

جوامع اسلامی و سنتِ کهنِ اقتدار گرایی

دکتر شجاع احمدوند^۱

چکیده

این مقاله بین دو وجه عمده از اسلام تفکیک قایل است: اسلام به عنوان دین و محصول وحی، و اسلام به عنوان قدرت و محصول سنت تاریخی. در نوع نخست، اسلام مبتنی بر وحی بدون هر گونه چالشی مورد اعتقاد قلبی همه مسلمانان قرار گرفت، اما در خصوص نوع دوم که بنا به اقتضائات محیطی و تاریخی نوع خاصی از ساختار قدرت - که شکل آن در قرآن و سنت مشخص نشده است - بر جامعه مسلمانان حاکم شده، جامعه اسلامی قابلیت چالش، نقد، اصلاح و ارتقاء دارد. نویسنده که بر دوره میانه اسلامی تأکید دارد، ساختار اقتدار طلب قدرت را با خصالی چون شوکت مندی سلطان، شریعت مداری ظاهرین و اطاعت طلبی مفرط، مانع اصلی سازگاری جامعه اسلامی با اصول مثبت دموکراسی می‌داند. بنابراین، ضمن آنکه معتقد است هر گونه قضاوت درباره تفکر اسلامی باید بر اساس اسلام مبتنی بر وحی باشد، بر آن است که در طول تاریخ، در نتیجه تحولات اجتماعی، خصال اقتدار گرایی نیز کم رنگ تر شده است.

واژه‌های کلیدی:

سنت، اقتدار گرایی، شوکت سلطانی، شریعت مداری، تقلب.

۱. استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

مقدمه

در یک نگاه تاریخی، حداقل می‌توان از دو چهرهٔ اسلام سخن گفت: یکی چهرهٔ وحیانی، که هدایت و اصلاح ابنای بشر را وجههٔ همت خود قرار داده است، و دیگری چهرهٔ سیاسی و حکومتی، که پس از تحول اسلام به جامعه سیاسی خاص، تدارک ابزار ساماندهی خود را ضروری دانست. به نظر می‌رسد که چهرهٔ وحیانی اسلام در تثبیت اولیه آن اولویت داشته است. هدف اسلام در بادی امر تأسیس امپراتوری یا قوهٔ قاهره نبوده است، چه در آن صورت دیگر دین نبود، بلکه ایدئولوژی سیاسی بود در پی ایجاد قدرت و دولت، و پیامبر نیز مأمور وصول مالیات و مجری امور حکومتی. اما ضرورت تأسیس دولت وقتی احساس شد که اسلام به جامعه بشری و سیاسی خاصی تحول یافت و نیازمند ابزار ساماندهی و دفاع از خود شد، و بدین‌سان دولت در دامان اسلام پدید آمد.

در خصوص عامل موجد و موتور محرک این نهاد جدید، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد: برهان غلیون، متفکر معاصر عرب، حداقل از دو رویکرد عمده نام می‌برد: یکی آن که قضاوت را عامل موجد دولت می‌داند، چرا که معتقد است تشکیل جامعه سیاسی مسلمین و بروز اختلاف نظر، ضرورت وجود یک نهاد داوری را مبرهن ساخت و لذا این نهاد در قالب دولت متجلی شد. دوم، جهاد را عامل پدیده آورنده این نهاد سیاسی می‌داند. به هر حال، این نهاد ابتدا در قالب خلافت و سپس در هیأت سلطنت در دوران اموی و پس از آن ظاهر شد.^۱ لذا مراد از دولت اسلامی در تاریخ، نهادهای سیاسی یا ساختارهای گوناگون حکومت و قدرت است که از خلال آنها طی ۱۴ سده گذشته، جوامع تاریخی مسلمانان شکل گرفته است. این ساختارها ضرورتاً از الگوی واحدی در قرآن و سنت پیروی نمی‌کنند، چرا که دین در باب حکومت و سیاست نظریاتی مانند آنچه در علوم سیاسی ترسیم شده نیاورده است، بلکه اصول و ارزشهای عمومی بشری همچون عدالت، آزادی، برابری، برادری، مصلحت و... را ارائه کرده است. از این رو، لازم است تا میان دو وجه عمده از

۱. برهان غلیون، نقد السیاسه الدوله والدین، الطبعه الثانيه، (بیروت: المؤسسة العربیه للدراسات و النشر،

اسلام تفکیک‌ناپذیر است. یک وجه آن محصول وحی و وجه دیگر سنت‌های تاریخی، محیط جغرافیایی، اقتصادی و سیاسی است. به عنوان مثال، سلطنت‌های اسلامی^۱ به مثابه گفتمان مسلط قدرت در دوره میانه، دولت‌های اسلامی محسوب می‌شدند، چرا که منسوب به تمدن اسلامی بودند، اما به هیچ وجه تجسم صحیح آموزه‌های اسلامی و ارزش‌های روحانی و اجتماعی آن نبودند. لذا با توجه به تاریخت حاکم بر دولت‌های اسلامی، هیچ مانعی برای بحث و مناقشه مسلمانها در خصوص بهترین صورت و شیوه سیاسی تحقق آموزه‌های اسلامی، یا بهترین فرمولی که این آموزه‌ها را تحقق بخشد، وجود ندارد. و چون چنین نظامی ملهم از برخی ارزش‌های اسلامی است، از نظر مسلمانان حامی آن دیدگاه، نظامی اسلامی محسوب می‌شود. بنابراین، اگر بپذیریم که اولاً اسلام به مثابه دین با اسلام به عنوان یک سنت سیاسی محصول تاریخ می‌تواند متفاوت باشد و ثانیاً، اسلام به مفهوم دوم عرصه مبارزه سیاسی و فرهنگی برای استقرار قرائت مورد نظر قرار می‌گیرد و، ثالثاً، تشکیل حکومت یک ضرورت عقلی است، آنگاه امکان نقد آن فراهم می‌شود و به این معنا می‌توان از برخی موانع سازگاری جامعه اسلامی با دموکراسی سخن گفت.

تحول جامعه اسلامی به سلطنت مطلقه

پس از عصر پیامبر(ص) به عنوان دوره آرمانی جامعه و دولت اسلامی، که در آن اصول غنی و مطابق فطرت بشری اسلام چون نسیمی عطر آگین روح جامعه نو ظهور اسلامی را نوازش می‌داد با ظهور بنی امیه دوره‌ای پر از رنج و محنت کیان جامعه اسلامی را در نوردید. در تمام دوران ماقبل تجدد، جوامع اسلامی با ظهور سلطنت‌های مطلقه مواجه بودند و لایه‌های قطور اقتدار‌گرایی بزرگترین مانع در مقابل انطباق جامعه اسلامی با فطرت و روحیات مدنی، آزادی و عدالت خواهی انسان بود. با تحلیل شرایط گفتمانی^۲ این ساختار قدرت، می‌توان مهمترین مانع سازگاری جامعه اسلامی با دموکراسی را در دوره‌های گذشته، در قالب مفهوم اقتدار‌گرایی بررسی کرد. شایان ذکر است که این شیوه از تحلیل

قدرت در میان برخی جامعه‌شناسان سیاسی نیمه دوم قرن بیستم، بویژه میشل فوکو، ظهور و بروزی جدی داشته است. وجه اهمیت این شیوه از تحلیل آن است که اولاً، از فرا تاریخت می‌گریزد و بازگشتی مجدد به تاریخ دارد. ثانیاً، با فاصله‌گیری از کلیات و مفاهیم انتزاعی و برقرار ساختن ارتباط با واقعیات ملموس و تاریخی، بر دو الزام مهم متدولوژیک تأکید می‌کند:^۱ نخست، منحصر به فرد بودن^۲ به معنای عدم تجویز نسخه عام و جهان شمول و، در عوض، تکیه بر خصال تاریخی جوامع. دوم، توجه به آهنگ زمانی تحول جوامع.^۳ با این منطق، توجه به بستر تاریخی دولت اسلامی و ساختار قدرت آن می‌تواند جوهری از رفتار و دانش سیاسی مسلمانان را بنمایاند.

به دنبال دورهٔ میانه، که پس از عصر نخستین خلافت و دوران سلطنت‌های اسلامی بود، ظهور امواج تجدد غربی در جوامع اسلامی و شرقی، خصوصاً از هنگام تمهید مقدمات جنبش مشروطه خواهی در ایران و پذیرش قوانین سکولار توسط مدحت پاشا در سال ۱۸۷۶م. و خروج دولت عثمانی از تاریخ اسلامی، جامعهٔ اسلامی دچار چالش جدی سنت و تجدد شد. این چالش بر همهٔ وجوه زندگی بازتاب یافت. جوامع اسلامی جایگاه دوگانگی سنت-تجدد شد- و «دو جامعه زیر یک سقف» قرار گرفت و چنانکه برهان غلیون می‌گوید، مبدل به عرصه «ستیز دولت با ملت» شد. بدین معنا که ملت‌ها با فراتر رفتن از دولت‌ها شیوه‌های نوینی از زندگی را می‌طلبند، در حالی که دولت‌ها به منظور حفظ سلطهٔ گذشته خود پای در سنت می‌کوبند. به هر حال، شناخت ساخت و روابط قدرت در دوره میانه و تأمل انتقادی در سنت و اکنون می‌تواند یکی از تلاشهای فکری ما باشد. این مقاله به اختصار برخی از ویژگیهای ساختار قدرت در جوامع اسلامی را که مانع اصلی سازگاری جامعه اسلامی با دموکراسی است، ارائه می‌کند.

این بحث را می‌توان در ضمن سه دوره بررسی کرد: اول، عصر دولت مطلقه؛ دوم، عصر مشروطه خواهی؛ و سوم، عصر جمهوری خواهی. با توجه به محدودیت این مقاله، در اینجا ما صرفاً به دوره اول می‌پردازیم، با این تذکر که دوره اول که در متون اندیشه سیاسی از آن به دوره میانه اسلامی (دوره بعد از عصر تدوین) تعبیر می‌شود، دارای بیشترین

۱. بدیع برتران، توسعه سیاسی، ترجمهٔ احمد نقیب زاده، (تهران، نشر قومس، ۱۳۷۵) صص ۱۳۲-۱۳۳.

2. singularity
3. temporality

اهمیت است، زیرا تفکر سیاسی اسلام در این دوره برای یک بار متأثر از شرایط قدرت، در قالب یک منظومه فکری منسجم ظاهر شد و در دوره‌های بعدی بازتولید گردید.

۱۰ رویکرد زیستی به ساختار قدرت

از آنجا که این مقاله بر آن است که به مطالعه ساخت و روابط قدرت در جوامع اسلامی بپردازد، تعیین رویکرد مناسب جهت این مطالعه حایز اهمیت اساسی است. بر این مبنا باید متذکر شد که روابط قدرت با رویکردهای متفاوتی بررسی می‌شود که از مهمترین آنها می‌توان به تحلیل نهادی و تحلیل زیستی قدرت اشاره کرد. بر مبنای رویکرد نخست، روابط قدرت منحل در نهادهای محدود و مشخصی است که تحلیل آنها به تحلیل ساخت قدرت خواهد انجامید. اما این رهیافت متضمن برخی مشکلات اساسی است، از جمله اینکه با این روش ناچار می‌شویم منشأ روابط قدرت را در نهادها جستجو کنیم، و لذا این مسأله به پدیدهٔ دور «توضیح قدرت با قدرت» می‌انجامد. از سوی دیگر، از آنجا که نهادها اغلب بر اساس عنصر قواعد حقوقی یا قواعد دستگامی عمل می‌کنند. لغزش به سوی هر کدام از این دو عنصر مهمترین خطری است که تحلیل عام قدرت را ناکام می‌گذارد. از این رو به نظر می‌رسد که بهتر است نهادها را از منظر قدرت تحلیل کنیم، نه قدرت را از خلال نهادها؛ چه، جایگاه اصلی قدرت خارج از نهادهاست، هر چند ممکن است تظاهرات آن در درون نهادها بروز نماید.^۱ از این رو، چنانکه فوکو معتقد است، هر آنچه نشان از کنش و واکنش داشته باشد متعلق روابط قدرت است، به طوری که قدرت ریشه در تار و پود جامعه داشته و کل فرآیند «زیست» را در بر می‌گیرد و به همین سبب است که آن را تحلیل زیستی قدرت گفته‌اند. این شیوه از مطالعه قدرت مبتنی بر شناخت عناصر مهم زیر است:^۲

۱-۱. **بررسی چارچوب تمایزات:** در این خصوص باید چارچوب تمایزاتی را که اعمال قدرت بر روی دیگران را ممکن می‌سازد، شناخت، خواه چارچوبه‌های حقوقی و قانونی، خواه چارچوبه‌های سنتی چون شأن و منزلت، یا تمایزات اقتصادی. بدین مسأله باید

۱. هیوبرت دریفوس و پل رابینو، **میشل فوکو: فراسوی ساخت گرایی و هرمونتیک**، ترجمه

حسین بشیریه، (تهران، نشر نی، ۱۳۷۶) ص ۳۶.

۲. همان، صص ۳۶۲-۳۶۳.

اهداف اعمال قدرت را نیز افزود: حفظ امتیازات، انباشت سرمایه، اجرای قانون یا، به تعبیر ماکس وبر، حفظ اقتدار سنتی، استمرار کاریزما یا اعمال قانون.

۲-۱. ابزار اعمال قدرت: در این رویکرد به قدرت، توجه به ابزار اعمال قدرت نقشی اساسی دارد: آیا قدرت با قوه قهریه و تهدید و ارعاب اعمال می‌شود یا مبتنی بر نفوذ کلام است؟ آیا بر نابرابری‌های اقتصادی استوار است یا بر مکانیسم‌های انضباطی، کنترلی و مراقبتی پیچیده؟

۳-۱. نهادهای اعمال قدرت: این نهادها یا به شکل سنتی تجلی می‌کنند، نظیر نهاد خانواده و نهادهای مذهبی، یا به شکل مستقل، محدود و مبتنی بر کار ویژه‌های خاص، نظیر نهاد نظامی یا نهاد مدارس، یا به شکل عام، سراسری و مبتنی بر کارویژه نظارت، نظیر نهاد بزرگ دولت.

۴-۱. میزان پیچیدگی روابط قدرت: بررسی سطح پیچیدگی قدرت که اغلب متأثر از نوع ابزار، نتایج و هزینه‌های اعمال قدرت است و امروزه نیز تحت کنترل دولت در آمده است، می‌تواند در تحلیل ساخت و روابط قدرت مؤثر باشد. نیازی به ذکر نیست که این نوع پیچیدگی در عرصه‌های مختلف نظام اقتصادی، قضائی، آموزشی، خانوادگی و... متفاوت است.^۱

مفهوم زیستی قدرت که مبتنی بر فهم نظامات اجتماعی^۲ و مذهب گفتار این مقاله است، پژوهشگر را از پردازش فرا روایت‌های قدرت مستغنی می‌سازد و دیدگاه‌های خردتر قدرت را مورد توجه قرار می‌دهد. به هر حال، با توجه به این مفهوم از قدرت در ایران دوره اسلامی، در بستر عصبیت‌های مختلف قومی، قبیله ای، عشیره ای، زبانها و مذاهب متعدد، شکل نوینی از قدرت تأسیس شد که مطالعه ابعاد و مختصات آن هدف این مقاله است.

۱. ویلیام کنولی، "سیاست گفتمان" ترجمه مصطفی بونسی، فصلنامه گفتمان، شماره ۱، تابستان ۱۳۷۱، صص ۵۶-۵۷.

2. Joseph Rouse, Power/Knowledge , in , The Cambridge Companion To Foucault , Edited by Garry Gutting , (Cambridge University Press , reprinted 1996) , pp. 105-106 Quoted From: Thomas Martenburg , The Forms Of Power : From Domination To Transformation (philadelphia: Temple University press , 1990) p. 150.

۲. ویژگیهای ساخت قدرت در دوره میانه

در تمام دوران ماقبل تجدد، اقتدارگرایی در پرتو سلطنت مطلقه، ماهیت اجتماعی دولت‌های اسلامی را تشکیل داده است. بعد از دوره خلفای راشدین و عصر اموی، حکومت عباسیان مبتنی بر خصال مهمی بود که در تأسیس سلطنت اسلامی با ویژگی تنگ‌نقش مهمی داشت: اولاً، ساختار قدرت موجب تحکیم نظام فئودالی و زمینداری کلان شد. ثانیاً، مرزگذاری مشخصی میان فرق اسلامی چون شیعه، خوارج، اهل سنت و ۰۰۰ برقرار شد و اهل سنت به عنوان مذهب رسمی و مختار خلافت برگزیده شد. ثالثاً، خلافت نیمه ایرانی شد، چرا که عباسیان خود را مدیون بزرگ زمینداران ایرانی می‌دانستند و به تلافی خدمات ایرانیان، مقامات زیادی به آنها داده شد، تا حدی که خلافت نیمه ایرانی شد^۱ و بتدریج سلطنت گذشته ایرانی عناصر اسلامی را در خود جذب کرد و سلطنت ایرانی-اسلامی نوینی شکل گرفت که مهمترین خصلت آن تنگ‌نقش بود.

این سلطنت در کل قرون میانه، غیریت، تمایزگذاری و فاصله‌ای جدی میان حاکم و رعیت برقرار ساخت که به تعبیر فوکو به سبب تمرکز شدید قدرت و تفرد محض، خصلتی شبانی یافته بود، به نحوی که او وجه شبانی قدرت را مهمترین نقطه افتراق اندیشه مشرق زمین از اندیشه یونانی می‌داند^۲ از نظر فوکو، شبان اولاً، یگانه شخص در رأس گله است؛ ثانیاً، کارش تهیه خوراک، تیمار، گردآوری، هدایت و تربیت دادن جفتگیری دامهاست. شاه نیز یگانه شخص در رأس قدرت است. اما در خصوص تأمین معاش انسانها نقش شاه در یونان و شرق متفاوت است. در شرق، شاه همه کاره است ولی در یونان او مسؤول تأمین

۱. ایلیا باولویچ بطروففسکی، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، چاپ چهارم، (تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۴) ص ۷۱.

2. Michel Foucault, politics and Reason, in, Michel Foucault : Politics, Philosophy, Culture, edited by Lawrence, (NewYork and London, Routledge, 1981)p. 59.

معاش نیست، بلکه وظیفه او ایجاد تار و پودی محکم برای شهر است.^۱ در شرق، سلطان فقط تکلیف کردن را می‌داند و رعیت نیز باید اطاعت کند و بس، و لذا همه چیز به مهر و قهر سلطانی وابسته است.

ابزار عمده کشورداری در سلطنت‌های اسلامی بر دو روش استوار بوده است: یکی، تسخیر مردم با معتقدات و پندارهای خود آنها؛ دوم، سلطه و تغلب. همان طور که دسترنج اقتصادی مردم به یغما می‌رفت، از نظر فرهنگی نیز اندیشه‌های آنها در راستای منافع قدرت و شخص سلطان متحول می‌شد. لذا بهره‌گیری از خصال دینی در کنار ساختار بروکراتیک سلطنت و میراث پادشاهی، از جمله عناصر مشروعیت بخش به سلطنت مطلقه بوده‌اند.^۲ باری، پیوند سلطنت ایرانی با عقیده اسلامی توجیه‌گر اقتدارگرایی شد. حضور عقیده اسلامی در بستر سلطنت خصلتی اجرایی به خود نگرفت، بلکه مورد بهره‌برداری سلطنت قرار گرفت و راه را بر تفاسیر اقتدارگرا، حتی از متون دینی (در هر دو عرصه عقل و نقل) هموار ساخت. بعدها، در دوره آل بویه، ترکیبی از خلافت، سلطنت و تشیع، آغازگر ظهور سلطنت‌های اسلامی بود^۳ و در تمام دوره میانه یکی از موانع اصلی راه یابی مردم به حوزه قدرت محسوب می‌شد، اگر چه به تعبیر ابوعلی مسکویه رازی:

دین و پادشاهی دو برادر همزادند که پایداری هر یک به دیگری نباشد، زیرا دین شالوده پادشاهی است و تاکنون پادشاهی پاسدار دین بوده است. پادشاهی را از شالوده و دین را از پاسدار گریز نباشد. زیرا آنچه را نه پاسدار است تباه شود و آنچه را نه پایه، ویران گردد.^۴

۱. میشل فوکو، سیاست و عقل در، خود در سیاست، ترجمه عزت الله فولادوند، (تهران، طرح نو،

۱۳۷۶) ص ۸۳

۲. غلامرضا انصافپور، ساخت دولت در ایران از اسلام تا یورش مغول، (تهران،

انتشارات امیرکبیر، ۲۵۳۶) ص ۱۷۱.

۳. جونل کرومر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، (تهران،

مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵) ص ۷۶.

۴. ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، جلد اول (تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۹)

لیکن دین به شکل چتر مشروعیتی برای سلطنت مورد استفاده قرار گرفت؛ به گونه‌ای که بررسی ماهیت سلطنت، مبین خصلت مطلقه آن است، که به اختصار در سطور آتی مورد بحث قرار خواهند گرفت. واقعیت آن است که اگر فرآیند دموکراتیزاسیون را در قالب دو مفهوم «مشارکت» و «رقابت فکری» تعبیر کنیم، ماهیت سلطنت اسلامی و کار ویژه نهادها و نیروهای آن به گونه‌ای ساماندهی شده که امکان این مشارکت و رقابت را به حداقل رسانده است و لذا نقش ساختار و ماهیت اقتدار‌گرایی آن، بزرگترین مانع دموکراتیزاسیون جوامع اسلامی بوده است. ماهیت اقتدار‌گرایی سلطنت را می‌توان در قالب سه مفهوم شوکت مندی، شریعت مداری و اطاعت طلبی مفرط بررسی کرد.

۱-۲. شوکت سلطانی

در دوره میانه، سلطه نظامی و تغلب، پایه هیبت سلطانی را تشکیل می‌داد و با بهره‌گیری از عناصر مشروعیت بخش دیگر، همچون رابطه سلطان و خلیفه و جلوه مذهبی دادن به سلطنت، استمرار یافت. ابو‌حامد غزالی یکی از خصوصیات اصلی امام را «النجده» می‌داند و در توضیح آن می‌نویسد: «و مراد الائمہ بالنجده ظهور الشوکه»^۱، یعنی منظور از نجده برای سلطان شوکت و عظمت است. ابن خلدون نیز معتقد است هر قدر سلطنت به سوی مطلقه شدن حرکت کند، از آنجا که چهره خصوصی سلطان به خصال تجمل و خوشگذرانی و کناره‌گیری از رعیت می‌گراید، ضرورت ایجاد حجاب میان او و مردم بیشتر احساس می‌شود.

از نظر اندیشمندان اسلامی؛ شوکت و عظمت مبتنی بر تغلب به هیچ وجه شایسته حاکم جامعه اسلامی نیست، بلکه برخورداری از تقوا و فضیلت‌های اخلاقی مهمترین شرط زمامدار جامعه اسلامی است، چنانکه ابوالحسن ماوردی معتقد است: «نخستین امر واجب بر سلطانی که مأمور به اصلاح امور رعیت است و به رعایت حال مردم اهتمام می‌کند و به

۱. ابو‌حامد غزالی، فضائح الباطنیه، حقه و قدم له نادى فرج درویش، (مصر، المکتب الثقافى، بی تا)

عمارت کشورش قیام می‌کند، رعایت تقوای الهی است.^۱ اما با کمال تأسف، در عصر سلطنت‌های اسلامی هراندازه سلطنت شوکت و عظمت می‌یابد، گویی مجال تقوا برای حکام تنگ تر می‌شود و منفعتی از آن عاید مردم نمی‌شود «لیست فیه فائده باب السیاسة»^۲ تا حدی که خوی و خصال سلطان متحول می‌شود و دو چهره متعارض او ظاهر می‌شود: یک چهره مبتنی بر زور و تغلب، و یک چهره مبتنی بر فضیلت و تقوا.^۳ اما فزون طلبی و اطلاق سلطنت، تقلیل تدریجی فضیلت و تقوا را موجب می‌شود، لذا نیاز به مابشرانی پیدا می‌شود تا چهره متغلب سلطان را در پس پرده نگه دارند، و لذا پرده‌های خصوصی تری میان سلطان و رعیت ایجاد می‌شود. از این رو، در بارگاه خلفا دو خانه برای زیارت کنندگان تشکیل می‌شد: درگاهی برای خواص و درگاهی برای عامه،^۴ و همه اینها برای ممانعت از پاره شدن پرده هیبت سلطان بود.

در گفتمان سلطنت مطلقه، چهره بیرونی و عمومی سلطان چهره‌ای پرشکوه، و چهره خصوصی و داخلی او، علی‌رغم ضرورت برخورداری از تقوا و فضیلت، دچار فساد و انحراف و هوسرانی بود. تنها راه رفع این تعارض، در پس پرده گذاردن چهره خصوصی او بود. از هیبت سلطان اهداف دوگانه‌ای پیگیری می‌شد: نخست، محافظت از نظام کشور که وابسته به مهر و قهر سلطان بود، هر چند در برابر رعیت، مهر سلطانی کمتر ضرورت بروز می‌یافت، بلکه اغلب چهره مهیب و قهرآلود او بود که ظاهر می‌شد. دوم، ممانعت از آزمندی رعیت. رعیت در این گفتمان محروم از ابراز وجود بود؛ به گونه‌ای که حتی نبایست به مهر سلطانی هم طمع می‌کرد. لذا بهره‌مندی از هیبت، نقشی کانونی در سلطنت‌های اسلامی داشت. ابن طقطقی در کتاب تاریخ فخری با اشاره به این دو هدف می‌نویسد:

۱. ابوالحسن ماوردی، نصیحة الملوک، تحقیق، درسه و تعلق فواد عبدالمنعم احمد، (الاسکندریه،

مؤسسه شباب الجامعه، ۱۹۸۸) ص ۱۴۳

۲. همان، ص ۱۴۳

۳. عبدالرحمن ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ هشتم، جلد اول،

(تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۷)، ص ۴۲۹.

۴. همان، صص ۵۶۱-۵۶۲.

در گذشته زمان پادشاهان در حفظ هیبت و حیثیت خویش مبالغه می کردند، تا آنجا که تعدادی شیر و فیل و پلنگ نزد خود نگاه می داشتند و بر در خانه ایشان بوق های بزرگ آماده باش و طبل و سنج می نواختند و پرچم و علم بالاسرشان می افراشتند و همه اینها برای اثبات هیبت در دل رعیت و حفظ حیثیت کشور بود.^۱

خواجه نظام الملک نیز می گوید: «سلطان که خدای جهان باشد، جهانیان همه عیال وی اند»^۲ لذا باید با هر کدام از عیال به گونه ای رفتار کند که هیبتش خدشه دار نشود. به علاوه، این امر رفتار آزادانه او را با اصناف مختلف مردم ناممکن می سازد، چرا که «حشمت پادشاهی او را» زیان می رساند. در دوران بنی امیه نیز، بنا به گزارش احمد ابن ابی یعقوب در کتاب تاریخ یعقوبی، معاویه نخستین کسی بود که خصال شوکت و هیبت را مطرح کرد.^۳

باری، گفتمان سلطنت مطلقه در قرون میانی از خلال شوکت سلطانی چهره ای متغلب به خود گرفت، و شاید یکی از دلایل گرایش اندیشه سیاسی به سیاستنامه نویسی و اندرزنامه نویسی سرشت متغلب قدرت در این دوره باشد. این مسأله تا حدی اهمیت دارد که برخی متفکران همچون نظام الملک طوسی، با عیان ساختن خصلت دوچهرگی سلطنت سعی دارند ضمن تبیین واقعیت سیاسی در جهت حل مشکلات بکوشند، لذا او از قول عمر نقل می کند که: «هیچ چیز ضایع کننده تر و تباه کننده تر مر رعیت را از درازای حجاب پادشاه نیست»^۴ به هر حال، نظام الملک این دو چهرگی تمسک سلطان به شریعت را در

۱. محمد بن علی ابن طباطبا (ابن طقطقی). تاریخ فخری، ترجمه محمد وحید گلپایگانی. چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، (۱۳۶۷)، ص ۱۴۷.

۲. خواجه نظام الملک طوسی، سیاستنامه (سیر الملوک)، به کوشش جعفر شعار، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، (۱۳۷۰) ص ۱۴۴.

۳. احمد ابن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، جلد دوم، چاپ هفتم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، (۱۳۷۴) صص ۱۶۲-۱۶۵.

۴. خواجه نظام الملک، پیشین، ص ۷۰.

مضان تردید قرار می‌دهد و آن را توجیهی برای مشروعیت بخشی به تغلب و زورمداری خود می‌داند.

۲-۲. شریعت مداری

در گفتمان مذکور، دین و سلطنت همزادند و تعامل سلطان و خلیفه رمز بقای جامعه است، زیرا سلطان خود را نیازمند خلیفه می‌داند و خلیفه نیز جایگاه سلطنت را جایگاهی الهی تلقی می‌کند. در ایران قبل از اسلام اصل تخمه شاهی را نژادی بودن شهریار و تعلق به خاندان سلطنتی، به عنوان عنصر مقدس (عنصر فرّه ایزدی) همراه با وراثت، ضامن مشروعیت کلی نظام سیاسی بود. آرتور کریستین سن نیز از تقارن دین و ملک به عنوان اساس پادشاهی ساسانی نام می‌برد.^۱ در دوره بعد از اسلام نیز هر چند شکافهایی در مشروعیت سلطنت ایجاد شد، اما اندیشه عطیه الهی بودن سلطنت همچنان بخشی از گفتمان سلطنت مطلقه را تشکیل می‌داد. ابن خلدون با اشاره به حکومت امویان می‌نویسد: «امویان همچنان قدرت و سلطنتی را که برای آنها بنیانگذاری شده بود، نگهبان و محافظت می‌کردند»^۲ و جالب اینکه شریعت مداری مکمل شوکت مندی تلقی می‌شود. مؤلف کتاب دستور الوزاره در خصوص ویژگیهای سلطنت و آنچه سلاطین باید به آن مجهز باشند می‌نویسد:

۰۰۰ سیم: نبذی از علم شریعت که چون بر دقایق آن وقوف
افتد و دعایم اسلام و قواعد ایمان بدان موطن و ممهّد شود تا
ضمیمه شکوه پادشاهی گردد ۰۰۰ پنجم: احترام علما و صلحا
که سبب بسطت ملک و نظام پادشاهی باشد.^۳

۱. آرتور کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، چاپ هشتم، (تهران، نشر دنیای کتاب، ۱۳۷۲) ص ۳۵۸.

۲. ابن خلدون، پیشین، ج ۱، ص ۳۹۶.

۳. محمود بن محمد بن الحسین الاصفهانی، دستور الوزاره، تصحیح و تعلیق رضا انزلی نژاد، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴) ص ۱۲۱.

البته حفظ شریعت مستلزم بهره‌مندی از سلطه است، به گونه‌ای که در این گفتمان شریعت و تغلب به نحوی ظریف به یکدیگر پیوند خورده‌اند. حفظ شریعت و شریعت‌مداری نه مبتنی بر رضایت و خواست مردم، بلکه بر اساس تغلب و استیلا صورت می‌پذیرد؛ چه، سلطان متغلب مدبر امور شریعت نیز هست. فضل‌الله بن روزبهان خنجی «استیلا» و تغلب را شرط اساسی محافظت از شرع می‌داند. چنین دیدگاه‌هایی که بر جمع شریعت و تغلب تکیه دارند و راه را بر ازدواج سلطنت مطلقه با شریعت باز می‌کنند، راه را بر تفاسیر اقتدار‌گرایانه و ضد دموکراتیک از شریعت در دوره میانه می‌گشایند. چنین تلقی‌یی از شریعت، از موانع جدی لحاظ کردن خواست و رضایت مردم (با آنچه بعدها دموکراسی نام گرفت) در حکومت است. خنجی به حکم شرع اطاعت از سلطان متغلب را هم واجب می‌داند. شاید دلیل ظهور متونی به نام «نصیحه الملوک» خروج سلطان از جاده عدالت باشد.^۱

باری، حفاظت از شریعت از مهمترین وظایف سلطان است، البته نه پردازشی عقلانی و ناظر به «زندگی» بلکه شریعتی که نگاهش معطوف به ماورای زندگی است. از این رو سلطنت مطلقه تعارضی جدی با فلسفه دارد، چرا که نگاه فلسفه نگاه زندگی محور است ولی سلطنت مطلقه منشأ تمامی مفسده‌ها را اشتهار به علوم فلسفی می‌داند^۲ و در عوض، توجه وافر به علمی دارد که ناظر به زندگی نیستند. در سلطنت قرون میانی سنخیت مناسبی میان سلطنت متغلب، بازپرداخت خلاف عقل از شریعت و فلسفه ستیزی وجود دارد و این تلازم، راه را بر قرائت‌های زندگی محور می‌بندد، چه، نیل به مقامات عالیه، بویژه نایل شدن به سلطنت، «خلعتی الهی» است و خداوند در هر عصر و زمانه‌ای یکی را به هنرهای پادشاهانه می‌آراید و سلطنت را بر او ارزانی می‌دارد.^۳ از این رو، بنیاد‌گزینشهای اکتسابی فرو می‌پاشد و انتساب به عنوان جزئی از ماهیت سلطنت مطلقه تحکیم می‌شود و بدین سان، عقل به عنوان موتور محرک زندگی نوین از کار می‌افتد. حتی تحقیر دانشهای عقلی و اقبال به دانشهای ناظر به آخرت اوج می‌گیرد، تا حدی که هر آن که به

۱. فضل‌الله بن روزبهان خنجی اصفهانی، **سلوک الملوک**، با تصحیح و مقدمه محمد علی موحد،

(تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲) ص ۸۲

۲. همان، ص ۹۸.

۳. خواجه نظام الملک، پیشین، ص ۵.

دانش مورد توجه فلاسفه روی آورد «شیخ الاسلام باید در ایذا و تحقیر او مبالغتی لایق بنماید.»^۱

۳-۲. اطاعت طلبی مفرط

اطاعت طلبی مفرط بازتاب سرشت متغلب قدرت است. خصلت خودکامه قدرت به نظمی متفاضل، سلسله مراتبی و اقتدارگونه می‌انجامد که عامه مردم در آن نه در حوزه تفکر دارای جایگاه نظری اند و نه در ساحت حاکمیت دارای جایگاه عملی. ابوالحسن ماوردی با تأکید بر فضیلت سلطان و بر مبنای یک نگاه متفاضل و اقتدارگونه به آدمیان، فصلی از کتاب نصیحة الملوک را به این بحث اختصاص می‌دهد و در همان آغاز بحث، به ظرافت، انفکاک جدی میان سلطان و رعیت را بسان انفکاک میان انسان و سایر حیوانات ترسیم می‌کند و می‌نویسد:

بدون تردید خداوند انسان را بر سائر حیوانات و حیوان را بر نباتات و جمادات برتری داد و هر آنچه در زمین و آسمان بود در حوزه تسلط انسان قرار داد. سپس خداوند جلیل سلاطین را بر سایر طبقات بشر فضیلتی چونان برتری بشر بر سایر موجودات از جهات متعدد و به دلایل گوناگون و به دلالت‌های عقلی و نقلی عطا کرد.^۲

ماوردی در مراحل بعد به کالبد شکافی تفکر ظلّ الله بودن سلطان می‌پردازد. وی معتقد است «السلطان ظلّ الله فی الارض» دارای سه وجه و رکن اساسی است: خدا، سلطان و سایر موجودات ارض نشین. جایگاه خدا به عنوان خالق همه عالمیان واضح است، اما سلطان نقش خلیفه خدا و واسط خدا و سایر موجودات را دارد و مسؤول معاد و معاش مردم است. اما سایر ارض نشینان دارای هیچ اراده و اختیاری نیستند و تنها مکلف به اطاعت اند. ماوردی برای تبیین بیشتر موضوع از تمثیل سر و بدن نیز بهره می‌گیرد. او از آنجا که از

۱. خنجی، پیشین، ص ۹۹.

۲. ماوردی، پیشین، ص ۹۹.

یک سو، سر را مرکز اعصاب و کنترل شریانهای اصلی بدن و از سوی دیگر، سر را مرکز عقلانیت و تشخیص خوب و بد و نهایتاً این که بدن بدون سر مرداری بیش نیست، می‌داند، همین خصال را برای حاکم و سلطان قایل است و سلطان را مرکز عقلانیت جامعه می‌داند. طبیعی است که وی چنین منبعی را نیازمند مشارکت و مشاورت نمی‌بیند و حتی رقابتهای فکری برای اداره بهتر جامعه را به عنوان تلاشهای مذبحخانه و در قالب ادبیات تحقیر و اهانت مورد طرد و رفض قرار می‌دهد.

خواجه نظام الملک در تحلیل مشابهی در خصوص نفی ولایت و حاکمیت مردم و انحصار آن در دست سلطان و ضرورت اطاعت محض می‌نویسد:

خدای عزوجل، پادشاه را زبردست همه مردمان آفریده است و جهانیان زبردست او باشند و ناپاره و بزرگی از او دارند. باید که ایشان را چنان دارد که همیشه خویشتن شناس باشند و حلقه بندگی از گوش بیرون نکنند و کمر طاعت از میان نکشایند و هر وقت ایشان را با ایشان می‌نمایند، به زشتی و نیکویی تا خویشتن را فراموش نکنند و زسن فراخ نگذارند تا هر چه خواهند کنند، و اندازه و محل هر یک می‌دانند و از احوال هر یک بر رسیده می‌دارند تا پای ز خط فرمان نتوانند برون، و جز آن نکنند که مثال یافته‌اند.^۱

خواجه از قول بزرگمهر خطاب به انوشیروان عادل، اضافه می‌کند که:

ولایت ملک راست و ملک ولایت به لشکر داده است و نه

مردم ولایت را.^۲

این فقره مبین آن است که حاکمیت به هیچ وجه درگفتمان دوره میانه مبتنی بر رضایت و اراده مردم نیست، و به عبارت دیگر، مشروعیت قدرت به عنوان یکی از جهات مثبت دموکراسی از مردم نشأت نمی‌گیرد، بلکه مشروعیت قدرت ناشی از مجاری دیگری است که ساختار بوروکراتیک سلطنت از مهمترین آنهاست.

۱. خواجه نظام الملک، پیشین، ص ۶۴.

۲. همان، ص ۶۴.

ابن خلدون نیز پا فراتر از این می‌گذارد و اطاعت طلبی مفرط سلاطین را بخشی از سیره عملی پیامبران می‌داند و آن را به خصال عقیدتی و دینی ربط می‌دهد. البته، چنانکه پیشتر گفته شد، جمع شریعت و تغلب یکی از ویژگیهای اساسی گفتمان سلطنت اسلامی بود که اندیشمندان را به سمت توجیه نظری آن سوق داده بود. ابن خلدون بر آن است که حکومت مطلقه زمانی شکل می‌گیرد که ابتدا عصبیت خاصی اراده معطوف به قدرت داشته باشد و حکومت، خصلت فردی به خود بگیرد و همه عرصه حاکمیت را از آن خود نماید و راه خودکامگی در پیش گیرد. جالب اینکه چنین طریقی از انعقاد امامت و سلطنت نه تنها از نظر ابن خلدون منفور و مطرود نیست، بلکه او سعی در یافتن بنیادهای شرعی آن در سیره پیامبران دارد و معتقد است این شیوه در گذشته نیز حاکم بوده است، چنانکه:

سلیمان و پدرش داود (ص) بر حسب مقتضیات طبیعت و خاصیت پادشاهی که ایجاب می‌کند پادشاه در مرحله خاصی به فرمانروایی مطلق برسد، در کشور بنی اسرائیل سلطنت مطلقه تشکیل دادند.^۱

اطاعت نکردن از سلطان مطلق نیز «گناه» محسوب می‌شود و چنانچه فرد حق نعمت را شناسد و قدر راحتی خود را نداند و تمرد کند، و یا حتی در درون و دل خود خیال بد و فکر خیانت نماید و پا را از گلیم خود فراتر نهد (مثلاً اظهار نظری نماید که سلطان را خوش نیاید) باید متناسب با این گناه تنبیه شود.^۲ در چنین فضایی، رعیت فاقد حق و اختیار، میان دو گزینه در نوسان است: یا راه اطاعت در پیش گیرد و جبراً شکرگزار «نعمتی» باشد که خداوند در پرتو حاکمیت سلطان به او داده و قدر زندگی در سایه سلطنت را بداند، یا اینکه قهر سلطانی را به جان بخرد؛ قهری که بعضاً مساوق با خلع نفس خواهد بود، چرا که سلطان حاکم بر جان و مال و ناموس رعیت است. عبدالرزاق سمرقندی در کتاب مطلع سعدین و مجمع بحرین در توصیف این وجه از سلطنت مغولان به نکته تکان دهنده‌ای اشاره می‌کند که بر طبق آن:

۱. ابن خلدون، پیشین، صص ۳۹۴-۳۹۵.

۲. خواجه نظام الملک، پیشین، ص ۶.

قاعده سلطنت چنان است که اگر خاتونی به نظر پادشاه در آید و او را پسندیده آید، شوهرش به طیب نفس او را گذاشته به حرم پادشاه فرستد.^۱

به هر حال، واقعیت سلطنت‌های واقعاً موجود دوره میانه، عدم پاسخگویی در برابر ملت، فقدان توجه به مردم، ترویج روحیه قبیله گرایی، قدرگرایی و سرنوشت پذیری بود.

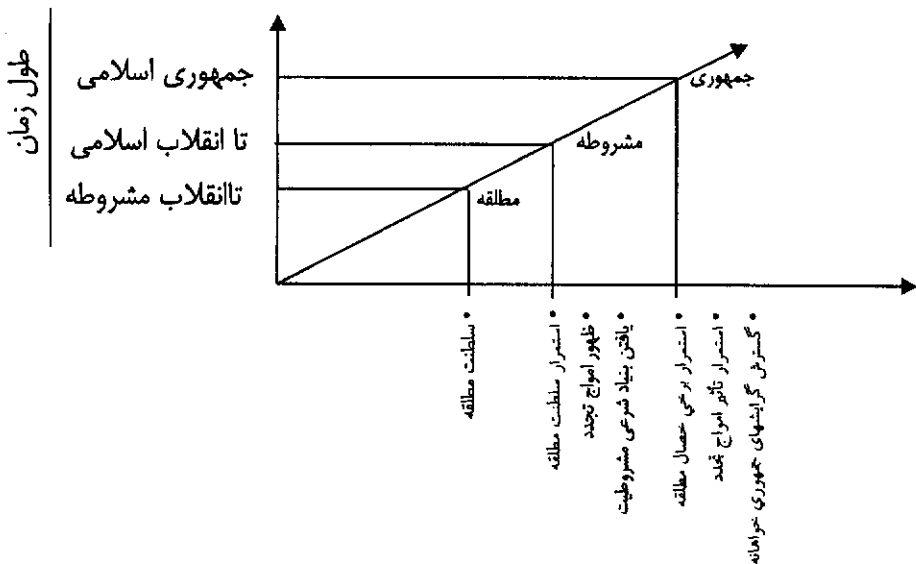
نتیجه

در بسیاری از موارد، ارزیابی اندیشه اسلامی بر مبنای دوره میانه یا عصر سلطنت‌های اسلامی صورت می‌گیرد. هر چند این دوره، دوره آرمانی شکل گیری دانش سیاسی مسلمانان متأثر از ساختار خودکامه قدرت بود؛ ساختاری که مرزگذاری و غیریتی جدی میان حاکم و رعیت برقرار ساخت و ساختار قدرت را خصلتی شبانی بخشید و از منابع سه گانه مشروعیت بخش، یعنی بهره گیری از منابع دینی، بهره گیری از ویژگیهای بوروکراتیک ساختار سلطنت، و الهام از میراث پادشاهی ایرانشهری، کسب مشروعیت می‌کرد و شریعت رادر خدمت تغلب به کار می‌گرفت. با وجود این، باید حساب مبنای فکری اسلام را از سلطنت‌های اسلامی دوره میانه جدا کرد. هر گونه قضاوت در خصوص تفکر سیاسی اسلام، باید بر مبنای اندیشه ناب و اصیل اسلامی مندرج در منابع دینی، بویژه قرآن و سنت، صورت گیرد، نه بر مبنای رفتار جوامعی که محصول سنت‌های تاریخی اند و برخی با اندیشه ناب اسلامی فرسنگها فاصله دارند.

آنچه در جوامع تاریخی اسلامی به عنوان مانع دموکراتیزاسیون تلقی می‌شود، ساختار اقتدارگرایی مکنون در حکومت‌های اسلامی دوره میانه - که عصر تولید دانش سیاسی مسلمانان نیزهست - می‌باشد. البته تذکر این نکته نیز ضرورت دارد که خوشبختانه روند اقتدارگرایی در تاریخ جوامع اسلامی بتدریج کم رنگ تر شده است. به عنوان مثال، در دوره میانه، ساختار اقتدارگرایی قدرت چیزی فراتر از سلطنت‌های مطلقه متغلبه نمی‌توانست باشد و حتی دانش سیاسی در شعبات فلسفه سیاسی، فقه سیاسی و سیاستنامه‌ها نیز به نوعی

۱. کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی، **مطلع سعدین و مجمع بحرین**، به اهتمام عبدالحسین نوائی،

توجیه گر ساختار مطلقه بود. اما با نزدیک شدن به زمان تمهید مقدمات جنبش مشروطه خواهی در ایران، متأثر از ورود برخی اندیشه‌های نوین از مغرب زمین و در پرتو تلاشهای متفکران بزرگی چون نائینی و کوشش در جهت یافتن بنیادهای شرعی مشروطیت، لایه‌های اقتدارگرایی به نسبت دوره‌های پیشین بسی رقیق تر و کم رنگ تر شده است. همین روند در زمان تمهید مقدمات انقلاب اسلامی و دوره ما بعد جمهوری اسلامی نیز استمرار یافت. این بار در برابر جریان مشروطه گرای اول قرن که در صدد تحدید قدرت و اعمال حدودی بر آن بود، گرایشهای جمهوری خواهانه افزایش یافت و مردم مستقیماً در عرصه تصمیم گیری‌ها حضور یافتند. البته طبیعی است که تا نیل به وضعیت مطلوب فاصله زیادی وجود دارد. نمودار زیر نشان می‌دهد که روند حرکت‌های اقتدارستیز در تاریخ جوامع اسلامی، بویژه ایران، مثبت بوده است.



تحولات ساختار قدرت

همان گونه که از نمودار بالا پیداست، پس از عصر میانه-که ساختار قدرت مطلقه بود- در دوره‌های مشروطیت و انقلاب اسلامی، مشروطه خواهی و جمهوری خواهی روند رو به رشدی در عرصه حاکمیت و ساختار قدرت داشته است. تحلیل ابعاد و زوایای هر کدام از این دوره‌ها نیازمند مباحث مستقلی است.

فهرست منابع

فارسی

- ابن خلدون ، عبدالرحمن، مقدمه **أ بن خلدون** ، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ هشتم، جلد اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۷.
- ابن طباطبا ، محمد بن علی (ا بن طقطقی). **تاریخ فخری** ، ترجمه محمد وحید گلپایگانی. چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ، ۱۳۶۷.
- الحسین الاصفهانی ، محمود بن محمد بن ، **دستور الوزاره**، تصحیح و تعلیق رضا نزابی نژاد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- انصافپور، غلامرضا، **ساخت دولت در ایران از اسلام تا یورش مغول**، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۲۵۳۶.
- ابی یعقوب ، احمد ابن ، **تاریخ یعقوبی** ، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، جلد دوم ، چاپ هفتم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- برتران ، بدیع ، **توسعه سیاسی**، ترجمه احمد نقیب زاده ، تهران ، نشر قومس، ۱۳۷۵.
- پاولویچ پطروشفسکی ، ایلیا، **اسلام در ایران** ، ترجمه کریم کشاورز، چاپ چهارم، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۴.
- خنجی اصفهانی ، فضل الله بن روزبهان ، **سلوک الملوک** ، با تصحیح و مقدمه محمد علی موحد، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲.
- دریفوس ، هیوبرت و پل رابینو، **میشل فوکو: فراسوی ساخت گرایي و هرمنوتیک**، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی ، ۱۳۷۶ .
- طوسی ، خواجه نظام الملک ، **سیاستنامه (سیر الملوک)** ، به کوشش جعفر شعار، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۰.
- عبدالرزاق سمرقندی ، کمال الدین، **مطلع سعدین و مجمع بحرین** ، به اهتمام عبدالحسین نوائی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعه و تحقیقات فرهنگی، پژوهشگاه، ۱۳۷۲.
- غزالی ، ابوحامد ، **فضائح الباطنیه**، حقه و قدم له نادى فرج درویش، مصر، المكتب الثقافی، بی تا.
- غلیون ، برهان ، **نقد السیاسه الدوله والدین**، الطبعة الثانیه، بیروت: المؤسسه العربیه للدراسات و النشر، ۱۹۹۳
- فوکو ، میشل ، **سیاست و عقل در ، خرد در سیاست** ، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.

- کرومر ، جوئل ، **احیای فرهنگی در عهد آل بویه** ، ترجمه محمد سعید خنائی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ .
- کریستین سن ، آرتور ، **ایران در زمان ساسانیان**، ترجمه رشید یاسمی، چاپ هشتم، تهران، نشر دنیای کتاب، ۱۳۷۲ .
- کنولی ، ویلیام ، ”سیاست گفتمان“ ترجمه مصطفی یونسی، **فصلنامه گفتمان**، شماره ۱، تابستان ۱۳۷۱، صص ۵۶-۵۷ .
- ماوردی ، ابوالحسن ، **نصيحة الملوك** ، تحقیق، دراسه و تعليق فواد عبدالمنعم احمد، الاسكندريه، مؤسسه شباب الجامعه، ۱۹۸۸ .
- مسكويه رازی ، ابوعلی، **تجارب الامم** ، ترجمه ابوالقاسم امامی، جلد اول تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۹ .

لاتین

- Foucault , Michel, politics and Reason , in , **Michel Foucault : Politics , Philosophy , Culture** , edited by Lawrence , NewYork and London , Routledge ,1981.
- Rouse , Joseph, **Power/Knowledge** , in , **The Cambridge Companion To Foucault** , Edited by Garry Gutting , Cambridge University Press , reprinted 1996 . Quoted From: Thomas Martenburg , **The Forms Of Power : From Domination To Transformation** philadelphia: Temple University press , 1990.