

**دکتر محبوب مهدویان**

عضو هیأت علمی

دانشگاه آزاد اسلامی خوی

Mahbub\_mahdavian@yahoo.com

## **تعامل حکمرانان و علمای اهل سنت در ایجاد مشروعیت برای حکومت**

### **چکیده:**

مشروعیت یا عدم مشروعیت حکومت‌ها در جهان اسلام یکی از مباحث نظری مهم علماء و اندیشمندان مسلمان بوده است. هر کدام از فرق مختلف از دیدگاه خود بحث مشروعیت را مورد توجه و بررسی قرار داده‌اند. برای حکومت‌گران نیز ایجاد مشروعیت برای حکومت یکی از دغدغه‌های مهم بوده است.

بسیاری از علماء اهل سنت به بهانه جلوگیری از اختلافات و جنگ‌های داخلی، در جهت تثبیت وضعیت موجود گام برداشته و از خلافت و حکومت‌های مستقر حمایت کرده‌اند. در این نوشتار کوشش شده با توجه به برخی بنیان‌های فکری علمای اهل سنت، تفاوت اندیشه اهل سنت و تشیع درباره حکومت تبیین شود. به گونه‌ای که می‌توان گفت علمای اهل سنت همیشه از خلافت و حکومت‌های هم عصر خود حمایت کرده و درصدد تأسیس حکومت ایده‌آل نبوده‌اند؛ در حالی که تشیع همواره تأسیس حکومتی ایده‌آل بر مبنا و معیارهای شیعی را پی‌گیری کرده است.

### **کلید واژه‌ها:**

مشروعیت، حکومت، خلافت، علماء، اهل سنت.

**مقدمه:**

بی‌تردید یکی از مهم‌ترین چالش‌های نظری جهان اسلام، مسأله حکومت و مشروعیت حکومت‌گران بوده است. مناقشه درباره خلافت و سلطنت، و مشروعیت یا عدم مشروعیت آنها، اصول و مفاهیم مهمی را به تاریخ اندیشه سیاسی وارد نمود؛ مفاهیمی مثل حق الهی خلافت، جبریگری و استیلا در حکومت از مهم‌ترین آنها به شمار می‌رود که مباحث و گفتگوهای فراوانی حول محوریت آنها شکل گرفت.

علمای فرق مختلف اسلامی هر کدام از دیدگاه خود مبحث مشروعیت را مورد بررسی قرار داده‌اند. تشیع بر مبنای اصول بنیادین خود از همان دوران امامت، خلافت خلفای سه گانه، امویان و عباسیان را با چالش مشروعیت روبرو ساخت. به طور کلی از همین دوران در جهان اسلام دو مفهوم متفاوت از امامت به وجود آمد. تشیع با اعتقاد به نص در امامت، آن را تالی‌تلو نبوت و حتی از برخی جهات بالاتر از آن معنی کرد ولی اهل سنت شأن دنیایی برای امامت قائل شدند.<sup>۱</sup> البته با انشعاب در تشیع، زید بن علی بن حسین، خلافت ابوبکر و عمر را پذیرفت.<sup>۲</sup> زیدیه بر خلاف عقیده نص، معتقد شدند هر کس از فرزندان فاطمه (س)، عالم و شجاع باشد و مردمان را به خداوند بخواند امام واجب‌الاطاعه است.<sup>۳</sup> زیدیه امامت فاجر و اقتدا به او را درست ندانسته و معتقدند نماز آن گاه درست است که با امامت کسی که فاسق نیست برگزار شود.<sup>۴</sup>

اسماعیلیه، انشعاب دیگر تشیع، تنها حکومت بر حق را حکومتی می‌دانستند که امام اسماعیلی در رأس آن قرار گرفته و رهبری از جانب خداوند به او تفویض شده باشد. در تفکر اسماعیلیه، امامت دارای محوریت بوده و تنها حاکم بر حق تمامی حوزه‌های نشر دعوت در جهان می‌باشد و شرط رستگاری، شناخت رکن بنیادین اندیشه سیاسی اسماعیلیان یعنی امام، معرفت امام و پیروی بی‌قید و شرط از او است.

خوارج نیز به صورت یک جنبش سیاسی ظاهر شدند. گروه‌های افراطی آنان، با اعتقاد به «دارالاسلام» و «دارالکفر» یا «دارالحرب»<sup>۵</sup>، مواضع سختی را علیه مشروعیت حکومت مخالفان خود اتخاذ کردند. آنان با نفی هر گونه حق وراثت در حکومت، ابتدا

خلافت را حق مسلم هر عرب آزاد دانسته، سپس به جای عرب و آزاد بودن، مسلمانی و عدالت را شرط خلافت اعلام نمودند و ضمن رد تبعیض جنسیت و تفاوت بین عرب و غیرعرب و قریشی و غیرقریشی بودن، معتقد شدند که حتی غلام حبشی نیز با داشتن لیاقت، می‌تواند رهبری مسلمین را در دست بگیرد.<sup>۶</sup> همان گونه که پیروان شییب بن یزید پس از وی با مادر او، غزاله برای امامت بیعت کردند.<sup>۷</sup> خوارج با طرح چنین نظریاتی، به دشمنان آشتی‌ناپذیر خلفا و حکومت‌گران تبدیل شدند و همواره در حال مخالفت و شورش علیه آنان بودند.

با توجه به مطالب مذکور، تفاوتی بنیادین بین اندیشه سیاسی شیعیان و خوارج و اهل سنت قابل مشاهده است. در این نوشتار برخی از افکار و اندیشه‌های علمای اهل سنت در مواجهه با خلافت و حکومت مورد ارزیابی قرارخواهد گرفت.

### امویان و تلاش برای کسب مشروعیت

اهل سنت درباره مسأله خلافت، به «اختیار اهل حل و عقد»<sup>۸</sup> فراوان اشاره کرده‌اند و وجوب آن را به بیان ابن‌خلدون به اجماع صحابه و تابعین دانسته‌اند.<sup>۹</sup> اهل حل و عقد کسانی هستند «که این اختیار را دارند بعد از مشورت میان خود، امامی را برای امت برگزینند»<sup>۱۰</sup>. ولی در عمل چیز دیگری اتفاق افتاد. خلافت و سلطنت در جهان اسلام، به جز در موارد استثنائی بر پایه اعمال قدرت پی‌ریزی شد. برای اثبات آن در تاریخ اسلام به موارد فراوانی می‌توان اشاره کرد که فقط به بیان نمونه‌ای قابل تعمیم در اندیشه بسیاری از حکمرانان بسنده می‌کنیم که در داستان بیعت گرفتن برای یزید بن معاویه اتفاق افتاد یکی از طرفداران معاویه ادبیات حاکم بر دستگاه خلافت امویان را در چند کلمه بر شنوندگان تفهیم کرد. او با اشاره به معاویه گفت: «امیرالمومنین این است». با اشاره به یزید گفت: «اگر او مرد، پس این است» و با اشاره به شمشیر ادامه داد: «پس هر کس اعتراض کند این است»<sup>۱۱</sup>. دیگر سلسله‌های خلافت و سلطنت پس از معاویه نیز حلقه‌های این زنجیره ناشی

از اندیشه سرکوب را در جهان اسلام یدک کشیدند؛ زیرا آن چه که به تیغ شمشیر به دست آید و مستمراً از آن دفاع بشود، برای روح بسیار عزیز می‌شود.<sup>۱۲</sup>

از این روی به تدریج سرکوب و سلطه شالوده حکومت قرار گرفت؛ به گونه‌ای که گفته شده تخت شاهی جز بر فراز سرهای آدمیان برافراشته نمی‌شود و جز با فشار برگرده آنان برقرار نمی‌ماند.<sup>۱۳</sup> به ویژه در جامعه‌ای با آموزه‌های اسلامی که در آن روابط فردی و اجتماعی تعریف و تبیین شده است، حکومت‌گران تنها با اعمال قدرت می‌توانستند به اهداف خود برسند.

دین اسلام «برابری، برادری» را آموزش می‌دهد. برده و سرور حقوق یکسان دارند. سیاه و سفید و عرب و عجم جز تقوا بر یکدیگر برتری ندارند.<sup>۱۴</sup> پیروان آن با ۱۷ رکعت نماز روزانه آزادی از اطاعت غیر خدا را تمرین می‌کنند. به برکت این آموزه‌ها است که اسامه بن زید برده‌زاده ۱۹ ساله به فرماندهی سپاه که می‌بایست بزرگان صحابه در آن حضور می‌داشتند، برگزیده می‌شود. بنابراین به طور طبیعی مردمی با این آموزه‌ها به راحتی مطیع خواست پادشاهان می‌شدند مگر آن که یا به زور شمشیر مجبور به پذیرش آن شده و یا تعالیم و آموزه‌ها تأویل و توجیه شوند. خلفا و سلاطین جز در موارد استثنایی هر دو رویه را به کار بستند. از یک سو سرکوب و سلطه به رکن جدایی‌ناپذیر حکومت بسیاری از خلفا و سلاطین تبدیل شد و از سوی دیگر برخی از علما با توجیه افکار و اعمال حکمرانان، شکل و رنگ شرعی به استبداد آنان دادند.

خلافت بنی‌امیه برای مقاومت در برابر فرقه‌های قدرتمند دیگر نیاز به توجیه حاکمیت خود داشت. آنان به زودی دریافتند که بهانه خونخواهی قتل عثمان، شاید دستاویزی برای ادعای قصاص باشد ولی باعث انتقال خلافت به امویان نمی‌شود. از این روی تلاش کردند از روش‌های دیگری برای تأمین مشروعیت استفاده کنند. آنان به علت پیشینه سیاه خود در اسلام نمی‌توانستند ادعای توجیه‌پذیری برای خلافت خود ارائه دهند؛ زیرا بنی‌امیه تا آن جا که توانسته بودند در برابر دین اسلام مقاومت کرده و تنها زمانی اسلام را پذیرفتند که مجبوره آن شدند. از این روی از همان ابتدای خلافت، بدون اصرار

بر حق دینی خلافت، به روشنی از اعمال قدرت در خلافت سخن گفتند. معاویه به صراحت گفت: «به خدا قسم خلافت را به وسیله محبتی که از شما سراغ داشته باشم و یا به رضایت شما به دست نیاورده‌ام بلکه با همین شمشیر با شما مبارزه و مجادله کرده‌ام»<sup>۱۵</sup>. او با تأکید بر استفاده از قدرت شمشیر، از اعلام موضع صریح در مورد عمل به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) خودداری کرده و به صراحت به عدم تعهد به سنت خلفای پیشین سخن گفت و با بیان سیاست «نیکو بخوریم و زیبا بیاشامیم»<sup>۱۶</sup>، گفتمان جدیدی را مطرح کرد که لاجرم از خلافت به معنای رایج در مدینه فاصله گرفت و جامه سلطنت پوشید<sup>۱۷</sup>. همان گونه که معاویه در اولین خطبه خود در کوفه گفت: من برای نماز و روزه و زکات با شما جنگ نکردم، من برای حکمرانی بر شما با شما جنگ کردم<sup>۱۸</sup>.

امویان برای مقبول جلوه دادن این گفتمان جدید، به جبریگری در خلافت روی آورده و با رواج قضا و قدر الهی چنین تبلیغ کردند که خلافت از جانب خداوند به آنان اعطاء شده و به اذن و فرمان او اتفاق افتاده است.<sup>۱۹</sup>

خلفاء و حکمرانان اموی خود به رواج این تفکر اقدام کردند. معاویه پس از تسلط بر خلافت، در کوفه اعلام کرد: «خدا این حکومت را به من داد اگر چه شما آن را خوش ندارید»<sup>۲۰</sup>. زیاد بن ابیه در خطبه معروف خود در بصره که به «بتراء»<sup>۲۱</sup> شهرت یافت، سلطنت را عطیه الهی برای امویان خواند.<sup>۲۲</sup> همین طور که معاویه حکومت خود را مشیت الهی قلمداد نمود<sup>۲۳</sup>، یزید بن معاویه نیز پس از وفات پدرش، او را بنده‌ای خواند که به وسیله پروردگار و به تقدیر او به عنوان جانشین در میان بندگان قرارداد شده بود.<sup>۲۴</sup> در نهایت القاءات خلفای اموی درباره خلافت و موجه جلوه دادن حاکمیت خود، در نامه مفصل ولید بن یزید بن عبدالملک متجلی شد که در آن ولید ضمن تشریح چگونگی شکل‌گیری خلافت در جهان اسلام، ادعا می‌کند که خلفا نور خدا در زمین هستند و خداوند آنان را وارثان پیامبران و جانشین آنان قرار داده و بندگان خود را در زمین، به وسیله خلافت نگه داشته و آنان را به خلافت سپرده است. او با تأکید بر وظیفه اطاعت مردم از خلفاء، آن را مایه سعادت‌مندی، و ترک اطاعت را، عصیان بر پروردگار و دشمنی با

خدا قلمداد کرده که مرتکبان آن مستحق خشم و عذاب، و دچار توبیخ و تحقیر و هلاکت و ذلت شده‌اند.<sup>۲۵</sup>

امویان برای اشاعه ادعاهای مذکور، بنابر منظومه فکری خود و وابستگی به سنت‌های قبیله‌ای، بیش از آن که از قدرت علما و اندیشمندان استفاده کنند، از شعرا و خطباء که از روزگار عرب جاهلی، سخن گوی قبیله به حساب می‌آمدند، بهره گرفتند. با مراجعه به دیوان‌های شعراء وابسته به امویان، اشعار فراوانی را می‌یابیم که نشانگر بهره‌گیری امویان از آنان در مسیر رواج اندیشه گفته شده می‌باشد. از اشعار آنان به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

جریر خطاب به عبدالملک بن مروان:

خداوند طوق خلافت و هدایت را به گردن تو انداخت و او حکم و قضای خود را تغییر نمی‌دهد.<sup>۲۶</sup>

فرزدق خطاب به عبدالملک بن مروان: زمین از آن خداست و آن را به خلیفه‌اش می‌سپارد و دولت خدا در زمین شکست‌ناپذیر است.<sup>۲۷</sup>

جریر خطاب به ولید بن عبدالملک: فرمانروای هستی مقدر کرد که تو خلیفه باشی. اینک تو فرمانروا شده‌ای، پس به سلامت به منابر قدم بگذار.<sup>۲۸</sup>

احوص خطاب به ولید بن عبدالملک: پروردگار بندگان، او را به عنوان سرپرست خلق خود برگزید و خداوند به احوال مردم داناتر است.<sup>۲۹</sup>

عدی بن رقاع خطاب به ولید بن عبدالملک: خداوند زمام خلافت را به دستان تو سپرد چون خواهان اصلاح و هدایت امت بود.<sup>۳۰</sup>

جریر خطاب به ایوب بن سلیمان: خداوند چون شما را می‌شناخت حکومت را به شما داد و فرمان خدا تغییرناپذیر است.<sup>۳۱</sup>

جریر خطاب به عمر بن عبدالعزیز: به خلافت رسید زیرا برایش مقدر بود چنان که آمدن موسی نزد خدایش مقدر بود.<sup>۳۲</sup>

عبدالرحمن خزاعی خطاب به عمر بن عبدالعزیز: نه مردم خلافت و تقوا را به تو داد و نه تو خود چنین کردی. پس او را سپاس گزار باش که پاداش دهد.<sup>۳۳</sup>

نابغه شیبانی خطاب به یزید بن ولید: آن که به زنبور عسل وحی کرد، بعد از همه فضایل، سلطنت را به تو داد که تو گرداننده آن هستی.<sup>۳۴</sup>

اندیشه جبر در کلام نیز نفوذ کرد و در مرجئه به ویژه مرجئه جبریه متجلی شد. از این روی امویان بیشترین همراهی و دست کم مدارا را با مرجئه و جبریه خالصه داشتند.<sup>۳۵</sup> جبریه خالصه پیروان جهم بن صفوان بودند<sup>۳۶</sup> و اعتقاد داشتند انسان در کردار خود مجبور است. هیچ عملی غیر از تقدیر خداوند از او ناشی نمی‌شود.<sup>۳۷</sup> آنان به حکمت در اعمال اعتقاد نداشته<sup>۳۸</sup>، می‌گفتند انسان به منزله جماد است و چه به صورت مؤثر یا کسب، هیچ گونه قدرتی ندارند<sup>۳۹</sup> به حقیقت آدمی فاقد عمل بوده و فاعل، تنها خداوند است و اعمال مردم فقط به مجازبه آنان منسوب می‌شود<sup>۴۰</sup> و تمام حوادث به تقدیر خدا انجام می‌گیرد و جز او قادر و فاعلی وجود ندارد<sup>۴۱</sup>. از دیدگاه مجبره، ایمان، معرفت پروردگار، و کفر، جهل به اوست<sup>۴۲</sup>. از این روی در نظر جهمیه، امر به معروف و نهی از منکر، جایگاهی ندارد<sup>۴۳</sup>. تأمل در اعتقادات مذکور نشان می‌دهد که این اعتقادات کاملاً منطبق با خواست‌های امویان بوده و می‌توانسته نیازهای سیاسی آنان را برآورده کند.

جبریه در دوره عباسیان نیز به حیات خود ادامه داد. به ویژه گروه دوم جبریه که به جبریه متوسط یا جبریه غیرخالص شهرت داشت و فرقی اهل سنت و جماعت مثل فرقی نجاریه، ضراریه و بکریه را در بر می‌گرفت. جبریه متوسط مانند اشعریان قائل به کسب در افعال بندگان هستند.<sup>۴۴</sup>

### علمای اهل سنت و حاکمیت

اندیشه جبرگرایی امویان گفتمان قدرتمندی را در جهان اسلام به وجود آورد که تفکر سیاسی اهل سنت و جماعت بر مبنای آن شکل گرفت و ادامه یافت. به طور کلی

نظریه پردازان مهم اهل سنت در صدد تأسیس دولت ایده‌آل بر نیامده، بلکه همت اصلی خود را بر تثبیت وضع موجود و حکومت مستقر متمرکز کردند.

چنین اندیشه‌ای که نمی‌خواست حکومتی را ابتدا به ساکن سامان دهد، با توجه واهمه و ترس از فرو رفتن جامعه اسلامی در گرداب درگیری‌ها و اختلافات داخلی، هر نوع سلطه بر مردم را پذیرفت که نتیجه آن، تأیید، تثبیت و تأمین مشروعیت حکومت‌های استیلا و بهره گرفتن از هر امکانی برای توجیه آن، از جمله توسل به تأویل آیات و روایات و تقدیر حق الهی سلطنت شد.

حکومت مستقر و لزوم اطاعت از آن برای جلوگیری از «شق عصای مسلمین»، مبنای اصلی تئوری نظریه پردازان اهل سنت قرار گرفت. این معنی در بیان ابن قدامه کاملاً نمایان است. او معتقد بود اگر شخصی به قهر و با غلبه شمشیر، امامت یافت و مردم به اطاعت از او اقرار و اذعان کردند و فرمانبردار او شدند، او نیز امام است و قتال با او حرام می‌باشد. همان گونه که عبدالملک بن مروان بر ابن زبیر خروج کرد و او را کشت و بر بلاد استیلا یافت تا این که مردم به رضایت یا کراهت با او بیعت کردند و او امام شد و خروج بر او چون باعث «شق عصای مسلمین» می‌شد، حرام گردید.<sup>۴۵</sup>

با استناد به روایتی که به پیامبر اسلام (ص) منتسب شده و بر مبنای آن هر کس باعث شق عصای مسلمین شود باید کشته شود<sup>۴۶</sup>، «شق عصای مسلمین» چنان در میان اهل سنت رواج یافت که هر اقدامی علیه سلطان و حاکم مترادف با «شق عصای مسلمین» و فتنه قرار گرفت. مغیره بن شعبه، حاکم کوفه، خطاب به عده‌ای از خوارج که دستگیر شده بودند، گفت: چه چیزی شما را وا داشت تا اراده «شق عصای مسلمین» کنید<sup>۴۷</sup>. در ۲۵۵ هـ.ق از جمله اتهامات احمد بن اسرائیل و ابونوح که در دوره المهتدی خلیفه عباسی به قتل رسیدند، تلاش در «شق عصای مسلمین»، اعلام گردید<sup>۴۸</sup>. از این روی ابن‌خلاد بیان می‌کند «شق عصای مسلمین» به معنی مخالفت با اسلام و خروج بر مسلمانان و عصیان علیه آنان است.<sup>۴۹</sup>



بزرگان اهل سنت در دفاع از حکومت مستقر، اصل مذکور را مبنای نظریه‌های خود قرار دادند. احمد بن حنبل، قیام علیه ائمه مسلمانان را که مردم به رضایت یا غلبه به خلافت او اقرار کرده‌اند، «شق عصای مسلمین» و مخالفت با مواریث رسول‌الله (ص) خواند.<sup>۵۰</sup> شافعی نیز عصیان بر خلیفه مستقر را «شق عصای جماعت» توصیف نمود.<sup>۵۱</sup> ابوالحسن اشعری اشاره می‌کند قیام علیه ائمه مسلمین هر چند از راه راست منحرف شده باشند، جائز نیست ما مخالف شورش مسلحانه علیه آنان و جنگ داخلی هستیم.<sup>۵۲</sup>

در سایه پذیرش این تفکر میان مسلمانان اهل سنت، سیوطی انتخاب عمر را زاییده نگرانی ابوبکر از آینده بیان نمود<sup>۵۳</sup> و امام فخر رازی نیز تقدم مفضول بر فاضل را درست دانسته و گفت: «اگر در تقدم فاضل هیچ فتنه‌ای برانگیخته نشود، تقدم او متعین باشد اما اگر تقدم فاضل موجب شر و فتنه باشد، تقدم مفضول اولی‌تر است»<sup>۵۴</sup>.

ملاحظه می‌شود که اندیشه مذکور ادامه همان تفکر مرجئه و جبریه است. هنگامی که مرجئه قضاوت در گناه کبیره را به خدا واگذار کرده و حکومت امویان را تایید کردند و جبریه، اراده و اختیار افعال را از انسان سلب، و آن را به تقدیر منتسب نمودند، همان عقاید در دوره عباسیان منجر به پذیرش هر نوع حکومت مستقر و اعطای حق الهی حکمرانی بر حکمرانان شد.

عباسیان بر خلاف امویان، از توان علماء بهره فراوان بردند. شاید یکی از مهمترین تفاوت‌های حکومت عباسیان با امویان این باشد که عباسیان موفق شدند، از علماء به عنوان واسطه بین خود و عامه مردم بهره گیرند. عباسیان با مجموعه اقدامات خود، توانستند نظر مساعد علماء اهل سنت را به خود جلب کنند. علماء نیز واسطه و میانجی مردم و قدرت قرار گرفته و خلایقی که در دوره امویان بین مردم و حکومت وجود داشت، پر کردند. آنان ضرورت حمایت از حکومت مستقر و عدم جو از عصیان علیه آن را چنان تبیین کردند که وقتی دستگاه خلافت عباسی از نظر سیاسی در نهایت ذلت بود، خلفا در نزد عامه مردم از نهایت احترام برخوردار بودند. بی‌تردید اهمیت آن به اندازه‌ای است که نمی‌توان آن را در بررسی راز خلافت چندین صد ساله عباسیان نادیده انگاشت.

### توجیه حاکمیت مستقر

در دوره عباسیان، علمای اهل سنت برای توجیه حکومت‌های مستقر به مجموعه احادیثی که به پیامبر اسلام منتسب شد، متوسل شدند. از جمله این علما ابویوسف «قاضی القضاة» هارون الرشید بود. ابویوسف که برای اولین بار در جهان اسلام این عنوان را به خود اختصاص داد<sup>۵۵</sup>، در تبیین اندیشه سیاسی خویش، بیش از استاد خود ابوحنیفه که به عقلانیت و استدلال تأکید داشت، بر حدیث تکیه کرد. او برای رواج اندیشه لزوم اطاعت از حاکمیت مستقر به مجموعه‌ای از احادیث زیر که به پیامبر (ص) منتسب شده‌اند، استناد کرد. «از خدا بترسید و او را اطاعت کنید و اگر حکومت و قدرت بر شما به برده لب کلفت کوچک سر حبشی داده شد، به فرمان او گوش دهید و او را اطاعت کنید»<sup>۵۶</sup>. «هر که خدا را اطاعت کند مرا هم اطاعت می‌کند و هر کس از امام اطاعت کند از من اطاعت کرده و هر کس بر من بشورد، بر خدا شوریده است و هر کس بر امام بشورد بر من شوریده است»؛ «اگر امام عادل بود مستحق پاداش و شکرگزاری شما از اوست و اگر ظالم و مستبد بود، بار گناه بر دوش اوست و بر شماست که صبوری پیشه کنید»<sup>۵۷</sup>. ابویوسف به این طریق تلاش نمود هر گونه حق قیام و اعتراض مردم را بر ضد خلفاء و حکمرانان سلب کند.

در کنار افکار مذکور، اندیشه‌های دیگری نیز طرح شد که مهم‌ترین آنها اندیشه‌های پادشاهی ایرانی درباره سیاست بود. خلافت عباسیان فرصت طرح اندیشه‌های ایرانی را در جامعه اسلامی فراهم کرد. طبقه دبیران که از اواخر دوره امویان به ویژه در دوره عباسیان، به یکی از طبقات مؤثر جامعه اسلامی و ارکان مهم دولت تبدیل شدند<sup>۵۸</sup>، در این فرآیند نقش مهمی را ایفا کرده و به تدریج افکار و اندیشه‌های باستانی ایرانی را در جامعه اسلامی وارد کردند. ابن مقفع از جمله افرادی بود که موارث ایرانی را به زبان عربی منتقل کرد. او که خود تحت تأثیر اندیشه‌های پادشاهی در حکومت داری بود، درباره خلافت اعتقاد به اختیار مطلق خلیفه داشت. او معتقد بود خلیفه باید در همه امور جامعه دستورات الزام‌آور صادر کند و تنها ضروری است نظریات خود را بر مبنای کتاب و سنت قرار دهد. مسلمانان

نیز تنها زمانی که از آنان خواسته شود، حق دارند نظرات خود را بیان کنند.<sup>۵۹</sup> او می‌گوید «ما به علم قطعی می‌دانیم که عموم مردم، خود نمی‌توانند زمینه‌ها و شرایط رشد خویش را بیابند»<sup>۶۰</sup> و «حتی خواص بیش از عموم مردم به وجود امام نیازمندند و خداوند از طریق او سعادتشان را تضمین کرده است»<sup>۶۱</sup>. به اعتقاد ابن مقفع جامعه نیازمند ثبات است و بهترین راه رسیدن به آن کنترل شدید امور توسط حکومت است. حاکمیت خلیفه بایستی قاطع باشد تا یکپارچگی حاکمیت برقرار شود. ملاحظه می‌شود که این اندیشه کاملاً برگرفته از حکومت‌های پادشاهی ایران بوده که در آن پادشاه، قدرت مطلق کشور به حساب می‌آمده است.

به تدریج عقاید ارجاء، جبریگری، جلوگیری از شق عصای مسلمین و افکار و اندیشه‌های پادشاهی ایرانی به دو رویه سکه حکومت در جهان اسلام تبدیل شدند. بر همین مبنا است وصیت معروف اردشیر بابکان به فرزند خود که دین و دولت دو برادر همزادند و یکی جزبه دیگر پایدار نباشد. دین اساس است و سلطان، نگهبان. سلطنت را از اساس، و اساس را از نگهبان گریزی نیست. آنچه نگهبان ندارد، تباه شود و آنچه پایه و اساس ندارد، ویران گردد<sup>۶۲</sup>، چنان مقبولیت یافت که قریب به اتفاق نظریه‌پردازان مسلمان در نواحی مختلف و در دوره‌های گوناگون به آن اشاره و استناد کردند<sup>۶۳</sup>. از این روی به نظر می‌رسد ظهور و رواج مفاهیمی چون «حق الهی حکومت»، «ظل الهی حاکم»، «فرمانبرداری مطلق مردم» برگرفته از امتزاج اندیشه جبریگری، ارجاء و فره ایزدی ساسانی بوده است.

علمای اهل سنت برای تبیین تناقض‌های رفتاری خلفاء، با توسل به عقیده تأویل و اجتهاد، همه صحابه پیامبر (ص) را مصون از خطا و اشتباه معرفی کردند. اشعری با طرح نظریه کسب، اختلاف رفتاری صحابه را باعث خدشه در عدالت آنان ندانست؛ زیرا فعل سیاسی صحابه مانند دیگر افعال انسان‌ها خارج از قدرت آنان و تابع مشیت الهی است و چون پیامبر(ص) نیز بهشتی بودن آنان را بشارت داده، پس اجتهادهای سیاسی آنان مشروع و اطاعت مردم ضروری است<sup>۶۴</sup>. اشعری در این رابطه می‌گوید: آن چه میان علی، زبیر و

عایشه رضی‌الله‌عنهم اجمعین گذشت از سر اجتهاد و تأویل بود و علی امام است و همه آنان اهل اجتهاد بودند. شهادت پیامبر (ص) بر بهشت رفتن صحابه حاکی از این است که همه آنان در اجتهاد خودشان بر حق و راستی بوده‌اند و هم چنین آنچه بین سید ما علی و معاویه رضی‌الله‌عنهما واقع و جریان یافت، همه از سر تأویل و اجتهاد بوده است. همه صحابه رهبران مصون از خطا و غیرقابل اتهام در دین هستند که خدا و رسولش جمع آنان را ستایش نموده و ما را به تعبد در تعظیم و پیروی از آنان دستور داده و از عیب‌جویی و تنقیض احدی از آنان پرهیز داده‌اند.<sup>۶۵</sup>

پس از بیان مصون بودن خلفای نخستین از خطا و اشتباه، به تدریج «حق الهی حکومت» برای خلفا و سپس برای کل پادشاهان و سلاطین مورد توجه قرار گرفت. ماوردی حاکم را برگزیده خداوند دانسته و اشاره می‌کند خداوند قادر، برای امت زعیم و رهبری به جانشینی نبوت مقرر فرمود و به وسیله او امت را گرد آورد و سیاست را به او واگذاشت تا بر اساس دین مشروع تدبیر نماید و سخن را بر رأی متبوع و واحد جمع کند.<sup>۶۶</sup> در اینجا نیز با استناد روایتی منسوب به پیامبر اسلام (ص) سلطان «ظل‌الله» خوانده شد<sup>۶۷</sup> و اطاعت او در ردیف اطاعت الله قرار گرفت؛ «هر کس او را گرامی دارد خدا را گرامی داشته و هر کس به او امانت کند به خدا امانت کرده است»<sup>۶۸</sup> و هر کس که سلطان را در دنیا گرامی بدارد خداوند او را در قیامت گرامی خواهد داشت.<sup>۶۹</sup> کسی که با سلطان با خلوص نیت رفتار کند و هواخواه او باشد هدایت یافته و هر کس بر او خیانت کرده و علیه او اقدام کند گم راه شده است.<sup>۷۰</sup> بر این مبنا «ظل‌اللهی سلطان» به یکی از اصول بنیادین نظریه‌پردازان اهل سنت تبدیل شد و در دوره سلجوقیان با مجموعه اقدامات خواجه نظام‌الملک طوسی و تسلط افکار اشعریان، این اندیشه بیش از پیش تقویت شد.

خواجه نظام‌الملک خود، بزرگترین مروج این اندیشه شد. او در بخش‌های گوناگون سیاست نامه درصدد القاء این اندیشه برآمده است. «ایزد تعالی اندر هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد»<sup>۷۱</sup>. «خدای عز و جل پادشاه را زبردست همه مردمان

آفریده است و جهانیان زیردست او باشند و جهانیان همه عیال وی»<sup>۷۲</sup>. خواجه نظام‌الملک به دور حاکمیت، هاله‌ای از قداست قرار داده و پادشاه را دارای «فرالهی» خواند<sup>۷۳</sup>.

همگام با خواجه نظام‌الملک، غزالی نیز در همان مسیر گام برداشت. او با تأکید بر مقام «ظل‌اللهی سلطان»<sup>۷۴</sup>، او را سایه هیبت خدا خواند که دارای «فره ایزدی» است<sup>۷۵</sup>. غزالی پادشاهان را برگزیدگان خدا اعلام کرد و به جهت اهمیت، آنان را در ردیف پیامبران قرار داد. «آگاه باش که خدای تعالی از بنی آدم دو گروه را برگزید و این دو گروه را بر دیگران فضل نهاد. یکی از پیغامبران و دیگر ملوک؛ اما پیغامبران را بفرستاد به بندگان خویش تا ایشان را به وی راه نمایند و پادشاهان را برگزید تا ایشان را از یکدیگر نگاه دارد و مصلحت زندگانی ایشان در ایشان بست»<sup>۷۶</sup>

اندیشه «فره ایزدی» و «ظل‌اللهی» حاکمیت، نه تنها مشروعیت حکومت‌ها را تبیین می‌کرد بلکه تداوم حاکمیت را نیز تضمین نمود. نتیجه طبیعی «فره ایزدی» و «ظل‌اللهی»، سلب هر گونه حق اعتراض و تلاش در جهت ساقط کردن حکومت روز بود، که در آن حتی بدگویی و سب سلطان تحمل نمی‌شود. «لا سبوا السلطان فانه ظل الله فی ارضه»<sup>۷۷</sup>.

نظریه‌پردازان اهل سنت برای مقابله با فرق رقیب مثل تشیع، خوارج و معتزله، لزوم اطاعت مطلق از حاکمیت را مورد توجه ویژه قرار دادند. معتزله مانند تشیع و خوارج هر حکومتی را مشروع نمی‌دانستند. آنان «امت را در شورش بر امام غیر صالح محق می‌دانند»<sup>۷۸</sup> برای مثال جاحظ عقیده اطاعت بی‌قید و شرط را رد کرد و از تکلیف مسلمانان برای مقابله با حکومت ناصالح دفاع نمود و کسانی را که بی‌احترامی به حاکمان را فتنه خوانده و لعن ظالمان را بدعت می‌دانستند، به شدت مورد حمله قرار داد. او در تبیین اقدامات عباسیان در براندازی دولت امویان، سال تسلط معاویه بر خلافت را «سال تفرقه» و احیای ظلم و خشونت خواند که در آن امامت به پادشاهی تبدیل شد و معاویه حکومتی استبدادی با تشریفات شاهانه که شایسته کسری و قیصر بود، پدید آورد<sup>۷۹</sup>. به عقیده جاحظ معاویه با نفی معتقدات پیامبر (ص) و احکام اسلامی باعث انحراف جامعه به سوی کفر و فساد شد. اما نظریه‌پردازان اهل سنت با تفسیر آیات و روایات منسوب به پیامبر (ص) حق قیام بر

حاکمیت را نفی کردند. آنان با بیان این که اندیشه استغناء از سلطان، توهمی بیش نیست، بر خیر کثیر حکومت در برابر شر لازم آن تأکید کردند و گفتند جستجوی نفع خالص در این جهان غیرممکن است بنابراین شرط لازم از خیر بسیاری که در سلطان ملحوظ است، قابل اغماض خواهد بود. همان گونه که امام فخررازی منفعت پادشاهان و سیاست را از همه نفع‌ها عام‌تر می‌داند زیرا به واسطه سیاست، مردمان به یکدیگر ظلم نکنند و به واسطه امن و فراغت، جمله حیوانات، مطلوب خود بیابند.<sup>۸۰</sup>

بر این مبنا اندیشمندان اهل سنت با استناد به آیه «یاایها الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم» (۵۹/۴)، «اولی الامر» را فرمانروایان تفسیر کرده<sup>۸۱</sup>، مردم را به اطاعت مطلق فراخواندند. غزالی درباره آیه مذکور می‌گوید: «تفسیر این چنان است که مطیع باشید خدای را و پیغامبران را و امیران خویش را. پس هر که را خدای تعالی دین داده است باید که پادشاهان را دوست دارد و مطیع باشد و بداند که این پادشاهی خدای دهد»<sup>۸۲</sup>. در تکمیل اندیشه مذکور، برخی روایات منتسب به پیامبر (ص) نیز به شدت مورد توجه قرار گرفت. «از خدا بترسید و او را اطاعت کنید و اگر حکومت و قدرت شما به برده لب کلفت و کوچک سر حبشی داده شد به فرمان او گوش دهید و از او اطاعت کنید»<sup>۸۳</sup>؛ پشت سر امام، چه صالح باشد و چه غیر صالح، نماز بگزارید و در نهایت با انتساب این روایت به پیامبر اسلام (ص) «هر کس مرا اطاعت کند خدای را اطاعت کرده و هر کس امیری را اطاعت کند، مرا اطاعت کرده و هر کس بر من عصیان کند خدای را عصیان کرده و هر کس امیری را عصیان کند، مرا عصیان کرده است»<sup>۸۴</sup>، مردم را به اطاعت بی‌قید و شرط فراخواندند. همچنان که اشعری اشاره نمود که باید بر ائمه مسلمین درود فرستاد و مطیع آنان بود. هر چند که از راه راست منحرف شده باشند نباید علیه آنها قیام کرد.<sup>۸۵</sup>

بنا بر آنچه که گفته شد بزرگان اهل سنت طبق مقتضیات زمانی و مکانی و شرایطی که حکومت ایجاد می‌کرد، حکومت هر نوع خلیفه را که چه به وراثت به خلافت رسیده یا به قدرت شمشیر به خلافت می‌رسید و امیرالمومنین خوانده می‌شد<sup>۸۶</sup>، حاکمیت هر نوع

امیر از جمله امارت استیلا که با تکیه بر قوای نظامی خود بر سرزمین‌های خلیفه مستولی می‌شد، مشروع دانسته، اعلام نمودند بر هر کس که به خدا و روز قیامت ایمان دارد، جاز نیست که به امام و امیرالمومنین چه نیکوکار و چه فاجر، قیام کند.<sup>۸۷</sup> در تبیین این مفهوم استناد کردند اگر امام عادل بود، مستحق پاداش است و بر رعیت است که شکرگزار او باشند و اگر امام ظالم و مستبد بود، بار گناه بر دوش اوست و بر رعیت است که صبر پیشه کنند.<sup>۸۸</sup> حتی در دوره‌های متأخر تسلط حکمران ظالم عین عدل الهی توصیف شد که بر اساس آن خدای می‌خواست از خلق [گناهکار] خود انتقام بگیرد.<sup>۸۹</sup>

ملاحظه می‌شود که برمبنای نظریات مذکورنه تنها مشروعیت حکومت‌ها تأمین می‌شد، حق هر گونه اقدام علیه آنان، حتی حکمرانان ظالم و فاسد نیز از مردم سلب گردید. پایه و اساس این نظریات در این گفته غزالی متجلی است: «سلطان بدکار و خونریز تا زمانی که از قدرت نظامی برخوردار بود و به سختی می‌شد او را بر کنار کرد و برکناری او موجب جنگ خونین داخلی میان مسلمانان بود می‌بایست همچنان بر سر قدرت نگاه داشته شود و فرمان او اطاعت شود. درست چنانکه از فرمان اولی الامر اطاعت می‌شود... شرایطی که برای سلاطین در نظر گرفته شده، صرفاً در جهت منافع و آسایش مردم بوده است. زیرا اگر همه حاکمیت‌های موجود را باطل و نامشروع اعلام می‌کردیم، آنچه که پایه و اساس آسایش مردم است از میان می‌رفت»<sup>۹۰</sup>. به این ترتیب غزالی با بیان قدرتمندی سلاطین و جلوگیری از جنگ داخلی، مردم را به پذیرش هر نوع حکومتی، حتی حکومت ظلم و جور فرا می‌خواند و قیام علیه آنان را نامشروع اعلام می‌کند.

### تحول بحث‌های سیاسی بر اساس تغییر شرایط و مقتضیات

بحث‌های مربوط به مشروعیت حکومت‌ها، متناسب با شرایط سیاسی و حکومت‌هایی که قدرت را به دست می‌گرفتند، متغیر بود. با ظهور قدرت‌های سیاسی و مذهبی رقیب، اندیشمندان حامی عباسیان، متناسب با شرایط، به مباحث خاصی تأکید

کردند. بحث‌های مربوط به شرایط امام، جواز و عدم جواز عزل امام، صحت و یا عدم صحت دو یا چند امام هم زمان، بر همین مبنا تنظیم شد.

تسلط دولت شیعی آل‌بویه بر بغداد، ظهور دولت فاطمیان مصر و ادعای خلافت امویان اسپانیا، علمای اهل سنت را با چالش روبرو کرد. شرط قریشی بودن خلیفه به جز طرح در جریان سقیفه بنی ساعده، تا دوره عباسیان، تقریباً مسکوت باقی مانده بود، از اواخر دوره امویان به ویژه در دوره عباسیان، با طرح اندیشه‌های رقیب درباره خلافت، مثل خوارج که حتی خلافت برده‌ها و زنان را جائز می‌دانستند و یا معتزله که امامت غیرقریشی را نیز تأیید می‌کردند<sup>۹۱</sup> و تهدید خلافت عباسیان به وسیله قدرت‌های سیاسی مثل حکمرانان استیلاء، دوباره موضوعیت یافت و تا انتهای دوره خلافت عباسیان به عنوان وجه غالب، اهمیت خود را حفظ کرد. «الأئمة من قریش»<sup>۹۲</sup>؛ «الأئمة من قریش و لاء الحق»<sup>۹۳</sup>؛ «الأئمة من قریش ولی علیکم»<sup>۹۴</sup>؛ «الأئمة من قریش وان الملك لا يزال فیهم»<sup>۹۵</sup>؛ «لا يزال هذا الأمر فی قریش مابقی فی الناس رجلاً (یا من الناس اثنان)»<sup>۹۶</sup>؛ «الأئمة من قریش فلا یكون فی غیر قریش خلیفه»<sup>۹۷</sup>؛ «قدموا قریشا ولا تقدموا علیها»<sup>۹۸</sup>. بر این اساس متفکرین اهل سنت به هنگام تبیین و تدوین شرایط و ویژگی‌های خلافت، به اصل قریشی بودن خلیفه به عنوان یکی از شرایط اساسی خلیفگی، تأکید کردند.<sup>۹۹</sup>

شرط قریشی بودن خلیفه در شرایطی که قدرت خلافت توسط حکمرانان استیلاء به شدت محدود شده و موجودیت آن در معرض خطر قرار داشت، از اهمیت بسیار بالایی برخوردار بود. زیرا خطر دولت‌های استیلاء برای خلافت بسیار جدی بود. تلاش یعقوب لیث صفاری برای از بین بردن دستگاه خلافت عباسی<sup>۱۰۰</sup>، طمع عضدالدوله دیلمی و ملک‌شاه سلجوقی برای جمع خلافت و سلطنت در خاندان خود<sup>۱۰۱</sup> با تزویج دخترانشان به خلیفه<sup>۱۰۲</sup>، مؤید آن است. بنابراین متفکرین اهل سنت با مطرح کردن شرط قریشی بودن، هر گونه تلاش برای از بین بردن دستگاه خلافت عباسی را توسط حکمرانان قدرتمند، نامشروع اعلام کردند. حتی مجموعه تلاش‌های خلفای عباسی در تشکیل در نسب خلفای فاطمی را نیز می‌توان در این راستا مورد بررسی قرار داد. به دستور القادر خلیفه عباسی



محضر نامه‌ای تنظیم و به امضاء جمع کثیری از علماء و دانشمندان فرق گوناگون رسید و در آن نسب خلفای فاطمی به علویان انکار شد<sup>۱۰۳</sup>. زیرا با رد قریشی بودن خلفای مصر، در حقیقت مشروعیت خلافت آنان نیز زیر سؤال می‌رفت.

پس از تثبیت قریشی بودن خلیفه و انکار مشروعیت مدعیان غیرقریشی خلافت، در جهت مقابله با مدعیان قریشی، بحث جازبودن دو یا چند امام هم زمان طرح شد. ادعای خلافت امویان اندلس، مهم‌تر از آن ادعای حقانیت خلافت فاطمیان مصر خطری بسیار جدی برای عباسیان به حساب می‌آمد. به ویژه فاطمیان که هدف اصلی خود را فتح بغداد و انقراض خلافت عباسیان بیان کرده در نهان و آشکار برای رسیدن به این هدف کوشش می‌کردند. از این روی جواز یا عدم جواز تعدد خلفا وارد اندیشه سیاسی مسلمانان شد و مورد توجه متفکرین قرار گرفت.

به جز برخی شاخه‌های خوارج از جمله حمزه خارجی که وجود دو امام در عصر واحد را جائز می‌دانست<sup>۱۰۴</sup>، فرقه کرامیه (مشبهه) از مهم‌ترین فرقی بود که وجود دو یا چند امام هم زمان را جائز دانستند<sup>۱۰۵</sup>. به نظر می‌رسد مجموعه شرایط زمانی و مکانی در اتخاذ چنین تصمیمی از سوی کرامیه تأثیر مستقیمی داشته است. محل ظهور و مرکز اصلی استقرار کرامیه در خراسان بوده و بغدادی به سه فرقه مهم کرامیه در خراسان اشاره کرده است<sup>۱۰۶</sup>. با توجه به این که خراسان از بغداد، مرکز اصلی منازعات سیاسی دور بود و هنوز در دوره حیات محمد بن کرام سجستانی (د. ۲۵۵هـ.ق) شیخ کرامیه و متکلم معروف<sup>۱۰۷</sup>، رقبای سیاسی - مذهبی قدرتمندی مانند فاطمیان مصر ظهور نکرده و موجودیت خلافت عباسیان را با خطر مواجه نکرده بود، کرامیه بر مبنای اصل اعتقادی خود که تمام مردم جامعه اسلامی که اقرار به شهادتین کرده و «لا اله الا الله و محمداً رسول الله» بگویند، مؤمن و از امت اسلام هستند<sup>۱۰۸</sup>، مناقشات قدیمی مسلمانان از جمله اختلافات انصار و مهاجرین و علی (ع) و معاویه را بر اساس جواز دو امام همزمان تفسیر کردند و بر همان مبنا جواز دو یا چند امام در یک زمان را تبیین نمودند. آنان درخواست انصار در سقیفه بنی ساعده مبنی بر «امیری از انصار و امیری از مهاجرین» را دلیلی بر صحت دو امام همزمان بیان

نمودند.<sup>۱۰۹</sup> همین طور امامت هم‌زمان علی (ع) و ادعای خلافت معاویه و وجوب اطاعت هر کدام از پیروانشان از آنان<sup>۱۱۰</sup> و امامت امام حسن (ع) و معاویه را دلیلی بر مجاز بودن دو یا چند امام هم زمان بیان کردند.<sup>۱۱۱</sup> در حالی که متفکرین اهل سنت نظر کرامیه درباره امامت را بدعت خوانده<sup>۱۱۲</sup>، جواز دو یا چند امام هم زمان را انکار نمودند.<sup>۱۱۳</sup>

به نظر می‌رسد اتفاق علمای اهل سنت در این امر، تحت تأثیر قدرت روزافزون خلفای فاطمیان صورت گرفت. خلفای فاطمی با فتح مصر در ۳۵۸ ق و نزدیک شدن به مرکز خلافت عباسیان و بیان تصمیم خود مبنی بر انقراض دولت عباسیان، موجودیت خلافت عباسیان را عملاً با خطر مواجه ساختند. از سوی دیگر عبدالرحمن ناصر نیز با اعلام خلافت خود در ۳۱۶ هـ ق در اندلس<sup>۱۱۴</sup>، موقعیتی را فراهم کرد که در آن سه خلیفه به طور هم زمان در جهان اسلام، اعلام خلافت نمودند بی‌تردید نظریه‌پردازان اهل سنت، اندیشه‌های سیاسی خود را در مواجهه با این چالش‌های جدید تنظیم کردند.

عقبلی (متوفی ۳۲۲ هـ ق) با استناد به روایتی منتسب به پیامبر اسلام (ص) «اگر با دو خلیفه بیعت شد، دومین آنان را بکشید»<sup>۱۱۵</sup>، خلافت هم زمان را نفی کرد. هم چنین قاضی محمد بن طیب باقلانی (د. ۴۰۳ هـ ق)، متکلم معروف اشعری<sup>۱۱۶</sup> عهد عضدالدوله دیلمی - که کتاب‌های فراوانی در علم کلام و در رد شیعه، معتزله، جهمیه و خوارج و کرامیه به شیوه ابوالحسن اشعری تألیف کرده است<sup>۱۱۷</sup>، و ذهبی از او با لقب «سیف السنه و لسان الأمه» و متکلم به زبان اهل حدیث یاد می‌کند<sup>۱۱۸</sup>، برای دفاع از خلافت عباسیان، تلاش‌های فراوان انجام داد. او با رد قانونی بودن وجود دو یا چند امام هم زمان، به صورت ضمنی اعتبار ادعای فاطمیان و نیز امویان اسپانیا را در خلافت انکار کرد.<sup>۱۱۹</sup>

دیگر علما و متفکران اهل سنت نیز با بیان «اگر با دو خلیفه هم زمان بیعت شد، دومی را بکشید»<sup>۱۲۰</sup>، مجموعه استنادات کرامیه را مبنی بر جواز بودن دو امام هم زمان رد کردند<sup>۱۲۱</sup> و با این استدلال که وجود دو یا چند امام هم زمان متضمن تفرقه، کینه، عداوت و جنگ میان مسلمین است<sup>۱۲۲</sup>، به اجماع با آن مخالفت کردند<sup>۱۲۳</sup>. فقط ابواسحاق، استاد امام الحرمین، با شرط دوری سرزمین‌ها و وسعت اقالیم و فاصله‌ها، نصب دو امام یا بیشتر را

درست و جائز می‌دانست<sup>۱۲۴</sup> که درباره آن، شاگردش امام‌الحرمین با او به شدت مناقشه کرد.

تأثیر حکومت و شرایط حکومتی در مباحث علمی به آنچه که گفته شد، خلاصه نمی‌شود بلکه متناسب با وضعیت سیاسی، بسیاری از مباحث دیگر نیز که در سرنوشت حکومت‌ها تأثیرگذار بوده، مورد توجه قرار گرفت. برای مثال در دوره باقلانی (۴۰۳) که خطر فاطمیان بسیار جدی شده بود و احتمال اشغال بغداد وجود داشت، باقلانی با قرار دادن بند «حریت» در شرایط امامت، این امکان را فراهم آورد که اگر خلیفه به دست دشمنان اسیر یا زندانی شد و آزادی او از بین رفت، امامت از او سلب شود و شخص دیگری برای خلافت برگزیده شود و یا ماوردی که احکام السلطانیه را در اواخر دوره آل‌بویه تدوین کرده، به امور خاصی تأکید کرد. او در جهت تحکیم موقعیت خلیفه و ترمیم فرسودگی قدرت او که عملاً عروسکی در دست حکمرانان استیلاء بود، به این سؤال که اگر یکی از وابستگان و تابعان خلیفه، بدون اظهار نافرمانی علنی، قدرت را قبضه کرده و بر خلیفه تسلط یابد، آیا باز خلیفه، امام است یا نه؟ جواب مثبت می‌دهد و اشاره می‌کند که اگر غاصب قدرت خلیفه مطابق فرامین و احکام مذهب و لوازم عدالت عمل کند، موقعیت غیرعادی به دلیل ترس از زیان به جامعه ممکن است پا بر جا بماند ولی اگر چنین نبود وظیفه امام است که کسانی را بر کوتاه کردن دست غاصب، فرا خواند و به این سلطه خاتمه دهد<sup>۱۲۵</sup>.

ملاحظه می‌شود که این جملات می‌تواند به عنوان هشدار برای حکمرانان استیلاء تفسیر شود و یا برای خلیفه مجوزی باشد که برای مقاصد خود از برخی حکمرانان علیه برخی دیگر استفاده کند که استقبال عباسیان از سلجوقیان برای ساقط کردن آل بویه، نمونه مشخص آن است. ماوردی هم چنین با در نظر گرفتن خطراتی که موجودیت خلیفه را تهدید می‌کرد، بیان می‌کند اگر امام توسط شورشیان اسیر شود و امید رهایی آن نباشد، مردم در منطقه‌ای که مذهب حق و عدل برقرار است با هر کس که شایسته دانستند عقد امامت ببندند و اگر امام اسیر شده، بعدها آزادی خود را به دست آورد، دیگر بر منصب

امامت تکیه نخواهد زد. که به طور طبیعی با این بحث‌ها در صورت اشغال بغداد، امکان استمرار خلافت عباسیان فراهم می‌شد.

## نتیجه‌گیری

آن چه گفته شد، گوشه‌ای از تلاش‌های علمای اهل سنت و جماعت برای موجه جلوه دادن خلافت و سلطنت در دوره خلافت امویان و عباسیان بود که بر مبنای آن، آنان با بهره گرفتن از مفاهیمی مثل «جبریگری»، «حق الهی حکومت»، «ظلّ اللّهی خلیفه و سلطان» و با توجیه جلوگیری از تفرقه و خونریزی در میان مسلمانان، هر نوع حکومت مستقر حتی ظالم و جابر را مشروع دانسته، و هر گونه اقدام و قیام علیه آنان را نامشروع اعلام کردند. از این جا تفاوت بنیادین بین اندیشه سیاسی تشیع و اهل سنت آشکار می‌شود. تشیع بر اساس اصول بنیادین خود با خلفا و حکمرانان مخالفت کرده، برای تأسیس حکومت ایده‌آل بر مبنای معیارهای شیعی تلاش نمودند در حالی که علمای اهل سنت به دنبال تأسیس حکومت ایده‌آل نبوده بلکه از هر گونه حکومت مستقر چه عادل و چه ستمکار حمایت کرده‌اند.

**یادداشت‌ها**

- ۱- مطهری، ۱۶۳.
- ۲- اشعری، مقالات الإسلامیین، ۶۵.
- ۳- نوبختی، ۸۹.
- ۴- اشعری، مقالات الإسلامیین، ۷۴.
- ۵- رک: وات، ۳۳؛ اب راه یم حسن، ۳۸۰/۱.
- ۶- شهرستانی، ۱۴۷/۱.
- ۷- مشکور، ۳۹.
- ۸- ابن فراء، ۲۴، ابن خلدون، ۳۶۶/۱.
- ۹- ابن خلدون، ۳۶۶/۱.
- ۱۰- عبدالرزاق، ۹۴.
- ۱۱- ابن عبدربه، ۳۰۷/۲ و قس: ابن قتیبه، ۱۳۹/۱.
- ۱۲- عبدالرزاق، ۹۸.
- ۱۳- رک: همو، ۹۵.
- ۱۴- کراجکی، ۲۱.
- ۱۵- ابن عبدربه، ۱۴۷/۴.
- ۱۶- همانجا.
- ۱۷- فیرحی، ۱۷۴.
- ۱۸- ابن ابی الحدید، ۴۶/۱۶.
- ۱۹- عطوان، ۲۳۳.
- ۲۰- ابن ابی الحدید، ۴۶/۱۶.
- ۲۱- طبری، ۴۵۱/۴.
- ۲۲- همو، ۴۵۳/۴؛ ابن ابی الحدید، ۲۰۲/۱۶.
- ۲۳- ابن قتیبه، ۱۵۲/۱.

- ۲۴- همو، ۱/۱۶۴.
- ۲۵- رک: طبری، ۹۱-۱۸۹.
- ۲۶- جریر، ۵۹۰.
- ۲۷- فرزдық، ۱/۲۴-۵.
- ۲۸- جریر، ۶۱۳.
- ۲۹- ابوالفرج اصفهانی، ۱/۲۳۱.
- ۳۰- همو، ۱/۲۳۳.
- ۳۱- جریر، ۵۱.
- ۳۲- جریر، ۳۳۳.
- ۳۳- خزاعی، ۱۶۸.
- ۳۴- نابغه، ۷۶.
- ۳۵- قادری، مبانی مشروعیت خلافت، ۱۸۹.
- ۳۶- شهرستانی، ۸۶/۱.
- ۳۷- احمد امین، فجرالاسلام، ۳۳۳.
- ۳۸- ابن تیمیه، جواب الصحیح، ۲/۱۱۴.
- ۳۹- ایجی، ۳/۷۱۲..
- ۴۰- بغدادی، ۱۹۹.
- ۴۱- همو، ۲۰۸.
- ۴۲- المناوی، ۲۶۱.
- ۴۳- اشعری، مقالات اسلامیین، ۲۷۹.
- ۴۴- مناوی، ۲۲۹؛ ایجی، ۳/۷۱۲.
- ۴۵- رک: ابن قدامه، ۵/۹..
- ۴۶- طبرانی، ۲۵/۱۱؛ ابن خلد، ۱۱۸.
- ۴۷- طبری، ۴/۴۲۳.

- ۴۸- همو، ۳۴۶/۸.
- ۴۹- ابن خلد، ۱۱۸.
- ۵۰- رک : علی احمد، ۳۲۸.
- ۵۱- ابوزهره، ۸۵.
- ۵۲- به نقل از: لمبتون، ۱۴۳.
- ۵۳- سیوطی، ۷۷.
- ۵۴- فخر رازی، جامع العلوم، ۲۰۶؛ قس : همو، مفاتیح الغیب، ۱۸۷/۵.
- ۵۵- زیدان، ۱۸۹.
- ۵۶- ابو یوسف، ۹.
- ۵۷- همانجا.
- ۵۸- محمدی، ۹۹.
- ۵۹- لمبتون، ۱۱۴.
- ۶۰- ابن مقفع، ۷۰.
- ۶۱- همو : ۱۰۵.
- ۶۲- مسعودی، ۲۴۳/۱.
- ۶۳- ابن مسکویه، ۵۸/۱؛ اخوان الصفا، ۵۸۱؛ غزالی، نصیحة الملوک، ۱۷؛ طوسی، ۸۰.
- ۶۴- فیرحی، ۲۵۰.
- ۶۵- اشعری، الابانه، ۶۱-۲۶۰.
- ۶۶- ماوردی، ۳.
- ۶۷- بیهقی، ۱۶/۶؛ قضاعی، ۲۰۱/ ۱؛ سبکی، ۳۹۶/۳، ترمذی، ۴۱۰/۱، ۱۲۵/۲، ۱۵۳/۴؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۰۸/۱۰.
- ۶۸- ابن ابی عاصم، ۴۹۲/۲؛ بیهقی، ۱۷/۶.
- ۶۹- علجونی، ۵۵۲/۱.
- ۷۰- عسقلانی، ۱۷۸/۴.



- ۷۱- طوسی، ۱۱.
- ۷۲- همو، ۱۶۱.
- ۷۳- همو، ۴۳.
- ۷۴- غزالی، فضائح الباطنیه، ۲۰۳.
- ۷۵- غزالی، نصیحة الملوك، ۸۳.
- ۷۶- همانجا..
- ۷۷- ابن ابی عاصم، ۴۸۷/۲؛ بیهقی، ۱۷/۶؛ دیلمی، ۱۱/۵.
- ۷۸- لمبتون، ۱۲۸.
- ۷۹- همانجا.
- ۸۰- فخررازی، جامع العلوم، ۲۰۵-۲۰۴.
- ۸۱- ابن فراء، ۴۶.
- ۸۲- غزالی، نصیحة الملوك، ۸۲.
- ۸۳- ابویوسف، ۹.
- ۸۴- ابن فراء، ۴۶.
- ۸۵- به نقل از: لمبتون، ۱۴۳.
- ۸۶- ابن فراء، ۲۰.
- ۸۷- رک: همانجا
- ۸۸- دیلمی، ۴۵۳/۲.
- ۸۹- مناوی، ۱۴۲/۴.
- ۹۰- غزالی، احیاء العلوم، ۱۲۴/۲.
- ۹۱- شهرستانی، ۹۱/۱.
- ۹۲- ابن ابی عاصم، ۵۳۱/۲؛ شهرستانی، ۲۴/۱؛ غزالی، فضایح الباطنیه، ۱۹۱.
- ۹۳- اشعری، مقالات الاسلامیین، ۱۹؛ بغدادی، ۲۸.
- ۹۴- المقریزی، ۵/۲-۴۹۴.

- ۹۵- همو، ۴۸۱/۲.
- ۹۶- ابن حماد، ۳۸۳/۱؛ المقری، ۴۸۵/۲؛ ابن حزم، ۴۵.
- ۹۷- ابن یزید، ۹۶/۱.
- ۹۸- آمدی، ۳۸۳.
- ۹۹- بغدادی، ۳۴۰/۱؛ ماوردی، ۶؛ ابن فراء، ۲۰، ۲۱؛ بن حرم، ۷۴/۴؛ غزالی، فضائح الباطنیه، ۱۸۰.
- ۱۰۰- مسعودی، ۵۰۰/۲ به بعد.
- ۱۰۱- حتی، ۶۰۶، ۶۱۳.
- ۱۰۲- ابن اثیر، ۳۷۹/۷، ۳۱۵/۸.
- ۱۰۳- ابن تغری بردی، ۲۳۰/۴-۲۲۹؛ بن عماد، ۱۶۲/۲؛ ابن کثیر، ۱۵/۱۲.
- ۱۰۴- شهرستانی، ۱۳۰/۱.
- ۱۰۵- بغدادی، ۲۱۱؛ اسفراینی، ۱۱۵؛ ایجی، ۷۱۴/۳، ۷۱۶.
- ۱۰۶- بغدادی، ۱۹، ۲۰۲.
- ۱۰۷- ذهبی، میزان الاعتدال، ۳۱۴/۶؛ عسقلانی، ۳۵۴/۵،
- ۱۰۸- بغدادی، ۹.
- ۱۰۹- ابن حزم، ۷۳/۴.
- ۱۱۰- بغدادی، ۲۱۱؛ ابن تیمیه، ۵۳۷/۱؛ ایجی، ۷۱۴/۳.
- ۱۱۱- ابن حزم، ۷۳/۴.
- ۱۱۲- اسفراینی، ۱۱۵.
- ۱۱۳- عقیلی، ۴۵۷/۳؛ ابن محمد، ۱۷۹؛ ابن فراء، ۲۵؛ بن کثیر، تفسیر القرآن، ۷۳/۱.
- ۱۱۴- عنان، ۴۲۵/۱.
- ۱۱۵- عقیلی، ۴۵۷/۳.
- ۱۱۶- ابن خلکان، ۲۶۹/۴.
- ۱۱۷- ذهبی، سیراعلام النبلاء، ۱۹۰/۱۷.

۱۱۸- همانجا.

۱۱۹- لمبتون، ۱۴۷.

۱۲۰- عقیلی، ۴۵۷/۳؛ هیثمی، ۱۹۸/۵؛ علجونی، ۸۷/۱.

۱۲۱- ابن حزم، ۷۳/۴.

۱۲۲- ابن محمد، ۱۷۹؛ بیهقی، ۱۰/۶.

۱۲۳- ابن کثیر، تفسیر القرآن، ۷۳/۱.

۱۲۴- رک: همانجا؛ علجونی، ۸۷/۱.

۱۲۵- ماوردی، ۶.

### فهرست منابع و مأخذ:

- إِبْ رَاهِ يَمِ حَسَن، حَسَن؛ تَارِيخُ سِيَاسِي اسْلَام؛ تَرْجَمَهُ، أَبُو الْقَاسِمِ پَايْنَدَه؛ اَنْتِشَارَاتِ جَاوِيْدَان؛ چَاطِ هِشْتَم، ١٣٧٣ش.
- اِبْنُ اَبِي الْحَدِيْد، عِبْدَالْحَمِيْد؛ شَرْحُ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ؛ كِتَابْخَانَه آيْتِ اللّٰه مَرْعِشِي نَجْفِي؛ ١٤٠٤ق.
- اِبْنُ اَبِي عَاصِم، عَمْرُو الضَّحَاكُ الشَّيْبَانِي؛ السَّنَةُ؛ بَه كُوشِش، مُحَمَّد نَاصِرَالدِيْن؛ الْمَكْتَبُ الْاِسْلَامِي، بِيْرُوْت؛ چَاطِ اَوْل، ١٤٠٠ق.
- اِبْنُ اَثِيْر، عَزَالدِيْن اَبِي الْحَسَن عَلِي بِنِ اِبِي الْكِرْمِ مُحَمَّد بِنِ مُحَمَّد؛ الْكَاْمَلُ فِي التَّارِيْخِ؛ بَه كُوشِش، عَمْرِعَبْدَالسَّلَام تَدْمَرِي؛ دَارَالْكُتُب الْعِلْمِيَّة، بِيْرُوْت؛ چَاطِ سَوْم، ١٤٢٢ق.
- اِبْنُ الْفَرَّاءِ، مُحَمَّد بِنِ حَسِيْن الْحَنْبَلِي؛ الْاَحْكَامُ السُّلْطَانِيَّة؛ بَه كُوشِش، مُحَمَّد حَامِد الْفَقِيْهِي؛ دَارَالْكُتُب الْعِلْمِيَّة، بِيْرُوْت؛ چَاطِ اَوْل، ١٤٢١ق.
- اِبْنُ تَغْرِي بَرْدِي، جَمَالُ الدِّيْنِ بِنِ اَبِي الْمَحَاسِنِ يُوْسُف؛ النُّجُوْمُ الزَّاهِرَةُ؛ الْمَوْسُسَةُ لِمَصْرِيَّة الْعَامَّة لِلتَّأْلِيْفِ، مِصْر.
- اِبْنُ تَيْمِيَّة، اَحْمَدُ بِنِ عِبْدَالْحَلِيْم؛ عَلِي الْجَوَابُ الصَّحِيْحُ لِمَنْ بَدَلَ الْمَسِيْحِ؛ بَه كُوشِش، عَلِي حَسَن نَاصِرُوْحَمْدَان مُحَمَّد؛ دَارِصَادِر، رِيَاض؛ چَاطِ اَوْل، ١٤١٤ق.
- اِبْنُ تَيْمِيَّة، اَحْمَدُ بِنِ عِبْدَالْحَلِيْم؛ كُتُبُ وَرَسَائِلِ وَفَتْاوِي اِبْنِ تَيْمِيَّة فِي الْعَقِيْدَةِ؛ بَه كُوشِش، عِبْد الرَّحْمَن مُحَمَّد قَاسِم النُّجْدِي.
- اِبْنُ تَيْمِيَّة، اَبُو الْعَبَّاسِ اَحْمَدُ بِنِ عِبْدَالْحَلِيْم؛ بَيَانُ تَلْبِيْسِ الْجَهْمِيَّة؛ بَه كُوشِش، مُحَمَّد بِنِ عِبْدَالرَّحْمَن؛ مَطْبَعَةُ الْحُكُوْمَةِ، مَكَّة مَكْرَمَه؛ چَاطِ اَوْل، ١٣٩٢ق.
- اِبْنُ حَزْم، عَلِي بِنِ اَحْمَدُ بِنِ سَعِيْدَالظَّاهِرِي؛ الْمَحَلِي (الْجَزْءُ الْخَاصُ فِي الْعَقِيْدَةِ)؛ دَارَالْاَفَاقِ الْجَدِيْدَةُ، بِيْرُوْت.
- اِبْنُ حَمَاد، نَعِيْم؛ الْفَتْنُ؛ بَه كُوشِش، سَمِيْرَامِيْنُ الزَّهْرِي؛ مَكْتَبَةُ التَّوْحِيْدِ، الْقَاهِرَةُ؛ چَاطِ اَوْل، ١٤١٢ق.
- اِبْنُ خَلَاد، اَبُو الْحَسَنِ بِنِ عِبْدَالرَّحْمَنِ الرَّامَهْرَمَزِي؛ اِمْتَالُ الْحَدِيْثِ؛ بَه كُوشِشِ اَحْمَدُ عِبْدُ الْفَتْاحِ تَمَام؛ مَوْسُسَةُ الْكُتُبِ الْتَقَاْفِيَّة، بِيْرُوْت؛ چَاطِ اَوْل، ١٤٠٩ق.

- ابن خلدون، عبدالرحمن؛ مقدمه ابن خلدون؛ ترجمه، محمد پروین گنابادی؛ انتشارات علمی و فرهنگی؛ چاپ پنجم، ۱۳۶۶ش.
- ابن خلکان، ابوالعباس شمس الدین أحمد بن محمد؛ وفيات الأعيان وأنباء الزمان؛ به کوشش، احسان عباس؛ دارالثقافة، بیروت؛ ۱۹۶۸م.
- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد الأندلسی؛ عقد الفرید؛ دار إحياء التراث العربی، بیروت؛ چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- ابن عماد، عبدالحی بن أحمد العکری الدمشقی؛ شذرات الذهب؛ دارالکتب العلمیة، بیروت.
- ابن قتیبة الدینوری، عبدالله بن مسلم؛ الإمامة والسیاسة؛ به کوشش، خلیل المنصور؛ دارالکتب العلمیة، بیروت؛ چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد؛ المغنی فی الفقه الأمام أحمد بن حنبل؛ دار فکر، بیروت؛ چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- ابن کثیر، أبو الفداء اسماعیل بن عمر؛ البدایة والنهایة؛ مکتبة المعارف، بیروت.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ دار الفکر، بیروت؛ ۱۴۰۱ق.
- ابن محمد، أبو سعید عبدالرحمن؛ الغنیة فی اصول الدین؛ به کوشش عماد الدین أحمد حیدر؛ مؤسسه الخدمات والأبحاث الثقافیة، بیروت؛ چاپ اول، ۱۹۸۷م.
- ابن مسکویه، أبوعلی الرازی؛ تجارب الأمم؛ به کوشش، أبو القاسم امامی؛ سروش؛ چاپ اول، ۱۳۶۶ش.
- أبو الفرج اصفهانی، علی بن حسین؛ الأغانی؛ به کوشش یوسف بقاعی؛ مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت؛ چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- أبو زهره، محمد؛ تاریخ المذاهب الإسلامیة فی السیاسة والعقاید وتاریخ المذاهب الفقهیة؛ دارالکتب العلمیة الفکر العربی، قاهره.
- أحمد أمين؛ فجر الإسلام (پرتو اسلام)؛ ترجمه، عباس خلیلی؛ انتشارات اقبال؛ چاپ سوم، ۱۳۵۸ش.

- اسفرايينى، طاهرين محمد؛ التبصير فى الدين؛ به كوشش، كمال يوسف الحوت؛ عالم الكتب، بيروت؛ چاپ اول، ١٩٨٣م.
- اشعري، ابوالحسن؛ الابانۀ عن اصول الديانۀ؛ به كوشش، فوقيۀ حسين محمود؛ دارالكتب العلميه الانصار، قاهرۀ؛ ١٣٩٧ق.
- الاشعري، ابوالحسن على بن اسماعيل؛ مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين؛ به كوشش، هلموت ريتز؛ دار احياء التراث العربى، بيروت؛ چاپ سوم.
- الآمدى، على بن أبى على بن محمد بن سالم؛ غايۀ المرام فى علم الكلام؛ به كوشش، حسن محمود؛ المجلس الأعلى للشئون الإسلاميه، القاهرۀ؛ ١٣٩١ق.
- الإيجى، عضدالدين عبدالرحمن بن أحمد؛ كتاب المواقف؛ به كوشش، عبدالرحمن عميرۀ؛ دارالجيل، بيروت؛ چاپ اول، ١٩٩٧م.
- البغدادى، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد؛ الفرق بين الفرق؛ دارالأفاق الجديدۀ، بيروت؛ چاپ دوم، ١٩٧٧م.
- بيهقى، أبوبكر أحمد بن الحسين؛ شعب الايمان؛ به كوشش، محمد السعيد سيونى زغلول؛ دار الكتب العلميه، بيروت؛ چاپ اول، ١٤١٠ق.
- ترمذى، أبو عبدالله محمد بن على؛ نوادر الاصول فى الأحاديث الرسول؛ به كوشش، عبدالرحمن عميره؛ دارالجيل، بيروت؛ چاپ اول، ١٩٩٢م.
- جرير بن عطيه؛ ديوان جرير؛ به شرح، يوسف عيد؛ دارجيل، بيروت؛ چاپ اول، ١٤١٣ق.
- حتى، فيليب خليل؛ تاريخ عرب؛ ترجمه، أبو القاسم پاينده؛ انتشارات آگاه؛ چاپ دوم، ١٣٦٦ش.
- الديلمى، أبو شجاع شيرويه بن شهريار بن شيرويه الهمدانى؛ الفردوس بمأثور الخطاب؛ به كوشش، سعيد زغلول؛ بيروت؛ چاپ اول، ١٩٨٦م.
- الذهبى، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان؛ ميزان الاعتدال؛ به كوشش، على محمد البجاوى؛ دار احياء الكتب العربيه؛ چاپ اول، ١٣٨٢ق.

- الذهبی، محمد بن أحمد بن عثمان؛ سیرأعلام النبلاء؛ به کوشش، محمد نعیم العرقسوسی؛ مؤسسه الرساله، بیروت؛ چاپ نهم، ۱۴۱۳ق.
- زیدان، جرجی؛ تاریخ تمدن اسلام؛ ترجمه، علی جواهرکلام؛ انتشارات امیرکبیر، تهران؛ چاپ هفتم، ۱۳۷۲ش.
- السبکی، عبدالله الوهاب بن علی؛ طبقات الشافعیه؛ به کوشش، عبدالفتاح محمد الحلو؛ هجر للطباعة والنشر والتوزیع؛ الجیزه؛ چاپ دوم، ۱۹۹۲م.
- السیوطی، جلال الدین؛ تاریخ الخلفاء؛ دارالفکر، بیروت؛ ۱۴۱۲ق.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم بن ابی بکر بن احمد؛ الملل والنحل؛ به کوشش محمد سید گیلانی؛ دارالمعرفه، بیروت؛ ۱۴۰۴ق.
- الطبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن أحمد بن ایوب؛ المعجم الکبیر؛ به کوشش، حمدی بن عبدالحمید السلفی؛ مکتبه العلوم والحکم، الموصل؛ چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- الطبری، ابوجعفر محمد بن جریر؛ تاریخ الطبری؛ مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت؛ ۱۴۱۸ق.
- طوسی، خواجه نظام الملک؛ سیرالملوک؛ به کوشش، هیوبرت دارک؛ بنگاه ترجمه و نشر کتاب؛ چاپ سوم، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.
- عبد الرزاق، علی؛ اسلام ومبانی قدرت؛ ترجمه، امیر رضایی؛ قصیده سرا، تهران؛ چاپ دوم، ۱۳۸۲ش.
- العسقلانی، أحمد بن علی بن محمد؛ نزهة الالباب فی القاب؛ به کوشش، عبدالعزیز بن محمد؛ مکتبه الرشید، الرياض.
- العسقلانی، أحمد بن حجر؛ لسان المیزان؛ به کوشش، دایرة المعارف النظامیه؛ مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت؛ ۱۴۰۶ق.
- عطوان، حسین؛ فرقه اسلامی درسوزمین شام درعصراموی؛ ترجمه، حمیدرضا شیخی؛ آستان قدس رضوی؛ چاپ اول، ۱۳۷۱ش.
- العقیلی، أبو جعفر محمد بن عمر؛ الضعفاء الکبیر؛ دار المکتبه العلمیه، بیروت.

- العلجونی، اسماعیل بن محمد؛ کشف الخفاء؛ به کوشش، احمد القلاش؛ مؤسسه الرساله، بیروت؛ چاپ چهارم.
- علی احمد، عبد الحسین؛ موقف الخلفاء العباسیین من ائمه اهل السنه الأربعة؛ دارقظری بن فجاءة، قطر؛ ۱۹۸۵م.
- عنان، محمد عبدالله؛ تاریخ دولت اسلامی دراندلس؛ ترجمه، عبد المحمد آیتی؛ انتشارات کیهان، تهران؛ چاپ اول، ۱۳۶۶ش.
- الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد؛ فضائح الباطنیة؛ به کوشش، عبد الرحمن بدوی؛ دارکتب الثقافیة، کویت.
- الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد؛ نصیحة الملوك؛ به کوشش، جلال الدین همایی؛ انتشارات بابک؛ ۱۳۶۱ش.
- الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد؛ ترجمه إحياء علوم الدین، ترجمان، مؤیدالدین محمد خوارزمی؛ به کوشش، حسین خدیوچم؛ انتشارات بنیاد فرهنگ ایران؛ ۱۳۵۱ش.
- فخرالدین رازی، أبو عبدالله محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ دارإحياء التراث العربی، بیروت؛ ۱۴۲۰ق.
- فخررازی، أبو عبدالله محمد بن عمر؛ جامع العلوم؛ به کوشش، تسبیحی؛ انتشارات اسدی، تهران؛ ۱۳۶۶ش.
- فیرحی، داود؛ قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام؛ نشرنی، تهران؛ چاپ سوم، ۱۳۸۲ش.
- قادری، حاتم؛ تحول مبانی مشروعیت خلافت؛ انتشارات بنیان؛ چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
- القضاعی، محمد بن سلام بن جعفر؛ مسند الشهاب؛ به کوشش، حمد بن عبد الحمید؛ مؤسسه الرساله، بیروت؛ چاپ دوم، ۱۴۰۷ق.
- الکرراجکی، أبو الفتح؛ معدن الجواهر؛ کتابخانه مرتضویه، تهران؛ ۱۳۹۴ق.
- لمبتون، آن کی اس؛ دولت و حکومت در اسلام؛ ترجمه و تحقیق، سیدعباس صالحی و محمد مهدی فقیهی؛ مؤسسه چاپ و نشر عروج؛ ۱۳۸۰ش.
- الماوردی، علی بن محمد؛ الاحکام السلطانیة والولايات الدینیة؛ دفتر تبلیغات اسلامی، قم.



محمدی، محمد؛ فرهنگ ایرانی پیش از اسلام؛ انتشارات طوس؛ چاپ سوم، چاپ سوم، ۱۳۷۴ش.

- المسعودی، أبو الحسن علی بن حسین؛ مروج الذهب و معادن الجواهر؛ ترجمه، أبو القاسم پاینده؛ انتشارات علمی و فرهنگی، تهران؛ چاپ دوم، ۱۳۶۵ش.

- المسعودی، أبو الحسن علی بن حسین؛ مروج الذهب و معادن الجواهر؛ ترجمه، أبو القاسم پاینده؛ بنگاه نشر و ترجمه، تهران؛ چاپ دوم، ۱۳۶۰ش.

- مشکور، محمد جواد؛ تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام؛ کتاب فروشی اشراقی، تهران؛ چاپ پنجم، ۱۳۷۲ش.

- مطهری، مرتضی؛ امامت و رهبری؛ انتشارات صدرا؛ چاپ دهم، ۱۳۶۸ش.

- مقرئ، أبو عمرو عثمان بن سعید؛ السنن الواردة فی الفتن؛ به کوشش، ضاء الله بن محمد؛ دار العاصم، الرياض؛ چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

- المناوی، محمد عبد الرؤوف؛ التوفیق علی مهمات التعاریف؛ به کوشش، محمد رضوان؛ دارالفکر المعاصر - دارالفکر، بیروت - دمشق؛ چاپ اول ۱۴۱۰ق.

- وات، منتگمری؛ فلسفه و کلام اسلامی؛ ترجمه، ابو الفضل عزتی؛ انتشارات علمی و فرهنگی، تهران؛ چاپ دوم، ۱۳۸۰ش.