

دین و دولت در اندیشه‌ی سیاسی اسلام

# دین و دولت در اندیشه‌ی سیاسی اسلام

تاریخ مکتب‌ها و باورها در ایران و اسلام  
دفتر دوم

حسن انصاری



نشر ماه  
تهران  
۱۴۰۲

سرشناسه:	انصاری قمی، حسن، ۱۳۴۹-
عنوان و پدیدآور:	تاریخ مکتب‌ها و باورها در ایران و اسلام؛ دفتر دوم: دین و دولت در اندیشه‌ی سیاسی اسلام / حسن انصاری.
مشخصات نشر:	تهران، نشر ماهی، ۱۳۹۶.
مشخصات ظاهری:	۲۷۲ ص.
شابک:	ISBN 978-964-209-304-5
یادداشت:	فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا (فهرست‌نویسی پیش از انتشار).
موضوع:	اسلام و دولت.
موضوع:	دین و سیاست.
موضوع:	اسلام و دولت — تاریخ.
موضوع:	اسلام و دولت — ایران — تاریخ.
رده‌بندی کنگره:	۱۳۹۶ ۸د۹ الف / ۲۳۱ BP
رده‌بندی دیویی:	۲۹۷ / ۴۸۳۲
شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی:	۵۰۸۰۷۷۶

## فهرست

با سپاس از سیداحمدرضا قائم مقامی و احسان موسوی خلیجالی

۷. توضیحی درباره‌ی مقالات این دفتر .....
۱۱. مقدمه‌ای بر میانی اندیشه‌ی سیاسی در اسلام .....  
(فصلنامه‌ی تاریخ روابط خارجی، س. ۲، ش. ۵-۶، زمستان ۱۳۷۹ و بهار ۱۳۸۰)
- یک دانشمند و ادیب امامی مذهب فراموش شده: نمونه‌ای از «انسان‌گرایی ادبی»
۴۱. در تشیع .....  
(صفحه‌ی «بررسی‌های تاریخی» در حلقه‌ی کاتبان، ۴ فروردین ۱۳۹۰)
۶۷. بررسی مشکل انتساب نصیحة الملوك به ابوالحسن ماوردی .....  
(صفحه‌ی «بررسی‌های تاریخی» در حلقه‌ی کاتبان، ۳ شهریور ۱۳۹۳)
۸۷. اهل سنت و جماعت و قدرت سیاسی: نگاهی اجمالی به تاریخ مناسبات دین و دولت .....  
(صفحه‌ی «بررسی‌های تاریخی» در حلقه‌ی کاتبان، ۲۴ اسفند ۱۳۸۵)
- دین و دولت در سده‌ی پنجم هجری؛ زمینه‌های تاریخی و دینی کتاب‌های احکام
۱۰۱. و سیر سلطانی .....  
(کتاب ماه دین، ش. ۹۷-۹۸، آبان و آذر ۱۳۸۴)
۱۱۷. دین و دولت در دولت‌های آل‌زنگی و ایوبیان؛ درآمدی بر ادبیات سیاسی اسلامی .....  
(کتاب ماه دین، ش. ۱۰۴-۱۰۶، تیر و مرداد ۱۳۸۵)
۱۶۷. قدرت و مشروعیت در دوره‌ی ایلخانان مغول .....  
(معارف، ش. ۳، اسفند ۱۳۷۸)

### تاریخ مکتب‌ها و باورها در ایران و اسلام دفتر دوم

#### دین و دولت در اندیشه‌ی سیاسی اسلام

نویسنده	حسن انصاری
چاپ اول	تابستان ۱۴۰۲
تیراژ	۷۰۰ نسخه
مدیر هنری	حسین سجادی
ناظر چاپ	مصطفی حسینی
حروف چینی	سپیده
لیتوگرافی	آرمانسا
چاپ جلد	صنوبر
چاپ متن و صحافی	آرمانسا

شابک ۹۷۸-۹۶۴-۲۰۹-۳۰۴-۵  
همه‌ی حقوق برای ناشر محفوظ است.



تهران، خیابان انقلاب، رویه‌روی سینما سپیده، شماره‌ی ۱۱۷۶، واحد ۴  
تلفن و دورنگار: ۶۶ ۹۵ ۱۸۸۰  
www.nashremahi.com

## توضیحی درباره‌ی مقالات این دفتر

دفتر نخست این مجموعه، که چند سال پیش منتشر شد، شامل مجموعه‌ای از مقالات نویسنده‌ی این سطور است در موضوع کلی تشیع امامی. دفتری که در مقابل خود دارد شامل بخشی از مقالات و نوشته‌هایی است که با موضوع مناسبات دین و دولت در اسلام دوران میانه و پیشامدرن تدوین شده است. پیش از این، بخشی از این مقالات در چهار مجله‌ی معارف (مرکز نشر دانشگاهی)، کتاب ماه دین، فصلنامه‌ی تاریخ روابط خارجی و مجله‌ی مهرنامه به چاپ رسیده بود و چند مقاله‌ای هم برای نخستین بار است که به صورت کاغذی در این جا منتشر می‌شود. این چند مقاله‌ی اخیر پیش از این تنها به صورت مجازی بر صفحه‌ی سایت کاتبان منتشر شده بود.

نویسنده‌ی این سطور سالیانی است درباره‌ی تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام مطالعات و پژوهش‌هایی را دنبال می‌کند که حاصل آن‌ها در دفاتر گوناگون و به اشکال مختلف اینک یا در دست چاپ است یا در دست آماده‌سازی. طی سال‌های ۱۳۷۵ و ۱۳۷۶ که برای ادامه‌ی تحصیل و پژوهش در بیروت اقامت داشتم، آشنایی با تنی چند از متفکران و محققان عرب و لبنانی که در این زمینه نام‌هایی آشنا هستند من را به مطالعه‌ی دامنه‌دار در این رشته علاقه‌مند کرد. در همین چارچوب، به دلیل بهره‌وری از محضر استاد دکتر رضوان السید، استاد دانشگاه دولتی لبنان که از چهره‌های آشنا در زمینه‌ی تحقیق و پژوهش در اندیشه و متون سیاسی اسلام

- مقاله‌ی جهاد و نزاع ایدئولوژیک در عصر ایلخانان مغول ..... ۱۸۱  
(معارف، ش. ۲، مرداد-آبان ۱۳۷۸)
- اصطلاح ملی «ایران» و احیای دوباره‌ی آن در عصر ایلخانان مغول ..... ۱۹۱  
(معارف، دوره‌ی پانزدهم، ش. ۱ و ۲، فروردین-آبان ۱۳۷۷)
- درآمدی بر نقش علما در دولت‌های عثمانی و صفوی ..... ۲۰۱  
(کتاب ماه دین، ش. ۹۵-۹۶، شهریور و مهر ۱۳۸۴)
- نهاد علما و ساختار قدرت در حکومت عثمانی ..... ۲۲۵  
(کتاب ماه دین، ش. ۶۰-۶۱، مهر و آبان ۱۳۸۱)

پیوست‌ها:

سیری در تاریخچه‌ی حنبلی‌گری از احمد بن حنبل تا ابن تیمیه: از پاک‌اندیشی

- دینی تا سلفی‌گری مذهبی ..... ۲۴۱  
(مهرنامه، ش. ۳۷، شهریور ۱۳۹۳)
- اسلام ایرانی: اسلام مدنی ..... ۲۵۵  
(صفحه‌ی «بررسی‌های تاریخی» در حلقه‌ی کاتبان، ۲۴ مهر ۱۳۸۶)
- نمایه ..... ۲۵۹

است، با منابع اصلی و پژوهش‌های مرتبط آشنا شدم. بخشی از آنچه در این دفتر آمده در مقام دانشجوی این رشته و در اثر مطالعه‌ی مقالات و کتاب‌های رضوان السید در همان بیروت نگاشته شد و بعداً با اندکی اضافات و اصلاحات در تهران منتشر شد. با وجود این‌که در این دست نوشته‌ها از آثار رضوان السید تأثیر زیادی پذیرفته‌ام، اما نتایج پژوهش‌ها همیشه در توافق با آرای او نیست و تمایزهایی روشن با برخی نتایج پژوهش‌های او دارد. در بیروت به راهنمایی همو با مجموعه‌ای از مقالات دوروتیا کراولسکی، ایرانشناس آلمانی که تحت عنوان العرب و ایران ترجمه و منتشر شده بود، آشنا شدم و با مطالعه‌ی مقالات این کتاب خلاصه‌هایی از پژوهش‌های او را با ترجمه‌ی آزاد به فارسی برگرداندم که بعداً با اضافات، مقدمات و تجدید تحریرهایی در مجلات مختلف تهران به چاپ رسید. در طی اقامت در بیروت و آشنایی با منابع مختلف اندیشه‌ی سیاسی در قرون میانه‌ی اسلامی و تحول معنای خلافت و نظریه‌های مختلف سلطنت در اسلام، چند مقاله و از جمله مقاله‌ای مفصل درباره‌ی مناسبات دین و دولت در دوران‌های آل‌زنگی و ایوبیان به رشته‌ی تحریر آمد که سالیانی بعد با اصلاحات و اضافاتی مجال انتشار یافتند. در بازگشت به ایران در سال ۱۳۷۶، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی از من دعوت کرد مدخل «امامت» را برای دائرةالمعارف بنویسم. همین سبب شد که مطالعات درباره‌ی اندیشه‌ی سیاسی در اسلام را به‌ویژه در موضوع امامت دنبال کنم. حاصل آن مطالعات، علاوه بر تحریر آن مدخل، در قالب چند پژوهش دیگر سامان یافت که برخی از آن‌ها در طی سالیان گذشته در سایت کاتبان یا مجموعه‌های متفاوت مقالات نویسنده‌ی این سطور منتشر شده است. در طی پانزده سال گذشته، دور تازه‌ای از مطالعات و بررسی‌ها در زمینه‌ی تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام و ایران و تأثیرات اندیشه‌ی سیاسی عصر ساسانی (ایرانشهری) بر اندیشه‌ی سیاسی اسلامی را دنبال کردم. بخشی از این مطالعات به موضوع امامت و خلافت مرتبط است. اینک کتابی از نویسنده‌ی این سطور با همکاری نبیل حسین، استاد دانشگاه میامی (امریکا) از سوی انتشارات دانشگاه کمبریج در دست چاپ است که تاریخ تحول اندیشه‌ی امامت و خلافت در اسلام را مورد بررسی قرار داده و فصل‌هایی از متون مرتبط را به انگلیسی ترجمه و ارائه داده است. مقاله‌ای مفصل هم در زمینه‌ی امامت از دیدگاه شیعیان امامی با همکاری همو تدوین کرده‌ام که

بناست در مجله‌ی مطالعات شیعی (چاپ بریل) منتشر شود. همچنین در طی چند سال گذشته در سگفتارهایی با محوریت متون امامی در زمینه‌ی امامت ارائه شده که در کانال تلگرامی در سگفتارهای نویسنده‌ی این سطور دستیاب است و بناست صورت تحریر یافته‌ی آن‌ها با ویرایش و اصلاحاتی منتشر شود. در طی سال‌های گذشته، نویسنده‌ی این سطور بحث امامت براساس کتاب الشافی تألیف شریف مرتضی، متکلم نامدار امامیه، را نیز تدریس کرده که بناست تحریر بخش‌هایی از آن به زبان‌های انگلیسی و فارسی منتشر شود. علاوه بر این‌ها، یکی از دلمشغولی‌های نویسنده‌ی این قلم در طی پانزده سال گذشته تدوین تاریخ اندیشه‌ی سیاسی ایران و اسلام بود که به‌ویژه با عنایت به تأثیرات اندیشه‌ی سیاسی ساسانی و ایرانشهری بر سیاست‌نامه‌ها و ادبیات «تاج» و «آیین» و آداب الملوک (مرا یا الامراء) و سهم کاتبان و دیوانسالاران و وزرای ایرانی و سنت دبیری در تاریخ تحول این ادبیات در اسلام و ایران سامان گرفته است. نمونه‌هایی از این دست پژوهش‌ها و مطالعات در دو نوشته‌ای که در کتاب حاضر درباره‌ی ابن‌وهب و همچنین ماهیت واقعی نویسنده‌ی کتاب نصیحة الملوک منسوب به ماوردی آمده ارائه شده است. بخشی دیگر هم در قالب سلسله‌ای از در سگفتارها با عنوان «سیاست‌نامه‌نویسی و اندیشه‌ی ایرانشهری» در کانال تلگرامی من در دسترس است. بخش‌های دیگری از این پژوهش نیز تدوین شده و در دست آماده‌سازی است. نویسنده امید می‌برد که حاصل این مطالعات در نهایت در قالب کتابی پربزرگ درباره‌ی تاریخ اندیشه‌ی سیاسی اسلام و ایران سامان نهایی یابد.

آنچه در این دفتر اینک ارائه می‌شود بنابراین عمدتاً حاصل نخستین تلاش‌ها و مطالعات نویسنده‌ی این سطور است که تاریخ بیش‌تر آن‌ها به حدود بیست و پنج سال پیش می‌رسد. صورت اصلی مقالات را، جز گاهی با تغییرات و ویرایشی، حفظ کرده‌ام و برای روزآمد کردن اطلاعات و تغییر محتوای آن‌ها ضرورتی ندیدم. هرگونه تغییر گسترده‌ای این مقالات و نوشته‌ها را، که هرکدام به مناسبتی و در شرایط متفاوتی نوشته شده است، به کلی دستخوش تغییر ماهیت قرار می‌داد و درونمایه‌ی آن‌ها را متفاوت می‌کرد و این‌همه تناسبی با هدف من در گردآوری مقالات پراکنده نداشت. در پیوست‌ها دو یادداشت مرتبط را که در طی سال‌های گذشته نوشته‌ام و بی‌ارتباط با برخی مباحث این دفتر نیست آورده‌ام. امیدوارم

برای ایضاح پاره‌ای از مطالب این دفتر به کار آید. چند مقاله‌ی دیگر در ارتباط با تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام و ایران در طی سال‌های گذشته در سایت حلقه‌ی کاتبان منتشر شد، اما به دلیل این‌که در مجموعه‌مقالات دیگر نویسنده‌ی این سطور به مناسبت‌های دیگری منتشر شده از درج آن‌ها در این دفتر صرف‌نظر کردم. این دفتر را با نام و یاد استاد مرحوم آیة‌الله علامه‌ی محقق شیخ محمدرضا جعفری به پایان می‌برم — استادی که از او در بحث امامت بسیار بهره بردم؛ روانش مینوی.

اسفند ۱۴۰۱

## مقدمه‌ای بر مبانی اندیشه‌ی سیاسی در اسلام

### درآمدی بر اندیشه‌ی سیاسی اسلام

برای درک روشن‌تر نظریه‌ی قدرت (= سلطه) در اسلام، بهتر است پرتوی بر گفته‌ی مسلمانان اسلامی قدرت، منظر و مشروعیت آن بیفکنیم. برخی مفاهیم قرآنی از آغاز نزد عموم مسلمانان به عنوان مفاهیم اساسی برای درک نظریه‌ی قدرت و مشروعیت در سایه‌ی رسالت نبوی (ص) مطرح شده‌اند. این مفاهیم و اصطلاحات را می‌توان چنین خلاصه کرد: اظهار، تمکین، استخلاف، توریث و وعد. نخستین مسلمانان از آیات قرآن<sup>۱</sup> که تعبیر «لیظهره» در آن‌ها آمده است چنین می‌فهمیده‌اند که آنان بر زمین، که پیش‌تر در اختیار پیروان ادیان پیشین بود، سیطره خواهند یافت و دین اسلام بر تمامی ادیان برتری می‌گیرد.<sup>۲</sup> از آیه‌ی ۵۵ سوره‌ی نور نخستین مسلمانان از وعده‌ی الهی به برخوردار شدن آنان از میراث زمین و سیطره بر سرزمین‌های مشرکین از میان عرب و عجم آگاهی یافتند.<sup>۳</sup> در همین جاست که باید از واژه‌ی تمکین و تعبیر «لَيُمَكِّنَنَّ» در قرآن (نور، ۵۵) یاد کرد که از تمکین دین آنان سخن می‌گوید. واژه‌ی توریث، که در برخی آیات با مسئله‌ی وعد و

۱. توبه، ۳۳؛ فتح، ۲۸؛ صف، ۹.

۲. نک. گفته‌ی عمر خلیفه‌ی دوم درباره‌ی جنگ با ایرانیان در سواد در طبری، تاریخ، ۱/۲۱۶۰؛ نیز گفته‌ی قتیبه بن مسلم باهلی، والی خراسان (د ۹۶ ق.). در همان، ۲/۱۱۷۹.

۳. نک. طبری، تفسیر، ۱۸/۱۵۸-۱۵۹.

اظهار و مسئله‌ی استخلاف مرتبط بود، بارها در قرآن مطرح شده است: خداوند به مسلمانان چنین وعده داده است که آنان را وارث زمین می‌کند و موارث امم را در اختیارشان قرار خواهد داد.<sup>۱</sup> در این جا مناسب است که روایت عامر بن شراحیل شعبی (د. ۱۰۴ ق.) را نقل کنیم که می‌گفت عرب‌ها پیش از واقعه‌ی قادسیه خطاب به فرس می‌گفتند: «ان الله قد اورثنا ارضکم و ابناکم و اموالکم».<sup>۲</sup> واژه‌ی استخلاف نیز به‌ویژه در آیه‌ی ۱۲۹ سوره‌ی اعراف و آیه‌ی ۵۵ سوره‌ی نور مرتبط با مفهوم سلطه‌ی اسلام و مسلمین است: خداوند مسلمین را و وعده داده است که آنان را در زمین خلیفه‌ی خود کند – «لیستخلفنهم فی الارض». نخستین مسلمانان از این آیات میراث‌بری عرب‌ها (امت عرب مسلمان یا امت مسلمان؟) زمین را و استخلاف آنان را می‌فهمیدند؛ امتی که وظیفه‌ی هدایت بر دوش آنان نهاده شده است.<sup>۳</sup> در این تصویر، «امت» پیامبر (ص) امتی است که جانشین امت‌های پیشین شده است. نبوت را، پس از آن‌که در دست بنی‌اسرائیل بوده است، به چنگ آورده و سرزمین‌های فرس و روم را به‌واسطه‌ی منطق «استبدال» به میراث برده و خواهد برد. سلطه و مشروعیت و فتوحات نخستین مسلمانان برخاسته از قرائتی ویژه از چنین تصور و عقیده‌ای بود. در این جا، چنان‌که پس از این بازخواهیم گفت، مسئله‌ی اساسی سلطه بر زمین است. با توجه به آیات قرآن و فهم و برداشتی که نخستین مسلمانان از این آیات داشتند، مسلمانان سلطه‌ی خود را پس از رحلت حضرت رسول (ص) «خلافت» نامیدند. شخصی که رهبری امت اسلامی – که امت جانشین و خلیفه‌ی خداوند در زمین بود – و رهبری تحقق وعده‌ی الهی «اظهار» را بر عهده داشت «خلیفه» نامیده می‌شد، گرچه در ابتدا این واژه به معنای لغوی خود به کار می‌رفت. از سوی دیگر، در اندیشه‌ی اسلامی «امت» مخاطب و حامل رسالت پیامبر (ص) است<sup>۴</sup> و امر به معروف و نهی از منکر به عنوان حافظ رسالت نبوی و ویژگی این امت تلقی می‌شود. در آیه‌ی ۱۱۰ سوره‌ی آل عمران آمده است: «کنتم خیر امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر و تؤمنون بالله» و نیز در آیه‌ای دیگر (حج، ۴۱) آمده است: «الذین ان مکناهم فی

۱. نک. طبری، تاریخ، ۱/۲۱۶.

۲. نک. همان، ۱/۲۲۷-۲۲۷۲.

۳. نک. گفته‌ی عرب‌ها به رستم، فرمانده سپاه ایرانیان، در تاریخ طبری، ۱/۲۲۴-۲۲۴۵.

۴. نک. به طور مثال، ابن جوزی، المنتظم، ۸/۱۱۰، به نقل از عقیده‌ی قادری.

الارض اقاموا الصلاة و اتوا الزکاة و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر».<sup>۱</sup> بنابراین، امر «دعوت» به امت واگذار شده است. بستر اصلی اندیشه‌ی امت و نقش محوری آن در دعوت الهی مسئله‌ی ختم نبوت است. بر اساس اندیشه‌ی ختم نبوت، پس از پیامبر (ص) دیگر هیچ پیامبری مبعوث نخواهد شد. پس امت او آخرین امت‌هاست.<sup>۲</sup> امت در مسیر «دعوت» بر گمراهی اجتماع نخواهند کرد: «لا تجتمع امتی علی ضلالة»<sup>۳</sup>. حال که مسئله‌ی امت مبتنی بر اندیشه‌ی ختم نبوت است، مسئله‌ی اساسی این است که پس از رحلت پیامبر (ص) هیچ مرجعیت دینی وجود نخواهد داشت و امت است که وظیفه‌ی دعوت را بر دوش می‌کشد.

اما امت چگونه می‌تواند چنین وظیفه‌ای را به انجام رساند؟ در حدیث فوق، مبنای درستی رفتار و به تعبیر دقیق‌تر «عصمت» امت زمانی دانسته شده است که امت بر «اجتماع» باشند و نه اختلاف. اگر افتراق در امت در میان افتد، مبنایی برای تشخیص درست از باطل وجود ندارد، اما اگر «اجتماع» صورت پذیرد، پیامبر (ص) عصمت آن را تضمین کرده است. اما «اجتماع» کجا و به کدام ساز و کار صورت می‌بندد و به عبارت دیگر، «جماعت» چگونه محقق می‌شود؟ جماًلاً باید گفت که مقوله‌ی اولوالامر در زمینه‌ی چنین بحثی مطرح شد که آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی نساء به اطاعت و پیروی از آن فرامی‌خواند: «و اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم». در برابر گفتمان ایدئولوژیک خلافت اموی که معتقد بود تحقق جماعت با طاعت از خلیفه ممکن می‌شود (نک. پس از این)، فقهای سنی در نهایت این نظریه را رسمیت دادند که تحقق جماعت با وجود سلطه یا امام چیزی نیست جز پیروی از «سنت»، و طبعاً مراد از سنت سنت پیامبر (ص) و اصحاب است.<sup>۴</sup> از همین جا بود که نقش علما به عنوان دانایان به سنت برجسته شد. علما به عنوان نمایندگان جماعت تلقی شدند؛ جماعتی که خود تنها وارث

۱. نیز نک. بیهقی، دلائل النبوة، ۱/۳۳۶-۳۴۰؛ ابونعیم اصفهانی، دلائل النبوة، ۱/۷۷-۷۹، ۸۳؛ قاضی عبدالجبار، تئیت دلائل النبوة، ۲/۳۵۲-۳۵۳.

۲. نک. حسن انصاری، «امت»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

۳. نک. دارمی، سنن، ۱/۳۲۱؛ شافعی، الرسالة، ۴۷۱-۴۷۶؛ ابن بطه، الابانة الکبری، ۲۸۸، ۳۱۴؛ مطی، التئیه، ۱۳؛ جعفر بن حرب، اصول النحل، ۵۲؛ جوینی، غیاب الامم، ۳۴-۳۶؛ ربیع بن حبیب، الجامع، ۲/۱۳۳، ش. ۳۹.

۴. نک. ابن وضاح قرطبی، البدع و النهی عنها، ۲۹-۳۰؛ ترمذی، سنن، ۵/۲۶؛ حاکم نیشابوری، ۱/۱۲۹؛ ابوشامه مقدسی، الباعث علی انکار البدع و الحوادث، ۱۲-۱۳؛ ابن ماجه، سنن، ۱/۱۵-۱۶؛ ابن بطه، الابانة الکبری، ۳۰۷-۳۰۵، ش. ۱۴۲؛ همو، الشرح و الابانة، ۸.

در باره‌ی خلافت ماهیت دینی دولت و وظایف و اختیارات آن در اسلام (و طبعاً نظریه‌ی امامت) را روشن می‌کند، ولی پرتوی بر طبیعت و مفهوم و نقش دولت در اسلام نمی‌افکند. توضیح این‌که گرچه «خلافت» به عنوان نظریه‌ی سیاسی اهل سنت شناخته می‌شود، ولی این نظریه‌پردازی معطوف به ماهیت دینی و ایدئولوژیک دولت در اسلام است و باید برای دریافت روشنی از ماهیت قدرت در اندیشه‌ی سیاسی اسلامی و تعامل جامعه‌ی مدنی با دولت، نظریه‌ی امامت اسلامی را مورد بررسی و مطالعه‌ی جدی قرار داد. اهل سنت، به دلیل منظر فقهی خود به اصل مسئله‌ی امامت، در فقه سیاسی خود در این باره نظریه‌پردازی کرده است و نمونه‌ی آن کتاب‌های «احکام السلطانیه» است. در تفکر شیعه‌ی امامی، بحث کلامی امامت یکسره معطوف به ماهیت دینی جانشینی پیامبر (ص) می‌شود و نظریه‌ی دولت از منظومه و دستگاه کلامی امامیه غایب است، گرچه می‌توان فقه سیاسی امامیه را بازنویسی کرد. ماهیت دینی حاکمیت اسلامی اگر در اسلام سنی در بحث خلافت مطرح می‌شود، در اسلام شیعی در ذیل عنوان «ولایت» بحث می‌شود و به همین جهت حدیث غدیر که از ولایت سخن می‌گوید محوری‌ترین مستند دینی امامت است. مفهوم ولایت پیش از هر چیز رابطه‌ی تنگاتنگی با زعامت دینی مسلمین دارد.

در باره‌ی نظریه‌ی دولت باید پیش از هر چیز وجود جماعت سیاسی یا جامعه‌ی سیاسی را مورد بررسی قرار داد، چرا که دولت در چنین جامعه‌ای به وجود می‌آید. باید روشن کرد که آیا امت به جماعت سیاسی تحول یافته بوده است یا خیر؟ آیا پیامبر (ص) خود دولتی تأسیس کرده بوده و آیا در زمان آن حضرت جامعه‌ی سیاسی به وجود آمده بوده است؟ همین جاست که بحث رابطه‌ی نبوت با دولت یا دین و دولت روشن می‌شود.

البته روشن است که پیامبر (ص) فعالیت‌های دنیوی بسیاری داشت، ولی کدام یک از آن‌ها را باید سیاسی خواند و کدام را دینی؟ مثلاً غزوات و غنائم جنگی و توزیع غنائم و تقسیم اراضی مفتوحه و اموری از این دست همگی اعمالی دنیوی که به نظر سیاسی هستند به شمار می‌آیند، ولی آیا عملکردهایی در این شمار از لوازم دین و دعوت دینی بودند یا این‌که این دسته اعمال آغاز سازماندهی در یک جامعه‌ی سیاسی رو به شکل‌گیری بود؟ پس از این خواهیم گفت که پیامبر (ص) در

نبوت بود. در حقیقت، علما اجماع امت را انعکاس می‌دادند.<sup>۱</sup>

اما در اندیشه‌ی شیعه‌ی امامی مذهب، داستان به گونه‌ای دیگر است. شیعه، که امر «دعوت» و نه لزوماً سلطه‌ی سیاسی امت عرب نخستین اسلامی را در بنیاد مفهوم امت اساسی تلقی می‌کند، به نقش امام منصوص و معصوم در دعوت و تداوم آن و نقش آن در تحقق و استمرار و حرکت تاریخی امت یا جماعت تأکید دارد. نوع رابطه‌ی امام و امت نیز در آموزه‌ی دینی امامیه به گونه‌ای خاص ترسیم شده است. اما آنچه در این جا گفتنش حائز اهمیت است این است که امامت در نزد امامیه به معنای رهبری و زعامت دینی است. نسبت امت با امام در تفکر شیعی از نوع نسبت امت یا جماعت با دولت در تفکر سنی نیست، به این معنی که این رابطه مبتنی بر اخلاق سلطه نیست.

بررسی اهمیت مفهوم جماعت در اندیشه‌ی اسلامی در قرون نخستین نیاز به مطالعه و بررسی مستقل دارد، ولی به مقتضای عقیده‌ی اهل سنت، جماعت مسلمین حامل وحی و صاحب حق در تأویل شریعت و مظهر تجلی اراده‌ی خدا در تاریخ و صاحب عصمت جمعی است.<sup>۲</sup> اما شیعه تمامی این صفات و معانی را بر فردی از سلاله‌ی پیامبر (ص)، که امام است، منطبق می‌دانست و اوست که نماینده‌ی اراده‌ی الهی در تاریخ و صاحب حق تأویل در شریعت و صاحب عصمت است. البته امام این ویژگی‌ها را در ارتباط خود با امت به دست می‌آورد و امام منهای امت معنا و مفهومی ندارد، یعنی امتی که بار «دعوت» را بر دوش می‌کشد.

به هر حال دانسته شد که بنیان مشروعیت اساسی و بنیادی دولت یا امامت در اسلام امت یا جماعت است، یعنی سیطره‌ی امت بر زمین خدا، در راستای تداوم دعوت و اجرای شریعت الهی در زمین.

حال برای دریافت روشن‌تری از نظریه‌ی دولت در اسلام، که مشخصاً با مفهوم امامت در ارتباط است، باید جست‌وجوی بیش‌تری کرد. درست است که بحث

۱. نک. خطیب بغدادی، الفقیه و المستفقه، ۱/۱-۵۰۲؛ نیز ابن‌وضاح قرطبی، همان، ۲؛ خطیب بغدادی، شرف اصحاب الحدیث، ۲۸؛ ابن‌بطه، همان، ۱۹۸، ش. ۳۳؛ ابن‌عدی، الکامل، مقدمه، ۱۹۰، ۲۳۲؛ ابن‌تیمیه، الرد علی الجهمیه، ۸۵.

۲. در باره‌ی روایات جماعت و اهمیت آن در تحقق دعوت، نک. ترمذی، سنن، ۲/۲۵؛ عبدالرازق، المصنّف، ۱۱/۳۴۱؛ در باره‌ی روایات جماعت با منظر غیر اموی، نک. بیهقی، السنن الکبری، ۸/۱۸۸؛ هبثمی، مجمع الزوائد، ۷/۲۵۸-۲۵۹.



مسیر تحول امت به جامعه‌ی سیاسی بود و این لازمه‌ی بسط و استقرار «دعوت» بود. درست است که اهل سنت و جماعت امامت را از فروع دین می‌پندارند<sup>۱</sup> و آن را امری اجتهادی می‌شمارند و بر خلاف شیعه هستند که امامت را اصلی از اصول دین تلقی می‌کنند، ولی میان شیعه و سنی اختلافی در اصل برنامه‌ی سلطه و وجود ندارد.<sup>۲</sup> میان فقهای اهل سنت و شیعه تنها این اختلاف وجود دارد که جایگاه رهبری سیاسی نسبت به برنامه‌ی امت چیست. شیعه در اواخر قرن اول هجری معتقد بود که امامت از لوازم و ضرورت‌های دین است و دین بدون امامت قوامی ندارد. در این منظر، شریعت منهای امام استمراری ندارد. اما نزد اهل سنت، در نهایت، امام نگاهبان شریعت است و نه این‌که از لوازم و مقتضیات دین باشد<sup>۳</sup> (در این باره پس از این باز سخن خواهیم گفت). با توجه به توضیحی که گذشت و با وجود ضرورت وجود سلطه نزد اهل سنت و شیعه، باید گفت که این دو هیچ‌کدام ضرورت و وجود نهاد انحصاری اعمال قدرت، یعنی دولت یا اساساً جامعه‌ی سیاسی، را انعکاس نمی‌دهند. شیعه تنها معتقد به امامی است که منصوب از جانب خداوند و پیامبر (ص) است و جزئی از دین به شمار می‌آید و اهل سنت نیز از ضرورت امامت سخن می‌گویند، اما به عنوان ضرورتی که طبیعت مصلحتی دارد و برای حراست از شرع، از یک سو، و سیاست دنیا و منع مردم از «تغالب»، از دیگر سو، ضروری است. در این فضای معرفتی، جایی برای بحث از جامعه‌ی سیاسی وجود ندارد. مسئله تنها مسئله‌ای دینی است و نه چیزی بیش تر. اختلاف میان شیعه و اهل سنت بر سر لوازم و مقتضیات دین یا مقتضیات اصل اساسی مشروعیت بنیادی امت است و نه این‌که سخنی پیرامون جماعت سیاسی یا ضرورت یا عدم ضرورت دولت برای دین وجود داشته باشد (البته در ادوار بعدی سخن از وظایف دینی «دولت» به میان آمد). با توجه به آنچه گذشت، محور اندیشه‌ی سیاسی مسلمین مسئله‌ی امت بوده است و اهداف و لوازم امت، نه این‌که آیا برای دین دولتی لازم است یا خیر. شیعه از ضرورت‌ها و لوازم دینی سخن می‌گفته و در این بحث ناظر به جماعت سیاسی یا ضرورت دولت نبوده است. اهل سنت نیز تنها از ضرورت‌ها و

۱. نک. به طور مثال، ابن‌فورک، مجرد مقالات، ۱۸۰.

۲. قس احمد بن حنبل، المستند، ۱۷۶/۲-۱۷۷.

۳. نک. مثلاً به ابن‌فورک، همان، ۱۸۱، به نقل از ابوالحسن اشعری.

مقتضیات وجود امت سخن به میان می‌آورده‌اند، و در این جا بحث دولت امری ثانوی تلقی می‌شده و بحث سیادت دولت منهای بحث دین یا امت مطرح نمی‌شده است. این نشان می‌دهد که مسلمین برنامه‌ی اصلی دعوت را امت (یا دین) و نه دولت می‌انگاشتند و از این رو، هدف اساسی کارکرد دینی و نقش دولت در جهت تحقق اهداف امت بوده است و نه خود دولت.<sup>۱</sup>

این نگرش در شکل افراطی خود در عقاید محکمه‌ی اولی به ظهور پیوست که در سال ۳۹ یا ۴۰ ق. در اصل ضرورت امامت سیاسی مسلمین مناقشه کردند و گفتند که «لا حکم الا لله»، یعنی که دین نیازمند رهبری سیاسی نیست و مجموع امت خود می‌تواند در سایه‌ی احکام الهی برنامه‌ی امت را محقق کند. تعیین «امام القتال» صرفاً برای اعمال قدرت و سلطه در دوره‌ی جهاد، و نه به طور دائمی، از همین برداشت برمی‌خاست. آنان هرگونه سلطه‌ی سیاسی را در برابر امت نفی می‌کردند و تنها سلطه‌ی شریعت را پذیرا بودند: نفی سلطه‌ی سیاسی و کاست قدرت. در واقع اعتقاد به ضرورت امامت در اسلام واکنشی بود به اعتقاد محکمه‌ی اولی. با این وصف، باید گفت که گفتاری منقول از حضرت امیر (ع) زمینه‌ی فکری و اجتماعی برپایی دولت را در جهان اسلام نشان می‌دهد. حضرت در پاسخ محکمه‌ی اولی که از شعار «لا حکم الا لله» و نفی سلطه‌ی سیاسی سخن به میان می‌آوردند، فرمودند که حکم از آن خداوند است، ولی در زمین خدا نیز حکامی هستند و مردم نیز چاره‌ای ندارند جز این‌که امیری نیکوکار یا فاجر داشته باشند که مانع پراکندگی‌ها باشد و امر حکومت را مرکزیت دهد و بیت‌المال را میان مردم تقسیم کند و با دشمنان بجنگد و حق ضعیف را از قوی بازستاند تا این‌که نیکوکاران آسوده باشند و از بیم فاجران مردمان آسایش یابند.<sup>۲</sup> این گفتار از حضرت امیر (ع) البته بدین معنی نیست که باید ظهور دولت را درست از همین تاریخ فرض کرد، ولی می‌توان گفت که دولت با روشن‌تر شدن معنای جامعه‌ی سیاسی معنا گرفت؛ جامعه‌ای سیاسی به معنایی مستقل از جامعه‌ی دینی مؤمنان که برخی حتی وجود آن را تا عصر حضرت رسول (ص) پی گرفته‌اند. این بحث ارتباط وثیقی دارد با فرایند تحول

۱. نک. مثلاً به ابن‌فورک، همان، ۱۸۱.

۲. نک. روایات مختلف از قول حضرت امیر (ع) را در این آثار: عبدالرازق صنعانی، المصنف، ۱۵/۱؛ مسبرد، الکامل، ۲۰۶/۳؛ ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ۳۰۷/۲؛ نیز البغدادی، اصول‌الدین، ۳۲۲-۳۲۳.

ذاتاً رنگ دینی می‌گیرد و این عمل سیاسی، به دلیل نوع رابطه‌ی موجود میان شخص پیامبر (ص) و مؤمنان (= رابطه‌ی ولوی)، عملی دینی می‌شود. البته در مورد نظام ولایتی نیز، چنان‌که از خود قرآن پیداست و در این جا مجال پرداختن به آن نیست، تحقق ولایت مشروط به پذیرش مردم و پیمانی است که مؤمنان با پیامبر (ص) می‌بندند و این به معنای تحقق جامعه‌ی سیاسی است.

### کلیات و نظام مشکله‌های فکری

چگونگی حکومت پیامبر (ص) در مدینه (پترب) و حکومت خلفا و زمامداران اسلامی موضوعی است که از دیرباز ذهن عالمان مسلمان را به خود مشغول داشته است. گرچه فیلسوفان اسلامی، به تبع فلسفه‌ی یونانی، در باب سیاست مدن به بحث و بررسی فلسفی پرداخته‌اند، ولی آنچه اندیشه‌ی سیاسی اسلامی را شکل می‌دهد نظر فقیهانی است که به بحث از فقه سیاسی آن‌هم بر اساس واقعیت موجود خلافت و حکومت در اسلام پرداخته‌اند. بحث در باب مشروعیت خلیفه و وظایف و جایگاه او از بحث‌هایی است که در فقه سیاسی اسلامی از آن سخن به میان می‌آید. نظریه‌پردازی در موضوع خلافت، که کسانی چون جوینی و ماوردی از مهم‌ترین متفکران آن هستند، دغدغه‌ی فقیهان مسلمان بوده است. فیلسوفان اسلامی در موضوع سیاست تنها به بیان آرمانگرایی فلسفی که با مابعدالطبیعی آنان همگام و درخور است پرداخته‌اند، در حالی که فقیهان سنی بر اساس واقعیت موجود به نظریه‌پردازی در خصوص تجربه‌ی سیاسی امت اسلامی پرداخته‌اند. طبیعی است که در این دیدگاه فقه سیاسی اسلامی در گفت‌وگوی «نص» و «تاریخ» شکل می‌گیرد و جنبه‌ی تاریخی دارد. خلافت تجربه‌ی تاریخی امت اسلامی در زمینه‌ی حکومت است. البته آرمانگرایی‌هایی در میان برخی مذاهب اسلامی در این زمینه وجود داشته است که بحث را از حوزه‌ی فقه به حوزه‌ی کلام می‌کشانده است. به عبارت دیگر، شکل عینی و واقعی امامت در اسلام خود را در نظام خلافت نشان داده است؛ خلافتی که بیش تر تاریخ آن مورد قبول برخی مذاهب فکری و سیاسی اسلامی، مانند شیعه و خوارج، نبوده است. موضوع رهبری جامعه‌ی اسلامی مبحث امامت را می‌سازد و آن بحثی است که بر سر آن اختلافات بسیار میان امت اسلامی ایجاد شد و همچنان نیز ادامه دارد. گرچه خلافت از دیدگاه نظریه‌پردازان

سلطه‌ی اسلامی خلافت که جانشینی پیامبر (ص) در رهبری جامعه‌ی موروث از پیامبر (ص) بود به دولتی که نشانه‌های بروز و ظهور دستگاه کامل اداری و سیاسی «سلطه» را انعکاس می‌داد. تحول «خلافت» به «ملک» می‌توانست چنین چیزی را دنبال کند.<sup>۱</sup>

برای دریافت بهتر از روند شکل‌گیری دولت در اسلام باید به برخورد ابوبکر با مخالفان پرداخت زکات و صدقات به خلیفه‌ی حاکم در مدینه توجه کرد که نشان از یک عمل سیاسی و شکل‌گیری زعامت متمرکز سیاسی و ریاست دولت مرکزی دارد. صحابه نیز، با وجود این که عمل ابوبکر را عملی دینی تلقی نمی‌کردند، به دلیل بیعت با او در اداره‌ی جامعه به او امر او تن دادند.<sup>۲</sup> در این جا، با وجود این که می‌توان گفت که نهاد دینی و نهاد دولت یکی تلقی می‌شده و رهبری سیاسی جامعه رهبری امت اسلامی را نیز بر عهده داشته و جانشینی پیامبر (ص) را عهده‌دار بوده، باز ساحت شریعت از ساحت تدبیر سیاسی جدا تلقی می‌شده است. برای توضیح این مطلب باید تأکید کرد که گرچه این جانشینی به معنای تداوم در امر رهبری جامعه‌ای سیاسی بود که از پیامبر (ص) به ارث رسیده بود، ولی «طاعت» و فرمانبرداری از خلیفه یک عمل سیاسی صرف بود که برخاسته از پیمان مدنیان (مهاجرین و انصار) با ابوبکر بود و نمی‌توان این طاعت را ذاتاً عملی دینی تلقی کرد. دینی بودن طاعت از خلیفه (و به ویژه در مراحل بعدی اندیشه‌ی سیاسی اسلامی) برخاسته از مشروعیت بنیادی امت بود که خلیفه نماد حفظ وحدت و استمرار آن تلقی می‌شد و نه این که ذاتاً یک عمل دینی (و غیر سیاسی) باشد. دینی کردن رنگ قتال با مخالفان و پرداخت زکات به خلیفه‌ی مستقر در مدینه (= حکومت مرکزی) به معنی دینی بودن طاعت از خلیفه نیست، بلکه به این معناست که شخص خلیفه عمل سیاسی را در جهت برنامه‌ی اصلی «امت» انجام می‌دهد. البته در نظام فکری سیاسی مبتنی بر ولایت (در تفکر شیعی)، اطاعت سیاسی از پیامبر (ص) یا امام (چنان‌که در حدیث غدیر در مورد علی (ع) به عقیده‌ی شیعه‌ی امامیه ثابت است)

۱. نک. ابن سعد، طبقات، ۴/۱۱۹۴؛ نیز نک. احمد بن حنبل، ۵/۲۲۰؛ طیب‌السلی، مسند، ۲/۱۶۳؛ ابوداود و سجستانی، سنن، ش. ۴۶۴۶-۴۶۴۷؛ ترمذی، سنن، ش. ۲۲۲۶؛ ابوزرعی دمشقی، تاریخ، ۱/۴۵۶-۴۵۷؛ نیز نک.

ابن ابی شیبه، المصنف، ۱۱/۹۱.

۲. نک. واقدی، المغازی، ۳/۶۰۰ به بعد؛ طبری، تاریخ، ۱/۱۸۷۳-۱۸۷۶؛ ابن عساکر، التاريخ الکبیر، ۱/۴۲۳ به بعد.

آن یک تجربه‌ی تاریخی است و به همین دلیل باید امری غیرمقدس تلقی گردد، نظریه‌پردازان اصلی مبحث خلافت، که بر اثر امر واقع به نظریه‌پردازی پرداخته و مشروعیت این امر تاریخی را تثبیت کرده‌اند، قبول یا عدم قبول این تجربه‌ی تاریخی را در حوزه‌ی دینداری وارد کرده و گروه‌هایی را که این تجربه یا ملاک‌ها و معیارهای مشروعیت آن را قبول ندارند یکسره اهل بدعت دانسته‌اند. در میان جناح‌های مختلف اهل سنت و جماعت، از نیمه‌ی قرن سوم به بعد، مشروعیت‌دادن به خلیفه‌ای که به شکل تاریخی به قدرت می‌رسید امری مسلم بود، ولی همان‌ها بر این امر تأکید داشتند که این مبحث جزء اصول اسلام نیست و امر خلافت و جانشینی حضرت رسول (ص) امری اجتهادی و متعلق به جماعت است. با این‌همه، نظریه‌پردازان اهل سنت و جماعت طبیعی تلقی می‌کردند که گروه‌های مخالف این امر اجتهادی ناشی از عقل جمعی جماعت (رأی جماعت) را از دایره‌ی جماعت خارج کنند. در این باره پس از این سخن خواهیم گفت، ولی در این جا این توضیح ضروری است که اهل سنت میان خلافت راشده و دیگر خلفای اموی و عباسی تفاوت قائل بوده‌اند و به دلیل تقدسی که برای خلفای راشدین<sup>۱</sup> روا می‌داشتند و آرمانی دانستن خلافت راشده، پذیرش اصل خلافت آنان را شرط «سنت» مداری می‌دانستند (ورود در «جماعت») و آن را دلیلی بر نبودن هر کس در شمار اهل بدعت می‌پنداشتند. اما نسبت به سایر خلفا، تنها «طاعت» را شرط سنت تلقی می‌کردند و خروج و شورش بر خلیفه‌ی وقت را بدعت می‌انگاشتند، چراکه خلیفه از دیدگاه آنان، به هر حال، برخوردار از مشروعیت تاریخی بوده است.<sup>۲</sup> اندیشه‌ی سنت‌مداری اهل سنت و اعتقاد به جماعت و ضرورت تمسک به رفتار صحابه، همه، موجب شد که اینان اسلام راستین را روش و کردار و گفتار صدر اول اسلام بدانند و بروز فتنه و جنگ داخلی میان مسلمین را به دلیل ظهور بدعت در جامعه و دوری از سنت تلقی کنند و درست به دلیل همین تعریفی که از سنت عرضه می‌شد، دوران خلفای راشدین را دوران طلایی در تاریخ قدرت سیاسی در اسلام بدانند. از این رو، معیار دقیق سنت یا بدعت پذیرش معیارهای این

۱. داستان شکل‌گیری این آگاهی و احساس نسبت به تک‌تک این خلفا، به ویژه حضرت امیر علیه السلام، به عنوان خلیفه امری است که در این مقاله نمی‌گنجد.  
۲. نک. مثلاً به ابن قدامه، لمعة الاعتقاد، ۲۵، ۲۷.

عصر دانسته شد و طبیعتاً این مسئله در اندیشه‌ی سیاسی اسلامی مؤثر افتاد. خلافت که در آغاز، یعنی درست پس از رحلت حضرت رسول (ص)، از سوی جناح حاکم امری فرانصی و به اصطلاح در حوزه‌ی منطقة الفراغ تلقی شد، به دلیل تقدسی که به تدریج و به ویژه در دوره‌ی بنی‌امیه یافت، تا بدان جا پیش رفت که عدم معرفت امام وقت حاکم به معنی زندگی جاهلی تلقی شد<sup>۱</sup> و بیعت با او زندگی بر طبق اصول سنت. از طرف دیگر، به طور مشخص شیعه و خوارج، هر کدام به نوعی و به دلیل مخالفت با وضع موجود قدرت، به سوی آرمانگرایی دینی و مهم‌تر از همه واردکردن بحث امامت در منظومه‌ی الهیات دینی (ایمان در قبال کفر) گرایش یافتند و مسئله‌ی امامت و رهبری جامعه‌ی اسلامی در میان آنان امری بنیادی از وجهی نظر کلامی تلقی گردید و این مسئله بر سایر اصول دینی آنان تأثیر عمده گذاشت. به هر حال، طبیعی است که مذاهبی که این منظومه‌های به هم پیوسته‌ی کلامی را برای مؤمنان پیشنهاد می‌کنند و شرط ایمان را عقیده به آن منظومه‌ی دینی می‌دانند برای مبحث امامت اهمیت فوق‌العاده‌ای قائل باشند. مسلم است که شیعه در میان سایر مذاهب اسلامی اهمیت بیش تری برای موضوع امامت قائل است و شکل‌گیری اصلی آن در قبال این موضوع بوده است. به همین دلیل شیعیان بحث‌های مهمی در خصوص مسئله‌ی رهبری در اسلام کرده‌اند؛ به ویژه شیعه‌ی امامی که در این مسئله قائل به نص (انتصاب الهی) است و آن را امری کاملاً دینی و نه اختیاری یا اجتهادی (=فروع دین) می‌داند. در تاریخ اسلام به طور عینی و خارجی، چنان‌که از متون روایات تاریخی در بیش تر مواقع برمی‌آید، واژه‌ی «خلیفه» بر شخصی که متصدی مقام امامت بوده به کار می‌رفته است. این در حالی است که، چه در گفتمان مذاهب اسلامی و چه در متون فقهی (آن جا که از اختیارات یا وظایف رئیس دولت یاد می‌شود)، واژه‌ی «امام» بیش تر به کار رفته است.

چنان‌که از سطور پیشین هم اجمالاً معلوم می‌شود، برای بررسی اندیشه‌ی سیاسی اسلامی بررسی ساختار قدرت در جامعه‌ی اسلامی زمان حضرت رسول (ص) در مدینه و نیز در دوره‌ی خلفا و سیر تطور آن و جایگاه ریاست دولت و حکومت در آن ضروری است. به همین دلیل، محققان این رشته از

۱. نک. مثلاً به احمد بن حنبل، مسند، ۹۶/۴.

مطالعات اسلامی تاریخ تجربه‌ی سیاسی اسلامی را ارزیابی کرده‌اند. فقه سیاسی اسلامی عبارت است از وظایف و اختیارات رئیس دولت اسلامی در امور مختلف از جمله تدبیر جنگ و صلح، روابط خارجی کشور اسلامی، نحوه‌ی برخورد با اقلیت‌های دینی، مسائل مربوط به مالیات‌های مختلف که رئیس دولت (امام) از مسلمانان و ذمیان می‌گیرد و اموری از این قبیل که سیره (سیر) امام را تشکیل می‌دهد، و طبیعی است که اساس این امور، که تشکیل دهنده‌ی فقه سیاسی اسلامی است، حداقل فقه سنی مبتنی بر تجربه‌ی تاریخی مسلمین است و اموری است تابع اجتهاد جمعی جماعت.

توضیح دو نکته‌ی دیگر هم در این مقدمه‌ی کلی ضروری به نظر می‌رسد. نخست آن‌که گرچه به صورت تاریخی خلیفه و مقام خلافت شکل مشروع ریاست حکومت اسلامی (= امامت) بوده است، ولی عملاً به دلیل وجود سلاطین در دارالاسلام، که البته مشروعیت خویش را گاه از خلیفه‌ای نمادین و با موافقت او به دست می‌آوردند، ریاست دولت اسلامی امری فراتر از مسئله‌ی خلافت بوده است. نکته‌ی دیگر این است که گرچه غالب مسلمین انتخاب خلیفه را امری تلقی کردند که می‌بایست در آن به نحوه‌ی انتخاب خلیفه از سوی صحابه‌ی حضرت رسول (ص) توجه شود (که البته در عصر خلفای راشدین بر اساس روح کلی شریعت و بر مبنای نصوص و قواعد کلی قرآن و سنت حضرت رسول (ص) تعیین می‌شد و همان نیز در نهایت ملاک اصلی مشروعیت قرار گرفت)، ولی به ضرورت و مصلحت مبانی دیگری نیز برای مشروعیت تنظیم شد و اصل اطاعت و التزام به شخص حاکمی که صاحب این مشروعیت نوع دوم است، به عنوان ریاست دولت اسلامی، امری ضروری تلقی گردید. پس از وفات حضرت رسول (ص)، جناح حاکم خلافت را به مفهوم جانشینی حضرت در «امر» (یعنی حکومت و زعامت سیاسی مسلمین و اداره‌ی امور سیاسی آنان) تلقی کرد، ولی بسیار زود این جانشینی تبدیل به زعامت دینی و سیاسی، توأم، گردید و گرچه پایه‌های تأسیس دولت (به مفهوم خاص آن) نیز بسیار زود هنگام نهاده شد، ولی قرین با زعامت دینی خلیفه نیز بود. داستان شکل‌گیری این آگاهی نسبت به ساختار قدرت سیاسی در جامعه‌ی اسلامی، که دین اساسی‌ترین رکن آن است، بسیار خواندنی است، لیکن آنچه این‌جا باید گفته شود این است که حداقل جناح حاکم از این آموزه دفاع

می‌کرد که خلیفه متصدی دولت اسلامی است و می‌تواند به مصلحت‌اندیشی عمل کند و قانون بنویسد و آن را جهت تحکیم حکومت مرکزی به اجرا درآورد، ولی به هر صورت، از آن‌جا که دولت باید پاسدار شریعت باشد، تولیت شریعت نیز در نظر جناح حاکم و وظیفه‌ی فرمانروای اسلامی تلقی گردید و این خود راه به زعامت دینی می‌برد و به دستورالعمل‌های وی رنگ دینی می‌داد. از سوی دیگر، دینی بودن حکومت راه را برای نظریه‌پردازی اسلامی حکومت هموار می‌کرد و همین باعث شد که متفکران اسلامی به مسئله‌ی شریعت خلافت و خلیفه بیندیشند: خلیفه چگونه انتخاب شود؟ وظایف و اختیارات او چیست؟ و وظیفه‌ی مردم در قبال شخص او چگونه است؟ این‌ها پرسش‌هایی بود که می‌بایست بدان‌ها پاسخ داد. اما یک سؤال هم این بود که چه کسی می‌تواند به این پرسش‌ها پاسخ گوید؟ در عرف مسلمین آن اعصار، که دین و شریعت می‌بایست پاسخ هرگونه پرسش، ولو پرسش‌های تقدیری، مؤمنان را داشته باشد و مردم می‌بایست بنا بر سنت جماعت اسلامی عمل کنند، طبیعی بود که متولیان شریعت باید پاسخگوی این پرسش‌ها باشند. در پی نزاع بر سر تولیت شریعت میان دستگاه خلافت و طبقه‌ی غیرنهادی علما به تدریج این باور شکل گرفت که فقها تمثیل جماعت‌اند و تجربه‌ی تاریخی جماعت، به‌ویژه جماعت اولیه‌ی اسلام، الگوی پاسخ به این پرسش‌ها و نظریه‌پردازی در باب آن به حساب آمد. درست است که از دیدگاه غالب مسلمین آن اعصار، یعنی پیروان اهل سنت و جماعت، امر خلافت از اصول دین نیست و متکلمان اهل سنت آن را جزء اصول اسلام تلقی نکرده‌اند، ولی آن را امری می‌دانستند که به جماعت و تجربه‌ی آن واگذار شده است و تجربه‌ی جماعت اسلامی از همان صدر اول چنین بوده است که در این باره چاره‌اندیشی خاص کند و برای امر خلافت نسخه‌ی مشخصی بیچد و بر همین اساس بر فقها، این عالمانی که به درستی سنت را از بدعت (یعنی عمل جماعت را از عمل خارجین از جماعت) بازمی‌شناسند، فرض است که همواره در باره‌ی این موضوع بیندیشند و حکم موارد تازه را بر اساس همین تجربه‌ی امت اسلامی بیان کنند و مشروعیت حکومت را به بحث بگذارند. فقیهان هستند که جماعت را معنی می‌کنند و مقدمات اساسی آن و شرایط تحقق و تداوم آن را بیان می‌کنند. فقها با بررسی عملکرد صحابه‌ی پیامبر، یعنی مسلمین صدر اول که اقوالشان حجیت دارد و خاصه رفتار آنان، به‌ویژه

اگر شکل جمعی به خود گیرد، می‌بایست مبنای عمل مسلمین اعصار بعد باشد و می‌بایست رأی آنان در این خصوص و رایزنی آنان در این امر پس از حضرت رسول (ص) مورد توجه قرار گیرد، اجماع جماعت اسلامی را در عصر اول بیان می‌کنند، و این سنت است و عمل به آن واجب. بر این اساس است که چاره‌جویی در امر خلافت و مفهوم آن را بر عهده‌ی فقهای اهل سنت نهاده‌اند و این چیزی نبوده که به طور مثال فلاسفه در باره‌ی آن اظهار نظر کنند، بلکه خلافت از مسائلی بوده که مستقیماً شریعت و علمای شریعت می‌بایست در باره‌ی آن نظر دهند. در عین حال، فقهای سنی بر این باور بودند که امر خلافت از اموری است که در حوزه‌ی «رأی» (رأی خلفا/ رأی فقها) است و نه «نص»، و خلافت از امور اجتهادی است و نه امور منصوص.

### بحثی در مفهوم امامت

از مقدمه‌ی ماوردی بر الاحکام السلطانیه برمی‌آید که وی معتقد است شریعت مایه‌ی نظام‌گرفتن مصالح خلق است. او امامت را جانشینی نبوت می‌داند که دیانت اسلام به واسطه‌ی آن نگاهبانی می‌شود. در عین حال، معتقد است که سیاست خلق نیز به امام واگذار شده است و بدین وسیله تدبیر بر پایه‌ی دیانت صورت می‌گیرد و بر اساس دین و شریعت اجتماع انسانی پا می‌گیرد و پراکندگی و تفرقه از میان می‌رود.<sup>۱</sup> بنابراین، از دیدگاه ماوردی، امامت اصلی است که قواعد دینی بر اساس آن استقرار می‌یابد و به واسطه‌ی آن مصالح امت انتظام می‌یابد. بدین وسیله امور عمومی و ولایات خاص در جامعه بر اساس اصل امامت سامان می‌گیرد. از این رو، از دیدگاه ماوردی، امام کسی است که ریاست کل جامعه‌ی اسلامی و سرپرستی امور مسلمانان را عهده‌دار است.<sup>۲</sup>

ماوردی، با توجه به این که امام کسی است که در رأس جامعه و نظام سیاسی است، به بررسی نقش و کارکرد دولت می‌پردازد. بدین واسطه ماوردی نظریه‌پرداز دولت و نظام سیاسی در اسلام است و نظریه‌ی امامت را به‌مثابه‌ی نظریه‌ی دولت کاوش کرده است. به همین سبب کتاب او رنگ مباحث کلامی در باب امامت یا

۱. الاحکام السلطانیه، ۳؛ نیز نک. ابن فورک، مجرد مقالات، ۱۸۱، به نقل از ابوالحسن اشعری.  
۲. مارودی، همان‌جا.

خلافت را ندارد که تنها ویژگی دینی امامت را بازمی‌تابانند، بلکه او با بررسی در فقه سیاسی اسلام، نظریه‌ی دولت را طرح کرده است. از همین جهت است که در کتاب ماوردی از حقوق و تکالیف متقابل دولت و امت سخن رفته است.

ماوردی بر خود فرض می‌داند که در آغاز کتابش به بررسی جایگاه رأس هرم نظام سیاسی و ساختار قدرت در اسلام، یعنی شخص امام که متولی دین و دنیای مسلمین است، بپردازد؛ شخصی که مناصب حکومتی و سیاسی (به تعبیر او سلطانی) و مناصب دینی تحت سلطه‌ی او سامان می‌گیرد.<sup>۱</sup> ماوردی امامت را به مقام جانشینی پیامبر (ص) در پاسداری از دین و سیاست دنیا تعریف می‌کند.<sup>۲</sup> نکته‌ی اساسی در این تعریف این است که امامت به معنای جانشینی پیامبر (ص) تعریف شده و از همین جا می‌توان به ماهیت دینی حکومت در اسلام پی برد. با این همه، در این تعریف میان زمینه‌ی دینی و سیاسی تمایز قائل شده، گرچه امام کسی دانسته شده که در هر دو زمینه عهده‌دار وظیفه است. با این وصف، در تعریف ماوردی، چنان‌که تأمل شود، نکته‌ی قابل توجهی وجود دارد که بسیار مهم و اساسی است. دخالت دولت (= امام) در شأن و حیثیت دینی با دخالت او در شأن سیاسی از یکدیگر متمایز و متفاوت است. امام اساساً متولی سیاست دنیاست، در حالی که تنها نگاهبان دین یا شریعت و پاسدار ارزش‌های دینی است و نه متولی و سخنگوی دین.<sup>۳</sup> بنابراین، وظیفه‌ی اصلی امام تدبیر شئون دنیوی مسلمین است، و البته خود حکومت بستر قوام‌گرفتن امر دینی مردم هم هست.<sup>۴</sup>

یکی از سرفصل‌های مبحث امامت که همواره مورد توجه متکلمین اسلامی، اعم از سنی و معتزلی و امامی و زیدی، بوده است مسئله‌ی ضرورت امامت و وجوب یا عدم وجوب وجود امام است. برای متکلمین این بحث از منظر نظری قابل طرح بوده که آیا وجود امام برای حیات انسان ضرورت است یا خیر و اگر ضرورت است، این ضرورت از مبانی عقلی قابل دریافت است یا تنها شرع است که از ضرورت وجود امام پرده برمی‌دارد.<sup>۵</sup> این بحث، یعنی مسئله‌ی ضرورت وجود

۱. نک. همان‌جا، و ۲۱.

۲. مارودی، همان، ۵؛ نیز نک. ابن فورک، همان، ۱۸۱، به نقل از ابوالحسن اشعری؛ ابن جماعه، تحریر الاحکام، ۴۸.

۳. نیز نک. ابن فورک، همان‌جا.  
۴. نک. غزالی، الاقتصاد، ۲۱۴.

۵. نک. ماوردی، همان، ۵؛ خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ۴۰۶-۴۰۷؛ علامه‌ی حلی، کشف المراد، ۳۶۲.

امام یا فرمانروا، از منظر فلسفی نیز مورد مذاقه قرار گرفته و از این رو، مرتبط با فلسفه‌ی سیاسی فیلسوفان مسلمان نیز بوده است. تمامی متکلمان و مذاهب اسلامی بر ضرورت وجود امام اتفاق نظر دارند و تنها دو تن از متکلمان معتزلی، یعنی ابوبکر اصم و هشام فوطی، بوده‌اند که اساساً وجود امام را ضروری نمی‌دانسته‌اند.<sup>۱</sup> برخی گروه‌های خوارج نیز چنین می‌اندیشیده‌اند.<sup>۲</sup>

از دیگر سو، در بحث ضرورت یا عدم ضرورت وجود امام، تلویحاً به مطلب مهم دیگری توجه می‌شود که باید اندکی در آن تأمل کرد. عقلی یا شرعی بودن ضرورت یا عدم ضرورت وجود امام ارتباط بحث را با حوزه‌ی کلام روشن می‌کند. برای متکلمان این مطلب به طور اساسی مطرح بوده است که آیا بحث امامت و تدبیر جامعه‌ی مسلمین بحثی است دینی و به تبع باید در منظومه‌های الهیاتی از آن بحث کرد یا این که مقوله‌ای است ماهیتاً غیر دینی. مراد از دینی بودن در این جا شرعی بودن، یعنی ارتباط با منظومه‌ی شریعت و دستگاه فقهی (= فروع دین)، نیست، چرا که شرعی بودن یک امر لزوماً به معنای برخوردار بودن از ذاتی دینی نیست، زیرا بسا چیزی به دلیلی در حوزه‌ی شریعت قرار گیرد و شریعت در باره‌ی آن احکامی داشته باشد، ولی ذاتاً امری دینی تلقی نشود، یعنی جایی در دستگاه الهیات دینی پیدا نکند. مثلاً در شریعت اسلامی بسیاری از امور دنیوی، به دلیل منظر عقلایی و مصلحت‌بین شریعت، در حوزه‌ی شریعت قرار می‌گیرند و ذاتاً در دستگاه الهیات دینی نمی‌توان جایی برای آن‌ها یافت. امامیه قائل به دینی بودن ذات بحث امامت هستند و از این رو آن را در منظومه‌ی کلامی و الهیاتی خود طرح می‌کنند، چرا که معتقدند بر خداوند واجب است که امام را منصوب کند و به همین دلیل از عقلی بودن و خوب امامت سخن می‌گویند.<sup>۳</sup> معتزله نیز که قرائت کلامی (یعنی دستگاه منظم الهیاتی) از دین دارند، طبعاً می‌بایست، اگر امامت و وجود آن را امری ذاتاً دینی بدانند، از عقلی بودن و خوب آن سخن گویند، ولی می‌دانیم که برخی از معتزله، چون ابوعلی و ابوهاشم جبائی و بعضی دیگر، و خوب امامت را

سمعی می‌دانند و بدین واسطه آن را در حوزه‌ی شریعت و شالوده‌ی آن، یعنی دستگاه فقهی، داخل می‌کنند و آن را مرتبط با دستگاه الهیات خود نمی‌دانند.<sup>۱</sup> البته در مقابل برخی دیگر از معتزله مانند جاحظ، ابوالقاسم کعبی (و سایر بغدادی‌ها) و ابوالحسین بصری آن را به عنوان یک بحث کلامی در دستگاه الهیات خود وارد کرده و ضرورت امت را به عنوان امر عقلی تلقی کرده‌اند، با این تفاوت نسبت به امامیه که این و خوب را نه تحت عنوان بحث قاعده‌ی لطف، بلکه در ذیل بحث تکلیف آورده‌اند، به این معنی که آن را به عنوان تکلیفی عقلی برای انسان در انتخاب امام (و نه انتصاب از سوی خداوند) مطرح کرده‌اند.<sup>۲</sup>

در مقابل، برخی از سمعی بودن و خوب امامت سخن گفته‌اند. طبعاً اشاعره، که از سمعی بودن و به تعبیر بهتر شرعی بودن تکالیف و واجبات دفاع کرده‌اند، و خوب امامت را سمعی دانسته‌اند و چون به حسن و قبح عقلی باور ندارند، ناپستی نصب امامت را به عنوان امری واجب بر خداوند به شمار آورند. اساساً اشعریان و دیگر فِرَق مشابه اهل سنت امامت را در حوزه‌ی شریعت مطرح کرده‌اند و طبیعی است که از این باب از و خوب سمعی امامت سخن گفته باشند و نه عقلی. از این رو، اساساً بحث امامت در نزد آنان از فروع دین تلقی می‌شود و نه اصول دین.<sup>۳</sup>

این که امامت ذات دینی ندارد البته به معنای مسکوت بودن شریعت در باب آن نیست، بلکه برعکس خود سمعی بودن و خوب امامت نشان از شرعی بودن و وابسته بودن آن به حوزه‌ی شریعت است، یعنی امامت از اموری است که ارتباط وثیقی با شریعت دارد، حتی اگر امامت را از امور اجتهادی و غیر منصوص بدانیم.<sup>۴</sup> البته اظهار نظر شریعت در باب امور اجتهادی و غیر منصوص، اولاً و بالذات، ناظر به مصلحت «جماعت» و مقاصد شریعت و حقوق آدمی است. به هر حال، عقلی یا شرعی بودن و خوب امامت طرح پرسش دیگری را باعث می‌شود و آن این که آیا متعلق این و خوب، عقلاً یا شرعاً، پذیرای احکام عقلی است یا احکام شرعی؟ بارشدن احکام عقلی بر بحث امامت موجب داخل شدن این بحث در منظومه‌ی کلامی و الهیاتی مسلمین می‌شود و لاجرم ماهیتی مابعدالطبیعی پیدا می‌کند،

۱. نک. جعفر بن حرب، اصول النحل، ۴۹-۵۰؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ۲/۱۴۹؛ بغدادی، اصول‌الدین، ص. ۲۷۱؛ همو، الفرق، ۱۵۰؛ شهرستانی، نهاية الاقدام، ۴۸۱.

۲. نک. مثلاً به مسعودی، مروج الذهب، ۴/۶۰؛ نوبختی، فرق الشیعه، ۱۰.

۳. نک. مثلاً به خواجه نصیرالدین طوسی، همان، ۴۰۶-۴۰۷؛ علامه‌ی حلی، همان، ۳۶۲-۳۶۳.

۱. نک. خواجه نصیرالدین طوسی و علامه‌ی حلی، همان جا.

۲. همان جا.

۳. نک. خواجه نصیرالدین طوسی و علامه‌ی حلی، همان جا؛ ابن‌فورک، مجرد مقالات، ۱۸۰.

۴. نک. ابن‌فورک، همان، ۱۸۲-۱۸۳.

پایگاه قریش بود. البته در این میان انصار نگاهی دیگر به مسئله داشتند. آنان می‌خواستند با تفکیک نظری میان اسلام و وضعیت اجتماعی و سیاسی تازه در مدینه (به عنوان مرکزیت جزیره‌العرب مسلمان)، عملاً در موقعیت پیش‌آمده‌ی پس از وفات پیامبر (ص)، اوضاع را به نفع خود کنند و مرکزیت مدینه (یثرب) را به نفع مرکزیت سیاسی و تحکیم موقعیت خود تفسیر کنند، اما اختلاف میان اوس و خزرج مانع تحقق چنین رؤیایی شد.<sup>۱</sup>

تحکیم موقعیت قریش، خصوصاً و عرب، عموماً، در حکومت امویان شکل تازه‌ی خود را یافت و در واقع حکومت امویان را باید حکومت قُرشِی و عربی خواند. در این میان آن چیزی که جالب توجه است این است که بزرگان قریش (به استثنای بنی‌هاشم) که در سقیفه‌ی بنی‌ساعده فراز آمدند و در باب حکومت و جانشینی پیامبر (ص) رایزنی کردند، و دست‌آخر به نتیجه‌ی دلخواه خویش نیز دست یافتند، تنها میراث پیامبر (ص) را سرزمینی می‌دانستند که اینک در سایه‌ی حکومت قریش به یکپارچگی غیر منتظره‌ای دست یافته است. «حسبنا کتاب الله» عمر<sup>۲</sup> این مفهوم را به دنبال داشت که تنها آنچه مسلمین را از این پس به یکدیگر پیوند می‌دهد کتاب الهی (سلطه‌ی دینی) است و نه چیز دیگر، چرا که از این پس پیامبر (ص) در میان نیست و باید تنها میراث او را، که سرزمین مسلمین است، حفظ و نگاهبانی کرد؛ سرزمینی که کتاب خدا ساکنان آن را به یکدیگر پیوند می‌دهد و به حکومت قریش معنا و مفهوم و استمرار می‌بخشد.

برای روشن شدن نقش محوری سرزمین در اندیشه‌ی سیاسی دستگاه خلافت این نکته را روشن باید کرد که مفهوم اساسی و بنیادی امت یا جماعت در ارتباط با مفهوم سرزمین شکل گرفته است و نه در ارتباط با مفهوم «دعوت»، در حالی که به نظر مادر اندیشه‌ی شیعی مفهوم امت در ارتباط با مفهوم دعوت معنا و گسترش یافته است. البته تردیدی نیست که اهل سنت به مفهوم امت یا جماعت توجه بسیاری داشته‌اند، ولی، چنان‌که در مقدمه‌ی مقاله نیز گذشت، کانون مفهوم امت مسئله‌ی سلطه بر سرزمین اسلامی و سیطره بر «ارض‌الله» است. این در حالی است که شیعه مفهوم امت را بر بنیاد امر «دعوت» قرار می‌دهد و نه امری دیگر و تردید

درحالی‌که بارشدن احکام شرعی بر بحث امامت آن را می‌تواند امکاناً در حد یک ضرورت اجتماعی بشری فروکاهد و به مسئله عینیت بیش‌تری دهد، یعنی در ضمن این‌که احکام آن باید توسط شریعت تبیین شود، این احکام ناظر به وجود اجتماعی انسان شود و طبعاً رنگ تاریخی و بشری بگیرد.<sup>۱</sup> در چنین دریافتی از حکومت امام، اجتهاد فقهی فقیهان، که مبتنی بر مصلحت جماعت است، می‌تواند اساس امامت را شکل دهد.<sup>۲</sup> عقلی بودن ضرورت امامت منطق آن را بر اساس نظریه‌پردازی منظومه‌ی کلامی متکلمان سامان می‌دهد. در این تفسیر، جایگاه امام در تناسب با منظومه‌ی کلامی در باب توحید و معاد و نبوت و ارتباط انسان با خدا معنا پیدا می‌کند. در این جا البته موضع امامیه در لزوم منصوص بودن امام اهمیت خود را نشان می‌دهد و به زعامت امام معنایی دینی و الهی می‌بخشد.

### امامت از دیدگاه اهل سنت

#### الف. امامت و زمینه‌ی ارتباط آن با مفهوم امت یا جماعت

تصور مسلمانان پس از رحلت حضرت رسول (ص) چنین بوده است که جامعه‌ی نوپای اسلامی نیازمند نهاد حکومت است. از دیدگاه برخی از صحابه و بزرگان قریش، فقدان پیامبر (ص) نباید موجب از دست رفتن وضعیتی شود که به واسطه‌ی وجود شخص پیامبر (ص) و «دعوت» اسلام در جزیره‌العرب شکل گرفته بود. این وضع جدید، که پس از هجرت حضرت رسول (ص) به مدینه (یثرب) به تدریج ایجاد شده بود، هندسه‌ی سیاسی و اجتماعی عرب را تغییر داده و آنان را در مرحله‌ای نواز حیات اجتماعی خود قرار داده بود. آنان این وضع را مرهون اسلام و شخص پیامبر (ص) می‌دانستند و حتی پس از رحلت آن حضرت، عمر نتوانست تصور کند که اسلام منهای پیامبر (ص) معنا و مفهومی دارد.<sup>۳</sup> سقیفه‌ی بنی‌ساعده بر این مبنای فکری شکل گرفت که در زمان عدم وجود پیامبر (ص)، وضع جدید عرب و به‌ویژه قریش همچنان حفظ شود.

انگیزه‌ی اصلی توجه به امر امارت و حکومت بر مسلمین جزیره‌العرب حفظ

۱. نک. مثلاً به ابن‌فورک، همان، ۱۸۱-۱۸۲. ۲. نک. همو، همان، ۱۸۱.

۳. نک. طبری، تاریخ، ۱/۱۸۱۶-۱۸۲۸، ۱۸۲۹-۱۸۳۰؛ بلاذری، انساب الاشراف، ۱/۵۶۸؛ قس.

مادلونگ، جانشینی حضرت محمد (ص)، ۶۱.

۱. درباره‌ی داستان شکل‌گیری خلافت، نک. مادلونگ، همان، ۴۷ به بعد.

۲. نک. عبدالرازق، المصنف، ۵/۴۳۵-۴۳۹؛ بخاری، صحیح، باب مرضی، ۱۷؛ ابن‌سعد، طبقات، ۲/۳۷-۳۸.