



ظرفیت‌شناسی نظام‌سازی بیعت در تمدن نوین اسلامی

محمد رضا کلانتر نیستانیکی^۱ | حمید صالحی^۲

۱۰

سال سوم
تابستان ۱۴۰۳

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۱
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۴/۰۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۶
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱
صص: ۹۷-۷۳

شاپا چاپی: ۸۹۰۱-۲۹۸۰
الکترونیکی: ۱۶۸۵-۲۸۲۱



چکیده

این مقاله با هدف طراحی الگوی رشد و بلوغ سازمان‌های مردم‌نهاد ایمان‌محور نگارش شده است. روش پژوهش، داده بنیاد با رویکرد گلایزر است. داده‌های این پژوهش حاصل بررسی پنج مسجد موفق کشور در عرصه تربیتی از طریق مصاحبه، مشاهده و بررسی اسناد است. نتایج حاکی از آن است که الگوی رشد تشکیلات مسجد مشتمل بر هشت مرحله است. این مراحل عبارت است از: «مسجد نمازخانه‌ای، مسجد بیدار، مسجد تربیتی، مسجد تشکیلاتی، مسجد جریان‌ساز، مسجد دولت‌محله، مسجد قرارگاهی و مسجد تمدنی». در ادامه هر یک از این مراحل در ابعاد هشت‌گانه مورد تحلیل قرار می‌گیرند. این ابعاد عبارت است از: «حیطه اثر، رهبری و مدیریت، نظام‌های تربیتی تشکیلاتی، رویکردها برنامه‌ها، بودجه و امکانات، نقش‌آفرینی اعضا، موانع، سرعت‌دهندگان». نتایج نشان می‌دهد که رشد تشکیلات مسجد با گسترده شدن فعالیت‌ها و افزایش دامنه تأثیر و مخاطبان آن همراه است و رشد در این الگو به رشد اعضا و نقش‌آفرینان وابسته است. رشد مساجد از تلاش‌های فردی و غیرنظام‌مند آغاز می‌شود و با توسعه نظام‌های تربیتی، مدیریتی و خدماتی به نهادی کلیدی در جامعه تبدیل می‌گردد. این الگو راهنمایی برای مساجد و نهادهای مرتبط است تا با شناخت مراحل رشد، برنامه‌ریزی هدفمندتری برای توسعه و نقش‌آفرینی خود انجام دهند. همچنین، پدیده انشعاب و شبکه‌سازی به‌عنوان یک پدیده طبیعی در مسیر رشد، به گسترش اثرگذاری مسجد کمک می‌کند.

کلیدواژه‌ها: الگوی رشد، چرخه حیات سازمانی، تشکل فرهنگی، سازمان مردم‌نهاد، بلوغ سازمانی، مسجد

۱. نویسنده مسئول: دانشجوی مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی (ره)، تهران، ایران

s1996elahi@gmail.com

۲. دانشیار، دانشگاه علامه طباطبایی (ره)، تهران، ایران

استناد: کلانتر نیستانیکی، محمد رضا؛ صالحی، حمید. ظرفیت‌شناسی نظام‌سازی بیعت در تمدن نوین اسلامی، ۱۰(۳)، ۷۳-۹۷.

© نویسنده‌گان

ناشر: دانشگاه جامع امام حسین (ع)



این مقاله تحت لیسانس آفرینندگی مردمی (Creative Commons License- CC BY) در دسترس شما قرار گرفته است.

مقدمه و بیان مسئله

با آغاز جریان احیاء تمدن اسلامی پس از انقلاب اسلامی ایران و حوادث مرتبط با آن در کشورهای اسلامی که از آن تحت عنوان اسلام‌گرایی نوین یاد می‌شود؛ ضروری به نظر می‌رسد که مفاهیم اثرگذار در صورت‌های مختلف اجتماعی سیاسی سده نخستین اسلام مورد بازخوانی قرار گیرد تا از ظرفیت‌های مغفول نظری و عملی آن‌ها در نظام‌سازی بهره‌گرفت. یکی از این مفاهیم بنیادین در اندیشه اسلام سیاسی، مفهوم بیعت است.

دین مبین اسلام در بستر تاریخی و جغرافیایی شبه‌جزیره عربستان و در میان جامعه‌ای ملوک‌الطوایفی ظهور یافته است؛ به همین دلیل برخی سنت‌های ریشه‌دار در آن جامعه به تدریج در مفاهیم اسلامی نیز ورود یافته است. بیعت یکی از همین سنت‌های اجتماعی در میان قبایل عرب ساکن شبه‌جزیره بوده است؛ پدیده‌ای اجتماعی که در مسائل مرتبط با اداره جامعه و قدرت سیاسی تأثیرگذار بوده است.

با نظر به تاریخ رخداد‌های بیعت و مسائل مورد توافق طرفینی در بستر پیمان‌هایی که از آن تحت عنوان بیعت یاد شده است؛ نشان می‌دهد که این مفهوم در طی دوره‌های مختلف صورت‌ها و گاهی معانی مختلفی به خود گرفته است؛ اما در تمام ادوار از آن با نام بیعت یاد شده و این نشان‌دهنده‌ی تطور معنایی و گستره مفهومی بیعت است. از حیث اهمیت در اندیشه اسلامی نیز مسئله بیعت به یکی از چالشی‌ترین بنیادهای فکری در میان فرق و مذاهب اسلامی پس از رحلت پیامبر اسلام مبدل گشت به صورتی که عمده مذاهب کلامی و فقهی با مرزبندی مشخصی به بحث پیرامون این مفهوم پرداخته‌اند.

در مواجهه با مفهوم بیعت در اندیشه سیاسی اسلام نخستین چالش تبیین مفهوم اصطلاحی این واژه است زیرا اختلافات کلامی در مسئله بیعت و همچنین گرایش‌های سیاسی در اعصار مختلف منجر به یک‌اجمال در معنای اصطلاحی این مفهوم شده است. تبیین مفهوم اصطلاحی نه لزوماً به معنی اختیار یک معنای مشخص است؛ بلکه روشن شدن دامنه معنایی و نمایش چهارچوبی از معانی مختلف اصطلاحی نیز می‌تواند در فهم این مفهوم کمک‌شایانی نماید.

در تبیین این دامنه معنایی چند نکته قابل تأمل که دخیل در معنای اصطلاحی هستند شکل می‌گیرد. به نظر می‌رسد اولین چالش تعریف معنای اصطلاحی در ماهیت بیعت است. اینکه بیعت مفهومی یک سوی از اعلام وفاداری اتباع یک حاکمیت به حاکم پس از تعیین آن است که در حقیقت نوعی از تشریفات محسوب می‌گردد؛ یا مفهومی دو سویه از کنش فعال انسان‌ها در انتخاب و اختیار حاکم و حتی حاکمیت است که بر اساس آن فعالیت سیاسی اتباع و تأثیر و تأثر آنان از حاکم تعریف می‌شود. نکته دیگر مفاد این کنش اجتماعی است که می‌تواند حدود و صعور متفاوتی را در بر بگیرد و لازم است دامنه مصادیق بیعت مفاد آن را نیز روشن نماید. از طرفی جریان‌های مختلف تاریخی-سیاسی سعی داشته و دارند این کنش سیاسی را در پیوند با مشروعیت سیاسی قرار دهند. به نظر می‌رسد تأمل جدی بر این سطح از تأثیر بیعت در اندیشه سیاسی مذاهب مختلف اسلامی وجود دارد که باید مورد بررسی بیشتری قرار گیرد.

پیشینه پژوهش

۱- پیشینه پژوهش در ایران

پایان‌نامه دکتر جلال کاظمی با عنوان "بررسی تطبیقی مبانی مشروعیت حکومت مبتنی بر قرارداد اجتماعی و اسلام" در سال ۱۳۷۵ ه. ش نگارش شده است. همان‌طور که از عنوان نیز برمی‌آید ایشان موضوع پایان‌نامه را بر محور مشروعیت قرار داده است و با یک ذکر اجمالی از بیعت و کنار نهادن آن از مبانی مقبول مشروعیت در اسلام (که البته نظر به مبانی کلامی نویسنده در خصوص مذهب تشیع دارد) بسنده می‌نماید؛ اما در مقاله حاضر نه خصوص دیدگاه کلامی تشیع بلکه سایر مبانی و نحله‌های شهیر اسلامی مورد تتبع قرار گرفته و همچنین رویکرد مشروعیت محور به رویکرد واقع‌نگری اندیشه‌های اسلامی تغییر یافته است.

۲- پیشینه پژوهش در جهان

در این موضوع کتابی به نام "البیعة عند مفکری اهل السنة و العقد الاجتماعي فی الفكر السياسي" نوشته دکتر احمد فؤاد عبدالمجید در سال ۱۹۹۸م منتشر شده است. همچنین پایان‌نامه‌ای با همین موضوع با نام "البیعة فی النظام الاسلامی مقارنةً بالعقد الاجتماعي عند الغربیین" از سوی طارق رشید

در سال ۱۴۲۷ ه ش منتشر شده است اما در طرح نظریه بیعت در اندیشه سیاسی اسلام با جانب‌داری به قرائت مبانی کلامی و مذهبی خود پرداخته‌اند به گونه‌ای که اساساً از هیچ اندیشمندی غیر از مختار خودشان بحثی به میان نیاورده‌اند و از این حیث در حوزه تألیف نظریات اسلامی پیرامون بیعت نمی‌توان به نوشتار ایشان اتکا نمود.

روش‌شناسی پژوهش

شیوه گردآوری اطلاعات روش گردآوری داده‌ها در پژوهش حاضر، اسنادی است و تلاش شده با گردآوری آثار موجود در بیان طیف‌های مختلف هر دو نظریه بیعت و قرارداد اجتماعی پاسخ‌هایی مستدل به پرسش پژوهش ارائه گردد. ابزار گردآوری اطلاعات در این پژوهش مطالعات کتابخانه‌ای^۱ است. روش تجزیه و تحلیل داده‌ها نیز در این پژوهش تجزیه و تحلیل تفسیری است. روش تحلیل داده‌ها در این پژوهش روش تحلیل محتوا به صورت کیفی است.

سؤالات پژوهش

- ۱- آیا مفهوم اصطلاحی بیعت در اندیشه سیاسی اسلام مفهومی واحد است یا مردد بین معانی مختلف اصطلاحی است؟
- ۲- بیعت یک رابطه دوسویه به معنای کنش سیاسی تأثیر گذار در تعیین حاکم است یا یک سویه به معنی اعلام تبعیت اتباع از حاکم است؟!
- ۳- آیا بیعت صرفاً در تعیین حاکم تأثیر گذار است یا تأثیری بر تغییرات سیاسی-اجتماعی نظیر تأسیس حاکمیت و تغییر قوانین نیز دارد؟
- ۴- آیا بیعت مضاف بر فعلیت و تحقق یک نظام سیاسی؛ در مشروعیت بخشی و حقانیت آن نظام سیاسی نیز تأثیر گذار است؟

1 Library research

یافته‌های پژوهش

۱. معنای بیعت

۱.۱. معنای لغوی

ریشه اصلی کلمه بیعت حروف «ب ی ع» هستند که در زبان عربی به معنای خرید و فروش است (احمد بن فارس، ج ۱، ۱۹۷۹: ۳۲۷) خود کلمه بیعت نیز به فتح باء مشتق از این ریشه است. در معجم‌های زبان عربی برای "بیعت" این معنا ذکر شده است: «دست‌دادن یا دست روی دست‌زدن از برای ایجاد قرارداد و معامله است» (فراهیدی، ج ۲، ۱۴۱۰: ۲۶۵) و صاحب (ابن عباد، ج ۲، ۱۹۹۴: ۱۷۷) در سایر مقالات علمی که با موضوع بیعت نگارش شده‌اند نیز همین معنای لغوی برای این کلمه ذکر شده است. (هوتسما، ج ۴، ۱۹۹۸: ۴۲۲)

اما بررسی اطراد (استعمالات عرب فصیح) این کلمه نشان می‌دهد هیچ‌گاه در استعمالات با چنین معنایی نیامده است؛ بلکه هرگاه بر اساس معنای لغوی مورد استعمال قرار گرفته مطلق یک معامله موردنظر بوده است. نظیر حدیث مشهور نبوی که از انجام دو معامله در ذیل یک معامله نهی کردند و برای تعبیر از یک معامله از همین لفظ بیعت استفاده شده است (احمد بن حنبل، ج ۱۶، ۱۹۹۵: ۳۱۷) در شعری نیز که سید مرتضی در رسائل خویش نقل کرده است همین معنای لغوی از برای بیعت مدنظر قرار گرفته است. (سید مرتضی، ج ۴، ۱۴۲۰: ۱۲۴) و در ضرب‌المثلی که ابن منظور نیز از عرب فصیح نقل می‌کند همان معنای معامله مدنظر بوده است. (ابن منظور، ج ۸، ۱۴۰۵: ۱۱۷)

در حقیقت آنچه صاحب معاجم لغت به‌عنوان معنای لغوی آورده‌اند دلالت التزامی این کلمه بوده است؛ زیرا در عرف گذشته هرگاه می‌خواستند عهد، پیمان و معامله‌ای منعقد سازند توافق خودشان را با زدن دست یکدیگر یا مصافحه نشان می‌دادند. طریحی در ذیل بیان معنای لغوی (صفیق) نیز به این سنت رایج در میان عرب اشاره می‌نماید (طریحی، ج ۵، ۱۳۷۵: ۲۰۲)

۲.۱. معنای اصطلاحی

اینکه مفهوم اصطلاحی بیعت از چه زمانی در زبان عربی شکل گرفت و اینکه وضع به صورت تعینی یا تعینی صورت پذیرفته مشخص نمی‌باشد. آنچه از تاریخ و گزارشات تاریخی برمی‌آید این است که مفهوم اصطلاحی بیعت در حوزه سیاسی اجتماعی به پیش از ظهور اسلام در شبه‌جزیره عربستان برمی‌گردد. همین مسئله فهمیدن معنای اصطلاحی و مفاد آن را سخت می‌نماید؛ زیرا حلقه ربط میان نقل کلمه از معنای پیشین به معنای پسین مفقود است. اما با این همه از برای آنکه بتوانیم به قدر جامعی در تبیین اصطلاح بیعت و دامنه نظریات آن برسیم باید نخست نگاهی به سیر تاریخی تحقق بیعت در بستر جامعه بی‌اندازیم و سپس تفاسیر شکل گرفته در مذاهب مختلف را بررسی نماییم، تا بتوانیم ضمن تحلیل تطابقی وقایع تاریخی با آراء و نظرات علما در حوزه اندیشه اسلامی به تصویر بهتری از معنای اصطلاحی بیعت برسیم.

۲. تاریخ مصادیق بیعت در سده‌های نخستین

۱.۲. بیعت در عصر ظهور اسلام

در تاریخ پیش از اسلام بیعت درد واقعه بسیار پر رنگ است. یکی در توافق عدی بن مرینا و عدی بن زید که بعدها ریشه نبر ذی قار شد (طبری، ج ۲، ۲۰۰۲: ۱۹۶). و دیگری قیام قصی بن کلاب و بیعت بنی کنانه با او برای تغییر ساختار قدرت در شهر مکه و تسلط قریش بر آن شهر (طبری، ج ۲، ۲۰۰۲: ۲۵۵) چنانچه تأسیس دارالندوه به‌عنوان مرکز شورای اداری شهر مکه و تقسیم وظایف و تعیین مناصب اجتماعی همه از آثار این بیعت بر شمرده شده است. (ابن هشام، ج ۱، ۱۹۹۸: ۸۴)

پس از ظهور اسلام نخستین واقعه‌ای که تعبیر بیعت در آن به کاررفته است مربوط به بیعت عشیره است (طبری، ج ۲، ۲۰۰۲: ۳۲۱) نکته‌ای که در این استعمال مدنظر باید قرار گیرد این است که شرایط اساساً در حول محور جایگزینی افراد در ساخت قدرت یا حتی تأسیس یک نظام قدرت نیست و صرفاً در پذیرش یک دعوت اجتماعی از واژه بیعت استفاده شده است. به نوعی آنچه از سوی پیامبر اسلام به‌عنوان مورد بیعت معرفی می‌گردد اقرار به مفاهیمی است که پذیرش آن منجر به تغییر برخی از ارزش‌های بنیادین اجتماعی و تغییر در ساختار قدرت است. این معنی در جای

دیگری نیز توسط پیامبر اسلام مطرح می‌گردد. ایشان ضمن باز شمردن دعوت خویش در مسئله توحید و معاد اشاره می‌کنند که من قریش را (جامعه مخاطب دعوت) به چیزی دعوت می‌کنم که با پذیرش آن می‌تواند هر آنچه در خشکی و دریا است به تملک خویش در بیاورند، حال آنکه من خود نیز از آن بهره‌ای نمی‌خواهم (ابن اسحاق، ۱۳۶۸: ۲۹۱)

در سال یازدهم بعثت گروه اندکی از مردم یثرب و قبیله خزرج نخستین بار به این دعوت متمایل شدند. ایشان در مکانی به نام عقبه با رسول خدا بیعت می‌کنند (ابن هشام، ج ۱، ۱۹۹۸: ۴۳۳) حاضران در این بیعت تصریح می‌کنند که بیعت عقبه اولی بر خلاف بیعت عقبه ثانیه که شامل جنبه‌های نظامی و امنیتی می‌شد، صرفاً مفادی اجتماعی داشته است. (فاکهی، ج ۴، ۱۴۲۴: ۲۳۹) این بیعت شبیه نوعی پیمان طرفینی میان گروه کوچکی از مردم با یکدیگر است.

به فاصله یک سال از عقبه اولی جمعیت بیشتر و قابل توجه‌تری (بیش از هفتاد نفر) از مردم شهر یثرب با پیامبر در عقبه بیعت کردند که نام آن بیعت عقبه ثانیه است. در این بیعت صراحتاً خواسته پیامبر حمایت نظامی از طرف مسلمانان یثرب و تضمین متقابل حمایت نظامی است. (ابن هشام، ج ۱، ۱۹۹۸: ۴۳۶) و (امین عاملی، ج ۱، ۱۴۰۳: ۲۳۹) تأکید پیامبر اسلام بر حمایت نظامی در این بیعت تا به این حد بود که برخی گمان کردند ایشان قصد مبارزه مسلحانه قریب‌الوقوعی دارند به همین جهت پیشنهاد دادند تا صبحگاه بر مشرکین حاضر در منی با سلاح حمله نمایند که پیامبر اسلام ایشان را از این عمل بازداشتند و آنان را به بازگشت به شهر یثرب توصیه نمودند. (ابن کثیر، ج ۲، ۲۰۰۶: ۱۶۴)

پس از ناکامی ساکنین شبه‌جزیره در سومین یورش به سمت شهر یثرب در سال پنجم هجری پیامبر اسلام با گروهی از پیروانشان یک سال بعد (سال ششم پس از هجرت) به سمت مکه حرکت نمودند. در مقابل قریش نیز با لشکری نظامی پیامبر و پیروانشان را محاصره می‌نمایند. در این هنگام پیامبر از همراهانشان می‌خواهد که در زیر سایه یک درخت جمع گردند و با یکدیگر پیمان ببندند. مفاد این بیعت (بیعت رضوان یا شجرة) به لحاظ اختلاف روایات وارده متفاوت نقل شده است. بر اساس برخی از روایات مفاد این پیمان نبرد با قریش بوده است، برخی دیگر مفاد آن را پیمان بر عدم فرار و پایمردی در راه عقاید (طبری، ج ۲، ۲۰۰۲: ۶۳۲)، عده دیگر مفاد آن را ماندن برای مرگ در راه خدا، گروهی مفاد آن را پیمان بر اعتقادات درونی و صبر کردن بر مشکلات (امین عاملی، ج

۱، ۱۴۰۳: ۳۴۲) بیان کرده‌اند. مفاد این پیمان هرچه باشد بر آن اسم بیعت اطلاق شده است و این نشان‌دهنده آن است که همه این امور می‌تواند مفاد بیعت باشد.

پس از یک دوره مبارزاتی با فراز و فرودهای بسیار میان جامعه نوپای مسلمانان به مرکزیت شهر مدینه و ساختار سنتی قبایل ساکن شبه‌جزیره عربستان به مرکزیت شهر مکه سرانجام این جامعه نوپای مسلمانان بود که توانست با گسترش اتباع و بسیج نیروهای خود شهر مکه را که مرکز و محور جامعه سنتی بود تصرف نماید

از گزارشات تاریخی چنین برمی‌آید که پیامبر اسلام مفاد بیعت را در این مرحله تغییر دادند. تا پیش از این افرادی که می‌خواستند مسلمان بشوند در شهر خود می‌ماندند و اسلام خویش را کتمان می‌نمودند یا به‌سوی شهر مدینه که مرکز جامعه اسلامی بود حرکت می‌کردند و در آنجا زندگی می‌کردند. این مفاد در بیعت عقبه بن عامر بن عبس الجهنی با پیامبر اسلام به‌خوبی روشن است (ابن سعد، ج ۴، ۱۹۹۰: ۲۵۶) اما پس از تصرف شهر مکه ایشان مفاد بیعت را تغییر دادند و فرمودند که از آن تاریخ لزوم حرکت افراد مسلمان شده به شهری که مرکز جامعه اسلامی شناخته می‌شده است را ملغی نموده و شرط جان‌فشانی برای گسترش جامعه اسلام را در هر کجا که افراد ساکن هستند، جایگزین نموده‌اند (فسوی، ج ۱، ۱۴۰۱: ۴۰۰) این تغییر مفاد به این معنا بوده است که دیگر جامعه نوپای اسلامی تمرکزگرایی ندارد و خواهان گسترش خود در سرتاسر شبه‌جزیره عربستان است. یکی دیگر از بیعت‌های رسول خدا بیعت النساء است. مفاد این بیعت آن چنان مشهور بوده است که رسول خدا در زمان انعقاد بیعت با سایر افراد دیگر نیز به مفاد این بیعت اشاره می‌فرمودند (ابن سعد، ج ۸، ۱۹۹۰: ۵) مفاد اصلی این بیعت در شش محور قابل تلخیص است:

- ۱- برای خداوند شریکی قائل نگردید.
 - ۲- اموال یکدیگر را محترم بشمارید و سرقت نکنید.
 - ۳- مرتکب اعمال منافی عفت نشوید
 - ۴- فرزندان خود را به سبب فقر و یا تعصبات قومی از حق حیات محروم نکنید
 - ۵- چه در پشت سر و چه در مقابل هم به یکدیگر بهتان و تهمت نزنید
- وقتی شما را به کار خوبی دعوت کردم از اطاعت من تخلف نوزید (ابن منده، ج ۲، ۱۴۰۶:

(۵۷۸-۵۸۲)

همه این مفاد به وضوح به جنبه‌های اجتماعی این بیعت و به تصویر نوعی میثاق اجتماعی اشاره دارد.

از سنت پیامبر اسلام روشن می‌گردد که بیعت صرفاً یک رفتار تشریفات و آداب سیاسی نبوده است؛ زیرا این قبیل امور را به کودکان نیز آموزش می‌دهند تا در بزرگسالی آداب را به‌خوبی یاد بگیرند لیکن پیامبر اسلام با افراد فاقد رشد از آن جهت که فاقد قوه ادراک و تمیز بودند، بیعت نمی‌کردند؛ چنانچه از هر ماس بن زیاد نقل شده که دستش را برای بیعت با پیامبر اسلام دراز کرد در حالی که هنوز به سن رشد نرسیده بود؛ اما پیامبر اسلام با او بیعت نکرد و صرفاً او را به‌عنوان یک کودک مورد تفقد قرار دادند (نسائی، ج ۷، ۱۴۲۰: ۴۸۳). یا فردی به نام زینب بنت حمید کودک خردسال خود را به نزد پیامبر برد تا با او بیعت نماید؛ اما رسول خدا متذکر شد که او کوچک است و بیعت نکردند، سپس آن کودک را مورد تطف قرار دادند و برایش دعا نمودند (بخاری، ج ۹، ۱۴۲۲: ۷۹) این نشان‌دهنده این معنا است که انجام بیعت در نظر ایشان نه یک عمل صرفاً تشریفاتی برای ابراز وفاداری یا تحکیم قدرت بلکه حقیقتاً یک رابطه دوسویه است که برای ابرام مفاد آن لازم است فرد به سن رشد رسیده باشد.

۲.۲. بیعت در عصر خلفا راشدین

با توجه به این نکته که مسئله بیعت سقیفه بعدها در تاریخ اندیشه اسلامی تبدیل به نقطه عطفی در تقسیم جامعه اسلامی به دو مذهب و دو جریان فکری شد طبیعی است که در نقل حادثه روایت‌های مختلف و گاه معارض دیده شود. آنچه برای همه طرف‌ها حداقل مورد قبول است در این ماده خلاصه می‌شود که پس از رحلت رسول خدا در منطقه‌ای به نام سقیفه بنی ساعده بزرگان انصار گرد هم آمدند تا حاکمی مشخص نمایند. با بروز اختلاف و احتمال مخالفت مهاجرین؛ این مسئله مطرح شد که هر گروه امیر و حاکم خودش را داشته باشد که به صورت محکم از طرف حاضرین مورد انتقاد قرار گرفت. سپس با سخنرانی ابوبکر و حمایت دو همراه او یعنی عمر بن خطاب و ابو عبیده جراح جلسه به سمت انعقاد بیعت برای حکومت ابوبکر پیشرفت. چنانچه ابراهیم النظام معتقد بوده است عمر بن خطاب متولی اخذ بیعت در روز سقیفه بود تا برای خلیفه اول بیعت بستند و امر را محکم نماید و او به همین جهت توانست جانشین خلیفه اول نیز

باشد (شهرستانی، ج ۱، ۱۴۱۵: ۷۱) این امر در کنار گزارش‌هایی که از مقاومت برخی طبقات اجتماعی وقت در پی پذیرش حاکمیت جدید نشان می‌دهد که مفهوم بیعت و کارکرد آن پس از ارتحال پیامبر اسلام دچار تحولاتی بود و از آن حالت توافق طرفینی به اجبار یک طرف دیگر برای انعقاد آرام‌آرام تغییر یافت (سید مرتضی، ج ۲، ۱۴۲۰: ۲۴۵)

با گذشت چند دهه از وفات پیامبر دیگر بیعت در تأسیس و تعیین حاکمیت دخیل نبود و این امر به روش‌های جدید استخلاف و شورا واگذار شد اما در سال ۳۵ هجری با قیام مردم بر علیه خلیفه سوم بار دیگر بیعت در جامعه اسلامی نقش آفرین شد. در گزارشی علی ابن ابی طالب می‌فرماید که وقتی جماعت به سوی ایشان سرازیر می‌گردد تا با او به عنوان حاکم اسلامی بیعت نماید، ایشان خود را کنار کشیده است و از بیعت امتناع می‌ورزد. با گذشت زمان هم فشار جمعیت و هم اصرار ایشان فزونی می‌یابد به گونه‌ای که ایشان عدم قبول بیعت این جماعت را باعث شقاق و سرخوردگی جامعه مسلمانان می‌دانند؛ به همین علت دست خویش را برای بیعت کردن باز می‌نماید. (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴: ۱۱۹)

هرچند در اینکه آیا تمام حاضران در شهر مدینه و بزرگان با علی ابن ابی طالب بیعت نمودند آن‌چنان که ابن سعد می‌گوید (ابن سعد، ج ۳، ۱۹۹۰: ۳۱) یا برخی افراد مشهور از انجام بیعت مخالفت ورزیدند اختلاف است. اما آنچه مسلم است این است که علی ابن ابی طالب با کسانی که از انجام بیعت خودداری ورزیدند برخوردی نکردند و سهم ایشان را نیز از مواهب حکومتی قطع نمودند. رویه‌ای که تنها در دوران پیامبر اسلام رعایت می‌شد و ضامن اختیار اتباع در قبول یا رد و دوسویه بودن بیعت بود. ایشان تأکید نمودند که شما اختیار دارید بیعت کنید؛ اما پس از انعقاد پیمان باید به آن متعهد باشید. (دینوری، ۱۳۶۴: ۱۷۶) در جای دیگر وقتی عده‌ای پیمان خود را شکستند ایشان تصریح می‌کنند که من کسی را مجبور به پیمان و بیعت نکردم؛ بلکه ایشان به من اصرار داشتند و اگر خودشان نمی‌خواستند من هرگز این افراد را مجبور به انجام بیعت نمی‌کردم. (ثقفی، ۱۳۵۶: ۱۳۲)

۳.۲. بیعت در دوران بنی‌امیه

با گسترش اعتراضات، مرگ خلیفه سوم و بیعت مردم مدینه و سایر شهرهای اسلامی با علی ابن ابی‌طالب ایشان معاویه را از حکمرانی و فرمانروایی شهر دمشق و قلمروی آن عزل نمودند. حاکم شام برای باقی ماندن در مقام خود ابتدا با گروهی که در عراق به مخالفت برخاستند نامه نگاری کرد و وفادرای خود را با سرکرده آنان که زبیر بن عوام بود ابراز داشت (ابن‌اثیر، ج ۳، ۱۹۷۸: ۱۰۶) اما پس از سرکوب شورشیان عراق که دست به قتل و غارت می‌زدند مردم دمشق را در مجد این شهر جمع نمود و از ایشان خواست که برای خونخواهی و تقاص قاتلان خلیفه سوم با وی بیعت نمایند. این بیعت نه برای تعیین وی به‌عنوان حاکم اسلامی بلکه برای همراهی با معاویه به قصد خونخواهی و لشگرکشی صورت گرفت.

با پایان عمر شریف علی ابن ابی‌طالب در سال ۴۰ هجری مردم شام بار دیگر با معاویه بیعت نمودند اما هدف این بیعت تعیین و تنصیب وی به‌عنوان حاکم بر جهان اسلام بود. (ابن‌قتیبه، ج ۱، ۱۴۱۰: ۱۶۳) هر چند برخی دیگر از مورخین بیعت اهل شام با معاویه برای خلافت را در پایان جنگ صفین و داستان حکمیت می‌دانند (طبری، ج ۵، ۲۰۰۲: ۳۲۴) با وجود اختلاف در بیعت مردم شام با معاویه، رسمیت یافتن خلافت معاویه در سراسر جامعه اسلامی با قبول صلح و بیعت حسن بن علی بر خلافت با او و سپس جمع شدن بزرگان جامعه آن روزگار برای این امر در اطراف شهر کوفه در مکانی که به تجمع لشگریان اختصاص داشت -نخيله- محل اتفاق نظر است. (ثقفی، ج ۲، ۱۳۵۶: ۶۵۶) در این بیعت بسیاری افراد بیان می‌دارند که با وجود کراهت و به جهت اجبار حاضر به بیعت شده‌اند و در حقیقت اگر توانایی مقابله با سلطه و سیطره معاوی را داشتند هرگز حاضر نمی‌شدند که به حضور وی برسند و بیعت خود را ابراز نمایند. (یعقوبی، ج ۲، ۱۹۹۶: ۱۵۷) این نخستین بار در تاریخ جامعه اسلامی است که از تسلیم یک نیروی نظامی در مقابل نیروی متجاوز تعبیر به بیعت شده است. به همین جهت در مباحث کلامی اهل سنت از این گونه انعقاد امامت تعبیر به قهر و غلبه می‌گردد یعنی با وجود اینکه جامعه اسلامی و مردم از سلطه و سیطره فردی بر جامعه ناراضی هستند اما به دلیل رویکرد خشونت بار و قتل و غارت گسترده وی و تضعیف حکومت مرکزی، آن فرد توانسته خود را بر جامعه تحمیل نماید.

معاویه مانند خلیفه اول برای پس از خود شیوه استخلاف را انتخاب نمود اما با یک تفاوت که این بار وراثت جایگزین مسئله انتخاب اصلح شد. این رویه یعنی استخلاف فرزند در جایگاه حکمرانی یا همان وراثت به دلیل اینکه نقض سنت جامعه اسلامی و نزدیکی به عصر سلطنت و ریاست امپراطوری‌ها بود به شدت توسط سایر مسلمانان مورد انتقاد قرار گرفت این مخالفت بیشتر از سایر مناطق در شهر مدینه پایگاه خلافت و جامعه اسلامی به بروز و ظهور رسید. (ابن اثیر، ج ۳، ۱۹۸۷: ۵۲۵)

با فوت معاویه در رجب سال ۶۰ هجری قمری نامه‌ای از یزید بن معاویه به ولید حاکم وی در مدینه می‌رسد که از او می‌خواهد هر چه سریعتر از سه نفر در مدینه بیعت بستاند و اگر بیعت نکردند سریعاً ایشان را به قتل برساند. این نخستین فرمان رسمی و ثبت شده در تاریخ مبنی بر الزام و اجبار بر بیعت با تهدید مرگ است. (طبری، ج ۵، ۲۰۰۲: ۳۴۰)

پس از یزید نیز در عصر بنی مروان، حجاج بن یوسف که متصدی و نظامی سرشناس آن دوران به حساب می‌آمد برای ستاندن بیعت از مردم خشونت بیشتری به کار می‌برد و در همین زمینه نخستین بار مفهوم بیعت را به قسم برای بیعت تغییر داد (فیومی، ج ۱، ۱۴۰۸: ۶۹) و تخلف از مفاد آن را بر امور بسیار سختگیرانه تری نظیر طلاق از همسر، آزاد شدن بردگان فرد و سایر تنبیهات پیشگیرانه ملازم نمود (ذهبی، ج ۵، ۱۹۸۵: ۴۵)

بیعت که تا پیش از این دوران یک کنش اختیاری از سوی جامعه در پذیرش یا عدم پذیرش یک توافق بود (هر چند تا پیش از این نیز با اکراه و اجبار منعقد می‌شد) اما در عصر بنی مروان به صورت رسمی صحبت از تنبیه بر ترک و شکنجه در صورت مخالفت با مفاد آن به میان آمده است و هیئت حاکمه خود ترک بیعت را به عنوان جرم در جامعه مورد مجازات علنی قرار می‌دهد و در صدد نیست که ترک بیعت را با سایر عناوین مجرمانه ظاهر سازی نماید. در یکی از این گزارشات آمده است که فردی به نام "سعید بن مسیب" که از بزرگان و مهتران دوران خودش محسوب می‌گردیده است را به دلیل اینکه دو بار از ادای سوگند بیعت برای جانشینان عبدالملک مروان سرباز زد سی ضربه شلاق زدند، لباسی مندرس بر تنش نمودند و در میان شهر چرخاندند (ابونعیم، ج ۲، ۱۳۹۸: ۱۷۰) هر چند این گونه رفتارها تا پیش از این نیز مسبوق به سابقه بوده است؛ اما هیچ گاه رسمیت به خود نمی‌گرفت و حتی در مواردی مجریان این گونه مجازات‌ها از سوی حاکمان هر چند به صورت

ظاهری مورد مذمت قرار می‌گرفتند چنانچه عبدالله ابن زبیر والی خود بر مدینه را به سبب شلاق زدن فردی که حاضر به بیعت نمی‌شد در نامه‌ای مورد ملامت قرارداد. (ذهبی، ج ۴، ۱۹۸۵: ۲۲۹)

به صورت رسمی همچنین در مفاد بیعت‌های این دوره نیز به وضوح از اطاعت بی‌چون و چرا از فرامین حاکمیت و بدون سنجیدن آن‌ها صحبت به میان آمده است چنانچه فرزند خلیفه دوم عبدالله ابن عمر در ضمن مکتوبه‌ای به عبدالملک مروان از اطاعت محض خود با تعبیر مصطلح (السمع و الطاعة) یاد می‌نماید. (قرطبی، ج ۱۶، ۱۳۸۷: ۳۴۷) این مفهوم از بیعت تا پایان عمر خلافت و حکومت‌های اسلامی باقی ماند.

۳. تبیین مفهوم اصطلاحی

۱.۳. دوسویه یا یک‌سویه بودن بیعت

رابطه دوسویه به این امر برمی‌گردد که مردم با اختیار کسی را بر منصب حکومت می‌گمارند یا اساس منصبی را ایجاد می‌نمایند و در تضییق و توسعه اختیارات نقشی ایفا می‌نمایند و از سوی دیگر طبقه حاکم نیز به عنوان حق و اختیار در طرف دیگر این قرارداد از حقوق متقابل پس از انتصاب برخوردار است. نقض هر طرف از این رابطه دوسویه می‌تواند خود به تصویر یک رابطه یک‌سویه منتهی گردد، هرچند عمده نقض بدین صورت است که حاکم از طرق مختلف نظیر استخلاف یا قهر و غلبه سلطه می‌یافت و سایرین مجبور به بیعت و تبعیت بودند. این تصویر یک‌سویه در تمام دوران غلبه داشته است؛ به همین جهت این مسئله مطرح شده است که آیا اساساً خود بیعت یک رابطه دوسویه است یا یک‌سویه؟

از جمله طرف‌داران ترسیم بیعت بر رابطه یک‌سویه کسانی هستند که بیعت را در حد یک اعلام وفاداری تقلیل می‌دهند. ابن خلدون در مقدمه خویش بیعت را عهد بر طاعت امیر بیان می‌دارد و مفاد بیعت را تسلیم امور خودش و سایر شهروندان به حاکم و اطاعت از حاکم در شرایط سخت برمی‌شمارد (ابن خلدون، ۱۴۰۵ه: ۱۷۵) شدیدترین تعابیر در ارائه تصویر کاملاً یک‌سویه از بیعت را در میان متقدمین از مسلمانان را می‌توان در قالب این کلام از احمد حنبل دید که معتقد است هر کسی که با شمشیر و قتل عام به منصب ریاست برسد، امیر بر تمام مسلمانان می‌گردد و بر هیچ مسلمانی جایز نیست بدون تأیید و اعلام وفاداری او سر بر بالین بگذارد، (فراء، ۱۴۲۱ه ق: ۲۱) شافعی

نیز معتقد است هر فردی بر جامعه اسلامی با زور غلبه یابد بر همگان واجب است با او بیعت نمایند (بیهقی، ج ۱، ۱۳۹۰: ۴۴۸) از مالک ابن انس نیز چنین کلامی نقل شده است (شاطبی، ج ۲، ۱۴۱۲: ۳۶۳).

در نسل بعدی علمای مذاهب اسلامی ابن تیمیه مهم‌ترین شخصیت نسردهنده این تفکر است جایی که می‌نویسد وقتی کسی با قهر و غلبه توانست بر جامعه اسلامی سیطره یابد بر همگان واجب است از او پیروی نمایند و او را خلیفه رسول خدا در جامعه اسلامی بدانند (ابن تیمیه ۱۴۰۶ هـ ق: ج ۱ ص ۵۲۹ الی ۵۳۸) در همین عصر برخی از صاحب‌نظران نظیر ابن حجر گام را فراتر نهادند و چنین اعتقادی را به همه عالم اسلامی منتسب دانستند به گونه‌ای که هیچ فردی جرئت مخالفت با اصل و بنیان این نظر را نداشته باشد و در صورت مخالفت او را به خروج از اسلام بتوان متهم نمود (ابن حجر، ج ۱۳، ۱۳۷۹: ۵). از نظر ویژگی‌های فردی کسی که به قهر غلبه یافته تفتازانی تصریح می‌نماید که اگر فردی با زور و اجبار توانست بر جامعه اسلامی غلبه یابد هیچ شرطی، ویژگی و شایستگی لازم ندارد و بر همه مسلمانان لازم است با او بیعت نمایند، او تصریح می‌کند حتی اگر این فرد انسان بدکار و بدون دانشی نیز باشد کسی حق تخلف از بیعت را ندارد (تفتازانی، ج ۲، ۱۴۰۱: ۲۷۲).

در میان متأخرین نیز عبدالوهاب نظر ابن حجر و تفتازانی را تبعیت می‌نماید و این اعتقاد را تا آنجا پیش می‌برد که وقتی فردی در جایگاه ریاست و سلطنت با زور قرار گرفت امام بر حق جامعه اسلامی است و هیچ کس حق خروج از طاعت وی را ندارد؛ بلکه هر مسلمانی وظیفه دارد در نخستین فرصت خود را به جهت ادای سوگند بیعت به محضر چنین حاکمی برساند؛ در غیر این صورت و مخالفت با ریاست و سلطنت امام غالب، فرد مخالف از ولایت الله خارج است و به همین دلیل باید سایر مسلمانان در اولین فرصت او را به قتل برسانند. (جمعی از علمای نجد، ج ۹، ۱۴۱۷: ۵)

ریشه‌شناسی این نگرش به مقوله بیعت به گزارشاتی برمی‌گردد که بزرگان صدر اسلام در نظر ایشان داشته‌اند. عبدالله ابن عمر فرزند خلیفه دوم که در نظر اهل سنت یکی از تأثیرگذارترین چهره‌های علمی و فرهنگی شناخته می‌شود در تعامل با حاکمان سیاسی همین رویه را داشته است (البته به جز گزارشاتی که در مخالفت او با علی ابن ابی‌طالب و عدم بیعت او رسیده است) و در واقعه‌ای از او این جمله صادر شده است که حق ریاست اساساً با غلبه قهرآمیز محقق می‌گردد (فراء، ۱۴۲۱: ۲۱) در این میان البته سعی شده است که وجه تعامل و طرفینی بودن معنای لغوی بیعت هم

در ارائه این معنای یک‌سوی رعایت گردد چنانچه ابن منظور و زبیدی بیعت را معاهده و معاهده‌ای می‌دانند که هر فرد همه وجود خود و اطاعت خود را در اختیار حاکم قرار می‌دهد (ابن منظور، ج ۱، ۱۴۰۵: ۷۵۷) و همچنین (زبیدی، ج ۵، ۱۴۰۳: ۲۸۵) در این معنی هر چند سعی شده است نوعی توافق و معامله طرفینی به نظر برسد؛ اما فحوی و معنا کلام به‌خوبی روشن‌گر این است که وقتی فردی همه وجود و طاعت خود را بدون هیچ پیش‌شرطی در سلطه و سیطره فرد دیگر قرار دهد اساساً دیگر تعهد متقابل بی‌معنا به نظر می‌رسد.

در مقابل این تصویر رابطه یک‌سویه از بیعت می‌توان به نقطه نگاه جعفر سبحانی اشاره کرد که بیعت و توافق مردمان را هم در تأسیس و هم در ازاله قدرت مؤثر می‌داند و اراده مردم را همچنان که در تصدی مقام ریاست مؤثر می‌نگارد در عزل حاکم نیز مؤثر می‌داند (سبحانی، ج ۲، ۱۴۲۸: ۲۳۷) مکارم شیرازی نیز در بیعت افراد فرمان برداری و اطاعت خود را در ازای تعهد به خیر خواهی، حمایت و تدبیر امور از سوی حاکمان مورد تبادل قرار می‌دهند (مکارم شیرازی، ج ۱، ۱۴۲۵: ۵۱۷) منتظری نیز بیعت را رابطه‌ای دوسویه می‌داند اما بر سر مفاد آن نظری متفاوت با مکارم شیرازی دارد و آنچه مورد تبادل و معامله قرار گرفته است را نه صرف فرمان‌پذیری بلکه همه جان و مال و عرض فرد در ازای مصلحت سنجی و حسن‌مدیریتی مورد تبادل قرار می‌گیرد (منتظری، ج ۱، ۱۴۱۵: ۵۲۳) این معنا از منتظری بسیار به معنای گفته شده در جمع بندی ابن منظور و زبیدی نزدیک است. علامه عسگری نیز در ذکر معنای بیعت آن را عهدی از طرف حاکم برای اجرای اسلام و از سوی مردم برای تبعیت مشروط از حاکم تعریف می‌نماید. (عسگری، ج ۱، ۱۴۱۲: ۲۰۶)

البته گروه سومی در این نزاع قابل‌ترسیم هستند آنان که دوسویه بودن رابطه بیعت را در بین الیت سیاسی که از آن تحت عنوان اهل حل و عقد با حاکم ترسیم می‌نمایند و در ادامه پس از انعقاد این بیعت دوسویه رابطه سایرین در بیعت را به‌صورت یک‌سویه ادامه می‌دهند. (عوده، ۱۴۰۱: ۱۵۴) به بیان دیگر آنچه حقیقت بیعت از انتصاب است، میان الیت سیاسی و فرد حاکم شکل می‌گیرد و سپس آنچه میان مردم و حاکم به نام بیعت محقق می‌شود یک نوع از اعلام و تعهد به وفاداری و رابطه‌ای یک‌سویه است.

چنانچه قلفشندی تصریح می‌کنند که بیعت از سوی گروه خاصی از الیت سیاسی که در فقه اسلامی به آن اهل حل و عقد گفته می‌شوند تنها تحقق می‌پذیرد که نتیجه آن ایجاد امامت و ریاست

برای فردی است که جامع شرایط تصدی ریاست باشد. (قلقشندی، ۱۹۸۵: ۲) هر چند او نیز سعی دارد به گونه‌ای میان رابطه یک‌سویه و دوسویه بیعت جمع نماید به همین دلیل در ذیل شرایط ادای بیعت آنچنان‌که می‌نویسد اختیار طرفین را در حال بیعت شرط صحت می‌داند؛ اما سپس ذکر می‌کند که اگر فرد ناچار باشد یا جامعه با بحران سیاسی مواجه شده باشد فرد باید با خلیفه منتخب (یا حتی خلیفه‌ای که با قهر و غلبه مستقر شده است) بیعت نماید.

آنچه بسیار محل تأمل است این است که در بحث از انعقاد امامت به‌وسیله بیعت اندیشمندان اهل سنت بسیار بیشتر از شیعیان صحبت نموده‌اند؛ اما نکته قابل تأمل این است که همان قائلین به سازوکار مشروعیت بخشیدن بیعت در مسئله قهر و غلبه به ناگاه هر فاسد و فاجری را که توانسته بر امت اسلامی سیطره یابد به‌عنوان خلیفه می‌پذیرند. به نظر می‌رسد این تعارض در ساحت نظریه دلیل جمع میان صورت ذهنی و واقعیت اجتماعی رخ داده در بستر تاریخ است؛ زیرا از طرفی اقتضای مفهوم بیعت و متبادر از معنای آن اختیار طرفینی است؛ اما در سوی دیگر توجه تاریخ و رخدادهای تاریخی به دلیل تعصبات مذهبی و تعلقات فکری به برخی شخصیت‌ها و خاندان‌های تاریخی منجر شده است، قلم دسته‌ای از اندیشمندان مسلمان میان تبیین دوسویه و یک‌سویه بودن بیعت دائماً در رفت و آمد باشد.

نکته قابل توجه در پاسخ به این سؤال نوع نگاه برخی دیگر از صاحب نظران به مسئله بیعت است. از نظر ایشان بیعت به این دلیل مطرح می‌گردد که با توافق اصحاب قدرت و شوکت یک اقتدار متمرکز در دست حاکمیت و شخص حاکم قرار گیرد به همین دلیل ایشان در طرح مسئله بیعت شرط می‌کنند که بیعت چه با افراد کم و یا زیاد وقتی منعقد می‌گردد که این افراد صاحب قدرت و شوکت اجتماعی باشند. در نظر این افراد اساساً کمیت بیعت کنندگان قابل نظر نیست؛ بلکه آنچه پیش شرط تحقق بیعت است کیفیت کسانی است که به بیعت مبادرت می‌ورزند. (ابن تیمیه، ج ۱، ۱۴۰۶: ۵۲۷) این نگرش نزدیک‌ترین دیدگاه اسلامی به ماکیاولیست سیاسی است، یعنی آنچه از بیعت اهمیت دارد صرف قدرت یاقتن و سیطره است به همین دلیل چنانچه گذشت در جای دیگر نیز ابن تیمیه قدرت یافتن با توطئه و قهر و غلبه را نیز از اسباب انعقاد امامت می‌داند. (ابن تیمیه، ج ۱، ۱۴۰۶: ۵۳۸-۵۲۹).

از لحاظ بستر تاریخی نیز هر چه جریان قدرت در شبه جزیره به سمت نظام مستقر حاکم و متمرکز پیش رفت بیعت که در ابتدا کاملاً دوسویه بود به سمت کارکرد یک‌سویه خویش تمایل یافت و شاید نقطه عطف این تغییر کارکرد را نیز بتوان چنانچه گذشت در تغییر پیمان بیعت به سوگند بیعت در دوران عبدالملک مروان دانست. جریانی که توانست تبدیل به صورت قالب و گفتمان برتر اندیشمندان مسلمان در قرائت از بیعت باشد؛ با این وجود برخی با آن مخالف بودند و سوگند و قسم بر بیعت را بی معنا و فاقد ارزش شرعی می‌دانستند. (محمد مکی، ج ۲، ۱۴۲۲: ۱۶۲)

۲.۳. بیعت تأثیربخش در جامعه، دولت و حکومت

بیعت در عصرهای متقدم و در قیام‌های اجتماعی صرفاً به معنی تعیین حاکم و امران بوده است؛ بلکه بر امور کلی تری نظیر اساس حکمرانی و عضویت در جامعه اسلامی نیز کاربرد قابل توجهی دارد و نشان می‌دهد کارکرد بیعت فراتر از تعیین امران و حکام بوده است و به صورت گسترده‌تری در تشکیل جامعه و پس از آن در تکوین ساختار قدرت سیاسی و دخل و تصرف در توسعه و تضییق آن تأثیرگذار بوده است. چنانچه ابن اثیر در تعریف بیعت آن را معاهده‌ای بر سه محور اسلام، امامت و امارات و یا هرچه بر آن بتوان اتفاق نظر داشت تعریف می‌نماید (ابن اثیر، ج ۱، ۱۹۸۷: ۱۴).
 به صورت دقیق‌تر مفاد بیعت‌های زمان رسول خدا از مضمون تعیین حاکم یا امیر خالی است؛ بلکه معمولاً اموری اجتماعی نظیر احترام به جان اعضا و اموال و مالکیت ایشان مدنظر بوده است. این پیمان نخستین گام برای عضویت افراد در جامعه اسلامی آن دوران بوده است و هر فردی برای اینکه بتواند در شهرهای اسلامی به عنوان یک شهروند سکونت داشته باشد ملزم بوده است برخی امور اجتماعی و حقوق متقابل را بپذیرند به همین دلیل این امور در مفاد بیعت به چشم می‌خورد. دیگر شاهد این مدعی تقسیم مفاد بیعت در عصر پیامبر اسلام به بیعت اعرابی و هجرت بوده است؛ یعنی چگونگی زندگی فرد پس از قبول پیمان در میزان پابندی و مفاد ایجاد تفاوت می‌نماید.
 به نظر می‌رسد نخستین کارویژه تعیین حاکم و امیر از بیعت پس از وفات رسول خدا و در پی بحران جانشینی ایشان به بروز و ظهور رسید. زیرا تا پیش از این در مصادیق بیعت خبری از حاکم و حتی حاکمیت نیست. این مسئله تا آن جا پیش می‌رود که بیعت از حقیقت توافق و پیمان، به صورتی از سنت‌های اجتماعی در ابراز و اعلام وفاداری تغییر پیدا می‌کند به همین جهت قلقتندی در رساله

خود بیعت را نخست به بیعت خلفای و بیعت پادشاهان تقسیم می‌نماید و برای انعقاد بیعت و نیاز به آن پنج صورت را ذکر می‌نماید که منحصر در همین مسئله تعیین حاکم است: ۱. مرگ خلیفه بدون تعیین جانشین و ادعا می‌کند آن‌چنان که رسول خدا از میان مات رفتند و جانشینی معرفی نکرده بودند ۲. خلع خلیفه قبل از خلافت به جهت اموری که موجب خلع خلافت می‌گردد ۳. خروج برخی نواحی از اطاعت یا توهم خروج آنان که بیعت را بر اهالی آن ناحیه واجب می‌گرداند ۴. اخذ بیعت برای خلیفه‌ای که از سوی خلیفه قبل معین شده است پس از وفات خلیفه سابق که این رویه و سنت در مسان خلفای فاطمی مصر رایج بوده است ۵. اخذ بیعت در زمان حیات خلیفه حاضر برای جانشین خود در مقام خلافت آن‌چنان که معاویه برای فرزندش یزید در میان مسلمین بیعت می‌ستاند (قلقشندی، ج ۹، ۲۰۰۱: ۲۸۱)

چنانچه در تقسیم‌بندی قلقشندی مشاهده می‌شود هیچ‌کدام از مفادهای بیعت در عصر حیات پیامبر اسلام و همچنین بیعت‌های قیام در این قالب و زمینه نمی‌گنجند. به همین دلیل یا اساساً باید بیعت‌های پیش از رحلت پیامبر اسلام را از دامنه مصطلح بیعت حذف نماییم و یا بپذیریم گستره تعریفی این مفهوم آن‌چنان که در تعاریف متأخر آمده است ضیق نیست و شامل مفاهیم وسیع‌تری نیز می‌گردد.

۳.۳. بیعت سازوکار واقع ساز یا مشروعیت بخش

عده‌ای معتقد هستند که بیعت مضاف بر حاکمیت، حق حاکمیت نیز می‌بخشد؛ بر همین اساس هیچ‌گاه تخلف از بیعت نیز امکان‌پذیر نیست؛ زیرا بیعت هم حاکمیت و هم حق حاکمیت را مستقر کرده است و پس از آن نمی‌توان فرد را از حق خود محروم نمود. این معنا به گونه‌ای دیگر نیز در متون تعبیر شده است و آن اینکه جامعه با بیعت نه در صدد کشف افرادی است که شأنیت حاکم بودن دارند؛ بلکه با بیعت در صدد هستند حاکمیت را انشاء نمایند. (سنهوری، ۱۹۹۳: ۱۴۳) نکته جالب توجه آن است که در سیر این اندیشه واقعیت و حقیقت چنان با یکدیگر نضج می‌گیرد و از هم قابل تفکیک نمی‌شود که اساساً هر چیزی واقع می‌شود جنبه حقیقت نیز به خود می‌گیرد و در سیر اندیشه اصحاب جبر کاملاً تئوریزه می‌شود به همین دلیل امامت و مشروعیت آن با صرف به قدرت رسیدن از هر طریقی محقق می‌گردد. (فراء، ۱۴۲۱: ۲۳)

گروه دیگری معتقد هستند هر چند بیعت سازوکاری برای تعیین حاکم است؛ اما هیچ‌گاه حق حاکمیت در گرو آن نیست. (کلینی، ج ۸، ۱۴۰۷: ۲۷۰)؛ زیرا جایگاه و توانایی حاکمیت امری فردی و درونی است که از طریق یک قرارداد و توافق حاصل نمی‌گردد؛ بلکه تنها راه برای یقین به اهلیت واقعی افراد بیانی از سوی کسانی است که به کنه ذات افراد واقف باشند، در غیر این صورت توافقی‌های اجتماعی هر چند می‌تواند منصبی را در اختیار فردی قرار دهند؛ اما نمی‌توانند برای کسی حقانیت تصدی آن منصب و شایستگی‌های لازم جهت تصدی آن را ایجاد نمایند (علامه حلی، ج ۱، ۱۴۱۱: ۴۵۳) بر همین اساس می‌توان بر علیه کسی که شایستگی لازم جهت تصدی منصب حاکمیت را نداشته هر چند سابقاً بر اساس توافق به این منصب رسیده نیز شورش نمود تا وی را از آن منصب خلع کرد؛ زیرا ممکن است علی‌رغم نداشتن شایستگی و مستحق نبودن، با توافق بخشی از جامعه به چنین منصبی دست‌یافته باشد. از طرف دیگر شکستن بی‌دلیل این توافق نیز مستحق سرزنش اجتماعی و عذاب دینی است. (کلینی، ج ۳، ۱۴۰۷: ۲۲۸)

در مواجهه با گروه نخست این سؤال مطرح می‌گردد که اگر صرف اهلیت ملاک بیعت باشد و به هر دلیلی احراز این ملاک پیش از بیعت رعایت نشود آن وقت آن فرد و یا نظام سیاسی پس از انعقاد بیعت آیا باز هم با وجود اینکه فاقد اهلیت و شأنیت بوده‌اند؛ مشروع محسوب می‌گردند یا خیر؟! در پاسخ به این سؤال کسانی که قائل به کار ویژه مشروعیت بخشی بیعت هستند به سه گروه تقسیم شده‌اند. عده‌ای که صرف انتخاب و سلطه یافتن را سبب تغییر تکوینی می‌دانند و به بیان دیگر به محض انعقاد بیعت معتقد هستند که فرد و نظام سیاسی هر چند تا پیش از این صلاحیت لازم را نداشته است؛ اما به ناگاه مشروع و لایق می‌گردد و هیچ‌کس حق ندارد اظهار نظر نماید، محاکمه و سنجش رفتار حاکمان تنها در انحصار الهی است (ابن تیمیه، ج ۶، ۱۴۰۶: ۱۳۶) همچنین در (مناوی، ج ۴، ۱۳۵۶: ۱۴۲) دسته دوم که معتقد هستند با انعقاد بیعت هر چند با عدم احراز ملاک، مشروعیت فرد و نظام سیاسی در منصب قدرت محل اشکال است؛ اما به هر صورت بر علیه واقعیت نیز نمی‌توان سخنی گفت و اقدامی نمود و باید سکوت کرد تا جامعه دچار هرج و مرج و فتنه نگردد زیرا حفظ امنیت و جان مسلمانان مهم‌تر از عدالت در رفتار حاکمان است (ابن بطال قرطبی، ج ۱۰، ۱۴۲۳: ۸) دسته سوم معتقد هستند تنها در صورتی می‌توان بر علیه چنین حاکمی شورش نمود که توانایی و قدرت کافی جهت عزل و سپس برقراری حکومت عدل وجود داشته باشد و الا در غیر این صورت

لازم است برای حاکم جامعه اسلامی هر چند فردی ستمگر و نادانی باشد احترام قائل شد (ابن عثیمین، ج ۵۱، ۱۴۲۱: ۲۰) همچنین در (بن باز، ج ۸، ۱۴۲۰: ۲۰۳)

اما گروه‌هایی که مشروعیت امامت را امری تکوینی و الهی می‌دانند در مسئله خروج بر علیه حاکم ستمگر رویه‌ای متفاوت دارند. ایشان نه تنها براندازی و عزل چنین حاکمیت و حاکمی را در صورت توانایی لازم می‌دانند بلکه در صورت عدم توانایی بر این امر، بقاء و همکاری در ساختار این حاکمیت را نیز امری مذموم تلقی می‌نمایند و حتی در کوچک‌ترین کارها نیز افراد را از اینکه یاری دهنده بقاء و منفعت حاکمیت ستمگر باشد منع می‌نمایند (مفید، ۱۴۱۳: ۵۸۷) همچنین در (مجلسی، ج ۷۵، ۱۴۰۴: ۱۴۸)؛ همچنین در (انصاری، ج ۱، ۱۴۱۱: ۲۱۳) این مسئله تا آن جا مشهور است که ابن تیمیه مسئله طغیان و خروج بر ستمگران را خصیصه شیعیان می‌داند و این طایفه را سرسخت‌ترین قشر مردم در برابر حاکمان معرفی می‌نماید. (ابن تیمیه، ج ۶، ۱۴۰۶: ۱۳۷)

این نگاه دوم هر چند از لحاظ منطقی قابل قبول است؛ اما دغدغه شکل‌گیری نظام‌های مستبد بر اساس آن مطرح می‌گردد. این نگاه که مشروعیت یک نظام سیاسی و اقتدار آن را در جایی غیر از توافق و پیمان جستجو می‌نماید؛ سبب این می‌شود که اقلیتی که خود را بر اساس سایر منابع نظیر تقدیر و قضای الهی مشروع می‌دانند خواست خود را بر اکثریتی مخالف تحمیل نمایند با این بهانه که ایشان فاقد علم کافی به مشروعیت حقیقی هستند. البته این دغدغه نیز پاسخ خود را در بستر تاریخی می‌تواند بیابد. بر اساس نگاه بر روند صاحبان اندیشه عدم مشروعیت بخشی بیعت، می‌توان فهمید در اندیشه ایشان هر چند بیعت فاقد توانایی لازم برای مشروعیت بخشی است؛ اما تنها طریق در دسترس برای کشف مشروعیت و فعلیت یک نظام سیاسی نیز همین بیعت است. به بیان دیگر هر چند خود بیعت نمی‌تواند برای نظام سیاسی و فردی مشروعیت و اقتدار بیافریند؛ اما تنها طریق برای شناخت نظام سیاسی یا فردی که شایستگی و مشروعیت لازم جهت اعمال قدرت را در جامعه دارد، همین پیمان و توافق اجتماعی است و کسی حق ندارد بر خلاف میل جامعه خود را به بهانه داشتن مشروعیت و وجاهت از طریق دیگری نظیر استیلا و قهر و غلبه بر جامعه تحمیل نماید.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

در بررسی ماهیت بیعت با نظر به رخدادهای تاریخی و تعاریف ارائه شده، مشخص است که مفهوم اصطلاحی، دامنه‌ی گسترده‌ای دارد و از آنجا که هدف این مطالعه صرف جمع‌آوری و تبیین چهارچوب مفهومی است؛ لازم است در جمع‌بندی به دامنه گسترده‌ی مفهوم اشاره نماییم. در بحث لغوی صاحبان معاجم مفهوم التزامی بیعت که دست‌دادن در وقت انعقاد آن است را جایگزین تعریف لغوی این واژه نموده‌اند.

در بررسی تاریخی بیعت، نظر به موارد مختلفی که در تاریخ از آن‌ها تعبیر به بیعت شده است و تفاوت‌های آنان شکی باقی نمی‌ماند که پس از گذشت مدت زمانی حقیقت معنای بیعت با گسترش جمعیت و سازوکارهای مختلف نیل به قدرت دچار تحول و دگرگونی عظیمی شد به گونه‌ای که ابن خلدون نیز پس از ارائه تعریف خود از بیعت، به این دگرگونی مفهومی بیعت در عصر خویش اشاره می‌نماید و می‌گوید در زمانه ما آنچه از آن به بیعت یاد می‌شود در حقیقت همان رسم و رسوم ملوک کسروی فارس است که تحیت و سر سلامتی و زمین بوسی پادشاهان است. (ابن خلدون، ۱۴۰۵: ۱۶۴) بر این اساس مشخص می‌گردد که اختلاف نظر در میان اندیشمندان در تعریف بیعت نظر به ضیق یا گستره مفهومی مفاد آن کاملاً امری طبیعی است.

با نظر به موارد متأخر بیعت در دوران بنی‌امیه و بنی‌العباس بیعت صرفاً یک اعلام وفاداری یک‌سویه از جایگاه اُتباع به خلیفه از پیش معین است و اساساً این افراد در اعلام وفاداری خود صاحب هیچ‌گونه اختیار و مصلحت‌سنجی نیز نیستند؛ بلکه ملزم به ادای سوگند بیعت می‌باشند. بر همین اساس عده‌ای چنانچه گذشت بیعت را تعبیر به اعلام اطاعت و وفاداری به حاکمان تعریف و معنا نموده‌اند. تعریف متأخرین از بیعت در حقیقت انعکاس واقعیت اجتماعی آنان از آن حادثه بوده است به همین دلیل این تعریف با مصادیق ابتدایی بیعت نظیر عصر حیات پیامبر اسلام نا سازگار و گاهی متعارض است.

با این وجود نگاه به دوره‌های پیشین سنت اجتماعی بیعت، مثل عصر پیامبر اسلام نشان می‌دهد که این پیمان بر خلاف مصادیق متأخر امری کاملاً دوسویه و اختیاری است که طرفین در انجام و ترک آن مختار هستند و در این رفتار اجتماعی خود مصلحت و منفعت طرفینی را مدنظر قرار

می‌دهند و بر اساس آن یا به انجام بیعت مبادرت می‌ورزند و یا از آن امتناع می‌نمایند. چینی آزادی رفتاری به گواه تاریخ در هیچ دوره‌ای پس از دوران پیامبر اسلام مشاهده نمی‌گردد جز در دوره کوتاه مدت خلافت علی ابن ابی طالب.

بیعت در میان مسلمانان دامنه‌ای اعم از مفهوم دوسویه و یک‌سویه را دارد برخی آن را رابطه‌ای کاملاً اختیاری و طرفینی می‌دانند و در مقابل برخی دیگر آن را صرف تسلیم و اطاعت در مقابل حاکم مستقر تعریف می‌نمایند. مفاد بیعت نیز در نظر ایشان متفاوت است، هرچند اغلب اندیشمندانی که در صدد تعریف آن بودند بیشتر به کار ویژه تعیین حاکم اشاره نموده‌اند؛ اما نظر به تاریخچه این رویداد نشان می‌دهد که مفاد بیعت در اعصار مختلف و میان گروه‌های مختلف متفاوت بوده است. از حضور و زندگی در جامعه اسلامی و پذیرفتن شروط زندگی جمعی تا تشکیل نظام سیاسی و تعهد به دفاع و جانفشانی برای تحقق یک آرمان؛ همه اموری هستند که در مصایق مختلف تاریخی مورد توافق و بیعت بوده‌اند.

اینکه حقیقت بیعت صرف تشکیل نظام سیاسی را امکان‌پذیر می‌کند یا مضاف بر آن حق حاکمیت و مشروعیت آن را نیز تضمین می‌نماید نیز از مهم‌ترین زمینه‌های اختلافی این مفهوم اندیشه مسلمانان بوده است. این مسئله با بررسی تاریخی در پس از ارتحال پیامبر اسلام به مفهوم بیعت افزوده شد که بتواند تحکیم بخش ساختار قدرت پس از ایشان باشد و به نظر می‌رسد مفهوم مشروعیت بخشی بیعت با مصادیق آن در زمان حیات پیامبر اسلام ناسازگار نیز می‌باشد، زیرا بیعت در زمان حیات ایشان به هیچ عنوان کارکرد مشروعیت بخشی به نبوت و حاکمیت پیامبر را ندارد. ثمره بحث مشروعیت بخشی و عدم آن در مسئله خروج بر علیه حاکم ستمگر روشن می‌گردد. گروه‌هایی که قائل بودند مشروعیت حاکمیت در گرو پیمان اجتماعی است در خصوص حاکمان ستمگر عمدتاً قائل به صبر و تسامح بودند و معمولاً خطر ازدست رفتن نفوس و امنیت جامعه را در خروج بر علیه حاکم متذکر می‌شوند حال آنکه گروه‌هایی که در اندیشه خود بیعت را تنها مؤثر در فعلیت نظام سیاسی می‌دانستند و نه مشروعیت آن در صورت مواجهه با حاکمان ستمگر نه تنها اصل را در صورت وجود قدرت و توان بر عزل و براندازی می‌دانستند؛ بلکه در صورت عدم توانایی نیز از همه صورت‌های همکاری و مشارکت با چنین ساختار قدرتی منع می‌نمایند.

فهرست منابع

- ابن اثیر؛ علی بن محمد الشیبانی؛ ۱۹۸۷م، **الکامل فی التاریخ**، دار الکتب العلمیة، بیروت-لبنان، چاپ اول، ۱۱جلد
- ابن اسحاق، محمد، ۱۳۳۸ هـ ش، **سیرة ابن اسحاق** دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی قم - ایران چاپ اول
- ابن بطال قرطبی، ابوالحسن علی بن خلف، ۱۴۲۳ هـ ق، **شرح صحیح البخاری**، مکتبه الرشد، ریاض-عربستان سعودی، چاپ دوم
- ابن تیمیة، تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الدمشقی ۱۴۰۶ هـ — **منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعة القدریة** دارالإمام محمد بن سعود الإسلامیة ریاض-عربستان سعودی، چاپ اول، ۹ جلد
- ابن حجر أحمد بن علی العسقلانی ۱۳۷۹ هـ ق، **فتح الباری بشرح صحیح البخاری** دار المعرفة، بیروت-لبنان، چاپ اول، ۱۳ جلد
- ابن خلدون، ۱۴۰۵ هـ ق، **مقدمة ابن خلدون**؛ دارالجبل بیروت-لبنان، یک جلد
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد الهاشمی؛ ۱۹۹۰م، **الطبقات الكبرى**؛ دار الکتب العلمیة، بیروت-لبنان، چاپ اول
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم ۱۴۱۰ هـ ق. **الإمامة و السياسة**، دار الأضواء بیروت - لبنان چاپ اول ۲ جلد
- ابن عثیمین، محمد بن صالح بن محمد العثیمین، ۱۴۲۱ هـ ق: **لقاء الباب المفتوح**، الشبكة الإسلامیة، ریاض-عربستان سعودی، چاپ اول ۲۳۶ جلد
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر ۲۰۰۶ م. **السیرة النبویه** دار نوبلیس بیروت - لبنان چاپ اول ۱۲ جلد
- ابن منده، أبو عبد الله محمد بن إسحاق العبدی؛ ۱۴۰۶ هـ ق، **الإیمان لابن منده**؛ موسسه الرساله، بیروت-لبنان، چاپ دوم، ۲ جلد
- ابن منظور، محمد بن مکرم؛ ۱۴۰۵ هـ ق، **لسان العرب**، دار صادر بیروت-لبنان
- ابن هشام، أبو محمد عبدالملک، ۱۹۹۸م، **السیرة النبویه**، دار المعرفة، بیروت-لبنان، چاپ اول، ۲جلد
- ابونعیم، احمد بن عبدالله ۱۳۹۸ هـ ق، **حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء** دار أم القرى قاهره - مصر چاپ اول ۱۱ جلد
- أحمد بن فارس، ۱۹۷۹م. **معجم مقاییس اللغة** دار الفكر، بیروت-لبنان، ۶جلد
- احمد حنبل أبو عبد الله أحمد بن محمد الشیبانی ، ۱۹۹۵ م، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، دار الحدیث، قاهره-مصر، چاپ اول، ۸جلد
- انصاری، شیخ مرتضی، ۱۴۱۱ هـ ق، **المکاسب**، دارالذخائر، قم-ایران، چاپ اول، ۴جلد
- امین عاملی، محسن بن عبد الکریم، ۱۴۰۳ هـ ق: **أعیان الشیعة**، دار التعارف للمطبوعات، بیروت - لبنان، چاپ اول، ۱۲ جلد

- بخاری، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي ١٤٢٢ هـ ق، صحیح البخاری، دار طوق النجاة، بیروت-لبنان چاپ اول، ٩ جلد
- بن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، ١٤٢٠ هـ ق، مجموع الفتاوى، إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، ریاض-عربستان سعودی، چاپ اول، ٣٠ جلد
- بیهقی، أبو بكر أحمد بن الحسين، ١٣٩٠ هـ ق، مناقب الشافعی مکتبه دار التراث، القاهرة- مصر، چاپ اول، ٢ جلد
- تفتازانی سعد الدین مسعود بن عمر، ١٤٠١ هـ ق، شرح المقاصد فی علم الکلام، الناشر دار المعارف النعمانیة، کشمیر-پاکستان، چاپ اول، ٢ جلد
- تقفی، ابو اسحاق ابراهیم بن محمد کوفی، ١٣٥٦ هـ ش، الغارات، ترجمه محمد باقر کمره‌ای، نامعلوم، تهران-ایران جمعی علمای نجد، ١٤١٧ هـ ق، الدرر السنیه فی الأجوبه النجدیه، دارالاعلام نجد، نجد-عربستان سعودی، چاپ اول، ١٦ جلد
- دینوری، ابو حنیفه احمد بن داوود، ١٣٦٤ هـ ش، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، نشر نی، تهران-ایران، چاپ اول
- ذهبی، شمس الدین أبو عبد الله محمد بن أحمد؛ ١٩٨٥ م، سیر اعلام النبلاء، مؤسسه الرساله، بیروت-لبنان، ٢٥ جلد زبیدی؛ ١٤٠٣ هـ ق، تاج العروس عن جواهر القاموس؛ دارالمکتبه الحیاة بیروت-لبنان
- سبحانی، جعفر، ١٤٢٨ هـ ق، مفاهیم القرآن، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام - قم - ایران، چاپ دوم، ١٠ جلد سنهوری، عبدالرزاق احمد، ١٩٩٣ م، فقه الخلافه و تطورها، مؤسسه الهیئه المصریه للکتاب، قاهره-مصر، چاپ دوم
- سید مرتضی، ١٤٢٠ هـ ق، رسائل الشریف المرتضی، دار القرآن الکریم، قم-ایران
- شاطبی، ابراهیم بن موسی، ١٤١٢ هـ ق، الاعتصام، دار ابن عفان، ریاض-عربستان سعودی، چاپ اول، ٢ جلد شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، ١٤١٥ هـ ق، الملل و النحل دار المعرفه، بیروت - لبنان چاپ چهارم ٢ جلد محمد مکی، ابو عبدالله شمس الدین عاملی، ١٤٢٢ هـ ق، الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیه، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم-ایران، ٣ جلد
- صاحب بن عباد، ١٩٩٤ م، المحيط فی اللغه، عالم الکتب، بیروت-لبنان، ١١ جلد
- طبری، محمد بن جریر، ٢٠٠٢ م. تاریخ الأمم و الملوک، روائع التراث العربی، بیروت - لبنان، چاپ دوم، ١١ جلد
- طریحی، فخرالدین بن محمد، ١٣٧٥ هـ ش، مجمع البحرین، انتشارات مرتضوی، تهران-ایران، چاپ چهارم، ٧ جلد
- عسکری، مرتضی، ١٤١٢ هـ ق معالم المدرستین، مؤسسه البعثه، تهران-ایران چاپ اول ٣ جلد
- علامه حلّی، حسن بن یوسف؛ ١٤١١ هـ ق، تذکره الفقهاء، منشورات المکتبه المرتضویه لإحیاء الآثار الجعفریه، بیروت-لبنان
- عوده عبد القادر ١٤٠١ هـ ق، الإسلام وأوضاعنا السیاسیه، مؤسسه الرساله، بیروت - لبنان، چاپ اول
- فاکهی، محمد بن اسحاق ١٤٢٤ هـ ق. أخبار مکة مکتبه الأسدی مکة مکرمه - عربستان چاپ چهارم ٦ جلد

- فراء، القاضی أبو یعلی محمد بن الحسین ۱۴۲۱ هـ ق، الأحكام السلطانية، دار الکتب العلمیة - بیروت ، لبنان چاپ دوم
- فراهیدی، خلیل بن احمد؛ ۱۴۱۰ هـ ق، کتاب العین؛ نشر هجرت، قم - ایران، چاپ دوم، ۸ جلد
- فسوی، یعقوب بن سفیان؛ ۱۴۰۱ هـ ق، المعرفة و التاريخ، مؤسسة الرسالة، بیروت - لبنان
- فیومی، احمد ب محمد بن علی المغری؛ ۱۴۰۸ هـ ق، مصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی؛ مکتبة العلمیه بیروت - لبنان
- قرطبی، أبو عمر یوسف بن عبد الله النمري؛ ۱۳۸۷ هـ ق، التمهيد لما فی الموطأ من المعانی والأسانید، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ۲۴ جلد
- قلقشندی، أحمد بن علی الفزاري، ۱۹۸۵ م، مآثر الإنافة فی معالم الخلافة، مطبعة حكومة الكويت، الكويت - الكويت، چاپ اول، ۱۳ جلد
- قلقشندی، أحمد بن علی الفزاري، ۲۰۰۱ م، صبح الأعشى دار الکتب العلمیة بیروت - لبنان، چاپ اول
- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ هـ ق، الکافی؛ دار الکتب الإسلامية، تهران - ایران، چاپ چهارم، ۸ جلد
- نصر بن مزاحم ۱۴۰۴ هـ ق وقعة صفین مکتبة آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره) قم - ایران چاپ دوم
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ هـ ق، بحار الانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، بیروت - لبنان، چاپ اول، ۱۱۱ جلد
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ هـ ق، المقنعة، کنگره جهانی شیخ مفید، قم - ایران، چاپ اول
- مکارم شیرازی ۱۴۲۵ هجری قمری ، ناصر أنوار الفقهة مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (علیه السلام) - قم ایران چاپ چهارم
- مناوی، محمد عبد الرؤوف بن علی، ۱۳۵۶ هـ ق، فیض القدير شرح الجامع الصغير، المکتبة التجاریة، قاهره - مصر، چاپ اول
- منتظری، الشیخ حسین علی، ۱۴۱۵ هـ ق، دراسات فی ولاية الفقیه وفقه الدولة الإسلامية نشر تفکر، قم - ایران چاپ دوم ۴ جلد
- نسائی، احمد بن علی ۱۴۲۰ هجری قمری سنن النسائی المسمى بالمجتبی دار الفکر، بیروت - لبنان چاپ دوم ۸ جلد
- هوتسما، ۱۹۹۸ م، موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمه إبراهيم زکی خورشید و دیگران، مرکز الشارقة للإبداع الفکری، بیروت - لبنان، ۳۳ جلد
- یعقوبی، احمد بن اسحاق، ۱۹۹۶ م، تاریخ یعقوبی دار صادر، بیروت لبنان، چاپ اول، ۲ جلد