

نظریهٔ خلافت، علاوه بر زمینه‌های نظری، کلامی و فقهی، دارای زمینه‌های تاریخی-اجتماعی است که در صدر اسلام به وجود آمد و البته ریشه در روابط خونی و قبیله‌ای عرب جاهلی داشت. به طوری که ابتدا با رنگ و بوی خلیفهٔ رسول‌الله ﷺ در جامعه اسلامی مطرح و داعیه سرنوشت امت اسلامی و حفظ کیان اسلام را در سر داشت، ولی در مراحل بعد و همزمان، اهداف ریاست‌طلبانه و قیم‌مآبی که ریشه در سازوکارهای قبیله‌ای داشت، خود را نشان داد و نهاد خلافت را در کانون حاکمیت اسلامی به کرسی نشاند که پیامدهای آن در سراسر تاریخ اجتماعی و سیاسی مسلمین به چشم می‌خورد.

بی‌تردید پس از کنار گذاشتن بیعت با حضرت علیؓ، در سقیفه رقابتی قبیله‌ای آغاز شد. سرانجام با استناد به برتری قبیله‌ای قریش، علی‌رغم محدودیت نفوذ آنها در مدینه و البته با استفاده از عنادهای داخلی انصار، قریش به خلافت رسید.

دربارهٔ چگونگی انتخاب و شرایط خلیفه، هیچ سخن روشن و استدلال محکمی از سوی کسی ابراز نشد. ولی مهم این است که انصار حکومت را حق خود می‌دانستند. مهاجرین (ابوبکر، عمر و ابوعبیده)، به سقیفه رفتند و اظهار کردند که حکومت حق قریش است. آنان به هیچ حدیثی نظیر «الأئمة من قریش» استناد نکرده، بلکه فقط ابراز داشتند که عرب جز زیر بار این تیره نمی‌رود؛ چراکه ریاست و خلافت را منوط به شوکت و عصیبت می‌دانستند که به زعم خودشان در قبیله قریش متعین بود. از این رو، باید گفت: هیچ شیوه و شرایط شناخته شده‌ای برای انتخاب ابوبکر، جز معیارهای قبیله‌ای در سقیفه مطرح نشده است (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۰؛ ابن‌عبدربه اندلسی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۷۴؛ ج ۳، ص ۴۰۷؛ شبه‌النمیری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۸۸۱).

در این مقطع از تاریخ سیاسی اسلام، آنچه به‌عنوان معیارهای یک خلیفه مطرح شد، تعصب و شوکت و معیارهای عرفی بود که در بستگی و نزدیکی به قریش باید جست‌وجو شود. در واقع، معیارها همان شیوه جاهلی بود که همراه با جدل‌های سیاسی، ابوبکر را به خلافت رساند. این قضیه را می‌توان در هویت‌یابی افراد با توجه به واقعیات قبیله‌ای دانست که آنان برخلاف تعلیمات پیامبر ﷺ و آموزه‌های اسلامی، به سنت مألوف خود در جاهلیت رو کرده، از آن ظرفیت‌ها در جهت پیشبرد اهداف سیاسی خود بهره‌ها بردند. در این نوشتار، سعی می‌شود چگونگی تبیین ابن‌خلدون از خلافت، بر محور عصیبت بیان شده، نقدهای مربوط به مبنای تحلیل او بیان شود.

تبیین جامعه‌شناختی خلافت از منظر ابن‌خلدون با رویکردی انتقادی

حمید پارسانیا / دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه تهران

کتاب ابراهیم عباسپور / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

eabaspoor@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۴/۶/۲ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰

چکیده

در دنیای اسلام، نظام خلافت با استفاده از صبغه الهی و قدسی در عرصه سیاسی-اجتماعی مسلمانان وارد شد. علمای اهل سنت برای رهایی از تنگناهای موجود در جامعه در ذیل این نظام، از ظرفیت فقه و کلام استفاده کرده، این نظام را توجیه کردند. ولی توجیه فقهی کلامی، به تنهایی کافی نیست، بلکه تداوم و استمرار این نظام نیازمند تبیین جامعه‌شناختی است؛ چراکه اگر ابعاد تئوریک آن بازکاوی نشود، باید بساط آن برچیده شود. از این رو، آسیب‌شناسی اجتماعی این نظام می‌تواند چگونگی استمرار آن را تبیین کند. لذا ابن‌خلدون از ظرفیت‌های فقه و کلام اشعری استفاده می‌کند و نظام خلافت را بر مدار نظریهٔ عصیبت به لحاظ جامعه‌شناختی تبیین می‌کند. این مقاله، چگونگی تبیین ابن‌خلدون از نظام خلافت و ظرفیت‌های موجود در جوامع اسلامی را از منظر جامعه‌شناختی بررسی می‌کند و با تمرکز به مفهوم «عصیبت» و رویکرد مقبولیت در اندیشه ابن‌خلدون، که مبتنی بر عصیبت و شوکت است، اصطکاک مبنایی او با مقوله مشروعیت را به نقد کشیده است.

کلیدواژه‌ها: خلافت، تبیین، عصیبت، مشروعیت، مقبولیت، قبیله.

زمینه‌های تاریخی-اجتماعی

از جمله زمینه‌های تاریخی-اجتماعی بسترساز تفکر نظام خلافت در تاریخ اسلام، هویت قبیله‌ای اقوام عرب است که ریشه در ساختار اجتماعی-سیاسی عصر جاهلی دنیای عرب داشت. به دلیل موقعیت جغرافیایی جزیره‌العرب، زندگی قبیله‌ای تنها روش گذران معیشت ممکن بود (خزعلی، ۱۳۸۸، ص ۱۳-۱۵). «قبیله» به‌عنوان یکی از ساخت‌های اجتماعی-سیاسی در کنار دولت، امپراطوری و یکی از عناصر هویت‌بخش از زمان‌های کهن، در جامعه نقش مهمی در رفتار سیاسی و اجتماعی داشته است. این ساختار اجتماعی در دوران جاهلیت و پیش از اسلام، تاروپود زندگی اجتماعی جهان عرب را تشکیل می‌داد و حاکمیت سیاسی هم مبتنی بر آن بود. مطالعات تاریخی نشان می‌دهد که با ظهور اسلام در جزیره‌العرب، علی‌رغم تحولات عمیق و شگرف در نظام اجتماعی، وحی اسلامی از یک سو، به تعرض و تصادم با میراث قبیله برخاست و از سوی دیگر، بسیاری از عناصر قبیله‌ای، به‌ویژه ساختار عمومی آن را حفظ و استخدام نمود (فیرحی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۵). ولی برای تعدیل این نیرو، عبور از قبیله و دولت‌سازی، بر مبنای هویت دینی و امت واحد، قدرت هویت‌بخشی قبیله تنها در دوره پیامبر ﷺ مهار شد. پس از رحلت آن حضرت، پیوندهای قبیله‌ای به‌مثابه عصیبت مسلط بازتولید شد و سپس به‌منزله یک نظام فکری، گروه‌ها و روابط میان آنان را کنترل و تنظیم کرد. از آن پس، قبیله به‌عنوان عقلانیتی کلی عمل کرده، فعالیت‌های سیاسی گروه‌ها را هدایت نمود. البته به گفته جابری در دوره خلفای چهارگانه، مسلمانان با تمام توان فکری و روحی با گذشته جاهلی خود مبارزه می‌کردند و در جهت فائق آمدن بر آن تلاش می‌کردند. پیش از اسلام برای آنان به‌مثابه قبل از تاریخ بود و هجرت پیامبر از مکه به مدینه، مبدأ تاریخ محسوب شد (جابری، ۱۳۸۰، ص ۹۶).

هویت قبیله‌ای

وقایع تاریخی حاکی از این است که هویت مسلط در جامعه عرب جاهلی، هویت قبیله‌ای بود. همچنین معیار تشخیص افراد جامعه، قبیله و تعلقات آن بود. در این جامعه، با وجود تعلقات مذهبی، این تعلقات خود را ذیل هویت قبیله‌ای بازخوانی می‌کردند. به‌طوری که بر اساس عقاید شرک‌آلود، هر قبیله در کنار کعبه بت مخصوص به خود را داشت و مذهب آنها هم صبغه قبیله‌ای داشت. برای آنان خدای واحد مفهومی نداشت. بنابراین، چیزی جز تفرقه در آنجا یافت نمی‌شد. همین امر، موجب رشد روحیه فردگرایی در حیطه قبیله در برابر قبایل دیگر شده بود. در واقع، مذهب شرک و تعدد معبودها در نظام فکری شرک، هم عامل و هم حاصل جامعه متشتت است (جعفریان، ۱۳۸۷، ص ۱۶).

بر اساس ساختار مسلط هویت قبیله‌ای در جامعه جاهلی پیش از اسلام، قبیله بزرگ‌ترین قلمرو سیاسی موجود در شبه‌جزیره عربستان به‌شمار می‌رفت. در این سرزمین، قشربنندی اجتماعی مبتنی بر قبیله بود. قبیله معیار هویت و ضدیت قلمداد می‌شد. افراد یک قبیله، برادران هم‌مقصد تلقی می‌شدند و بیگانگان، یعنی افراد غیرقبیله‌ای، شکار قانونی آنها برای قتل، غارت و هتک ناموس بودند. فرد قبیله‌ای، بنا به عصیبت قبیله‌ای، موظف بود به یاری هم‌قبیله‌ای خود بشتابد، صرف‌نظر از اینکه او ظالم است، یا مظلوم و حق یا باطل (سالم، ۱۳۸۰، ص ۳۱۲).

در چنین جامعه‌ای، هویت قبیله‌ای همه ارزش‌ها و ساختارهای فکری، سبک زندگی شخصی اعم از ازدواج، دیانت، جنگ و... را تعیین می‌کرد. سروری قبیله‌ای، یکی از بزرگ‌ترین موانع شکل‌گیری دولت تا آن زمان در شبه‌جزیره عربستان بود. زندگی افراد، تنها از طریق وابستگی به قبیله معنا می‌یافت (الوردی، ۱۳۷۱، ص ۵۶). در این نظام، ساختارهای اجتماعی در درون قبیله شکل گرفته، خون و نسب نیز اهمیت می‌یابد. فرد از این طریق، نظام معنایی خود را می‌سازد. بنابراین، ترویج علم انساب در چنین جوامعی، ثمره تسلط هویت قبیله‌ای می‌باشد (همان، ص ۵۸). از این رو، در این زمینه ابن‌خلدون معتقد است: این نزدیکی و خویشاوندی بر اساس خون و نسب موجب می‌شود که افراد یک اجتماع قبیله‌ای احساس تمایز از دیگران کرده و هویت ویژه‌ای داشته باشند (بوطالب، ۱۳۹۰، ص ۵۶). این هویت مسلط موجب می‌شود که فرد در این چارچوب خود را تعریف کند، اما این امر الزاماً دایمی نبوده، بلکه طی زمان هویت مسلط نیز دگرگون می‌شود.

اسلام و هویت‌سازی

با بعثت پیامبر اکرم ﷺ، هویت قبیله‌ای در ساختار شبه‌جزیره عربستان، تحت تأثیر هویت دینی به هویت حاشیه‌ای تبدیل شد و با مهار آن، یکی از موانع ساختار دولت‌سازی پیامبر ﷺ از میان برداشته شد و دولت متمرکز به وجود آمد. پیامبر اسلام ﷺ هویت و ارزش‌های قبیله‌ای را اهللی کرده، وحی و عقیده و آموزه‌های دینی را جانشین آن ساخت و مرکز ثقل تعلقات آنان را به سوی ارزش‌های دینی سوق داد. معیار همبستگی اجتماعی را از قبیله به ایمان و اخوت ایمانی تغییر داد و هویت آنان را بر مبنای ایمان و اسلام تعریف نمود.

/نیروتسو، ظهور اصطلاحات جدیدی چون مؤمنان، مجاهدان، منافقان، مشرکان و یا انصار و مهاجرین و امت اسلامی را سازه‌های فکری و هویت‌بخش جدیدی می‌داند که پس از ظهور اسلام وارد ساختار فکری اعراب شد و به طور انقلابی و بنیادین، نگرش هستی‌شناختی آنان را دگرگون کرد

(ایزوتسو، ۱۳۷۴، ص ۲۲ و ۸۹). با چنین تحولی معرفتی، مرکز تعلقات و گرایش‌های افراد جامعه، از قبیله به ایمان منتقل شد. برخی افراد بر مبنای جهت‌گیری‌های مذهبی با پدران، فرزندان و خویشاوندان خود جنگیدند. البته پیامبر اسلام ﷺ قشربندی اجتماعی قبیله‌ای و بلوک‌بندی‌های قبیله‌ای ساکنان مدینه را در صورت عدم تعارض با اسلام، دست‌کاری نکرد (برزگر، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰-۱۱۰).

از این‌رو، در سایه چنین تحولاتی، هویت قبیله‌ای بدون نابودی مهار گشته، به حاشیه رانده شد. شواهد حاکی از این است که عصبیت قبیله‌ای، حتی پس از هجرت مهاجران به مدینه در میان نومسلمانان در دوره پیامبر ﷺ حفظ شد و آنان علاقه و ارتباط خود را به نوعی با مشرکان هم‌قبیله‌ای خود حفظ کرده‌اند (حسینیان مقدم، ۱۳۸۵، ص ۲۶۱).

به‌طور کلی، انکار معیارهای جاهلی چندان طول نکشید؛ زیرا دولت جدید بر اساس نیازها و ضرورت‌های سازماندهی جدید در آن عصر شکل گرفت. مشخص کردن نسب‌های قبیله‌ای، تغییراتی که در اواخر خلافت عثمان روی داد و... اعراب مسلمان را که مخالف برداشت‌های عصر جاهلیت بودند، تحت تأثیر قرار داده، راه را برای احیای تاریخشان هموار نمود. از گذشته‌ها چندان دور، تغییراتی که رخ داده بود و تعصب جاهلی را به انزوا کشیده بود، در نهایت، بر مبنای پاسخ اسلامی به نیازهای آن عصر، منجر به تجدید بنای گذشته جاهلی گردید (جابری، ۱۳۸۰، ص ۹۶).

جغرافیای سیاسی - مذهبی قریش

از جمله قبایل تأثیرگذار در روند اجتماعی - سیاسی دنیای اسلام در جزیره‌العرب، قبیله قریش است که با معیارهای قبیله‌ای با مسائل اجتماعی برخورد کرده، هویت اجتماعی خویش را بر اساس منطق قبیله‌ای تعریف کرده‌اند. این امر تأثیرات عمیقی در نظام سیاسی صدر اسلام گذاشته، نهاد خلافت را توجیه می‌نمود.

در میان اعراب، دستگاه متمرکز توحیدی با گرایش به قبیله واحدی وجود نداشت. ولی طوایفی بودند که به عنوان نگهبانان حرم عمل می‌کردند. این وظیفه از نسلی به نسل دیگر در خاندان قریش به ارث می‌رسید (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۶ و ۱۲۷؛ ابن‌عبدربه اندلسی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۳۳) و نوعی تقدس برای آنان به ارمغان می‌آورد که همانند تفاخر فرزندان به شرافت نیاکانشان به بینش شرافت‌نژادی مربوط می‌شد.

قریش از این طریق، پایگاه مذهبی خود را استوارتر ساخته، در جهت اهداف خود استفاده کردند. چنان‌که در آداب حج بدعت‌هایی را ایجاد کردند (ازرقی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۷۶)، با محقق دانستن

خود، از مسافرانی که وارد مکه می‌شدند، مالیات می‌گرفتند (همان، ص ۱۹۹؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۷۰)، اداره مراسم حج را در انحصار خویش گرفته، حجاج را به پیروی از مقررات خود ملزم می‌ساختند. به‌طوری‌که حرکت حجاج از منا و رمی جمرات، بایستی با اجازه قریش باشد (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۲؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۲۰).

بنابراین، و با توجه به عقبه وراثتی شرافت‌خاندانی و منتسب بودن به حضرت ابراهیم ﷺ و نسل او و وجود ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی در گذشتگان خویش و تفاخر به این نسب، قریش در پی کسب قدرت سیاسی در مکه و اطراف آن برآمد. به‌گونه‌ای که رقابت در میان تیره‌های داخلی قریش نیز شکل گرفت. لذا قریش حاضر به پذیرش سروری دیگر جریان‌ها و اقوام نبوده، تلاش می‌کرد تا سروری خود را از هر طریق ممکن اعمال کند. این قبیله، در نهایت و پس از ظهور اسلام، به دولت تبدیل شد و تا بعد از قرن هفتم به حیات خود ادامه داد (شهرستانی، ۱۹۶۱، ص ۳۸۷؛ برزگر، ۱۳۸۳، ص ۲۵۴-۲۶۲).

لذا تاریخ‌الخلافا نویسانی مانند سیوطی طی قرن‌ها، شرط قریشی بودن خلیفه را تئوریزه کردند (سیوطی، ۱۴۱۱ق، ص ۴). بنابراین، حدیث «الأئمة من قریش»، مبنای حاکمیت قریش و زیربنای حکومت خلفای عباسی و اموی طی چندین قرن گردید و از طرف نظریه‌پردازان خلافت، پذیرفته شد. این موضوع، با محکومات آموزه‌های اسلامی سازگار نیست. لذا انحصار خلافت در قبیله قریش، به لحاظ شرافت‌نسب، نمی‌تواند مبنای شرعی داشته باشد. از این‌رو، اندیشمندانی مانند ابن‌خلدون به توجیه این امر پرداخته‌اند. وی که اصولاً قوام حکومت و دولت را عصبیت می‌داند، ادعا می‌کند که به دلیل برخوردار بودن قریش از عصبیت، اختلاف و تفرقه از بین می‌رفت و در شرع، نسب قریشی در خلیفه شرط شده است (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ص ۳۷۳-۳۷۵).

برخی نیز توجیه ابن‌خلدون را پسندیده و شرط نسب قریشی را نه به‌عنوان حکمی شرعی، بلکه به‌عنوان واقعیتی اجتماعی معرفی می‌کنند و قریش را به لحاظ نفوذ و اقتدار اجتماعی، عملاً تنها گروه پذیرفته شده در جامعه آن روز، برای خلافت و ریاست می‌داند و حدیث پیامبر اکرم ﷺ را ناظر به واقعیت اجتماعی معرفی می‌کند (مبارک، ۱۴۱۷ق، ص ۶۷-۷۰).

در مجموع، با توجه به ظرفیت‌های قبیله‌ای، دو موضوع اساسی دست‌مایه بزرگان قریش برای تصاحب خلافت بود: یکی اشاره به جایگاه دینی قریش که از حدیث «الأئمة من قریش» استفاده می‌کردند. دوم، اشاره به جایگاه و واقعیت اجتماعی قریش بود که وجه مدنی و دموکراتیک داشت و بزرگان قریش، با دستاویز قرار دادن شوکت قبیله‌ای قریش، استدلال می‌کردند که عرب جز قریش را برای خلافت بر نمی‌گزیند.

نظریه خلافت ابن‌خلدون

نفوذ جریان پادشاهی و سلطنت، از جمله شرایط اجتماعی - تاریخی عصر *ابن‌خلدون* بود. افزون بر این، نوع تعامل سلاطینی که در دنیای اسلام به سلطنت رسیده و به دنبال انحلال خلافت عباسی در سرزمین‌های اسلامی به وجود آمدند، در این شرایط تأثیرگذار بود. در چنین شرایطی، *ابن‌خلدون* شرع را به عنوان مرکز ثقل حق حاکمیت پیشنهاد می‌کند و نظام خلافت را تجلی قانونی و رسمی آن معرفی می‌کند. وی به عنوان متفکر اجتماعی معتقد بود که پادشاهی در جامعه، نتیجه طبیعی عصیت در جهت حفظ نظام اجتماعی جامعه است که از روی انتخاب نبوده، چه‌بسا نیازی ضروری و طبیعی باشد. *ابن‌خلدون* برای تبیین نظریه خود (مبنای شرعی داشتن)، دو فرضیه قطعی را بیان می‌کند: اول اینکه، لجام‌گسیختگی سیاسی - اجتماعی هم از نظر شارع و هم از نظر حکمت سیاسی مردود است. دوم اینکه، عمل به مقتضای احکام سیاست (بدون مراعات اصول شرع) نیز ناپسند است و احکام سیاست عقلی، تنها ناظر به مصالح این جهان است، نه هر دو جهان. بنابراین، برحسب اقتضای شرایط، وادار کردن عموم به پیروی از احکام شرعی در احوال دنیا و آخرت ایشان، واجب است:

چون حقیقت پادشاهی نوعی اجتماع ضروری برای بشر به‌شمار می‌رود و مقتضای آن قهر و غلبه است که از آثار خشم و حیوانیت است، از این رو اغلب پادشاهان از حق و حقیقت منحرف می‌شوند و به مردم زبردست خویش در امور دنیوی ستمگری روا می‌دارند... و به همین سبب، فرمانبری مردم از فرمان‌های آنان دشوار می‌شود و عصیت پدید می‌آید که به هرج‌ومرج و کشتار منجر می‌گردد. این امر ایجاب کرد تا در اداره امور کشور به قوانینی سیاسی که فرمانبری از آنها بر همگان فرض باشد متوسل شوند و عموم مردم منقاد و پیرو چنین احکامی شوند (*ابن‌خلدون*، ۱۳۷۵، ص ۳۶۴-۳۶۳).

ابن‌خلدون، سازمان اجتماعی را پدیده‌ای ضروری دانسته، انسان از منظر او موجودی سیاسی و اجتماعی است که نیازمندی‌های مادی، او را بر آن داشته است تا الزاماً به‌طور اجتماعی با سایر هم‌نوعان خود زندگی کند. جامعه از ابتدای شروع، باید از مراحل ویژه‌ای بگذرد که به تکوین اجتماعی خاصی بینجامد و به کمک آن، انسان‌ها به‌راحتی قادر به ارضای نیازهای ساده و ابتدایی خود خواهند بود. با تقسیم کار، آنها نیازمندی‌هایی را برآورده می‌کنند که هیچ فردی به‌تنهایی قادر به رفع آن نیست. ضمن اینکه، برای دفاع از خود در قبال حیوانات وحشی، به همکاری با یکدیگر نیاز دارند. مرحله بعدی زمانی است که با همکاری و تقسیم کار، چیزی بنا می‌نهند که بیش از صرف بقا ضرورت دارد. انسان‌ها همین که از گذران امور معیشتی زندگی فارغ شوند، اقدام به تجاوز به سایرین می‌کنند. نتیجه این امور، ظهور عداوت و تضاد است. بنابراین، برای حفظ و بقای حیات، کنترل غرایز حیوانی انسان‌ها و تنظیم روابط آنها امری الزامی و حیاتی است که در گرو وجود حکومت است (*ابن‌خلدون*، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۹).

بنابراین، *ابن‌خلدون* اصل وجود فرمانروا را ضروری می‌داند که برای حفظ و ثبات نظم جامعه لازم است. ولی مبنای عمده مشروعیت فرمانروا (سیاستی که مبنای حکم فرمانروا است)، در نظر ایشان دو چیز است:

اول، حکومت الهی (سیاست شرعی)، یا سیاستی دینی که مورد تأیید خداوند بوده و پیامبر اسلام ﷺ آن را اعلام کرده و احکام و قوانین آن را آورده است. حاکم این سیاست در جست‌وجوی سعادت دنیوی و اخروی اتباع خود است.

هرگاه قوانینی از سوی خدا به‌وسیله شارعی بر مردم فرض و واجب گردد، چنین سیاستی را سیاست دینی می‌خوانند و چنین سیاستی در زندگی دنیا و آخرت مردم سودمند خواهد بود؛ زیرا مقصود از آفرینش بشر فقط زندگی دنیوی آنان نبوده که یکسره باطل و بی‌فایده است؛ زیرا غایت آن مرگ و نابودی است... بلکه منظور امور دینی آنان بوده که به سعادت ایشان در آن جهان منجر می‌شود و آن راه خداست. این است که شرایط پدید آمدن تا در کلیه احوال از عبادات گرفته تا معاملات و حتی در کشورداری که در اجتماع بشری امری طبیعی است، ایشان را بدان راه وادار و رهبری کنند. چنان‌که امر مملکت‌داری را در راه و روش دین جریان دادند، تا کارهای دینی و دنیایی همه زیر نظر شرع باشد (همان، ص ۳۶۴).

دوم، سیاست عقلی که از نظر *ابن‌خلدون*، اگر چنین قوانینی از جانب خردمندان و بزرگان دولت وضع و اجرا گردد، آن را سیاست عقلی گویند (همان، ص ۳۶۴). محسن مه‌ادی، زمامداران آن را دو قسم می‌داند: آنها که هدفشان سعادت و خیر دنیوی توده‌هاست و آنها که در فکر سعادت دنیوی فرمانروایان هستند (مه‌ادی، ۱۳۵۲، ص ۲۳۶).

ابن‌خلدون در مقام تراحم بین سیاست شرعی و سیاست عقلی، سیاست شرعی را رجحان داده، آن را در مقام خلافت محدود می‌داند؛ چراکه، اگر قوانین از سوی قانون‌گذار و شارع الهی اعلام شود، سعادت دنیوی و اخروی مردم را تضمین می‌کند. اگر قانون از سوی عقلا وضع شود، به پیدایش یک حکومت معقول دنیوی منجر می‌شود. درحالی‌که این نوع قانون‌گذاری قابل نقد است، تنها دولت و حکومت کامل، «خلافت»، مبتنی بر اجرای صحیح قوانین شریعت است که هم به علایق مادی و هم به علایق معنوی توده‌های تحت حاکمیت خود توجه داشته باشد (*ابن‌خلدون*، ۱۳۷۵، ص ۳۵).

ابن‌خلدون، تصریح می‌کند که کشورداری و حکومت طبیعی، واداشتن مردم به امور زندگی بر مقتضای شهوت است. مملکت‌داری سیاسی، واداشتن همگان بر مقتضای نظر عقلی در جلب مصالح دنیوی و دفع مضار آن می‌باشد. ولی خلافت، واداشتن عموم بر مقتضای نظر شرعی در مصالح آن

جهان و این جهان مردم است که سرانجام به مصالح آن جهان باز می‌گردد؛ زیرا کلیه احوال دنیا در نظر شارع، به اعتبار مصالح آخرت سنجیده می‌شود. بنابراین، خلافت در حقیقت جانشینی از صاحب شریعت در جهت نگهداری دین و سیاست امور دنیوی وابسته به دین است (همان، ص ۳۶۵).

به عبارت دیگر، از منظر *ابن‌خلدون* اجرای بی‌عیب شریعت و قانون در جامعه، منوط به خلافت است؛ چراکه، در سراسر نظرات *ابن‌خلدون*، مفهوم «نظم عالی‌تر» دیده می‌شود. به اعتقاد وی، عامل اصلی فساد و تباهی، غرایز طبیعی و حیوانی انسان است. اگر انسان‌ها تنها از قوانین شریعت پیروی کنند، غرایز طبیعی مهار خواهد شد و جامعه ایده‌آل به وجود خواهد آمد. از آنجا که سلطنت و پادشاهی عموماً برخاسته از طبیعت حیوانی انسان است، غالباً قوانین غیرعادلانه، منجر به ظلم و ستم می‌شود، مگر اینکه مجموعه قوانینی منطقی وجود داشته باشد (همان، ص ۳۶۵).

از سوی دیگر، *ابن‌خلدون* معتقد به لزوم تعیین امام است. این عقیده از منظر او، مستند به واقع و اجماع صحابه پیامبر اکرم ﷺ است. وی ضمن استدلال به این موضوع، معتقد به وجوب تعیین امام بوده و تأکید می‌کند که وجوب آن در شرع به اجماع صحابه و تابعان معلوم شده است (همان، ص ۳۶۶).

تبیین جامعه‌شناختی ابن‌خلدون از خلافت

ابن‌خلدون در مقدمه، با رویکردی جامعه‌شناختی و تحت تأثیر آموزه‌های فقهی اهل سنت و عقاید کلام اشعری، به تبیین نظام خلافت می‌پردازد. مفهوم «عصبیت» در مباحث او در مقدمه، نقش محوری داشته و او در چارچوب علم عمران، با اتکا به این مفهوم به بررسی و تبیین نظام خلافت می‌پردازد.

حاکمیت سیاسی در جامعه اسلامی پس از پیامبر اکرم ﷺ، اگرچه برآیند اقتدار قبیله‌ای و عشیره‌ای موجود در شبه‌جزیره بود، ولی این حاکمیت به دلیل حضور باور و اندیشه دینی در سطح جامعه، ناگزیر از توجیه دینی خود بود. از این رو، در عین حال، رنگ خلافت پیامبر به خود گرفته، از قداست دینی نیز برخوردار گردید. پس از رحلت پیامبر ﷺ، نظام خلافت به عنوان انحراف از خط اصیل نبوی در جهان اسلام پدیدار گشته و بسط یافت.

نظریات اهل سنت در مورد سیاست، غالباً پسینی بوده و در توجیه واقعیت موجود در جامعه ارائه می‌شوند. بنابراین، علمای اهل سنت برای رهایی از تنگناهای موجود در جامعه در ذیل این نظام، باید به تبیین نظام خلافت بپردازند. *ابن‌خلدون* نیز ظرفیت‌های فقه و کلام اشعری را برای تبیین جامعه‌شناختی نظام خلافت بر مدار نظریه عصبیت بسیج می‌کند. در تبیین این موضوع و بر اساس مفهوم «عصبیت»، او به عقبه‌های قبیله‌ای موجود در جامعه عرب توجه کرده، با تکیه بر تفکر اموی در جهان عرب، در

این ساختار نظریه‌پردازی می‌کند. به عبارت دیگر، *ابن‌خلدون* با توجه به شرایط تاریخی و اجتماعی و فرهنگی عصر خویش، محافظه‌کارانه درصدد توجیه اجتماعی نظامی بود که خود را در قلب و جان جامعه آن عصر جا انداخته بود. به عبارت دیگر، او از ظرفیت‌های نظام قبیله‌ای موجود و عصیت به عنوان مهم‌ترین شاخصه آن، برای تئوریزه کردن و گریز از آفتی که امت اسلامی پس از سقیفه دید، یعنی نظام خلافت استفاده می‌کند.

شرایط خلیفه

در نظام خلافت، خلیفه از منظر *ابن‌خلدون*، به صورت اجماعی که ریشه در شرع دارد، از سوی مردم تعیین می‌شود؛ چراکه اجتماع مسلمانان نباید دچار هرج‌ومرج گردد. از این رو، مسئله امام و خلیفه، به عنوان امری طبیعی در همه ادوار تاریخی مطرح می‌شود. او برای تصدی منصب خلافت، چهار شرط قائل است که برای هر یک توجیهاتی می‌آورد. در واقع، تبیین جامعه‌شناختی او از خلافت هم در شرایط مزبور قابل پیگیری است:

علم و عدالت و کفایت و سلامت حواس و اعضایی که در رأی دادن و عمل به کار می‌روند، و در شرط پنجم که نسب قرشی است، اختلاف است. او در مورد شرط اول معتقد است:

امام یا خلیفه وقتی می‌تواند احکام خدای تعالی را اجرا کند که عالم به آنها باشد و هنگامی که آنها را نداند، تفویض این مقام به وی درست نیست. علم او باید به مرحله اجتهاد برسد؛ زیرا اگر مجتهد نباشد، ناچار باید تقلید کند و تقلید در امام نقص است و لازمه امامت رسیدن به مرحله کمال در کلیه اوصاف و احوال است (همان، ص ۳۷۰).

ابن‌خلدون در مورد شرط عدالت معتقد است:

امامت منصبی دینی است و بر همه مناصبی که عدالت در آنها شرط است، نظارت می‌کند. پس مشروط ساختن امامت بدان اولی خواهد بود. در اینکه عدالت در نتیجه فسق جوارح و اعضا و ارتکاب محرمات و امثال آن منتفی می‌شود، هیچ اختلافی نیست. ولی در منتفی شدن آن به علت بدعت‌های اعتقادی اختلاف نظر است (همان، ص ۳۷۰).

دلیل وجود شرط کفایت را *ابن‌خلدون* چنین تبیین می‌کند:

امام یا خلیفه باید در اقامه و اجرای حدود شرعی و کیفر دادن گناهکاران و هنگام پیش آمدن جنگ‌ها گستاخ و دلاور باشد و با بصیرت امور جنگی را به عهده گیرد و مردم را بدان برانگیزد. ضمن آنکه حاکم باید به عصیت و احوال جمعیت‌ها و طوایف مردم آشنا و در ممارست امور سیاست توانا باشد تا بدین صفات بتواند آنچه را به وی محول شده، همچون حمایت دین و جهاد با دشمن و اجرای احکام و تدبیر مصالح عموم، از روی صحت انجام دهد (همان، ج ۱، ص ۳۷۱).

او در مورد شرط سلامت حواس و اعضا معتقد است: «نباید ناقص و از کار افتاده بوده که موجب اخلال در عمل و یا زشتی منظر باشد، که شرط کمال است» (همان).

خلافت دائرمدار کفایت

ابن‌خلدون بر مبنای مفهوم عصیبت، که نقشی اساسی در نظریه او دارد، به بررسی شرط پنجم، یعنی قرشی بودن می‌پردازد. او با مقایسه عصیبت گروه خاصی از قبیله، با مزاج در موجود زنده تأکید می‌کند با حصول چنین عصیبتی، ریاست بر آن قبیله همواره در آن گروه غالب پدید می‌آید؛ زیرا اگر ریاست از این گروه سلب شده، به دسته‌های مغلوب منتقل گردد، به هیچ‌وجه آن ریاست بر ایشان تحقق نخواهد یافت. بنابراین، ریاست همواره از شاخه‌ای به شاخه دیگر منتقل شده، برحسب خاصیت غلبه و قدرت، جز به نیرومندترین شاخه‌ها منتقل نمی‌شود؛ زیرا عصیبت و اجتماع به‌مثابه مزاج در موجود زنده است. هنگامی که عناصر یک موجود زنده برابر باشند، مزاج او بهبود نمی‌یابد؛ چراکه برای تحقق تکوین، باید یکی از عناصر غلبه یابد. فلسفه مشروط کردن عصیبت به قدرت و غلبه، ابقاء ریاست در گروه خاصی از یک خاندان است (همان، ص ۲۴۹).

ابن‌خلدون در مورد شرایط خلیفه، روایتی را از پیامبر اکرم ﷺ مستمسک لزوم نَسَب قرشی می‌داند که صحابه در روز سقیفه بر آن اجماع کردند. هنگامی که انصار درصدد بر آمدند که با سعدبن عباده بیعت کنند، به قریش گفتند: امیری از ما و امیری از شما. قریش به گفتار پیامبر ﷺ استدلال کردند که فرموده است: ائمه از قریش است. ضمن اینکه ما را وصیت فرموده است که به نیکوکاران نیکی کنیم و از بدکاران درگذریم و اگر امارت در میان شما می‌بود، نسبت به شما وصیت نمی‌فرمود. انصار مغلوب حجت آنان شدند و از ادعای خود منصرف شده، از تصمیم خویش برای بیعت کردن با سعد، به همین سبب عدول کردند. ابن‌خلدون با استناد به روایتی اذعان می‌دارد که امر خلافت، همیشه باید در این بطن قریش باشد (همان، ص ۳۷۲).

وی بر پایه تفکر چرخش تمدنی معتقد است: به دلیل تجمل‌خواهی قریش و تضعیف عصیبت ایشان، دولت آنان از هم گسسته شد و آنان از اداره کردن امور عاجز شدند. در نتیجه، ملت‌های غیرعرب بر ایشان غالب شدند و حل و عقد امور به آنان اختصاص یافت (همان، ص ۳۷۳).

ابن‌خلدون عقیده کسانی را که معتقدند: اگر شرط نسب قرشی حذف نشود، شرط کفایت، که به سبب آن خلیفه باید با نیرومندی به حل و عقد امور بپردازد، لزوماً متفی می‌شود؛ زیرا اگر قدرت و شوکت خلیفه، به سبب متفی شدن عصیبت او از میان برود، کفایت او نیز زایل شده، به شرایط علم و

دین نیز خلل راه خواهد یافت و شرایط این منصب بی‌اهمیت و بی‌اعتبار خواهد شد و آن هم برخلاف اجماع است (همان، ص ۳۷۱-۳۷۳).

استناد ابن‌خلدون برای اثبات موضوع در این مورد، تجزیه و تحلیل امر واقع است که از طریق استقراء موارد تاریخی معتقد است: در این مورد، هیچ علتی بجز ملاحظه عصیبت نخواهیم یافت؛ چراکه توسط آن نگرهبانی و حمایت و توسعه‌طلبی حاصل شده، تفرقه مردم درباره دارنده این منصب، به علت داشتن عصیبت از میان می‌رود؛ زیرا قریش گروه مهم قبیله مضر و ریشه اصلی آن قبیله به شمار می‌رفتند و خداوندان غلبه از مضر بود و به سبب فزونی عدد و عصیبت و شرف، در میان همه گروه‌های قبیله مضر ارجمندی داشتند. اگر امر خلافت به دسته دیگری، جز آنان اختصاص می‌یافت، به سبب مخالفت تازیان دیگر، اختلاف کلمه روی می‌داد (همان، ص ۳۷۴).

ابن‌خلدون در عصر خویش، افول قدرت خلافت و اضمحلال شوکت و یکپارچگی عرب را مشاهده می‌کرد که با فروپاشی خلافت (۶۵۶ق) آغاز شده بود. وی به عنوان متفکری اجتماعی، دنبال ایجاد شرایطی بود که شوکت امت اسلامی را در جهان اسلام اعاده کند و جلوی روند کهنوت آن را بگیرد. البته روحیه محافظه‌کاری او، همواره او را با سیاست حاکم بر جامعه همراه می‌کرد. ازاین‌رو، با توجه به مبانی فکری خود، همواره عصیبت چراغ راه وی بوده، نسب قرشی داشتن را هم در راستای آن می‌دید. درحالی‌که در قرن هشتم و دوره عثمانی‌ها، قرشی بودن تولید عصیبت نمی‌کرد، داشتن نسب قریشی را محدود به صدر اسلام می‌دانست؛ چراکه در آن زمان، بجز قریش، دیگر قبایل مضر قادر نبودند عرب را از کار خلافت بازداشته، یا در آنان انگیزه‌ای ایجاد کنند. در نتیجه، تفرقه امت روی می‌داد. در صورتی‌که شارع از چنین وضعی آنان را برحذر می‌داشت تا عصیبت حاصل شود. در صورتی‌که اگر امر خلافت در قبیله‌ای جز قریش می‌بود، چنین نتایجی حاصل نمی‌شد؛ زیرا آنان در همه امور مذکور توانا بودند و با فرمان‌روایی ایشان، تفرقه در میان امت از میان می‌رفت. ازاین‌رو، به همین دلیل در منصب خلافت نسب قرشی را شرط قرار داده‌اند که ایشان خداوندان عصیبت نیرومند بودند تا به وسیله آنان امور ملت اسلام منظم‌تر و اتحاد مستحکم‌تر گردد (همان، ص ۳۷۴-۳۷۵).

بنابراین، ابن‌خلدون شرط قرشی بودن را در پرتو عصیبت و برای تحقق شرط کفایت مطرح کرده، و معتقد است: شرط کردن نسب قرشی به منظور دفع تنازع است؛ چراکه ایشان دارای عصیبت و استیلا بوده‌اند و با توجه به اینکه شارع احکام را به نسل یا عصر یا امت خاصی اختصاص نداده است، این شرط بی‌گمان به‌منظور تحقق شرط کفایت است. ازاین‌رو، آن را به شرط مزبور باز گردانده، علتی را طرد می‌کنیم که بر منظور نسب قرشی مشتمل است و آن هم داشتن عصیبت است (همان، ج ۱، ص ۳۷۶).

اما وی به دلیل فراهم نبودن شرایط مزبور در عصر خود، شرط قرشی بودن را نفی کرده، معتقد است: اکنون که چنان شرایطی موجود نیست، در این روزگار امر خلافت و امامت در هر منطقه‌ای به کسی تعلق می‌یابد که در منطقه خود دارای عصیبت نیرومندی باشد و دیگر عصیبت‌ها را زیر تسلط خود درآورد. و هرگز خداوند کسی را که ناتوان باشد، مخاطب قرار نمی‌دهد (همان، ص ۳۷۵).

ابن‌خلدون در تأیید نظریات خود، به وقایع موجود در عالم اسلام رو آورده، به آنها استناد می‌کند: «گذشته از این، عالم واقعیت و وجود گواهی بر این ادعاست؛ زیرا هیچ‌گاه کسی فرمانروای ملت یا طایفه‌ای نمی‌شود، مگر آنکه بر ایشان به قدرت و قهر غلبه و استیلا یابد. کمتر ممکن است امر شرعی مخالف امر وجودی باشد» (همان، ص ۳۷۶).

شواهد تاریخی ابن‌خلدون

ابن‌خلدون در تأیید نظریه خود، به برخی شواهد تاریخی متوسل شده، آنها را دلیلی بر صحت نظر خود می‌داند. وی بر خوردهای صدر اسلام بین صحابه و تابعین را تنها خلافتی اجتهادی درباره مسائل دینی و مبتنی بر ظن و حکم فقهی و اصولی می‌داند؛ یعنی هر یک از گروه‌ها بر حسب نوع برداشت خود از احکام فقه عمل می‌نمودند و رفتار آنها معلول نوع اجتهاد آنهاست. او با توجه به نقش عصیبت قومی در استنباط احکام فقهی درباره جنگ‌های صفین و جمل می‌نویسد: «در عین حال، مردم هیچ یک از دو گروه را به گناهکاری منتسب نمی‌ساختند و ایشان را مانند مجتهدان دین می‌شمردند که به علت اختلاف نظر در استنباط مسائل شرعی نمی‌توان آنها را گناهکار دانست» (همان، ص ۴۱۱).

همچنین او می‌افزاید:

حضرت علی علیه السلام و معاویه از روی اجتهاد در راه حق اختلاف پیدا کردند و نظر یکی با دیگری مخالف بیرون آمد و با هم جنگیدند. هر چند علی بر حق بود، ولی معاویه هم در این باره قصد باطل نداشت، بلکه او آهنگ حق کرد، ولی در اصابت به حق خطا کرد و همه در مقاصد حق داشتند، بر حق بودند. اگر معاویه تسلیم علی نشد، چون طبیعت و خاصیت کشورداری اقتضای فرمانروایی مطلق می‌کرد و ناچار باید فردی واحد زمام حکومت را در دست می‌گرفت و ممکن نبود معاویه این مقام را از خود و طایفه‌اش رد کند؛ چه این وضع از امور طبیعی به شمار می‌رفت و خاصیت و طبیعت عصیبت او را بدان سوق می‌داد و خاندان اموی این جامه را بر او پوشاندند. هر کس از پیروان ایشان در اقتضای از حق بر طریقه معاویه نمی‌بود، دیگر افراد قبیله به مخالفت با او برمی‌خاستند و اگر معاویه ایشان را بجز این طریقه وادار می‌کرد و با آنان در حکومت مطلقه به مخالفت برمی‌خواست، بی‌گمان به جای اتحاد، که از مهم‌ترین امور به‌شمار می‌رفت، به تشتت دچار می‌شد. در صورتی که حفظ اتحاد در نظر او با اهمیت‌تر از امری بود که در مورد آن چندان مخالفتی وجود نداشت (همان، ص ۳۹۴).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، ابن‌خلدون نظریه خود را با وقایع تاریخی تأیید می‌کند؛ یعنی وجود عصیبت به صورت خودکار موجب ایجاد شوکت شده و به تبع، فرمانروایی را به وجود می‌آورد. لذا نتیجه‌ای که از مجموع مفهوم عصیبت، عادت و طبیعت کشورداری و... می‌گیرد، این است که کسی که دارای شوکت و اعوان و انصار بود، لایق تکیه زدن بر منصب خلافت است. این مسیر، طبیعی است، نه ساختگی. اگر شخص دیگری که فاقد عصیبتی است که او را از آسیب‌ها محافظت کند و بخواهد امور فرمانروایی را به دست گیرد، این شخص لازمه این منصب، یعنی شوکت را نخواهد داشت و لذا جامعه را دچار هرج‌ومرج خواهد کرد. این امر، خلاف عادت و اراده خداوند است. به همین دلیل، او درباره قیام امام حسین علیه السلام و وجود اذعان به شایستگی امام علیه السلام، معتقد است: امام حسین علیه السلام به دلیل برآورد اشتباه [نعوذبالله] در شوکت یزید و بنی‌امیه، به این قیام دست زد؛ زیرا عصیبت مضر در قبیله قریش و عصیبت قریش در قبیله عبدمناف، تنها در قبیله امیه بود. این خصوصیت را درباره امیه، هم قریش و هم دیگر قبایل می‌دانستند و منکر آن نبودند. ولی این موضوع در آغاز اسلام، به علت متوجه شدن ذهن مردم به خوارق و مسئله وحی، فراموش شده بود. مردم از امور عادی خود غفلت کرده بودند و از عصیبت جاهلی و گرایش به هدف‌های آن اثری نبود. تنها عصیبت طبیعی باقی مانده بود که مخصوص حمایت و دفاع است و از آن در امر تبلیغ و انتشار دین و جهاد با مشرکان برخوردار می‌شدند. دین در عصیبت طبیعی استوار بود و هوا و هوس و عادات متروک شده بود (همان، ص ۴۱۶).

به اعتقاد ابن‌خلدون، فراموشی عصیبت‌های جاهلی، امری مذموم بوده، و امور عادی زندگی اجتماعی در جهان اسلام را مختل کرده بود تا هنگامی که امر نبوت و خوارق هولناک پایان یافت. از آن پس، وضع فرمانروایی مجدداً تا حد زیادی به عادات وابستگی پیدا کرد و عصیبت به همان شکلی که پیش از اسلام بود و به همان کسانی که اختصاص داشت، برگشت. بنابراین، قبیله مضر از خاندان امیه بیشتر فرمانبری می‌کرد تا از دیگر قبایل؛ زیرا همان خصوصیتی که پیش از اسلام برای آن خاندان قایل بودند، وجود داشت. پس اشتباه امام حسین علیه السلام آشکار شد، ولی این اشتباه در امری دنیوی بود و اشتباه در آن برای وی زیان‌آور نیست (همان).

ابن‌خلدون در همین زمینه، با تأیید ضمنی عملکرد کسانی که همراه امام حسین علیه السلام علیه یزید قیام نکردند، بار دیگر اندیشه عصیبت و به تبع آن، لزوم حفظ نظم را دست‌مایه نظریات خود قرار می‌دهد و گاه با ادعاهای خلاف وقایع تاریخی و اجتماعی، درصدد تطهیر یزید و تخطئه امام حسین علیه السلام است، به طوری که می‌نویسد:

صحابه دیگر، جز حسین علیه السلام خواه آنان که در حجاز بودند و یا کسانی که در شام و عراق سکونت داشتند و با یزید همراه بودند و چه تابعان، همه عقیده داشتند که هرچند یزید فاسق است، قیام بر ضد او روا نیست؛ چه در نتیجه چنین قیامی هرج و مرج و خونریزی پدید می‌آید. به همین سبب از این امر خودداری نمودند و از حسین پیروی نکردند. در عین حال، به عیب‌جویی وی هم نپرداختند و وی را به گناهی نسبت ندادند؛ زیرا حسین علیه السلام مجتهد و بلکه پیشوای مجتهدان بود و نباید به تصور غلط، کسانی را که با اجتهاد حسین علیه السلام موافق نبودند و از یاری کردن به او دریغ ورزیدند، به گناهکاری نسبت دهی؛ زیرا بیشتر ایشان از صحابه به شمار می‌رفتند و با یزید همراه بودند و به قیام بر ضد وی عقیده نداشتند (همان، ص ۴۱۷).

شاهد دیگری که *ابن‌خلدون* از آن استفاده می‌کند، در مورد مهدویت و قیام آن حضرت است. او معتقد است: هیچ دعوتی برای دین یا سلطنت به مرحله عمل و کمال نمی‌رسد مگر در پرتو شوکت و عصیبت؛ زیرا فرمان دعوت‌کننده را لشکر و عصیبت آشکار ساخته و از آن دفاع می‌کند. او معتقد است: امروز در سراسر جهان، عصیبت فاطمیان و طالبیان و بلکه عصیبت کلیه قریش متلاشی شده است. ملت‌های دیگری پدید آمده‌اند که عصیبت آنان بر عصیبت قریش برتری یافته است. دیگر در سایر نقاط جهان، اثری از عصیبت قریش یافت نمی‌شود و آنها هم گروه‌ها و طوایف بادیه‌نشین هستند که در زادگاه خویش به صورت پراکنده‌ای به سر می‌برند و از لحاظ فزونی فرمانروایان و عقاید گوناگون، به هزاران گروه می‌رسند. بنابراین، اگر ظهور مهدی علیه السلام صحیح باشد، هیچ راهی برای آشکار شدن دعوتش به نظر نمی‌رسد، جز اینکه از آن خاندان‌ها باشد. در نتیجه عصیبت و شوکتی قوی برای وی میسر گردد و بتواند گفتار خود را آشکار سازد و جز این صورت، به دلیل عدم شوکت و فقدان عصیبت، چنین قیامی امکان‌پذیر نخواهد بود (همان، ص ۶۴۰).

بررسی انتقادی

تقلیل انواع عصیبت به عصیبت قومی

یکی از منابع مهم عصیبت در اندیشه *ابن‌خلدون*، عصیبت دینی است که رابطه‌ای با شوکت و عده و ... ندارد. در حالی که *ابن‌خلدون* در بحث خلافت و حکومت، شوکت و عصیبت قومی و قبیله‌ای را برجسته ساخته، و شرایط دیگر را در ذیل آن معنادار می‌کند. به طوری که مهدویت را به دلیل عدم وجود عصیبت قبیله‌ای غیرممکن دانسته، همچنان که پیش از آن، حکومت معاویه و یزید را به سبب دارا بودن شوکت و عصیبت، عقلانی قلمداد می‌کند. در همین زمینه، خلافت خلفای صدر اسلام را هم به همین دلایل، مشروع و مقبول می‌داند. در حالی که، خود او عصیبت دینی را مهم‌تر از سایر عصیبت‌ها می‌داند و به وقایع سپاهیان اسلام و قادیسیه و ایران اشاره می‌کند که مسلمانان به دلیل دارا بودن از عصیبت دینی، با وجود قلت عده پیروز میدان بودند (*ابن‌خلدون*، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۸).

وی بر این اساس، امر به معروف و نهی از منکر، به‌ویژه در مقابل حکومت جائز را به دلیل دارا بودن عصیبت و شوکت چنین حکومت‌هایی، نه تنها واجب نمی‌داند، بلکه آمران به معروف و ناهیان از منکر را در چنین شرایطی معصیت‌کار دانسته و تخطئه می‌کند، هرچند آن شخص پیامبر صلی الله علیه و آله باشد؛ زیرا دعوت پیامبران را هم منکی به عصیبت قبیله‌ای می‌داند. در غیر این صورت، تنها خوارق عادات می‌تواند به یاری او بیاید (همان، ص ۱۹۹).

نارسایی مفهوم عصیبت

یکی از مهم‌ترین مفاهیم نظریه *ابن‌خلدون*، عصیبت است که با تکیه بر آن، داشتن کفایت و مقبولیت بر اساس اجماع صحابه را شرط خلیفه می‌داند؛ چراکه به اعتقاد وی، سنت الهی در شکل‌گیری جوامع انسانی جز این نیست که همه تمدن‌ها در طول تاریخ بر اساس عصیبت شکل گرفته است. در حالی که، عصیبت قبیله‌ای محدود به جوامع قبیله‌ای بوده و این مفهوم و حوزه عملکرد آن در جوامع دیگر، بخصوص جوامع امروزی قابل تعمیم نیست؛ چراکه صف‌بندی‌های امروزی جنبه عصیبت قبیله‌ای ندارند، بلکه صبغه ناسیونالیستی و ایدئولوژیک دارند.

تقلیل مشروعیت به مقبولیت

ابن‌خلدون با استناد به خلافت خلفای پس از پیامبر به اجماع و صبغه شرعی دادن به آن، مقبولیت را به مشروعیت گره زده، مشروعیت را همان مقبولیت می‌داند. در حالی که لزوماً چنین نیست. بنابراین، *ابن‌خلدون* اندیشمندی اجتماعی است، تقلیل مشروعیت در تفکر او به مقبولیت در ادبیات جامعه‌شناسی سیاسی مدرن قابل قبول است؛ زیرا در آنجا میان دو مقوله مشروعیت و مقبولیت، رابطه تنگاتنگی وجود دارد. حکومتی مشروع قلمداد می‌شود که رضایت مردم را جلب کند. در واقع، میان دو مقوله مشروعیت و مقبولیت، رابطه علی و معلولی برقرار است؛ یعنی مقبولیت سرچشمه مشروعیت نظام حاکم تلقی می‌شود. بنابراین، مفهوم «مقبولیت» در رابطه مردم و حکومت در جامعه‌شناسی سیاسی، پاسخ این سؤال نیست که کدام حکومت تصدی و دخالتش در امور صحیح است و کدام صحیح نیست، یا چرا مردم باید از حکومتی تبعیت کنند، بلکه بیان مسئله مشروعیت حکومت در حوزه فلسفه سیاسی مطرح می‌شود. این سؤالات به خاستگاه و مبانی حکومت‌ها برمی‌گردد. اینکه چرا این حاکم و حکومت، حق فرمانروایی دارد و چرا مردم باید فرمانبرداری کنند، ربطی به مقبولیت ندارد؛ چون ممکن است حکومتی با غلبه سر کار آمده و کارکرد رفاهی و امنیتی داشته و مقبولیت داشته باشد، اما آیا حق فرمانروایی و حکومت و مشروعیت دارد؟ این مسئله دیگری است.

در اندیشه و فلسفه سیاسی اسلام، وقتی سخن از چرایی اطاعت از حاکم یا حق فرمانروایی مطرح می‌شود، سخن از مقبولیت و رضایت مردم نیست و برای اندیشمندان مسلمان که بر اساس قواعد دینی سخن می‌گوید، معیار مشروعیت حکومت، رضایت عامه نیست و پاسخ به سؤال از چرایی اطاعت از حکومت، مقبولیت و رضایت عامه نخواهد بود.

ابن‌خلدون در بیان شرایط خلیفه و انتخاب، بر اساس شرایط سیاسی صدر اسلام، خلافت را به شوکت خلیفه بر اساس مفهوم عصیبت مشروط می‌سازد. درحالی‌که بر اساس مفاهیم و ادبیات جامعه‌شناسی سیاسی هم نمی‌توان وقایع اجتماعی - سیاسی جهان اسلام را به عصیبت و شوکت و مقبولیت ناشی از آن تقلیل داد؛ چراکه حتی نظریه‌پردازان و فقیهان اهل سنت، تنها یکی از شرایط خلیفه را عصیبت و شوکت دانسته‌اند، نه اینکه آن را شرط لازم و کافی دانسته باشند. آنها در شرایط تاریخی - اجتماعی گوناگون، حتی خلافت استیلا را نیز مشروع دانسته‌اند. درحالی‌که *ابن‌خلدون* داشتن عصیبت و شوکت را شرط مقبولیت خلیفه و در نتیجه، این مقبولیت را به اجماع و توافق اجتماع مسلمانان نسبت داده، از آن در جهت مشروعیت استفاده کرده است که در صورت اخلال در شرط کفایت، سایر اصول و شروط خلیفه نیز بی‌معنا خواهند بود. از این‌رو، واقعیت اجتماعی - تاریخی دنیای اسلام، بیانگر این است که فروکاستن مشروعیت به مقبولیت، حتی با ادبیات جامعه‌شناسی سیاسی در دنیای اسلام مورد قبول نیست.

ثالثاً، بحث مهم دیگر این است که *ابن‌خلدون* در میان مباحث اجتماعی خود درباره حکومت و خلافت اسلامی، گریزی هنجارمند به صحت سیاست‌های گذشته زده، معتقد است: ملاک درستی نظریه‌اش، وقوع آن در عالم واقع است و بعید است که امر شرعی مخالف امر وجودی باشد. گویا او می‌خواهد در راستای پروژه موجه‌سازی سیاست گذشته و خلافت تحقق‌یافته در عالم اسلام، این نوع کنش سیاسی را در همه زمان‌ها و مکان‌ها تسری داده، نسخه‌ای عمومی برای جهان اسلام در راستای مفهوم عصیبت و امنیت بنویسد. بنابراین، ما در این بخش از نقد و بررسی خود، *ابن‌خلدون* را در قامت یک فیلسوف سیاسی مورد ارزیابی قرار داده، نظریه او را در این چارچوب مورد بررسی قرار می‌دهیم. لذا بر اساس مفاهیم جامعه‌شناسی سیاسی مدرن، سخن او در اینکه مردم به دلیل دارا بودن خلیفه از عصیبت و شوکت و کفایت از او اطاعت می‌کنند، مورد قبول است، چراکه این حوزه از علم سیاست، حوزه توصیف وقایع و هست‌هاست که در عالم واقع اتفاق افتاده است. ولی با توجه به اینکه *ابن‌خلدون* با ارجاع وقایع صدر اسلام در مورد خلافت، به اجماع به‌عنوان دلیل شرعی، معامله‌ای

هنجاری با این مسئله دارد که مردم باید از خلیفه‌ای که دارای شرایط مزبور باشد اطاعت کنند، او را در قامت فیلسوف سیاسی معرفی می‌کند که مشروعیت را بر مبنای مقبولیت تبیین می‌کند.

مفهوم «مشروعیت»، از دیرباز به‌عنوان یکی از مسائل بنیادین فلسفه سیاسی مطرح بوده است و همواره اندیشمندان حوزه فلسفه و سیاست، این مسئله را مورد مطالعه و کاوش‌های فیلسوفانه خود قرار داده‌اند. در اصطلاح سیاسی، برای دستیابی به تصویر روشنی از مفهوم «مشروعیت»، باید توجه داشت که در پی پذیرش ضرورت زندگی اجتماعی برای انسان، ضرورت نظم اجتماعی مطرح می‌شود و فرمانروایی سیاسی بر بستر نظم اجتماعی مستقر می‌شود. هر فرمانروایی، متضمن نوعی «نابرابری» است که انسان‌ها را به دو دسته فرمانروا و فرمانبر تقسیم می‌کند و نیازمند استدلال و توجیه است. آنچه این نابرابری را توجیه‌پذیر می‌کند و در واقع اعمال قدرت حکومتی را بر حق می‌سازد، «مشروعیت» است (آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۸۶، ص ۳۷۵).

فلسفه سیاسی اساساً پاسخ‌هایی به پرسش «چرا مردم باید اطاعت کنند؟» ارائه می‌کنند. به اعتقاد روسو، اراده عمومی یا خیر همگانی می‌تواند از طریق دموکراسی مشارکتی مستقیم برآورده شود و از قوانینی که اراده عمومی را بیان می‌کنند، باید اطاعت شود. چنین وضعیتی از طریق یک قرارداد اجتماعی، میان همه افراد جامعه به وجود آمده، حفظ می‌شود. از سوی دیگر، هابز استدلال می‌کند که به سود افراد است که به خاطر حفظ خودشان و اجتناب از هرج‌ومرج، سلطه حکومت را بپذیرند. بدون حمایت حکومتی قدرت‌مند، جامعه به حالتی از طبیعت باز می‌گشت که در عبارتی مشهور توسط هابز «منزوی، فقیر، نکبت‌بار، و حیوانی» توصیف شده است. تنها در صورتی که حاکم آشکارا از حمایت کردن کوتاهی می‌کرد، ممکن بود وفاداری به جای دیگری انتقال یابد (راش، ۱۳۸۵، ص ۵۶).

هابز نفع‌گرایی مردم را پاسخ سؤال «چرا مردم اطاعت می‌کنند؟» می‌داند. مردم ممکن است اعمال قدرت بر خودشان توسط دیگران را بپذیرند؛ زیرا مشاهده می‌کنند که این امر از جهات دیگر به سود آنهاست (همان، ص ۵۷).

در حوزه تفکر اسلامی نیز، مسئله مشروعیت مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است؛ برخی صاحب‌نظران با عطف توجه به مسئله مشروعیت، معتقدند: مشروعیت به این معنی است که کسی حق حاکمیت و در دست گرفتن قدرت و حکومت را داشته باشد و مردم موظف به اطاعت از او باشند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۴۳).

بنابراین، مشروعیت عبارت از: توجیه عقلانی اعمال قدرت و پذیرش قدرت است؛ به این معنا که حاکم برای اعمال قدرت خود چه مجوزی دارد و مردم چه توجیه عقلی برای اطاعت از حاکم ارائه می‌دهند؟ در طول تاریخ توجیهات گوناگونی برای فرمانروایی حاکمان و فرمانبری شهروندان صورت گرفته است که از مسائل مهم در حوزه سیاست است؛ زیرا مشروعیت، تلطیف‌کننده قدرت بوده و موجب تعادل و ثبات نظام، افزایش قدرت تصمیم‌گیری زمامداران در شرایط و موقعیت‌های دشوار و تحدید قلمرو قدرت حاکمان می‌گردد.

در یک تقسیم‌بندی، چهار نوع نظریه در باب مشروعیت ارائه شده است: ۱. نظریه‌های فرادستی و فرودستی طبیعی؛ ۲. نظریه‌های فرمانروایی معطوف به شناخت خیر و سعادت؛ ۳. نظریه‌های فرمانروایی الهی؛ ۴. نظریه‌های فرمانروایی مبتنی بر رضایت (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۲۱-۸۱).

درباره منابع مشروعیت، نظریات دیگری ارائه شده است (وبر، ۱۳۷۴، ص ۴۰۰-۴۰۱)، که هر یک به نوعی در طبقه‌بندی مزبور یافت می‌شود. علمای شیعه در آثار خود از مشروعیت الهی به تفصیل سخن گفته، بر درستی آن استدلال کرده‌اند؛ چراکه سایر نظریات مشروعیت، یا نادرست است و یا اینکه در مشروعیت الهی وجود دارد. برای مثال، نظریه‌های مشروعیت معطوف به شناخت سعادت، در نظریه مشروعیت الهی وجود دارد؛ زیرا سعادت انسان مهم‌ترین دغدغه کسانی است که از سوی خداوند به رهبری جامعه انسانی معرفی شده‌اند. همچنین رضایت مردم، در نظریه مشروعیت الهی لحاظ شده است؛ زیرا نظام اسلامی، بدون حضور و نظر مردم در عالم خارج محقق نمی‌شود.

بدین ترتیب، مشروعیت حکومت، در نظریه ولایت از ولایت شرعی الهی سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا بر اساس بینش توحیدی اسلام، همه جهان ملک خداوند بوده، حق حاکمیت از آن اوست. از این رو، هیچ‌کس بدون اجازه او حق تصرف و اعمال حاکمیت در ملک خداوندی را ندارد. حکومت بر انسان‌ها از شئون ربوبیت شرعی خداوند است و تنها کسانی حق حاکمیت بر دیگری دارند که از سوی خداوند منصوب شده باشند. بنابراین، هیچ‌گونه ولایتی جز با انتساب به نصب و اذن الهی، مشروعیت نمی‌یابد. مشروع دانستن هر حکومتی جز از این طریق، نوعی شرک در ربوبیت شرعی الهی به شمار می‌رود. بر مبنای نظام عقیدتی اسلام، خداوند انبیا و امامان معصوم را با نص خاص، برای اداره نظام سیاسی و هدایت جامعه اسلامی برگزیده است (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۰، ص ۹۲-۹۶).

لازم به یادآوری است که مشارکت مردم به حاکم اسلامی بسط ید و قدرت می‌دهد تا در سایه آن، احکام و قوانین دین را در جامعه اجرا کند. در حقیقت، نقش‌آفرینی مردم، در مشروعیت‌بخشی صورت

نمی‌گیرد، بلکه مردم در عینیت‌بخشی و کارآمدی دولت اسلامی نقش اساسی ایفا می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۲۸). به همین دلیل در دولت اسلامی، رابطه حاکمان با مردم ناگسستنی است. بنابراین، حمایت مردم و عصبیت و شوکت، زمینه‌ساز تحقق واقعیت اجتماعی حکم حاکم در جامعه است، نه موجب مشروعیت حاکم؛ چراکه اساساً دارنده این منصب، منصوب از سوی خدا بوده و اراده الهی مشروط به اراده مردم نیست. یعنی مقبولیت همان مشروعیت نیست.

پيامد مشروط دانستن مشروعیت به مقبولیت، انکار بُعد استعلایی مشروعیت است که در نهایت مشروعیت به عنوان نوعی مقبولیت و حقیقت، به عنوان یکی از واقعیات و یا پدیده‌های فرهنگی معرفی می‌گردد. لذا مشروعیت به عنوان امری فرهنگی و تاریخی، با از دست دادن بُعد استعلایی خود، مانند اصل حقانیت، صورتی نسبی پیدا می‌کند و به دنبال آن، به نوعی تکثیر که ناشی از نسبیت حق و باطل است، گرفتار می‌شود. در اندیشه دینی اسلام، مشروعیت به اراده تشریحی خداوند باز می‌گردد. هویت و نفس‌الامر آن نیز از آن ناحیه تأمین می‌شود. این امر، امکان تفکیک بین مشروعیت و مقبولیت و تفریق بین حقیقت و واقعیت را پدید می‌آورد. در چنین فضایی، نظارت اجتماعی می‌تواند از بند تعلقات و پیوندهای گروهی و قبیله‌ای خارج شده، از وابستگی نسبت به واقعیات‌های موجود رهایی یابد و در امتداد حقیقتی قرار بگیرد که فراسوی همه واقعیات‌ها، با حفظ هویت علمی خود، ارائه طریق می‌کند؛ چیزی که در تفکر/ابن‌خلدون به جهت پایبندی به واقعیات موجود اجتماعی یافت نمی‌شود. آزادی مشروعیت از بند مقبولیت و رهایی حقیقت از اسارت واقعیت، آزادی‌گری و روشن‌فکری دینی را تضمین می‌کند و زمینه نقد و نظارت علمی را در شرایط گوناگون فراهم می‌آورد (پارسا، ۱۳۸۹، ص ۱۶۳-۱۶۶).

نتیجه‌گیری

ابن‌خلدون به‌عنوان اندیشمند دوران بحران، که درصدد است با تکیه بر مبانی دینی در اندیشه اشعری و با توجه به عنصر عصبیت و امنیت، نوعی نظم اجتماعی در جهان اسلام، به‌ویژه در شمال آفریقا به وجود آورد، پادشاهی را نه از روی انتخاب، که نتیجه طبیعی عصبیت می‌داند که شاید ضرورت اجتماعی موجب به وجود آمدن آن باشد. او در استحال خلافت به پادشاهی از بنی‌امیه انتقاد می‌کند که تجمل‌گرایی و لذت‌گرایی را که مقتضی نظام‌های سلطنتی است، انتخاب کردند. او روی کار آمدن نظام‌های پادشاهی را در سراسر ممالک اسلامی و شمال آفریقا مشاهده کرد که

به‌جای خلافت اسلامی، تکیه زده بودند. لذا به آسیب‌شناسی خلافت بنی‌امیه و بنی‌عباس پرداخت که چگونه عصبیت قبیله‌ای موجود در قریش، آنها را به خلافت می‌نشانند و حاکمیت هزارماهه آنان، به سبب بر خورداری از عصبیت قبیله‌ای، به لذت‌گرایی و تجمل‌گرایی منتهی می‌شود. همین شیوه حکمرانی آنان سرانجام موجب اضمحلال و دگرگونی جریان خلافت به پادشاهی گردیده و از درون موجب سرنگونی خود شد. این چرخه را/ ابن‌خلدون به‌صورتی طبیعی می‌داند و بر اساس اندیشه اندام‌وارگی و مقایسه با بدن و عمر انسان، که از طریق غلبه یک مزاج در بدن و یک عصبیت در جامعه، امتزاج در بدن و حکومت عصبیت غالب در جامعه حاصل می‌شود. او به شیوه گذشته‌نگرانه، در صدد احیای خلافتی است که وسیع‌ترین و گسترده‌ترین قلمرو حکومتی در سرزمین‌های اسلامی بود که با روی آوردن به تجمل‌گرایی دچار افول شده و جای خود را به حکومت‌های پادشاهی محلی داده بود که همه حیثیت اسلامی را به یغما می‌بردند.

ابن‌خلدون در تبیین مسائل اجتماعی و تاریخ، بر مفهوم عصبیت متمرکز شده است. در این زمینه، به نظر می‌رسد *ابن‌خلدون* از عقلانیت مفهومی و ابزاری بهره می‌گیرد. عصبیت از مفاهیم مبنایی *ابن‌خلدون* است که از آن در جهت تبیین نظریه خلافت استفاده می‌کند. درحالی‌که بر اساس آموزه‌های اسلامی، این مفهوم چنین ظرفیتی را ندارد و مفهومی مطرود است؛ چراکه اسلام بر الغای تعصبات قبیله‌ای و نژادی تأکید دارد تا بر تعصب بر این ویژگی‌ها، ضمن اینکه، عصبیت مفهومی محدود است که می‌تواند تنها در جوامع قبیله‌ای کارکرد داشته باشد، نه در همه جوامع. به نظر می‌رسد، مهم‌ترین نقد در این زمینه، توجیه مشروعیت بر اساس مقبولیت عمومی از سوی *ابن‌خلدون* است.

منابع

- آقابخش، علی و مینو افشاری‌راد، ۱۳۸۶، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، چاپار.
- ابن‌عبدربه الاندلسی، احمدبن محمد، ۱۴۱۹ق، *العقد الفرید*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العلمیه.
- ابن‌اثیر، عزالدین ابوالحسن علی‌بن ابی‌الکرم، ۱۳۸۵ق، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر- دار بیروت.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن‌بن، ۱۳۷۵، *تاریخ ابن‌خلدون*، چ هشتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن‌هشام، عبدالملک، بی‌تا، *السیره النبویه*، تحقیق مصطفی السقا، ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلیبی، بیروت، دارالمعرفه.
- ازرقی، ابوالولید محمدبن عبدالله‌بن احمد، ۱۴۱۶ق، *اخبار مکه و ما جاء فیها من الآثار*، بیروت، دار الاندلس.
- ایزوتسو، توشی‌هیکو، ۱۳۷۴، *خدا، انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، علمی فرهنگی.
- برزگر، ابراهیم، ۱۳۸۳، *تاریخ تحول دولت اسلام و ایران*، تهران، سمت.
- بوطالب، محمد نجیب، ۱۳۹۰، *جامعه‌شناسی قبیله در مغرب عربی*، ترجمه عبدالله ناصری و عزیزه رحیم‌زاده، تهران، کتاب توت.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۸۹، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- جابری، محمد عابد، ۱۳۸۰، *جدال کلام، عرفان و فلسفه*، ترجمه رضا شیرازی، تهران، یادآوران.
- جعفریان، رسول، ۱۳۸۷، *تاریخ تحول دولت و خلافت: از برآمدن اسلام تا برافتادن سفیانیان*، چ پنجم، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *ولایت فقیه: ولایت فقاها و عدالت*، قم، اسراء.
- حسینیان مقدم، حسین، ۱۳۸۵، *مناسبات مهاجر و انصار در سیره نبوی*، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- خزعلی، انسیه، ۱۳۸۸، *تصویر عصر جاهلی در قرآن*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- راش، مایکل، ۱۳۸۵، *جامعه و سیاست*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، سمت.
- سالم، عبدالعزیز، ۱۳۸۰، *تاریخ عرب قبل از اسلام*، ترجمه باقر حیدری‌نیا، تهران، علمی فرهنگی.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن‌بن ابی‌بکر، ۱۴۱۱ق، *تاریخ الخلفاء*، تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، قم، شریف رضی.
- شبه النمیری، ابوزید عمر، ۱۴۱۰ق، *تاریخ المدینه المنوره*، تحقیق فهیم محمد شلتوت، قم، دارالفکر.
- شهرستانی، ابی‌الفتح محمدبن عبدالکریم، ۱۹۶۱، *الملل و النحل*، تصحیح محمدسید گیلانی، قاهره، بی‌نا.
- فیرحی، داوود، ۱۳۷۸، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران، نشر نی.
- مبارک، محمد، ۱۴۱۷ق، *نظام الاسلام، الحکم و الدوله*، تهران، سپهر.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *حکومت و مشروعیت*، کتاب نقد، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، شماره ۷.
- مهدی، محسن، ۱۳۵۲، *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون*، ترجمه مجید مسعودی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۰، *حکومت اسلامی*، قم، سامیر.
- وبر، ماکس، ۱۳۷۴، *اقتصاد و جامعه: مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، جامعه‌شناسی اقتصادی، جامعه‌شناسی سیاسی*، ترجمه عباس منوچهری و همکاران، تهران، مولی.
- الوردی، علی، ۱۳۷۱، *دراسه فی طبیعه المجتمع العراقي*، قم، شریف رضی.
- همپتن، جین، ۱۳۸۰، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.