

رویکرد اهل‌بیت (ع) به گفتمان مشروعیت‌ساز تصمیم‌اهل‌حل و عقد*

زهرا هاشمی^۱

یحیی میرحسینی^۲

حسن زارعی محمودآبادی^۳

چکیده

مشروعیت سیاسی عبارت است از دلایل حکومت‌کردن و اطاعت‌کردن که گرچه بحث از مبانی نظری آن در دوره معاصر فزونی گرفته است، اما پیشینه‌ای بسیار کهن دارد؛ به گونه‌ای که تا دوران ایران و یونان باستان قابل پی‌جویی است. در جهان اسلام، بحث از مشروعیت سیاسی به زمان تأسیس حکومت اسلامی توسط پیامبر (ص) در مدینه نیز کشیده شده و خاستگاه آن، کاویده شده است. اما آنچه بیش از همه اهمیت داشته و محل نقد و نظر قرار گرفته، اختلاف بر سر جانشینی پیامبر (ص) و متأثر از آن، منشأ مشروعیت سیاسی خلیفه است.

اهل سنت پس از حکمرانی خلفای اولیه، روش‌هایی را که آنان بدان صورت به حکومت رسیده بودند تئوری‌سازی کرده و بر ساخته‌های نظری خود را به مثابه مبانی مشروعیت قدرت در اسلام ارائه کردند. به عبارت دیگر، نظامی معرفتی در حوزه مشروعیت سیاسی ارائه کردند که تماماً متأثر از عملکرد بیرونی و متأخر از مقام نظر بود. از جمله این روش‌های مشروعیت، «انتخاب اهل‌حل و عقد» است که زمینه‌ساز نخستین خلافت را پدید آورد. پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی - تحلیلی، اولین روش مشروعیت‌آور سیاسی خلیفه را تبیین کرده و رویکرد ائمه معصومین (ع) نسبت بدان را ارائه می‌دهد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد ائمه اهل‌بیت (ع) افزون بر رویکرد ثبوتی در تبیین این که مشروعیت سیاسی تنها در سایه نصب الهی قابل دستیابی است، در مقام نفی، تصمیم‌اهل‌حل و عقد را نیز به نقد گرفتند و از این رهگذر به دفاع از اصول شیعه پرداختند.

واژگان کلیدی: مشروعیت سیاسی، اهل‌حل و عقد، سقیفه، ائمه اثنا عشر (ع)، نصب الهی.

* دریافت: ۹۸/۰۳/۰۵ پذیرش: ۹۸/۰۷/۲۴ (مقاله پژوهشی).

۱. فارغ‌التحصیل دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران/

hashemi@meybod.ac.ir

۲. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه میبد، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران (نویسنده مسئول)/

Mirhoseini@meybod.ac.ir

۳. استادیار گروه ایرانشناسی دانشگاه میبد، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه میبد، میبد، ایران/

h.zarei@meybod.ac.ir

۱- مقدمه

مشروعیت سیاسی به مثابه چالش برانگیزترین مباحث در حوزه فلسفه سیاسی و به عنوان زیربنایی ترین موضوع در بحث اندیشه سیاسی، همواره در کانون توجه اندیشمندان بوده است؛ به طوری که ریشه های تاریخی این مفهوم را می توان از آغاز پیدایش تفکر و اندیشه سیاسی در آثار متفکران و اندیشمندان، بازشناسی نمود (ر.ک. افلاطون، ۱۳۷۴، صص ۳۱۶ و ۴۵۴). این مشروعیت ویژگی ای در نظام حکومتی است که حاکم به مدد آن، حکمرانی خویش را حجیت و اعتبار می بخشد و مردم، تبعیت از حکومت را وظیفه خود می دانند و به تعبیر دیگر، پاسخی به این پرسش است که چرا عده ای از انسان ها حق فرمانروایی دارند و دیگران وظیفه اطاعت؟ (فیرحی، ۱۳۷۸، ص ۲۱). اهمیت مشروعیت سیاسی به حدی است که تمام حکومت ها در تلاش - اند حاکمیت خود را به نوعی از مشروعیت - ولو کاذب - بیارایند.

در اندیشه سیاسی اسلام بحث از مشروعیت از زمان تأسیس حکومت اسلامی توسط پیامبر (ص) از سوی مسلمانان مطرح نظر بوده است. میان تمام گروه های مسلمان، این اتفاق نظر وجود دارد از آنجا که خداوند متعال مافوق بشر بوده و بر جهان هستی حاکمیت مطلق و بالذات دارد (انعام: ۵۷/۶ و ۶۲؛ یوسف: ۴۰/۱۲ و ۶۷) و از سویی مستقیماً بر انسان ها حکومت نمی کند، مرتبه ای از ولایت خود را به پیامبرانش تفویض نموده است. امام خمینی (ره) در این باره معتقد است: «ولایت به حکم عقل، مخصوص ذات باری است؛ تنها اوست که حاکمیت بالذات دارد و دیگران تنها با جعل و نصب او می توانند متصدی امر ولایت گردند» (خمینی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۰۶). با تکیه بر همین اصل، در زمینه مشروعیت حکومت پیامبر اکرم (ص)، این اتفاق نظر بین مسلمانان وجود دارد که آن حضرت با نصب الهی، اداره رهبری سیاسی جامعه را بر عهده داشته و اعمال این حاکمیت توسط وی مشروع است (ر.ک. زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۲۳/ ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۳۸). با این وجود، به موجب اختلاف در باب منشأ و ماهیت مشروعیت، بر سر جانشینی پیامبر (ص) اختلاف به وجود آمد به طوری که با قاطعیت می توان سرچشمه اختلافات اساسی مذهبی و پدید آمدن بسیاری از فرقه های اهل سنت و تشیع را اختلاف بر سر مفهوم و مصداق مشروعیت سیاسی دانست.

این پژوهش در صدد است نخست، مبنای اهل حل و عقد را به مثابه اولین گفتمان مشروعیت سیاسی، به تفصیل تبیین نماید. آنگاه مواضع ائمه اهل بیت (ع) را در برابر این گفتمان مشروعیت سیاسی، بررسی خواهد نمود.

درباره پیشینه پژوهش باید گفت تاکنون آثار فراوانی درباره مبانی مشروعیت خلافت به رشته تحریر درآمده است که می توان برای نمونه به «تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان» از حاتم قادری، «تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران» نوشته ابراهیم برزگر،

«تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام» تالیف پاتریشیا کرون، «مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه» اثر محمدرضا حاتمی اشاره کرد، اما با توجه به اینکه در هیچ‌یک از این آثار، موضع تقابلی اهل بیت (ع) در برابر گفتمان اهل حل و عقد به صورت مبسوط بررسی نشده است، این پژوهش این مهم را برعهده دارد. آشنایی با فلسفه سیاسی امامان اهل بیت (ع) و چگونگی استدلال آنان برحقانیت و مشروعیت سیاسی خویش و بطلان ادعای قدرت‌های رقیب در خصوص نوع مشروعیت سیاسی از مهمترین اهداف این نوشتار می‌باشد.

۲- مروری بر مفهوم و سیر تطور نظریه انتخاب اهل حل و عقد

یکی از منابع مشروعیت خلافت در اندیشه سیاسی اهل سنت، انتخاب گروهی از مردم با اوصاف خاص است که از آنها به «اهل حل و عقد» تعبیر می‌شود (نووی، بی‌تا، ج ۱۹، صص ۱۹۲ - ۱۹۳) که در فقه اهل سنت تحت عنوان «اهل الاختیار» مشهور است (عبدالرحمان، بی‌تا، ص ۳۲۹).

از نظر اهل سنت، اهل حل و عقد عبارتند از کسانی که شایستگی برای رتق و فتق امور و ابرام و تأکید بر آن را دارند. تصمیم‌گیری چنین افرادی یکی از گفتمان‌های مشروعیت سیاسی اهل سنت به شمار می‌آید. به عبارت دیگر فرمانروا یا حاکم منتخب «اهل حل و عقد»، دارای مشروعیت سیاسی بوده و از این رو، حق حکومت کردن و اعمال قدرت را دارد و بر مردم نیز لازم است از آنها اطاعت کنند. در این رابطه، ابوالحسن ماوردی (د. ۴۵۰ ق) و قاضی ابویعلی فراء حنبلی (د. ۴۵۸ ق) انعقاد خلافت را از دو طریق «انتخاب اهل حل و عقد» و «انتخاب توسط خلیفه قبلی» جایز دانسته‌اند (ماوردی، ۱۴۰۶، صص ۶-۷ / ابویعلی فراء، ۱۴۰۳، ص ۲۳). عبدالله بن قدامه حنبلی (۶۲۰ ق) نیز امامت فردی را که مسلمانان بر امامت و بیعت‌اش اجماع کنند، ثابت و یاری وی را واجب شمرده است (ابن قدامه، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۵۲).

۲-۱- خاستگاه و پیشینه

پیشینه تاریخی نخستین بهره‌برداری از نظریه «اهل حل و عقد» را می‌توان در سقیفه بنی ساعده^۱ جستجو کرد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۳۷/ دیمجی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۸۶). تبیین این مسأله را این‌گونه می‌توان شرح داد که با وجود سفارش‌های متعدد پیامبر به جانشینی صریح امام علی (ع) در مناسبت‌های مختلف و به‌ویژه در واقعه غدیر خم، بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) و قبل از به خاک سپردن پیکر مطهر ایشان، مهاجران و انصار بدون اینکه از انسجام و وحدت کامل برخوردار باشند، در سقیفه برای انتخاب جانشین آن حضرت گرد هم آمدند، هرچند بر سر مصداق، مقابل یکدیگر قرار گرفتند. سعد بن عُبَّاده به عنوان فرد شاخص انصار و ابوبکر، عمر بن خطاب و ابوعبیده جراح از سرشناسان مهاجرین در سقیفه حضور داشتند (ر. ک. طبری، ۱۳۸۷، ج ۲، صص ۴۴۶-۴۴۷/ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۲۵).

در این آوردگاه هر یک از دو گروه انصار و مهاجر، مدعی شایستگی امر خلافت بودند و با ذکر مناقب و فضیلت‌های خود، سعی می‌کردند گروه خود را سزاوارتر از دیگری نشان دهند. انصار مدعی بودند که چون پناه‌دهندگان پیامبر (ص) بودند و حضرت پس از فتح مکه نیز همچنان در مدینه اقامت داشتند، جایگاه خلافت شایسته آن‌هاست. مهاجرین نیز با دلایل خود از جمله نزدیکی به پیامبر (ص)، تقدم در پذیرش اسلام، مهاجرت از وطن خود و در نهایت تعلق داشتن به قریش، فقط خود را لایق این جایگاه می‌دانستند (الامامة و السياسة، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۴/ ابن حجر، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۹۹). ابوبکر در مقابل دعوی حکومت انصار، در اثبات برتری مهاجرین، ابتدا به روایت «الائمة من قریش» متوسل شد (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۸۲). این روایت، یک گام انصار را از دعوی خود به عقب راند که خواهان حکومتی متشکل از دو امیر بودند و شعار «منا امیر و منکم امیر» سر می‌دادند (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۴۶).

بار دیگر ابوبکر به روایتی از پیامبر استناد جست که «قَدِّمُوا قَرِيشًا و لا تَقْدِّمُوها»؛ «قریش را مقدم کنید و بر او پیشی نگیرید» (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۲۰، ص ۳۱۵). عمر بن خطاب نیز برای ارجح دانستن و شایستگی ابوبکر برای تصدی خلافت، به دلایلی همچون سابقه در اسلام، یار غار بودن در سفر پیامبر به مدینه و پیش نمازی وی به هنگام بیماری حضرت اشاره کرد. در نهایت و با تلاش عمر، اوضاع و مباحث سقیفه به نفع ابوبکر به پایان رسید و مقدمات بیعت با

۱. سقیفه به معنای ایوانچه‌ای سایبان‌دار (شهیدی، ۱۳۵۹، ص ۹۱) در ناحیه شمال غربی مسجد النبی و با فاصله‌ای کمتر از یک کیلومتر از خانه حضرت رسول اکرم (ص) قرار داشت. این سایبان جمعیتی کمتر از یکصد نفر را در خود جای می‌داد. آنجا محل اجتماع مردم مدینه از جمله اوس و خزرج بود (حسنی، ۱۳۷۳، ص ۳۱۹).

او با پیش‌دستی عمر در بیعت، فراهم گردید (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۲۴ / ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۲۰، ص ۳۱۵).

نکته مهم در این بحث آنجاست که اختلاف نظر مهاجرین و انصار در تعیین مصداق فرمانروا، هیچ خللی به این مطلب وارد نمی‌کند که آنها شیوه واحدی را برای انتخاب حاکم بعد از پیامبر در نظر گرفته و آن را درست می‌پنداشتند. بیعت با خلیفه اول به تعبیر خلیفه دوم، بیعتی ناگهانی بود^۱ (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۵۱ / بخاری، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۲۸۹) و هیچگونه نصی از پیامبر مبنی بر خلافت ابوبکر وجود نداشت (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۵۵). در این میان باید اشاره کرد برخی معتقدند گفتگوهای بازتابیده از سقیفه، انسان را راجع به تصادفی یا طبیعی پیش آمدن آن به شک می‌اندازد (عنایت، ۱۳۷۲، ص ۲۳). این نکته گرچه احتمالی بیش نیست، ولی با توجه به طبیعت امر جانشینی و امور سیاسی، بسیار پراهمیت است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۵۵).

به هر تقدیر با گذشت زمان، گفتمان «اهل حل و عقد» به عنوان نوعی فرایند در تعیین خلیفه معرفی شد. از این رو، اهل سنت اولین مبنای مشروعیت بر وجوب نصب امام بعد از پیامبر را «اهل حل و عقد» تلقی می‌کنند و آن را در کتاب‌های خود به ثبت آورده‌اند (نووی، بی تا، ج ۱۹، صص ۱۹۲-۱۹۳).

۲-۲- سیر تطور نظریه مشروعیت اهل حل و عقد

پس از انتخاب خلیفه اول به شیوه‌ای که گذشت، علمای اهل سنت در صدد تئوری‌پردازی و قاعده‌مندسازی برآمدند؛ یعنی بر اساس رخدادهای نظریه خود را ساخته و ارائه دهند تا شاید در موارد دیگر نیز بتوان از آن استفاده کرد. در مسیر نظریه‌پردازی، دو نکته درخور توجه و شایان یادکرد است. نخستین بحث، شرایط کسانی است که می‌توان آنها را «اهل حل و عقد» نامید. معمولاً سه شرط اساسی مطرح شده است: نخست آنکه عادل باشند با تمام شرایط و ظرایفی که در این زمینه وجود دارد؛ ویژگی دوم دانش کافی است تا بدان وسیله، شرایط خلیفه و کسانی را که شایسته آن است بشناسند؛ شرط آخر، رأی و تدبیر است تا اصلح و شایسته‌ترین را برگزینند (فیرحی، ۱۳۷۸، ص ۳۶)؛ با این وجود، شرایط دیگری نیز برای آنها برشمرده شده است.

۱. «إِنَّمَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلْتَةً وَ تَمَّتْ، أَلَا وَ إِنَّهَا قَدْ كَانَتْ كَذَلِكَ، وَلَكِنَّ اللَّهَ وَقَى شَرَّهَا».

برای نمونه، بدرالدین بن جماعه (م. ۷۳۳ ق) و محمد رملی از علمای معاصر، معتقدند اهل حل و عقد باید از میان امیران، دانشمندان، سران و آبرومندان جامعه باشند (ابن جماعه، بی تا، ص ۳۰/ رملی، ۱۳۵۷، ج ۷، ص ۳۹۰). همچنین محمد صدیق بهادر اهل حل و عقد را افرادی از دانشمندان و رؤیسان و حاکمان شهری دانسته که صاحب رأی و دلسوز برای مسلمانان باشند (حسن بهادر، ۱۲۹۴، ص ۷۵). در اینجا گویی جایگاه اجتماعی است که اهمیت می یابد. مورخ و جامعه شناس معروف، عبدالرحمان ابن خلدون (م. ۸۰۸ ق)، معتقد بود اهل حل و عقد، صرفاً کسانی هستند که قدرت حل و عقد مسائل اجتماعی را داشته باشند و نه دیگری که شایسته این مقام نیستند (ابن خلدون، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۷). تأکید بر موازین دینی و توانایی در گشایش کارها را می توان در اندیشه صنعانی جست که معتقد بود افرادی که در دین و ورع و رأی نیکو در امورات مربوط به مسلمین شناخته شده هستند، می توانند اهل حل و عقد باشند (صنعانی، ۱۳۴۹، ص ۱۷).

ترکیبی از ویژگی های شخصی، دینی و اجتماعی را می توان در سخن یحیی بن شرف نووی از علمای بزرگ شافعی، مشاهده نمود. او پس از اشاره به اینکه بیعت اهل حل و عقد، صحیح ترین شیوه انعقاد امامت است، حاضران را ترکیبی از علما، رؤسا و چهره های برجسته و خوشنام امت می داند که می توانند در امری اجتماعی تصمیم گیری کنند مشروط به آنکه دارای شرایط شهود از قبیل ایمان و عدالت و... باشند (نووی، بی تا، ج ۱۹، ص ۱۹۳).

در مسیر تئوری سازی گفتمان اهل حل و عقد، پای «اجماع» نیز به میان کشیده می شود. توضیح آنکه تفتازانی به هنگام بحث از شیوه های مشروعیت سیاسی، بیعت اهل حل و عقد را «دلیل عمده» دانسته و از اجماع صحابه در انتخاب ابوبکر سخن می گوید (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۲۳۷). این در حالی است که با مراجعه به کتاب های تاریخی با اسامی مواجه می شویم که بسیاری از آنان بی شک در شمار اهل حل و عقد به حساب می آمدند اما از بیعت با ابوبکر سرباز زدند؛ از آن جمله می توان به امام علی (ع)، عموم بنی هاشم، سعد بن عباده انصاری، زبیر بن عوام، خالد بن سعید بن عاص اموی، طلحة بن عبیدالله، مقداد بن اسود، سلمان فارسی، ابوذر غفاری، عمار بن یاسر، براء بن عازب، ابی بن کعب، عتبه بن ابی لهب و ... نام برد (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۴/ الامامة و السياسة، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۷-۲۸). تصریح خلیفه دوم نیز به ثبت آمده که اجماعی بین صحابه بر خلافت ابوبکر در کار نبوده است (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۲۸۹). حتی به گفته ابن اثیر برخی از انصار خواهان بیعت با علی (ع) بودند (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۲۵). بر همین اساس و احتمالاً در پی نقدهای شیعیان، در عقب نشینی تمام عیار، نه تنها اجماع اهل حل و عقد را لازم ندانستند، بلکه عقد خلافت را «توسط تعدادی» از اهل حل و عقد نیز مشروع دانستند (نووی، بی تا، ج ۱۹، ص ۱۹۳). به همین دلیل است که قاضی عبدالجبار (۴۱۵

ق) معتقد است اگر برخی از اهل حل و عقد کسی را به امامت منصوب کردند، وجوب نصب امام از دیگران ساقط می‌گردد و کسی را که آنها برگزینند، امام خواهد بود و بر آنها لازم است که این موضوع را از طریق مکاتبه و مراسله به اطلاع دیگران برسانند تا آنان به فکر انتخاب امام نباشند و از این رهگذر، فتنه‌ای پدید نیاید (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۳۰۳). در این زمینه عبدالملک جوینی (۴۷۸ ق) و قرطبی (۶۷۱ ق) نه تنها اجماع را شرط ندانسته‌اند، بلکه بر این باورند که امامت با عقد یک نفر از اهل و عقد نیز منعقد خواهد شد (جوینی، بی‌تا، ص ۴۲۴/قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۶۹).

شایان ذکر است مشروع دانستن نظریه اهل حل و عقد از دیدگاه اهل سنت و عدم مشروعیت آن در میان شیعیان، به نگرش و دیدگاه‌های کلان دو مذهب بازمی‌گردد؛ چرا که شیعیان، امامت را در زمره اصول دین به حساب آورده است (سبحانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۶)، حال آنکه اهل سنت این موضوع را در شمار مصالح عامه که به نظر امت واگذار شده برشمرده‌اند (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۴۶/غزالی، ۱۴۰۹، ص ۱۴۷).

۳- رویکرد اهل بیت (ع) به گفتمان اهل حل و عقد

در مقابل اندیشه اهل سنت، از منظر ائمه اهل بیت (ع) و به تبع ایشان، فرقه امامیه تصدی مقام امامت تنها در سایه نصب الهی مشروعیت می‌یابد و امامت همانند مقام نبوت- موقعیتی است که با انتخاب خداوند مشخص می‌گردد، زیرا فقط اوست که می‌داند چه کسی واجد علم و عصمت است و خداوند از طریق پیامبرش، او را به مردم معرفی می‌کند. بنابراین، امام به عنوان حجت الهی نمی‌تواند حاصل انتخاب دیگر انسان‌ها باشد. از همین رو، ائمه اهل بیت (ع) از هر فرصتی که برایشان مقدور بود، در اثبات و ترویج این مهم می‌کوشیدند. در ادامه، این کوشش‌ها در دو دسته نفی (تقابلی و انتقادی) و اثباتی، ارائه شده است. همچنین نقد گفتمان حق حاکمیت قریش که دستمایه سقیفه‌نشینان برای انتخاب خود بود، بخش سوم فعالیت اهل بیت (ع) بود.

۳-۱- رویکرد تقابلی و انتقادی

چنانکه اشاره شد این گفتمان به صورت مستقیم مربوط به جریان سقیفه است. گروهی که در سقیفه به عنوان اهل حل و عقد گرد هم آمدند، بدون توجه به موقعیت امام علی (ع)، جانشین برای پیامبر (ص) برگزیدند در حالی که امام علی (ع) بیش از آنها، شایسته این مقام بودند. محروم ساختن علی (ع) در سقیفه از اینکه حتی در تعیین خلیفه آینده نظر دهد، با وجود اذعان

و اعتراف خلفا به علم و تدبیر بی نظیر ایشان، یکی از بزرگترین اشکالات سقیفه است. در اینجا نخست به اقدامات امام علی (ع)، سپس حضرت زهرا (س) و آنگاه کوشش‌های دیگر ائمه (ع) اشاره می‌کنیم.

۳-۱-۱- نخستین تقابل: حضرت علی (ع) و مخالفت با برگزیده سقیفه

اقدامات امام علی (ع) در زمینه اعلام عدم مشروعیت حکومت‌های پیشین را می‌توان به دو مرحله قبل از تصدی خلافت و پس از آن تقسیم نمود. برای روشن شدن موضوع به چند نمونه از این سخنان اشاره می‌گردد:

۳-۱-۱-۱- قبل از تصدی خلافت

امتناع حضرت علی (ع) از بیعت با ابوبکر را می‌توان به عنوان اولین اقدام در محکوم کردن این گفتمان به شمار آورد. در این رابطه در کتب تاریخی آمده است که پس از سقیفه، ابوبکر از حضرت علی (ع) خواست تا با وی بیعت کند، اما حضرت در پاسخ به این درخواست فرمودند: «حق حکومت با من است و با شما بیعت نخواهم کرد و شایسته است که شما با من بیعت کنید» (جوهری بصری، بی‌تا، ص ۶۰/ الامامة و السياسة، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۹).

در موضعی دیگر، حضرت علی (ع) در مقام آسیب‌شناسی، خطاب به مهاجرین دلیل گردن نهادن به خلافت ایشان را پیروی آنان از هوای نفس دانسته و فرمودند: «خدا را در نظر بگیرید و رهبری پس از محمد (ص) را از خانواده‌اش بیرون نبرید تا به خانه‌های خودتان وارد شود. کسانی را که شایستگی رهبری پس از رسول خدا (ص) دارند از این مقام دور نکنید؛ ما سزاوارترین افراد به رهبری و جانشینی پیامبریم، زیرا خاندان و اهل بیت او هستیم و ما از شما شایسته‌تریم، زیرا ما خوانندگان کتاب خدا، آشنایان به دین و فقه در احکام خدا، دانا به سنت‌های رسول خدا، آگاه در امر حکومت‌داری، دورکننده زشتی‌ها از زندگی مردم و حکومت و رهبری به عدالت در بین مردم هستیم. پیروی هوای نفس نباشید که شما را از راه خدا و حق، دور می‌کند» (الامامة و السياسة، ۱۴۱۰، ص ۲۹).

شواهد تاریخی نشان از آن دارد که بیعت حضرت علی (ع) آن هم پس از گذشت مدتی، بدین جهت نبود که ابوبکر را خلیفه بر حق پیامبر (ص) می‌دانست، بلکه مصلحت اسلام و مسلمانان را در این کار می‌دید. در این رابطه حضرت علی (ع) در نامه خود به مردم مصر ضمن اشاره به حق خود نسبت به جانشینی پیامبر (ص)، «ترس از نابودی دین» را تنها دلیل بیعت خود با خلفا برشمرد. (نهج البلاغه، نامه ۶۲). امام باقر (ع) نیز در مورد علت بیعت امام علی (ع) با ابوبکر به بیم حضرت علی (ع) از ارتداد مسلمانان اشاره کردند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۹۵).

حضرت (ع) در موقعیتی دیگر، ضمن نقد دلایل پذیرفته شده در سقیفه، اینگونه به تقابل با شورای اهل حل و عقد می‌پردازد و خطاب به ابوبکر می‌فرماید: «اگر با شورا حکومت را به دست گرفتی، چه شورایی بود که رأی دهندگانش غایب بودند؟ و اگر از طریق خویشی با پیامبر بر طرف مقابل حجت آوردی، دیگری نسبت به پیامبر از تو سزاوارتر و نزدیک‌تر بود» (نهج البلاغه، حکمت ۱۸۱).

گونه دیگر تقابل، انتقاد از امت در انتخاب جانشین بعد از پیامبر (ص) است: «ای امت سرگردان بعد از پیامبر خود، اگر شما آن کسی را که خدا مقدم داشته است، مقدم می‌داشتید و حکومت و ولایت را آن طوری که خدا مقرر فرموده رعایت می‌کردید، یک دوست خدا، درمانده نمی‌گردید و در امر خداوند در هیچ چیز، امت دچار نزاع نمی‌گشت. آگاه باشید علم کتاب خداوند نزد ماست، پس بچشید کیفر کار خود را که درباره آن تقصیر کردید» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۷۸). همچنین حضرت علی (ع) درباره تأثیر قریش در میان سایر عرب در دورکردن خود از خلافت گفته (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۳۳) و به عذابی که قریش به واسطه نقشش در دورکردن ایشان از خلافت به آن دچار خواهد شد و پشیمانی آنها از این عمل اشاره می‌کند (ثقفی، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۶۷۷).

۳-۱-۱-۲- پس از تصدی خلافت

بخشی دیگر از رویکردی تقابلی حضرت علی (ع) با گفتمان اهل حل و عقد به سالیان پس از ۳۵ هجری بازمی‌گردد؛ زمانی که دیگر چندان ضرورت‌های اجتماعی همچون وحدت، ایشان را به سکوت وانمی‌داشت. برای نمونه، حضرت علی (ع) پس از تصدی خلافت و در آستانه جنگ جمل، خطاب به توطئه‌گران فرمودند: «به خدا سوگند از روزی که خدا جان پیامبرش را گرفت تا امروز همواره حق مسلم، از من سلب شده است» (نهج البلاغه، خطبه ۵۹). افزون بر این در بحبوحه جنگ صفین و در پاسخ به درخواست فرستادگان معاویه مبنی بر ارجاع امر خلافت به شورا، هر نوع مذاکره در موضوع خلافت را مردود شمرد (طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۸). در نقلی شایان توجه، زبیر بن عوام در تعریضی به امیرالمؤمنین (ع) به این اشاره کرد که ما با مشورت خود، شما را انتخاب کردیم! گویی زبیر می‌خواست اصرار مردم را به نوعی انتخاب اهل حل و عقد جا بزند! در اینجا حضرت، این کار را خارج از عهده آنان دانست (الامامة و السياسة، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۶).

افزون بر موارد پیش گفته، مشهورترین رویکرد تقابلی را می‌توان در «خطبه شقشقیه» نشان داد، جایی که ابوبکر در اثر انتخاب حل و عقد، خلافت را غصب کرد (برای مشاهده منابع و مصادر این خطبه، نک: حسینی خطیب، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۷/ عرشی، ۱۳۶۳، صص ۳۷-۴۰). حضرت علی (ع) در این خطبه افزون بر اینکه خود را شایسته‌تر از ابوبکر معرفی کرد، بر این مهم تصریح نمود که خود ابوبکر هم بر این برتری واقف بود و با علم به برتری و شایستگی ایشان، جامه خلافت را بر تن کرد. امام علی (ع) جایگاه خود را نسبت به امر خلافت و امامت همانند قطب و محور در آسیاب دانسته که بدون محور، گردش آسیاب مختل خواهد شد. امام در ادامه خطبه می‌فرماید که با این وجود، «من ردای خلافت را رها کرده و دامن جمع نموده، از آن کناره‌گیری کردم و در این اندیشه بودم که آیا دست تنها برای گرفتن حق خود به پا خیزم؟ یا در این محیط خفقان‌زا و تاریکی که بوجود آوردند، صبر پیشه سازم؟ که پیران را فرسوده، جوانان را پیر و مردان با ایمان را تا قیامت و ملاقات پروردگار اندوهگین نگه می‌دارد. پس از ارزیابی درست، صبر و بردباری را خردمندانه‌تر دیدم. پس صبر کردم در حالی که گویا خار در چشم و استخوان در گلو من مانده بود و با دیدگان خود می‌نگریستم که میراث مرا به غارت می‌بردند» (نهج البلاغه، خطبه ۳).

این تقابل با گفتمان مشروعیت اهل حل و عقد تا پایان عمر حضرت ادامه داشت و این گونه نبوده است که در مقطعی خاص بر این باور بوده باشند. از این رو، در سال‌های پایانی خلافت در جواب نامه برادرش عقیل می‌نویسد: «همانا آنان (قریش) در جنگ با من متحد شدند آن گونه که پیش از من در نبرد با رسول خدا (ص) هماهنگ بودند، خدا قریش را به کیفر زشتی‌هایشان عذاب کند، آن‌ها پیوند خویشاوندی مرا بربندند و حکومت فرزند مادرم را از من ربودند» (نهج البلاغه، نامه ۳۶).

۳-۱-۲- حضرت فاطمه (س)؛ ناقد عملکرد قاطبه مردم

پس از حضرت علی (ع)، اولین کسی که به دفاع از آن حضرت در مقابل تصمیم سقیفه بنی ساعده برخاست و معتقد بود که اهل سقیفه بی‌راهه رفته‌اند، حضرت زهرا (س) بود. امام صادق (ع) در این زمینه می‌فرماید: پس از رحلت رسول اکرم (ص) و تشکیل سقیفه، حضرت زهرا (س) در مناجات خود با خدا، امامت را حق اهل بیت (ع) دانسته و فرمودند: «خدایا به سوی تو شکایت می‌کنیم به خاطر اندوه از دست دادن پیامبرت... و اینکه ما را از حق مان باز داشتند، همان حقی که در کتاب نازل شده بر پیامبرت، برای ما مقرر داشتی» (خصیعی، ۱۴۱۹، ص ۴۰۷).

نیز فاطمه زهرا (س) در پاسخ به سؤال ام سلمه که شب را چگونه صبح کردی؟ از مظلومیت وصی پیامبر سخن راند و حشمت و عظمت امام علی (ع) را که برخلاف حکم خدا و سنت و سفارش پیامبر (ص)، حق امامت او را غصب کردند و به دیگران سپردند، نابود شده اعلام کرد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۰۵). جلوه دیگر مخالفت دخت نبی (س) را می‌توان در خطبه فدکیه دنبال کرد، جایی که پس از استناد به آیات در اثبات حق شوهر خود، به غصب خلافت نیز اشاره کرده و فرمودند: «اکنون بگیرید و ببرید این شتری که به ناحق غصب نمودید و این مرکب خلافت و فدک را بگیرید، او را رام و منقاد خود شمارید و به آسودگی سوار شوید، اما بدانید که پای این مرکب، مجروح است و پشت او زخم دارد؛ حمل آن عار و ننگ آن، باقی و برقرار است» (طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۹۸). حضرت زهرا (س) ضمن قبیح شمردن سقیفه، اصول فکری، اعتقادی، سیاسی و اجتماعی امامت را تبیین نمود تا مسلمانان را گرد محور امامت اهل بیت (ع) جمع کند. تأکید حضرت بر این که حاکمیت حق کسانی است که دین، حقانیت آنان را به رسمیت شناخته بر همین اساس است.

حضرت فاطمه (س) با مخالفت‌های خویش با خلفا، به ویژه مقاومت در مقابل اخذ بیعت از امام علی (ع)، عدم مشروعیت گفتمان «اهل حل و عقد» و منتخب آن را اعلام کرد. بنا به گفته منابع تاریخی، پس از آنکه ابوبکر پیروز سقیفه گردید برای اخذ بیعت از حضرت علی (ع) و برای امضا کردن سند مشروعیت حکومت خود، آن حضرت را تحت فشار قرار دادند (الامامة و السياسة، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۱). روایات و اسناد تاریخی مربوط به مقاومت‌های حضرت فاطمه (س) فراوان است و بدیهی است که این مقاومت‌ها، موضع‌گیری آشکاری در برابر گفتمان اهل حل و عقد و منتخب آن به شمار می‌آید. در این نوشتار به برخی از این اقدامات اشاره می‌شود: پس از آنکه حضرت زهرا (س) از جمع شدن مسلمانان حول محور اهل بیت (ع) ناامید شد، موضع صریح خود را در مقابل اقدام سقیفه بنی ساعده اتخاذ نمود و شب هنگام به همراه دو فرزندش امام حسن (ع) و امام حسین (ع) به خانه‌های انصار می‌رفت و از آنها در حمایت از حریم ولایت کمک می‌خواست (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۱۴). هرچند قاطبه انصار و اکثر مهاجرین بعد از اعتراض حضرت فاطمه (س)، از انتخاب ابوبکر به عنوان خلیفه راضی نبوده و شکی نداشتند که علی (ع)، امیر مؤمنان بوده (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۴/ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۳)، اما به بهانه اینکه کار از کار گذشته و بیعت با خلیفه تمام شده، با حضرت همراهی نکردند. به هر طریق حضرت فاطمه (س) با حضور فعال خود در خط مقدم

مبارزه، فضای مناسبی را برای بنی‌هاشم فراهم نمود تا بیعت را به تأخیر بیندازند و از این رهگذر عدم مشروعیت این انتخاب را اعلام نمایند.

شیوه حضرت فاطمه (س) برای اعلان عدم مشروعیت حکومت ابوبکر تنها به روزهای نخست رحلت پیامبر (ص) خلاصه نمی‌شد. آن حضرت (س) تا آخرین روز رحلتش همواره با قطع رابطه و ابراز ناراحتی و اندوه، افکار عمومی را متوجه مسأله سقیفه و غصب خلافت می‌کرد. از جمله زمانی که زنان مهاجرین و انصار برای عذرخواهی به عیادت آن بزرگوار آمدند، حضرت فاطمه (س) به غصب خلافت اشاره کرده، فرمودند: «...وای بر آنها! چگونه خلافت را از [پایه‌های رسالت و] بنیادهای نبوت و ارشاد دور ساخته‌اند؟» (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۹۲).

۳-۱-۳- تقابل نظری دیگر ائمه (ع)

افزون بر حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه (س)، دیگر ائمه (ع) نیز به فراخور شرایط در مقام انتقاد از گفتمان اهل حل و عقد برآمدند. در این رابطه، امام باقر (ع) امت پس از رسول خدا را به پیروان هارون و گوساله‌پرستان تشبیه کرده و خلفای اول و دوم را اولین کسانی می‌داند که حق اهل بیت (ع) را غصب کردند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۹۶).

امام صادق (ع) نیز برای تقابل با گفتمان اهل حل و عقد، از هیچ کوششی دریغ نمی‌کردند به گونه‌ای که حتی در مراسم حج و در برابر نمایندگان همه مناطق مسلمان‌نشین، به تبلیغ حقایق اسلام و حق امامت بر جامعه اسلامی پرداختند (مجلسی، بی‌تا، ج ۴۷، ص ۵۸). همچنین، در مرامنامه‌ای که برای شیعیان خویش نوشتند، در تحلیلی یادآور شدند که متصدیان خلافت پس از رحلت رسول خدا (ص) با استناد به رأی خویش و در مخالفت با عهدی که آن حضرت با آنان بسته بود، خلافت را از مسیر خویش به سمتی دیگر سوق دادند و گمان کردند که پس از مرگ آن حضرت، دیگر مخالفت با او اشکالی ندارد، در حالی که اطاعت از پیامبر اکرم (ص) در حال حیات و پس از رحلت ایشان واجب است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۰۰).

از امام کاظم (ع) تقابل‌های فراوانی بازتاب یافته است؛ گویی در زمان استقرار عباسیان، فضای مناسب‌تری برای نقد اتفاقات صدر اسلام فراهم آمد. آن حضرت با تحلیلی روان‌شناختی در مورد علت گرایش مردم به خلفا با وجود آگاهی از فضل و پیشینه و منزلت حضرت علی (ع) نسبت به رسول خدا (ص)، فرمودند: «تنها از آن جهت به دیگران گرایش یافتند که امام علی (ع) عدّه زیادی از پدران، اجداد، عموها و دایی‌ها و خویشاوندان ایشان را که با خدا و رسول خدا (ص) می‌جنگیدند، کشته بود؛ کینه بدان خاطر در دل‌ها بود و چنین کینه‌ای از دیگران بر دل نداشتند، زیرا که هیچ‌کس به‌سان حضرت علی (ع) در جهاد دوشادوش رسول خدا (ص) نبود؛ از این رو، از وی روی برتافتند و به دیگران گرایش یافتند» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱،

صص ۱۴۰-۱۴۱). همچنین امام کاظم (ع) در تفسیر قرآن، آیات آغازین سوره منافقون را به غاصبان حق حضرت علی (ع) مربوط دانسته و اعراض‌کنندگان از پذیرش ولایت علوی را مصداق گردن‌کشان و مستکبرین برشمردند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۳۳). در کلام دیگر، امام کاظم (ع) حضرت علی (ع) را شاهد رسالت و گواه بر صداقت پیامبر (ص) و نشانگر عظمت و استواری مکتب پیامبر معرفی کرده و فرمودند: «آن کس را که پیامبر به عنوان گواه رسالت گرفت و با عنوان ﴿مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾^۱ توصیف کرد، علی بن ابی‌طالب است» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱۳).

امام رضا (ع) نیز با اشاره به جایگاه امام علی (ع) به عنوان پیشوا و راهنمای بلافصل پیامبر (ص)، به نقد گفتمان مورد باور اهل سنت و جماعت پرداختند؛ از جمله آنکه یحیی بن ضحاک - متکلم شهر سمرقند که مأمون او را برای مناظره به مرو فراخوانده بود - از آن حضرت سؤال کرد چگونه شما ادعای امامت می‌کنید برای کسی که امامت نکرد (حضرت علی)، و رها می‌کنید کسی را که امامت کرد (ابوبکر) و مردم هم به امامت او رضایت دادند؟ امام رضا (ع) فرمودند: «ای یحیی! نظرت درباره کسی که تصدیق‌کننده فردی است که او خود را تکذیب کرده و آنکه تکذیب‌کننده کسی است که خود را راستگو می‌داند، چیست؟ کدام یک از این دو، درست‌کارند و به حقیقت رسیده‌اند، و کدام یک از آن دو، باطل و خطاکارند؟». پس از سکوت یحیی و ناتوانی در پاسخ، امام (ع) فرمودند: «یحیی چاره‌ای ندارد جز اینکه از رهبران خود خبر دهد که کدام یک، خود را تکذیب کردند و کدام یک تصدیق کردند؟ و اگر فکر می‌کند که آنان تکذیب کردند، پس کذاب شایسته امامت نیست و اگر می‌پندارد که ایشان تصدیق کردند، پس از جمله ایشان، اولی است که گفته است: من بر شما ولایت یافتم ولی بهترین شما نیستم و آنکه پس از وی بود، درباره‌اش گوید که بیعت با خلیفه اول اشتباه و خطا بود، هر که بمانند این کار را پس از آن تکرار کند، او را بکشید. با این وضع، چگونه امامت چنین فردی برای دیگران مورد قبول باشد؟ آن گاه خود او (ابوبکر) روی منبر گفت: من را شیطانی است که بر من عارض می‌شود. هرگاه شیطان مرا از طریق مستقیم به کجی کشانید، شما مردم مرا به راه راست درآورید و هرگاه خطایی از من سر زد، مرا راهنمایی کنید. بنابراین، اینان بنا بر گفته خودشان امام نیستند،

۱. اشاره است به آیه شریفه: ﴿... كَفَى بِاللّٰهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ (رعد: ۴۳ / ۱۳)

چه صادق باشند چه کاذب!» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، صص ۴۳۹). افزون بر این، امام رضا (ع) در تقابل با اولین مجلس حل و عقد یعنی سقیفه بنی ساعده، با اشاره به آیات ۵۹ سوره نساء و ۵۵ سوره مائده و همچنین حدیث غدیر خم و روایت منزلت، جانشین رسول الله (ع) را حضرت علی (ع) دانستند (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ج ۲، صص ۴۷۸-۴۷۹).

۳-۱-۴- تقابل از جنس نقد نظریه عدالت صحابه

نظریه «عدالت صحابه» یکی از ارکان اصلی و پایه‌های ارزشی نظام سیاسی اهل سنت به شمار می‌آید. این نظریه که در امتداد گفتمان خلافت مطرح شد، اذعان دارد که تمام صحابه عادل و اهل بهشتند. ابن اثیر در این باره می‌گوید: «جرح و تعدیل در صحابه راه ندارد، چرا که کل صحابه عادلند و خدا و رسولش تمام آنان را تزکیه نموده و عادل قرار داده است» (ابن اثیر، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۰). این نگرش در نزد اهل سنت از اهمیت و حساسیت بالایی برخوردار است؛ به طوری که می‌توان مصونیت بخشیدن به صحابه از هرگونه انتقاد و اعتراض، قرار دادن آنان در حصار از قداست و به تبع آن مشروعیت بخشیدن به چگونگی رسیدن آنها به قدرت و مرجعیت سیاسی‌شان را از پیامدهای این نظریه برشمرد (ر.ک. فخلعی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۴).

با عنایت به اینکه نظریه «عدالت صحابه» نقش مؤثری در تئوریزه کردن حکومت خلیفه اول داشت، اهل بیت (ع) با آن به‌مثابه زیرساخت فکری اهل سنت مقابله کردند. به نظر می‌رسد نخستین انتقادهای صحابه، از سوی حضرت علی (ع) صورت پذیرفت (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۳۰۸)؛ بخش‌هایی از خطبه‌های ۳، ۷، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۴۸ و ۱۶۴ نهج‌البلاغه از جمله نظری حضرت (ع) بر این دیدگاه به شمار می‌آید. در حوزه عمل نیز عدم بیعت با خلیفه اول، اعتراض نسبت به انتخاب خلیفه دوم و رد پیشنهاد عبدالرحمان بن عوف مبنی بر پذیرش سنت خلفای راشدین در شورای خلافت می‌تواند به رویکرد تقابلی حضرت علی (ع) با عدالت صحابه باشد.

این رویکرد نسبت به عملکرد معاویه نیز وجود دارد. از جمله هنگام نگاشتن پیمان‌نامه صلح در صفین، به حضرت علی (ع) گفته شد: آیا اقرار می‌کنی که آنان (معاویه و اصحابش) مؤمن و مسلمان هستند؟ امام علی (ع) در پاسخ به این سؤال فرمودند «من اقرار نمی‌کنم که معاویه و یارانش مؤمن و مسلمان باشند» (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴، ص ۵۰۹). صریح‌تر از آن،

۱. ابن ابی الحدید از ابن عالی نقل می‌کند: زمانی که اسماعیل بن علی حنبلی، احوال کوفه را از شخصی که پیروی احمد بن حنبل بود جویا شد، در پاسخ شنید که «اگر در کوفه بودی، می‌دید که شیعیان در هیجده ذی الحجه در کنار قبر حضرت علی (ع)، چه انتقادهای تندی را متوجه صحابه می‌کنند». اسماعیل بن علی در برابر این پاسخ گفت: کسی که به شیعه در انتقاد از صحابه جرأت بخشید و باب انتقاد به صحابه را به روی آنان گشود، علی بن ابی طالب بود (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۳۰۸).

زمانی که نگاه امام به پرچم‌های معاویه و شامیان افتاد، فرمود: «سوگند به کسی که دانه را شکافت و انسان را آفرید، آنها اسلام نیاورند، بلکه فقط کفر خود را پنهان کردند و زمانی که یارانی پیدا کردند، به دشمنی با ما بازگشتند جز اینکه نماز را ترک نکرده‌اند» (همان، ص ۲۱۵). از این گزارش‌های تاریخی به خوبی می‌توان نفی دیدگاه «عدالت صحابه» را از منظر حضرت علی (ع) برداشت کرد.

پس از تقابل حضرت علی (ع)، انتقاد و خرده‌گیری حضرت فاطمه (س) از خلفای راشدین (طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۹۸)، تقابل امام حسن (ع) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۴، ص ۲۲) در برابر معاویه را نیز می‌توان نقدی بر دیدگاه عدالت صحابه دانست. امام حسین (ع) نیز در برابر عملکرد معاویه نسبت به صحابه پیامبر (ص) و ترور و یا تبعید ایشان واکنش نشان داده و در پاسخی کوبنده به معاویه می‌نویسد: «آیا تو قاتل حجر بن عدی و یاران صالح آن نیستی؟ آنان به ظلم اعتراض می‌کردند، بدعتها و منکرات را بزرگ می‌شمردند و حکم قرآن را بر همه چیز مقدم می‌داشتند و در این راه، از سرزنش هیچ کس باکی نداشتند. تو آنان را از روی ظلم و دشمنی کشتی. آیا تو قاتل عمرو بن حمق، صحابی رسول خدا (ص) نیستی، همان عبد صالحی که رنگ رخسارش از عبادت، زرد و جسمش نحیف شده بود؟» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۲۱).

نکته قابل ذکر آن است که در مجامع حدیثی اهل سنت نیز احادیث بسیاری یافت می‌شود که در آنها پیامبر اکرم (ص) از ارتداد جمعی اصحاب پس از ارتحال خود خبر می‌دهد. از جمله روایتی که بیان می‌کند در قیامت گروهی از اصحاب بر پیامبر (ص) وارد شده و در پی آن از حوض رانده می‌شوند، پیامبر (ص) خطاب به خداوند می‌فرماید: «پروردگارا، اینان اصحاب من هستند» و پاسخ می‌شود که «تو نمی‌دانی آنان پس از تو چه کردند، از راه حق برگشتند و رو به قهقرا نهادند» (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۱۹۴). در روایت دیگری نیز چنین آمده که در روز قیامت اصحاب به رسول خدا (ص) خطاب می‌کنند که من فلان بن فلان هستم. اما پیامبر (ص) در پاسخ به آنها می‌فرماید: شما را به نسب می‌شناسم، ولی پس از من، بدعت آوردید و به گذشته برگشتید (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۱۷، ص ۴۴۴). این روایات از سویی، هشدار از سوی پیامبر (ص) به اصحاب خود بوده که پس از رحلت در معرض آزمونی سخت قرار خواهند داشت و از سوی دیگر، نظریه عدالت صحابه را مردود می‌شمرد. افزون بر این روایات، حوادث دوران صحابه از قبیل سلطه‌جویی، جنگ و خونریزی و... هر پژوهشگری را ملزم می‌کند که رأی واحدی را در مورد شخصیت تمام صحابه صادر نکند.

ناگفته نماند شیعه امامیه به پیروی از امامان معصوم (ع) با رویکردی معتدل و به دور از افراط و تفریط جایگاه صحابه مؤمن و مخلص را ارج نهاده و تلاش آنها را در مسیر صیانت اسلام و دست‌آوردهای دین پاس می‌دارد، اما عدالت تک‌تک صحابه همانند تابعان و دیگران، می‌بایست در محک موازین جرح و تعدیل احراز شود.

۳-۱-۵- نقد گفتمان حق حاکمیت قریش به مثابه تخریب زیربنای سقیفه

پیش از این گذشت که در سقیفه، انصار نخست به واگرایی گرایش داشتند و انتخاب امیر جداگانه برای مکیان و مدنیان را در سر می‌پروراندند، ولی تلاش مهاجرین آنان را به همگرایی و انتخاب یک جانشین واحد، واداشت. آنچه به این تلاش و البته، به برتری مهاجرین کمک کرد، روایت «الائمة من قریش» بود (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۸۲). این روایت، هم آنان را از «منا امیر و منکم امیر» به عقب می‌راند و هم اینکه نامزدشان برای تصدی خلافت را به ناکامی می‌کشاند. به نظر می‌رسد روایتی که ابوبکر به پیامبر (ص) منتسب کرد که «قَدِّمُوا قَرِيشًا و لا تَقْدِمُوها»؛ «قریش را مقدم کنید و بر او پیشی نگیرید» (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۲۰، ص ۳۱۵) تمام‌کننده مناقشات بوده است.

اهل بیت (ع) در برابر نظریه «حق حاکمیت قریش» که بر اساس آن سرنوشت خلافت با توسل به نسب، به قریش و در نتیجه به ابوبکر برسد، به مقابله پرداختند. توجه به این نکته ضروری است که روایاتی مشابه این روایات که ائمه (ع) از قبیله قریش هستند در روایات شیعی نیز یافت می‌شود؛ اما مجموع قراین و شواهد، این مطلب را روشن می‌سازد که مطمئناً حدیث «الائمة من قریش» صدر و ذیل هم داشته، از جمله آن که تعداد خلفا دوازده نفر هستند: «الائمة بَعْدِي اثْنَا عَشَرَ كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۳۱۰/ نعمانی، ۱۳۹۷، صص ۱۰۳-۱۰۴ و ۱۰۶/ خزاز رازی، ۱۴۰۱، صص ۲۷، ۴۴ و ۵۰)، به طوری که مصداق آن صرفاً امامان معصوم خواهند بود؛ اما در سقیفه با هدف سیاسی، حدیث تقطیع می‌شود و تنها عبارت «الائمة من قریش» بازتاب داده می‌شود. ضمن آنکه باید توجه داشت احادیث صحیحی که در این رابطه مسنداً از پیامبر (ص) نقل شده، در مقام بیان یک واقعیت و نه انشای یک حکم شرعی است (ر.ک پیشوائی، ۱۳۸۳، ص ۱۸). با نظر به این مطلب، حضرت علی (ع) به تقابل با این راهکار مبادرت ورزیدند. برای نمونه پس از فارغ شدن از مراسم تدفین پیامبر (ص) در رد استدلال قریش در سقیفه که خود را درخت رسول خدا (ص) دانسته بودند، امام علی (ع) فرمودند: «برای اثبات صلاحیت خود به درخت احتجاج کردند در حالیکه میوه درخت را که ما خاندان رسول هستیم، ضایع و تباه کردند» (نهج البلاغه، خطبه ۶۶). همچنین به صراحت فرمودند: «امامان و پیشوایان، از قریش هستند و درخت وجودشان در سرزمین وجود این تیره از بنی‌هاشم غرس شده است؛

این مقام درخور دیگران نیست و رهبران دیگر، شایستگی این مقام را ندارند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۴).

افزون بر این در مشاجره‌ای که ما بین علی (ع) و فردی قرشی صورت گرفت، در پاسخ به سخن قریشی که: «تو بر مقام خلافت حرص می‌ورزی» آن حضرت فرمودند: «به خدا سوگند شما حریص‌تر هستید و با این مقام، قرابتی ندارید در حالی که من سنخیت و شایستگی این مقام را دارم. من حقی را می‌خواهم که برای من است و شما میان من و این حق حائل شده‌اید...» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۱). امام در ادامه با شکایت از قریش نزد خداوند، به عملکرد آنها انتقاد وارد کرد.

امام باقر (ع) نیز در مورد ظلم قریش به اهل بیت (ع) فرمود: «چه قدر از ظلم و ستم قریش و مخالفت آنها با ما و کشتن ما بر سر ما آمد» (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۶۳۰) و در ادامه، خاستگاه این ظلم و ستم را به بی‌توجهی به واقعه غدیر به عنوان بزرگ‌ترین مراسم تبلیغ مقام جانشینی پیامبر برشمرد و فرمودند که «قریش خلافت را از اصلش برگرداندند و از جایی که خدا قرار داده بود خارج کردند و در برابر انصار راجع به حق ما و حجّت ما استدلال کردند و آن را برای دیگران منعقد کردند» (همان).

۲-۳- رویکرد ایجابی و اثباتی

آنچه پیش از این گذشت مربوط به رویکرد نقدی و تقابلی بود؛ اما در مقام اثبات، دیدگاه شیعه تمسک به نصّ بود که از سوی پیامبر (ص) ابلاغ شد. بر اساس این دیدگاه، انتصاب همواره از سوی خداوند صورت می‌پذیرد و امام نمی‌تواند حاصل انتخاب فرد توسط دیگران باشد و رأی مردم و رضایت آنان در مشروعیت امام هیچگونه دخالتی نخواهد داشت.

مهمترین روایات پیامبر (ص) در راستای اثبات جانشینی بلافصل حضرت علی (ع)، بازه زمانی گسترده‌ای را در برمی‌گیرد؛ به طوری که نخستین روایت در سال‌های ابتدایی بعثت پیامبر (ص) و آخرین آنها در واپسین لحظات عمر شریف آن حضرت (ص) صادر شد. در اینجا به اختصار به مهمترین آنها اشاره می‌شود.

۳-۲-۱- از یوم الدار و آغازین روز تبلیغ تا حدیث منزلت

در روایتی از حضرت علی (ع)، پیامبر (ص) پس از آنکه از طرف خداوند متعال فرمان یافت که دعوت خود را آشکار کند، اقوام و خویشانان خود را به منزل عمویش ابوطالب دعوت

کرد و در آن محفل ۴۰ نفره این گونه سخن گفت: «ای فرزندان عبدالمطلب، به خدا سوگند من جوانی در میان عرب نمی‌شناسم که برای قوم خود، چیزی برتر از آنچه من برای شما آورده‌ام، آورده باشد. من خیر دنیا و آخرت را برای شما آورده‌ام و خداوند مرا فرمان داده است که شما را بدان فراخوانم. اینک کدامیک از شما مرا در این امر یاری می‌کند تا برادر و وصی من در میان شما باشد؟» (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۰ / طبری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۲۱ / ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۳). در این جمع تنها علی (ع) که از نظر سن از همه کوچکتر بود برخاسته و فرمود: «من ای پیامبر خدا، در این کار وزیر تو خواهم بود». پیامبر دست بر دوش علی (ع) گذاشت و فرمود: «هَذَا أَخِي وَ وَصِيِّي وَ خَلِيفَتِي فِيكُمْ فَاسْمَعُوا لَهُ وَ أَطِيعُوا». (همان‌ها).

پیامبر اکرم (ص) با تعبیر و الفاظ مختلف و در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون از جمله روز پیمان اول برادری (قبل از هجرت به مدینه)، روز پیمان دوم برادری (پنج ماه بعد از هجرت به مدینه) و از همه مشهورتر، در جریان غزوه تبوک خطاب به علی (ع) فرمود: «أَنْتَ مَنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِّنْ مُّوسَى، إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴، ص ۳۱۵ / تقفی، ۱۳۹۵، ص ۶۱ / طبری آملی، ۱۴۱۵، ص ۴۴۱).

۳-۲-۲- برشمردن تعداد خلفا

اهل سنت در انکار وجود نص بر امامت ائمه (ع) و یا در جهت تغییر و تأویل نصوص وارده تلاش و کوشش فراوان نموده‌اند؛ از جمله این احادیث روایت «خلفای اثنا عشر» می‌باشد که به صورت متواتر از پیامبر اکرم نقل شده است. به عنوان نمونه: «عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ لَا يَزَالُ هَذَا الدِّينُ قَائِمًا حَتَّى يَكُونَ عَلَيْكُمْ اثْنَا عَشَرَ خَلِيفَةً كُلُّهُمْ تَجْتَمِعُ عَلَيْهِ الْأُمَّةُ. فَسَمِعْتُ كَلِمًا مِّنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ أَفْهَمْهُ قُلْتُ لِأَبِي مَا يَقُولُ؟ قَالَ كُلُّهُمْ مِّنْ قُرَيْشٍ» (ابوداود، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۸۳۰). گونه‌های مختلف روایات نص بر ائمه اثنا عشر در «کفایة الاثر» آمده است (نک: خزاز قمی، ۱۴۰۱، ص ۱۴۳-۱۷۷).

برخی از عامه همچون سیوطی به هنگام تعیین مصادیق، پا را از انصاف فراتر گذاشته و تنها هشت خلیفه را که از نظر خودش دارای ویژگی‌هایی بوده‌اند که بتوان آنها را از آن دوازده نفر شمرد، برشمرده است که عبارتند از: خلفاء اربعه، حسن بن علی (ع)، معاویه، عبدالله بن زبیر، عمر بن عبدالعزیز. سپس افزوده است احتمال می‌رود که مهدی، از خلفاء عباسی، بدین جهت که در میان عباسیان همانند عمر بن عبدالعزیز در میان بنی امیه بوده و نیز ظاهراً به خاطر اینکه عادل بوده است بر آنان افزوده شود. تنها دو نفر باقی می‌ماند که یکی از آنها مهدی است، زیرا مهدی از اهل بیت محمد (ص) می‌باشد (سیوطی، بی تا، ص ۱۲).

اما در میان اهل سنت کسانی هم هستند که زبان به بیان حقیقت گشوده‌اند. قندوزی حنفی در این زمینه می‌گوید: برخی از محققان گفته‌اند احادیثی که دلالت دارند بر اینکه جانشینان بعد از رسول خدا دوازده نفرند، از طرق بسیار نقل و مشهور گشته است. با گذشت زمان و دیدن و شناختن روزگار، یقین حاصل شده است به اینکه مقصود و مراد پیامبر (ص)، امامان دوازده‌گانه از اهل بیت و عترت خودش می‌باشد، زیرا نمی‌توان آن را بر خلفای اموی منطبق ساخت چراکه آنها از دوازده نفر بیشتر بودند و غیر عمر بن عبدالعزیز، تمامی آنها بی‌پرده ستم روا می‌داشتند و همچنین، از بنی‌هاشم نبودند، زیرا پیامبر (ص) بنا بر روایت عبدالملک از جابر، فرمود: تمامی آنها از بنی‌هاشم هستند و اینکه در این روایت آمده است که حضرت این جمله را آهسته فرمود، این روایت را بر روایات دیگر ترجیح می‌دهد، زیرا خلافت بنی‌هاشم خوشایند آنان نبود. همچنین، نمی‌توان این حدیث را بر خلفای عباسی منطبق نمود، زیرا اولاً شمار آنان از دوازده نفر بیشتر بود و ثانیاً آنها به آیه ﴿قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (شوری: ۲۳/۴۲) و به حدیث کساء چندان توجه و عمل نکردند، پس ناچار این حدیث منطبق بر امامان دوازده‌گانه از اهل بیت و عترت آن حضرت (ص) است، زیرا آنان در عصر خود، داناترین، بزرگواریترین، پرهیزگارترین مردم و دارای بهترین نسب و برترین حسب و نزد خدا گرامی‌ترین مردم بودند و علوم آنان به جدشان پیوستگی داشت و از وراثت و تعلیم الهی نشأت می‌گرفت...» (قندوزی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۲۹۳).

۳-۲-۴- تأکید در سال پایانی حیات پیامبر (ص)

سفارش درباره جانشینی در واپسین سال زندگانی رسول الله (ص)، فزونی گرفت. پیامبر (ص) طبق آیه ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ...﴾ (مائده: ۶۷/۵) به امر خداوند مأموریت یافت امام پس از خود را به مردم معرفی نماید. بنا بر روایات امام باقر (ع)، جبرئیل از طرف خداوند مأمور گشت تا امامت علی (ع) را به پیامبر ابلاغ کند، اما رسول خدا از ترس اینکه مردم مرتد شوند و پیامبر را تکذیب کنند، در ابتدا این امر را به تأخیر انداخت، ولی خداوند سلامت آن حضرت را از شر مردم تضمین نمود و سرانجام، پیامبر اکرم (ص) در روز غدیر آن را اعلام کرد (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۷۳). آن حضرت بدون هیچ کوتاهی، در ۱۸ ذی‌الحجه سال دهم هجری در منطقه غدیر خم، حضرت علی (ع) را به عنوان جانشین پس از خود به مردم معرفی کرد و فرمود: «إِنَّ اللَّهَ مَوْلَايَ وَ أَنَا مَوْلَى

الْمُؤْمِنِينَ، وَ أَنَا أَوْلَىٰ بِهِمْ مِنْ أَنفُسِهِمْ، فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيَ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِّ مِنْ وَالِّهِ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ وَ أَنْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ وَ اخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ وَ أَدْرِ الْحَقَّ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ...» (حر عاملی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۲۰۱، مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۳، ص ۱۴۷).

با عنایت به اهمیت این روایت و کلیدی بودن آن در اثبات انتصاب الهی امامت حضرت علی (ع)، ائمه اطهار (ع) از هر فرصتی بهره بردند و با تمسک به این حدیث به احتجاج با مخالفان برخاستند. تلاش‌های اهل بیت (ع) و به ویژه، تلاش حضرت فاطمه (س) و حضرت علی (ع) در احیای خاطره باشکوه غدیر و احتجاج به این برهان قاطع، بسیار قابل تأمل است که در ذیل به خلاصه‌ای از آن اشاره می‌گردد:

نخستین فردی که به حدیث غدیر استناد می‌کرد، حضرت فاطمه (س) بوده است؛ از جمله زمان محاصره منزل ایشان (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۸۰)، هنگام مواجهه عمومی با مهاجرین و انصار (اصبهانی مدینی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۰۲) و در گفتگوهای بین‌فردی (حر عاملی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۷۷).

حضرت علی (ع) نیز در موارد متعددی در راستای اثبات حق امامت، به حدیث غدیر استناد نمودند؛ از جمله پس از ارتحال پیامبر اکرم (ص) و در مناظره‌ای که به منظور مخالفت با بیعت با ابوبکر برگزار شد (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۸۳ / سلیم بن قیس، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۵۸۹)؛ هفت روز پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) و پس فراغت از جمع قرآن (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۷)، زمانی که ابوبکر پس از بیعت گرفتن از مردم، برای دلجویی از حضرت علی (ع) نزد او آمد (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۵۰)، پس از اتمام رأی شورای خلافت و انتخاب عثمان و قبل از اعلام رسمی آن (همان، ج ۲، ص ۵۷۸)، در دوران خلافت عثمان (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۷۶)، استفسار حضرت (ع) درباره حدیث غدیر، معنا و مفهوم واقعی آن پس از جنگ جمل در رحبه و از طریق مناشده و قسم دادن اصحاب پیامبر (ص) (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۳ / بزاز، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۳۳)، در سی‌امین سالگرد غدیر خم (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۷۵۲)، در اعتراض به معاویه بر خلافت (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۶۲)، به منظور اثبات حق خلافت برای خود پس از ادعای خون‌خواهی عثمان توسط معاویه (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۶۹)، در پاسخ به شبهاتی که از طرف معاویه نسبت به حقانیت ایشان وارد می‌شد (ابن طاووس، ۱۳۷۵، ص ۲۳۵) و در اثبات اولویت و افضلیت خود از شیخین (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۱، ص ۳۶۰).

امام حسین (ع) در خطبه منی ضمن گرفتن اقرار از مردم، به حدیث غدیر استناد نموده و فرمودند: «شما را به خدا سوگند می‌دهم آیا می‌دانید که رسول خدا (ص) در روز غدیر خم، علی (ع) را به ولایت نصب کرد و فرمود: باید حاضران به غایبان برسانند؟» (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۷۹۱). امام سجاد (ع) نیز در پاسخ به فردی که از ایشان سؤال کرد مفهوم «مولا»

در عبارت «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ» چیست فرمودند: به مردم اعلام کرد که علی (ع) بعد از او، صاحب منصب امامت و رهبری است (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۱۲۳). در روایتی مشابه، امام باقر (ع) در پاسخ به سوال ابان بن تغلب در مورد عبارت «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ» فرمودند: آن حضرت به اصحابش فهماند که در میان آنان، علی (ع) قائم مقام او خواهد بود (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۶۶).

در سیره سیاسی امام صادق (ع) نیز توجه به حدیث غدیر به چشم می‌خورد: در این زمینه حسان جمال گوید: به همراه امام صادق (ع) از مدینه به مکه مسافرت کردم. در نزدیکی میقات جُحفه، زمانی که به مسجد غدیر رسیدیم، امام (ع) به جانب چپ مسجد نگاه کرد و فرمود: این مکانی است که پیامبر (ص) در روز غدیر، علی را جانشین خود معرفی کرد و فرمود: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۶۷). امام کاظم (ع) نیز به این نکته اشاره کرده‌اند که پیامبر اکرم (ص) در روز غدیر، علی (ع) را به عنوان امام به مردم معرفی نموده و از همین رهگذر، یکی از راه‌های شناخت امام را شناساندن او به مردم توسط معصوم قبل عنوان کردند (حمیری قمی، ۱۴۱۳، ص ۳۳۹).

در روایتی از امام رضا (ع) پس از آنکه اسلام منهای امامت را ناقص معرفی کردند، به این نکته التفات دادند که حضرت محمد (ص) در روز غدیر، علی (ع) را به عنوان امام به مردم معرفی نمودند و به موجب آن، دین به کمال رسید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۹). فرزندشان امام جواد (ع) نیز به وصایت پیامبر و انتخاب علی (ع) به عنوان خلیفه پس از خود اشاره کردند (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۶۰). امام هادی (ع) با بزرگ شمردن هیجده ذی الحججه، بر نصب امیرالمؤمنین (ع) در این روز تکیه کردند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۰۵). همچنین، امام حسن عسکری (ع) ابلاغ امامت در روز غدیر را لطف ویژه خداوند بر بندگان دانسته و آن را موجب کمال دین معرفی کردند و به وظیفه مردم در برابر این لطف، اشاره نمودند (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۴۹).

افزون بر غدیر خم، باید به حدیث «دوات و قلم» یا «یوم الخمیس» اشاره کرد که بر اساس آن پیامبر اکرم (ص) در آخرین لحظات حیات شریف خود و در بستر بیماری، درخواست قلم و دوات نمود تا وصیتی بنویسد که از گمراهی امت پیش‌گیری نماید، اما گروهی از صحابه با اتهام هذیان‌گویی به آن حضرت (ص)، از این ثبت وصیت آن حضرت جلوگیری کردند (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۷۵/مسلم، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۲۵۷). شواهد نشان از آن دارد که پیامبر

(ص) در این روز، در صدد تحکیم موقعیت خلافت امیرمؤمنان (ع) به طور کتبی و صریح بودند تا سندی زنده برای خلافت به یادگار بگذارد، اما با مخالفت برخی از صحابه مواجه شد (قسطلانی، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۷ / نووی، ۱۴۰۷، ج ۱۱، ص ۹۹ / ابن حجر، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۰۹)، تأسف و اندوه ابن عباس به هنگام یادکرد این حادثه نیز نشان از اهمیت آن روز دارد (مسلم، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۲۵۹).

بنابراین نصب حضرت علی (ع) که از یوم الدار و سال‌های آغازین دعوت پیامبر(ص) شروع شد، تا واپسین روزهای حیات آن جناب ادامه داشت.

نتیجه‌گیری

اهل سنت، جانشینی پیامبر(ص) را از مصالح عامه و برخلاف نبوت، امری زمینی می‌شمردند؛ خواه آن را امام بخوانند یا از آن به خلیفه تعبیر کنند. از همین رو، بر اساس نگاه متعالی که به سلف خود دارند، بویژه باور به عدالت صحابه، به قدرت رسیدن خلفای سده نخست هجری قمری را مبنایی برای مشروعیت سیاسی نهاد خلافت در نظر گرفته‌اند. به عبارت دیگر، وقایع تاریخی و رخدادهای گذشته را مبنای نظریه‌پردازی خود قرار دادند. نخستین نظریه‌پردازی بر ساخته از این دست، انتخاب گروهی از مردم با اوصاف خاص است که از آن به «اهل حل و عقد» یاد می‌شود که پیشینه‌اش به سقیفه بنی ساعده بازمی‌گردد.

در برابر این گفتمان، اهل بیت (ع) به دو صورت سلبی و ایجابی، مخالفت خویش را ابراز داشتند. در مقام اثبات ولایت حضرت علی (ع) و فرزندان ایشان، تمسک به نظریه نصّ و نصب الهی مشاهده می‌شود که در سراسر زندگانی معصومین (ع) و به اشکال مختلف مشاهده می‌شود؛ یادکرد ماجرای یوم الدار، حدیث منزلت و خلفای اثناعشر و مهمتر از همه گرامی‌داشت هیجدهم ذی الحجه و واقعه غدیر، از جمله مهمترین مستندات رویکرد ایجابی به شمار می‌روند. اما در مقام سلب و نقد گفتمان حل و عقد، می‌توان به این موارد اشاره کرد: نقد عملی به شکل بیعت نکردن امیرالمؤمنین (ع) با ابوبکر و تلاش حضرت زهرا (س) برای ممانعت از بیعت گرفتن اجباری و نیز گفتگو با مهاجرین و انصار، نقد ساختاری به سقیفه از جمله غایب بودن رأی‌دهندگان در آن و نیز زیر سؤال بردن عدالت صحابه، نداشتن شرایط منتخب و باور نداشتن ابوبکر به برتر بودن خود. همچنین از آنجا که گفتمان حق حاکمیت قریش در سقیفه نقش بسزایی داشت، ائمه (ع) ضمن اذعان به درستی این مطلب، مصداق آن را کسانی برشمردند که از سوی خداوند متعال انتخاب شده باشد.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم

- صحیفه سجادیه؛ علی بن حسین زین العابدین (ع)، مشهد: به نشر، ۱۳۸۶ ش.
- نهج البلاغه؛ جمع آوری سید رضی، محمد بن حسین، ترجمه سیدعلی نقی فیض السلام، تهران: انتشارات فقیه، ۱۳۷۹ ش.
۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله؛ شرح نهج البلاغه؛ قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ابن اثیر، عزالدین علی؛ الكامل فی التاریخ؛ بیروت: دارصادر، ۱۳۸۵ ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی؛ کمال الدین و تمام النعمة؛ ج ۲، تهران: اسلامیة، ۱۳۹۵ ق.
۴. _____؛ المخصال؛ به کوشش علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۵. _____؛ الامالی؛ ج ۶، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
۶. _____؛ علل الشرائع؛ قم: کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.
۷. _____؛ معانی الاخبار؛ به کوشش: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۸. ابن تیمیه حرانی، احمد بن عبد الحلیم؛ منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة؛ به کوشش: محمد رشاد سالم، ریاض: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة، ۱۴۰۶ ق.
۹. ابن جماعة، بدر الدین الکنانی؛ تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام؛ مخطوط در دار الکتب المصریة، شماره ۲۳۸۴۱/ب، بی تا.
۱۰. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی؛ الاصابة فی تمییز الصحابة؛ به کوشش عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. _____؛ فتح الباری؛ بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۰ ق.
۱۲. ابن حزم اندلسی؛ المحلی؛ بیروت: دار النشر: دار الآفاق الجدیدة، بی تا.
۱۳. ابن خلدون، عبدالرحمان؛ تاریخ ابن خلدون؛ به کوشش خلیل شحادة، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۸ ق.
۱۴. _____؛ مقدمة ابن خلدون؛ مصر: مكتبة تجارية، بی تا.
۱۵. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی؛ مناقب آل أبي طالب (ع)؛ قم: علامه، ۱۳۷۹ ش.
۱۶. ابن طاووس، علی بن موسی؛ كشف المحجة لثمره المهجة؛ به کوشش: محمد حسون. قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. ابن قدامة مقدسی، أبو محمد موفق الدین عبد الله بن أحمد؛ المعنی؛ مصر: مكتبة القاهرة، ۱۳۸۸ ق.

۱۸. ابن كثير دمشقى، أبو الفداء اسماعيل بن عمر؛ *البدایة و النهایة*؛ بيروت: دار الفكر، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. ابوداود، سليمان بن اشعث؛ *سنن أبي داود*؛ شرح: سيد محمد سيد و عبدالقادر عبدالخير. به كوشش سيد ابراهيم. مصر: دار الحديث، ۱۴۲۰ ق.
۲۰. احمد بن حنبل، *مسند الامام أحمد بن حنبل*؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ ق.
۲۱. اربلى، على بن عيسى؛ *كشف الغمة في معرفة الائمة*؛ به كوشش: سيد هاشم رسولى محلاتى. تبريز: بنى هاشمى، ۱۳۸۱.
۲۲. اصبهاني مدينى، ابو موسى، محمد بن عمر؛ *نزهة الحفاظ*؛ به كوشش محمد عبدالمحسن عبدالرضى. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ۱۴۰۶ ق.
۲۳. افلاطون؛ *جمهور*؛ ترجمه: فؤاد روحانى. تهران: انتشارات علمى-فرهنگى، ۱۳۷۴ ش.
۲۴. *الامامة و السياسة المعروف بتاريخ الخلفاء*؛ منسوب به دينورى، ابو محمد عبدالله بن مسلم، تحقيق على شيرى، بيروت: دارالأضواء، ۱۴۱۰ ق.
۲۵. بخارى، محمد بن اسماعيل؛ *صحيح البخارى*؛ ج ۲. مصر: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء كتب السنة، ۱۴۱۰ ق.
۲۶. بلاذرى، أحمد بن يحيى؛ *جمل من انساب الاشراف*؛ تحقيق سهيل زكار و رياض زركلى، بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۷ ق.
۲۷. بزاز، احمد بن عمرو؛ *البحر الزخار (مسند بزاز)*؛ به كوشش محفوظ الرحمان زين الله، بيروت: مؤسسة علوم القرآن، ۱۴۰۹ ق.
۲۸. پيشوائى، مهدى، «*پيروزى نظريه حاكميت قریش و پیامدهاى آن در تاريخ اسلام*»، مجله تاريخ اسلام در آينه پژوهش، شماره ۳، صص ۵-۳۰، ۱۳۸۳ ش.
۲۹. تفتازانى، سعد الدين؛ *شرح المقاصد*؛ تحقيق د. عبد الرحمن عميره، قم: انتشارات شريف رضى، ۱۴۰۹ ق.
۳۰. ثقفى، ابراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال؛ *الفارات*؛ به كوشش جلال الدين محدث، تهران: انجمن آثار ملي، ۱۳۹۵ ق.
۳۱. جوهرى بصرى، احمد بن عبد العزيز؛ *السقيفة و فدك*؛ به كوشش محمدهادى امينى. تهران: مكتبة نينوى الحديثة، بى تا.
۳۲. جوينى، عبد الملك؛ *الارشاد إلى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد*؛ به كوشش محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم، مصر: مكتبة الخانجى، بى تا.
۳۳. حر عاملى، محمد بن حسن؛ *إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات*؛ بيروت: اعلمى، ۱۴۲۵ ق.
۳۴. حسن بهادر، محمد صديق؛ *اكلیل الكرامة في بيان مقاصد الامامة*؛ انتشارات صديقى - بهوبال، ۱۲۴۹ ق.
۳۵. حسيني خطيب، عبدالزهرا؛ *مصادر نهج البلاغه و آسانبده*؛ بيروت: بى تا.

۳۶. حمیری قمی، ابی العباس عبدالله بن جعفر؛ *قرب الاسناد*؛ قم: موسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۳ ق.
۳۷. خالقی، علی؛ *مشروعیت قدرت از دیدگاه امام خمینی (ره)*؛ ج ۲، تهران: انتشارات عروج، ۱۳۸۵ ش.
۳۸. خزاز رازی، علی بن محمد. *کفایة الاثر*، به کوشش: عبد اللطیف حسینی کوهکمری. قم: بیدار، ۱۴۰۱ ق.
۳۹. خصیبی، حسین بن حمدان؛ *الهدایة الکبری*؛ بیروت: البلاغ، ۱۴۱۹ ق.
۴۰. خمینی، روح الله؛ *المکاسب المحرمة*؛ نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۹۱ ق.
۴۱. دمیجی، عبد الله بن عمر بن سلیمان؛ *الامامة العظمی عند أهل السنة والجماعة*؛ مکتبه الشاملة، ۱۴۰۷ ق.
۴۲. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد؛ *تاریخ الاسلام ووفیات المشاهیر و الاعلام*؛ ج ۲، به کوشش: عمر عبد السلام تدمری. بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۱۳ ق.
۴۳. رملی، أحمد بن حمزة بن شهاب الدین؛ *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج*؛ قاهره: مکتبه مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۵۷ ق.
۴۴. سبزواری. سید حسین؛ «معنا و جایگاه اجماع اهل حل و عقد»؛ امامت پژوهی، سال سوم، شماره دهم، صص ۳۵-۸۶، ۱۳۹۲ ش.
۴۵. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر؛ *تاریخ الخلفاء*؛ به کوشش ابراهیم صالح، بیروت: دارصادر، بی تا.
۴۶. صفار، محمد بن حسن؛ *بصائر الدرجات*؛ ج ۲، به کوشش: محسن کوجه باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۲ ق.
۴۷. صنعانی، عباس بن احمد الیمنی؛ *التتمة على الروض النضیر*؛ بی نا، ۱۳۴۹ ق.
۴۸. طبرسی، احمد بن علی؛ *الاحتجاج علی أهل اللجاج*؛ مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۴۹. _____؛ *الاحتجاج*؛ ترجمه بهزاد جعفری، تهران: اسلامیه، ۱۳۸۱ ق.
۵۰. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر؛ *تاریخ الامم و الملوك*؛ بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ ق.
۵۱. طبری آملی کبیر، محمد بن جریر بن رستم؛ *المستترشد فی إمامة علی بن أبي طالب علیه السلام*؛ ج ۲، به کوشش احمد محمودی، قم: کوشانپور، ۱۳۷۸ ش.
۵۲. طوسی، محمد بن الحسن؛ *تهذیب الاحکام*؛ ج ۴، به کوشش حسن الموسوی خراسان، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷.
۵۳. _____؛ *مصباح التهجّد و سلاح المتعبّد*؛ بیروت: مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ ق.
۵۴. _____؛ *الامالی*؛ قم: مؤسسه البعثة، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.

۵۵. عبدالرحمان، محمود، *معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهيه*، بی نا، بی جا، بی تا؛ نسخه نرم افزار جامع فقه اهل بیت، بی تا.
۵۶. عرشی، امتیاز علی خان؛ *استناد نهج البلاغه*؛ ترجمه: مرتضی شیرازی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۵۷. عنایت، حمید؛ *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*؛ ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، ج ۳، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲ ش.
۵۸. فراء، ابویعلی محمد بن الحسین؛ *الاحکام السلطانية*؛ مکتبه مصطفی البابی، ۱۳۸۶ ق.
۵۹. فیرحی، داود؛ *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام دوره میانه*؛ تهران: نشر نی، ۱۳۷۸ ش.
۶۰. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن؛ *المعنی*؛ به کوشش توفیق الطویل و سعید زاید، بی جا: وزارت الثقافة و الارشاد القومي، بی تا.
۶۱. قرطبی، محمد بن محمد؛ *الجامع لاحکام القرآن*؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۶۲. قسطلانی، احمد بن محمد؛ *ارشاد الساری*؛ بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۶۳. قمی، علی بن ابراهیم؛ *تفسیر القمی*؛ ج ۳، به کوشش طیب موسوی جزایری. قم: دار الکتاب، ۱۴۰۴ ق.
۶۴. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم؛ *ینابیع المودة لذوی القربی*؛ ج ۲، قم: دار الأسوة، ۱۴۲۲ ق.
۶۵. کلینی رازی، أبو جعفر محمد بن یعقوب بن إسحاق؛ *الکافی*؛ ج ۲، تهران: اسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
۶۶. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد؛ *الاحکام السلطانية*؛ مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۶۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی؛ *بحار الانوار*؛ ج ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۶۸. مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسین بن علی؛ *مروج الذهب و معادن الجواهر*؛ ج ۲، تحقیق اسعد داغر، قم: دار الهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۶۹. مفید، محمد بن محمد؛ *النکت الاعتقادية*؛ به کوشش علی میرشریفی و رضا مختاری، قم: دار المفید، ۱۴۱۳ ق.
۷۰. نصرین مزاحم؛ *وقعة صفین*؛ به کوشش: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، ۱۴۰۴ ق.
۷۱. نعمانی (ابن ابی زینب)، محمد بن ابراهیم؛ *الغیبة*؛ نشر صدوق، تهران، ۱۳۹۷ ق.
۷۲. نووی، یحیی بن شرف الشافعی؛ *منهاج الطالبین وعمدة المفتین*؛ مطبعة مصر، ۱۳۹۵ ق.
۷۳. _____؛ *المجموع شرح المهذب*؛ دار الفکر، بیروت، بی تا.
۷۴. _____؛ *شرح صحیح مسلم*؛ بیروت، دار القلم، ۱۴۰۷.
۷۵. سلیم بن قیس؛ *کتاب سلیم بن قیس هلالی*؛ به کوشش: محمد انصاری زنجانی، قم: الهادی، ۱۴۰۵ ق.
۷۶. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب؛ *تاریخ الیعقوبی*؛ بیروت: دار صادر، بی تا.