

Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 20, No. 9, Autumn 2020, 1-25
Doi: 10.30465/crtls.2020.30148.1787

A Comparative Analysis of the Islamic State and the Muslim State through Historical Developments

Masoud Akhavan Kazemi*

Abstract

Discussions about the relationship between religion and state or religion and politics in the contemporary era have been discussed more than in any other period, especially in relation to the religion of Islam. However, Muslims in most post-Islamic historical periods have had religious states that were either characterized by Islamic descriptions or attributed themselves to Islam. However, the existence and continuity of states with Islamic titles or appearances in the geography of the Islamic world and throughout the history of Islamic societies have never meant that these states are real and complete examples of “State in Islam”. Therefore, it has always been felt that Muslim states throughout history, as a matter of fact, should be compared with the state in Islam, as a truth, to be compared to the extent to which these states have adapted or deviated from the Islamic standard state. In this regard, the present article, while reviewing and analyzing the book “*History of State Transformation in Islam*” and raising fundamental issues in the field of principles, goals, and functions of the state of the Prophet of Islam, as a standard Islamic state, tries to evaluate the success of the work in achieving its intended purpose.

Keywords: Islamic State, Muslim State, Legitimacy, Acceptance, Caliph, Imam.

* Associate Professor, Department of Political Science, Razi University, mak392@yahoo.com

Date received: 2020-05-06, Date of acceptance: 2020-10-19

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

واکاوی تطبیقی دولت اسلامی و دولت مسلمانان از ره‌گذر تحولات تاریخی

مسعود اخوان کاظمی*

چکیده

بحث درباره رابطه دین و دولت یا دین و سیاست در دوران معاصر بیش از هر دوره دیگری، به‌ویژه در مورد دین اسلام، مطرح شده است. این درحالی 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 طی تاریخ جوامع اسلامی، هرگز نه از دید مسلمانان و نه از منظر اندیشمندان اسلامی، به این معنا نبوده است که این دولت‌ها مصداق عینی تام و تمامی از «دولت در اسلام» بوده‌اند. به همین لحاظ، همواره این ضرورت احساس شده است که دولت‌های مسلمانان در طی تاریخ، به‌مثابه یک امر واقع، با دولت در اسلام، به‌مثابه یک حقیقت، مقایسه و بررسی تحلیلی - تطبیقی شوند تا میزان انطباق یا انحراف این دولت‌ها از دولت معیار اسلامی مشخص شود. به این منظور، مقاله حاضر ضمن بررسی و تحلیل کتاب *تاریخ تحول دولت در اسلام* و طرح مباحثی بنیانی در زمینه مبانی، اهداف، و عملکردهای دولت پیامبر اسلام، به‌عنوان دولت معیار اسلامی، تلاش به‌عمل می‌آورد تا میزان موفقیت اثر مذکور را در دست‌یابی به هدف مدنظر آن سنجش و ارزیابی کند.

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 تأسیس دولتی دینی منطبق با معیارهای اسلام و سیره سیاسی پیامبر اتفاق نظر داشته‌اند. شاید بتوان گفت که فقط در دوران‌های اخیر است که به سبب 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 یا وصفی نداشته‌اند 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 به عنوان دولت مطلوب اسلام فراهم آورند تا در مرحله بعد بتوان با استناد به این شاخص‌ها به قضاوت و داوری درباره ماهیت و عملکرد دولت‌های تأسیس شده در طول تاریخ جوامع اسلامی پرداخت و نسبت آن‌ها را با دولت معیار و مطلوب اسلام سنجید. چنین فرایندی هم‌چنین می‌تواند ما را به تحلیل روند تغییر و تحولاتی که در طول تاریخ در ماهیت، اهداف و ارزش‌ها، و عملکردهای دولت‌هایی که به عنوان دولت اسلامی شکل گرفته‌اند رهنمون کند 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 کرده است با نگاهی تازه و از منظری جدید به تحلیل پدیده دولت در دنیای اسلام بپردازد و تحولات دولت‌ها در جوامع اسلامی را برپایه سنت وبری تحلیل دولت مطالعه کند. نوشتار حاضر نیز درصدد است تا ضمن بررسی و ارزیابی این اثر و نقد شکلی و محتوایی آن، میزان توفیق آن را در دستیابی به هدف موردنظر تحلیل و واکاوی کند.

۲. تحلیل روش‌شناسی

با عنایت به جایگاه و اهمیت روش در پژوهش‌های علوم انسانی، باید این اثر را از لحاظ روش‌شناسی بررسی کرد. 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 مطالعه و ارزیابی کرد. با وجود این، نویسندگان از اشاره صریح به این روش خودداری کرده و در عمل نیز تنها در موارد بسیار اندکی این روش را به کار برده است. نویسندگان در این اثر هدف خود را «شرح و بسط ماهیت دولت به‌واقع موجود در تاریخ اسلام» ذکر کرده است (احمدوند ۱۳۹۴: ۱۵)، ولی آیا «شرح و بسط دولت به‌واقع 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 زمینه چهارچوب نظری پژوهش نیز نویسندگان در جای دیگری اعلام می‌دارد که «هدف کتاب تأکید بر ماهیت به‌واقع موجود دولت در چهارچوب نظریه ماکس وبر است» (همان: ۱۷). در این باره 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 این که «تأکید بر ماهیت به‌واقع موجود دولت در چهارچوب نظریه ماکس وبر» چه دستاوردی دارد و اساساً چه هدفی را دنبال می‌کند و نهایتاً برای کسی که تاریخ تحول دولت در اسلام را دنبال می‌کند چه پی‌آمد مثبتی می‌تواند داشته باشد؟ در واقع چهارچوب نظری ماکس وبر درباره دولت، یعنی تعریف دولت به‌عنوان «نهاد مدعی کاربرد انحصاری زور مشروع» (همان: ۷۱ و ۲۴۷)، برای این پژوهش مناسب نیست؛ زیرا در درک تاریخ تحول دولت در اسلام کمکی به خواننده نمی‌کند و با این مبنا، 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؛ چراکه همه این دولت‌ها مدعی کاربرد انحصاری زور مشروع بوده‌اند. اتفاقاً خود نویسندگان محترم در جای دیگری از کتاب (همان: ۱۸) بر همین نکته تأکید می‌کند: «فرض بر این است که رفتارها و نهادهای دولت اسلامی نیز از بسیاری جهات مانند دولت‌های مدرن است، به‌ویژه نهاد اجبارآمیز یا نهاد اعمال حکم و امریت آن». اینک، مجدداً این پرسش مطرح می‌شود که آیا با معیارها و شاخصه‌های دولت مدرن و بری می‌توان تاریخ تحول دولت در اسلام را تحلیل و ارزیابی کرد؟ آیا برای مثال، در دولت اسلامی معیار نبوی مرزهای جغرافیایی، آن‌گونه که امروزه رسمیت دارند، به رسمیت شناخته می‌شوند؟ اساساً 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 در به‌کارگیری معیارهای دولت مدرن وبری برای دولت‌های اسلامی، و به‌ویژه برای دولت نبوی، چندان پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد. وی حتی در بحث از بنای مسجدالنبی آن را مبنای «تأسیس 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:

کوشش ما بر آن بود تا با فاصله‌گرفتن از هر دو رویکرد سستی و شرق‌شناسانه، مفهوم دولت مدرن را برای تحلیل نهادهای قدرتی که مسلمانان در سرزمین‌های اسلامی تأسیس کرده‌اند به‌کار ببریم و این نهادها را با نظریه‌های معتبر دولت منطبق کنیم و کوشیدیم با منطق دولت مدرن به ارزیابی دولت و آرایش نهادها و نیروهای آن در سرزمین‌های اسلامی بپردازیم (همان: ۲۷۲).

اما باید اعتراف کرد که در بهترین حالت، استفاده از این چهارچوب نظری فقط می‌تواند به ما کمک کند تا دریابیم که آیا نهادهایی که در جوامع اسلامی قدرت را در اختیار داشته‌اند تحت مفهوم دولت قرار می‌گیرند یا خیر؟ (کما این که نویسنده در بخش پایانی کتاب، در صفحه ۲۷۴، نیز به همین نتیجه می‌رسد که «به همین نسبت در دولت‌های اسلامی نیز شاخص‌هایی از این قبیل وجود دارد»)، اما این که این دولت‌ها ماهیتاً اسلامی هم بوده‌اند یا خیر یا این که چه قدر با دولت معیار اسلامی مطابقت یا ناهم‌گونی داشته‌اند از این چهارچوب نظری قابل استفاده نیست.

از سوی دیگر، مفهوم دولت در معنای غربی آن با مشکل عدم مشابه‌یابی در سنت اسلامی مواجه است. دولت، چه به‌عنوان طبقه یا گروهی که حاکمیت سیاسی و اداره مدنی جامعه را در دست دارد و چه به‌معنای یگانه 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 هم‌چون ابزار و وسیله، بلکه هم‌چون هدف می‌نگرد.

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که موضوع و محتوا و هدف اثر مورد اشاره به‌کارگیری تحلیل سیستمی را ضروری می‌سازد، چراکه تنها با 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 به‌واقع موجود در طی تاریخ جوامع اسلامی

پرداخت؛ برای مثال، فیرحی در تحلیل نظریه‌های دولت در اسلام از الگوی تحلیل سیستمی بهره گرفته و ساختار و کارکردهای موردتوجه این نظریه‌ها درباره دولت اسلامی را از این زاویه بررسی کرده است. وی درباره ساختارهای نظام سیاسی اسلام به‌ویژه بر چهار نکته مهم تأکید کرده است: ۱. عناصر دولت؛ ۲. مرزهای دولت؛ ۳. شبکه روابط دولت؛ ۴. مخازن یا منابع قدرت دولت. درباره کارکرد نظام سیاسی نیز وی این موارد چهارگانه را مهم‌تر دانسته است: ۱. جریان ارتباطات دولت؛ ۲. مرکز تصمیم‌گیری یا رهبری دولت؛ ۳. بازخوردهای مؤثر در دولت؛ ۴. دامنه قدرت دولت (فیرحی ۱۳۸۲: ۱۶).

نکته بسیار اساسی دیگر در تحلیل اثر حاضر این است که پرسش اصلی این کتاب به‌صورتی واضح و شفاف مشخص نشده است و در جایی هم که به آن اشاراتی شده است پرسشی کاملاً مرتبط با بحث را مطرح نمی‌سازد. نویسنده در بخشی از کتاب (احمدوند ۱۳۹۴: ۹۰) به‌نوعی پرسش اساسی را «فهم علل تحول دولت‌های سنتی به مدرن و چرایی ایجاد دولت - ملت‌ها» می‌داند، درحالی‌که 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) به‌ویژه در حوزه مبانی، اهداف، روش‌ها، و ساختارها شده‌اند.

۳. نقد محتوایی

به‌منظور نقد محتوایی اثر موردنظر، نوشتار حاضر تلاش می‌کند تا ضمن واکاوی مفهوم و ماهیت دولت اسلامی در چهار مقوله مبانی، اهداف، روش‌ها، و ساختارها، درعین‌حال به ارزیابی علمی آن و سنجش میزان موفقیت نویسنده در دستیابی به ارائه محتوایی مبتنی بر تحلیل تحولات تاریخی دولت در جوامع اسلامی نیز بپردازد.

۱.۳ مبانی

الف) منشأ مشروعیت از منظر اسلام

یکی از بدیهی‌ترین و اساسی‌ترین اقدامات در بررسی تحولات ایجادشده در طی زمان در دولت اسلامی شناخت مبانی مشروعیت دولت در اندیشه سیاسی اسلام است تا بر مبنای چنین فهمی، بتوان مبانی مشروعیت‌بخش دولت‌های تأسیس‌شده در جوامع اسلامی را

مطالعه و ارزیابی کرد. این درحالی است که جای مباحث تئوریک مربوط به مبانی حاکمیت و مشروعیت در اسلام در این اثر بسیار خالی است. درواقع هر اثری در این حوزه باید 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؛ برای مثال، وقتی اساساً درباره مبانی مشروعیت دولت در اسلام یا در دولت نبوی بحث نشده است، چگونه می‌توان از مبنای مشروعیت در دولت‌های بعدی در دنیای اسلام، و به‌ویژه در دولت اموی (همان: ۲۳۰-۲۴۰)، سخن گفت؟ آنچه مسلم است این‌که دولت دینی پیامبر در مدینه براساس معیارهای اعتقادی و ارزشی چون توحید، عدالت، حریت انسان‌ها، تقویت هنجارهای انسانی و ایمانی، تلاش به‌منظور 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.

درباره ماهیت دولت پیامبر و ویژگی‌های چنین حاکمیتی حتی می‌توان براساس معیارهای سیاسی موجود و تقسیم‌بندی‌های کلاسیک از انواع حکومت‌ها به تحلیل و ارزیابی آن نیز اقدام کرد. نویسندگان متعددی در این باره مباحثی را مطرح کرده‌اند و حتی برخی از آن‌ها ضمن تشریح ویژگی‌ها و خصوصیات دولت پیامبر آن را در ردیف تقسیم‌بندی‌های جمهوری‌های مشروطه قرار داده‌اند و به‌خصوص بر تمایزات آشکار آن با حکومت‌های سلطنتی و موروثی و دیکتاتوری و استبدادی تأکید کرده‌اند (ظریفیان شفیعی ۱۳۷۶: ۱۳۰-۱۳۴). این چنین 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 به‌خوبی استفاده کرد و میزان انطباق یا انحراف آن‌ها را از دولت معیار پیامبر سنجید.

بدیهی است که به‌صرف ادعا یا عناوین برخی دولت‌های مدعی پیروی از اسلام نمی‌توان درباره دینی یا اسلامی بودن آن‌ها قضاوت درستی کرد. لذا اصولاً در ابتدا باید تعریفی از دولت دینی یا دولت اسلامی ارائه کرد و معیارهایی برای دینی یا اسلامی بودن دولت‌ها معرفی کرد تا درپرتو آن بتوان دولت‌ها را، صرف‌نظر از عناوین یا صفات ادعایی آن‌ها، از لحاظ اسلامی بودن یا غیراسلامی بودن ارزیابی و سنجش کرد. فی‌رحی در کتاب خود، نظام سیاسی و دولت در اسلام (فی‌رحی ۱۳۸۲: ۲۰-۳۲)، تلاش کرده است تا تعاریفی از دولت دینی یا اسلامی ارائه کند و با ارائه شاخص‌هایی آن را از دولت سکولار و دولت ایدئولوژیک متمایز سازد.

به این منظور، باید دانست که در نگاه دینی، یگانه منبع ذاتی مشروعیت حاکمیت خداوند است و هر حاکمیت بشری در جوامع دینی باید به صورتی عرضی از منبع مشروعیت ذاتی الهی کسب مشروعیت کند. در واقع از منظر اسلام، خداوند که خالق جهان و بشر است منشأ 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، ۶۷؛ انعام: ۵۷). اما از آن‌جاکه خود خداوند بلاواسطه بر انسان‌ها اعمال حاکمیت نمی‌کند، لذا حاکمیت خود را در قالبی نیابتی و خلافتی به انسان‌های صالح واگذار می‌کند تا آن‌ها به‌عنوان نماینده یا خلیفه خداوند بر روی زمین، و براساس معیارهای حق و عدل، اعمال حکومت و حاکمیت کنند.

هم‌چنین، در این مقوله، بحث درباره چهارچوب‌ها و ضوابط دولت دینی یا اسلامی نیز ضرورت پیدا می‌کند. از منظر قرآن، این چهارچوب‌ها با معیار قوانین الهی و «ما انزل الله» تعیین و تحدید می‌شوند (مائده: ۴۴-۴۵، ۴۷) و حتی پیامبر نیز باید براساس آنچه خداوند نازل کرده است حکومت کند (نساء: ۱۰۵) و هر قانون و حاکمیتی که بر مبنای قوانین الهی نباشد غیر مشروع و فاقد اعتبار است. با وجود ماهیت دنیوی حکومت و سیاست در اندیشه سیاسی اسلام، حکومت دینی مبتنی بر اصل توحید فرض شده است. بنابراین، به‌طور 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 شفیعی ۱۳۷۶: ۳۷). از این‌رو، در نگرشی اصولی، طرح ره‌یافت‌هایی درباره چگونگی رویکرد دین به حکومت ضرورت می‌یابد که به‌ویژه در برخی آثار موجود در این زمینه به‌خوبی طرح و ارائه شده‌اند (همان: ۳۳-۳۸). علاوه‌براین، برای درک مفهوم دولت اسلامی باید مباحثی مقدماتی در باب رابطه دین و دنیا یا دین و سیاست مطرح شوند و به‌ویژه برداشت‌های متفاوت در زمینه مناسبات بین دین و دولت طرح و نقد و بررسی شوند و سپس دیدگاه مختار مؤلف یا اثر تألیفی در این زمینه صراحتاً مورد اشاره واقع شود. در واقع، تغییر و تطور در مناسبات دین و دولت بود که در دوره‌های پس از وفات پیامبر اسلام منشأ دگرگونی‌هایی اساسی در «دولت‌های اسلامی» بعدی شد (همان: ۶). برای مثال، می‌توان به دیدگاه اهل سنت اشاره کرد که به اعتقاد آن‌ها، دولت در زمان رسول خدا و خلفای راشدین به‌گونه‌ای بود که بین دو امر دینی و سیاسی اختلاف نبود، زیرا دولت بر پایه اعتقاد اسلامی بود و شئون مردم بروفق قرآن و سنت پیامبر اداره می‌شد. اما پس از عهد

خلفای راشدین، به تدریج چهارچوبی از خلافت شکل گرفت که به‌طور تام و تمامی اسلامی نبوده است (فیرحی ۱۳۸۲: ۳۳).

درواقع، دولت در جوامع اسلامی، با وجود برخورداری از منبع وحی و الگوهای عملی سیاست‌ورزی و دولت‌سازی در دوران پیامبر و عصر خلفای راشدین، در تحقق تاریخی خویش به تدریج 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 از سر گذراند. برنارد لوئیس در این زمینه بر آن است که «اسلام به لحاظ حکومت‌داری، جز در دوره اولیه صدر اسلام و دوره خلفای راشدین، تحت تأثیر فرهنگ‌های سیاسی بیگانه بوده است. تأثیر فرهنگ سیاسی رومی‌ها در حکومت بنی‌امیه و تأثیر دولت‌داری ایرانیان در بنی‌عباس و سلسله‌ها و حکومت‌های محلی شرق سرزمین اسلامی، تأثیر دوگانه فرهنگ ایرانی و مغولی در دوران مغولی و ایلخانی، و بالأخره تأثیر ترکان و نهایتاً تأثیر حکومت‌داری اروپایی در یکی دو قرن اخیر (به نقل از شجاعی زند ۱۳۷۶: ۱۹۰) را نمی‌توان انکار کرد. واتیکویس نیز بر این باور است که آنچه به‌عنوان اقتدار سیاسی اسلامی در تاریخ محقق شده است تماماً از دل قرآن بیرون نیامده، بلکه از دیگر سنت‌ها و فرهنگ‌ها اثر پذیرفته است، محیط‌هایی مثل اجتماعات قبایلی، استبداد بیزانسی، ایرانی، و ترکی (همان).

ب) مشروعیت و مقبولیت

مباحث مربوط به مشروعیت از دیدگاه دینی (و نه بر مبنای مفهوم غربی آن) و مبانی آن و ضرورت و لزوم وجودی آن برای شکل‌گیری دولت اسلامی در این کتاب مغفول واقع شده و به‌ویژه ارتباط آن با مفهوم مقبولیت، به‌مثابه عنصر مکمل مشروعیت و عینیت‌بخش به حکومت دینی، مورد توجه قرار نگرفته است. در این باره به‌طور خلاصه می‌توان گفت که 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 یک‌دیگرند که وجود و استمرار هر دو برای شکل‌گیری و تأسیس دولت اسلامی و استمرار بقای آن ضروری است. بدین ترتیب، در اسلام چیزی به‌نام «مشروعیت مردمی» (احمدوند ۱۳۹۴: ۷۷) وجود ندارد. صرفاً می‌توان از «مشروعیت دینی یا الهی» و نیز از «مقبولیت مردمی» سخن گفت. در این میان، بیعت صرفاً تأمین‌کننده مقبولیت حاکم یا دولت اسلامی است و نمی‌تواند ضرورتاً مبین مشروعیت آن نیز باشد. بدین ترتیب، مقبولیت به‌معنای اعطای حق حاکمیت به دولت اسلامی است، نه اعطای مشروعیت به آن.

بدین ترتیب، باتوجه‌به مبحث مشروعیت و مبانی آن در دولت اسلامی، این ضرورت به‌خوبی احساس می‌شود که در کتاب حاضر باید به طرح مباحثی درباره‌ی این مبانی و تحولات ایجادشده در آنها در طول تاریخ جوامع اسلامی نیز پرداخته می‌شود، اقدامی که برخی از نویسندگان دیگر این حوزه نیز به‌خوبی به لزوم آن واقف بوده‌اند (بنگرید به قادری ۱۳۷۵).

ج) صفات و ویژگی‌های زمام‌داران

پس از وفات پیامبر، هیچ‌یک از گروه‌های اسلامی درباره‌ی ضرورت وجود حکومت و تداوم رهبری سیاسی جامعه شک و تردیدی روا نداشت. شکل‌گیری واقعه‌ی سقیفه و تعیین رهبری سیاسی بلافاصله پس از رحلت پیامبر به‌خوبی این نکته را ثابت می‌کند. اختلاف اصلی در این زمینه صرفاً 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، به‌مثابه‌ی عالی‌ترین مرکز تصمیم‌گیری و هدایت دولت، می‌پردازند و باتوجه‌به اهمیت مسئله، بحث مفصلی درباره‌ی اوصاف رهبر و شرایط استقرار و برکناری رهبران طرح می‌کنند (فیرحی ۱۳۸۲: ۱۷).

در منابع متعددی به ویژگی‌ها و صفات حاکم یا رهبر دولت اسلامی اشاره شده است. در برخی از این منابع ویژگی‌ها و صفاتی برای خلیفه ذکر شده و در برخی دیگر، شاخصه‌های امام موردبحث قرار گرفته است (فیرحی ۱۳۸۲: ۳۱-۴۳؛ قادری ۱۳۹۴: ۳۲-۳۶). این درحالی است که نظریه‌ی امامت و مبانی استدلالی آن اساساً در این کتاب نادیده انگاشته شده و غالباً دیدگاه‌ها و مواضع دولت‌هایی مطرح شده است که عمدتاً در طول تاریخ جوامع اسلامی در تقابل با مکتب امامت شکل گرفته و مکتب خلافت را نمایندگی می‌کرده‌اند. درواقع، طرف‌داران نظریه‌ی خلافت در مقام تقابل با مدعیان غصب حکومت از یک‌سو و لزوم جلب نظر مردم درباره‌ی 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. درحالی‌که طرف‌داران نظریه‌ی امامت در جایگاه اپوزیسیون و با اتخاذ موضع تهاجمی، ضمن به‌چالش کشیدن مشروعیت حکومت خلفا، با استناد به لزوم نصب الهی امام و با تأکید بر ویژگی‌های متعالی امامان معصوم، آنها را شایسته‌ترین انسان‌ها برای تصدی مدیریت جوامع اسلامی معرفی می‌کردند. از دیدگاه شیعیان، پیامبر در طی مدت ۲۳ سال پس از بعثت خود تلاش کرد تا تحولاتی اساسی در نحوه‌ی تفکرات و نگرش‌های مردم ایجاد کرده، آنها را از مفهوم قبیله به مفهوم امت متوجه کند، ولی بلافاصله پس از وفات آن

حضرت، وقوع تحولاتی باعث شد تا جامعه و به‌خصوص رهبران دولت‌های اسلامی بعدی به تدریج به تعصبات قبیله‌ای بازگردند و از سنت نبوی فاصله بگیرند.

بر این اساس، تفاوت دیدگاه شیعیان و اهل سنت درباره‌ی جانشینی پیامبر در مقوله‌ی امامت و خلافت بر این نکته مبتنی است که شیعیان، با نگرش خاص خود به امامت، حاکمیت و جانشینی پیامبر را عمدتاً با تکیه بر معیارهای متعالی دینی و الهی درک و فهم می‌کردند، درحالی‌که اهل سنت جانشینی پیامبر را در قالب خلافت از منظری سیاسی و دنیوی و صرفاً در چهارچوب مدیریت امور دنیوی و رهبری سیاسی مسلمانان می‌نگریستند. بدین ترتیب، از دیدگاه اهل سنت، خلافت نمونه‌ی آرمانی دولت اسلامی است. خلافت در اندیشه‌ی سنی وصفی است که به تمام دولت‌های بعد از پیامبر، اعم از صالح و فاسد، اطلاق می‌شود. از چشم‌انداز فکر سنی، عالی‌ترین نمونه‌ی دولت اسلامی خلافت خلفای راشدین است (همان: ۳۲).

این درحالی است که از دیدگاه شیعیان امامت نمونه‌ی عالی دولت اسلامی است و آن را از ارکان اعتقادی (و نه فروع فقهی) اسلام می‌دانند و عقیده دارند که خداوند اهل‌بیت و امامان معصوم را برای اداره‌ی نظام سیاسی و هدایت جامعه‌ی اسلامی بعد از پیامبر برگزیده است (همان: ۳۹). نویسنده در فصل پنجم کتاب، در شرح روابط قدرت در دوره‌ی خلفای نخستین، بدون هیچ اشاره‌ای به مفهوم و مبانی امامت در تفکر شیعی از امامت علی (ع) تحت عنوان خلافت نام می‌برد و اساساً به تفاوت مفاهیم خلافت و امامت هیچ اشاره‌ای نمی‌کند. در کتابی مرتبط با تحول دولت در اسلام که به مبانی دولت اسلامی و تحولات تاریخی آن می‌پردازد و در نظامی اسلامی - شیعی به قلم نویسنده‌ای شیعه نوشته شده است جای بسی تعجب است که اصولاً به واقعه‌ی غدیر و استناد شیعیان به این حادثه‌ی مهم، که حاکی از تنصیب پیامبر اسلام به رهبر دینی و سیاسی پس از خود است، هیچ اشاره‌ای نشده و منابعی از تشیع و تسنن که آن را نقل و به آن استناد کرده‌اند ذکر نشده‌اند و حداقل اختلاف‌نظرهای موجود در تفاسیر شیعیان و اهل سنت (ضمن اعتراف به وجود این واقعه‌ی تاریخی) از واژه «مولا» واکاوی نشده‌اند.

د) وظایف حاکم اسلامی

یکی دیگر از مباحثی که طرح آن در زمینه‌ی مقوله‌ی 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 ارزیابی و کنکاش نشده است. در این زمینه، هم شیعه و هم اهل سنت متفق‌القول‌اند که پیامبر علاوه بر رهبری

سیاسی جامعه مرجعیت مطلق دینی را نیز عهده‌دار بود و تبیین احکام الهی و تشریح تکالیف شرعی مؤمنان را نیز برعهده داشت. اما درمورد خلفای پس از وی باید گفت که مفهوم خلافت در بین مسلمانان صدر اسلام صرفاً به رهبری سیاسی تعبیر می‌شده و نه تنها از تقدس دینی چندانی برخوردار نبوده، بلکه اساساً در مسائل دینی و احکام شرعی مرجعیتی تام و تمام نداشته است. این درحالی 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 مؤمنان نیز است.

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 مخفی مانده است. این درحالی 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 کند و شاخصی برای ارزیابی تحولات دولت‌های اسلامی بعدی در اختیار ما قرار دهد. این که دامنه قدرت دولت و رهبران محدود به حوزه عمومی است یا قلمروهایی از زندگی خصوصی افراد را نیز درمی‌نوردد از موضوعات مهم بحث درباره 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 کرد (همان). بدین ترتیب، جای طرح مباحثی درباره 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 سؤالات فلسفه سیاسی بوده است و اندیشمندان بسیاری درباره انواع اهداف وجودی برای دولت‌ها یا اولویت‌بندی بین این اهداف اظهارنظر کرده‌اند. در این زمینه، برقراری امنیت، ایجاد عدالت، تضمین آزادی‌های انسان، دستیابی به سعادت، و اهداف متنوع دیگر به عنوان اهداف دولت‌ها معرفی شده‌اند.

در این میان، همه فلاسفه اسلامی دستیابی به سعادت را هدف و محور فعالیت دولت اسلامی معرفی می‌کنند. شیعیان به‌طور خاص، با استناد به آیات قرآنی، برقراری قسط و عدالت را هدف ارسال رسل و بعثت پیامبران می‌دانند. این درحالی است که برخی از اندیشمندان اهل سنت دولت اسلامی را عامل برقراری نظم و امنیت دانسته، اساس علت وجودی دولت را مقابله با بی‌نظمی و هرج‌ومرج و ناامنی ذکر کرده‌اند. بدین ترتیب، در اثری که به بررسی تحولات ایجادشده در دولت اسلامی اختصاص پیدا می‌کند طرح مباحثی در زمینه اهداف دولت اسلامی و رابطه امنیت و عدالت در این چنین دولتی و این‌که کدام‌یک بر دیگری برتری دارد و کدام‌یک را می‌توان در درجه دوم اهمیت قرار داد از ضرورت برخوردار خواهد بود. بدین منظور، پاسخ به سؤالاتی از قبیل پرسش‌های زیر ضرورت پیدا می‌کند:

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

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

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

- آیا آبادانی دنیای مؤمنان مهم‌تر است یا تأمین سعادت اخروی آنان؟

این سؤالات و سؤالاتی از این دست برای درک ماهیت و اهداف دولت اسلامی و تحلیل رفتارها و عملکردهای دولت‌های به‌واقع موجود در طول تاریخ اسلام بسیار اهمیت دارند که عمدتاً در اثر حاضر نادیده گرفته شده‌اند.

۳.۳ روش‌ها

حوزه مهم دیگری که می‌تواند برای درک و ارزیابی تغییر و تحولات شکل‌گرفته در دولت‌های به‌واقع موجود در بین مسلمانان مفید واقع شود و امکان مقایسه آن‌ها را با دولت اسلامی معیار در عصر نبوی فراهم سازد عرصه روش‌ها، رویکردها، و عملکردهاست. بدین منظور، می‌توان روش‌ها را در دو عرصه (الف) روش‌های تعیین خلیفه و (ب) روش‌های حکومت‌داری موردبحث و بررسی قرار داد.

الف) روش‌های تعیین خلیفه

الف ۱) بیعت

این‌که حاکمان در طول تاریخ حیات دولت‌ها در جوامع اسلامی براساس چه روش‌ها یا سازوکارهایی تعیین یا برگزیده شده‌اند و این روش‌ها تا چه اندازه با شیوه‌های مشروع تعیین زمام‌داران در اسلام یا در سیره نبوی هم‌خوانی یا ناهم‌خوانی داشته‌اند می‌تواند معیار مناسبی برای ارزیابی ماهیت و عملکرد این دولت‌ها در اختیار ما قرار دهد. در این میان، مفهوم بیعت از جایگاهی محوری برخوردار است که باید معنا و ماهیت آن بازشناسی شود. عنصر بیعت، در ساده‌ترین تعریف، قراردادی مبنی بر پیمان فرمان‌برداری بیعت‌کننده با رهبر یا امیر جامعه مطرح تلقی می‌شود (ابن‌خلدون 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 می‌شده است که در این کتاب چندین به این موضوع پرداخته نشده است و مصادیق اعلامی بیعت با حاکم اسلامی (از بیعت عقبه اول و عقبه دوم تا بیعت‌های بعدی با پیامبر و سپس با خلفای راشدین، به‌ویژه بیعت مردم با علی (ع)) مورد اشاره و تحلیل اساسی واقع نشده‌اند. برای مثال، نویسنده در بخشی از کتاب، به نقل از طبری، داستان بیعت علی (ع) با ابوبکر را به‌صورتی ساده‌انگارانه و زیبا بیان کرده است: علی (ع) سخنانی گفت که ابوبکر گریست و بعد در نماز جماعت از علی (ع) عذرخواهی کرد و سپس علی (ع) با او بیعت کرد (احمدوند ۱۳۹۴: ۱۸۸) و اساساً به سایر اقوال موجود در این زمینه و به‌خصوص به روایات شیعی درباره اجبارکردن علی (ع) به بیعت با ابوبکر هیچ اشاره‌ای نمی‌کند.

این درحالی است که مسئله هجوم به خانه حضرت علی (ع) 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 باره نهج البلاغه است که همه دانشمندان شیعه و محققان اهل سنت آن را قبول دارند. امام علی (ع) در بخشی از نامه بیست و هشتم نهج البلاغه در پاسخ معاویه آورده است: «وَقُلْتُ اِنِّي كُنْتُ اَقَادُ كَمَا يَقَادُ الْجَمَلُ الْمَخْشُوشَ حَتَّى اَبَايَعُ ...: گفته‌ای که مرا هم چون شتر افسار زدند و کشیدند تا بیعت کنم». برای توضیح این قسمت لازم است که به اصل نامه معاویه به امیرالمؤمنین علی (ع) نیز اشاره‌ای صورت گیرد. ابن‌عبد ربه (د ۳۲۸ ق)، احمد بن علی قلقشنندی (د ۸۲۱ ق)، و هم‌چنین ابن‌ابی‌الحدید معتزلی در شرح نامه بیست و هشتم نهج البلاغه نامه معاویه به امام علی (ع) را نقل می‌کنند که معاویه در بخشی از نامه به منظور تنقیص و پایین آوردن مقام امام

می‌نویسد: «وَمَا مِنْ هَوْلَاءِ إِلَّا مَنْ بَغَيْتَ عَلَيْهِ وَتَلَكَاتٍ فِي بَيْعَتِهِ حَتَّى حُمِلَتْ إِلَيْهِ قَهْرًا تُسَاقُ بِخَزَائِمِ الْاِقْتِسَارِ كَمَا يَسَاقُ الْفَحْلُ الْمَخْشُوشُ: یعنی تو بر هریک از خلفای پیشین دشمنی ورزیدی و از بیعت با آنان امتناع کردی تا آن که تو را همانند شتر افسارزده برای بیعت حاضر کردند». این جمله حاکی از بیعت تحمیلی امام علی (ع) و بردن امام با وضعی نامطلوب برای بیعت با خلیفه اول بوده است. امام علی (ع) در بخشی از نامه بیست‌وهشتم *نهج البلاغه* در پاسخ معاویه آورده است: «وَقُلْتُ اِنِّي كُنْتُ اُقَادُ كَمَا يُقَادُ الْجَمَلُ الْمَخْشُوشُ حَتَّى اُبَايِعَ...»

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

ابن ابی‌الحدید در موارد متعددی از شرح *نهج البلاغه* تصریح می‌کند که فرستادگان خلیفه اول به‌زور وارد خانه شدند و امام را به‌گونه 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 یا به‌حاشیه‌راندن آن‌ها، وصیت به تبعیت از افرادی مشخص، ایجاد شوراهایی فرمایشی که فرد موردنظرشان را به‌قدرت می‌رساند، تهدید یا تطمیع بزرگان و نخبگان، یا سپردن بخش مهمی از امور در زمان حاکمیت خود به افرادی خاص زمینه‌های به‌قدرت‌رسیدن اشخاص موردنظری را پس از خود هموار می‌ساختند. این درحالی است که پیامبر اسلام، صرفاً براساس دستور الهی، مصداق عینی رهبری آینده امت اسلامی پس از خود را تعیین و معرفی کرد و از هیچ‌یک از اقدامات عملی نامشروع و غیرمردمی فوق برای عینیت‌بخشیدن به رهبری امام علی (ع) استفاده نکرد، چراکه درنهایت 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 کرد تا مقبولیت مردمی را نیز برای وی فراهم کند که در عمل، آنچه پس از پیامبر رخ داد حاکمیت جوی از رعب و وحشت در جامعه اسلامی بود که زمینه را برای حمایت از امام علی (ع) فراهم نمی‌ساخت. از سوی امام علی (ع) نیز پس از واقعه سقیفه، آن‌چنان که در تاریخ آمده است، به‌جز تلاشی ابتدایی برای اقناع تعدادی از سران اهل حل و عقد (به‌خصوص انصار) درباره شایستگی خود در رهبری جامعه، اقدام دیگری (مانند قیام مسلحانه) صورت

نپذیرفت و شاید یکی از علل 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 شفیعی ۱۳۷۶: ۱۶۳-۱۶۴).

هم‌چنان در حوزه بحث از روش‌های تعیین زمام‌داران در دولت‌های جوامع اسلامی، با عنایت به این واقعیت که نویسنده ارکان و مبانی دولت اسلامی را با معیارهای امروزی و مدرن ادبیات علم سیاست بررسی و تحلیل کرده است، این سؤال مطرح می‌شود که چرا نباید همه روش‌های چهارگانه انتخاب خلیفه پس از پیامبر را نیز با همین معیارها نقد و ارزیابی کرد و این روش‌ها را با مبانی امروزی و با استناد به دموکراسی مقایسه و تحلیل کرد؟ (احمدوند ۱۳۹۴: ۱۸۰-۱۸۳). با این نگرش در ارزیابی دولت‌های به‌واقع 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 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 (به‌استثنای دولت امام علی) از همان ابتدا با اتخاذ شیوه‌هایی غیرمردمی و غیراسلامی قدرت را در اختیار گرفتند و از دولت معیار اسلامی به‌شدت دور شدند. این درحالی است که بیعت عمومی در دولت‌های نبوی و علوی، علاوه بر انطباق با معیارهای اسلامی، با شاخصه‌ها و ضوابط دموکراتیک امروزی نیز قابل تطبیق است و در مقابل، در اکثر قریب به اتفاق سایر دولت‌ها در جوامع مسلمان روش‌های به‌قدرت رسیدن زمام‌داران نه با معیارهای اسلامی و نه با شاخص‌های دموکراسی منطبق نیستند.

در همین باره، نویسنده، در ذیل بحث از «فقدان مشروعیت خلفای اموی»، «نمازگزاردن ابوبکر به‌جای پیامبر» را «به‌معنای خلافت و جانشینی پیامبر در امور عمومی مردم» دانسته و تلویحاً این واقعه را (که در صحت آن و به‌ویژه در این که چنین رویدادی به امر پیامبر یا موردپذیرش آن حضرت بوده است اختلاف وجود دارد) از موارد مشروعیت‌بخش به خلافت ابوبکر دانسته است (همان: ۲۶۸-۲۶۹) که علاوه بر انطباق‌نداشتن با معیارهای دموکراتیک و مردمی، با عقاید مسلم تشیع نیز هم‌خوانی ندارد.

ب) روش‌های حکومت‌داری

چگونگی حکومت‌کردن نیز می‌تواند عرصه بااهمیتی را برای ارزیابی دولت‌ها در طول تاریخ جوامع اسلامی برای پژوهش‌گران فراهم سازد. در این میان، رجوع به آیاتی از قرآن، به‌عنوان 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 درباره دولت‌های بعد از پیامبر بسیار ضروری خواهد بود و میزان دوری یا نزدیکی آن‌ها را با این معیارها به خوبی مشخص خواهد کرد. برای مثال، اصل شورا و تأکید قرآن بر آن در امور حکومتی و سیاسی و سیره پیامبر در عمل به مشورت با اصحاب و نخبگان جامعه و نیز تأکیدات امام علی بر اصل شورا و مشورت در نهج‌البلاغه، به عنوان یکی از شیوه‌های مستحسن حکومت‌داری، معیار و شیوه مناسبی است که برپایه آن، می‌توان به ارزیابی عملکرد دولت‌های بعد از صدر اسلام پرداخت که متأسفانه در این کتاب به آن توجه نشده است.

ب (۱) حقوق متقابل مردم و حاکمان

در این کتاب، هم‌چنین، به مبحث حقوق متقابل حاکم دولت اسلامی و مردم نیز توجه نشده است؛ درحالی‌که شناخت و تحلیل این حقوق و وظایف متقابل می‌تواند معیار و محک ارزش‌مندی 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 است که باید حق آن به خوبی ادا شود و خیانت در این امانت الهی بزرگ‌ترین رسوایی و ناراستی معرفی شده است (به نقل از ظریفیان شفیعی ۱۳۷۶: ۸۲-۸۳).

در این زمینه، علی (ع) یکی از 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 کنند (نهج‌البلاغه ۱۳۸۸: نامه ۵۳). هم‌چنین، طرح مباحثی درباره 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 تأسیس‌شده در جوامع مسلمان از ضرورتی اساسی برخوردارند که در اثر حاضر به کلی 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 درحالی است که کاربرد عقلانیت در سیره سیاسی پیامبر و علی (ع) از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است (همان: نامه ۵۳). احترام به نظرهای نخبگان، اندیشمندان، و تکریم دانشمندان و صاحبان عقل و خرد از توصیه‌های قرآنی در اسلام است که توجه به عنصر عقلانیت و خرد جمعی را در تمشیت امور عمومی مورد تأکید قرار می‌دهد. هم‌چنین، دعوت به مشورت و تصریح به

شورا در امور اجتماعی و سیاسی از مؤکدات قرآنی است که هم شیعیان و هم اهل سنت درباره‌ی ضرورت آن اتفاق نظر دارند. بدین ترتیب، استبداد رأی و مشورت‌نکردن و نادیده‌گرفتن نقش اندیشمندان و نخبگان فکری و کنار گذاشتن عنصر عقلانیت و بهره‌نگرفتن از خرد جمعی و تجارب بشری را می‌توان از شیوه‌های نکوهیده و روش‌های مذموم در اسلام در امر مدیریت اجتماعی و امور سیاسی تلقی کرد که خود می‌تواند شاخص قابل‌اعتنایی در سنجش اسلامیت دولت‌ها در طول تاریخ جوامع مسلمان و ارزیابی میزان انطباق آن‌ها با آموزه‌های اسلام باشد.

ب ۳) جنگ‌ها و فتوحات

در کتاب مورد‌بحث جای بحثی مستوفی درباره‌ی ماهیت جنگ‌های پیامبر و شرایط و ضوابط آن‌ها و مفهوم جهاد و مجاهده خالی است تا درپرتو آن، بتوان به بررسی جنگ‌های دولت‌های اسلامی بعدی، که تحت عنوان «فتوحات» از آن‌ها یاد می‌شود، پرداخت و آن‌ها را براساس معیارهای جنگ مقدس یا جهاد و اهداف چنین جنگ‌هایی ارزیابی و سنجش کرد و به‌ویژه بتوان آن جنگ‌هایی را که صرفاً به‌منظور توسعه‌طلبی ارضی و کشورگشایی و کسب غنائم تحت لوای دولت‌های به‌اصطلاح اسلامی صورت گرفته است از دایره‌ی جنگ‌های مقدس و جهاد مورد تأیید اسلام خارج کرد و بدین ترتیب، اتهام دین‌جنگ و شمشیر بودن را از چهره‌ی رحمانی اسلام زدود. در این باره باید به این نکته‌ی اساسی توجه کرد 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 بنی‌حذیمه به اسلام و نه جنگ با آنان (داعیا الی الاسلام و لم یبعثه مقاتلاً) به‌سوی ایشان فرستاد، اما خالد به جنگ با آنان پرداخت و عده‌ای از اسیران را به‌قتل رساند. رسول خدا از اقدام زشت خالد تبری جست و امام علی (ع) را فرستاد تا دیه‌ی کشته‌ها را بپردازد و آنچه را بنی‌حذیمه از دست داده بودند جبران کند (ظریفیان شفیعی ۱۳۷۶: ۱۵۱).

بدین ترتیب، ضرورت بحث درباره‌ی ماهیت و عملکرد دولت اسلامی ایجاب می‌کند تا درباره‌ی فتوحات در دوران خلفای اول و دوم و مشروعیت این کشورگشایی‌ها بحث شود که آیا با معیارهای اسلامی و سیره‌ی پیامبر اسلام هم‌خوانی داشته‌اند یا خیر؟ لذا باید بحثی ارائه می‌شد که آیا اساساً این فتوحات و لشکرکشی‌ها با مبانی و اصول دینی مندرج در اهداف و اساس دولت اسلامی، که محور اصلی بحث اثر حاضر است، هم‌خوانی داشته‌اند یا خیر؟ در واقع، فتوحات در دوران ابوبکر و عمر به دلیل شوق و اشتیاق به کشورگشایی و دست‌یابی به غنائم جنگی و ثروت‌های هنگفت سرزمین‌های فتح‌شده بود، و با عنایت به

اجبار مردم سرزمین‌های اشغالی به گرایش به اسلام، با روح اسلام و تعالیم آن و به ویژه با مفاد آیه «لا اکراه فی الدین» سازگاری نداشت و به ویژه با سیره پیامبر نیز، که بر محوریت دعوت مسالمت‌آمیز به اسلام مبتنی بود، ناسازگاری و ناهم‌خوانی نشان می‌داد و بیش‌تر از آن‌که اقدامی برای گسترش پیام و دعوت معنوی و رحمانی اسلام باشد، توسعه طلبی ارضی و کشورگشایی را به اذهان متبادر می‌ساخت.

بنابراین، کشورگشایی‌های خلفا باید با توجه به معیارهای اسلامی و سیره پیامبر ارزیابی و تحلیل شوند. این درحالی است که نویسندگان در این باب یا به بیان گزارش‌های تاریخی اکتفا کرده (احمدوند ۱۳۹۴: ۱۹۱-۱۹۵) یا به اشکال گوناگون، گاهی از طریق تغییر واژه کشورگشایی به «سیاست گشایش» (همان: ۱۹۳) و گاهی از طریق بیان ضرورت کشورگشایی به عنوان «اقدامی مهم برای پروژه دولت‌سازی» (همان) تلاش کرده است این کشورگشایی‌ها و توسعه‌طلبی‌ها را توجیه کند. این‌که چگونه پروژه دولت‌سازی می‌تواند توجیه‌گر کشورگشایی و توسعه‌طلبی ارضی «دولت اسلامی» باشد سؤالی است که نویسندگان باید به آن پاسخ دهد.

هم‌چنین، نویسندگان در تحلیل جنگ‌های رده در زمان خلافت ابوبکر (همان: ۱۹۰-۱۹۲)، بدون توجه به سایر اقوالی که در این زمینه وجود دارند، براساس منابع اهل سنت این بحث را مطرح می‌کند 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 می‌کرد» (همان: ۱۹۱) اقدامات سرکوب‌گرانه خلیفه اول را به کلی توجیه می‌کند. این درحالی است که همه گروه‌هایی که به مخالفت با ابوبکر برخاستند مرتد نشده بودند، بلکه برخی به سبب نپذیرفتن مشروعیت ابوبکر با او بیعت نکرده و از پرداخت زکات به او خودداری کرده بودند، ولی از سوی ابوبکر مرتد معرفی شدند و گروه‌هایی از آنان به ناحق کشته شدند؛ از جمله مالک بن نویره که با نپذیرفتن مشروعیت حکومت ابوبکر، و درعین اعلام پای‌بندی به اسلام، با او بیعت نکرد و زکات را نیز به او نپرداخت که به دست خالد بن ولید به قتل رسید و خالد در همان شب با همسر وی هم‌بستر شد (ظریفیان شفیعی ۱۳۷۶: ۱۷۸-۱۷۹). اگرچه بعدها برخی مانند ابوقتاده و عمر از ابوبکر خواستند که خالد را قصاص کند، ابوبکر از این کار خودداری کرد (حسینی دشتی ۱۳۷۹: ج ۹، ۳۲؛ ابن‌الاثیر ۱۴۲۲: ج ۴، ۴۰).

درباب روش‌های حکومت‌داری هم‌چنین باید گفت که نویسندگان در برخی موارد به تغییر روش‌ها در دولت‌های بعدی اشاره کرده است، اما گاهی خود نیز تلاش کرده است تا

این تغییر روش‌ها را با توجه به دلایلی توجیه کند، از جمله درباره تغییر سیاست‌های اقتصادی، به‌ویژه 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 به‌منزله دو معیار برای تقسیم غنائم در نظر گرفت. این سیاست البته نوعی نظم مالی ایجاد کرد» (احمدوند ۱۳۹۴: ۱۹۵). در این جا این سؤال اساسی مطرح می‌شود که چگونه تغییر معیارهای تقسیم غنائم (برخلاف 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 بدعتی صریح در مقابل رأی و عمل پیامبر باشد؟

در بخش دیگری از کتاب و در ذیل بحث از «خلافت علی بن ابی‌طالب»، نویسنده یکی از اقدامات امام علی (ع) را در دوره خلافت آن حضرت «تلاش برای تثبیت منطق دولت به‌جای 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 پای بند است» (همان: ۲۰۷). به‌باور 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 درباره امامی که با ایستادگی بر سر اصول و پافشاری بر عدالت، عمر دولت خود را کوتاه کرد و خود کشته عدالت شد، علاوه‌بر 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 (نهج‌البلاغه ۱۳۸۸: خطبه ۳) و استخوان خوک در دست جذامی (همان: کلمات قصار ۲۳۶) و برگ جویده‌ای در دهان ملخ (همان: خطبه ۲۱۵) بی‌ارزش‌تر 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)، اگر اصل حکومت و امارت برای هدفی والا و انسانی و اقامه حق و مبارزه با باطل نباشد، از «کفش کهنه وصله‌داری» نیز بی‌ارزش‌تر است (همان: خطبه ۳۳).

البته، به‌رغم این اظهارات، نویسنده کتاب در جای دیگری تغییر موضع داده و درباره 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 درباره 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 کشته‌شدن صورت گرفت، از مصادیق «تمکین به رأی مردم» ذکر می‌کند تا بدین ترتیب با معیارهای به‌اصطلاح دموکراتیک جایگاه نظر و دیدگاه مردم را در حکومت علوی به‌اثبات برساند (همان: ۲۱۶-۲۱۷). این درحالی است که آن حضرت هم با اصل ارجاع مسئله به حکمیت به‌شدت مخالف بود و هم فردی را که برای این کار معرفی شد قبول نداشت و در نهایت، تحت فشار گروه‌هایی از سپاهیان خود، از جمله اشعث بن قیس و قبیله وی که او را به «قتلی همانند قتل عثمان» تهدید کردند (طبری بی‌تا: ج ۵، ۴۸؛ ابن‌ابی‌الحدید ۱۴۰۴ ق: ج ۲، ۲۱۶)، مجبور به پذیرش حکمیت شد. نویسنده در تحلیل علل شورش مردم علیه حکومت خلیفه سوم، ضمن متوجه‌کردن نارضایتی‌های عمومی به‌طرف کارگزاران حکومتی و ساختار قدرت، تلاش وافرایی به‌عمل آورده است تا شخص خلیفه را، به‌عنوان عامل اصلی ناخرسندی مردم، تبرئه کند (احمدوند ۱۳۹۴: ۱۹۷-۲۰۲) و در نهایت، با وجود 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 نهج‌البلاغه درباره عملکردهای ناصواب حکومتی وی نکرده است، آن‌جا که علی (ع) صراحتاً خود عثمان و رفتار او را عامل اصلی سقوط حکومت وی معرفی می‌کند و می‌فرماید:

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

بدین ترتیب، به‌نظر می‌رسد که در کتابی که با هدف تبیین تحولات ایجادشده در دولت اسلامی در گذر تاریخ به نگارش درآمده است، ضرورت طرح مباحثی مبنایی در زمینه

واکاوی تطبیقی دولت اسلامی و دولت مسلمانان از ره‌گذر تحولات ... (مسعود اخوان کاظمی) ۲۳

روش‌های حکومت‌داری، شیوه‌های مشروع تعیین حاکم و زمام‌دار، ویژگی‌های حاکم اسلامی، و وظایف او از منظر تشیع و تسنن به‌خوبی مشاهده می‌شود، اقدامی که بسیاری از نویسندگان دیگر این حوزه نیز بدان پرداخته‌اند (بنگرید به فیرحی ۱۳۸۲: ۳۱-۴۳؛ قادری ۱۳۹۴: ۳۲-۳۶).

۴.۳ ساختارها

در سنجش تحول دولت در طول تاریخ جوامع اسلامی توجه به مقوله ساختارها و میزان کارآمدی آن‌ها یا ارزیابی انطباق آن‌ها با اهداف دولت اسلامی نیز از اهمیتی ویژه برخوردار است. بدین ترتیب، برای مثال، نهاد مالی دولت، ثروت‌های عمومی، چگونگی تقسیم بیت‌المال و سیاست‌های اقتصادی دولت، ساختارهای نظامی یا تشکیلات دیوانی در دولت‌های گوناگون در مقایسه با دولت پیامبر باید تحلیل شوند. در این زمینه و در نقد کتاب موردببحث، باید گفت که مباحث قابل‌قبولی در این مورد ارائه شده است و به‌ویژه 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 به‌خوبی در این اثر بررسی و تحلیل شده‌اند.

۴. تحلیل شکلی

در کتاب حاضر، باوجود تلاشی که برای نگارش صحیح مطالب آن به‌عمل آمده است، برخی اغلاط نگارشی و ویرایشی و ایرادات شکلی به‌چشم می‌خورند که لازم است نویسنده برای رعایت شأن کتاب علمی و دانشگاهی، در چاپ‌های بعدی، به اصلاح آن‌ها اقدام کند.

۵. نتیجه‌گیری

کتاب *تاریخ تحول دولت در اسلام، تا پایان امویان*، اثر دکتر شجاع احمدوند، با هدف «شرح و بسط ماهیت دولت به‌واقع موجود در تاریخ اسلام» نوشته شده است. صرف‌نظر از ابهامات موجود در مفهوم «دولت به‌واقع موجود» و «تاریخ اسلام»، که علی‌الاصول منظور از آن «تاریخ جوامع مسلمان» یا «تاریخ سرزمین‌های اسلامی» است، دانش‌جویان و پژوهش‌گران این حوزه باید با مطالعه این اثر به شناختی مناسب از ماهیت، اهداف، و

ساختارهای نظام سیاسی اسلام دست یابند و بتوانند تبیینی از سیر تحولات دولت اسلامی در طول تاریخ جوامع مسلمان داشته باشند. با وجود این، می‌توان گفت که محتوای اثر حاضر با عنوان آن مطابقت ندارد، چراکه در عنوان آن «تاریخ تحول دولت در اسلام» ذکر شده است، در حالی که تمام مباحث کتاب به تاریخ تحول دولت در جوامع مسلمان یا در دنیای اسلام اختصاص داده شده و نتوانسته است خود را از قلمرو تاریخی منفک کند 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 کند و به‌ویژه انحرافات ایجادشده در این حوزه را 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 بسیار برخوردار خواهند بود. بر این مبنا، باید به برخی از احادیث نبوی درباره صفات و ویژگی‌های زمام‌داران و حکومت‌گران و شیوه‌های رفتاری آن‌ها اشاره می‌شد و به‌ویژه دیدگاه قرآن درباره انواع حکومت‌های عادلانه و ظالمانه و ویژگی‌های حکومت‌های مطلوب و نامطلوب از منظر اسلام مورد بحث قرار می‌گرفت. هم‌چنین، در مباحث ابتدایی کتاب، باید اساساً بحثی درباره علت وجودی و ضرورت تأسیس دولت و لزوم وجود حکومت در تفکر سیاسی اسلام مطرح می‌شد و به‌ویژه برخی از مهم‌ترین شبهات سکولاریستی درباره نفی رابطه اسلام و سیاست مطرح و درباره آن‌ها بحث و تحلیل ارائه می‌شد.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

نهج‌البلاغه (۱۳۸۸)، ترجمه حسین انصاریان، قم: دارالعرفان.

ابن‌ابی‌الحدید (۱۴۰۴ ق)، شرح نهج‌البلاغه، قم: مکتبه آیه‌الله نجفی.

ابن‌الاثیر (۱۴۲۲ ق)، اسدالغابه فی معرفه الصحابه، تحقیق خلیل مأمون شیخا، بیروت: دارالمعرفه.

ابن‌خلدون (۱۳۶۲)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.

ابن‌قتیبه دینوری، ابی‌محمد عبدالله مسلم (۱۴۲۲ ق)، الامامه و السیاسة، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن‌طقطقی، محمد بن علی طباطبا (۱۳۶۷)، تاریخ فخری در آداب ملک‌داری و دولت‌های اسلامی،

ترجمه محمدوحید گلپایگانی، تهران: علمی و فرهنگی.

- ابن هشام، ابو محمد عبدالملک (۱۹۵۵)، *السیرة النبویة*، قاهره: الحلبي.
- 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، ابی‌الحسن احمد (۱۹۸۳)، *فتوح البلدان*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حسینی دشتی، سیدمصطفی (۱۳۷۹)، *معارف و معاریف: دائرةالمعارف جامع اسلامی*، تهران: آرایه.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۷۶)، «دین و دولت» در: *درآمدی بر ریشه‌های انقلاب اسلامی*، به‌کوشش عبدالوهاب فراتی، قم: معارف.
- طبری، محمد بن جریر (بی‌تا)، *تاریخ الامم و الملوک*، بیروت: روائع التراث العربی.
- ظریفیان شفیعی، غلامرضا (۱۳۷۶)، *دین و دولت در اسلام*، تهران: میراث ملل.
- فیرحی، داود (۱۳۸۲)، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران: سمت.
- قادری، حاتم (۱۳۷۵)، *تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان*، تهران: بنیان.
- قادری، حاتم (۱۳۹۴)، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: سمت.
- معاذینخواه، عبدالمجید (۱۳۸۰)، *نخستین قرن از تاریخ اسلام در آئینه نهج‌البلاغه*، قم: معارف.
- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب (۱۳۶۲)، *تاریخ یعقوبی*، تهران: علمی و فرهنگی.