

امامت علی(ع) در نهج‌البلاغه: نص یا بیعت؟

معصومه دولت‌آبادی*

چکیده

از منظر شیعه، انتخاب امام براساس نص الهی است؛ که بر این مطلب، آیات قرآن و روایات بسیاری از جمله خطبه‌هایی از نهج‌البلاغه دلالت دارد. از سوی دیگر، برخی متقدمین از اهل سنت انتخاب امام را مبتنی بر بیعت نهاده‌اند و منکر اصل نص هستند. از معاصران نیز ضمن اعتقاد به نص الهی در امامت، تحقق و تنجیز آن را در بعد سیاسی و اجتماعی، منوط به بیعت و رأی مردم قلمداد کرده‌اند. محور استدلال مخالفان نص، گاه بیعت و اجماع صحابه پس از رحلت رسول خدا(ص) بر خلافت ابوبکر، و یا موضعگیری خاص امام علی(ع) و استتکاف ایشان از پذیرش خلافت بعد از قتل عثمان است. بعضی مخالفان نیز جهت اعتباربخشی به نظریه خود، به حدیث «لا تجتمع امتی علی الخطا» استناد کرده‌اند.

در مقاله حاضر، ضمن تأکید بر امامت الهی حضرت علی(ع) با امعان نظر به بیانات آن حضرت(ع)، استدلال مخالفان نقد و ارزیابی و جایگاه بیعت در امامت در نهج‌البلاغه تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: نهج‌البلاغه، امام علی(ع)، نص، بیعت.

۱. مقدمه

در اندیشه شیعی، «امامت» عبارت است از پیشوایی و ریاست عامه دینی بر امت مسلمان در امور دینی و دنیوی آنها؛ و امام، به جانشینی از پیامبر اسلام(ص)، حافظ شریعت و تداوم‌گر هدایت الهی است. در این دیدگاه، امامت، عالی‌ترین منصب در جامعه دینی پس از پیامبر

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد رودهن، گروه معارف اسلامی Dolatabadi@riau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۵/۱۵

اکرم (ص) و از دیگر مناصب مانند قضاوت و حکومت در ایالت‌های مختلف و وکالت متمایز و بسیار والاتر است. جایگاه بحث امامت از منظر شیعه، مسئله‌ای اصولی و اعتقادی و در ردیف بحث از اوصاف و افعال خداوند است؛ حال آنکه انگاره اهل سنت، فقهی و فرعی بودن آن است و از وظایف مکلفان قلمداد شده است. جهت‌گیری و اختلاف امامیه و اهل تسنن در مسئله کلامی و یا فقهی بودن امامت، در طول تاریخ مسلمانان باعث شد که اهل سنت مقام و منزلت امامت را فرو کاهند و آن را در حد یک مسئله حکومتی و سیاسی و اجتماعی تحلیل کنند و هر گونه اقدام درباره آن را نه از شئون الهی بلکه از مراتب دنیوی و مردمی بینگارند و در ادامه فقهی و فرعی انگاشتن امامت، تعیین امام را نیز به عهده مردم وانهند و از طرق مختلف مانند بیعت و شورای حل و عقد به تعیین امام دست یازند. اما امامیه با نگاه قدسی به امامت، آن را فراتر از مسائل دنیوی نگریسته و آن را امر الهی و آسمانی تلقی کرده است و می‌کند. امامیه بیعت و دعوت و شورا را به عنوان روشی برای تعیین امام قبول ندارد. بنابراین اختلاف شیعه و سنی در مسئله امامت، نه تنها مصداقی بلکه ماهوی نیز است و مسئله ما در این مجال، که مورد اختلاف دو طیف است، فرایند تعیین فرد بر منصب امامت است.

امامت یک فرد چگونه ثابت و مشخص می‌شود؟ شیعه امامیه معتقد است امامت امام را تنها از راه نص خداوند و پیامبر (ص) یا امامی که امامت او از طریق نص الهی و نبوی اثبات شده است، می‌توان شناخت. متکلمان و مفسران شیعه، برای اثبات این نظریه، دلایل عقلی و نقلی اقامه کرده و گاه از تحلیل عقلی - اجتماعی مدد جسته‌اند. نص بر امامت از طرق کلامی، تفسیری، روایی، فلسفی، تاریخی فحوص و جست‌وجو شده است. اما با توجه به سخنان امام علی (ع) می‌توان دریافت که آن حضرت (ع) برای اثبات حق خلافت خود از شیوه‌های مختلف بهره گرفته‌اند؛ از جمله به فضایل و تقدم اهل بیت (علیهم‌السلام) اشاره کرده‌اند، فضایل غیرقابل قیاسی که با توجه به آنها، مستقیم یا غیرمستقیم، احقیت علی (ع) و اهل بیت (علیهم‌السلام) برای امامت و خلافت اثبات می‌شود.

۲. وصایت و وراثت در خطبه دوم

از جمله بیانات حضرت (ع) که به تعبیر شارحان، به امامت الهی اهل بیت (علیهم‌السلام) صراحت دارد، خطبه زیر است:

لَا يُقَاسُ بِأَلِ مُحَمَّدٍ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ وَلَا يُسَوَّى بِهِمْ مَنْ جَرَتْ نِعْمَتُهُمْ عَلَيْهِ أَبَدًا هُمْ

أَسَاسُ الدِّينِ وَ عِمَادُ الْيَقِينِ بِنَفْيِ الْغَالِي وَ بِهِمْ يُلْحَقُ النَّالِي وَ لَهُمْ خِصَائِصٌ حَقُّ الْوِلَايَةِ وَ فِيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَالْوَرَاثَةُ الْآنَ إِذْ رَجَعَ الْحَقُّ إِلَى أَهْلِهِ نُقِلَ إِلَى مُنْتَقَلِ. (سیدرضی، ۱۳۷۹ ش: خطبه ۲، ص ۴۴)

کسی را با خاندان رسالت نمی‌توان مقایسه کرد و آنان که پرورده نعمت هدایت اهل بیت پیامبرند با آنان برابر نخواهند بود. عترت پیامبر(ص)، اساس دین و ستون‌های یقین است؛ شتاب‌کننده باید به آنها برگردد و عقب‌مانده به آنان بپیوندد، زیرا ویژگی‌های حق ولایت به آنها اختصاص دارد و وصیت پیامبر(ص) درباره خلافت مسلمین و میراث رسالت به آنها تعلق دارد. هم‌اکنون که (خلافت را به من سپردید،) حق به اهل آن بازگشت و دوباره به جایگاهی که از آن دور مانده بود، بازگردانده شد.

شأن صدور این خطبه در جواب مفاخره و ادعای معاویه و بنی‌امیه است که خود را همپایه و در ردیف اهل بیت(ع) به حساب می‌آوردند و به استناد قرابت با حضرت رسول(ص) خود را در خلافت او شریک می‌دانستند و حق الارث خود را مطالبه می‌کردند(بحرانی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۴۹۴)؛ که حضرت(ع) در جملات قبل (مخالفان آل محمد بذر تجاوز را کاشتند و با تزریق نیرنگ آن را آبیاری و هلاکت برداشت کردند)، مفسد اخلاقی بنی‌امیه را بیان کرده و در جملات «لایقاس بآل محمد...»، به‌طور کلی هیچ فرد و هیچ قومی را همسطح و همپایه و حتی قابل مقایسه با اهل بیت(ع) ندانسته‌اند. دلیل آن هم روشن است: اهل بیت(ع)، به‌گفته صریح پیامبر(ص) در «حدیث ثقلین»(ترمذی، ۱۴۲۱ق: ج ۱۳، ص ۱۹۹؛ مسلم بن الحجاج القشیری، ۱۴۱۶ق: ج ۴، ص ۱۸۷۳؛ احمد بن حنبل، ۱۴۰۳ق: ج ۴، ص ۳۶۶؛ طبری، ۱۴۱۵ق: ۲۴-۲۱؛ قندوزی حنفی، ۱۴۱۸ق: ۴۱-۳۹، صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ج ۱، باب ۱۷، ص ۴۱۲) — که تقریباً همه علمای اسلام آن را در کتاب‌های خود آورده‌اند — قرین قرآن و کتاب‌الله شمرده شده‌اند؛ هیچ‌کس از امت، غیر آنها، قرین قرآن نیست. افزون بر این، آیاتی همچون «آیه تطهیر»(حاکم نیشابوری، ۱۳۴۲ق: ج ۳، ص ۱۴۸-۱۴۷؛ مسلم بن الحجاج القشیری، ۱۴۱۶ق: ج ۷، ص ۱۳۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ج ۵، ص ۱۹۹-۱۹۸؛ بحرانی، ۱۴۲۲ق: ص ۲۹۳، ح ۶؛ قندوزی حنفی، ۱۴۱۸ق: ۵۳۴) — که در آن، به معصوم بودن آنها شهادت داده می‌شود — و «آیه مباحله»(زمخشری، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ص ۱۹۳؛ رازی، ۱۴۱۵ق: ج ۸، ص ۸۲؛ طبرسی، ۱۳۷۹ق: ج ۲، ص ۴۵۲؛ یعقوبی، ۱۹۶۰م: ج ۲، ص ۷۲)^(۱) — که در آن، بعضی از آنان نفس پیامبر(ص) شمرده شده‌اند — و آیات و روایات دیگر شاهد این مدعاست.

به عبارت دیگر، امام(ع) در این ستایش آل محمد را به گونه‌ای می‌ستایند که لازمه آن، سقوط دیگران از رسیدن به درجه شایستگی آنان است. این کلام هرچند در فضیلت بخشیدن آل محمد بر تمامی افراد است، از آنجا که زمینه کلام به مناسبت خاصی یعنی جنگ با معاویه بوده است، به فضیلت نفس امام و شایسته نبودن معاویه برای خلافت اشاره دارد(بحرانی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۴۹۴). استاد مطهری نیز این خطبه را بر امامت و خلافت حمل کرده و معتقد است که برخورداران اهل بیت(ع) از یک معنویت فوق العاده، آنان را در سطحی مافوق سطح عادی قرار می‌دهد. در چنین سطحی، احدی با آنان قابل مقایسه نیست؛ و همچنان که در مسئله نبوت، مقایسه کردن افراد دیگر با پیامبر(ص) غلط است، در امر خلافت و امامت نیز با وجود افرادی در این سطح، سخن از دیگران بیهوده است(مطهری، ۱۳۵۴: ۱۴۱).

سپس در یک نتیجه‌گیری نهایی که بهترین شاهد برای اثبات احقیت امام علی(ع) به جانشینی پیامبر اکرم(ص)، می‌فرمایند: «لَهُمْ خَصَائِصٌ حَقُّ الْوَلَايَةِ». مقدم داشتن «لهم» در این جمله اشاره است به اینکه این ویژگی‌ها منحصر به آنان است. چگونه از همه شایسته‌تر نباشند درحالی که اساس دین و ستون یقین‌اند(هم اساس الدین و عماد الیقین) و اسلام راستین و ناب محمدی را خالی از هر گونه افراط و تفریط عرضه می‌کنند و نعمت‌های وجودی آنها بر همگان جریان دارد؟ و درست به همین دلیل وصیت پیامبر(ص) و وراثت خلافت آن حضرت در آنان است؛ و اگر پیامبر(ص) درباره آن بزرگواران وصیت کردند و پیشوایی خلق را به آنان سپردند، به خاطر همین واقعیت‌ها بود نه مسئله پیوند خویشاوندی و نسب. در پایان، حضرت امیر(ع) مردم قدرشناس زمان خود را مخاطب قرار می‌دهند و می‌فرمایند:

أَلَا إِنَّ إِذْ رَجَعَ الْحَقُّ إِلَى أَهْلِهِ وَ نُقِلَ إِلَى مُتَقَلِّهِ. (سیدرضی، ۱۳۷۹: ش: ۲، ص ۴۴)

اکنون حق به اهلش بازگشته و به جایگاه اصلی منتقل شده است.

۱.۲ وصایت و وراثت به معنای خلافت

معنی وصیت در لغت «بر دیگری تقدم داشتن و سفارش به عمل کردن» است(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۶۲)؛ همچنین، «متصل شدن» و «متصل کردن» را نیز معادل «وصیت» گرفته‌اند. «وصیت» اسم است از «ایصاء» به معنی «سفارش» و «دستور» و گاهی به «آنچه وصیت شده است» اطلاق می‌شود. «وصیت» را از آن جهت وصیت می‌گویند که موصی کارش را به کار وصی متصل می‌کند(قرشی، ۱۳۸۲: ش: ۵۴۵).

«وراثت» در لغت به معنی مالی است که از دیگری به کسی می‌رسد بدون پیمان یا عقد قراردادی؛ و بیشتر به اموالی که میت باقی می‌گذارد، اطلاق می‌شود، که به آن «میراث وارث» می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۵۵). به کاربرد آن در معنی وراثت حقوق — از جمله حق حکومت و تولیت و امثال آن — نیز رایج است؛ ولی استفاده از آن در معنی وراثت علم و خصوصیات جسمی و روانی به صورت مجاز است و بدون شاهد واژه وراثت بر این معانی حمل نمی‌شود.

در نظر اول، از این واژه در اینجا هم وراثت در مال و هم وراثت در حق حاکمیت و هم وراثت در علم و معارف در ذهن منظور می‌کند ولی با تأمل در لحن و محتوا و انگیزه بیان خطبه و عطف تفسیری وراثت بر وصیت ظهور آن در وارث مال بودن فضیلت مهمی محسوب نمی‌شود؛ و وراثت در علم و مسائل معنوی هرچند فضیلت بزرگی است، شاهد و قرینه‌ای در کلام وجود ندارد که ظهور این معنی را تقویت کند. در نتیجه، تنها منظور از وراثت، حق حاکمیت و خلافت است؛ که حقی عرفی نیز محسوب می‌شود و عرف رایج همه دنیا این است که بعد از فوت حاکم، حکومت به نزدیک‌ترین افراد خانواده او می‌رسد و خلافت و رهبری امت بعد از حضرت رسول (ص)، به اهل بیت (ع) اختصاص دارد و بنی‌امیه و سایر خاندان قریش را شامل نمی‌شود. حتی کسانی که ارث را در اینجا به معنی ارث علوم پیامبر (ص) گرفته‌اند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۷: ج ۱، ص ۱۳۸)، نتیجه‌اش شایستگی آنها برای احراز این مقام است چراکه پیشوای خلق باید وارث علوم پیامبر (ص) باشد و جانشین او همان وصی او است؛ چه، معلوم است که ارث اموال، افتخاری نیست و وصیت در مسائل شخصی و عادی مطلب مهمی محسوب نمی‌شود و آنها که تلاش کرده‌اند وصیت و وراثت را به این گونه معانی تفسیر کنند، در واقع گرفتار تعصب‌ها و تحت تأثیر پیشداوری‌ها بوده‌اند، زیرا آنچه می‌تواند هم‌ردیف «اساس‌الدین»، «عماد‌الیقین» و «خصائص حق‌الولایه» قرار گیرد، همان مسئله خلافت و جانشینی رسول‌الله (ص) است و غیر از آن شایسته نیست که با این امور هم‌ردیف شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵ش: ج ۱، ص ۳۱۰).

با توجه به مجموعه قرائن چنین نتیجه گرفته می‌شود که منظور از «وَفِيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَالْوَرَاثَةُ» این است که وارث حضرت رسول اکرم (ص) که هر چیز ارثی حضرت (ص) به آنان می‌رسد، اهل بیت (ع) هستند نه کسان دیگر؛ زیرا مقدم بودن «فیهم» (که خبر است) بر «الوصیه والوراثه» (که مبتداست)، به حصر اشعار دارد.

بنابراین، قرائنی که ممکن است در فهم معنی وراثت در این جمله مفید واقع شود، عبارت‌اند از:

۱. عطف وراثت بر وصیت، که عطف تفسیری است؛ یعنی این دو واژه در اینجا تقریباً مترادف و از یک مقوله‌اند.

۲. انگیزه و هدف بیان خطبه، که در رد ادعای معاویه و بنی‌امیه است که به استناد قرابت با حضرت رسول(ص) ادعای حق مشارکت در خلافت داشتند.

۳. تعبیرات مشابه در نهج البلاغه، که در آن از واژه وراثت در معنای حق حکومت و خلافت استفاده شده است؛ مانند خطبه شقشقیه که فرمود:

فَصَبَّرْتُ وَ فِي الْعَيْنِ قَدَى وَ فِي الْحَلْقِ شَجَا أَرَى تُرَاثِي نَهَابًا.

پس صبر کردم با اینکه در چشمم خار و در گلویم استخوان بود؛ چراکه می‌دیدم ارثم به غارت رفته است.

بنابراین، یکی از بهترین نصوص در نهج البلاغه که در آن به وصیت و وراثت ولایت و خلافت در اهل بیت پیامبر(ص) اشاره شده، همین خطبه است، با عبارت «وَأَلْهَمُ خَصَائِصُ حَقَّ الْوَلَايَةِ وَ فِيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَالْوَرَاثَةُ» یعنی ویژگی‌های حکومت و ولایت از آنها و وصیت و وراثت رسول خدا(ص) در میان آنهاست؛ و همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، تقدم جار و مجرور بر مبتدا، نشان‌دهنده انحصار ویژگی امامت و خلافت در خاندان اهل بیت(ع) است. دلیل دوم درباره اختصاص و انحصار حق ولایت در خاندان آنان، جمله «هم اساس‌الدین و عماد‌البین» است که در ابتدای خطبه آمده است؛ زیرا تنها آنان هستند که به اسلام ناب محمدی اشراف دارند و آن را خالی از هر گونه افراط و تفریط و شائبه تحریف بر خلق خدا عرضه می‌دارند. دلیل سوم در این باره، عبارت «إِذْ رَجَعَ الْحَقُّ إِلَى أَهْلِهِ وَ نُقِلَ إِلَى مُنْتَقَلِهِ» است که گویای حق ولایت و خلافت است که اهل بیت در مورد آن از همه شایسته‌ترند.

حضرت(ع) پس از برشمردن این امتیازات، حق ولایت و وراثت را در انحصار آن ذوات نوری دانستند و سپس فرمودند: «الآنَ إِذْ رَجَعَ الْحَقُّ...»؛ که با توجه به معنای وصیت و وراثت، به خوبی روشن می‌شود که منظور از حق در اینجا حق خلافت و ولایت است که اهل بیت(ع) در مورد آن از همه شایسته‌تر بودند و در واقع خلافت و ولایت قبایی بود که تنها به قامت آنها راست می‌آمد(مکارم شیرازی، ۱۳۷۵ش: ج ۱، ص ۳۱۲-۳۱۱) و جمله «الآن اذ رجع...» دلالت دارد بر اینکه هرچند آن حضرت(ع) شایسته خلافت بود، خلافت نزد دیگران بوده و حال که امامت به آن حضرت بازگشته پس از آنکه در دست دیگران

بوده است، باید به آن حضرت (ع) رجوع شود (بحرانی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۴۹۶). در واقع در اینجا جمله محذوفی وجود دارد و در تقدیر چنین است: «الآن إذ رجع الحق إلى أهله لم لا تُؤدُّونَ حَقَّهُ» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۳۱۱) و یا: «الآن إذ رجع الحق إلى أهله من أهل بيت النبوة يجرى ما يجرى من الحوادث و يقَع ما يقَع من الاختلاف» (حسینی خطیب، ۱۳۶۷: ج ۱، ص ۳۰۲).

۳. نظریات در باب نقش بیعت در امامت

حال این سؤال مطرح می‌شود که اگر تعیین امام به نص است و بنا بر نهج البلاغه امامت منصب از پیش تعیین شده خداوند حکیم و ابلاغ آن توسط پیامبر (ص) است، چرا امیرالمؤمنین (ع) پس از کشته شدن عثمان بیعت خود را منوط به رضایت مسلمین دانست. حضرت (ع) در قسمتی دیگر، اصل شورا و انتخاب حاکمی را که مردم مشخص کرده باشند، تأیید و آن را مورد رضای الهی توصیف کردند. این بیانات، دستاویز برخی مخالفان نص قرار گرفته و نظریاتی چند در باب نقش بیعت در امامت را مطرح کرده است.

«بیعت» در لغت به دو معنا به کار رفته است: اول، «دست به دست هم دادن برای ایجاد بیع و معامله»؛ دوم، «دست دادن به هم برای فرمانبری و اطاعت» (قرشی، ۱۳۸۲: ص ۱۵۹). «بیعت» در اصطلاح عبارت است از «پیمان بستن برای فرمانبری»؛ در واقع «بیعت» معامله و اظهار وفاداری بین آحاد جامعه و پیامبر و یا امام و رهبر جامعه است که امام در برابر پیروی و وفاداری مردم موظف است مشکلات آنان را حل و امنیت و عدالت را ایجاد کند. واژه «بیع» و مشتقات و افعال آن حدود ۲۴ بار در نهج البلاغه به کار رفته است (قرشی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۱۶۰).

درباره انواع بیعت و نقش و جایگاه آن در امامت و فقه سیاسی، سه وجه می‌توان در نظر گرفت:

وجه اول: آنان که به وجود نص در تعیین امام اعتقاد ندارند و بیعت و انتخاب مردم را راه تعیین امام دانسته‌اند؛ مانند اهل حدیث، اشاعره، معتزله و خوارج:

روش مقبول نزد ما و معتزله و خوارج و صالحیه در ثبوت امامت، انتخاب اهل حل و عقد و بیعت آنان است و اجماع آنان بر این مطلب شرط نیست بلکه اگر یکی از آنان با کسی به عنوان امام بیعت کند امامت او ثابت می‌شود. بدین جهت، ابوبکر در مورد امامت خود منتظر نماند که خبر بیعت با او در شهرها منتشر شود و کسی هم در این باره با او

مخالفت نکرد؛ همچنین، عمر به ابو عبیده گفت «دستت را دراز کن تا با تو بیعت کنم» و او گفت «آیا با حضور ابوبکر، چنین پیشنهادی به من می‌دهی؟» و لذا عمر با ابوبکر بیعت کرد. این مذهب اشعری است به این شرط که بیعت در حضور عده‌ای باشد تا فرد دیگری مدعی نشود که در پنهانی با وی به‌عنوان امام بیعت شده است. ولی معتزله بغداد بیعت پنج نفر از کسانی را که صلاحیت بیعت دارند، شرط و در این باره به جریان شورا استناد کرده‌اند. (تفتازانی، ۱۳۷۰ش: ج ۵، ص ۲۵۵-۲۵۴)

صاحب کتاب شرح‌المواقف نیز امامت را بیعت ثابت فرض کرده است. (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ج ۸، ص ۳۵۱)

درباره تعداد بیعت‌کنندگان نیز به اختلاف سخن رانده‌اند (ماوردی، ۱۴۲۲ق: ۶-۷):
بعضی دست‌کم پنج نفر را برای انعقاد خلافت لازم می‌دانند، زیرا خلافت ابوبکر با پنج نفر بود؛ اما برخی سه نفر را نیز کافی می‌دانند. این نظریه به نظریه اهل حل و عقد مشهور است.

استدلال این گروه این است که صحابه پیامبر(ص) پس از وفات آن حضرت و نیز پس از کشته شدن عثمان به انتخاب امام اقدام کردند و با فرد مورد قبول خود به‌عنوان امام مسلمانان بیعت کردند و کسی عمل آنان را انکار نکرد. این مطلب بیانگر آن است که صحابه بر درستی روش بیعت و انتخاب امام اجماع داشتند و اجماع حجت شرعی است (تفتازانی، ۱۳۷۰ش: ج ۵، ص ۲۵۵)؛ یعنی با وجود عدم نص در خلافت ابوبکر، بیعت و انتخاب مردم طریق معتبر شرعی برای تعیین امام است و دلیل مشروعیت آن اجماع صحابه پیامبر(ص) است. البته شایان ذکر است که این اجماع بعدها پس از انتخاب ابوبکر و آن هم با انگیزه‌های گوناگون حاصل شد.

برخی نیز با وجود اعتقاد به نص درباره امامت و خلافت حضرت علی(ع)، معتقدند تحقق و تنجز امامت به معنای سیاسی و اجتماعی آن منوط و مشروط به بیعت و رأی مردم است:
در اسلام، حاکم و رهبر سیاسی با بیعت مردم با او روی کار می‌آیند... بلی؛ تا مردم با حاکم بیعت نکرده‌اند، فرمان او گردن‌گیرشان نمی‌شود اما همین که با او به حکمرانی بیعت کردند، حکومت او برایشان مشروعیت پیدا می‌کند و اطاعت از او شرعاً واجب می‌شود... به همین خاطر، رسول اکرم (ص) در صحرای غدیر از مردم برای علی(ع) بیعت گرفت و تنها به اعلان ولایت علی(ع) بر مردم اکتفا نکرد. بیعت به‌عنوان حقی از جانب رهبر بر مردم به حکومت او مشروعیت می‌بخشد. (واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۲ش: ۱۷۲-۱۷۱)

چنان‌که امام علی(ع) در پاسخ و اصرار صحابه بعد از قتل عثمان، دربارهٔ حکومت و بیعت با او، ضمن امتناع اولیه فرمود:

فَإِنَّ بِيْعَتِي لَا تَكُونُ خَفِيًّا وَلَا تَكُونُ إِلَّا عَنِ رِضَا الْمُسْلِمِينَ. (طبری، ۱۳۸۷ق: ج ۴، ص ۴۲۷؛ بلاذری، ۱۹۹۹م: ج ۲، ص ۲۱۰؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷ق: ج ۱۱، ص ۹-۱۱؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق: ج ۱۶، ص ۳۵۳)

همانا بیعت با من مخفی و جز با رضایت مسلمانان نیست.

حضرت(ع) با صراحت به مردم فرمودند:

أَيُّهَا النَّاسُ عَنِ مَلَاءِ وَ إِذْنِ، إِنَّ هَذَا أَمْرُكُمْ كَيْسَ لِأَخَذِ فِيهِ حَقُّ أَلَا مَا أَمَرْتُمْ. (ابن‌الاثیر، ۱۳۸۵ق: ج ۳، ص ۱۹۳)

ای مردم! این امر(خلافت)، امر شماست؛ هیچ‌کس جز آن که شما او را امیر خود گردانید، حق حکومت بر شما را ندارد.

حضرت(ع) در نامه‌ای به معاویه نوشت:

إِنَّهُ بَايَعَنِي الْقَوْمُ الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ عَلَيَّ بِأَيْعُوهُمْ عَلَيَّ، فَلَمْ يَكُنْ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَخْتَارَ وَلَا لِلْغَائِبِ أَنْ يَرُدَّ وَإِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فَإِنْ اجْتَمَعُوا عَلَيَّ رَجُلٍ وَ سَمَوْهُ إِمَامًا كَانَ ذَلِكَ لِلَّهِ رِضَى. (سیدرضی، ۱۳۷۹ش: نامهٔ ۶، ص ۴۸۴)

همانا کسانی با من بیعت کرده‌اند که با ابابکر و عمر و عثمان با همان شرایط بیعت کردند. پس آن که در بیعت حضور داشت، نمی‌تواند خلیفهٔ دیگر انتخاب کند و آن کس که غایب بود، نمی‌تواند بیعت مردم را نپذیرد. همانا شورای مسلمین از آن مهاجرین و انصار است؛ پس اگر بر امامت کسی گرد آمدند و او را امام خود خواندند، خشنودی خدا هم در آن است.

در اینجا، حضرت(ع) اصل شورا و انتخاب حاکمی که مردم مشخص کرده‌اند را تأیید و آن را مورد رضای الهی توصیف می‌فرماید.

این دسته همچنین به روایاتی استناد می‌کنند که در آنها به حق حاکمیت مردمی و به تعبیری مشروعیت زمینی حکومت اشاره و بلکه بر آنها دلالت شده است.

دستهٔ دیگر، ضمن قبول آثار روایی نص و نصب، مشروعیت فاعلی یا مشروعیت مبتنی بر قرارداد و بیعت در حاکمیت سیاسی اسلام را از نهج‌البلاغه و سخنان امام علی(ع) استنباط می‌کنند(فیرحی، ۱۳۸۱ش: ۲۳۱)؛ به این معنا که دو الگوی نصب و غلبه را نقد می‌کنند و بیشتر به مشروعیت مبتنی بر انتخاب و بیعت نظر دارند و بدین لحاظ، مشروعیت سیاسی را برپایهٔ نوعی قرارداد اجتماعی تحلیل می‌کنند:

تشکیل دولت معصوم موکول به اراده مردم است و این همان عصاره فرضیه مشروعیت فاعلی یا مشروعیت مبتنی بر قرارداد اجتماعی است؛ به عبارت دیگر، هرچند مردم با مخالفت با امام منصوب عصیان می کنند، تشکیل دولت معصوم نیز جز با تصمیم و مراجعه آزادانه مردم مشروعیت نخواهد داشت. (فیرحی، ۱۳۸۱ش: ۲۴۰)

درواقع، مطابق این نظریات، مشروعیت حکومت در مرحله ایجاد و احداث و یا ابقا وابسته به بیعت و رأی مردم است.

۱.۳ جایگاه بیعت در نهج البلاغه

از منظر نهج البلاغه، همه امور انسانها در اختیار و اراده خدای حکیم است؛ و حق حاکمیت بعد از خداوند، برای رسول اکرم(ص) و ائمه معصومین(ع) و اولیای خدا در زمین ثابت و وظیفه مردم در برابر این حاکمیت تسلیم و اطاعت است (خطب ۹۷، ۱۶۹، ۱۸۷). برپایه نهج البلاغه، نص و وصایت، معیار اصلی است که خداوند براساس شایستگی ها و لیاقت، این منصب را در خاندان رسول اکرم(ص) قرار داده است. پس انتخاب به واسطه بیعت، همان گونه که در نبوت اثری ندارد، در امامت نیز بی تأثیر است.

چنان که پیش تر عنوان شد، هنگامی که حق حکومت و خلافت از آن امام علی(ع) شد، آن حضرت(ع) از آنجا که پس از ۲۳ سال دوری از این حق، مردم گرد وجود نورانی شان حلقه زدند و با اصرار با ایشان بیعت کردند، فرمودند:

أَلَا نَ إِذْ رَجَعُ الْحَقُّ إِلَى أَهْلِهِ وَ نَقُلُ إِلَى مُتَّقِلِهِ. (سیدرضی، ۱۳۷۹ش: ۴۴)

اکنون حق به شایسته و اهل آن رسید و به جایگاه اصلی آن، جایگاهی که از آن منتقل شده بود، بازگشت.

به عبارت دیگر، از دیدگاه نهج البلاغه، و اندیشه و سیره حکومتی علی(ع)، افزون بر امامت، حکومت و خلافت که از شئون آن است، حق اهل بیت(ع) است؛ چراکه حضرت(ع) آنان را دارای شایستگی ها و ویژگی های غیر قابل قیاسی می دانست که اهلیت آن را بازمی یافتند و تا کسی آن ویژگی های خاص و شرایط لازم را — که لازمه اهلیت حکومت است — نداشته باشد، حق حکومت نمی یابد و اگر کسانی بدون صلاحیت های لازم در مصدر امور قرار گیرند، جز تباهی به بار نخواهند آورد (البته برای کسانی هم که همه صلاحیت ها را داشته باشند ولی اقبال مردم به ایشان تحقق نیابد، حکومت محقق نمی شود).

در اندیشه تابناک علوی، حق حاکمیت برای مردم از سوی خدای متعال رسمیت یافته و خدای رحمان حق تعیین سرنوشت سیاسی مردم را به آنان واگذاشته و تحقق حکومت را از آن مردم دانسته است. خداوند مردم را در این جهت با شناخت‌های فطری و ملاک‌های عقلی و رهنمودهای دینی هدایت کرده است تا آنان با آزادی و اختیار و از سر بینایی به صالحان رو کنند و با اقبال به حق، حکومتی را تحقق بخشند که پاسدار حرمت و حقوق آنان باشد و عدالت و رفاه برپا کند و مساوات و اخوت فراهم سازد و براساس حریت و بصیرت، زمینه عبودیت پروردگار را محقق سازد. (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۳ش: ۱۲۰)

روایات ناظر به بیعت مردم با امام نه تنها نافی اصل نصب در امامت به معنای خلافت نیست، بلکه مؤید آن نیز هست؛ چراکه در این روایات، بر حق مسلم و الهی حکومت حضرت علی(ع) تأکید و تصریح و از مردم خواسته شده است با چنین شخصیتی که منصوب خدا و رسول(ص) است، بیعت کنند. به تعبیری، بیعت مسلمانان با امام منصوب و منصوب واجب شرعی تلقی شده است. توضیح بیشتر آنکه بین نص و بیعت، تنافی و ناسازگاری نیست: براساس نص، امامت و خلافت از آن دوازده امام معصوم(ع) است؛ و برپایه بیعت، وظیفه هر فرد مسلمانی این است که با چنین امامانی بیعت و از آنها پیروی کند. بنابراین، میان مشروعیت الهی و مشروعیت سیاسی باید تفکیک قائل شد و این دو را نباید با یکدیگر خلط کرد؛ به این معنا که امامت و حکومت امامان منصوب از طریق وحی تعیین شده و مصدر مشروعیت آنها نیز مصدر آسمانی و دینی است و مردم نیز به پیروی از آنان در تمامی عرصه‌ها مکلف‌اند، چراکه آن ذوات مقدسه مشروعیت الهی دارند. لکن منصوبان حکومت الهی برای اعمال حاکمیت دینی خود نباید از راهکارهای زور و اکراه و تحمیل و غلبه حکومت خود بر مردم وارد صحنه شوند؛ بلکه راهکارهای عملیاتی کردن حق مشروع و دینی، انتخاب و رضایت است که از آن به مشروعیت مردمی می‌توان تعبیر کرد. به عبارت دیگر، بیعت راهبرد نیست بلکه راهکار اجرایی برای حقی است که خداوند به معصومین داده است. پس در حکومت امامان، دو نوع مشروعیت جمع شده است: یکی مشروعیت راهبردی آسمانی و الهی، دیگری مشروعیت راهکاری مردمی و زمینی و به تعبیر دیگر اجرایی. به همین دلیل، ولایت در ابعاد مرجعیت علمی و ولایت معنوی با بیعت ارتباطی ندارد و امامت امامان شیعی از این حیث مطلق و کامل است. حکومت علی(ع)، یگانه حکومتی بود که دو عنصر مشروعیت یعنی نصب آسمانی و انتخاب مردمی را داشت و لذا باید بر این نکته تأکید کرد که آن حضرت(ع) در عرصه‌های مختلف، به تناسب

مخاطب، هم به نصوص دینی مانند آیات قرآن(تقفی کوفی، ۱۳۵۵ش: ج ۱، ص ۲۰۴-۱۹۵) و حدیث غدیر(احمدبن حنبل، ۱۴۰۳ق: ج ۷، ص ۸۳؛ امینی، ۱۳۸۷ق: ج ۱، ص ۱۸۶ و ۹۳) و منزلت(کلینی رازی، ۱۳۸۸ق: ج ۳، ص ۲۶ و ۲۷) و هم به بیعت مردمی استناد می‌کرد؛ و استناد به یکی نافی دیگری نیست چراکه اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند.(قدردان قراملکی، ۱۳۸۸ش: ۴۳۲-۴۳۱)

به بیان روشن‌تر، در اینجا دو مقام مطرح است: مقام ثبوت و مقام اثبات. بیعت و نقش مردم در مقام اثبات و مقام تحقق و اجرا، نقش کلیدی دارد و مهم است. امام علی(ع) در مقام ثبوت و شأن، حقیقتاً و واقعاً بر مردم ولایت و امامت دارند. بیعت در مقام حقیقی نقشی ایفا نمی‌کند اما در مقام اثبات نقش‌آفرین است و تحقق حکومت و حاکمیت دینی به اقبال و رویکرد مردم بستگی دارد که با امام خویش بیعت و از او اطاعت کنند:

نقش مردم در مقام اثبات و تحقق و اجرا چه درباره اصل دین و چه درباره ثبوت و چه درباره امامت ... کلیدی است... مردم اگر امامت امامی را قبول نکردند، آن امام مهجور می‌شود ولو آنکه آن امام حضرت علی(ع) باشد. باید مقام ثبوت و مشروعیت و حقانیت را از مقام اثبات و قدرت عینی جدا کرد اگر کشور بخواهد اداره شود، تا مردم نخواهند و حضور نداشته باشند، نه ثبوت و نه امامت و نه نیابت خاص و نه نیابت عام هیچ‌یک در خارج متحقق نمی‌شود... در مقام اجرا، کار کلیدی در دست مردم است. حکومت اسلامی نیز حکومت سلطه و تحمیل نیست؛ چه، اگر جبر و سلطه باشد، می‌شود همان حکومت باطل اموی و مروانی که پس از مدتی هم از بین خواهد رفت. (جوادی آملی، ۱۳۷۹ش: ۴۰۲)

از منظر امام علی(ع)، حکومت جز با میل و رأی و اراده مردم معنای حقیقی نمی‌یابد حکومت بر دو پایه استوار است: مردم تشکیل‌دهنده حکومت و شایستگان اداره‌کننده حکومت. حضرت(ع) درباره شایستگان اداره‌کننده فرمودند:

لَنَا حَقٌّ فَإِنْ أَعْطِينَاهُ وَإِلَّا رَكِبْنَا أَعْجَازَ الْإِبِلِ وَإِنْ طَالَ السَّرَى. (سیدرضی، ۱۳۷۹ش: حکمت ۲۲، ص ۶۲۷)

ما را حقی است که اگر آن را به ما بدهند بستانیم و اگر ندهند بر پشت(کفل) شتران سوار شویم هرچند شبروی به‌درازا کشد.

امام(ع) شایستگی خود را برای زمامداری امت مطرح و فرمودند تا مردم به اهل بیت(ع)

رو نکنند، آنان نمی‌توانند حکومت تشکیل دهند. آن حضرت (ع) این حقیقت را در بخشی از نوشته‌ای که در آن سرگذشت خود را پس از پیامبر اکرم (ص) تا شهادت محمد بن ابی‌بکر و سقوط مصر بیان فرمودند، چنین بازگو کرده‌اند:

رسول خدا مرا به پیمانی متعهد کردند و فرمودند: پسر ابی‌طالب! ولایت امت حق توست. اگر به درستی و عافیت تو را سرپرست خود کردند و با رضایت درباره تو به وحدت نظر رسیدند، امرشان را به‌عهده گیر و بپذیر؛ اما اگر درباره تو به اختلاف افتادند، آنان را به خواست خود واگذار، زیرا خدا گشایشی به روی تو باز خواهد کرد. (طبری املی، ۱۴۱۵ق: ۴۷۴)

هرچند مردم امامت امام را نپذیرند و به آن گردن نهند، امام امام است و حجت بر مردم و حکومت از شئون و زیرمجموعه آن محسوب می‌شود.

حکومت برای مردم است و بالطبع با خواست و رضایت آنان باید پا بگیرد. امام علی (ع) حکومت خود را چنین می‌خواست. آن حضرت (ع) در تصدی حکومت — که حق الهی خویش بود — به زور و اکراه روی نیاورد بلکه آن را با درخواست مردم و بیعت آنان پذیرفت و بیعت مردم و دیگران را به رضایت و به صورت علنی منوط کرد. از محمد بن حنفیه — فرزند امیر مؤمنان (ع) — نقل شده است: پس از کشته شدن عثمان، من در کنار پدرم بودم. آن حضرت وارد منزل شد و اصحاب رسول خدا (ص) اطرافش را گرفتند و گفتند «اکنون که عثمان کشته شده است، مردم چاره‌ای ندارند جز آنکه امام و رهبری داشته باشند و ما امروز کسی را شایسته‌تر از تو برای این امر نمی‌یابیم؛ نه کسی سابقه تو را دارد و نه کسی از تو به رسول خدا (ص) نزدیک‌تر است». پس از این سخنان، حضرت (ع) از پذیرش زمامداری امتناع کرد اما مردم اصرار کردند و گفتند «به خدا سوگند، ما دست برنخواهیم داشت تا با تو بیعت کنیم». آنگاه امام (ع) فرمود: «پس (مراسم بیعت) باید در مسجد باشد، زیرا بیعت با من مخفی نیست و جز با رضایت مسلمانان عملی نمی‌شود» (طبری، ۱۳۸۷ق: ج ۴، ص ۴۲۷).

امیر مؤمنان (ع) آن زمان که مردم آمادگی خود را برای بیعت با آن حضرت (ع) و تشکیل حکومت ایشان اعلام کردند، در مسجد مدینه همگان را مخاطب قرار داد و این حقیقت را به‌صراحت بیان فرمود که سرنوشت اجتماعی و سیاسی مردم باید به دست خود آنان باشد و هیچ‌کس حق ندارد به‌جای آنان تصمیم بگیرد و آنان خود باید سرنوشت حکومتی خویش را رقم بزنند:

۱۴ امامت علی(ع) در نهج البلاغه: نص یا بیعت؟

ایها الناس عن ملاء و اذن ان هذا امرکم لیس لاحد فیه حق الا ما امرتم و انه لیس لی دونکم. (ابن الاثیر، ۱۳۸۵ق: ج ۳، ص ۱۹۳)
ای مردم! تعیین حاکم جزء حقوق شماست و کسی نمی تواند بر مسند حکومت بنشیند مگر آنکه شما او را انتخاب کنید.

بیعت مردم با حاکم در مرحله ایجاد و احداث و نیز در مرحله بیعت، با انتخاب آزاد و از روی اختیار است (انما الخیار قبل ان یبایعوا)؛ اما بعد از بیعت، مردم باید به میثاق و عهد و پیمان خود با حاکم مستلزم شوند. (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۱۶)

بیعت، روش جدیدی در عصر امام علی(ع) نبود، بلکه پیش از اسلام نیز مرسوم بود و پیامبر اسلام(ص) با یاران و صحابه خویش و حتی زنان بیعت می بست (احمد بن حنبل، ۱۴۰۳ق: ج ۴، ص ۵۱ و ج ۲، ص ۲۹۲). اما چنین نیست که بیعت، به مقام نبوت و یا امامت و خلافت مشروعیت ببخشد، بلکه پیش از بیعت مردم، آن مقام الهی به فردی منصوب اعطا می شود و این شخص باید قبل از نصب، لیاقت ها و شایستگی های لازم را داشته باشد تا بعد مردم با او بیعت کنند، چنان که هیچ کس مدعی نیست پیامبر(ص) با بیعت به امامت منصوب شد باینکه آن حضرت بارها در مورد خودش از مردم بیعت گرفت. در مورد امام نیز همین طور است. حضرت مهدی(عج) هم که در آخر الزمان ظهور می کنند، از امامت بر اساس نص و انتصاب الهی برخوردارند؛ در عین حال در روایات آمده است که حضرت(ع)، پس از ظهور، مردم را به بیعت فرا می خوانند و مردم با او بیعت می کنند. بنابراین، بین امامت به نص و بیعت مردم ناسازگاری وجود ندارد.

همین جا باید بر این نکته کلیدی تصریح شود که اگر مشروعیت امام علی(ع) به بیعت بود و از ناحیه خداوند منصوب نبود، مانند خلیفه اول به ویژه با عصر پرتب و تاب خلافت امام(ع)، مانند عهدشکنی ناکثین، می فرمود: «أقیلونی، بیعت را از من بردارید و مرا به حال خود واگذارید»؛ در حالی که — تا آنجا که می دانیم — هرگز حضرت چنین سخنی را بر زبان نیاوردند، بلکه همواره در مشکلات مقاومت و در برابر مخالفان پایداری و از حق خویش دفاع کردند.

۴. جایگاه بیعت در اهل سنت

خاستگاه و مبدأ مشروعیت و حقانیت حکومت امام و حاکم از دیدگاه دو مکتب تشیع و تسنن متفاوت است:

اهل سنت با توجه به رخدادهایی که در صدر اسلام پس از وفات پیامبر (ص) اتفاق افتاد و ناگزیر شدند آنها را تبیین و توجیه کنند، از امامت ریاست دنیوی و دینی و از لحاظ علم حداکثر اجتهاد و نفی عصمت و برای تعیین امام راهکارهای مختلفی مانند بیعت، اجماع اهل حل و عقد، نص خلیفه پیشین، غلبه و زور را ارائه دادند که همه آنها در تقطیع مشروعیت تعیین امام از وحی خداوند مشترک است و اکثریت قریب به اتفاق آنان تأکید می‌کنند که برای منصب خلافت و امامت هیچ‌گونه نص و نصیبی صورت نگرفته است. بیعت در نظریه و فقه سیاسی اهل سنت جایگاه خاصی دارد و بر مبنای آنچه در سقیفه و شورای شش نفره عمر اتفاق افتاد، یکی از ملاک‌های گزینش حاکم قرار گرفته است؛ به عبارت دیگر، بیعت نوعی انتخاب رهبری و حاکم اسلامی از روی آگاهی و شعور و شناخت و روشی مشروع و قانونی است. نظریه اهل حل و عقد در اندیشه سیاسی اهل سنت، از رهاوردهای سقیفه است. براساس این نظریه، امامت با انتخاب اهل حل و عقد منعقد می‌شود؛ اما در تعداد اصحاب اهل حل و عقد اختلاف است: دسته‌ای دست‌کم پنج نفر (به عدد بیعت‌کنندگان با ابوبکر در سقیفه) و برخی دیگر سه نفر را کافی می‌دانند و گروهی را عقیده بر آن است که امامت با یک نفر هم منعقد می‌شود (مارودی، ۱۴۲۲ق: ۷-۱۱) به شرطی که پس از آن دیگران از آن پیروی کنند.

بیعت در نظریه سیاسی شیعه، برای تحقق اجرایی ولایت و امامت امامانی است که از قبل با نصب الهی و تصریح پیامبر اکرم (ص) به‌عنوان امام و خلیفه مسلمین برگزیده شده‌اند؛ و اگر این تعهد مردم به اطاعت از امام نباشد، امام منصوب نمی‌تواند بر عموم جامعه اعمال ولایت کند. حضرت امیر (ع) در خطبه جهادیه فرمودند: «وَلَكِنْ لَأَرَى لِمَنْ لَا يُطَاعُ» (سیدرضی، ۱۳۷۹ش: خطبه ۲۷، ص ۷۷).

با روشن شدن اندیشه شیعی و سنی در باب نقش مردم در مشروعیت امامت، شبهه مشروعیت امامت با بیعت از بین می‌رود. در این مبحث، ابتدا نظریه اهل تسنن در مشروعیت امامت با دلیل اجماع ارزیابی و به‌اجمال نقد می‌شود تا مشروعیت از طریق نص قوت و استحکام بیشتری یابد.

همان‌گونه که در شبهه مطرح شد، یکی از ادله اهل سنت مبنی بر نبود نصب، در استناد به بیعت و انتخاب در تعیین امام، اجماع و حجت شرعی بود، با این بیان که صحابه پس از وفات رسول خدا (ص) و نیز بعد از کشته شدن عثمان به انتخاب امام اقدام و با فرد مورد قبول خود به‌عنوان امام مسلمانان بیعت کردند و کسی عمل آنها را انکار

نکرد، در نتیجه صحابه بر درستی روش بیعت و انتخاب در تعیین امام اجماع داشتند و اجماع حجت شرعی است (تفتازانی، ۱۳۷۰ش: ج ۵، ص ۲۵). بر پایه این نظریه، ادعای اجماع و حمایت انصار از جریان سقیفه، تقویت و تأیید انتخاب امام به طریق بیعت است. از طرفی، اگر از سوی پیامبر(ص) نص و نصبی برای علی(ع) وجود داشت که همه مسلمانان نیز از آن آگاه بودند، چرا از این اصل و از سفارش پیامبر(ص) حمایت نکردند و برعکس از کاندیدای جریان سقیفه پشتیبانی کردند؟ (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ج ۸، ص ۳۸۶-۳۸۵). با این نکته، دیدگاه عدم نص تقویت می‌شود؛ و آنان جهت اعتباربخشی، پس از پذیرش اصل تحقق چنین اجماعی، به حدیث نبوی «لا تجتمع امتی علی الخطأ» تمسک کرده‌اند.

۱.۴ بررسی حدیث «لا تجتمع امتی علی الخطأ»

همان‌گونه که اشاره شد، اهل سنت برای مشروعیت بخشیدن به اجماع ادعایی خود، به حدیث نبوی «لا تجتمع امتی علی الخطأ» استناد کردند.

در این زمینه لازم است چند نکته روشن شود:

اولاً این حدیث با تمامی طرق و سندهایش ضعیف است؛ زیرا در سند آن، روایانی چون ابو خلف اعمی وجود دارد که منکر الحدیث است و یحیی بن معین او را تکذیب کرده است یا راوی آن سلیمان بن سفیان مدنی است که نزد همه رجالی‌ها ضعیف است یا بختری بن عبید است که او نیز ضعیف و جاعل حدیث است یا در سند آن، محمد بن عوف طائی و ابن عیّاس حمیری است که ذهبی آنها را مجهول الحال می‌داند، یا به طریق و جاده نقل شده است که اکثر اهل سنت نقل حدیث به نحو و جاده را قبول ندارند، همچنین حاکم نیشابوری در المستدرک علی الصحیحین آن را با هفت سند نقل کرده است که همه آنها به معتمد بن سلیمان بازمی‌گردند ولی در پایان، حاکم عبارتی نقل می‌کند که از آن چنین برمی‌آید که او در صحت اسناد این روایت تردید داشته است (رضوانی، ۱۳۸۴: ج ۱، ص ۴۸۶-۴۸۵). بنابراین، استناد به خبر واحد در اصول اعتقادات و مسائل کلامی که به طمأنینه قلبی نیاز دارند، جایگاهی ندارد. از آنجا که حدیث مذکور خبر واحد است و در مسئله مهمی چون حکومت و خلافت باید به دلیل و منبع قطعی تمسک کرد، نمی‌توان به آن استناد کرد؛ چراکه این حدیث در منابع اهل سنت خبر ضعیف و یا واحد است. اهل سنت، روایات دال بر امامت حضرت علی(ع) را که در منابع خودشان نقل شده، به صرف

اینکه خبر واحد است و در کتب صحیحه و سته نقل نشده است، نپذیرفته‌اند؛ پس چگونه است که مشروعیت اصل اعتقادی خود و مشروعیت خلافت اولین خلیفه خود را با حدیث واحد ثابت می‌کنند؟ (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸ش: ۲۸۰)

ثانیاً دلالت ظاهر بلکه نص این حدیث بر عدم خطا در صورت تحقق اجماع امت اسلام بر امری است که اجماع همه امت آن هم با اختیار و تأمل و مشاوره با نخبگان قوم باشد؛ و روشن است که ثبوت چنین اجماعی بسیار مشکل است. درباره موضوع بحث یعنی بیعت با خلیفه اول، اولاً اساساً اجماعی در آن نبود بلکه مبدأ آن به تصمیم دو یا سه نفر برگشت، ثانیاً آن امر بدون مشورت و — به تعبیر خود برپاکنندگان، به صورت فلتنه — عجولانه و شتابزده صورت گرفت (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸ش: ۲۸۰)، ثالثاً مشورت‌دهندگان اصلی غایب بودند، رابعاً برخی از بیعت‌کنندگان در آن اجماعی که از آن سخن به میان می‌آید، با زور و اکراه بیعت کردند و بعضی نیز مانند سعد تا آخر عمر از بیعت خودداری کردند. بنابراین، با این ادله، حدیث مذکور ساری و جاری نیست تا با توسل به آن، مشروعیت اصل بیعت و خلافت خلیفه اول ثابت شود (رضوانی، ۱۳۸۴: ج ۲، ص ۳۹).

اجماع امت در امری که همه بر آن اتفاق نظر داشته باشند، مصون از خطا خواهد بود، مانند اجماع همه امت بر اینکه قرآن حق است و شکی در آن نیست... (حرانی، ۱۳۸۱: ۳۵۶-۳۳۸؛ طبرسی، ۱۳۸۴ق: ج ۲، ص ۲۵۱ غ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲، ص ۲۲۵) به هر روی، درباره نقد و بیعت صحابه با منتخب سقیفه باید از یک سو آنچه در سقیفه اتفاق افتاد، بررسی و از سوی دیگر موضع اصحاب سقیفه و دیگران در خصوص نظریه نص تحلیل شود.

۲.۴ بررسی نظریه بیعت در امامت به استناد عمل صحابه

از مسلمات تاریخ اسلام است که صحابه پس از رحلت پیامبر(ص) در سقیفه اجتماع کردند تا جانشین پیامبر(ص) را انتخاب کنند؛ ولی دلیلی در دست نیست که این عمل را همه صحابه پیامبر(ص) در مدینه یا شهرهای دیگر پذیرفته‌اند. تفتازانی از عدم مخالفت، اجماع را استنباط کرده است. این استدلال، ناتمام است؛ زیرا:

۱. شتابزدگی در تشکیل سقیفه و عدم مشروعیت آن: اعتراف دو خلیفه اول و دوم حاکی از آن است که سقیفه و تصمیم و انتخاب آن نه محصول مشاوره متخصصان و نخبگان جامعه بلکه عملی شتابزده بود:

ابوبکر اعتراف کرد:

ان بیعتی کانت فلتة وقی الله شرها و خشیت الفتنه. (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷: ج ۱، ص ۱۳۲)
همانا بیعت من ناگهانی و شتاب زده صورت گرفت. خداوند از شر آن حفظ کند. من از
فتنه ترسیدم.

شبییه همین اعتراف از عمر مکرر وارد شد که گفت:

کانت بیعه ابی بکر فلتة وقانا الله شرها. (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۲۵ و ج ۱۷، ص ۱۶۴)
حال آنکه بیعت و اجماعی تلقی به قبول است که اساس آن با مشاوره و فکر و تأمل
نخبگان جامعه در ابعاد و زوایای مختلف موضوع اجتماعی شکل گیرد. اما اعتبار اجماع و
بیعتی که شتاب زده و فتنه و ناگهانی صورت گیرد، از منظر عقل و عقلا مورد جرح و سؤال
است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸ش: ۲۶۷). امام(ع) خود به این دلیل استناد کردند و خطاب به
ابوبکر فرمودند:

و ان کنت بالشوری ملکتم امورهم فکیف بهذا والمشیرون غیب.

چگونه با تمسک به شورا خلیفه شدی در حالی که مشورت دهندگان اصلی در آن غایب
بودند؟! (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷: ج ۱، ص ۱۳۲)

از دیدگاه امام(ع)، بیعتی قابل قبول است که شتاب زده صورت نگیرد. آن حضرت
در باره بیعت مردم با خود فرمودند: «لم تکن بیعتکم ایای فلتة» (سیدرضی، ۱۳۷۹ش: خطبه
۱۳۶، ص ۲۵۴)؛ و در واقع به صورت مفهومی و با کنایه بیعت خلیفه اول را شتاب زده
معرفی کردند.

سؤال این است که مگر سقیفه گنجایش چند نفر را داشت که بتوان بر این اجتماع
محدود «اجماع» نام نهاد؟ آیا چنین تصمیمی بدون مشورت با نخبگان جامعه آن روز
مانند علی(ع)، سلمان، ابوذر، مقداد، ابن عباس، زبیر، عاقلانه بود؟ آیا اجماعی که با حضور
سه تن از مهاجران صورت گرفت، منطقی و مشروع است؟ مشروع بودن جلسه ای که
سرنوشت مسلمانان در آن رقم زده می شود، بدون خاندان پیامبر(ص) و صحابه بزرگ
مورد جرح است.

۲. **اعتراض علی(ع) به سقیفه:** مقام و جایگاه ویژه امام علی(ع)، از جمله عدالت آن
حضرت(ع) نزد اهل سنت و عصمت آن حضرت(ع) نزد شیعه ثابت است. ایشان مشروعیت
سقیفه را در چندین موضع زیر سؤال برده اند. اگر علی(ع) نزد اهل سنت عادل است، باید

توجه داشت که چگونه با استناد به نص، مشروعیت سقیفه را مورد استیضاح قرار می‌دهند و بر امامت الهی خود تأکید می‌کنند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸ش: ۲۶۹). حضرت (ع)، با نوعی جدل منطقی، آشکارا بر دو طیف مهاجر و انصار اعتراض می‌کنند. درباره حضور انصار در سقیفه فرمودند: «اگر فرمانروایی در میان آنان بود، پیامبر سفارش آنان را به دیگران نمی‌کرد»؛ و با اشاره به استدلال ابوبکر مبنی بر انتخاب خلیفه از میان قریش، فرمودند:

احتجوا بالشجره و اضاعوا الثمره. (سیدرضی، ۱۳۷۹ش: خطبه ۶۷، ص ۱۱۶)

اگر نسب معیار خلافت است، دیگران شاخه‌ای از درخت‌اند و اهل بیت پیامبر میوه آن شاخه‌اند.

همچنین وقتی حضرت (ع) را با اکراه جهت بیعت نزد ابوبکر بردند، حضرت (ع) ضمن پاسخ منفی، استدلال فرمودند:

من به حکومت از همه شما محق‌ترم. من با شما بیعت نمی‌کنم؛ شما هستید که باید با من بیعت کنید. شما در تخریب موضع انصار، حکومت را به این بهانه و استدلال که از جهت قومی به پیامبر نزدیک هستید، قبضه کردید؛ آنان نیز حکومت را به شما تسلیم کردند. من هم در اینجا مثل منق شما بر انصار احتجاج می‌کنم. اگر از خدا خوف دارید، انصاف را در حق ما مراعات کنید و اعتراف کنید که حکومت حق ماست چنان‌که انصار اعتراف کردند، وگرنه به ظلم و ستمگری برمی‌گردید درحالی‌که به آن آگاهید.

(ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۷: ج ۶، ص ۱۱؛ دینوری، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۲۸)

امام علی (ع) خطاب به عمر نیز فرمودند:

از پستان خلافت بدوش که نصف آن بر توست و امروز آن را محکم گیر تا اینکه فردا به تو پس داده خواهد شد. (دینوری، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۲۹)

منظور از این بیان این است که امروز حرص تو بر امارت ابوبکر جز برای آن نیست که فردا در دسترس خودت قرار گیرد. این سخن نیز به‌نوعی اعتراض حضرت (ع) را به روش بیعت‌گرفتن برای خلیفه اول آشکار می‌سازد.

آن حضرت (ع)، افزون بر اعتراض به سقیفه، در مواردی از جمله روز شورا با حدیث غدیر خم بر امامت خود احتجاج کرده‌اند (دینوری، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۱۸۵؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۷: ج ۶، ص ۳۴). علامه امینی این حدیث را از مناقب خطیب خوارزمی و فرائد السمعتین امام حموی و الدر المنظیم ابن حاتم شامی نقل کرده است:

بر شما به چیزی احتجاج می‌کنم که توان انکار آن را نخواهید داشت. شما را به خدا سوگند می‌دهم: آیا کسی در میان شما هست که پیامبر درباره‌اش فرموده باشد «من کنت مولاه فعلی مولاه»؟ همگی گفتند نه.

به فرض اغماض عین از اعتراض امام(ع)، نکته دیگر این است که مخالفت نکردن با گفتار یا رفتار کسی، به معنای قبول آن گفتار یا رفتار نیست. حضرت امیر(ع) با وجود اعتقاد به احقیت خویش به خلافت — که بارها در بیانات خود بر آن تأکید فرموده‌اند — برای رعایت مصالح اسلام و مسلمین، برای گرفتن حق خود به اقدام روی نیاوردند. بنابراین، بیعت امام علی(ع) پس از گذشت مدتی بدین جهت نبود که ابوبکر را خلیفه برحق پیامبر(ص) می‌دانستند بلکه به این دلیل بود که مصلحت اسلام و حفظ اتحاد مسلمانان چنین اقتضا می‌کرد. برخی گزارش‌های تاریخی نیز مؤید آن است که بیعت علی(ع) با ابوبکر، با تهدید و اجبار دستگاه خلافت انجام گرفت (دینوری، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۲۱-۱۹).

۳. بازگشت به معیارهای جاهلی، اساس بیعت در سقیفه: بازنگری و بررسی
گفت‌وگوهای سقیفه بین مهاجرین و انصار و نیز اوس و خزرج کاملاً نشان می‌دهد که به جای مراعات شایسته‌سالاری و اطاعت از رهنمودهای رسول خدا(ص)، به معیارهای جاهلی ارتداد کردند و گفت‌وگوهای خود را براساس آن شکل دادند: منافع قبیله‌ای، ترس از انتقام‌جویی‌های قریش، رقابت‌های دیرین عدنانی و قحطانی، عدم تحمل سیادت یکی بر دیگری، حسادت‌های شخصی جاهلی، مهاجرت و قریشی‌بودن، معیار انتخاب خلیفه شد. بیعت منهای ملاحظاتی که در شرع وجود دارد، بیعتی نامشروع است؛ مانند آنچه در سقیفه اتفاق افتاد.

انصار در سقیفه با استناد به تلاش‌های خود در راه سربلندی اسلام و منزلتشان نزد پیامبر(ص) و نیز ترس از انتقام‌جویی قریش به دلیل حمایت انصار از پیامبر(ص) و کشتن افرادی از جنگ‌های اسلام و عدم تحمل سیادت دینی و سیاسی قریش خواستار خلافت برای خود بود؛ از سوی دیگر، مهاجران با استناد به قرابت خود با پیامبر(ص) و نیز ترس از تسلط و سیادت قحطانیان بر عرب عدنانی در برابر انصار استدلال کردند که عرب زیربار غیرقریش نمی‌رود. رقابت‌های گذشته و جنگ‌های طولانی پیش از هجرت میان دو طایفه اوس و خزرج و نیز وعده وزارت به انصار، برگ برنده را نصیب مهاجران کرد. هر دو طیف با کنار گذاشتن فرامین و دستورات پیامبر(ص) و به انگیزه دنیاطلبانه و مادی‌گرایانه

خود به سقیفه شتافتند و ابوبکر را برگزیدند. بنابراین، بیعت آنان نه براساس فرامین الهی و نبوی بلکه بر مدار دنیاگرایی و معیارهای جاهلیت بود.

۴. **عدم بیعت برخی افراد و بیعت با اجبار و اکراه:** ادعای اجماع و اتفاق امت در بیعت با ابوبکر، ادعای درستی نیست؛ چراکه خلیفه مخالفان زیادی داشت که برخی اصلاً بیعت نکردند (قدردان ملکی، ۱۳۸۸ش: ۲۷۲). طیف‌های مختلف با انگیزه‌های گوناگون، یا از بیعت سرباز زدند (مانند سعد بن عباد)، و یا با اجبار و اکراه و تهدید و فشار به بیعت تن دادند، که نمونه آنها متحصنان و یاران علی (ع) در خانه فاطمه (س) بودند که با تهدید به آتش زدن خانه و دستگیری تحصن‌کنندگان مانند زبیر مجبور به بیعت شدند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۵۶؛ دینوری، ۱۴۲۰ق: ۱۲؛ یعقوبی، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۲۶). حضرت علی (ع)، با وجود تهدید، تا شش ماه از بیعت با ابوبکر امتناع کردند. عباس — عموی پیامبر (ص) — فضل بن عباس، زبیر بن عوام و عده‌ای از مهاجران و انصار هم که علی (ع) را خلیفه می‌دانستند، از بیعت سرباز زدند (دینوری، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۱۶؛ طبری، ۱۳۸۷ق: ج ۳، ص ۲۰۵). در همان ابتدا، کسانی که از بیعت با ابوبکر خودداری می‌کردند، با ضرب و شتم، به بیعت و گذاشتن دست خود به دست ابوبکر مجبور می‌شدند. سلمان فارسی می‌گوید بیعتش بعد از دستگیری و اعمال فشار فیزیکی انجام گرفته است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۷: ج ۱، ص ۲۱۹). آنها پس از خاتمه بیعت در سقیفه با ابوبکر، از آن محل خارج شدند و بنا به روایت براء بن عازب، در کوچه‌ها راه افتادند و به هر کس که می‌رسیدند، دست او را می‌گرفتند و به دست ابوبکر می‌مالیدند، چه آن شخص به این کار تمایل داشت یا نداشت (جوهری، بی‌تا: ص ۴۶). بعدها از عمر نقل شد که تا طایفه اسلم وارد معرکه نشده بودند، به پیروزی اطمینان نداشتیم (طبری، ۱۳۸۷ق: ج ۳، ص ۲۲۲). بنابراین، اجماع و بیعتی که با تهدید، تطمیع و فشار و اکراه باشد، مورد جرح است.

۵. **مخالفت با جریان سقیفه:** براساس گزارش‌های تاریخی، عده‌ای از مهاجرین و انصار اعتراض و مخالفت خود را با ابوبکر علنی ساختند و زبان به انتقاد از او گشودند. مورخان اسامی صحابه معروف پیامبر (ص) را که مخالف ابوبکر بودند، در کتب خویش آورده‌اند (عسکری، ۱۳۷۳ش: ج ۱، ص ۲۱۷-۲۰۹). برخی از آنها عبارت‌اند از: عباس عموی پیامبر (ص)، زبیر، ابویوب انصاری، ابوذر، مقداد، عمار یاسر، بریده اسلمی، ابوهیثم بن تیهان، سهل بن حنیف، عثمان بن حنیف، خزیمه بن ثابت، ابی بن کعب، فروه بن عمرو انصاری، سعد بن ابی وقاص. از جمله معترضان که روش بیعت و انتخاب را در تعیین امام رد

کرد، حضرت فاطمه زهرا(س) بود(امینی، ۱۳۸۷ق: ج ۱، ص ۱۹۷-۱۹۶)؛ که خطاب به مهاجران و انصار فرمود: «أنسیتم قول رسول الله(ص) یوم غدیر خم، من کنت مولاه فعلی مولاه و قوله انت منی بمنزله هارون من موسی؟». آن حضرت(س) در اعتراض به خلافت ابوبکر، سه روز از منزل بیرون نیامد. ولی عده‌ای از کسانی که با ابوبکر بیعت کرده بودند، با تعدادی نیروی مسلح به خانه آن حضرت(س) رفتند و ایشان را به مسجد آوردند و مخالفان را تهدید کردند که اگر بار دیگر لب به اعتراض گشایند، با شمشیر به آنان پاسخ خواهند داد. حال، طرفداران بیعت با این وضع چگونه می‌توانند ادعای اجماع در بیعت کنند؟ و سپس نتیجه دلخواه از آن بگیرند؟ آنان برای این اتفاقات تاریخی چه توجیه و تحلیلی دارند؟

به گزارش طبری و ابن الاثیر، حتی در همان جریان سقیفه، انصار یا جمعی از آنان گفتند: «ما جز با علی بیعت نمی‌کنیم» (طبری، ۱۳۸۷ق: ج ۳، ص ۲۰۸؛ ابن الاثیر، ۱۳۸۵ق: ج ۲، ص ۳۲۵)؛ و به روایت ابن قتیبه، حباب بن منذر پس از آنکه مشاهده کرد انصار بیعت می‌کنند، دست به شمشیر برد اما شمشیر را از او گرفتند(دینوری، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۲۸). فرد دیگر، سعد بن عباده — رئیس خزرج و کاندیدای انصار بود — که از بیعت با ابوبکر و عمر سرباز زد، از شرکت در مراسم عبادی جمعی خودداری می‌کرد و به خلافت آنان بی‌اعتنا بود تا اینکه وی را در منطقه حوران در سرزمین شام به قتل رساندند و شایع کردند که جنیان او را کشته است(بلاذری، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۵۸۹؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷ق: ج ۱۷، ص ۶۲). گروه دیگر مخالف بیعت با ابوبکر در خانه حضرت زهرا(س) تحصن کردند و بدین سان مخالفت خود را با انتخاب ابوبکر رسماً اعلام کردند تا اینکه عمر با تهدید و اکراه و در نهایت آتش زدن خانه، آنان را از خانه خارج ساخت. از همین رو، قبل از شهادت حضرت زهرا(س)، احدی از بنی هاشم با ابوبکر بیعت نکرد(ابن الاثیر، ۱۳۸۵ق: ج ۲، ص ۳۲۱). از دیگر معترضان ابوبکر، افرادی بودند که ابوبکر به نام مرتد(از دین برگشتگان) با آنان جنگید و بلکه تهمت ارتداد بر پیشانی آنان زده شد. در جنگ‌های رده، افرادی بودند که سازمان سیاسی و حکومتی را قبول نداشتند و پرداخت زکات به حکومت وقت را تکلیف الهی قلمداد نمی‌کردند(دینوری، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۳۴-۳۵). بنابراین، چگونه ادعای اجماع در بیعت با ابوبکر صحیح است در حالی که وی با مخالفانی از صحابه و غیر آن روبه‌رو بود؟

۶. اعترافات برخی صحابه به نص در امامت علی(ع): بررسی سخنان صحابه نه تنها

اعتراض عده‌ای از مهاجران و انصار برضد ابوبکر را روشن می‌کند، بلکه اعترافات آنان به نصوص امامت را نیز نشان می‌دهد. آنان در مسجدالنبی سخنرانی و نصوص امامت را بازگو

کردند (صدوق، ۱۴۰۳ق: ۲۳۸-۲۳۴). نخستین سخنران، خالد بن سعید بن العاص از مهاجران بود که خطاب به ابوبکر گفت: «آیا سخن پیامبر (ص) را به یاد نداری که در روز بنی قریظه به جمعی از مهاجران و انصار فرمود: شما را به مطلبی وصیت می‌کنم؛ آن را رعایت کنید و آن اینکه ان علیا امیرکم بعدی و خلیفتی فیکم اوصانی بذلک ربی؟». پس از او، ابوذر، سلمان، مقداد، عبدالله بن مسعود، خزیمه بن ثابت، ابوالهیثم تیهان، سهل بن حنیف، ابویوب انصاری، و افراد دیگری نیز به ترتیب با استناد به نصوص نبوی بر امامت علی (ع) تأکید کردند. سخن آنان، هم امامت علی (ع) را به استناد احادیث نبوی ثابت می‌کرد و هم عمل جانشینی ابوبکر و نیز عمل کسانی را که با نادیده گرفتن نصوص، (با بیعت و انتخاب) جانشین تعیین کرده بودند، به نقد می‌کشید. به گفته یعقوبی (بی تا، ج ۲: ۱۲۴)، مهاجرین و انصار درباره امامت علی (ع) شک نداشتند: «و کان المهاجرون والانصار لایشکون فی علی». به اعتراف او، مهاجران و جمعی از انصار تردید نداشتند که علی (ع) صاحب حکومت بعد از پیامبر (ص) است. زبیر بن بکر می‌گوید: «و کان عامه المهاجرین و جل الانصار لایشکون ان علیا هو صاحب الامر بعد رسول الله (ص)» (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷: ج ۶، ص ۲۱).

بنابراین، افرادی بودند که از اساس امامت را امری الهی می‌دانستند و نوعی نص و حق الهی برای امامت علی (ع) قائل بودند. آنان امام علی (ع) را فرد برتر و افضل و وصی و خلیفه پیامبر (ص) می‌دانستند؛ و بیشتر آنها، همان کسانی بودند که به بیعت با ابوبکر راضی نبودند.

در اینجا، برخی از اعترافات صحابه در رد ادعای اهل سنت مبنی بر اجماع صحابه درباره بیعت با ابوبکر و عدم نص و نصب عنوان می‌شود:

ابن عباس — پسر عموی پیامبر (ص) و مفسر قرآن — در پاسخ توجیه خلیفه دوم مبنی بر کراهت قریش از انتخاب علی (ع) به دلیل جمع شدن خلافت و نبوت در یک خاندان چنین گفت: «آنان درباره آنچه خداوند نازل کرده بود، کراهت داشتند» (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷: ج ۱۲، ص ۵۳). ابن عباس در گفت‌وگو با خلیفه دوم — که حضرت علی (ع) را متهم کرد که خود را به عنوان خلیفه مطرح می‌کند — در پاسخ عمر استدلال کرد که علی (ع) خود را مطرح نمی‌کند بلکه پیامبر (ص) بود که آن حضرت (ع) را به خلافت نصب کرد اما از او گرفته شد (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷: ج ۱۲، ص ۸۰).

خزیمه بن ثابت انصاری — که پیامبر (ص) او را به ذوالشهادتین ملقب کرده بود — پس از بیعت با علی (ع) گفت: «ای مردم! ما برای دین و دنیای خود مردی را برگزیدیم که رسول

خدا(ص) او را برای ما برگزیده بود»(اسکافی، ۱۴۰۲ق: ۵۱ و ۵۴). دارمیه حجونیه، علت محبت و عشق خود به علی(ع) را چنین عنوان کرد که رسول خدا(ص) ولایتش را برای او قرار داده بود(ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷: ج ۱۲، ص ۵۳). بنا بر گواهی حجر بن عدی، ولایت و وصایت پس از رسول خدا(ص)، در امامت علی(ع) قرار گرفته است(ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷: ج ۱، ص ۹-۱۴۳). ابوذر غفاری، محمد(ص) را وارث آدم(ع) و علی(ع) را وارث و وصی محمد(ص) خطاب کرد(ابن کثیر الدمشقی، ۱۴۱۷ق: ج ۷، ص ۲۵۴) و ضمن سخنانش گفت: «ای امت متحیر پس از پیامبر(ص)! اگر شخصی را که خدا و رسولش مقدم داشته‌اند، مقدم می‌داشتید و اگر به عقب می‌راندید کسی را که خدا و رسولش به عقب رانده‌اند، ولی الله علی(ع) تنها و غریب نمی‌ماند و فرائض الهی از میان نمی‌رفت و امت پس از پیامبرش راه اختلاف پیش نمی‌گرفت»(یعقوبی، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۲۰)؛ سپس برای تأیید مدعای خود، به احادیث اخوت و وزارت علی(ع) استناد کرد. مالک اشتر نیز علی(ع) را وصی اوصیا و وارث علم انبیا خواند که قرآن به ایمانش گواهی و پیامبرش به بهشت مژده داده است(یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۸). نعمان بن عجلان انصاری هم در این باره چنین گفت: «چگونه متفرق شویم در حالی که وصی پیامبر(ص)، امام و رهبر ما است؟»(ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷: ج ۱، ص ۱۴۹). درباره وجود نص، بیانات دیگری از زبان صحابی(از جمله ابوسعید خدری، عمار یاسر، مقداد دارمیه حجونیه، ابن تیهان، محمد بن ابی بکر، ...) موجود است که در منابع تاریخی و حدیثی به آنها اشاره شده است(شوشتری، ۱۳۷۶ش: ج ۳، ص ۵۵؛ بلاذری، ۱۹۹۹م: ج ۲، ص ۲۴۶؛ امینی، ۱۳۸۷ق: ج ۲، ص ۲۵، ۳۴، ۶۸ و ۷۸). برخی نویسندگان نیز پیروان و شیعیان حضرت(ع) را معرفی کرده‌اند؛ از جمله علامه شرف الدین که در کتاب *فصول المهمه* از دوستان و محمدحسین کاشف الغطا که در مستدرک از سیصد شیعه امام علی(ع) نام برده‌اند.

۷. تفکر نص در بیعت با ابوبکر: در صورت پذیرش فرض بیعت بر اجماع خلافت ابوبکر، نمی‌توان آن را دلیلی بر مشروعیت روش بیعت و انتخاب در تعیین امام دانست؛ زیرا این احتمال وجود دارد که عده‌ای از بیعت‌کنندگان با ابوبکر به عنوان خلیفه پیامبر(ص)، بدان جهت با او بیعت کردند که خلافت او را منصوص می‌دانستند(مانند حدیث امامت ابوبکر در نماز به جای پیامبر(ص) و حدیث اقتدا؛ و استدلال اکثر مفسران سنی به آیه ۵۵ سوره مائده که برخی از متکلمان مانند تفتازانی آن را معارض با نص بر ولایت امام علی(ع) می‌دانند و مقدم می‌شمارند(تفتازانی، ۱۳۷۰ش: ج ۵، ص ۲۷۰)؛ چراکه عده‌ای از اهل

حدیث بر این عقیده‌اند. آنان برخی از احادیثی را که در کتاب‌های اهل سنت در فضایل ابوبکر نقل شده است، دلیلی بر خلافتش گرفته‌اند.

۵. بررسی انگیزه‌های بیعت با نامزد سقیفه

چرا به جای حمایت از اصل نص و نصب، با ابوبکر — کاندیدای سقیفه — بیعت کردند؟ چه عواملی در این میان دخیل بود؟ اهمیت سؤال از این جهت است که طرفداران انکار نص معتقدند که اگر از سوی پیامبر (ص) نصی برای امامت الهی وجود داشت، چرا مردم از اصل نص حمایت نکردند.

۱.۵ عدم تلازم بین ادعا و نتیجه

اصل این ادعا که نفس حمایت مردم از خلیفه‌ای خاص بر عدم نص دلالت می‌کند، هم از جهت منطقی و هم با توجه به واقعیت‌های خارجی، تلازمی با یکدیگر ندارد؛ چراکه ممکن است نصی برای حضرت (ع) وجود داشته باشد اما مردم یا طیف خاصی، از کاندیداتوری شخص دیگری حمایت کنند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸ش: ۲۶۶). مردم می‌توانند به‌اختیار حکومتی را احداث یا اسقاط کنند اما این دلیلی بر حقانیت و مشروعیت الهی آن حکومت نیست.

۲.۵ فراموشی، توجیه، کتمان و پیشگیری از نصوص

سخنان و احتجاجات علی (ع) و اعترافات صحابه بر وجود نص، نشان از آن دارد که انگیزه‌های دنیوی و سیاسی موجب شد مخالفان به تأویل و توجیه و کتمان نصوص دست یازند. یکی از عواملی که موجب رویکرد مردم به خلیفه اول و بی‌توجهی به امامت علی (ع) شد، جهل یا فراموشی آنان در مورد اصل نص بود. این نکته با جواب بشیربن سعد تأیید می‌شود آنگاه که حضرت (ع) با یادآوری اولویت و مسئله نص خواستار بیعت با خود می‌شوند و جواب می‌شنوند که اگر این مسئله را زودتر و پیش از بیعت با ابوبکر به ما یادآور می‌شدی، دو نفر هم پیدا نمی‌شد که درباره تو اختلاف کنند. از سوی دیگر، برای پیشگیری از شیوع نظریه نص نیز تلاش‌هایی صورت می‌گرفت. توضیح آنکه پیامبر اسلام (ص) در جریانات و حوادث مختلف مانند غدیر خم بر امامت و خلافت حضرت

علی(ع) نص و تأکید کردند لکن مخالفان حکومت آن حضرت(ع) از همان زمان درصدد جلوگیری از شیوع و رسمیت یافتن مسئله نص و انتصاب علی(ع) به امامت و حکومت برآمده بودند. نمونه بارز آن، ممانعت از نوشتن وصیت پیامبر(ص) درباره حکومت بود؛ که با به راه انداختن هیاهو و غوغا و اختلاف مخاطبان و اتهام سهو و هذیان به پیامبر(ص)، حضرت به خروج از مجلس امر فرمودند(ابن الاثیر، ۱۳۸۵ق: ج ۲، ص ۳۲۰؛ طبری، ۱۳۸۷ق: ج ۳، ص ۱۹۳)؛ و آنگاه که حکومت به دست مخالفان نص و نصب افتاد، آنان به منظور مقابله با بحران مشروعیت حکومت خود، به هر نحو ممکن درصدد تضعیف این نظریه و یا توجیه آن برآمدند، که یکی از این راهکارها اجبار مردم و صحابه به بیعت با خلیفه بود (که عنوان شد). فضای سیاسی و اجتماعی آن دوران، به گفته امام علی(ع)، «طخیه عمیاء» (کنایه از شدت خفقان) بود و مردم به «شماس» (سرکشی و بدخلقی) و «تلون» (رنگ عوض کردن و تغییر حال دادن) و «خبط» (عدم حفظ تعادل به هنگام راه رفتن) دچار شده (سیدرضی، ۱۳۷۹ش: خطبه ۳، ص ۴۶) و به خوی بادیه نشینی بازگشته بودند و گوینده حق اندک و زبان در راستگویی ناتوان بود(سیدرضی، ۱۳۷۹ش: خطبه ۲۳۳، ص ۴۷۰) و طرفداران اصل نصب و یا آگاهان از آن جرئت ابراز آن را نداشتند چه رسد به تبلیغ. از سوی دیگر، مخالفان امام علی(ع)، با بهانه های مختلف به توجیه نصوص پیامبر(ص) دست زدند که خود جای نقد و بررسی جداگانه دارد. آنان مدعی اند این نصوص بر مواردی مانند بیان افضلیت (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۲۹۶ و ج ۱۹، ص ۳۰۶)، پیشنهاد و کاندیداتوری از سوی پیامبر(ص) (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۵۹) و یا اختصاص امامت صرفاً به امر هدایت معنوی (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۷: ج ۳، ص ۹۸) ... حمل می شود. شاهد دیگر، فراموشی یا بی توجهی به حادثه غدیر در خلافت سه خلیفه اول بود که زنده کردن آن با مصالح حکومت ناسازگار می نمود و بعد از امامت حضرت علی(ع) اهتمام خاصی به آن شد.

۳.۵ برداشت نادرست از نص

عامل دیگری که موجب دوری مردم از نصب پیامبر(ص) و رویکرد مردم به خلافت ابوبکر شد، قرائت ناصواب دنیوی و به اصطلاح سکولار از نصوص نبوی در حوزه دنیاست (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸ش: ۲۸۲). بعضی از صحابه، روایات و نصوص پیامبر(ص) را در حوزه دین به عنوان وحی آسمانی پذیرفته بودند اما در قلمرو دنیا اعتقاد داشتند که در عمل به

این نصوص آزاد و مختارند، از این رو با علم به نصوص امامت و خلافت علی(ع)، از التزام به آن اجتناب و گزینه دیگری انتخاب کردند(شرف‌الدین، ۱۴۱۶ق: نامه ۱۷؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۷: ج ۱۲، ص ۹۰-۸۲) می‌گوید:

از استادم درباره نص بر امامت علی(ع) پرسیدم و گفتم آیا به‌راستی ممکن است آنان نص را به کناری نهند. او گفت: آن مردم خلافت را نه در شمار معالم دینی چون نماز و روزه بلکه از امور دنیوی و در ردیف مسائلی چون امارت بلاد و تدبیر جنگ و سیاست رعیت می‌دانستند و در این امور اگر مصلحت می‌دیدند، مخالفت با نص رسول خدا (ص) را جایز می‌شمردند... درباره نص بر علی(ع) نیز آنان(ابوبکر و عمر) چنین تشخیص دادند که عرب زیر بار نمی‌رود، و این دلایل متعددی داشت؛ لذا تصمیم گرفتند حکومت را به او واگذار نکنند، در نتیجه به تأویل نص پرداختند اما نص را انکار نمی‌کردند.

۴.۵ عدم ارائه دلیل

در انتها باید از همه طرفداران بیعت و اجماع در امامت پرسید: چه دلیلی از قرآن یا حدیث پیامبر(ص) بر صحت نظریه خود ارائه می‌کنید؟ آنچه در سقیفه برای جانشینی پیامبر(ص) رقم زده شد، با کدام ملاک از قرآن یا سنت رسول‌الله(ص) قابل تطبیق است؟ در کدام آیه قرآنی و یا حدیث نبوی، نشانی از این نوع انتخاب خلیفه یافت می‌شود؟

پیروان نظریه بیعت و اجماع بر امامت، هیچ‌گونه استناد شرعی در این زمینه ارائه نداده‌اند. این نظریه در قرآن جایگاهی ندارد: در هیچ آیه‌ای، انتخاب امام به انسان‌ها محول نشده بلکه در مواردی که مسئله امام در قرآن مطرح شده، آمده که یا خداوند خود او را انتصاب کرده و یا امام و پیامبر قبلی او را به‌عنوان جانشین به مردم معرفی کرده است. مراجعه به آیات روشن می‌سازد که امامت، عهدی الهی است و براساس حکم خداوند صورت می‌پذیرد(بقره/۱۲۴ و اعراف/۱۴۳)؛ پس اگر خداوند حکیم خود می‌داند ملک را در کجا قرار دهد، چگونه می‌توان انتخاب امام را به مردم واگذار؟ (یزدی مطلق و دیگران، ۱۳۸۷ش: ۳۱۳).

نظریه بیعت در امامت و اجماع اهل حل و عقد در سنت نبوی نیز جایگاهی ندارد؛ زیرا به ادعای خود اهل سنت، پیامبر(ص) درباره انتخاب خلیفه بعد از خود هیچ طرح و برنامه‌ای ارائه نکرد و آن را به مردم واگذار! پس باید از پیروان این نظریه پرسید که اگر سنت رسول‌الله(ص) واگذار کردن امر خلافت با انتخاب مردم است، چرا ابوبکر خود از این

سنت نبوی پیروی نکرد و عمر را بعد از خود بر مردم گمارد. البته پاسخ اهل سنت به این سؤال این است که ابوبکر براساس اجتهاد به رأی عمل کرد و عمر را برگزید و ابوبکر در انتخاب عمر نیازی به سنت ندارد زیرا توصیه‌ای از پیامبر(ص) نیست و بر فرض وجود حدیث نبوی، توصیه پیامبر(ص) در صورتی واجب‌الطاعه است که از جانب وحی باشد و گرنه توصیه‌های رسول خدا(ص) اجتهادی است در ردیف اجتهاد سایر مجتهدان! اگر اینان معتقد باشند که پیامبر(ص) فقط در تلقی وحی و حداکثر ابلاغ آن عصمت دارد و سخن آن حضرت(ص) فقط در مسائل اخروی حجت است و مردم عادی در امور دنیا از او عالم‌ترند، مجالی برای قبول سخن پیامبر(ص) در بسیاری از مسائل عبادی و اجتماعی و از جمله جانشینی باقی نمی‌ماند.

اصولاً چنین شیوه‌ای از کجا اخذ شده است؟ آیا در تاریخ اسلام چنین شیوه‌ای وجود داشت؟ آیا این شیوه به‌عنوان یک نظریه موجود بوده است و در زمان ضرورت به‌کار گرفته شده است؟ پاسخ سؤالات منفی است؛ زیرا تا آن زمان مسلمانان خلیفه‌ای انتخاب نکرده بودند تا نظریه‌ای در این زمینه وجود داشته باشد، افزون بر اینکه رسول خدا(ص) هیچ‌گاه به چنین شیوه‌ای اشاره نفرموده بودند. طرح نظریهٔ اجماع اهل حل و عقد از قبیل علل بعدالوقوع است؛ یعنی ابتدا چنین حادثه‌ای رخ داد و بعد پیروانش آن را به‌عنوان یک نظریه مطرح کردند(یزدی مطلق و دیگران، ۱۳۸۷ش: ۳۱۳). بنابراین، این نظریه در قرآن و سنت جایگاهی ندارد. حامیان خلیفهٔ اول از طرفی معتقدند که انتخاب او در کمال شتاب‌زدگی و بدون مطالعه انجام گرفت که چنین انتخابی برانگیزندهٔ شر است اما خدا این شر را دور کرد(جوهری، بی‌تا: ۴۴ و ۷۰)؛ ولی تنها دلیل آنها این بود که در میان آنان کسی مانند ابوبکر نبود که گردن‌ها به سوی او کشیده شود و چشم‌ها به وی متوجه باشد! اگر چنین بود، چرا در سقیفه افراد با یکدیگر درگیر شدند و اختلاف کردند؟ اختلافشان بر سر چه بود؟ و چرا خاندان رسول اکرم(ص) از بیعت با او سرباز زدند و پیروانشان در خانهٔ فاطمه زهرا(س) تحصن کردند؟

با مطالعهٔ تاریخ اسلام مشخص می‌شود که با کنار نهادن نص الهی و دستور خداوند و تصریح رسول گرامی اسلام(ص)، در امامت مسلمین، برگزیدن خلیفه پس از رحلت پیامبر(ص) روش خاصی نداشت. ابوبکر را افراد محدود حاضر در سقیفه برگزیدند و او با اجماع اهل حل و عقد انتخاب شد؛ هیچ‌گونه مشورتی با اکثریت مسلمانان صورت نگرفت و حتی بزرگان بنی‌هاشم و علی(ع) و اصحابش در سقیفه حاضر نبودند و ابوبکر را برحق

نمی‌دانستند (یعقوبی، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۲۴). در سقیفه بنی‌ساعده، هیچ شیوه و شرایط شناخته‌شده‌ای برای انتخاب ابوبکر جز معیارهای قبیله‌ای استناد به برتری قریش و پیوند خانوادگی با رسول اکرم (ص) مطرح نشده است. با این دلایل، اجماع باطل است؛ بلکه با در نظر آوردن پیامد ناگوار این نظریه، بطلان آن آشکارتر می‌شود و این پیامد در واقع عبارت بود از تبدیل نبوت با همه هویت آسمانی آن به حاکمیت‌های موروثی و سلطنت‌های استبدادی، و این نیز نتیجه انقطاع استمرار نبوت در بستر امامت است.

۶. نتیجه‌گیری

بر اساس نهج‌البلاغه، انتخاب امام بر مبنای نص الهی است. امیرالمؤمنین (ع) در سخنان خود بر امامت الهی خویش از طرق گوناگون استدلال و از جمله فرمودند: «لهم خصائص حق‌الولاية و فهم الوصیه والوراثه». بیعت و انتخاب مردم، طریق شرعی در تعیین امام نیست؛ استدلال‌های طرفداران بیعت و اجماع ناتمام است و هیچ‌گونه استناد شرعی در قرآن و حدیث نبوی ندارد. اگر استدلال مخالفان نص، و معتقدان به بیعت در امامت، به حدیث «لا تجتمع امتی علی الخطأ» است، در جواب باید گفت: اولاً این خبر واحد است و در مسائل اعتقادی که به طمأنینه قلبی نیاز دارد، خبر واحد کافی نیست؛ ثانیاً اجماع امت در امری که همه اتفاق نظر داشته باشند، مصون از خطاست و این مهم در مورد سقیفه جاری نیست، چراکه در آنجا اجماعی در کار نبود و عده محدودی در آنجا حضور داشتند و انتخاب بدون مشاوره با نخبگان جامعه و با اعتراض معترضان و همراه با شتاب‌زدگی صورت گرفت و اجماعی که با زور و اجبار و اکراه و اعتراض و شتاب‌زده باشد، از نظر عقلی مورد جرح و سؤال است. در مورد استدلال طرفداران عدم وجود نص، به بیعت صحابه با ابوبکر در جریان سقیفه هم باید گفت آن بیعت نیز با شتاب‌زدگی و بدون مشاوره با متخصصان و نخبگان جامعه و همراه با اعتراض علی (ع) و دیگر بزرگان صحابه صورت گرفت و بعضی از مخالفان یا اصلاً بیعت نکردند و یا بالاجبار و با اکراه به بیعت تن دادند. اعتراضات مخالفان و اعترافات صحابه به وجود نص در امامت هم آن بیعت را خدشه‌دار کرده است. پس از سقیفه، بیعت مردم با ابوبکر دلیل بر عدم نص نیست، زیرا ملازمه‌ای میان این دو وجود ندارد؛ اما از آنجا که حکومت در دست مخالفان نصب بود، آنان به تأویل و توجیه و یا کتمان دست یازیدند و بعضاً نصوص نبوی را در حوزه دین و امور معنوی پذیرا بودند اما پیروی از نصوص را در قلمرو دنیا بر خود لازم نمی‌دانستند. در هر صورت، طرفداران

عدم وجود نص و معتقدان به بیعت هیچ‌گونه دلیل و استناد شرعی از قرآن و حدیث ارائه نکرده‌اند؛ و با مراجعه به قرآن و روایات، مشخص می‌شود که امامت، عهدی الهی است و امام از جانب خداوند تعیین می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. محمدرضا انصاری، در کتاب *اسرار مباحله*، به ۱۳ منبع از شیعه و ۱۰۵ منبع از اهل سنت در ماجرای مباحله توجه کرده است (ص ۳۷۵-۳۰۲).
۲. به معنای امر ناگهانی و تصادفی بدون احکام و تدبیر قبلی.

منابع

قرآن کریم.

- ابن ابی‌الحدید، عزالدین ابو‌حامد (۱۳۷۷). *شرح نهج البلاغه*، تصحیح محمدابوالفضل ابراهیم، چاپ اول، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌الاثیر، ابوالحسن علی بن ابی‌الکریم (۱۳۸۵ق). *الکامل فی‌التاریخ*، بیروت: دار صار.
- ابن‌کثیر الدمشقی، عمادالدین (۱۴۱۷ق). *البدایه و‌النهایه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- احمد بن حنبل (۱۴۰۳ق). *مسند*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اسکافی، ابو‌جعفر محمد بن عبدالله (۱۴۰۲ق). *المعیار و‌الموازنه فی فضائل الامام امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب*، تحقیق محمدباقر محمودی، بیروت.
- امینی، عبدالحسین (۱۳۸۷ق). *الغدیر فی‌الکتاب و‌السنة*، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی.
- بحرانی، سیدهاشم (۱۴۲۲ق). *غایه‌المرام و‌حجه‌النخصام*، بیروت: مؤسسه‌التاریخ العربی.
- بحرانی، میثم بن علی بن میثم (۱۳۷۵). *شرح نهج البلاغه*، ترجمه قربانعلی محمدی مقدم و علی اصغر نوایی یحیی‌زاده، چاپ اول، تهران: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۹۹م). *انساب‌الاشراف*، دمشق: دارالیقظه العربیه و بیروت: دارالفکر (۱۴۱۷ق).
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۲۱ق). *الجامع‌الصحیح*، شرح ابن عربی مالکی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۳۷۰ش). *شرح‌المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، چاپ اول، قم: منشورات شریف‌رضی.
- تقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد (۱۳۵۵ش). *الغارات*، تحقیق میرجلال‌الدین محدث ارموی، تهران: انجمن آثار ملی.
- جرجانی، میرسید شریف علی بن محمد (۱۳۲۵ق). *شرح‌المواقف*، چاپ اول، قم: منشورات شریف‌رضی.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۷۵ش). *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، چاپ پنجم، تهران: دفتر نشر اسلامی.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹ش). ولایت فقیه، قم: مرکز نشر اسرا.
- جوهری، ابوبکر احمد بن عبدالعزیز (بی تا). السقیفه و فدک، تحقیق محمدهادی امینی، تهران: مکتبه نبوی.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله (۳۴۲ق). مستدرک علی الصحیحین، بیروت: دارالمعرفه.
- حرانی، ابن شعبه (۱۳۸۱). تحف العقول، ترجمه صادق حسن زاده آملی، قم: انتشارات آل علی.
- حسینی خطیب، سید عبدالزهرا (۱۳۶۷ش). مصادر نهج البلاغه و اسانیده، بیروت: دارالزهرا.
- دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۸۳ش). تفسیر موضوعی نهج البلاغه، قم: دفتر نشر معارف.
- دینوری، ابن قتیبه ابو محمد عبدالله بن مسلم (۱۴۲۰ق). الامامه والسیاسه، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالاضواء.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۱۵ق). تفسیر الکبیر، بیروت: دارالفکر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن، بی جا: المکتبه المرتضویه.
- رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۴). امام شناسی در قرآن و پاسخ به شبهات، قم: انتشارات مسجد جمکران.
- زمخشری، جارالله محمود بن عمر (۱۴۰۶ق). الکشاف عن غوامض القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- سیدرضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹ش). نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، چاپ اول، قم: انتشارات پارسایان.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر المائور، تصحیح محمد امین دمچ، بیروت: موسسه الرساله.
- شرف الدین، عبدالحسین (۱۴۱۶ق). المراجعات، بیروت: موسسه الاعلمی.
- شوشتری، محمد تقی (۱۳۷۶ش). بهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه، چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). الخصال، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- صفار قمی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، تصحیح محسن کوجه باغی، چاپ دوم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۴ق). الاحتجاج علی اهل اللجاج، نجف: المطبعه النعمان (افست قم).
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۹ق). مجمع البیان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). تاریخ الامم والملوک، تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم، چاپ دوم، بیروت: دارالتراث.
- طبری، محب الدین احمد بن عبدالله (۱۴۱۵ق). ذخائر العقبی فی ذوی القربی، بیروت: دارالمعرفه.
- طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۵ق). المسترشد فی الامامه علی بن ابی طالب، تصحیح احمد محمود، قم: کوشانیور.
- عسکری، مرتضی (۱۳۷۳ش). ویژگی های دو مکتب در اسلام، ترجمه عطا محمد سردارنیا، تهران: انتشارات علمی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۱ش). «شعبه و مسئله مشروعیت بین نظریه و نص»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش ۵۷.
- قردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۸ش). امامت، دفتر چهارم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۳۲ امامت علی(ع) در نهج البلاغه: نص یا بیعت؟

- قرشی، سیدعلی اکبر(۱۳۸۲ش). *مفردات نهج البلاغه*، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم(۱۴۱۸ق). *ینابیع الموده*، چاپ اول، بیروت: مؤسسه اعلمی.
- کاشف الغطاء، هادی(بی تا)، *مستدرک نهج البلاغه*، بیروت: مکتبه الاندلس.
- کلینی رازی، محمد بن یعقوب(۱۳۸۸ق). *الکافی*، تهران: المکتبه الاسلامیه.
- ماوردی، علی بن محمد(۱۴۲۲ق). *الاحکام السلطانیه*، بغداد: المجمع العلمی.
- مجلسی، محمدباقر(۱۴۰۳ق). *بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار*، ۱۱۰جلدی، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مسلم بن الحجاج القشیری، ابوالحسین(۱۴۱۶ق). *صحیح*، بیروت: دار ابن حزم.
- مطهری، مرتضی(۱۳۵۴ش). *سیری در نهج البلاغه*، بی جا: مرکز مطبوعاتی دارالتبلیغ اسلامی.
- مفید، محمد بن نعمان(۱۴۱۳ق). *ارشاد فی معرفه حجج الله*، قم: بصیرتی.
- مکارم شیرازی، ناصر(۱۳۷۵ش). *پیام امام؛ شرح تازه و جامع بر نهج البلاغه*، چاپ اول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- واعظزاده خراسانی، محمد(بهار ۱۳۸۲ش). «مصاحبه»، *مجله نهج البلاغه*، ویژه نامه رهبری و *مجله نهج البلاغه*، ش ۴ و ۵.
- هاشمی خوبی، میرزا حبیب الله(۱۴۰۰ق). *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، تصحیح سید ابراهیم میانجی، چاپ چهارم، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- یزدی مطلق، محمود و دیگران(۱۳۸۷ش). *امامت پژوهی*، چاپ دوم، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- یعقوبی، احمد بن محمد بن واضح(۱۹۶۰م). *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صادر.