دین و سیاست در دوران معاصر بیش از هر دوره دیگری بویژه در ارتباط با دین اسلام مطرح شده است. این در حالی است که مسلمانان در بخش اعظم دورانهای تاریخی پس از صدر اسلام، دارای دولتهایی دینی بوده‌اند که یا با وصف اسلامی متصف می‌شده‌اند یا خود را به اسلام منتسب می‌کرده‌اند. با این حال، وجود و استمرار دولتهایی با عناوین یا ظواهر اسلامی در جغرافیای دنیای اسلام و در طول تاریخ جوامع اسلامی، هرگز نه از دید مسلمانان و نه از منظر اندیشمندان اسلامی به معنای این نبوده است که این دولتها مصداق عینی تام و تمامی از "دولت در اسلام" بوده‌اند. به همین لحاظ، همواره این ضرورت احساس شده است تا دولتهای مسلمانان در طول تاریخ، بعنوان یک امر واقع، با دولت در اسلام، بعنوان یک حقیقت، مورد مقایسه و بررسی تحلیلی - تطبیقی قرار داده شوند تا میزان انطباق یا انحراف این دولتها از دولت معیار اسلامی مشخص شود. در این راستا، مقاله حاضر ضمن بررسی و تحلیل کتاب "تاریخ تحول دولت در اسلام" و طرح مباحث بنیانی در زمینه مبانی، اهداف و عملکردهای دولت پیامبر اسلام، بعنوان دولت معیار اسلامی، تلاش بعمل می‌آورد تا میزان موفقیت اثر مذکور را در دستیابی به هدف مورد نظر آن، مورد سنجش و ارزیابی قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: دولت اسلامی، دولت مسلمانان، مشروعیت، مقبولیت، خلیفه، امام

* دانشیار علوم سیاسی، دانشگاه رازی، mak392@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۸

۱. مقدمه و بیان مسئله

اکثر قریب به اتفاق مسلمانان در طول تاریخ جوامع و کشورهای اسلامی، بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی و نیاز به تاسیس دولتی دینی منطبق با معیارهای اسلام و سیره سیاسی پیامبر اتفاق نظر داشته‌اند. شاید بتوان گفت که تنها در دورانهای اخیر است که بخاطر وقوع تحولاتی در دنیای غرب در حوزه تفکیک بین کلیسا و دولت و گسترش اندیشه‌های سکولاریستی در آن دیار، اقلیتی از مسلمانان نیز به جدایی دین از سیاست و تفکیک حوزه دیانت از عرصه حکومت اعتقاد پیدا کرده‌اند. نفوذ تفکرات سکولاریستی در دنیای اسلام، دلیل مهم دیگری نیز داشته است و آن اینکه اغلب دولتهایی که در طول تاریخ و در جغرافیای زیست مسلمانان تحت عنوان دولت اسلامی به اعمال حاکمیت و قدرت پرداخته‌اند، از اسلام جز نامی و یا وصفی را به همراه نداشته و عملاً و در عالم واقع، شباهتهای ماهوی و عملکردی چندانی با دولت مطلوب اسلام نداشته‌اند. به همین علت، همواره این ضرورت احساس شده است که اندیشمندانی به مطالعه و شناسایی مبانی و اصول نظری نظام سیاسی اسلام در قرآن و سنت نبوی بپردازند و ضمن مطالعه مبانی، ساختارها، رویکردها و اهداف دولت پیامبر، شاخص‌هایی عینی را بعنوان دولت مطلوب اسلام فراهم آورند تا در مرحله بعد بتوان با استناد به این شاخص‌ها، به قضاوت و داوری در خصوص ماهیت و عملکرد دولتهای تاسیس شده در طول تاریخ جوامع اسلامی پرداخته و نسبت آنها را با دولت معیار و مطلوب اسلام مورد سنجش قرار داد. چنین فرایندی می‌تواند همچنین ما را به تحلیل روند تغییر و تحولاتی که در طول تاریخ در ماهیت، اهداف و ارزشها، و عملکردهای دولتهایی که بعنوان دولت اسلامی شکل گرفته‌اند، رهنمون کرده و علل و زمینه‌های تغییرات و تحولات آنها را در نسبت با مبانی دولت اسلامی معیار در زمان پیامبر، مشخص سازد. کتاب "تاریخ تحول دولت در اسلام" اثر شجاع احمدوند (۱۳۹۴) یکی از جدیدترین آثار در این زمینه محسوب می‌شود که تلاش نموده با نگاهی تازه و از منظری جدید به تحلیل پدیده دولت در دنیای اسلام پرداخته و تحولات دولتها در جوامع اسلامی را بر پایه سنت وبری تحلیل دولت، مورد مطالعه قرار دهد. نوشتار حاضر نیز در صدد است تا ضمن بررسی و ارزیابی این اثر، و نقد شکلی و محتوایی آن، میزان توفیق آنرا در دستیابی به هدف مورد نظر، تحلیل و واکاوی نماید.

۲. تحلیل روش شناسی

با عنایت به جایگاه و اهمیت روش در پژوهشهای علوم انسانی، می‌بایست این اثر را از لحاظ روش‌شناسی مورد بررسی قرار داد. موضوع کتاب، کاربرد روشی تحلیلی-تطبیقی را ایجاب می‌کند تا بتوان با استفاده از آن، تغییر و تحولات شکل گرفته در دولتهای موجود در طول تاریخ جوامع اسلامی را با استناد به دولت معیار اسلامی در عصر نبوی مورد مطالعه و ارزیابی قرار داد. با این وجود، نویسنده از اشاره صریح به این روش خودداری نموده و در عمل نیز تنها در موارد بسیار اندکی در بکارگیری این روش اقدام نموده است. نویسنده در این اثر هدف خود را "شرح و بسط ماهیت دولت به واقع موجود در تاریخ اسلام" ذکر کرده است (احمدوند، ۱۳۹۴: ۱۵)؛ ولی آیا "شرح و بسط دولت به واقع موجود در تاریخ اسلام"، بدون تحلیل مقایسه‌ای آن با دولت حقیقی و معیار اسلامی در دوران نبوی، و اساساً بدون ارائه تعریفی دقیق از مفهوم و شاخصه‌های دولت اسلامی می‌تواند فایده‌ای در بر داشته باشد؟

در ارتباط با چارچوب نظری پژوهش نیز، نویسنده در جای دیگری اعلام می‌دارد که "هدف کتاب، تاکید بر ماهیت به واقع موجود دولت در چارچوب نظریه ماکس وبر است" (همان، ۱۷). در این خصوص باید گفت که اولاً منظور از دولت در این جمله کدام دولت است؟ هر دولتی؟ یا دولت در اسلام؟ یا دولت در جوامع اسلامی؟ یا دولت مسلمانان؟ یا دولت از نظر اندیشمندان اسلامی؟ ثانیاً اینکه، "تاکید بر ماهیت به واقع موجود دولت در چارچوب نظریه ماکس وبر"، چه دستاوردی دارد و اساساً چه هدفی را دنبال می‌کند و نهایتاً چه پیامد مثبتی برای کسی که تاریخ تحول دولت در اسلام را دنبال می‌کند، می‌تواند در بر داشته باشد؟ در واقع، چارچوب نظری ماکس وبر در مورد دولت، یعنی تعریف دولت بعنوان "نهاد مدعی کاربرد انحصاری زور مشروع" (همان، ۷۱ و ۲۴۷)، برای این پژوهش مناسب نیست؛ زیرا کمکی به خواننده در درک تاریخ تحول دولت در اسلام نمی‌کند و با این مبنای اساساً تحولی در ماهیت دولت از زمان پیامبر به بعد صورت نگرفته و دولت اسلامی اصولاً دچار تحول و دگرگونی چندانی نشده و بلکه استمرار پیدا کرده است؛ چرا که همه این دولتها مدعی کاربرد انحصاری زور مشروع بوده‌اند. اتفاقاً خود نویسنده محترم در جای دیگری از کتاب (همان، ۱۸)، بر همین نکته تاکید بعمل می‌آورد: "فرض بر این است که رفتارها و نهادهای دولت اسلامی نیز از بسیاری جهات مانند دولتهای مدرن است، بویژه نهاد اجبارآمیز یا نهاد اعمال حکم و آمریت آن". اینک مجدداً این پرسش

مطرح می‌گردد که آیا با معیارها و شاخصه‌های دولت مدرن وبری می‌توان تاریخ تحول دولت در اسلام را مورد تحلیل و ارزیابی قرار داد؟ آیا بعنوان مثال در دولت اسلامی معیار نبوی، مرزهای جغرافیایی، آنگونه که امروزه رسمیت دارند، به رسمیت شناخته می‌شوند؟ اساسا داعیه‌ها و رسالتهای فرامرزی دولت اسلامی به معنای واقعی کلمه، چگونه با مفهوم مرز در دولت مدرن قابل جمع است؟ با این مبنا، دارالاسلام چگونه تعریف می‌شود؟ آیا جمعیت‌های مسلمان خارج از مرزها و قلمرو جغرافیایی دولت اسلامی، جزء دارالاسلام محسوب نمی‌شوند؟ در هر صورت، اصرار نویسنده محترم در بکارگیری معیارهای دولت مدرن وبری برای دولتهای اسلامی و بویژه برای دولت نبوی، چندان قابل قبول به نظر نمی‌رسد. ایشان حتی در بحث از بنای مسجد النبوی، آنرا مبنای "تاسیس نهاد مدعی اعمال زور مشروع" معرفی می‌کند! (همان، ۱۳۰).

بدین ترتیب می‌توان گفت که استفاده از مفهوم و شاخصه‌های دولت مدرن وبری، برای تحلیل ماهیت دولت در دنیای اسلام و تحولات تاریخی آن بسیار نارساست. نویسنده در بخش پایانی کتاب، اعلام می‌دارد که

کوشش ما بر آن بود تا با فاصله گرفتن از هر دو رویکرد سنتی و شرق شناسانه، مفهوم دولت مدرن را برای تحلیل نهادهای قدرتی که مسلمانان در سرزمینهای اسلامی تاسیس کرده‌اند، بکار ببریم و این نهادها را با نظریه‌های معتبر دولت منطبق کنیم و کوشیدیم با منطبق دولت مدرن به ارزیابی دولت و آرایش نهادها و نیروهای آن در سرزمینهای اسلامی پردازیم (همان، ۲۷۲).

اما باید اعتراف نمود که در بهترین حالت، استفاده از این چارچوب نظری، تنها می‌تواند به ما کمک کند تا دریابیم که آیا نهادهایی که در جوامع اسلامی قدرت را در اختیار داشته‌اند، در تحت مفهوم دولت قرار می‌گیرند یا خیر؟ (کما اینکه نویسنده در بخش پایانی کتاب، در ص ۲۷۴، نیز به همین نتیجه می‌رسد که "به همین نسبت در دولتهای اسلامی نیز شاخص‌هایی از این قبیل وجود دارد")؛ اما اینکه این دولتها ماهیتا اسلامی هم بوده‌اند یا خیر؛ و یا اینکه چقدر با دولت معیار اسلامی مطابقت یا ناهمگونی داشته‌اند، از این چارچوب نظری قابل استفاده نمی‌باشد.

از سوی دیگر، مفهوم دولت در معنای غربی آن، با مشکل عدم مشابه‌یابی در سنت اسلامی مواجه است. دولت چه بعنوان طبقه یا گروهی که حاکمیت سیاسی و اداره مدنی جامعه را در دست دارد، و چه به معنای تنها قطب مشروعی که از حق اعمال قدرت

فیزیکی برخوردار است، عمیقاً ریشه در فرهنگ سیاسی غرب دارد (شجاعی زند، ۱۳۷۶: ۱۸۰) که به قدرت و حکومت نه بعنوان ابزار و وسیله، بلکه بعنوان هدف می‌نگرد.

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که موضوع و محتوا و هدف اثر مورد اشاره، بکارگیری تحلیل سیستمی را ضروری می‌سازد؛ چرا که تنها با یک نگرش سیستمی از مفهوم و ماهیت و عملکرد دولت در اسلام، می‌توان به درک صحیح و جامعی از آن دست یافت و می‌توان بر مبنای چنین فهمی، به ارزیابی دولتهای به واقع موجود در طی تاریخ جوامع اسلامی پرداخت. بعنوان مثال، فیرحی در تحلیل نظریه‌های دولت در اسلام، از الگوی تحلیل سیستمی بهره گرفته و از این زاویه ساختار و کارکردهای مورد توجه این نظریه‌ها در باره دولت اسلامی را بررسی نموده است. وی در خصوص ساختارهای نظام سیاسی اسلام، بویژه بر چهار نکته مهم تاکید بعمل آورده است: (۱) عناصر دولت، (۲) مرزهای دولت، (۳) شبکه روابط دولت، (۴) مخازن یا منابع قدرت دولت. در باره کارکرد نظام سیاسی نیز، وی موارد چهارگانه زیر را مهم‌تر دانسته است: (۱) جریان ارتباطات دولت، (۲) مرکز تصمیم‌گیری یا رهبری دولت، (۳) بازخوردهای موثر در دولت، (۴) دامنه قدرت دولت (فیرحی، ۱۳۸۲: ۱۶).

نکته بسیار اساسی دیگر در تحلیل اثر حاضر این است که پرسش اصلی این کتاب بصورتی واضح و شفاف مشخص نشده است و در جایی هم که به آن اشاراتی بعمل آمده، پرسشی کاملاً مرتبط با بحث را مطرح نمی‌سازد. نویسنده در بخشی از کتاب (احمدوند، ۱۳۹۴: ۹۰) به نوعی پرسش اساسی را "فهم علل تحول دولت‌های سنتی به مدرن و چرایی ایجاد دولت-ملت‌ها" می‌داند؛ در حالیکه پرسش اساسی چنین اثری (با عنوان "تاریخ تحول دولت در اسلام تا پایان امویان) مسلماً این نیست که چرا دولت سنتی در اسلام به دولت مدرن تبدیل شد یا اینکه چگونه دولت-ملت‌ها در جهان اسلام پدید آمدند، بلکه سؤال محوری این است که چه عواملی باعث تحول دولت در جهان اسلام (در مقایسه با دولت معیار نبوی) بویژه در حوزه مبانی، اهداف، روشها و ساختارها، شده اند.

۳. نقد محتوایی

در راستای نقد محتوایی اثر مورد نظر، نوشتار حاضر تلاش می‌کند تا ضمن واکاوی مفهوم و ماهیت دولت اسلامی در چهار مقوله مبانی، اهداف، روشها، و ساختارها، در عین حال به

ارزیابی علمی آن و سنجش میزان موفقیت نویسنده در دستیابی به ارائه محتوایی مبتنی بر تحلیل تحولات تاریخی دولت در جوامع اسلامی نیز پردازد.

۱.۳ مبانی

الف) منشا مشروعیت از منظر اسلام

یکی از بدیهی‌ترین و اساسی‌ترین اقدامات در بررسی تحولات ایجاد شده در طی زمان در دولت اسلامی، شناخت مبانی مشروعیت دولت در اندیشه سیاسی اسلام می‌باشد تا بر مبنای چنین فهمی، بتوان مبانی مشروعیت بخش دولتهای ایجاد شده در جوامع اسلامی را مورد مطالعه و ارزیابی قرار داد. این در حالی است که جای مباحث تئوریک مربوط به مبانی حاکمیت و مشروعیت در اسلام، در این اثر بسیار خالی است. در واقع، هر اثری در این حوزه می‌بایست ضمن تبیین بنیانهای مشروعیت دولت در اسلام و مبانی حاکمیت در اندیشه سیاسی اسلام، به مقایسه آنها با این بنیانها و مبانی در دولتهای غیردینی نیز پردازد. بعنوان مثال، وقتی اساسا مبانی مشروعیت دولت در اسلام و یا در دولت نبوی بحث نشده است، چگونه می‌توان از مبنای مشروعیت در دولتهای بعدی در دنیای اسلام و بویژه در دولت اموی (همان، ۲۴۰-۲۳۰) سخن گفت؟ آنچه مسلم است اینکه دولت دینی پیامبر در مدینه، بر اساس معیارهای اعتقادی و ارزشی چون توحید، عدالت، حریت انسانها، تقویت هنجارهای انسانی و ایمانی و تلاش به منظور محو ارزشهای جاهلی و قبیله‌ای و جلب رضایت عمومی استوار بود و لذا می‌توان با مبنا قرار دادن این معیارها به ارزیابی و مقایسه دوره‌های بعد دولتهای اسلامی پرداخت.

در مورد ماهیت دولت پیامبر و ویژگیهای چنین حاکمیتی حتی می‌توان بر اساس معیارهای سیاسی موجود و تقسیم بندیهای کلاسیک از انواع حکومتها، به تحلیل و ارزیابی آن نیز اقدام نمود. نویسندگان متعددی در این خصوص مباحثی را مطرح نموده‌اند و حتی برخی از آنها ضمن تشریح ویژگیها و خصوصیات دولت پیامبر، آنرا در ردیف تقسیم بندیهای جمهوریهای مشروطه قرار داده‌اند و بخصوص بر تمایزات آشکار آن با حکومتهای سلطنتی و موروثی و دیکتاتوری و استبدادی تاکید بعمل آورده‌اند (ظریفیان شفیعی، ۱۳۷۶: ۱۳۴-۱۳۰). اینچنین ارزیابی و تحلیلی از نوع حکومت پیامبر و ماهیت دولت وی، از آنرو ضروری می‌نماید که می‌توان از آن در شناخت و طبقه‌بندی دولتهای اسلامی بعدی بخوبی استفاده نمود و میزان انطباق یا انحراف آنها را از دولت معیار پیامبر مورد سنجش قرار داد.

بدیهی است که به صرف ادعا یا عناوین برخی دولتهای مدعی پیروی از اسلام، نمی‌توان در مورد دینی یا اسلامی بودن آنها قضاوت درستی ارائه نمود. لذا اصولاً در ابتدا می‌بایست تعریفی از دولت دینی یا دولت اسلامی ارائه کرد و معیارهایی برای دینی یا اسلامی بودن دولتها معرفی نمود تا در پرتو آن بتوان دولتها را صرفنظر از عناوین و یا صفات ادعایی آنها، از لحاظ اسلامی بودن یا غیراسلامی بودن مورد ارزیابی و سنجش قرار داد. فیرحی در کتاب خود، "نظام سیاسی و دولت در اسلام"، (فیرحی، ۱۳۸۲: ۳۲-۲۰) تلاش نموده تا تعاریفی از دولت دینی یا اسلامی ارائه کرده و با ارائه شاخص‌هایی آنرا از دولت سکولار و دولت ایدئولوژیک متمایز نماید.

در این راستا باید دانست که در نگاه دینی، تنها منبع ذاتی مشروعیت حاکمیت، خداوند است و هر حاکمیت بشری در جوامع دینی باید بصورتی عرضی از منبع مشروعیت ذاتی الهی کسب مشروعیت نماید. در واقع، از منظر اسلام، خداوند که خالق جهان و بشر است، منشاء اساسی مشروعیت و حاکمیت محسوب می‌شود و لذا حاکمیت مطلق بر جهان و انسان به او تعلق دارد و بر این اساس، پذیرش هر حاکمیت دیگری جز حاکمیت خداوند، به معنای شرک و ورزیدن به اوست (بقره، ۳۰؛ صاد، ۲۶؛ نور، ۲۴) و زمامداری و اعمال حاکمیت برای هیچ فردی جایز نیست مگر خود خداوند (یوسف، ۲۰ و ۶۷؛ انعام، ۵۷). اما از آنجایی که خود خداوند بلاواسطه بر انسانها اعمال حاکمیت نمی‌کند، لذا حاکمیت خود را در قالبی نیابتی و خلافتی به انسانهای صالح واگذار نموده تا آنها بعنوان نماینده یا خلیفه خداوند بر روی زمین، و بر اساس معیارهای حق و عدل، اعمال حکومت و حاکمیت نمایند.

همچنین، در این مقوله بحث در خصوص چارچوبها و ضوابط دولت دینی یا اسلامی نیز ضرورت پیدا می‌کند. از منظر قرآن، این چارچوبها با معیار قوانین الهی و "ما انزل الله" تعیین و تحدید می‌شوند (مائده، ۴۴ و ۴۵ و ۴۷) و حتی پیامبر نیز می‌بایست بر اساس آنچه خداوند نازل کرده است، حکومت کند (نساء، ۱۰۵) و هر قانون و حاکمیتی که بر مبنای قوانین الهی نباشد، غیرمشروع بوده و فاقد اعتبار است. علیرغم ماهیت دنیوی حکومت و سیاست، در اندیشه سیاسی اسلام، حکومت دینی مبتنی بر اصل توحید فرض شده است. بنابراین بطور طبیعی نتایج و اهداف این سیاست با حکومت مبتنی بر شرک و الحاد متفاوت خواهد بود و در واقع، نقطه پیوند سیاست با دین، اصل توحید است (ظریفیان ۳۷) از اینرو، در یک نگرش اصولی، طرح رهیافتهایی پیرامون چگونگی رویکرد دین به

حکومت، ضرورت می‌یابد که بویژه در برخی آثار موجود در این زمینه، بخوبی طرح و ارائه شده‌اند (ظریفیان شفیعی، ۱۳۷۶: ۳۸-۳۳). علاوه بر این، برای درک مفهوم دولت اسلامی می‌بایست مباحثی مقدماتی در باب رابطه دین و دنیا و یا دین و سیاست مطرح شوند و بویژه برداشتهای مختلف در زمینه مناسبات بین دین و دولت طرح و نقد و بررسی گردند و سپس دیدگاه مختار مولف یا اثر تالیفی در این زمینه، صراحتاً مورد اشاره واقع شود. در واقع، تغییر و تطور در مناسبات دین و دولت است که در دوره‌های پس از وفات پیامبر اسلام، منشا دگرگونی‌هایی اساسی در "دولتهای اسلامی" بعدی گردید (همان، ۶). در این راستا، بعنوان مثال می‌توان به دیدگاه اهل سنت اشاره نمود که به اعتقاد آنها، دولت در زمان رسول خدا و خلفای راشدین به گونه‌ای بود که بین دو امر دینی و سیاسی اختلاف نبود؛ زیرا دولت بر پایه اعتقاد اسلامی بود و شئون مردم وفق قرآن و سنت پیامبر اداره می‌شد. اما پس از عهد خلفای راشدین، چارچوبی از خلافت بتدریج شکل گرفت که بطور تام و تمامی اسلامی نبوده است (فیرحی، ۱۳۸۲: ۳۳).

در واقع، دولت در جوامع اسلامی، علیرغم وجود منبع وحی و الگوهای عملی سیاست‌ورزی و دولت‌سازی در دوران پیامبر و عصر خلفای راشدین، در تحقق تاریخی خویش بتدریج در تحت علل و عوامل متفاوتی، دچار تحولات و دگرگونیها و انحرافات شد و خلوص اولیه خود را از دست داد و در زمینه مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناسانه، رفتارها و روشها، ساختارها، و اهداف تغییراتی اساسی را تجربه نمود. برنارد لوئیس در این زمینه معتقد است که "اسلام به لحاظ حکومت‌داری، جز در دوره اولیه صدر اسلام و دوره خلفای راشدین، تحت تاثیر فرهنگهای سیاسی بیگانه بوده است. تاثیر فرهنگ سیاسی رومی‌ها بر حکومت بنی امیه، و تاثیر دولت‌داری ایرانیان بر بنی عباس و سلسله‌ها و حکومتهای محلی شرق سرزمین اسلامی، تاثیر دوگانه فرهنگ ایرانی و مغولی در دوران مغولی و ایلخانی و بالاخره تاثیر ترکان و نهایتاً تاثیر حکومت‌داری اروپایی در یکی دو قرن اخیر (به نقل از: شجاعی زند، ۱۳۷۶: ۱۹۰) را نمی‌توان انکار نمود. واتیکویتیس نیز بر این باور است که آنچه بعنوان اقتدار سیاسی اسلامی در تاریخ محقق شده، تماماً از دل قرآن بیرون نیامده است؛ بلکه از دیگر سنتها و فرهنگها تاثیر پذیرفته است؛ محیط‌هایی مثل اجتماعات قبایلی، استبداد بیزانسی، ایرانی و ترکی (همان)

(ب) مشروعیت و مقبولیت

مباحث مربوط به مشروعیت از دیدگاه دینی (ونه بر مبنای مفهوم غربی آن) و مبانی آن و ضرورت و لزوم وجودی آن برای شکل‌گیری یک دولت اسلامی، در این کتاب مغفول واقع شده و بویژه ارتباط آن با مفهوم مقبولیت، بعنوان یک عنصر مکمل مشروعیت و عینیت‌بخش به حکومت دینی، مورد توجه قرار نگرفته است. در این ارتباط، به طور خلاصه می‌توان گفت مشروعیت در اسلام، یعنی انطباق با معیارهای دینی و الهی (حقانیت)، ارتباطی با مقبولیت (پذیرش مردمی) ندارد. مشروعیت و مقبولیت دو عنصر جداگانه و در عین حال مکمل یکدیگر هستند که وجود و استمرار هر دو برای شکل‌گیری و تاسیس دولت اسلامی و استمرار بقای آن ضروری می‌باشند. بدین ترتیب، در اسلام چیزی به نام "مشروعیت مردمی" (احمدوند، ۱۳۹۴: ۷۷) وجود ندارد. تنها می‌توان از "مشروعیت دینی یا الهی"، و نیز از "مقبولیت مردمی" سخن گفت. در این میان، بیعت صرفاً تأمین‌کننده مقبولیت یک حاکم یا یک دولت اسلامی است و نمی‌تواند ضرورتاً مبین مشروعیت آن نیز باشد. بدین ترتیب، مقبولیت به معنای اعطای حق حاکمیت به دولت اسلامی است نه اعطای مشروعیت به آن.

بدین ترتیب، با توجه به مبحث مشروعیت و مبانی آن در دولت اسلامی، این ضرورت بخوبی احساس می‌شود که می‌بایست در کتاب حاضر، به طرح مباحثی در خصوص این مبانی و تحولات ایجادشده در آنها در طول تاریخ جوامع اسلامی نیز پرداخته می‌شد؛ اقدامی که برخی از نویسندگان دیگر این حوزه نیز به خوبی به لزوم آن واقف بوده‌اند (بعنوان مثال، رجوع شود به: قادری، ۱۳۷۵).

ج) صفات و ویژگیهای زمامداران

پس از وفات پیامبر، هیچیک از گروههای اسلامی در مورد ضرورت وجود حکومت و تداوم رهبری سیاسی جامعه شک و تردیدی روا نداشت. شکل‌گیری واقعه سقیفه و تعیین رهبری سیاسی بلافاصله پس از رحلت پیامبر، بخوبی این نکته را به اثبات می‌رساند. اختلاف اصلی در این زمینه، تنها بر سر صفات و ویژگیهای زمامداران بعدی (عصمت یا عدم عصمت آنان و ...) و چگونگی تعیین یا انتخاب آنها بوده است. بدین ترتیب، نظریه‌های دولت به تبیین نهاد رهبری‌کننده، به مثابه عالی‌ترین مرکز تصمیم‌گیری و هدایت دولت می‌پردازند، و با توجه به اهمیت مسئله، بحث مفصلی در باره اوصاف رهبر و شرایط استقرار و برکناری رهبران طرح می‌کنند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۱۷).

ویژگیها و صفات حاکم یا رهبر دولت اسلامی، در منابع مختلفی مورد اشاره واقع شده‌اند؛ در برخی از این منابع، ویژگیها و صفاتی برای خلیفه ذکر گردیده‌اند و در برخی دیگر، شاخصه‌های امام مورد بحث قرار گرفته‌اند (مانند: فیرحی، ۱۳۸۲: ۴۳-۳۱؛ قادری، ۱۳۹۴: ۳۶-۳۲). این در حالی است که نظریه امامت و مبانی استدلالی آن، اساسا در این کتاب نادیده انگاشته شده و غالبا دیدگاهها و مواضع دولتهایی که عمدتا در طول تاریخ جوامع اسلامی در تقابل با مکتب امامت شکل گرفته و مکتب خلافت را نمایندگی می‌کرده‌اند، مطرح شده‌اند. در واقع، طرفداران نظریه خلافت در مقام تقابل با مدعیان غضب حکومت از یکسو، و لزوم جلب نظر مردم نسبت به مشروعیت خلفا و توجیه حکومت آنها از سوی دیگر، ناچار از اتخاذ نوعی موضع تدافعی و محافظه‌کارانه و مشروعیت‌بخش به امر واقع حاکمیت‌های موجود بوده‌اند. در حالیکه طرفداران نظریه امامت، در جایگاه اپوزیسیون و با اتخاذ یک موضع تهاجمی، ضمن به چالش کشیدن مشروعیت حکومت خلفا، با استناد به لزوم نصب الهی امام و با تاکید بر ویژگیهای متعالی امامان معصوم، آنها را بعنوان شایسته‌ترین انسانها برای تصدی مدیریت جوامع اسلامی معرفی می‌کردند. از دیدگاه شیعیان، پیامبر در طی مدت بیست و سه سال پس از بعثت خود، تلاش نمود تا تحولاتی اساسی در نحوه تفکرات و نگرشهای مردم ایجاد کرده و آنها را از مفهوم قبیله به مفهوم امت متوجه کند ولی بلافاصله پس از وفات آن حضرت، وقوع تحولاتی باعث شد تا جامعه و بخصوص رهبران دولتهای اسلامی بعدی، بتدریج به تعصبات قبیله‌ای بازگشت نموده و از سنت نبوی فاصله بگیرند.

بر این اساس، تفاوت دیدگاه شیعیان و اهل سنت نسبت به جانشینی پیامبر در مقوله امامت و خلافت، بر این نکته مبتنی است که شیعیان با نگرش خاص خود نسبت به امامت، حاکمیت و جانشینی پیامبر را عمدتا با تکیه بر معیارهای متعالی دینی و الهی درک و فهم می‌کردند؛ در حالیکه اهل سنت، جانشینی پیامبر را در قالب خلافت از منظری سیاسی و دنیوی و صرفا در چارچوب مدیریت امور دنیوی و رهبری سیاسی مسلمانان می‌نگریستند. بدین ترتیب، از دیدگاه اهل سنت، خلافت نمونه آرمانی دولت اسلامی است. خلافت در اندیشه سنی وصفی است که برای تمام دولتهای بعد از پیامبر، اعم از صالح و فاسد اطلاق می‌شود. از چشم انداز فکر سنی، عالی‌ترین نمونه دولت اسلامی، خلافت خلفای راشدین است (همان، ۳۲)

این در حالی است که از دیدگاه شیعیان، امامت نمونه عالی دولت اسلامی است و آنرا از ارکان اعتقادی - و نه فروع فقهی - اسلام می‌دانند و عقیده دارند که خداوند اهل بیت و امامان معصوم را برای اداره نظام سیاسی و هدایت جامعه اسلامی بعد از پیامبر برگزیده است (همان، ۳۹). نویسنده در فصل پنجم کتاب، در شرح روابط قدرت در دوره خلفای نخستین، بدون هیچ اشاره‌ای به مفهوم و مبانی امامت در تفکر شیعی، از امامت علی (ع) تحت عنوان خلافت! نام می‌برد و اساسا هیچگونه اشاره‌ای به تفاوت مفاهیم خلافت و امامت بعمل نمی‌آورد. در یک کتاب مرتبط با تحول دولت در اسلام، که به مبانی دولت اسلامی و تحولات تاریخی آن می‌پردازد، و در یک نظام اسلامی شیعی و توسط یک نویسنده شیعه نوشته شده، جای بسی تعجب است که اصولا به واقعه غدیر و استناد شیعیان به این حادثه مهم، که حاکی از تنصیب پیامبر اسلام به رهبر دینی و سیاسی پس از خود می‌باشد، هیچ اشاره‌ای بعمل نیامده و منابعی از تشیع و تسنن که آنرا نقل نموده و به آن استناد کرده‌اند، ذکر نگردیده‌اند و حداقل، اختلافات نظرهای موجود در تفاسیری که شیعیان و اهل سنت (ضمن اعتراف به وجود این واقعه تاریخی) از واژه "مولا" بعمل آورده‌اند، واکاوی نشده‌اند.

د) وظایف حاکم اسلامی

یکی دیگر از مباحثی که طرح آن در ارتباط با مقوله تحولات تاریخی دولت در جوامع اسلامی ضرورت پیدا می‌کند، به وظایف حاکم دولت اسلامی، چه در زمان پیامبر و چه در زمان خلفای بعد از آن حضرت، مربوط می‌شود که در اثر حاضر مورد ارزیابی و کنکاش قرار نگرفته است. در این زمینه، هم شیعه و هم اهل سنت متفق‌القولند که پیامبر علاوه بر رهبری سیاسی جامعه، مرجعیت مطلق دینی را نیز عهده دار بود و تبیین احکام الهی و تشریح تکالیف شرعی مومنان را نیز بر عهده داشت. اما در مورد خلفای پس از وی، باید گفت که مفهوم خلافت در بین مسلمانان صدر اسلام، صرفا به رهبری سیاسی تعبیر می‌شده و نه تنها از تقدس دینی چندانی برخوردار نبوده، بلکه اساسا در مسائل دینی و احکام شرعی مرجعیتی تام و تمام نداشته است. این در حالی است که از منظر شیعیان، امامت علاوه بر رهبری سیاسی جامعه دینی، دربرگیرنده قداستی اعتقادی و معنوی و مشتمل بر رهبری و هدایت دینی و معنوی مومنان نیز می‌باشد.

ه) اختیارات حاکم اسلامی

علاوه بر موارد فوق، میزان اختیارات حاکم دولت اسلامی، چه در زمان دولت اسلامی معیار پیامبر و چه در زمان دولتهای بعدی، نیز موضوعی است که از دید نویسنده محترم مخفی مانده است. این در حالی است که توجه به این مقوله و شناخت محدوده اختیارات حاکم دولت اسلامی، می‌تواند ما را با معیارهای مرتبط با این اختیارات و نیز تخطی برخی از حکام از محدوده‌های معین شده برای این اختیارات، آشنا نموده و شاخصی را برای ارزیابی تحولات دولتهای اسلامی بعدی در اختیار ما قرار دهد. اینکه دامنه قدرت دولت و رهبران محدود به حوزه عمومی است یا قلمروهایی از زندگی خصوصی افراد را نیز در می‌نوردد، از موضوعات مهم بحث در باره دولت محسوب می‌شود (همان، ۱۷). با تکیه بر پاسخ برآمده از همین پرسش است که می‌توان تبیین دقیق و محکمی از شیوه، سازوکار و جهت جریان قدرت در درون دولت اسلامی در طول تاریخ ارائه نمود (همان). بدین ترتیب، جای طرح مباحثی در خصوص حوزه اختیارات حاکم دولت اسلامی از منظر تشیع و تسنن، در اثر حاضر خالی است و لذا در این زمینه نیز امکان ارزیابی دولتهای اسلامی شکل گرفته در جوامع مسلمان در گذر زمان، فراهم نشده است.

۲.۳ اهداف

بحث از اهداف دولت و علت وجودی آن، همواره از مهمترین سئوالات فلسفه سیاسی بوده و اندیشمندان زیادی در مورد انواع اهداف و جودی برای دولتها و یا اولویت بندی بین این اهداف اظهار نظر کرده‌اند. در این زمینه، برقراری امنیت، ایجاد عدالت، تضمین آزادیهای انسان، دستیابی به سعادت و اهداف متنوع دیگری بعنوان اهداف دولتها معرفی گردیده‌اند. در این میان، همه فلاسفه اسلامی دستیابی به سعادت را هدف و محور فعالیت دولت اسلامی معرفی می‌کنند. شیعیان بطور خاص با استناد به آیات قرآنی، برقراری قسط و عدالت را هدف ارسال رسل و بعثت پیامبران می‌دانند. این در حالی است که برخی از اندیشمندان اهل سنت، دولت اسلامی را عامل برقراری نظم و امنیت دانسته و اساس علت وجودی دولت را مقابله با بی‌نظمی و هرج و مرج و ناامنی ذکر نموده‌اند. بدین ترتیب، در اثری که به بررسی تحولات ایجاد شده در دولت اسلامی اختصاص پیدا می‌کند، طرح مباحثی در زمینه اهداف دولت اسلامی و رابطه امنیت و عدالت در اینچنین دولتی، و اینکه کدامیک بر دیگری برتری دارد و کدامیک را می‌توان در درجه دوم اهمیت قرار داد، از

ضرورت برخوردار خواهد بود. در این ارتباط، پاسخ به سئوالاتی از قبیل پرسشهای زیر ضرورت پیدا می‌کند:

- آیا حفظ قدرت در دولت اسلامی به هر قیمتی جایز است و آیا می‌توان به بهانه مخدوش کردن امنیت دولت اسلامی، هر گونه مخالفتی را سرکوب نمود و با مخالفان با مشت آهنین برخورد کرد؟

- آیا حفظ مصلحت دولت بر حفظ مصالح جامعه برتری دارد؟

- آیا به نام مصلحت دولت اسلامی می‌توان مبانی اعتقادی و اصول دینی را نادیده گرفت؟

- آیا آبادانی دنیای مومنان مهمتر است یا تامین سعادت اخروی آنان؟

این سئوالات و سئوالاتی از این دست، برای درک ماهیت و اهداف دولت اسلامی و تحلیل رفتارها و عملکردهای دولتهای به واقع موجود در طول تاریخ اسلام، بسیار اهمیت خواهند داشت که عمدتاً در اثر حاضر نادیده گرفته شده‌اند.

۳.۳ روشها

حوزه مهم دیگری که می‌تواند برای درک و ارزیابی تغییر و تحولات شکل گرفته در دولتهای به واقع موجود در بین مسلمانان، مفید واقع شده و امکان مقایسه آنها را با دولت اسلامی معیار در عصر نبوی فراهم سازد، عرصه روشها، رویکردها و عملکردها می‌باشد. در این ارتباط، روشها را دو عرصه الف) روشهای تعیین خلیفه و ب) روشهای حکومت‌داری می‌توان مورد بحث و بررسی قرار داد.

الف) روشهای تعیین خلیفه

الف ۱) بیعت

اینکه حاکمان در طول تاریخ حیات دولتها در جوامع اسلامی، بر اساس چه روشها یا مکانیسمهایی تعیین یا برگزیده شده‌اند و این روشها تا چه اندازه با شیوه‌های مشروع تعیین زمامداران در اسلام و یا در سیره نبوی همخوانی یا ناهمخوانی داشته‌اند، می‌تواند معیار مناسبی را برای ارزیابی ماهیت و عملکرد این دولتها در اختیار ما قرار دهد. در این میان، مفهوم بیعت از جایگاهی محوری برخوردار است که می‌بایست معنا و ماهیت آن مورد بازشناسی قرار داده شود. عنصر بیعت، در ساده‌ترین تعریف، به عنوان قراردادی مبنی بر

پیمان فرمانبرداری بیعت کننده با رهبر یا امیر جامعه مطرح شده است (ابن خلدون، ۱۳۵۲: ۱۷۴).

در طول تاریخ جوامع اسلامی، موضوع بیعت با خلیفه یا حاکم دولت اسلامی و لزوم رضایت مردم به حکومت وی، از عناصر مقوم به قدرت رسیدن حاکم و تداوم قدرت وی محسوب می شده است که در این کتاب چندان به این موضوع پرداخته نشده و مصادیق اعلامی بیعت با حاکم اسلامی (از بیعت عقبه اول و عقبه دوم تا بیعت‌های بعدی با پیامبر و سپس با خلفای راشدین، بویژه بیعت مردم با علی (ع)) مورد اشاره و تحلیل اساسی واقع نشده‌اند. به عنوان مثال، در بخشی از کتاب، نویسنده به نقل از طبری، داستان بیعت علی (ع) با ابوبکر را بصورتی ساده انگارانه و زیبا! (علی سخنانی گفت که ابوبکر گریست و بعد در نماز جماعت از علی عذرخواهی کرد و سپس علی با او بیعت کرد!) بیان کرده (احمدوند، ۱۳۹۴: ۱۸۸) و اساساً به سایر اقوال موجود در این زمینه، و بخصوص به روایات شیعی در خصوص اجبار نمودن علی (ع) به بیعت با ابوبکر، هیچ اشاره‌ای بعمل نمی آورد.

این در حالی است که مسأله هجوم به خانه حضرت علی علیه السلام و بردن ایشان با وضعی نامطلوب به طرف مسجد، و اجبار آن حضرت به بیعت با خلیفه اول، در مدارک و اسناد شیعه و سنی آمده و به راحتی قابل اثبات است. معتبرترین مدرک در این مسأله، نهج البلاغه است که مورد قبول همه دانشمندان شیعه و محققین اهل سنت می باشد. امام علی علیه السلام در بخشی از نامه بیست و هشتم نهج البلاغه در پاسخ معاویه آورده است: «وَقُلْتُ إِنِّي كُنْتُ أَقَادُ كَمَا يَقَادُ الْجَمَلُ الْمُخْشَوْشُ حَتَّى أَبَايَعَ ..؟ گفته‌ای که مرا همچون شتر افسار زدند و کشیدند تا بیعت کنم». برای توضیح این قسمت لازم است که به اصل نامه معاویه به امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز اشاره‌ای صورت گیرد. ابن عبد ربه متوفای ۳۲۸، احمدبن علی قلقشندی متوفای ۸۲۱، و همچنین ابن ابی الحدید معتزلی در شرح نامه ۲۸ نهج البلاغه، نامه معاویه به امام علی علیه السلام را نقل می کنند که معاویه در بخشی از نامه به منظور تنقیص و پایین آوردن مقام امام می نویسد: «وَمَا مِنْ هَوْلَاءِ الْأَمْنِ بَغَيْتَ عَلَيْهِ وَ تَلْكَأَتِ فِي بَيْعَتِهِ حَتَّى حُمِلَتْ إِلَيْهِ قَهْرًا تُسَاقُ بِخَزَائِمِ الْاِقْتِسَارِ كَمَا يَسَاقُ الْفَحْلُ الْمُخْشَوْشُ؟ یعنی تو بر هر یک از خلفای پیشین دشمنی ورزیدی و از بیعت با آنان امتناع کردی تا آن که تو را همانند شتر افسار زده برای بیعت حاضر کردند». این جمله حاکی از بیعت تحمیلی امام علی علیه السلام و بردن امام با وضعی نامطلوب برای بیعت با خلیفه اول بوده است. امام

علی علیه السلام در بخشی از نامه بیست و هشتم نهج البلاغه در پاسخ معاویه آورده است:
«وَقُلْتُ إِنِّي كُنْتُ أَقَادُ كَمَا يَقَادُ الْجَمَلُ الْمُخْشَوْشَ حَتَّى أَبَايَعُ...»

و گفته‌ای: مرا می‌کشیدند به همان گونه که شتر مهار در بینی را می‌کشند تا بیعت کنم!
عجبا! به خدا قسم خواسته‌ای مرا سرزنش کنی، ولی ستایشم کرده‌ای، و رسوایم نمایی
ولی خود رسوا شده‌ای. برای مسلمان از اینکه مظلوم باشد، نقصی نیست تا وقتی که
دچار شک در دین، و تردید در یقین نباشد. (نهج البلاغه، ترجمه انصاریان، ۱۳۸۸: نامه
۲۸).

ابن ابی الحدید در موارد متعددی از شرح نهج البلاغه، تصریح می‌کند که فرستادگان
خلیفه اول به زور وارد خانه شدند و امام را به گونه زنده‌ای برای بیعت به مسجد بردند.

الف ۲) روشهای غیرمشروع تعیین خلیفه

در بسیاری از دولتهای اسلامی بعدی، حاکمان با اقدامات غیرمردمی متفاوتی مانند
استفاده از زور و تغلب و قوه قهریه و کاربرد ابزارهای نظامی، از بین بردن گزینه‌های
احتمالی جانشینی و یا به حاشیه‌راندن آنها، وصیت به تبعیت از افرادی مشخص، ایجاد
شوراهایی فرمایشی که فرد مورد نظرشان را به قدرت می‌رساند، تهدید و یا تطمیع بزرگان
و نخبگان، و یا سپردن بخش مهمی از امور در زمان حاکمیت خود به افرادی خاص،
زمینه‌های به قدرت رسیدن اشخاص مورد نظری را پس از خود هموار می‌ساختند. این در
حالی است که پیامبر اسلام، صرفاً بر اساس دستور الهی، مصداق عینی رهبری آینده‌امت
اسلامی پس از خود را تعیین و معرفی نمود و از هیچیک از اقدامات عملی نامشروع و غیر
مردمی فوق برای عینیت بخشیدن به رهبری امام علی (ع) استفاده بعمل نیاورد؛ چرا که در
نهایت، رضایت مردمی و اقبال عمومی (مقبولیت) را نیز برای تحقق حاکمیت عینی حاکم
مشروع اسلامی ضروری می‌دانست. لذا با علم به مشروعیت ذاتی و الهی مصداق رهبری
پس از خود، صرفاً تلاش نمود تا مقبولیت مردمی را نیز برای وی فراهم نماید که در عمل،
آنچه که پس از پیامبر رخ داد، حاکمیت جوی از رعب و وحشت در جامعه اسلامی بود که
زمینه را برای حمایت از علی (ع) فراهم نمی‌ساخت. از سوی علی (ع) نیز پس از واقعه
سقیفه، آن چنان که در تاریخ آمده است، به جز تلاشی ابتدایی برای اقناع تعدادی از سران
اهل حل و عقد (بخصوص انصار) در مورد شایستگی خود در رهبری جامعه، اقدام دیگری
(مانند قیام مسلحانه) صورت نپذیرفت و شاید یکی از دلایل مهمی که باعث شد امام
درخواست ابوسفیان مبنی بر بیعت با او و پشتیبانی نظامی از خلافت وی را رد کند، این

نکته بود که حکومت بدون اقبال و رضایت مردم، جایگاهی در اندیشه اسلامی ندارد (ظریفیان، ۱۳۷۶: ۱۶۴-۱۶۳).

همچنان در حوزه بحث از روشهای تعیین زمامداران در دولتهای جوامع اسلامی، با عنایت به این واقعیت که نویسنده محترم ارکان و مبانی دولت اسلامی را با معیارهای امروزی و مدرن ادبیات علم سیاست بررسی و تحلیل کرده، این سؤال مطرح می‌گردد که چرا نباید همه روشهای چهارگانه انتخاب خلیفه پس از پیامبر را نیز با همین معیارها مورد نقد و ارزیابی قرار داد و این روشها را با مبانی امروزی و با استناد به دموکراسی مقایسه و تحلیل کرد؟ (احمدوند، ۱۳۹۴: ۱۸۳-۱۸۰). با این نگرش، در ارزیابی دولتهای به واقع موجود در جوامع اسلامی، دولت پیامبر که بر مبنای اقبال عمومی و بیعت مردمی شکل گرفت، معیاری ارزشمند و در عین حال منطبق با معیارهای اسلامی و انسانی را در اختیار تحلیل‌گرانی قرار می‌دهد که در صدد سنجش و ارزیابی اسلامیت یا مشروعیت دولتهای بعدی در جوامع مسلمان هستند. کاربرد این معیار نشان می‌دهد که چگونه حاکمان در دولتهای بعدی (به استثنای دولت امام علی) از همان ابتدا با اتخاذ شیوه‌هایی غیرمردمی و غیراسلامی قدرت را در اختیار گرفتند و از دولت معیار اسلامی بشدت دور شدند. این در حالی است که بیعت عمومی در دولتهای نبوی و علوی، علاوه بر انطباق با معیارهای اسلامی، با شاخصه‌ها و ضوابط دمکراتیک امروزی نیز قابل تطبیق می‌باشند و در مقابل، در اکثر قریب به اتفاق سایر دولتها در جوامع مسلمان، روشهای بقدرت رسیدن زمامداران نه با معیارهای اسلامی و نه با شاخص‌های دموکراسی قابل انطباق نیستند.

در همین رابطه، نویسنده در ذیل بحث از "فقدان مشروعیت خلفای اموی"، "نماز گذاردن ابوبکر به جای پیامبر" را به "معنای خلافت و جانشینی پیامبر در امور عمومی مردم" دانسته و تلویحا این واقعه را (که در صحت آن و بویژه در اینکه چنین رویدادی به امر پیامبر یا مورد پذیرش آن حضرت بوده، اختلاف وجود دارد)، از موارد مشروعیت‌بخش به خلافت ابوبکر دانسته است (همان، ۲۶۸ و ۲۶۹) که علاوه بر عدم انطباق با معیارهای دمکراتیک و مردمی، با عقاید مسلم تشیع نیز همخوانی ندارد.

ب) روشهای حکومت‌داری

چگونگی حکومت کردن نیز می‌تواند عرصه با اهمیتی را برای ارزیابی دولتها در طول تاریخ جوامع اسلامی، برای پژوهشگران فراهم سازد. در این میان، رجوع به آیاتی از قرآن، بعنوان بنیان اعتقادی همه مسلمانان، در زمینه شیوه‌های پسندیده و مطلوب حکمرانی و

روشهای مذموم اعمال قدرت و حاکمیت از یکسو، و روایات موجود از سیره سیاسی پیامبر و سنت حکومت‌داری وی، از سوی دیگر، برای سنجش و داوری در خصوص دولتهای بعد از پیامبر بسیار ضروری خواهد بود و میزان دوری یا نزدیکی آنها را با این معیارها بخوبی مشخص خواهد نمود. به عنوان مثال، اصل شورا و تاکید قرآن بر آن در امور حکومتی و سیاسی، و سیره پیامبر در عمل به مشورت با اصحاب و نخبگان جامعه و نیز تاکیدات امام علی بر اصل شورا و مشورت در نهج البلاغه، بعنوان یکی از شیوه‌های مستحسن حکومت‌داری، معیار و شیوه مناسبی است که بر پایه آن، می‌توان به ارزیابی عملکرد دولتهای بعد از صدر اسلام اقدام نمود که متأسفانه در این کتاب مورد توجه واقع نشده است.

ب (۱) حقوق متقابل مردم و حاکمان

همچنین، مبحث حقوق متقابل حاکم دولت اسلامی و مردم نیز در این کتاب مورد توجه قرار نگرفته است؛ در حالیکه شناخت و تحلیل این حقوق و وظایف متقابل، می‌تواند معیار و محک ارزشمندی را برای تحلیل و ارزیابی دولتهای اسلامی پس از پیامبر، در اختیار ما قرار دهد. در نگرش نبوی و علوی، حکومت امانت و ودیعه‌ای الهی تلقی شده که می‌بایست حق آن بخوبی ادا گردد و خیانت در این امانت الهی، بزرگترین رسوایی و ناراستی معرفی گردیده است (به نقل از: ظریفیان، ۱۳۷۶: ۸۳-۸۲).

در این زمینه، علی (ع) از جمله حقوق سیاسی مردم را حق نقد و نظارت بر عملکرد حاکمان می‌داند و حتی آنها را محق می‌داند که به عزل و برکناری حاکم متخلف از احکام الهی اقدام نمایند (نهج البلاغه، ترجمه انصاریان، ۱۳۸۸: نامه ۵۳). همچنین، طرح مباحثی در خصوص جایگاه مردم در نظام سیاسی اسلام، اهمیت رضایت عمومی و مقبولیت مردمی برای شکل‌گیری قدرت سیاسی در جامعه اسلامی و تداوم دولت اسلامی، و حوزه اختیارات دولت اسلامی و حاکمان آن، برای تحلیل دولتهای تاسیس شده در جوامع مسلمان، از ضرورتی اساسی برخوردارند که در اثر حاضر بکلی مغفول واقع شده‌اند.

ب (۲) عنصر عقلانیت

جایگاه عقلانیت و کاربرد عقل و خرد و استفاده از تجارب بشری در حکومت‌داری در دولت پیامبر، در این کتاب مورد بحث واقع نشده است؛ و این در حالی است که کاربرد عقلانیت در سیره سیاسی پیامبر و علی (ع) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده‌است (همان، نامه ۵۳). احترام به نظرات نخبگان، اندیشمندان و تکریم دانشمندان و صاحبان عقل و خرد،

از جمله توصیه‌های قرآنی در اسلام است که توجه به عنصر عقلانیت و خرد جمعی را در تمشیت امور عمومی مورد تاکید قرار می‌دهد. همچنین، دعوت به مشورت و تصریح به شورا در امور اجتماعی و سیاسی، از موکدات قرآنی است که هم شیعیان و هم اهل سنت در مورد ضرورت آن اتفاق نظر دارند. بدین ترتیب، استبداد رای و عدم مشورت و نادیده گرفتن نقش اندیشمندان و نخبگان فکری و کنار گذاشتن عنصر عقلانیت و عدم بهره‌مندی از خرد جمعی و تجارب بشری را می‌توان از جمله شیوه‌های نکوهیده و روش‌های مذموم در اسلام در امر مدیریت اجتماعی و امور سیاسی تلقی نمود که خود می‌تواند شاخص قابل اعتنایی در سنجش اسلامیت دولتها در طول تاریخ جوامع مسلمان و ارزیابی میزان انطباق آنها با آموزه‌های اسلامی باشد.

ب ۳) جنگها و فتوحات

در کتاب مورد بحث این مقاله، جای بحثی مستوفی در خصوص ماهیت جنگهای پیامبر و شرایط و ضوابط آنها و مفهوم جهاد و مجاهده خالی است تا در پرتو آن، بتوان به بررسی جنگهای دولتهای اسلامی بعدی، که تحت عنوان "فتوحات" از آنها یاد می‌شود، پرداخت و آنها را بر اساس معیارهای جنگ مقدس یا جهاد و اهداف چنین جنگهایی مورد ارزیابی و سنجش قرار داد و بویژه بتوان آن جنگهایی را که صرفاً بخاطر توسعه طلبی ارضی و کشورگشایی و کسب غنایم در تحت لوای دولتهای به اصطلاح اسلامی صورت گرفته، از دایره جنگهای مقدس و جهاد مورد تایید اسلام خارج نمود و بدین ترتیب، اتهام دین جنگ و شمشیر بودن را از چهره رحمانی اسلام زدود. در این خصوص باید به این نکته اساسی توجه نمود که حتی در زمان خود پیامبر نیز، آن حضرت بنا را بر دعوت و ارشاد قرار می‌داد و شدیداً از جنگ و کشتار احتراز می‌کرد. در جریان فتح مکه، رسول خدا خالد بن ولید را برای دعوت بنی حذیمه به اسلام و نه جنگ با آنان (داعیا الی الاسلام و لم یبعثه مقاتلاً) به سوی ایشان فرستاد؛ اما خالد به جنگ با آنان پرداخته و عده‌ای از اسیران را به قتل رساند. رسول خدا از اقدام زشت خالد تبری جست و امام علی (ع) را فرستاد تا دیه کشته‌ها را بپردازد و آنچه را که بنی حذیمه از دست داده بودند، جبران نماید (ظریفیان، ۱۳۷۶: ۱۵۱).

بدین ترتیب، ضرورت بحث در خصوص ماهیت و عملکرد دولت اسلامی، ایجاب می‌کند تا در مورد فتوحات در دوران خلفای اول و دوم و مشروعیت این کشورگشایی‌ها بحث شود که آیا با معیارهای اسلامی و سیره پیامبر اسلام همخوانی داشته‌اند یا خیر؟ لذا می‌بایست بحثی ارائه می‌شد که آیا اساساً این فتوحات و لشگرکشی‌ها با مبانی و اصول

دینی مندرج در اهداف و اساس دولت اسلامی (که محور اصلی بحث اثر حاضر می باشد)، همخوانی داشته‌اند یا خیر؟

در واقع، فتوحات در دوران ابوبکر و عمر بخاطر شوق و اشتیاقی که به کشورگشایی و دستیابی به غنائم جنگی و ثروت‌های هنگفت سرزمین‌های فتح شده ایجاد می کرد، و با عنایت به اجبار مردم سرزمین‌های اشغالی به گرایش به اسلام، با روح اسلام و تعالیم آن و بویژه با مفاد آیه "لا اکراه فی الدین" سازگاری نداشت و بویژه با سیره پیامبر نیز، که بر محوریت دعوت مسالمت آمیز به اسلام مبتنی بود، ناسازگاری و ناهمخوانی نشان می داد و بیشتر از آنکه اقدامی برای گسترش پیام و دعوت معنوی و رحمانی اسلام باشد، توسعه طلبی ارضی و کشورگشایی را به اذهان متبادر می ساخت.

بنابراین، کشورگشایی‌های خلفا باید با توجه به معیارهای اسلامی و سیره پیامبر مورد ارزیابی و تحلیل واقع شوند. این در حالی است که نویسنده محترم، در این باب یا به بیان گزارشات تاریخی اکتفا کرده (احمدوند، ۱۳۹۴: ۱۹۵-۱۹۱) و یا به اشکال مختلفی، گاهی از طریق تغییر واژه کشورگشایی به "سیاست گشایش" (همان، ۱۹۳)، و گاهی از طریق بیان ضرورت کشورگشایی بعنوان "اقدامی مهم برای پروژه دولت سازی" (همان)، تلاش کرده تا این کشورگشاییها و توسعه طلبی‌ها را توجیه نماید. اینکه چگونه پروژه دولت‌سازی می تواند توجیه‌گر کشورگشایی و توسعه‌طلبی ارضی یک "دولت اسلامی" باشد، سئوالی است که نویسنده محترم باید به آن پاسخ دهد.

همچنین، نویسنده محترم در تحلیل جنگ‌های رده در زمان خلافت ابوبکر (همان، ۱۹۲-۱۹۰)، بدون توجه به سایر اقوالی که در این زمینه وجود دارند، بر اساس منابع اهل سنت این بحث را مطرح می کند که "پس از وفات پیامبر بیشتر عرب‌ها از دین برگشتند" (همان، ۱۹۰) و با این استدلال که "در چنین شرایطی ابوبکر یا هر خلیفه دیگری باید ساختار دولت را در راستای دولت جنگی و مقابله با ارتداد ساماندهی می کرد" (همان، ۱۹۱)، اقدامات سرکوبگرانه خلیفه اول را بکلی توجیه می کند. این در حالی است که همه گروه‌هایی که به مخالفت با ابوبکر برخاستند، مرتد نشده بودند؛ بلکه برخی بخاطر عدم پذیرش مشروعیت ابوبکر، با او بیعت نکردند و از پرداخت زکات به او خودداری کرده بودند ولی از سوی ابوبکر بعنوان مرتد معرفی شدند و گروه‌هایی از آنان به ناحق کشته شدند؛ از جمله مالک بن نویره که با عدم قبول مشروعیت حکومت ابوبکر، و در عین اعلام پابندی به اسلام، با او بیعت نکرد و زکات را نیز به او نپرداخت که توسط خالد بن ولید به

قتل رسید و خالد در همان شب با همسر وی همبستر گردید (ظریفیان، ۱۳۷۶: ۱۷۹-۱۷۸). اگرچه بعدها برخی مانند ابوقتاده و عمر از ابوبکر خواستند که خالد را قصاص کند، اما ابوبکر از این کار خودداری نمود (حسینی دشتی، ۱۳۷۹: ج ۹، ۳۲؛ ابن الاثیر، ۱۴۲۲ق: ج ۴، ۴۰).

در باب روشهای حکومت‌داری، همچنین باید گفت که نویسنده اگرچه در برخی موارد به تغییر روشها در دولتهای بعدی اشاره نموده، اما گاهی خود نیز تلاش کرده این تغییر روشها را با توجه به دلایلی توجیه نماید. از جمله، در مورد تغییر سیاستهای اقتصادی بویژه در زمینه تقسیم غنائم در زمان حاکمیت عمر، می‌نویسد: "در دوره خلافت عمر سیاست اقتصادی تغییر کرد و او سابقه در اسلام و نزدیکی به پیامبر را به منزله دو معیار برای تقسیم غنائم در نظر گرفت. این سیاست البته نوعی نظم مالی ایجاد کرد" (احمدوند، ۱۹۵: ۱۳۹۴). در اینجا این سؤال اساسی مطرح می‌شود که آیا چگونه تغییر معیارهای تقسیم غنائم (بر خلاف معیارهای زمان پیامبر در این زمینه)، به این شکل باعث برقراری نوعی نظم مالی شده است؟ و حتی اگر چنین ادعایی هم اثبات شود، آیا ایجاد نوعی نظم مالی می‌تواند توجیه‌کننده برقراری یک بدعت صریح در مقابل رای و عمل پیامبر باشد؟

در بخش دیگری از کتاب و در ذیل بحث از "خلافت علی ابن ابیطالب"، نویسنده یکی از اقدامات امام علی (ع) را در دوره خلافت آن حضرت، "تلاش برای تثبیت منطق دولت به جای منطق انقلاب" ذکر کرده (همان، ۲۰۵) و معتقد است که "نوع نگاه او به حکومت، نشان می‌دهد کاملاً به مناسبات زمینی قدرت وفادار بود و قدرت را امری زمینی می‌دانست" (همان، ۲۰۶). از دیدگاه نویسنده کتاب، "وقتی امام علی نفس حکومت را امری زمینی می‌داند، پس به مناسبات توسعه و تحکیم قدرت، که حکومت‌های عرفی بر آن استوارند نیز پایبند است" (همان، ۲۰۷). به اعتقاد نویسنده، "امام علی (ع) هیچیک از انقلابیون ضد عثمان را بر مسند امور مهم حکومتی قرار نداد. شاید می‌خواست بدین وسیله این پیام را به جامعه برساند که دوره انقلابی‌گری به پایان رسیده و باید منطق دولت را استوار کرد" (همان، ۲۰۶) اینگونه بحث کردن در مورد امامی که با ایستادگی بر سر اصول و پافشاری بر عدالت، عمر دولت خود را کوتاه کرد و خود کشته عدالت گردید، علاوه بر تحریف واقعیت‌های تاریخی، جفای آشکاری به پیشوای عدالتخواهان جهان و مکتب علوی تلقی می‌شود. اگر آن حضرت به منطق حفظ قدرت و بقای دولت اولویت می‌داد، باید با مخالفان اصلی خود، یعنی با طلحه و زبیر، مماشات می‌کرد و با سپردن برخی مناصب

حکومتی، آنها را به حامیان وفادار خود مبدل می‌ساخت. اگر منطق قدرت و حکومت برای امام علی از اصالت و ارزشی برخوردار بود، پس چگونه امارت و حکومت را از آب بینی بز (نهج البلاغه، ترجمه انصاریان، ۱۳۸۸: خطبه ۳) و استخوان خوک در دست جزامی (همان، کلمات قصار ۲۳۶) و برگ جویده‌ای در دهان ملخ (همان، خطبه ۲۱۵) بی ارزش‌تر می‌داند؟ اساساً از منظر اسلام و مکتب نبوی و علوی، حکومت و قدرت نه هدف که ابزار و وسیله‌ای بیش نیستند و از دیدگاه امام علی (ع)، اصل حکومت و امارت اگر برای هدفی والا و انسانی و اقامه حق و مبارزه با باطل نباشد، از «کفش کهنه وصله‌داری» نیز بی ارزش‌تر است (همان، خطبه ۳۳). البته علیرغم این اظهارات، نویسنده کتاب در جای دیگری تغییر موضع داده و در مورد امام علی (ع) اعلام می‌دارد که "وی هم‌چنان اصرار داشت به عدالت حقیقی وفادار بماند؛ اصراری که در نهایت جان خود را نیز در راه آن اهدا کرد (احمدوند، ۱۳۹۴: ۲۱۳). بدیهی است که این اظهارات، با بیانات قبلی نویسنده در مورد تلاش امام علی (ع) برای "تثبیت منطق دولت به جای منطق انقلاب"، و پایبندی آن حضرت به "مناسبات توسعه و تحکیم قدرت، همانند سایر حکومت‌های عرفی"، همخوانی ندارند.

نویسنده در بحث از جنگ صفین، پذیرش حکمیت از سوی امام علی را، که در زیر تیغ تیز شمشیرها و با تهدید وی به کشته شدن صورت گرفت، از مصادیق "تمکین به رای مردم" ذکر می‌کند تا بدین ترتیب با معیارهای به اصطلاح دمکراتیک، جایگاه نظر و دیدگاه مردم را در حکومت علوی به اثبات برساند (همان، ۲۱۷-۲۱۶). این در حالی است که آن حضرت هم با اصل ارجاع مسئله به حکمیت بشدت مخالف بود و هم فردی را که برای این کار معرفی شد، قبول نداشت و در نهایت در تحت فشار گروه‌هایی از سپاهیان خود، منجمله اشعث بن قیس و قبیله وی، که او را به "قتلی همانند قتل عثمان" تهدید کردند، (طبری، بی‌تا: ج ۵، ۴۸؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ۲۱۶) مجبور به پذیرش حکمیت گردید.

در تحلیل علل شورش مردم علیه حکومت خلیفه سوم، نویسنده ضمن متوجه نمودن نارضایتی‌های عمومی به طرف کارگزاران حکومتی و ساختار قدرت، تلاش وافری بعمل آورده تا شخص خلیفه را بعنوان عامل اصلی ناخرسندی مردم، تبرئه نموده (احمدوند، ۱۳۹۴: ۲۰۲-۱۹۷) و در نهایت، علیرغم همه شواهد تاریخی، "ضعف نظام دیوانی را مهم‌ترین دلیل انقلاب بر ضد عثمان" برشمرده (همان، ۲۰۰) و هیچ اشاره‌ای به سخنان امام

علی (ع) در نهج البلاغه در خصوص عملکردهای ناصواب حکومتی وی بعمل نیاورده است؛ آنجا که علی (ع) (صراحتاً خود عثمان و رفتار او را عامل اصلی سقوط حکومت وی معرفی نموده و) می‌فرماید:

تا سومی به حکومت رسید که برنامه‌ای جز انباشتن شکم و تخلیه آن نداشت، و دودمان پدری او (بنی امیه) به همراهی او برخاستند و چون شتری که گیاه تازه بهار را با ولع می‌خورد، به غارت بیت المال دست زدند. در نتیجه این اوضاع، رشته‌اش پنبه شد، و اعمالش کار او را تمام ساخت، و شکمبارگی سرنگونش نمود. (نهج البلاغه، ترجمه انصاریان، ۱۳۸۸: خطبه ۳ معروف به شقشقیه)

بدین ترتیب به نظر می‌رسد که در کتابی که با هدف تبیین تحولات ایجاد شده در دولت اسلامی در گذر تاریخ به نگارش در آمده است، ضرورت طرح مباحثی مبنایی در زمینه روشهای حکومت داری، شیوه‌های مشروع تعیین حاکم و زمامدار، ویژگیهای حاکم اسلامی و وظایف او از منظر تشیع و تسنن، بخوبی مشاهده می‌گردد؛ اقدامی که بسیاری از نویسندگان دیگر این حوزه نیز بدان پرداخته‌اند (مانند: فیرحی، ۱۳۸۲: ۴۳-۳۱؛ قادری، ۱۳۹۴: ۳۶-۳۲).

۴.۳ ساختارها

در سنجش تحول دولت در طول تاریخ جوامع اسلامی، توجه به مقوله ساختارها و میزان کارآمدی آنها و یا ارزیابی انطباق آنها با اهداف دولت اسلامی نیز از اهمیتی ویژه برخوردار است. بدین ترتیب، بعنوان مثال، نهاد مالی دولت، ثروتهای عمومی، چگونگی تقسیم بیت‌المال و سیاستهای اقتصادی دولت، ساختارهای نظامی و یا تشکیلات دیوانی در دولتهای مختلف، در مقایسه با دولت پیامبر می‌بایست تحلیل شوند. در این زمینه و در نقد کتاب مورد بحث، باید گفت که مباحث قابل قبولی در این مورد ارائه گردیده و بویژه تغییر و تحولاتی که بر مبنای افزایش جمعیت مسلمانان و گسترش سرزمینهای اسلامی و توسعه نظام اداری و مالی دولت اسلامی، در دولتهای بعدی ایجاد شدند، بخوبی در این اثر مورد بررسی و تحلیل واقع شده‌اند.

۴. تحلیل شکلی

در کتاب حاضر علیرغم تلاشی که در جهت نگارش صحیح مطالب آن بعمل آمده، برخی اغلاط نگارشی و ویرایشی و ایرادات شکلی به چشم می‌خورند که لازم است نویسنده محترم برای رعایت شان یک کتاب علمی و دانشگاهی، در چاپهای بعدی به اصلاح آنها اقدام نمایند.

۵. نتیجه‌گیری

کتاب "تاریخ تحول دولت در اسلام، تا پایان امویان" اثر دکتر شجاع احمدوند، با هدف "شرح و بسط ماهیت دولت به واقع موجود در تاریخ اسلام" به رشته تحریر در آمده است. صرفنظر از ابهامات موجود در مفهوم "دولت به واقع موجود" و "تاریخ اسلام" (که علی الاصول منظور از آن، "تاریخ جوامع مسلمان" یا "تاریخ سرزمینهای اسلامی" می‌باشد)، بر این اساس، دانشجویان و پژوهشگران این حوزه می‌بایست با مطالعه این اثر به شناختی مناسب از ماهیت، اهداف و ساختارهای نظام سیاسی اسلام دست یافته و بتوانند تبیینی از سیر تحولات دولت اسلامی در طول تاریخ جوامع مسلمان داشته باشند. با این وجود، می‌توان گفت که محتوای اثر حاضر، با عنوان آن مطابقت ندارد؛ چرا که در عنوان آن، "تاریخ تحول دولت در اسلام" ذکر شده در حالیکه تمام مباحث کتاب به تاریخ تحول دولت در جوامع مسلمان یا در دنیای اسلام اختصاص داده شده و نتوانسته خود را از قلمرو تاریخی منفک نموده و عمدتاً به مباحث ماهوی و محتوایی مربوط به تحولات دولت در اسلام بپردازد و تصویری از دولت اسلامی الگو و ناب را که در طول زمان دچار تغییر و تحولاتی شده است، ارائه نماید و بویژه انحرافات ایجاد شده را در این حوزه از لحاظ مبانی اعتقادی و شاخصه‌های عینی تشریح کند. بدین ترتیب، معرفی مبانی، اهداف، روشها و شاخصه‌های اساسی دولت اسلامی معیار در دوران پیامبر، و تحلیل میزان دوری یا نزدیکی دولتهای اسلامی پس از عصر نبوی، به معیارها و مبانی دولت شاخص و الگوی اسلامی در دوران پیامبر، در چنین آثاری از اهمیتی قابل توجه برخوردار خواهند بود. بر این مبنا، می‌بایست به برخی از احادیث نبوی در خصوص صفات و ویژگیهای زمامداران و حکومتگران و شیوه‌های رفتاری آنها اشاره بعمل می‌آمد و بویژه دیدگاه قرآن در خصوص انواع حکومتهای عادلانه و ظالمانه و ویژگیهای حکومتهای مطلوب و نامطلوب از منظر اسلام مورد بحث قرار می‌گرفت. همچنین، در مباحث ابتدایی کتاب، می‌بایست اساساً بحثی در

خصوص علّت وجودی و ضرورت تاسیس دولت و لزوم وجود حکومت در تفکر سیاسی اسلام، مطرح می‌گردید و بویژه برخی از مهمترین شبهات سکولاریستی در خصوص نفی رابطه اسلام و سیاست مطرح و مورد تحلیل و بحث قرار می‌گرفت.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- نهج البلاغه، امام علی ابن ابیطالب (ع)، ترجمه حسین انصاریان (۱۳۸۸)، قم: دارالعرفان.
- ابن ابی‌الحدید. (۱۴۰۴)، شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیه‌الله نجفی.
- ابن الاثیر. (۱۴۲۲ ق)، اسدالغابه فی معرفه الصحابه، تحقیق: خلیل مأمون شیخا، بیروت: دارالمعرفه.
- ابن خلدون. (۱۳۶۲)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن قتیبه دینوری، ابی محمد عبدالله مسلم. (۱۴۲۲ ق)، الامامه و السیاسه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن طقطقی، محمد بن علی طباطبایا. (۱۳۶۷)، تاریخ فخری در آداب ملک‌داری و دولتهای اسلامی، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن هشام، ابو محمد عبدالملک. (۱۹۵۵ م)، السیره النبویه، قاهره: الحلّی.
- احمدوند، شجاع. (۱۳۹۴)، تاریخ تحول دولت در اسلام، تا پایان امویان، تهران: نشر نی.
- برزگر، ابراهیم. (۱۳۸۳)، تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران، تهران: سمت.
- البلاذری، ابی الحسن احمد. (۱۹۸۳ م)، فتوح البلدان، چاپ نهم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حسینی دشتی، سید مصطفی. (۱۳۷۹)، معارف و معاریف: دائره المعارف جامع اسلامی، تهران: مؤسسه فرهنگی آرایه.
- شجاعی‌زند، علیرضا. (۱۳۷۶)، "دین و دولت" در: عبدالوهاب فراتی (به کوشش). (۱۳۷۶)، درآمدی بر ریشه‌های انقلاب اسلامی، قم: نشر معارف.
- طبری، محمد بن جریر. (بی تا)، تاریخ الامم و الملوک، بیروت: روائع التراث العربی.
- ظریفیان شفیعی، غلامرضا. (۱۳۷۶)، دین و دولت در اسلام، تهران: میراث ملل.
- فیرحی، داود. (۱۳۸۲)، نظام‌سیاسی و دولت در اسلام، تهران: سمت.
- قادری، حاتم. (۱۳۹۴)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران: سمت.
- قادری، حاتم. (۱۳۷۵)، تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان، تهران: بنیان.
- معادینخواه، عبدالمجید. (۱۳۸۰)، نخستین قرن از تاریخ اسلام در آئینه نهج البلاغه، قم: نشر معارف.
- یعقوبی، احمد ابن ابی یعقوب. (۱۳۶۲)، تاریخ یعقوبی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.