

دوفصل نامه علمی - ترویجی سیره پژوهی اهل بیت علیهم السلام

سال چهارم، شماره ششم، بهار و تابستان ۱۳۹۷

صفحات ۲۹ - ۴۶

رهیافت تمدنی به انتصاب امام در غدیر

سید علیرضا واسعی^۱

چکیده

در شناخت و تحلیل محتوایی آنچه در غدیر خم روی داد، راه‌های فراوانی پیموده شده و شیعه در این میان، آن را به دیده مذهبی نظر کرده و به طور طبیعی فراتر از محاسبه‌های بشری و نگره‌های سیاسی اجتماعی نشانده است، اما در عین حال این پرسش اذهان جستجوگر را به خود مشغول می‌دارد که این واقعه با عقل اندیشی و اراده‌گری حقوق‌اندیشان بشری، نه تکلیف مدار، چگونه قابل جمع است و با چه الگوی سیاسی قابلیت دفاع دارد. این پژوهش می‌کوشد تا با روش بینارشته‌ای فلسفه سیاسی و تاریخ و از منظر تمدنی به این پرسش محوری پاسخ دهد که چگونه اقدام رسول خدا صلی الله علیه و آله برابر آن چه شیعه باور دارد، با حقوق سیاسی اجتماعی مسلمانان سازگار است؟ در این پژوهش نشان داده شد که نصب امام علی علیه السلام در غدیر خم متناسب با نیاز جامعه اسلامی به حاکم / جانشین حکیمی بود تا بتواند جامعه مسلمانی را به سوی ارزش‌های اسلامی گشانده و در تداوم اقدام‌های نبوی، یعنی آزادسازی انسان از قید و بندها، توسعه اراده‌گری، گسترش عدالت و آزادی آدمیان پیش ببرد.

کلیدواژه‌ها: غدیر خم، امام علی علیه السلام، توسعه اراده‌گری، گسترش عدالت، تمدن اندیشی.

۱. دانشیار گروه هنر و تمدن اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، a.vasei@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۳/۱۲ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۶/۱۸

مقدمه

مطالعات صورت گرفته درباره غدیر، از فراوانی بسیاری برخوردار است. نگاهی گونه‌شناسانه به آنها، پژوهنده را با حجم زیادی از آثار مواجه می‌کند، به گونه‌ای که در بادی نظر، در انجام کار نو و متفاوت با تردید مواجه می‌شود. از نگاه تاریخی - حدیثی تا اعتقادی - کلامی و از منظر اجتماعی - سیاسی تا اخلاقی - فرهنگی، از گذشته تا به امروز، در قالب کتاب، مقاله، رساله، تصاویر، نرم افزار و نظایر اینها آثار زیادی پدید آمده است. بسامد این آثار خود حاکی از حساسیت و اهمیت آن در میان مسلمانان است. با این همه، هم چنان دریچه‌های نوینی برای نگاه به آن می‌توان گشود. نگاه تمدنی یا تبیین آن بر اساس معیارهای تمدنی، رویکردی متفاوت به این پدیده است. این مقاله می‌کوشد تا به اختصار، واقعه غدیر را از دریچه تمدن‌اندیشانه به ارزیابی و سطح سنجی بگیرد، هر چند اذعان دارد آن چه ابراز می‌شود، تنها دیدگاه یا تحلیلی از سوی نویسنده است و خالی از نقص و کاستی و عاری از تعلق ایدئولوژیک و مذهبی نیست.

نویسنده برای سنجش تمدنی واقعه غدیر، ناچار است ابتدا به ذکر معیارهایی بپردازد که در حوزه تمدن مقبولیتی یافته و برخی از تمدن‌پژوهان و تمدن‌اندیشان به آن توجه کرده‌اند. این مقوله طبعاً با روش مخصوص به خود مورد مذاقه قرار می‌گیرد، اما اصل بحث که طراحی واقعه در قالب و قالب تمدن باشد، به روش پژوهش فلسفه سیاسی و تحلیل تاریخی، مبتنی بر مضمون پژوهی هرمنوتیکی است. پیش از ورود، ذکر چند پیش فرض لازم می‌نماید:

اول آن که این مقاله اصل واقعه غدیر را امری مفروض انگاشته شده و اساس آن را محل بحث و گفتگو نمی‌داند. این پیش فرض که آخرین مأموریت پیامبر ﷺ از طرف خداوند، ابلاغ ولایت علی علیه السلام به مردم بود (کلینی، ۱: ۱۳۶۵ / ۲۸۹)، شاید از سوی دسته‌ای از مردم هم چنان جای گفتگو باشد، ولی بیشتر مسلمانان به آن گردن نهاده و پذیرای آن هستند و بیشترین اختلاف نظرها در معنای ولایت است که طرح آن مجال دیگری طلب می‌کند. بدیهی است درباره دیدگاه‌ها و نقدهای مختلف، تا جایی که به تبیین تمدنی واقعه مربوط نباشد، سخنی به میان نخواهد آمد.

پیش فرض دوم آن که مقاله بر اساس عقیده شیعه مبنی بر شکل‌گیری غدیر خم برای بیان جانشینی پیامبر (خلافة النبوه)^۱ پیش می‌رود و همه آن چه در رد و نقد این دیدگاه وجود دارد،

۱. در متون کهن، خلافت را به دو دسته؛ خلافة النبوه و خلافة الملک تقسیم کرده‌اند (رک: اخوان الصفا، ۱۳۷۶: ۳ / ۴۹۳).

از قلمرو کاوش و تأمل مقاله بیرون است، جز آن جا که فهم درست مدعا، به ذکر اقوالی پیوند یابد که طبعاً به اختصار به آنها اشاره خواهد شد. توضیح آن که برخی از نویسندگان با پذیرش مقوله غدیر، آن را نامرتب با حاکمیت سیاسی و حیات اجتماعی دانسته و صرفاً در محدوده امری عاطفی شناسایی می‌کنند (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۶۹/۱۳).

سه دیگر آن که مقاله بر بنیاد دیدگاه مشهور شیعه پیش می‌رود و از چند و چون سندی روایات یا محتوایی آنها گذر می‌کند، چنان که از ذکر دیدگاه‌های دیگر فرقه‌های اسلامی سخنی به میان نخواهد آورد، مگر آن که توجه به آنها در تشخیص عیار تمدنی جریان غدیر اثرگذار باشد. برابر نظر مشهور شیعه، رسول خدا در بازگشت از حجة الوداع، با نزول آیه ۶۷ سوره مائده^۱ همراهان خویش را که جمعیتی انبوه بودند، در محلی به نام جُحْفَه گرد آورد (رک: امینی، ۱۳۹۷: ۸/۱) و در خطبه‌ای، علی علیه السلام را به عنوان مولای کسانی که خود بر آنان ولایت داشت، معرفی کرد (بخاری، بی‌تا: ۱/۳۷۵؛ جرجانی، ۱۴۰۹: ۶/۳۵۰). پس از آن آیه ۳ سوره مائده^۲ مبنی بر اکمال دین و رضایت خداوند اعلام گردید. مسلمانان نیز به شادی این معارفه صورت گرفته، به شادباش‌گویی پرداختند و پس از آن به سوی مدینه حرکت کردند.

آخرین پیش فرض مقاله آن است که جریان غدیر، امری در حوزه فلسفه سیاسی است نه دینی، هر چند تابع فرمان الهی صورت گرفته و پشتوانه دینی یافته است، چون در غیر این صورت نگاه و روش دیگری باید دنبال شود. نویسنده پدیده غدیر را به مثابه امری تاریخی در عرصه سیاست نگریسته و بسان دیگر وقایع آن را به تحلیل می‌نشیند و به ناچار برای گریز از جانبداری باورمحور یا فرهنگ‌گرا، از بیرون به آن نظر می‌کند، هر چند خالی از آن تعلقات نخواهد بود.

سه شاخص مهم تمدنی

واقعۀ غدیر که برابر پیش فرض‌های گفته شده، به انگیزه تعیین تکلیف سیاسی آینده مسلمانان و معرفی جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان حاکم جامعه صورت گرفته، جدای از چند و چون‌های سندی و محتوایی، با این پرسش مواجه است که اقدام پیامبر صلی الله علیه و آله چگونه با آزادی و اراده‌گری مردم و اختیار آنان در طراحی سرنوشت خویش و نیز با عقلانیت سازگاری دارد و

۱. يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ.

۲. الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا.

اساساً چنین اقدامی در تراز تمدنی چگونه ارزیابی می‌شود؟ این پرسش که بیشتر برآمده از رویکردهای سیاسی مقبولیت یافته امروزی است، بیشتر ذهن پژوهنده را درگیر می‌سازد. صورت عریان‌تر این سوال آن است که پیامبر ﷺ - در نگاه علمی و غیر عقیدتی - چرا و با چه معیاری به معرفی جانشین خویش دست زده و آیا او در میان آدمیان از حق اجتماعی بیشتری بهره داشته است؟ این پرسش در مقیاس اصل دموکراسی که در فلسفه سیاسی دنیای جدید، به عنوان وجه ارزشی تمدن برتر شناخته شده، اهمیت مضاعف یافته است، به همین جهت برخی آنچه در تاریخ سیاسی اهل سنت رخ داده را تمدن اندیشانه‌تر از رویکرد شیعی می‌دانند، اما با در نظر داشت سه شاخص تمدنی موثر در ایجاد خود انسجامی و استقلال رأی جامعه مسلمانی، تعیین جانشین از سوی پیامبر ﷺ امری دفاع پذیرتر از دیگر دیدگاه‌ها، حتی در دنیای امروزی است؛ اصل پاسخ‌گویی به نیازهای اساسی انسان، اصل کرامت انسانی و در نهایت اصل حاکمیت انسان برتر (آگاه و حکیم).^۲

حکومت و حاکمیت برای انسان

فیلسوفان سیاسی از دیرباز بر ضرورت وجود حکومت و حاکم تفتن یافته و آن را امری گریز ناپذیر دانسته‌اند. این ضرورت برای تسهیل حیات اجتماعی انسان با حفظ هویت انسانی یکایک آدمیان است. افلاطون، پیچیدگی حیات جمعی آدمی را که زاده نیازمندی‌های طبیعی اوست، منشأ دولت می‌داند که بر پایه عدالت به عنوان خصیصه‌ای که آدمیان را مستعد برقرار کردن روابط سیاسی با یکدیگر می‌کند، استوار است (فاستر، ۱: ۱۳۶۱/۵۲-۵۳) و بر آن است که هر جامعه سیاسی اولاً باید دارای هیئتی حاکم یا فردی حاکم باشد تا منافع کلی همگان را تأمین کند و ثانیاً این طبقه یا فرد حاکم مجاز نیستند نیرو و مساعی خویش را صرف منافع طبقاتی یا انفرادی سازند که اگر چنین وضعی پیشامد کرد، نتیجه‌اش انهدام و متلاشی شدن هدفی خواهد بود که تشکیلات اجتماع در درجه اول به قصد تحقق بخشیدن به آن به وجود آمده است (فاستر، ۱: ۱۳۶۱/۱-۱۰۴-۱۰۵).

۱. توین بی فروپاشی یک تمدن را ناشی از شکست درونی در استقلال رأی یا خود انسجامی می‌داند (رک: توین بی، ۱۳۷۶: ۱۹۲-۱۹۶).

۲. سخنی از پیامبر ﷺ آشکارا این سه شاخصه را بیان می‌کند: «اذا كانت امراءکم خيارکم و اغنياءکم سقاءکم و امورکم شوری بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها». (ترمذی، ۲: ۱۴۰۳/۳۶۱). هرگاه امیران شما بهترین شما باشند و دارایان شما بخشنده‌ترین شما و امور اجتماعی‌تان بر اساس شورا و هم اندیشی باشد، پس زیستن در روی زمین برای شما بهتر از مردن است.

از نظر افلاطون، اداره امور دولت‌ها و کشورها باید به دست فلاسفه سپرده شود. حکومت حکما بهترین نوع حکومت از دید ایشان است که می‌تواند نیازمندی‌های انسان را ذیل دو شاخص اعتدال و عدالت برآورده سازد. وی می‌گوید مادام که فیلسوفان (دوستانان حکمت یا دوستانان دانایی) شاه نشده‌اند یا شاهان و فرمانروایان گیتی قدرت و سیرت فلاسفه را به دست نیاورده‌اند، مادام که عظمت پادشاهی و خردمندی سیاسی در شخصی واحد جمع نگردیده است، مادام که زمامداران کنونی شهرها و کشورها که یکی از دو هدف را بی‌نیل به دیگری تعقیب می‌کنند به اجبار از این عمل نهی نشده‌اند، شهرها و اقالیم جهان، حتی نژاد بشر هرگز از خطرات و مصائبی که بر سرشان می‌ریزد، مصون نخواهند بود (افلاطون، ۱۳۵۳: کتاب پنجم، بند ۴۷۳ و کتاب ششم، بندهای ۴۹۷-۵۰۱. به نقل از کتاب پیش گفته). ارسطو نیز در باره دولت و وظایف آن که تأمین یک زندگی خوب باشد، نه یک زندگی بی‌خصلت و خاصیت، به ذکر انواع حکومت‌ها می‌پردازد و از سه نوع حکومت یاد می‌کند: پادشاهی که به دست یک تن اعمال می‌شود، آریستوکراسی که به دست گروهی از مردم اداره می‌شود و پولیتی (جمهوری) که پروای خیر و صلاح همگان را دارد و به دست اکثریت اداره می‌شود (ارسطو، ۱۳۴۹: کتاب سوم، بخش ۵، ص ۱۱۹). او سپس از سه حکومت مقابل این‌ها یعنی تورانی (ستمگر) که از مسخ پادشاهی، الیگارش‌ی که از مسخ آریستوکراسی و دموکراسی^۱ که از مسخ جمهوری پدید می‌آید، یاد می‌کند و بر آن است هیچ یک از این حکومت‌ها، مطلق نیستند، بلکه به حسب جوامع انسانی، ارج و اعتبار می‌یابند، اما تصریح می‌کند که حکومت پادشاهی و آریستوکراسی، حکومت کمال مطلوب‌اند (ارسطو، ۱۳۴۹: کتاب چهارم، بخش دو، ص ۱۵۷-۱۵۸).

توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹) که جامعه‌شناسی بزرگ در عهد روشنگری اروپاست، با ذکر انواع حکمرانی‌ها، می‌گوید: اختلاف دولت‌ها از اختلاف حکمرانان یا آنان که نماینده همه افراد یک اجتماعند ناشی می‌شود و... بدیهی است که فقط سه نوع دولت می‌تواند وجود داشته باشد، زیرا نماینده مردم لزوماً یا یک تن است و یا چند تن. اگر بیش از یک تن باشد، یا انجمن همه افراد است و یا انجمن قسمتی از آنان. هنگامی که نماینده مردم یک تن باشد، حکومت کشور سلطنتی^۲ است و وقتی انجمن همه مردم باشد، حکومت کشور دموکراسی^۱ یا حکومت

۱. البته ارسطو تبیین خاصی از دموکراسی دارد و آن را به پنج نوع طبقه‌بندی می‌کند که محل بحث این مقاله نیست (رک: ارسطو، ۱۳۴۹: ۱۶۵-۱۷۴).

ملی است و اگر مرکب از گروهی از مردم باشد، آن گاه کشور دارای حکومت اشرافی^۲ است. وی با بیان انحصاری بودن حکومت‌ها در این سه نوع، چنین نتیجه می‌گیرد که حکومت سلطنتی، بهترین نوع حکومت است (جونز، ۲: ۱۳۶۲ / ق ۱ / ۱۷۲). از قرن هجدهم به بعد بود که فیلسوفان غرب به برتری حکومت دموکراسی، به معنای حاکمیت همگان نظر دادند، چنان‌که منتسکیو با بیان سه نوع حکومت استبدادی، سلطنتی و دموکراسی، قسم اخیر را در تأمین حقوق انسان‌ها کارآمدتر می‌شناسد (منتسکیو، ۱۳۴۲: کتاب دوم، فصل‌های ۱، ۴ و ۵؛ جونز، ۲: ۱۳۶۲ / ق ۱ / ۳۰۸ - ۳۱۰)، چنان‌که ژان ژاک روسو به این دیدگاه تمایل بیشتری نشان می‌دهد (روسو، ۱۳۴۱: کتاب اول، ص ۷).

بیان این دیدگاه برای آن بود تا نشان داده شود، آن چه امروزه به عنوان وجه سیاسی برتر تمدن جهانی مورد اقبال همگان یا اکثر جوامع قرار دارد، یعنی دموکراسی، در گذشته، حتی تا دوره اخیر یا مطرح نبوده یا در مرتبه نازل تری نسبت به حکومت‌های دیگر قرار داشته است، بنابراین سنجش و ارزیابی جریان غدیر با الگوی دموکراسی اساس پذیرفتنی نیست و نباید به سراغ آن رفت، چنان‌که جریان سقیفه در تاریخ اسلام که عملاً در نقطه مقابل غدیر شکل گرفته است، با دموکراسی هیچ نسبتی ندارد و نباید با ملاک‌های آن به داوری گرفته شود.

حاکم یا امام در فرهنگ اسلامی

حکمران و حکمرانی در فرهنگ مسلمانان امری نوپا و نوپدید بود، زیرا مسلمانان اولیه که عموماً یا برخاسته از سرزمین حجاز بوده یا در آن جا متمرکز شده بودند، از تجربه سیاسی حکمرانی بهره‌ای نداشتند، چه مکه به عنوان خاستگاه اولیه اسلام و چه مدینه که به زودی پایگاه تأسیس حاکمیت اسلامی و دولت نبوی شد. در منابع اصلی اسلامی، اعم از قرآن و سنت نبوی نیز تئوری معینی برای دولت و حکومت نمی‌توان یافت، چنان‌که اندیشمندان مسلمان که در قرون بعدی، تابع ضرورت‌های پیش آمده به این مقوله عنایت استقلالی کردند، آنچه بیان داشتند، بیش از آن که تئوری پردازی باشد، توجیه آن چیزهایی بود که رخ داده بود. اینان به ضرورت وجود امام (خلیفه)، چگونگی مشروعیت یافتن آن و شرایط خلیفه و وظایفی که بر دوشش نهاده شده و هم چنین کیفیت انتخاب او و تکالیفی که رعیت در برابر آن‌ها

1. Democracy

2. Aristocracy

دارند، طبق آنچه در گذشته حیات مسلمانان تجربه شده یا به صورت پراکنده در لابلای منابع آمده بود، پرداخته و بر همان اساس الگوهای آینده را طراحی کردند (ماوردی، ۱۳۸۶: ۶-۲۰؛ نویری، بی تا: ۶/۲ به بعد؛ قلقشندی، ۱۹۸۵: ۱/۱۶ به بعد). به بیان دیگر، دیدگاه‌های آنان پسینی بوده است نه پیشینی. طبیعی است در چنین زمان و بستری، جریان غدیر باید مورد مذاقه و تأملات تمدنی قرار گیرد.

سیاست اندیشان مسلمان، امامت، خلافت و حاکمیت اسلامی را از مهمترین مسائل اختلافی میان دانشمندان دانسته‌اند که گروهی به انتصابی بودن آن نظر داشته و گروه دیگر به انتخابی بودن (اخوان الصفا، ۳/۱۳۷۶: ۴۰۱)؛ اما هیچ یک از آنان تا دوره‌های اخیر به فرضی غیر از انتخاب فردی روی نکرده و نظام حکومتی دیگری را متصور نبوده‌اند، جز آن که در چگونگی انتخاب فرد گفتگو داشته‌اند (ابن حزم، ۱/۱۳۱۷: ۳۶). البته اهل سنت در میان خود از اجماع امت یا اتفاق عمومی به عنوان یکی از راهکارهای تعیین حاکم سخن گفته‌اند که هیچ مصداقی غیر از واقعه سقیفه بنی ساعده که محل اجتماع جمعی از مهاجر و انصار بود، نشانی از آن ندارند، چنان که گفتگویی در باب چند و چون آن یا راه‌های نظارت جمع بر حاکم ندارند^۱ و این خود بهترین گواه است بر عدم توجه به ابعاد حکمرانی جمعی که امروزه از آن به دموکراسی یاد می‌شود و مهمترین وجه آن نظارت بر کنش حکمران از سوی مردم است. در فرهنگ سیاسی عامه مسلمانان، جز اطاعت و فرمان‌بری از خلیفه، انتظاری از رعیت بیان نشده است تا آن جا که به صراحت بر این نکته تأکید کرده‌اند که این وجوب حتی زمانی که خلیفه ستمگر باشد، بر پاست، جز آن که به معصیت خداوند فرمان دهد (قلقشندی، ۱۹۸۵: ۱/۳۱-۳۲).

غدیر خم، در هیافت تمدنی

تمدن [صرفاً] امری مادی نیست. بلکه معجونی است لمس ناشدنی از دستاوردهای فنی و ابداعات فرهنگی (دورانت، ۱۳۷۰: ۳۰۶) و در مقیاس آن می‌توان رفتارهای فرهنگی را به محاسبه و ارزیابی گرفت. واقعه غدیر در این ره یافت اهمیت متفاوت می‌یابد. با چشم پوشی از نظریه شیعی مبنی بر تنصیب امامت (مظفر، بی تا: ۷۴-۷۵) و نیز با پذیرش دیدگاه اهل

۱. اهل سنت بر نظر اهل حل و عقد تأکید دارند، گرچه شمار آنان دو تن باشد (رک: قلقشندی، ۱/۱۹۸۵: ۲۲) و این با حاکمیت مردم بر مردم هیچ نسبتی ندارد. هم چنین بر قریشی بودن امام پای می‌فشرند (ابن عربی، ۱۴۱۴: ۳۹۸) که باز افتراق آن را با آن چه دموکراسی خوانده می‌شود به خوبی می‌توان دریافت. البته این شرط، امروزه از سوی نواندیشان تشکیک شده است (رک: رضا، بی تا: ۲۶-۳۲).

سنت مبنی بر عدم اطاعت از پیامبر ﷺ در امور غیر دینی،^۱ باز اقدام رسول خدا در غدیر خم قابل چشم‌پوشی نیست، چون آشکارا با بهترین وجه تمدنی در فلسفه سیاسی همسویی دارد. برابر آنچه از منظر فیلسوفان سیاسی بیان شد، از گذشته تا دوره‌های اخیر، حکمرانی فردی بهترین شکل حکومت مطلوب تلقی می‌شد، مشروط بر آن که حاکم از شرایط لازم حکومت‌گری برخوردار باشد، بر این اساس پیامبر ﷺ در جحفه،^۲ شخصی را به مثابه حاکم، فراروی مردم نهاد که نه تنها متناسب با حیات تمدنی مردم آن زمان بود، بلکه همچنان به عنوان حکومت مطلوب قابل پیروی است، چرا که فردی با ویژگی‌های انسانی - جدای از خصوصیات ایمانی - به تصدی رهبری معرفی شده بود، بنابراین اقدام رسول خدا ﷺ از منظر تمدنی، در چند نکته قابل ارزیابی است:

۱. تأمین نیازهای اساسی آدمیان در حیات اجتماعی

پایه‌ای‌ترین شاخص تمدنی، تأمین نیازهای انسانی است که متناسب با تغییر جامعه و پیدایی نیازهای نوین، بایسته به روزرسانی است. تمدنی که نتواند به نیازهای اجتماعی انسان پاسخ گوید، فرو می‌پاشد یا جای خود را به تمدن دیگری می‌دهد. زیست تمدنی البته صرفاً افزایش دادن آنچه که انسان مصرف می‌کند و تجملات ظاهری که به ضرورت‌های روزانه زندگی اضافه می‌شوند، نیست بلکه پالایش معرفت و پرورش فضیلت به نحوی که زندگی بشری را به مرتبه‌ای بالاتر ترفیع دهد نیز می‌باشد (یوکیچی، ۱۳۶۳: ۵۲). نیاز جامعه اسلامی در عهد پیدایی اسلام، یافتن حقیقت زندگی و نجات از غل و زنجیرهای نامتناسب با پیشرفت و کمال انسانی بود که در دو اصل اجتناب از طاغوت در عرصه باور و عدالت در صحنه اجتماع تجلی و خودنمایی داشت و طبعاً این راه طراحی شده، باید توسط کسی دنبال می‌شد که چون آورنده اسلام، دغدغه‌مندی و هوشیاری داشته باشد. اساساً این انتظار که مؤسس تمدن دینی که به عنوان انسان خلاق توانسته بود جامعه نوینی را پایه‌گذاری کند، می‌بایست برای سعادت آن جامعه هم چنان دغدغه داشته باشد، توقعی بجاست، به ویژه آن که شناسایی چنین فردی برای جامعه نوپای اسلامی امری آسان نبود علاوه بر آن که سازوکار تعریف شده‌ای برای رسیدن

۱. بر پایه روایتی مذکور در منابع اهل سنت، رسول خدا ﷺ گفت: «اذا اتیتکم بشئ من امر دینکم فاعملوا به و اذا اتیتکم بشئ من امور دنیاکم، فانتم ابصر به» (سرخسی، ۲۲: ۱۴۰۶ / ۲۳) یا فرمود: «اگر چیزی مربوط به امور دنیایی شما بود، شما نسبت به آن از من داناترید و اگر به دین شما مربوط می‌شود، به من رجوع کنید (ابن حنبل، بی تا: ۳ / ۱۵۲ و ۶ / ۱۲۳؛ ابن خزیمه، ۱: ۱۴۱۲ / ۲۱۵). رشید رضا برای اثبات این مدعا، بحث نسبتاً مبسوطی ارائه می‌کند (رک: رضا، بی تا: ۳۸ - ۴۰).

۲. منطقه‌ای که غدیر خم در آن جا واقع شده و رسول خدا ﷺ در آن مکان به بیان ولایت علی ﷺ پرداخت.

به این هدف وجود نداشت، از این رو پیامبر به حکم ضرورت تمدنی، به معرفی پیشوای سیاسی کشیده شد. طبعاً این فرد باید از نظر شایستگی‌های فردی و خصوصیات اخلاقی و نیز دانش و آگاهی با محیط اجتماعی تناسب داشته باشد تا بتواند از یک سو درک درستی از نیازها داشته باشد و از دیگر سو بتواند برای رفع آنها اقدام نماید.

۲. کرامت انسانی

دیگر شاخص تمدن، کرامت انسان است که در پرتو فضیلت‌خواهی دیانت اسلامی توجه آدمی را به خود معطوف می‌دارد. نگاه به انسان به عنوان موجودی دارای ارزش ذاتی و تلاش برای تقویت آن و ایجاد زمینه‌های شکوفایی و پیشرفت،^۱ وظیفه اصلی رهبری است، چنان که پیامبر خود در این راه بیش از توان و مأموریتی که داشت می‌کوشید،^۲ اما تداوم بخش این مسیر، خود باید از یک طرف دارای ایمان کامل به فرهنگ اسلام باشد و از طرف دیگر هیچ‌گونه انعطافی نسبت به ارزش‌ها نداشته باشد. علی علیه السلام چنین شخصیتی بود. در نگاه پیامبر صلی الله علیه و آله، او فردی بود که حق بر مدار او می‌گشت و معیار حقیقت بود.^۳ او دیانت آن حضرت را با جان و دل پذیرا شده بود و هیچ ضعف و مجامله‌ای در اجرای حقیقت نداشت.^۴ انتخاب ایشان، به معنای صحنه نهادن بر اصل والایی و کرامت انسانی و سپردن آموزش اصول زیست دینی و تمدنانه به دست فرد آگاه و باورمند به کرامت انسان بود،^۵ لذا در خصوص او گفت: اگر به علی روی کنید او را هدایت‌گری استوار می‌یابید که شما را به راه مستقیم پیش می‌برد.^۶

۳. اداره جامعه بر اساس حکمت و دانایی

- این‌گونه مدیریت که به طور طبیعی به توسعه آگاهی و معرفت در سطح جامعه می‌انجامد،
۱. ویل دورانت تمدن را در جامعه‌ای که در آن امکان خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر باشد، شناسایی می‌کند (دورانت، ۱۳۶۷: ۳/۱).
 ۲. لَعَلَّكَ بَاجِعٌ نَفْسِكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. شعراء/۳. شاید، از اینکه ایمان نمی‌آورند، خود را هلاک سازی.
 ۳. درجه ایمان علی علیه السلام به آن حد بود که پیامبر درباره‌اش گفت: «علی مع الحق و الحق مع علی و لن یفترقا حتی یردا علی الحوض یوم القیامه» (بغدادی، ۱۴: ۱۴۱۷/۲۲۲ و نیز گفت: «علی مع الحق و الحق مع علی و هو الامام و الخلیفة من بعدی، فمن تمسک به فاز و نجی و من تخلف عنه ضل و غوی...» (خزاز قمی، ۱۴۰۱: ۲۰ و ۱۱۷).
 ۴. این جمله پیامبر صلی الله علیه و آله درباره او در حجة الوداع، و در پاسخ به شکوه‌های رزمندگان، از اهمیت زیادی برخوردار است: «ارفعوا السنتکم عن علی بن ابیطالب... فانه خشن فی ذات الله، غیر مداهن فی دینه» (مفید، ۱: ۱۴۱۴/۱۷۳؛ رازی، ۱۳۶۵: ۳/۹۹).
 ۵. این سخن یوکیشی بسیار ارزشمند است که اگر آموزش مسیح و نیز آموزش بودا به ابلهان واگذار می‌شد، فقط در خدمت هدف ابلهان در می‌آمد (رک: یوکیشی، ۱۴۸: ۱۳۶۳-۱۵۰).
 ۶. «إن تولوا علیاً تجدوه هادیا مهدیا یسلک بکم الطریق المستقیم» (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۱۱/۱۱).

دیگر شاخص تمدنی است. وظیفه حاکم جامعه، گرچه رفع نیازها و توجه به کرامت انسانی است، اما مأموریتی بزرگتر از این‌ها نیز متوجه اوست؛ آگاه‌سازی مردم و دورسازی آنان از جهل و گمراهی، چنان‌که پیامبران برای آن برانگیخته شدند.^۱ پیامبر اسلام ﷺ که خود چنین وظیفه‌ای را به دوش می‌کشید، نمی‌توانست و نمی‌بایست از آن در زمان پس از خویش غفلت کند، از این رو تعیین فردی که دارای چنین ویژگی باشد، امر ناگزیری بود و کسی می‌توانست از عهده این کار برآید که خود پله‌های دانشی را بالا رفته و از مرجعیت علمی برخوردار بوده باشد و علی علیه السلام چنین بود؛ پیامبر صلی الله علیه و آله خود، او را دروازه ورود به شهر دانش خویش (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۱/۲۴۳؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۴/۲۲) و آگاه‌ترین فرد به داوری خوانده بود. ابن ابی الحدید این ویژگی را مستلزم دانستن علوم بسیار می‌داند (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۷/۲۱۹).

علی علیه السلام داناترین فرد جامعه اسلامی پس از پیامبر بود. سعید بن مسیب می‌گوید در میان اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله کسی جز علی علیه السلام نبود که بگوید: از من پرسید (ابن ابی شیبه کوفی، ۱۴۰۹: ۶/۲۲۷) نقل است با هیچ کس محاجه نمی‌کرد جز این که به تسلیمش می‌کشاند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۱/۳۲۴) و اگر نبود مسیر شریعت اسلامی عوض می‌شد. ^۲ ابن ابی الحدید به تفصیل در بیان فضیلت علمی ایشان سخن دارد و بر آن است که بیشتر بزرگان او را به چنین برتری می‌شناسند و کسی را بر او فراتر نمی‌نشانند (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۱/۹۷).

گرچه خواسته پیامبر صلی الله علیه و آله محقق نشد و جامعه اسلامی مسیر دیگری را دنبال کرد، اما این سخن عمر در توصیف علی علیه السلام، هنگامی که او را در جمع شورای شش نفره خویش قرار داده بود، حاکی از انتخاب درست و تمدن‌اندیشانه پیامبر صلی الله علیه و آله است. عمر گفت: به خدا سوگند اگر تو ولایت مردم را به دست بگیری، آنان را به سوی حقیقت آشکار و راه درخشان می‌کشی!

(ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۱/۱۸۶).

ویژگی‌ها و کارکردهای خلافت در دوره‌های بعدی نشان داد تدبیر نبوی در انتخاب جانشین، به دو دلیل مهم، مطابق اقتضای تمدن زمانه بوده است: دلیل اول عمل خلفا در زمان‌های بعدی است که به آسانی مقبول جامعه مسلمانی واقع شد و اولین کسی که به این شیوه عمل کرد ابوبکر بود که پس از دو سال و خورده‌ای خلافت، لازم دید برای تداوم حیات

۱. «لقد مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَيْفٍ ضَلَالٍ مُبِينٍ» (آل عمران / ۱۶۴).

۲. این جمله عمر که بارها گفت، «لولا علی لهلك عمر»، مصداق روشن این مدعاست (شریف رضی، ۱۴۰۶: ۸۵؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳/۱۱۰۳).

دینی و استحکام فرهنگی و انسجام اجتماعی جامعه، باید فردی را به جانشینی خویش برگزیند و چنین کرد، چنان که دیگران نیز چنین کردند، بنابراین اقدام رسول خدا، امری بایسته و مطلوب زمانه بوده است. دلیل دوم به رخدادهای بعدی در جامعه اسلامی برمی‌گردد. به زودی حکمرانی نبوی که در متون اولیه به «خلافه النبوه» از آن یاد شد، جای خویش را «خلافه الملک» داد و سردمداران بیش از آن که به اعتلای جامعه و ارتقای معرفتی شهروندان بیندیشند و زندگی خود را برابر ارزش‌های دینی طراحی کنند، مسیر کژی را پیمودند و اصلاح آن جز به دست امام علی علیه السلام میسر نمی‌شد، از این رو به سراغ او رفتند، اما دیگر بازگرداندن آب از جوی رفته به جوی ناممکن می‌نمود.^۱ آنچه مردم را به سوی علی علیه السلام کشاند، ویژگی‌های بارز تمدن اندیشه‌اش او بود.

امام علی علیه السلام، بینش و رویکرد تمدنی

۱. انسان‌گرایی و تکریم آدمی

ویژگی‌های امام در عرصه عمل سیاسی، غیر از خصوصیات است که در تعامل با دیگران، به عنوان عضوی از جامعه دارد. او در مقام شهروندی، فردی چون دیگران است، و آنچه عمر در توصیف او به مثابه آشکال مدیریتی ذکر می‌کند، خلط میان دو عرصه شهروندی و حاکمیتی است.^۲ چنان که امام خود در پاسخ به درخواست مردم برای پذیرش امامت، می‌گوید: «مرا رها کنید و از دیگری بخواهید... اگر مرا رها کنید، من چون یکی از شما خواهم بود و چه بسا فرمان بردارتر و مطیع‌تر از شما نسبت به کسی باشم که ولایت را به او داده‌اید» (نهج البلاغه، ۱۳۸۷: خطبه ۹۲)، اما وقتی به عنوان حاکم جامعه سنجیده می‌شود، فردی انسان‌گرا و تابع حقوق انسانی است. این ویژگی را در سخنان وی به خوبی می‌توان یافت. او در نامه خود به مالک اشتر که امارت مصر را به عهده داشت، از تکریم انسان چنین سخن می‌گوید: «قلبیت را نسبت به زبردستان خویش، آکنده از مهربانی و محبت و لطف کن... و بر رعیت همچون حیوان درنده مباش که خوردن آنان را غنیمت دانی، زیرا آنها دوگروه بیش نیستند، یا برادران دینی تو هستند و یا در آفرینش همانند تو انسانند» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۲۷). بر این اساس آدمیان در حیات سیاسی از آن جهت که انسانند، بر یکدیگر امتیازی ندارند. امام در ادامه

۱. سدیلو می‌گوید اگر خلافت از آغاز به نفع علی علیه السلام تمام می‌شد، از بروز دعای مصیبت باری که اسلام را با خون مسلمانان رنگین ساخت، جلوگیری می‌شد... (امیرعلی، ۱۳۷۰: ۲۷۲).

۲. عمر در خطاب به امام می‌گوید: تو شایسته تولیت خلافتی، جز این که در تو شوخ طبعی وجود دارد (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۱/۱۸۶).

نامه این رویکرد را بیشتر توضیح می‌دهد تا امیر خود را به شأن آدمیان آگاه‌تر سازد. وجود چنین نگاهی بهترین نوع حکمرانی را نوید می‌دهد.

نگاه برابرنه به افراد جامعه و برتری ندادن کسی، از اصول حکمرانی است که امام به آن پایبندی دارد. او خود را حافظ حقوق مردم دانسته و می‌گوید تنها کلیدهای اموال شما در دست من است و من به خود حق نمی‌دهم درهمی از اموال شما را بردارم (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۳/۱۹۴) و نیز تأکید می‌کند من مردی از شما هستم و آنچه برای شماست، برای من نیز همان است و آنچه بر دوش شما نهاده می‌شود، بر دوش من نیز خواهد بود (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۷/۳۷)، یعنی از حقوق و تکالیف برابری برخوردار خواهیم بود. او در عین مهربانی و عطوفتی که نسبت به آدمیان دارد، هیچ توصیه‌ای را برای اجحاف در حق دیگری یا مساعدت نابحق نمی‌پذیرد و به صراحت می‌گوید گوش به حرف کسی نخواهم داد و از عتاب کسی هم نمی‌هراسم (نهج البلاغه، ۱۳۸۷: خطبه ۹۲). ستبری و استواری در اداره جامعه برای تأمین آزادی‌ها و حقوق برابر آدمیان امری لازم است.

۲. توجه و احترام به آراء مردم

برتری ایمانی یک فرد چه بسا امتیازی برای او به شمار آید، اما در عرصه کنش‌گری سیاسی، همه آدمیان دارای رأی و نظرند و باید به آرای آنان بها داد. امام به رضایت مسلمانان می‌اندیشید و حتی پیشوایی و رهبری را ناشی از رضایت آنان می‌داند (منتظری، ۱۴۰۸: ۱/۵۰۵). او در مقابل اصرار مردم برای پذیرش خلافت، به جنبه‌ای از حقوق اجتماعی اشاره می‌کند که کمتر مورد عنایت توده مردم و حتی خواص جامعه بود، چون وقتی دسته‌ای از افراد با برشمردن برخی از ویژگی‌های ایشان، وی را شایسته‌ترین فرد برای تصدی امامت می‌خوانند و تأکید می‌کنند تا با تو بیعت نکنیم دست بر نمی‌داریم، می‌گوید پس این بیعت باید در مسجد، محل تجمع عموم مردم باشد، زیرا بیعت من نباید در پنهانی و بدون رضایت همگان باشد (بلاذری، ۱۳۹۴: ۲/۲۱۰؛ طبری، ۱۴۰۳: ۳/۴۵).

امام در عین این که خود را در امر امامت مسلمین محق می‌دانست، از آن رو که از سوی پیامبر خدا ﷺ به این سمت گمارده شده بود، اما پذیرش مردم را بنیاد کارآمدی آن می‌دانست. او در نبرد جمل، از طلحه می‌خواهد تا شنیده خویش از پیامبر ﷺ را در خصوص امامت وی بیان دارد و او نیز اذعان می‌کند (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲۵/۱۰۸) و در رجبه نیز از افراد می‌خواهد تا آنچه را شنیده بودند بیان دارند که دوازده تن از بدریون برخاسته و به گفته پیامبر ﷺ شهادت دادند (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۴۲/۲۰۶؛ هیشمی، ۱۴۰۸: ۹/۱۰۵)، اما وقتی عهده‌دار خلافت

می‌شود، می‌گوید: شورا متعلق به مهاجرین و انصار است و اگر اینان بر فردی اتفاق نظر یافتند و او را امام نامیدند، خشنودی خدا در آن خواهد بود و اگر کسی به اعتراض یا خودسری از آن بیرون رفت، او را برگردانید و اگر نپذیرفت به جرم عدم همراهی با مسلمانان برخورد قهرآمیز کنید (ابن اعثم کوفی، ۲/۱۴۱۱:۵۰۶؛ بحرانی، ۲/۱۳۶۲:۱۱۰).

۳. پایبندی اخلاقی علی علیه السلام و انگاره برابری

گرچه در بیان شرایط حاکم از مقوله‌های اخلاقی کمتر سخن به میان می‌آید، اما در نقش بنیادین و کانونی آن تردیدی وجود ندارد. پایه‌ای‌ترین فضیلت اخلاقی در صداقت و برابری خواهی دیده می‌شود. صداقت، کانون اعتماد افراد جامعه به یکدیگر و مبنای استواری حیات اجتماعی و برابری، اساس همه ارزش‌های حاکم بر تعامل است. این دو ویژگی اخلاقی در زندگی علی علیه السلام برجستگی انکارناپذیر داشته است. او در جریان شورای شش نفره خلیفه دوم، یکی از دو نفری بود که می‌توانست به خلافت مسلمانان دست یابد و کافی بود در مقابل پیشنهاد عبدالرحمن بن عوف که از او خواسته بود تا بر اساس کتاب خدا، سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و سیره دو خلیفه پیشین عمل کند (یعقوبی، بی تا: ۲/۱۶۲؛ ابن ابی الحدید، ۱/۱۳۸۷: ۱/۱۸۵ - ۱۹۸؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۷/۱۶۵) اندکی ملایم‌تر مواجه می‌شد و خواسته او را می‌پذیرفت تا قدرت سیاسی را که حق دیرینه خود می‌دانست، به چنگ آورد، اما او صادقانه پیش آمد و مشی حکومتگری خویش را بر مبنای قرآن و سنت و فهم خویش عنوان کرد و بدین سبب از حاکمیت بازماند (طبری، ۱۴۰۳: ۳/۳۰۱؛ ابن عبری، بی تا: ۱۰۳؛ ذهبی، ۳/۱۴۱۳: ۳۰۵).

نگاه برابرانه در دو سطح اخلاقی و انگاره‌ای قابل بررسی است. در سطح اخلاقی، با توصیه‌هایی پیوند می‌خورد که عموماً آدمیان با آن در تعاملند؛ «دیگری را چون خود بپندارید و با او همان رفتار کنید که دوست می‌دارید با شما رفتار کنند»، چنان که علی علیه السلام نیز به دیگران چنین توصیه‌هایی داشته است (نهج البلاغه، ۱۳۸۷: نامه ۵۳؛ ابن شعبه حرانی، ۱۲۷: ۱۴۰۴). در رویکرد انگاره‌ای، فراتر از سطح پیش گفته، به مبانی عقیدتی و باوری فرد پیوند دارد؛ او دیگری را چون خود می‌داند و برای او به میزان شخصیت انسانی خویش ارزش قایل است. این نگاه به ویژه در فاصله قدرت،^۱ بیشتر قابل تأمل است. او بین خود و دیگری که در فرمان او قرار دارند هیچ فاصله نمی‌شناسد، از این رو از مردم می‌خواهد تا با او همانند دیگر آدمیان به

۱. فاصله قدرت به معنای میزان جدایی میان قدرتمندان و توده مردم است که در ابعاد مختلفی خودنمایی می‌کند. هر چه این فاصله کمتر باشد، حاکمیت مردمی‌تر و هر چه بیشتر باشد، غیر مردمی‌تر است.

گفتگو بنشینند و سخنان خود را مطرح نمایند و از هرگونه چاپلوسی و تملق بپرهیزند. او خود را همانند دیگران نیازمند مشورت دانسته و از خود برتردانی می‌گریزد و از مردم می‌خواهد تا از گفتن حق در مقابل او هراسی به دل راه ندهند (نهج البلاغه، ۱۳۸۷: کلام ۲۱۶؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۸ / ۳۵۶).

نتیجه

غدیر خم که در تاریخ اسلام به سبب اقدامی از سوی رسول خدا اهمیت یافته، از ابعاد مختلفی مورد کاوش و بررسی قرار گرفته است. این مقاله آن را از منظر تمدنی و در تراز تمدن به مذاقه و تأمل گرفته و به این نتیجه رسیده که انتخاب امام علی علیه السلام از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان فرد نگران حیات انسانی، اقدامی در جهت رفع بالاترین نیازهای انسان اجتماعی زمان خویش و حافظ کرامت انسانی و تلاشی برای سپردن پیشوایی امت به دست انسان آگاه و شایسته (حکیم) بوده است که نه تنها با آزادی و اراده‌گری مسلمانان تعارضی نداشته، بلکه گام بلندی در جهت تسهیل حیات سیاسی و تلاشی برای خود انسجامی بیشتر بوده است. مقاله در پرتو سه شاخص تمدنی و شناسایی ویژگی‌های شخصیتی امام علی علیه السلام اقدام پیامبر صلی الله علیه و آله را امری لازم و ضرورتی انکارناپذیر دانسته است، هر چند خواسته آن حضرت محقق نشد و همین امر موجب گردید تا جامعه اسلامی در مسیر دیگری غلطیده و تا حدی از مسیر تمدنی خارج شود.

منابع

- قرآن مجيد.
- نهج البلاغه (١٣٨٧ / ١٩٦٧)، تحقيق صبحى صالح، بيروت، بى نا.
- ابن ابى الحديد، عزالدين ابوحامد بن هبة الله (٥١٣٨٧ / ١٩٦٧ م)، شرح نهج البلاغه، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت، دار احياء الكتب العربية.
- ابن ابى شيبه كوفى، عبدالله بن محمد (٥١٤٠٩ / ١٩٨٩ م)، المصنف، تحقيق سعيد اللحام، بيروت، دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
- ابن اثير جزرى، عزالدين ابوالحسن على بن محمد (٥١٤٠٩ / ١٩٨٩ م)، اسد الغابة فى معرفة الصحابة، بيروت، دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
- ابن اثير، عزالدين ابوالحسن على بن محمد (١٣٨٥ ق / ١٩٦٥ م)، الكامل فى التاريخ، بيروت، دار صادر - دار بيروت.
- ابن اعثم كوفى، ابى محمد احمد (١٤١١ ق)، الفتوح، تحقيق على شيرى، بيروت، دار الاضواء.
- ابن جوزى، ابوالفرج عبد الرحمن بن على بن محمد (١٤١٢ / ١٩٩٢)، المنتظم فى تاريخ الملوك و الامم، تحقيق محمد عبد القادر عطا و مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية.
- ابن حزم، ابى محمد على بن احمد، (١٣١٧)، الفصل فى الملل و الاهواء و النحل، مصر، الاديبه.
- ابن حنبل، احمد (بى تا)، مسند احمد، بيروت، دار صادر.
- ابن خزيمة، ابوبكر محمد بن اسحاق سلمى نيشابورى (١٤١٢ ق / ١٩٩٢ م)، صحيح ابن خزيمة، تحقيق مصطفى اعظمى، بيروت، المكتب الاسلامى.
- ابن شعبه حرانى، حسن بن على (١٤٠٤ ق / ١٣٦٣ ش)، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، تحقيق على اكبر غفارى، قم، مؤسسه نشر اسلامى.
- ابن شهر آشوب سروي، محمد بن على (٥١٣٧٦ / ١٩٥٦ م)، مناقب آل ابوطالب، لجنه من اساتذة النجف الاشرف، نجف اشرف، مطبعة الحيدرية.
- ابن عبدالبر، يوسف به عبدالله (١٤١٢ / ١٩٩٢ م)، الاستيعاب فى معرفة الاصحاب، تحقيق على بن محمد بجاوى، بيروت، دارالجيل.
- ابن عبرى، غريغوريوس ملطى (بى تا)، تاريخ مختصر الدول، بيروت، دارالميسره.
- ابن عربى، محيى الدين (١٤١٤ ق)، التوحيد و العقيدة، به كوشش محمود غراب، دمشق، دارالكتاب العربى.
- ابن عساکر، ابوالقاسم على بن حسن بن هبة الله شافعى (١٤١٥ ق / ١٩٩٥ م)، تاريخ مدينة

- دمشقی، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل (۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م)، *البدایه و النهایه*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اخوان الصفا (۱۳۷۶/۱۹۷۵م)، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا*، بیروت، دارصادر.
- ارسطو (۱۳۴۹)، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- افلاطون (۱۳۵۳)، *جمهوریت*، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، انتشارات خوشه.
- امیرعلی (۱۳۷۰)، *تاریخ سیاسی و اجتماعی اسلام*، ترجمه ایرج رزاقی و محمد مهدی حیدرپور، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
- امینی، عبدالحسین (۱۳۹۷/۱۹۷۷)، *الغدیر فی الکتاب و السنه و الادب*، بیروت، دارالکتاب العربی
- بحرانی، کمال الدین میثم بن علی (۱۳۶۲)، *شرح نهج البلاغه*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (بی تا)، *التاریخ الكبير*، تحقیق محمد ازهر، ترکیه، المكتبة الاسلامیه.
- بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (۱۴۱۷ق / ۱۹۹۷م)، *تاریخ بغداد او مدینه السلام*، تحقق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۹۴ق / ۱۹۷۴م)، *انساب الاشراف*، تحقیق محمد باقر محمودی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی (۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م)، *سنن ترمذی (الجامع الصحیح)*، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، دارالفک للطباعة و النشر و التوزیع.
- توین بی، آرنولد (۱۳۷۶)، *بررسی تاریخ تمدن*، ترجمه محمد حسین آریا، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- جرجانی، عبدالله بن عدی (۱۴۰۹/۱۹۸۸م)، *الکامل*، تحقیق یحیی مختار عزاوی، بیروت، دارالفکر.
- جونز، و.ت (۱۳۶۲)، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- خزاز قمی، ابوالقاسم علی بن محمد بن علی (۱۴۰۱ق)، *کفایه الاثر فی النص علی الائمه الاثنی عشر*، تحقیق سید عبداللطیف حسینی کوه کمری، قم، خیام.

- دورانت، ویل (۱۳۶۷)، *تاریخ تمدن: مشرق زمین گاهواره تمدن*، ترجمه احمد آرام و همکاران، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- دورانت، ویل (۱۳۷۰)، *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، سازمان آموزش و انتشارات انقلاب اسلامی.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۱۳ق / ۱۹۹۳م)، *تاریخ الاسلام ووفیات المشاهیر و الأعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی.
- رازی نیشابوری، حسن بن علی بن محمد (۱۳۶۵)، *روض الجنان وروح الجنان*، به کوشش محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
- رضا، رشید (بی تا)، *الخلافة*، مصر، الزهراء الاعلام العربی.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۴۱)، *قراردادهای اجتماعی*، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، تهران، انتشارات شرکت سهامی چهر.
- سرخسی، شمس الدین (۱۴۰۶/۱۹۸۶)، *المبسوط*، بیروت، دارالمعرفة.
- شریف رضی، ابوالحسن محمد بن حسین (۱۴۰۶)، *خصائص الائمة*، تحقیق محمد هادی امینی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م)، *تاریخ طبری (الامم والملوک)*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- فاستر، مایکل ب (۱۳۶۱)، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- قلقشندی، احمد بن عبدالله (۱۹۸۵)، *مآثر الانافه فی معالم الخلافة*، تحقیق عبدالستار احمد فراج، کویت، مطبعة حكومة الكويت.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بصری (۱۳۸۶/۱۹۶۶)، *الاحکام السلطانیة والولايات الدینیة*، مصر، شركة و مطبعة مصطفى البانی و اولاده.
- مظفر، محمد رضا (بی تا)، *عقائد الامامیه*، قم، انتشارات انصاریان.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴ / ۱۹۹۳م)، *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، بیروت، دارالمفید للطباعة و النشر و التوزیع.
- منتسکیو، شارل دو (۱۳۴۹)، *روح القوانين*، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران، انتشارات

امیرکبیر.

- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۸)، *دراسات فی ولایت الفقیه*، قم، مرکز الاعلام الاسلامی.
- نویری، شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب (بی تا)، *نهایة الارب فی فنون الادب*، قاهره، مطابع گوستانسوماس و شرکاء.
- هیثمی، نورالدین علی بنابی بکر (، ۱۴۰۸ / ۱۹۸۸ م)، *مجمع الزوائد*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا)، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دار صادر.
- یوکیشی، فوکوتساوا (۱۳۶۳)، *نظریه تمدن*، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران، نشر آبی.

