

امکان یا امتناع «تأمین مشروعیت» در الگوی «خلافت اسلامی»

ذبیح‌الله نعیمیان*

تأیید: ۹۱/۱۲/۱۹

دریافت: ۹۱/۱۰/۵

چکیده

الگوی عینی - نظری خلافت اسلامی، الگویی تاریخی است که پس از تکوین عینی، تلاش شده است از جهت نظری نیز توجیه و بازسازی نظری شود. این توجیه و بازسازی نظری، معطوف به تأمین مشروعیت برای آن بوده است. در این راستا، اموری مانند «زمینی و عرفی بودن خلافت»، «برخورداری از رسالت الهی و دینی خلافت»، «عدم عصمت خلیفه» و «عدم برخورداری خلیفه از علم لدنی» به‌عنوان مؤلفه‌های مؤثر برای تأمین مشروعیت این الگو، مورد توجه قرار گرفته است.

بررسی «طراز تأمین مشروعیت» در این الگو، اهمیت شایان توجهی دارد. لذا این امر، مقتضی بررسی میزان توانمندی این الگو برای تأمین مشروعیت در سه سطح «شرایط امکان عقلی - فلسفی»، «شرایط امکان وقوعی» و «شرایط امکان استناد شرعی» است؛ هر چند به‌راحتی می‌توان ناتوانی این الگو را در این سه سطح مشاهده کرد.

بهترین و کامل‌ترین صورت‌بندی از تأمین مشروعیت برای الگوی خلافت اسلامی را می‌توان به لحاظ عرفی بودن این الگو، در نظریه قرارداد اجتماعی، سراغ گرفت؛ البته الگوی خلافت اسلامی به‌عنوان یکی از مصادیق این نظریه در این چشم‌انداز نظری نمی‌تواند از طراز وجیه و کارآمدی برای تأمین مشروعیت، برخوردار باشد.

واژگان کلیدی

مشروعیت خلافت، خلافت اسلامی، تأمین مشروعیت، استناد شرعی مشروعیت

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه اندیشه سیاسی اسلام.

مقدمه

الگوی خلافت اسلامی در تحقیقی سیاسی - تاریخی، توانسته با رویکردی عمدتاً توجیه‌گرایانه و در راستای ارائه صورت‌بندی موجهی از «مبانی و ویژگی‌های نظری خلافت اسلامی» به برخی از «نظریه‌پردازی‌های معطوف به تأمین مشروعیت»، دامن زند. پرسش کلیدی در این زمینه این است که مبنای مشروعیت در الگوی نظام موسوم به «خلافت اسلامی» چیست و میزان کارآمدی آن در تأمین مشروعیت تا چه حد است؟ در مقام مقدمه‌چینی برای ورود به واکاوی این پرسش، این برداشت کلان را مورد اشاره قرار می‌دهیم که این رویکرد سیاسی - نظری، به تدریج الگویی را پروراند است که از برخی مشابهت‌های نظری و عملی با الگوی دموکراسی و مبنای قرارداد اجتماعی، برخوردار شده است.

تشکیل «سقیفه» برای تعیین حاکم، همواره از جانب اهل تسنن به مثابه حق دینی - سیاسی مردم، تلقی شده و همان را برای «تکوین و مشروعیت الگوی خلافت» کافی دانسته‌اند؛ بلکه در تاریخ حکومت‌های اسلامی، تشکیل سقیفه به مثابه نماد فراموش‌ناشدنی «انتخاب»، معرفی شده است.

به تعبیر دیگر، به رغم آنکه افراد نادری از اهل تسنن؛ مانند «محمد یوسف موسی» بر آن شده‌اند که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به خلافت «ابوبکر»، تمایل داشته است (موسی، بی‌تا، ص ۷۳-۷۲)، هیچ‌گاه سقیفه، نماد نظریه «نصب و تعیین الهی» تلقی نشده است؛ چنانکه «بیعت»، ابزاری برای تحقق انتخاب و دخالت آرای مردم تلقی شده و کاملاً از مرزبندی خاصی با نظریه نصب و تعیین الهی برخوردار شده است. از این رو، چنانکه «سنه‌وری» بیان کرده است، انتخاب و بیعت مردم را نیز نمی‌توان به مثابه ابزار کاشف از خواست خدای متعال، تلقی کرد^۱ (السنه‌وری، ۱۹۸۹م، ص ۱۴۸-۱۴۳).

مبنای مشروعیت در الگوی خلافت اسلامی

در این بحث، تلاش می‌شود با نگاهی توصیفی - تحلیلی، مبنای مشروعیت در الگوی خلافت اسلامی را مورد تأمل قرار دهیم. از این رو، به مسائل زیر خواهیم پرداخت:

الف) الگوی «تأمین مشروعیت» در «نظام خلافت اسلامی»؛
ب) امکان یا امتناع «تأمین مشروعیت» در «الگوی خلافت».

الف) الگوی «تأمین مشروعیت» در «نظام خلافت اسلامی»

در اندیشه خلافت اسلامی، عناصر و مؤلفه‌هایی ثابت وجود دارند که می‌توانند در راستای تأمین مشروعیت برای الگوی خلافت اسلامی، مورد توجه قرار گیرند. مهم‌ترین عناصر و مؤلفه‌های مزبور عبارتند از:

۱. «تلقی زمینی و عرفی» از «منصب خلافت»؛

۲. ادعای «استمرار رسالت الهی و دینی» در الگوی «خلافت».

۱. «تلقی زمینی و عرفی» از «منصب خلافت»

خلافت اسلامی از بدو تکوین خود با گره‌خوردن مشروعیت حاکم سیاسی به خواست مردم - و البته به صورت عینی‌تر، به خواست اقلیت نخبگان پرنفوذ - به صورت عرفی و زمینی، تحقق عملی و بعداً صورت‌بندی نظری شد. در ادوار زمانی بعدی، گرچه تلاشهایی برای قدسیت‌بخشی به مقام خلیفه انجام گرفت و دستیابی خلفا به خلافت به اراده الهی نسبت داده شد، اما این امر را نمی‌توان به گونه‌ای دانست که به معنای زوال اندیشه زمینی بودن خلافت (محمود، ۱۴۱۳ق/۱۹۲۲م، ص ۲۲) و نزدیکی آن به آموزه نصب الهی - که اندیشه‌ای شیعی بود - تلقی نمود.

چنین نسبتی میان قضای الهی با دستیابی به این موقعیت سیاسی، نمی‌توانسته است از جهت نظری همسان با اندیشه نصب تلقی شود؛ چه آنکه قضای الهی، امری است که هم در زمینه امور نیک و هم در زمینه امور بد، قابل طرح است. بر این اساس، وجود قضای الهی نیز نمی‌تواند به معنای رضایت خداوند از دستیابی خلفای جور به این مقام یا به معنای رضایت خداوند متعال از کارهای آنان باشد.

در راستای تأمل در این بحث، توجه به امور زیر می‌تواند مفید باشد:

۱-۱. عدم باور به «عصمت خلیفه»؛

۱-۲. عدم باور به «برخورداری خلیفه» از «علم لدنی».

۱-۱. عدم باور به «عصمت خلیفه»

زمینی و عرفی بودن خلافت اسلامی از بدو تکوین، آثار مختلفی در اندیشه خلافت اسلامی داشته است. اعتقاد به لزوم عصمت خلیفه پیامبر ﷺ، اندیشه‌ای شیعی بود که هیچ یک از بازیگران سیاسی، داعیه‌داران خلافت و نظریه‌پردازان خلافت به آن باور نداشتند. لذا در اندیشه اهل تسنن، حاکم دارای ویژگی عصمت، تلقی نمی‌شود (النداف، ۱۴۲۷ق / ۲۰۰۶م، ص ۴۳۳-۴۳۲).

گرچه عدم تمکین به لزوم عصمت در دوران تکوین خلافت توانست به سود داعیه‌داران خلافت و در راستای تقویت حکومت آنان باشد، اما استمرار آن مانعی در برابر توسعه بی‌حد و حصر اقتدارگرایی خلفای عرفی پیامبر ﷺ باشد؛ چرا که اگر لزوم عصمت خلیفه پیامبر ﷺ پذیرفته می‌شد این امکان، بیشتر برای دستگاه خلافت و نظریه‌پردازان خلافت در طول تاریخ وجود داشت که با تمسک به این اندیشه دینی - سیاسی به تقویت اقتدارگرایی خلفا، مدد رسانند.

۱-۲. عدم باور به برخورداری خلیفه از «علم لدنی»

نظریه «خلافت» به رغم آنکه، ادعای جانشینی پیامبر ﷺ را داشت و عنوان خلافت را نیز از همین رو به‌عنوان مفهوم رایج جا انداخت، اما در عین حال، در توجیه و تقویت این جانشینی، ادعای برخورداری از «علم لدنی» را مطرح نکرده است؛ بر خلاف الگوی «امامت» که یکی از بنیانهای نظری آن برخورداری امام از علم لدنی بود.

۲. ادعای «استمرار رسالت الهی و دینی» در الگوی «خلافت»

آنچه به نظر می‌رسد اینکه دستگاه خلافت در طول تاریخ، التزام کاملی به فرامین شرعی نشان نداده، اما مدعی پاسداری از حریم شریعت الهی بوده است؛ چنانکه نظریه‌پردازان نظام خلافت اسلامی نیز یکی از دو رسالت آن را تطبیق فرامین و ارزشهای اسلامی، معرفی کرده‌اند؛ بلکه نامگذاری این الگوی سیاسی به‌عنوان خلافت، بر همین اساس بوده است و بدون چنین ادعایی، حتی اطلاق عنوان خلافت اسلامی نیز نایب‌جاست. در هر حال، وجود حداقلی از تعبد به فرامین شرع، همراه با ادعای پیروی

آنها موجب این امر شده است که دست کم ادعای خلافت اسلامی و دینی بودن این نظام سیاسی، قابل طرح باشد و گرایش جدی و چندانی برای خروج نظری یا ادعایی از چارچوب دینی، وجود نداشته است. بنابراین، خلافت از مؤلفه‌ای ثابت در ماهیت خود به‌عنوان الهی و دینی بودن رسالت، برخوردار خواهد بود.

فقه‌های اهل تسنن، وظایف مختلفی را برای خلافت برشمرده‌اند. «محمد المبارک»، وظایف دینی و غیر دینی مزبور را در چند امر زیر دسته‌بندی کرده و بیان آنان را در ذیل این امور قرار داده است:

۱. تأمین امنیت داخلی و دفاع خارجی؛

۲. وظایف قضایی؛

۳. وظایف مالی و اقتصادی؛

۴. وظایف اعتقادی - اخلاقی؛

۵. حمایت از دعوت به اسلام و حکومت دینی؛

۶. سرپرستی کارگزاران دولت اسلامی (المبارک، ۱۴۱۷ق / ۱۹۹۷م، ص ۱۲۲-۱۱۱).

«ماوردی» ده وظیفه را برای خلافت برشمرده است که برخی معاصران مانند محمد یوسف موسی آنها را در دو مقوله اقامه دین و اداره شؤون دولت قابل جمع دانسته‌اند (موسی، بی تا، ص ۱۱۳-۱۱۱). «فتحی عبدالکریم» از منظر فراگیری اهداف متعالی اسلام، به نقد و بررسی برخی تلقی‌هایی پرداخته که از دوگانگی مزبور به دست آمده است (عبدالکریم، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م، ص ۲۶۸-۲۶۳).

در مجموع می‌توان گفت خلافت اسلامی در نظریه‌پردازی‌های مربوط به ادوار مختلف، دو وظیفه را بر عهده خویش می‌دیده است که ماهیت نظام خلافت را تشکیل می‌دهند:

یک - تطبیق «دین»؛

دو - تدبیر «دنیا».

تطبیق «دین»: از جهت نظری، دین آموزه‌هایی را در بردارد که تلقی خلافت‌گرا، نهاد خلافت اسلامی را موظف به اجرای آنها دانسته است. اما مسأله سیر تکوین مذاهب اسلامی به‌گونه‌ای است که باید سلايق سیاسی را نیز در آن لحاظ کرد. بنابراین، این

وظیفه را نمی‌توان به صورت کاملاً انتزاعی، مورد توجه قرار داد.

این تحلیل را می‌توان نوعی بازکاوی انتقادی در زمینه نسبت دین و دولت دانست؛ چه آنکه، تطبیق دین، رسالتی سترگ برای نهاد خلافت است، اما نمی‌توان تأثیر تمایلات و گرایش‌های مختلف را نسبت به مقوله تطبیق دین و نحوه آن نادیده گرفت؛ چنانکه دستگاه خلافت، انحای مختلفی از مواجهه عملی با این مقوله را در ادوار مختلف تاریخ به نمایش گذارده است.

تطبیق دین، همواره به عنوان وظیفه‌ای تلقی شده است که مهم‌ترین بخش آن یا دست کم بخش‌های مهمی از آن بر دوش دستگاه خلافت دانسته شده است.

تدبیر «دنیا»: دستگاه خلافت اسلامی، به مثابه یک نظام سیاسی به‌طور طبیعی به تدبیر جامعه و تأمین نیازهای دنیوی آن می‌پردازد. بی‌تردید، جامعه دینی خواهان تکیه بر ارزشها و فرامین دینی در تدبیر امور دنیوی است؛ اما نحوه و میزان تکیه بر ارزشها و فرامین دینی، بستگی به سازوکارهایی دارد که خلافت اسلامی را صورت‌بندی می‌کنند؛ چنانکه کیفیت تدبیر دنیا در دستگاه خلافت نیز بستگی به کیفیت طراحی سازوکارهای معطوف به آن دارد.

ب) امکان یا امتناع «تأمین مشروعیت» در «الگوی خلافت»

الگوی موسوم به خلافت اسلامی در رقابت با الگوی «امامت منصوب الهی»، خود را مطرح کرده است. این پرسش اساسی در پیش روی ماست که این الگو تا چه اندازه از امکان تأمین مشروعیت در سه سطح امکان عقلی، امکان وقوعی و امکان استناد دینی برخوردار است؟ برای بررسی این پرسش، نیازمند بحث از سه نوع شرایط امکان مزبور هستیم.

از این رو، برای واکاوی کیفیت و امکان‌سنجی «تأمین مشروعیت» در «الگوی خلافت» نیازمند تأملات ژرفی هستیم تا طراز واقعی این امر را به دست آوریم. بنابراین، در راستای تحلیل این مقوله، امور زیر مورد تأمل قرار خواهند گرفت:

۱. ابعاد «توان‌سنجی شبه قرارداد سقیفه» در تأمین «شرایط مشروعیت‌آفرینی»؛
۲. میزان توانمندی در تأمین «شرایط امکان عقلی - فلسفی»؛
۳. میزان تحقق‌پذیری «شرایط امکان وقوعی»؛

۴. میزان توانمندی در تأمین «استناد شرعی».

این مباحث با تکیه بر سیر منطقی‌ای تعریف شده‌اند که برای بررسی توان‌سنجی و کارآمدی‌سنجی این الگوی سیاسی برای تأمین مشروعیت و حق حکمرانی، مورد نیاز هستند.

۱. ابعاد «توان‌سنجی شبه قرارداد سقیفه» در تأمین «شرایط مشروعیت‌آفرینی»

مبنای «انتخاب» در الگوی «خلافت» از جانب بسیاری از اندیشمندان اهل تسنن، بیانگر «نیابت و وکالت حاکم از مردم» تلقی شده است (الدمیجی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۵۸)؛ چنانکه تلاش‌های فراوانی در همسان‌انگاری دموکراسی و شورا در میان اهل تسنن معاصر شکل گرفته است.^۲ اما پذیرش قرابت «مشارکت بخشی از صحابه در سقیفه» با «تکوین نوعی یا سطحی از قرارداد اجتماعی»، مقتضی آن است که همه پرسش‌ها و اشکالاتی که در سه زمینه «امکان‌سنجی عقلی - فلسفی تأثیر قرارداد اجتماعی»، «امکان‌سنجی وقوعی تأثیر قرارداد اجتماعی» و «امکان‌سنجی استناد شرعی تأثیر قرارداد اجتماعی»، قابل طرح هستند، در اینجا نیز قابل طرح باشد.

به تعبیر دیگر، هنگامی «مشارکت بخشی از صحابه در سقیفه» می‌تواند توجیه‌گر «الگوی تاریخی خلافت» باشد که بتواند با «الگوی امامت انتصابی از جانب خداوند متعال»، رقابت نظری کند و این امر، هنگامی محقق خواهد شد که از «شرایط امکان عقلی - فلسفی» برای «تأثیر قرارداد اجتماعی»، برخوردار باشد و «شرایط وقوعی» و «استناد شرعی» آن نیز تحقق‌پذیر باشد. حال آنکه نمی‌توان چنین اموری را به اثبات رساند و تنها «الگوی امامت انتصابی از جانب خداوند متعال» است که از «شرایط امکان عقلی - فلسفی»، «شرایط وقوعی» و «استناد شرعی» مناسب با خود برخوردار است. تاریخی بودن پدیده «خلافت» موسوم به «اسلامی» و تکوین توجیهات نظری، پس از تحقق عینی آن موجب شده است تا بسیاری از پیش‌نیازهای عقلی، فلسفی و وقوعی برای تأثیر بیعت - به مثابه ابزار عینیت‌بخش قرارداد اجتماعی - نادیده انگاشته شود. به‌عنوان نمونه، اندیشمندان معاصر مسلمانی هم که تاریخ استبدادگرایانه خلافت را بر نمی‌تابند و آن را بازتاب الگوی خلافت آرمانی و کامل نمی‌دانند به‌دنبال تأمین

پیش‌نیازهای عقلی - فلسفی و وقوعی نروند. برای نمونه، «توفیق الشاوی» که خلافت‌های برآمده از ضرورت را خلافت ناقص می‌خواند و یکی از پیش‌نیازهای اساسی برای تکوین خلافت کامل را آزادی واقعی مردم می‌داند، هرگز تأمین نظر همگان را در بحث تأمین و تحصیل مشروعیت، ضروری نمی‌داند. از منظر او رأی اکثریت برای تأمین و تحصیل مشروعیت کافی است؛ چنانکه او عدم تأمین رأی اقلیت را موجب عدم مشروعیت حاکم یا محدودیت ولایت او نمی‌داند.

۲. میزان توانمندی در تأمین «شرایط امکان عقلی - فلسفی»

الگوی خلافت، هنگامی می‌تواند توجیه قابل قبولی برای تأمین و تحصیل مشروعیت ارائه دهد که بتواند «شرایط امکان عقلی - فلسفی» برای تأثیر خواست و رأی کسانی را تأمین کند که در سقیفه، جمع شدند و در این قرارداد اجتماعی محدود، شرکت جستند. به تعبیر دیگر، آنان پیش از ابراز رأی و خواست خود باید بتوانند امکان فلسفی - عقلی امور زیر را ثابت کنند:

۱. برخورداری از «حق تصرف و دخالت در امور جامعه»؛

۲. برخورداری از شرط «گسترده‌گی مناسب حق مزبور برای تکوین نظام سیاسی»؛

۳. برخورداری از شرط «انتقال‌پذیری حق تصرف».

بی‌تردید، بدون تأمین چنین «شرایط امکان عقلی - فلسفی»، توجیه الگوی خلافت ممکن نخواهد بود و از این رو، خلیفه از حق الزام سیاسی برخوردار نخواهد شد و بلکه، به هیچ وجه نمی‌توان او را خلیفه رسول الله ﷺ خواند.

۳. میزان تحقق‌پذیری «شرایط امکان وقوعی»

الگوی خلافت، هنگامی می‌تواند توجیه قابل قبولی از خود ارائه دهد که بتواند از «تحقق‌پذیری وقوعی مناسب» برخوردار باشد. اگر الگوی خلافت بنخواهد به مثابه مصداقی از قرارداد اجتماعی، ظاهر شده و خود را توجیه کند، ناگزیر باید تحقق‌پذیر باشد. از این رو:

۱. فقط کسی می‌تواند از طریق رأی اهل سقیفه به خلافت برسد که سقیفه، پذیرا و دربردارنده همه مسلمانان باشد؛ حال آنکه الگوی خلافت از این مبنا، پیروی نکرده و

حق مشارکت همگان را نادیده گرفته است.^۲ همین امر از جانب برخی اندیشمندان اهل تسنن به مثابه تفاوت اساسی میان الگوی تاریخی خلافت و نظریه قرارداد اجتماعی، تلقی شده است (الخطیب، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م، ص ۲۹۱-۲۸۷).

۲. تنها کسانی می‌توانند در این قرارداد بزرگ اجتماعی شرکت نکنند که با فرض برخورداری از حق تصرف کافی در امور جامعه و خود از حق انتقال این حق به دیگری نیز برخوردار بوده و آن را به نماینده خویش، تفویض کرده باشند. به تعبیر دیگر، قرارداد سقیفه، تنها هنگامی می‌تواند در تأمین حق حکمرانی برای خلیفه، مؤثر افتد که مستقیم یا غیر مستقیم، پذیرای حضور و مشارکت همه کسانی باشد که از شرایط امکان عقلی - فلسفی برای تأثیر رأی خود برخوردار باشند.

۳. معمولاً هیچ قرارداد اجتماعی را نمی‌توان سراغ گرفت که از مشارکت همگانی برخوردار باشد؛ چنانکه اگر مشارکت بخشی از جامعه برای ابراز رأی سیاسی را برای صدق قرارداد اجتماعی کافی بدانیم، «مشارکت بخشی از صحابه در سقیفه» - و عدم حصول اجماع همه مسلمانان بر خلفای راشدین (بلقریز، ۲۰۰۵م، ص ۶۲) - را تنها می‌توانیم «منشأ تکوین نوعی یا سطحی از قرارداد اجتماعی» بدانیم. از این رو، مشارکت ناقص افراد برخوردار از حق تصرف مؤثر، مستلزم تحقق ناقصی از خلافت اسلامی خواهد بود.

به تعبیر دیگر، دستاورد ولایی این مشارکت ناقص این است که خلیفه، تنها حق الزام و تصرف در امور کسانی را دارد که در این قرارداد شرکت کرده‌اند. حداکثر آنکه اگر آنان حق تصرف در امور برخی دیگر را نیز داشته باشند، می‌توانند حق تصرف، دخالت و الزام در امور آنها را نیز به خلیفه واگذار کنند؛ اما آن مشارکت‌کنندگان محدود نمی‌توانند با ایجاد حق تصرف، دخالت و الزام در امور دیگران را برای خلیفه به ارمغان آورند؛ حال آنکه در الگوی تاریخی خلافت، کسی نمی‌تواند به مخالفت یا تغییر نتیجه مشارکت محدود، اقدام کند.^۴

۴. تأثیر قرارداد سقیفه، هنگامی به صورت مناسب رخ خواهد داد که از شرط ثبات و زوال‌ناپذیری نیز برخوردار باشد. در غیر این صورت، خلافتی زوال‌پذیر ایجاد خواهد شد؛ چه آنکه صاحبان حقی که در قرارداد سقیفه شرکت کرده‌اند، بنا بر حق خود

می‌توانند هرگاه اراده کردند، قرارداد خود را فسخ کنند؛ چنانکه «عبدالکریم الخطیب»؛ اندیشمند معاصر عرب به این امر، توجه جدی کرده است و پاسخ عثمان به مخالفین را نیز شاهد بر تلقی زوال‌ناپذیری خلافت در تصور اهل سنت دانسته است. توجیه عثمان این بود که «لا أنزع قميصاً قَمَّصنيه الله»؛ لباسی را که خدا به من پوشانده است، در نمی‌آورم (الخطیب، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م، ص ۲۵۰ و ۲۷۷).

۵. اگر همه افراد جامعه، حق خود را پس نگیرند، همین که برخی از احاد جامعه به این کار اقدام کنند به همان اندازه دایره خلافت، محدود خواهد شد و خلیفه از حق الزام بر خارج‌شدگان از بیعت را نیز نخواهد داشت؛ حال آنکه هیچ‌کس از طرفداران الگوی خلافت نمی‌تواند دویارگی یا چندپارگی خلافت را به صورت نظری بپذیرد و تجویز کند؛ اما مقتضای توجیه خلافت از طریق مبنای قرارداد اجتماعی، همین خواهد بود.

۶. همه کسانی که پس از قرارداد سقیفه به دنیا آمده‌اند، مادامی که حق خود را به خلیفه واگذار نکرده‌اند در دایره خلافت خلیفه، وارد نشده‌اند.

۷. اگر الگوی انتخاب سقیفه را از سنخ قرارداد و عقد وکالت تلقی کنیم - چنانکه «محمود فیاض» و عبدالکریم الخطیب تصریح می‌کنند -، تنها در محدوده‌ای می‌تواند به حاکم اختیارات بدهد که مردم به حاکم اختیارات دهند (الخطیب، ۱۳۹۵ق/ ۱۹۷۵م، ص ۲۷۶-۲۷۵) و روشن است که اگر اختیارات کافی به حاکم داده نشود، این امر بدان معناست که حکومت می‌تواند به صورت کامل، محقق نشود.

۸. انتقال یک حق به دیگری، تنها در صورتی واقعی است و می‌تواند منشأ تکوین یک قرارداد به صورت حقیقی باشد که شرکت‌کنندگان در آن قرارداد از آزادی کامل و کافی برخوردار باشند. از این رو، برخی از مصادیق بیعت در تاریخ خلافت موسوم به اسلامی، از جانب برخی اندیشمندان اهل تسنن؛ مانند توفیق الشاوی، بیعت واقعی تلقی نشده و به لحاظ تشریفاتی بودن از اطلاق عنوان بیعت بر آنها امتناع شده است؛ چرا که این موارد، متضمن اجبار خلفا به بیعت مردم، نسبت به اطاعت و پذیرش ولایت آنان بوده است، نه آنکه مردم با رضایت و از سر اختیار، اقدام به بیعت با آنان

کرده باشند (الشاوی، ۱۴۱۳ق، ۱۹۹۲م، ص ۴۴۷-۴۴۶).

۹. الگوی خلافت، نیازمند آن است تا از محک استنادسنجی شرعی، امتیاز لازم را کسب کند تا بعد بتوان آن را به‌عنوان مصداق مشروع و قابل پذیرش از قرارداد اجتماعی شریعت پذیر، معرفی کرد؛ اما عکس این ادعا در میان اهل تسنن وجود دارد که نصوص دینی، دولت خلافت را تأسیس نکرده است (بلقزیز، ۲۰۰۵م، ص ۵۸-۵۷ و ۶۰).

۱۰. مبنای خلافت با تجویز الگوی شورا در قرآن توجیه می‌شود؛ اما یک شرط برای اینکه الگوی خلافت از آزمون استنادسنجی، موفق بیرون آید این است که اقدام به تطبیق شورا در تمسک به این آیات، صورت پذیرفته باشد، اما گذشته از آنکه برخی از خلفا - و به‌ویژه خلفای راشدین - بدون تمسک به آرای عمومی از طریق توصیه خلیفه قبلی یا ارجاع به جمع محدود، توسط خلیفه قبلی، انتخاب می‌شدند، می‌توان به تطبیق آیات شورا در خلیفه نخست نیز خدشه کرد.

چنانکه «عبداللّه بلقزیز» متذکر می‌شود، اهل سقیفه به جای آنکه به مقتضای شورا عمل کرده و درباره اوصاف و ویژگی‌های لازم در خلیفه بحث کرده و مصداق آن را بیابند، به یادآوری فضایل قبیله‌ای خود پرداخته‌اند. بنابراین، نمی‌توان پذیرفت که اهل سقیفه به مقتضای آیات شورا و تطبیق آنها - چنانکه به‌صورت جزئی در شناسایی خلیفه سوم اقدام کردند - مبادرت کرده باشند. از این رو، تأسیس خلافت، تنها متکی بر بیعت است، نه متکی بر شورا؛ اما تکیه بر بیعت نیز به الهام از بیعت پیامبر ﷺ در عقبه اول و دوم نبود، بلکه مبنای مشروعیت حکومت در نخستین خلیفه، تنها مبتنی بر ضرورت حفظ وحدت بود؛ چنانکه خلیفه دوم نیز برای دومین بار از مبنای شورا بی‌بهره ماند. پس خلافت بر مبنای وصیت، شکل گرفت، نه بر مبنای شورا (همان، ص ۵۳-۵۲).

در مجموع، الگوی خلافت نمی‌تواند با تکیه بر مبنای قرارداد اجتماعی از تحقق‌پذیری مناسب، با دوام و همه‌جانبه برخوردار شود.

۴. میزان توانمندی در تأمین «استناد شرعی»

تأمین مشروعیت خلافت، هنگامی میسر خواهد بود که افزون بر برخورداری از

«شرایط امکان عقلی - فلسفی» و «شرایط وقوعی» برای تأثیر خواست مردم در تأمین مشروعیت، از «استناد شرعی» نیز برخوردار باشد؛ چرا که الگوی خلافت، خود را به مثابه «خلافت اسلامی»، معرفی کرده و مدعی جانشینی پیامبر ﷺ است. از این رو، نمی‌توان انتظار داشت که آن را همانند الگوهای صرفاً زمینی و مبتنی بر نظریه قرارداد اجتماعی، تلقی کنیم و آن را بی‌نیاز از «استناد شرعی» بدانیم. در این چارچوب باید گفت:

۱. تأمین «استناد شرعی» برای توجیه الگوی «خلافت اسلامی»، نه قابل طرح به صورت طبیعی است و نه به صورت طبیعی، طرح شده است؛ چه آنکه الگوی مزبور، ابتدا در واقعیت خارجی، تحقق یافت و پس از آن بود که تلاشهایی در جهت توجیه آن صورت پذیرفت.

۲. در مقام توجیه پسینی خلافت، برخی به ارائه توجیحات بسیار سطحی؛ همانند استناد به امامت جماعت یکی از خلفا در عهد رسول اکرم ﷺ، برای تجویز خلافت و امامت کلی او دست یازیدند.

۳. اگر بتوان نصی برای خلافت یکی از خلفا پیدا کرد، این امر، تأییدی بر نظریه نصب است، نه انتخاب مردمی.

۴. هنگامی می‌توان یک توجیه را به منزله استناد شرعی برای توجیه خلافت دانست که حکایت از تجویز صریح خداوند متعال برای انتخاب حاکم، توسط مردم داشته باشد و حال آنکه اهل تسنن و خود خلفا، ادعای این تجویز صریح را نداشته‌اند (محمود، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۲م، ص ۲۲)، بلکه تمسک اصلی آنان به سکوت شارع است و حداکثر به برخی توجیحات و مستندات کلی؛ مانند آیات شورا استناد کرده و تأثیر انتخاب عمومی را بدان وسیله، توجیه می‌کنند.

۵. توجیحات کلی؛ مانند آیات شورا، دلالتی بر نظریه خلافت ندارند. به تعبیر عبداللّه بلقزیز، دو آیه شورا در دو زمینه ابهام دارد: یکی در زمینه نوع نظام سیاسی و یکی هم درباره اهل شورا که آیا همه مسلمانان، مورد نظر آیه هستند یا فقط برخی از آنها؟ (بلقزیز، ۲۰۰۵م، ص ۴۹-۴۷).

۶. بی‌تردید با تصریح شارع به نصب الهی به هیچ وجه، نمی‌توان سکوت شارع و مستندات کلی را دارای توان لازم برای رقابت و هم‌آوردی با آن دانست.

۷. تجویز شارع برای انتخاب خلیفه توسط مردم، می‌تواند به یکی از این دو فرض باشد:

فرض اول: تجویز مشارکت مردم با ضابطه و محوریت «خواست خودبنیاد، دلبخواهی و مستقل انتخاب‌کنندگان» باشد، نه با محوریت «تشخیص بی‌شائبه آنان».

فرض دوم: تجویز مشارکت و دخالت مردم، با ضابطه و محوریت «تشخیص بی‌شائبه» و با منطق «شناسایی اصلح» است. در فرض نخست، خواست مردم موضوعیت یافته و تجویز شارع بر این موضوعیت خواست آنان، مهر تأیید زده است. در فرض دوم، تنها تشخیص ضابطه‌مند آنان مهر تأیید خورده است، نه خواست آنان. بنابراین، بنا بر فرض نخست، حق اعتباری مزبور مربوط به همگان است و لذا تأثیر آن نیازمند تحقق‌پذیری وقوعی و تأمین شرایط امکان آن است. روشن است که این شرایط امکان در الگوی تاریخی وجود نداشته و معمولاً تحقق‌پذیر هم نیستند. از این رو، بر اساس ضابطه «خواست خودبنیاد، دلبخواهی و مستقل انتخاب‌کنندگان»، الگوی خلافت نمی‌تواند با تکیه بر نظریه قرارداد اجتماعی، قابل دفاع باشد.

همچنین بنا بر فرض دوم، مشارکت همگان، موضوعیت ندارد؛ اما ضابطه «تشخیص بی‌شائبه» و منطق «شناسایی اصلح»، مقتضی آن است که انتخاب فردی به‌عنوان جانشین و خلیفه رسول خدا ﷺ، هنگامی میسر خواهد بود که انتخاب‌کنندگان، واجد صلاحیت‌های لازم علمی و تقوایی برای انتخاب باشند. لذا پذیرش فرض دوم، بدان معناست که اصلاً توجیه الگوی خلافت از طریق نظریه قرارداد اجتماعی - که مبتنی بر خواست اصحاب قرارداد است - ممکن نیست و بلکه حتی ربطی به آن ندارد.

به‌علاوه، بنا بر فرض و ضابطه «تشخیص بی‌شائبه» و منطق «شناسایی اصلح»، شناسایی مزبور به‌مثابه نصب حاکم و تعیین او نیست، بلکه این فرض بدان معناست که نصب، توسط مقام دیگری - مانند خداوند متعال به‌عنوان منبع تجویز این شناسایی - انجام گرفته است و مردم آگاه و بصیر، تنها به تشخیص و شناسایی مصداق آن اقدام می‌کنند. از این رو، اگر تجویز شرعی برای مشارکت مردم در انتخاب حاکم را به مثابه تجویز «تشخیص بی‌شائبه» و «شناسایی اصلح» بدانیم، باید بپذیریم که این ضابطه اصلاً ربطی به قرارداد اجتماعی ندارد.

۸. روشن است که حضرت علی علیه السلام، انتخاب مردم را در تأمین مشروعیت حکومت و

حق حکمرانی، دارای نقش و تأثیری نمی‌دانست و حق خود را ناشی از اراده و اعتبار الهی می‌دانست و حتی آن حضرت از آنان بر این امر، اقرار گرفت؛ چنانکه شیوه بحث از مشروعیت را نیز به‌خوبی و در چارچوب عقلی، معرفی فرموده است: انصار به مردم گفتند: شما از برتری علی بن ابی طالب، سابقه، خویشاوندی و منزلت او نزد پیامبر ﷺ آگاهید و علم او را به حلال و حرام [می‌دانید؛ چنانکه] بر نیاز خود به وی از میان صحابیان [آگاهید] و [او کسی است که] هرگز از خیرخواهی شما فروگذار نکرد. اگر ما شخصی را برتر و شایسته‌تر از او در امر حکومت می‌دیدیم، شما را به وی دعوت می‌کردیم.

مردم، یک‌سخن گفتند: به وی از روی رغبت و نه اجبار، رضایت دادیم. آنگاه علی علیه السلام به آنان فرمود: «به من بگوئید این سخن شما که: به وی از روی رغبت و نه اجبار، رضایت دادیم، حقی است واجب از سوی خداوند بر شما یا نظری است که شما بدان دست یافتید؟ گفتند: این واجبی است که خداوند بر ما تکلیف کرده است»^۵ (محمدری شهری، ۱۳۷۹، ص ۱۷۴-۱۷۵).

همانگونه که در پاسخ به پیام «معاویه»، با تفکیک میان دو فرض انتخاب مردم و نصب الهی، مشروعیت خود را بر هر دو فرض، ثابت می‌کند و به‌صورت ضمنی، نصب الهی را دارای ترجیح معرفی می‌کند:

«عثمان بن عفان از [حالت] دو نفر بیرون نخواهد بود: یا امام هدایتگری بوده است که خون او حرمت داشته، یاری او واجب بوده، نافرمانی از او حلال نبوده و خوارکردن او برای مردم جایز نبوده است یا آنکه او امام گمراهی بوده است که خونش مباح بوده و ولایت و یاریش حلال نبوده است.

بنا بر حکم خدا و اسلام، بر مسلمانان واجب است که پس از فوت یا کشته‌شدن امامشان - چه گمراه باشد و چه اهل هدایت، چه مظلوم باشد و چه ظالم، چه خونش حرمت داشته باشد و چه نداشته باشد - پیش از برگزیدن امامی عقیف، عالم، با ورع و آگاه به قضاوت و سنت برای خود، کاری نکنند، چیزی پدید نیاورند، دستی دراز نکنند، قدمی پیش نهند و چیزی ابراز نکنند... .

این نخستین کاری است که شایسته است آنان انجام دهند.

[۱] اگر برگزیدن حق آنان باشد، باید امامی برگزینند که امور آنان را به سامان درآورد و از او تبعیت و اطاعت کنند.

[۲] اگر برگزیدن حق خدا و رسولش باشد، خداوند آنان را در این مسأله از تأمل و برگزیدن آنان بی‌نیاز کرده است و رسول خدا ﷺ نسبت به کسی به‌عنوان امام آنان رضایت داده و به پیروی و اطاعتش فرمان داده است. پس از قتل عثمان، مردم با من بیعت کردند. مهاجران و انصار، پس از سه روز مشاوره درباره من، با من بیعت کردند. آنان همان کسانی هستند که با ابوبکر، عمر و عثمان، بیعت کردند و امامت آنان را منعقد کردند. اهل بدر و پیشکسوتان مهاجر و انصار بودند که این ولایت را ایجاد کردند؛ در حالی که ایشان با آنان بدون مشورت با عامه مردم بیعت کردند، ولی بیعت با من، پس از مشورت با عامه مردم بود.

[۱] پس اگر خدا - که نام او با جلالت است - برگزیدن [امام] را به مردم واگذاشته باشد و آنان باشند که برای خود به تأمل و اختیار می‌پردازند و [اگر این] برگزیدن و تأملشان بهتر از اختیار خدا و رسولش برای آنان باشد و [اگر] بیعت کسی که او را برگزیده‌اند و با او بیعت کرده‌اند، بیعت هدایت باشد و امامی باشد که اطاعت و یاریش بر مردم واجب باشد، درباره من مشورت کرده‌اند و با اجماع خود مرا برگزیده‌اند.

[۲] و اگر خداوند - که با عزت و جلال است - کسی باشد که برمی‌گزیند و برگزیدن، حق اوست، او مرا برای [امامت] برگزیده است و مرا به‌عنوان خلیفه بر آنان گماشته است و آنان را به اطاعت از من فرمان داده است و مرا در کتاب نازل شده‌اش و در سنت پیامبرش ﷺ یاری کرده است و این برای حجّت من قوی‌تر است و نسبت به حق من الزام‌آورتر است»^۶ (سلیم بن قیس، ۱۴۱۵ق / ۱۳۷۳ش، ص ۷۵۳-۷۵۲).

شایان ذکر است که مضمون فوق در گزارش «ابوالدرداء» و «ابوهریره» از مذاکرات مزبور با حضرت علی علیه السلام به معاویه نیز دوباره تکرار شده است^۷ (همان، ص ۷۵۶).

در مجموع می‌توان گفت که این الگوی تاریخی از امکان تأمین استناد شرعی، برخوردار نیست و به تعبیر دیگر، این الگو را اصلاً نمی‌توان و نباید الگویی اسلامی، تلقی کرد.

نتیجه گیری

با توضیح این نوشتار می توان دریافت که:

۱. الگوی خلافت، تنها الگویی تاریخی است و مستقیماً از دل نصوص دینی در نیامده است، بلکه تمسک به نصوص دینی به صورت پسینی، رخ داده است.
۲. پذیرش قرابت «مشارکت بخشی از صحابه در سقیفه» با «تکوین نوعی یا سطحی از قرارداد اجتماعی»، تحلیل نادرستی نیست.
۳. با پذیرش قرابت مزبور، تحلیل معطوف به ابعاد «توان سنجی قرارداد سقیفه» در تأمین «شرایط مشروعیت آفرینی»، امری ضروری و گریزناپذیر است.
۴. پذیرش قرابت مزبور، این دستاورد نظری را دارد که همه پرسش‌ها و اشکالاتی که در سه زمینه «امکان سنجی عقلی - فلسفی تأثیر قرارداد اجتماعی»، «امکان سنجی وقوعی تأثیر قرارداد اجتماعی» و «امکان سنجی استناد شرعی تأثیر قرارداد اجتماعی»، قابل طرح هستند در اینجا نیز قابل طرح باشند.
۵. هنگامی «مشارکت بخشی از صحابه در سقیفه»، می تواند توجیه گر «الگوی تاریخی خلافت» باشد که بتواند با «الگوی امامت انتصابی از جانب خداوند متعال»، رقابت نظری کند و این امر، هنگامی محقق خواهد شد که از «شرایط امکان عقلی - فلسفی» برای «تأثیر قرارداد اجتماعی» برخوردار باشد و «شرایط وقوعی» و «استناد شرعی» آن نیز تحقق پذیر باشد و حال آنکه نمی توان چنین اموری را به اثبات رساند و تنها «الگوی امامت انتصابی از جانب خداوند متعال» است که از «شرایط امکان عقلی - فلسفی»، «شرایط وقوعی» و «استناد شرعی» مناسب با خود برخوردار است.
۶. در مجموع، همه اشکالاتی که بر نظریه قرارداد اجتماعی و تأثیر بخشی آن در تأمین حق حکمرانی و مشروعیت حکومت وارد است، به راحتی قابل تطبیق بر توجیهات معطوف به دفاع از الگوی خلافت اسلامی خواهد بود. از این رو، وقتی الگوی مزبور را نتوان دارای شرایط امکان عقلی - فلسفی دانست و از تحقق پذیری مناسب برای تأمین مشروعیت تام و حکومت کامل و از امکان استناد شرعی مناسب برخوردار نباشد، نمی توان و نباید آن را «الگوی اسلامی» دانست، بلکه تنها می توان آن را الگویی تاریخی دانست که قابل توجیه

عقلی و شرعی نیست و همه اشکالات و ایرادات نظریه قرارداد اجتماعی بر قرارداد سقیفه نیز - به عنوان یکی از مصادیق قرارداد اجتماعی - وارد خواهد بود.

۷. انتخاب خلیفه دوم و سوم را کمتر از انتخاب خلیفه نخست می توان از سنخ قرارداد اجتماعی دانست، مگر آنکه بیعت پسینی در انتخاب خلفا را نیز بخشی از فرآیند تکوین قرارداد بدانیم؛ چنانکه اگر مبنای مشارکت عمومی را برای تکوین قرارداد اجتماعی، برخوردار از محوریت، تلقی کنیم باید صدق قرارداد اجتماعی در انتخاب حضرت علی (علیه السلام) را - به لحاظ بیشترین مشارکت ارادی و پیشینی - قوی تر و جدی تر بدانیم تا دیگر خلفا.

یادداشت‌ها

۱. به طور نمونه، «سنه‌وری» دو نظریه را رصد کرده است:
نظریه نخست: «بیعت»؛ به مثابه «اقدامی کاشف»، نسبت به «تنها فرد واجد شرایط برای تولی خلافت».
نظریه دوم: «بیعت»؛ به مثابه «اقدامی ایجادکننده و تحصیل کننده ولایت» از جانب «انتخاب کنندگان».
سنه‌وری این نظریه را رد کرده است که «بیعت» به مثابه «اقدامی کاشف»، نسبت به «تنها فرد واجد شرایط برای تولی خلافت» باشد. در مقابل، «بیعت» را به مثابه «اقدامی ایجادکننده و تحصیل کننده ولایت» از جانب انتخاب کنندگان، دانسته است و معتقد است که اکثر فقهای اهل تسنن به نتایج منطقی این نظریه پایبند بوده‌اند.
او در چند امر، تفاوت این دو نظریه را رصد کرده است:

۱. ولایت مفضول بنا بر مبنای دوم - یعنی به عنوان مبنای اکثریت - می تواند توجیه شود؛ حال آنکه مبنای کسانی مانند «جاحظ» نمی تواند پذیرای ولایت مفضول باشد.
۲. بنا بر مبنای دوم، اگر بعداً فرد بهتری، نسبت به فرد منتخب پیدا شود، این امر، مشروعیت حاکم منتخب را مخدوش نمی کند.
۳. اگر دو فرد از تمام جهات مساوی باشند، بنا بر مبنای نخست، امکان ترجیح یکی از آنها وجود ندارد. از این رو، برخی به قرعه، پناه بسته‌اند و حال آنکه بنا بر مبنای دوم، انتخاب کنندگان مختارند تا هر کدام را که خواستند انتخاب کنند.
۴. اگر تنها یک گزینه وجود داشته باشد، قائلان به مبنای کاشفیت بیعت، انتخاب را بی فایده می دانند، اما قائلان به مبنای دوم آن را همچنان ضروری می دانند و برخورداری از صلاحیت را کافی نمی دانند.

۵. انتخاب، قرارداد حقیقی است. لذا پذیرش آن از جانب فرد منتخب، بنا بر مبنای دوم نیز ضرورت دارد.

۶. وجود اموری مانند اکراه - که مانع و عیبی نسبت به رضایت انتخاب‌کنندگان است - موجب بطلان عقد انتخاب و بی‌اثر شدن آن می‌شود.

۲. برای دیدن توصیف برخی از این موارد ر.ک: عبدالإله بلقزیز، *الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر*، ص ۱۸۹-۱۶۹.

۳. به تعبیر «آن لمبتون»: «فقهای اهل سنت، معتقدند که امام، ممکن است از طریق انتخاب، انتصاب و یا وصایت، برگزیده شود. آنها سعی می‌کنند برای هر کدام از این مراحل، به سوابق و عملکردهای خلافت مدینه، استناد جویند. عقیده اکثر فقها آن بود که «ابوبکر» به وسیله انتخابات «عثمان» با توافق یا شورا انتخاب شدند. ... البته در اینکه انتخاب‌کنندگان شامل چه کسانی بودند، اختلافاتی در میان فقها بروز کرد. اکثر آنان با تمسک به سوابق موجود در خلافت مدینه، حق انتخاب کل مسلمانان و اتفاق بین آنان را رد کردند و هر دو را غیر عملی دانستند» (آن لمبتون، *دولت و حکومت در اسلام*، ص ۶۰).

۴. به تعبیر «آن لمبتون»: «وقتی انتخاب‌کنندگان (اهل اختیار)، دست به انتخاب زدند و کاندیداهای موافقت کردند، معاهده (عقد)، کامل و غیر قابل تغییر، فرض می‌شد» (آن لمبتون، *دولت و حکومت در اسلام*، ص ۶۰) و «به مجردی که بیعت منعقد می‌شد، بر هر فردی واجب عینی بود که در هر زمینه‌ای تا حد امکان و ظرفیت بشری از رهبری جامعه، اطاعت کرده و او را یاری کند. این تکلیف، الزامی و برای همیشه بود» (همان، ص ۶۱).

۵. این گزارش تاریخی و صریح از گرفتن اقرار مزبور، توسط آن حضرت چنین آمده است: «قالت الانصار [للناس]: إنکم قد عرفتم فضل علی بن ابی طالب و سابقته و قرابته و منزلته، و لن یألوکم نصحاً، و لو علمنا مکان أحد هو أفضل منه و أجمل لهذا الأمر و أولى منه لدعوناکم إلیه.

فقال الناس کلهم بکلمة واحدة: رضینا به طائعين غیر کارهین.

فقال لهم علی: أخبرونی عن قولکم هذا: «رضینا به طائعين غیر کارهین». أحق واجب هذا من الله علیکم، أم رأی رأیتموه من عند أنفسکم؟

قالوا: بل هو واجب أوجیه الله عزّ و جلّ لک علینا.

۶. امیر مؤمنان علی علیه السلام:

«إن عثمان بن عفان لا یعدو أن یکون أحد رجلین: إمّا إمام هدی حرام الدم واجب النصرة لا تحلّ معصيته و لا یسع الأمة خذلانه، أو إمام ضلالة حلال الدم لا تحلّ ولايته و لا نصرته ...

والواجب في حكم الله و حكم الإسلام على المسلمين بعد ما يموت إمامهم أو يقتل - ضالاً كان أو مهتدياً، مظلوماً كان أو ظالماً، حلال الدم أو حرام الدم - أن لا يعملوا عملاً ولا يحدثوا حدثاً ولا يقدموا يداً ولا رجلاً ولا يبدئوا بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إماماً عفيفاً عالماً ورعاً عارفاً بالقضاء والسنة ... هذا أول ما ينبغي أن يفعلوه:

- [١]. أن يختاروا إماماً يجمع أمرهم - إن كانت الخيرة لهم - و يتابعوه و يطيعوه.
 - [٢]. و إن كانت الخيرة إلى الله عزوجل و إلى رسوله فإن الله قد كفاهم النظر في ذلك و الإختيار، [و رسول الله ﷺ قد رضى لهم إماماً و أمرهم بطاعته و أتباعه].
 - و قد بايعنى الناس بعد قتل عثمان، بايعنى المهاجرون و الأنصار بعد ما تشاوروا في ثلاثة أيام، و هم الذين بايعوا أبا بكر و عمر و عثمان و عقدوا إمامتهم، ولى ذلك أهل بدر و السابقة من المهاجرين و الأنصار، غير أنهم بايعوه قبيلى على غير مشورة من العامة [و إن بيعتى كانت بمشورة من العامة].
 - [١]. فإن كان الله - جلّ إسمه - قد جعل الإختيار إلى الأمة و هم الذين يختارون و ينظرون لأنفسهم، و اختيارهم لأنفسهم و نظرهم لها خيراً لهم من إختيار الله و رسوله لهم، و كان من إختياره و بايعوه ببيعته بيعة هدى و كان إماماً واجباً على الناس طاعته و نصرته، فقد تشاوروا فى و اختارونى بإجماع منهم.
 - [٢]. و إن كان الله - عزوجل - هو الذى [يختار، له الخيرة فقد] إختارنى للأمة و استخلفنى عليهم و أمرهم بطاعتى و نصرنى فى كتابه المنزل و سنة نبيه ﷺ فذلك أقوى لحجتي و أوجب لحقي».
٧. در اين گزارش مضمونى شبيهه محتواى فوق آمده است:

«ثم قال لنا فيما يقول:

- [١]. إن كان الله جعل الخيار إلى الأمة فكانوا هم الذين يختارون و ينظرون لأنفسهم و كان إختيارهم لأنفسهم و نظرهم لها خيراً لهم و أرشد من إختيار الله و إختيار رسول الله ﷺ فقد أختارونى و بايعونى، فيبيعتى بيعة هدى و أنا إمام واجب على الناس [طاعتى] و نصرتى لأنهم قد تشاوروا فى و اختارونى.
- [٢]. و إن كان إختيار الله و إختيار رسول الله ﷺ خيراً لهم و أرشد من إختيارهم لأنفسهم و نظرهم لها، فقد إختارنى الله و رسوله للأمة و إستخلفانى عليهم و أمراهم بنصرتى و طاعتى فى كتاب الله المنزل على لسان نبيه المرسل، و ذلك أقوى لحجتي و أوجب لحقي».

منابع و مأخذ

١. الخطيب، عبدالكريم، الخلافة و الامامة؛ ديانة و سياسة، (دراسة مقارنة للحكم و الحكومة فى الاسلام)، بيروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر، الطبعة الثانية، ١٣٩٥ق/١٩٧٥م.

٢. الدميحي، عبدالله بن عمر بن سليمان، الامامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، الرياض: دار طيبة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ق.
٣. السنهورى، عبدالرزاق احمد، فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبه أمم شرقية، ترجمة: نادية عبدالرزاق السنهورى، مراجعة و تعليقات و تقديم: توفيق محمد الشاوى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م.
٤. الشاوى، توفيق، فقه الشورى و الاستشارة، المنصورة: دارالوفاء للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٣ق/١٩٩٢م.
٥. المبارك، محمد، نظام الاسلام، الحكم و الدولة: مبادئ و قواعد عامة، طهران: رابطة الثقافة و العلاقات الاسلامية، ١٤١٧ق/١٩٩٧م.
٦. النداف، محمد زكريا، الاخلاق السياسية للدولة الاسلامية فى القرآن و السنة، دمشق: دارالقائم، ١٤٢٧ق/٢٠٠٦م.
٧. بلقزيز، عبدالإله، الدولة فى الفكر الاسلامى المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.
٨. -----، تكوين المجال السياسى الاسلامى؛ النبوة و السياسة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥م.
٩. سليم بن قيس الهلالي العامري الكوفي، ابوصادق، كتاب سليم بن قيس الهلالي، تحقيق الشيخ محمداقرا الأنصارى الزنجاني الخوئيني، قم: نشر الهادي، ١٤١٥ق/١٣٧٣ش.
١٠. عبدالكريم، فتحي، الدولة و السيادة فى الفقه الاسلامى؛ دراسة مقارنة، القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ق/١٩٨٤م.
١١. لمبتون، آن. كى. اس، دولت و حكومت در اسلام (سيرى در نظريه سياسى فقهاى مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سيزدهم)، ترجمه و تحقيق سيدعباس صالحى و محمدمهدى فقيهى، قم: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ١٣٧٤ش.
١٢. محمدى رى شهرى، محمد، سياست نامه امام على عليه السلام، ترجمة مهدى مهريزى، تحقيق مركز تحقيقات دارالحديث، قم: دارالحديث، ١٣٧٩ش.
١٣. محمود، جمال الدين محمد، الاسلام و المشكلات السياسية المعاصرة، القاهرة: دارالكتب المصرى، بيروت: دارالكتاب اللبنانى، ١٤١٣ق/١٩٩٢م.
١٤. موسى، محمديوسف، نظام الحكم فى الاسلام، مراجعه و تحقيق حسين يوسف موسى، القاهرة: دارالفكر العربى، بى تا.