فصل‌نامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه‌ی تاریخ اسلام
سال دوم، شماره هفتم، پاییز ۱۳۹۱
صفحات ۷ – ۳۰

تحلیل تاریخی تأثیر ساختار اجتماعی قبایل جزیرة العرب در پیدایی سقیفه[۱]

محمدعلی چلونگر[۲]
زهرا سادات کشاورز[۳]

چکیده

جامعه‌شناسی تاریخی به شناخت بستر، زمینه و ساختار اجتماعی جامعه گذشته می‌انجامد که رفتارها و کنش‌های تاریخی در قالب آنها صورت می‌گرفته است. پس از وفات پیامبر (ص)، جانشینی ایشان و واقعه سقیفه بنی‌ساعده مهم‌ترین مسئله مطرح در جامعه اسلامی بود. افزون بر امام علی (ع)، شخصیت برجسته اهل‌بیت (ع)، گروه‌ها و خط‌های فکری دیگری مدعی دست‌یابی به خلافت بودند. آنان برای منفعل کردن علی (ع) در افکار عمومی، به تأکید بر زمینه‌های اختلاف در مرجعیت فکریِ جامعه و تقویت آنها پرداختند و از ابزارهایی همچون پیدایی فرق و مذاهب گوناگون، جعل حدیث و...، برای رسیدن به این هدف بهره گرفتند. این سنت در قرن‌های بعدی نیز دنبال و سازمان‌دهی و استوار شد.

این پژوهش پس از عرضه تعریفی درباره شبه جزیره عربی پیش از ظهور اسلام، به انگیزه نزدیک شدن به هدف پژوهش، به تبیین جامعه‌شناختی گروهی خواهد پرداخت که به سرعت شکل گرفت و حتی به‌رغم انتظار طراحانش، ناباورانه کامیاب شد و ساختاری تازه در هرم قدرت حکومت اسلامی بنیاد گذارد.

کلید واژگان

ساختار اجتماعی، سیره و نظام جاهلی، قبایل، خلافت، جانشینی پیامبر (ص)، اهل‌بیت(ع)، قریش، سقیفه بنی‌ساعده.

---

۱. تاریخ دریافت ۹۰/۹/۱۸. تاریخ پذیرش:۹۱/۶/۲۰.

۲. دانشیار دانشگاه اصفهان، گروه تاریخ، اصفهان، ایران. m.chelongar@ltr.ui.ac.ir.

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان، گروه تاریخ، اصفهان، ایران. Zahra.sadat.keshavarz@gmail.com

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

طرح مسأله

بر پایه آگاهی‌های تاریخی، اجتماعِ سقیفه بنی‌ساعده از روی‌دادهای مهم و شهیر صدر تاریخ اسلام است که اوایل سال یازدهم هجری برای تعیین جانشین پیامبر اسلام (ص) بر پا شد. نظام خلافت خلفا چنان‌که نزد اهل‌سنت پذیرفته بود و مصداقش در تاریخ محقق شد، به جای رهبری دینی و دنیایی ائمه معصوم (ع) نشست که شیعه بدان معتقد بود و در درازنای تاریخ خود همچون آرمانی بدان نظر داشته است. فرآیند این جای‌گزینی، از همین نخستین روزها و ماه‌های پس از رحلت رسول خدا (ص) سرچشمه گرفت و از همین روی، بر نخستین زمان پیدایی دستگاه خلافت اسلامی؛ یعنی نخستین ماه‌های پس از رحلت رسول خدا (ص) تأکید می‌شود. این الگوی سیاسی ـ دینی (خلافت)، بسیار دگرگونی شده است و خلفای فراوانی از سلسله‌های مختلف یکی پس از دیگری در چارچوب این الگو به قدرت رسیدند که هر یک ویژگی‌های داشت و به گونه‌ای خاص رفتار می‌کرد و به همین سبب، با نمونه نخستین خلافت اسلامی بسیار متفاوت بود، اما همه آنان به‌رغم اختلاف‌ها و تمایزهایشان، به بستر و جایگاه یکسانی نسَب می‌بردند.

سقیفه بدون فراخوان عام و برکنار از انگیزه ابلاغ رسالت الاهی، در محیط محدود سایبان (سقیفه) قبیله‌ای، در پی نمایان کردن دوباره عصبیت‌های جاهلی به انگیزه فراچنگ آوردن منصبی پیش از دست‌یابی دیگران به آن و بر پایه آشکار کردن افتخارات قومی و چانه‌زنی‌های سیاسی در پرتو سنت «شیخوخیت» پس از درگذشت پیامبر بزرگ اسلام (ص) و با نادیده گرفتن سفارش‌ها پیامبر (در غدیر، کتاب حدیث، در اعزام جیش اسامه و...) به سرانجام رسید.

کنار زدن کسی که به اعتقاد شیعه و بر پایه نقل‌هایی دفاع‌پذیر پیامبر (ص) او را جانشینِ منصوب‌الاهی خوانده بود و سپردن منصب خلافت به دیگری و تغییر معیارهای استحقاق حاکمیت بر مسلمانان و تحریف باورهای ارزشی پذیرفتهٔ جامعه عصر پیامبر (ص)، روی‌دادی بود که در نخستین روزهای پس از رحلت رسول خدا (ص) رخ داد و آرام‌آرام گسترش یافت و در قالب‌های متنوع و ساخت و سازهای گوناگون، در درازنای تاریخ هر روز به شکل تازه‌ای درآمد.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

این مقاله در بازخوانی و بازنمایی نوشته‌های تاریخی و اجتماعی، به دنبال عرضه گزارش دقیق تاریخ آن روزگار یا ارزیابی میزان حق‌گویی و درستی گفتار هر یک از دو طرف دعویِ قدرت نیست، بلکه به انگیزه بررسی و شناخت ماهیت و ترکیب روش‌ها و دیدگاه‌ها در زمینه‌های فرهنگی و نهادهای ناهم‌گون سیاسی ـ اجتماعی زمان پیامبر (ص) در الگوی گزینش رهبر و رئیس جامعه دینی، به پرسش‌هایی از این دست پاسخ خواهد گفت:

جایگاه نظام اجتماعی، فکری و سیاسی عرب در جامعه صدر اسلام چگونه بود؟

شیوه و منش خاص رسول خدا (ص) تا چه اندازه بر انتخاب رهبر جامعه دینی تأثیر می‌گذارد؟

اندیشه‌های عرب‌های نخستین جامعه اسلامی تا چه اندازه در پیدایی ماجرای سقیفه بنی‌ساعده نفوذ داشت؟

چرا اصحاب سقیفه به‌رغم تدبیرهای پیامبر در شناساندن حضرت علی (ع) و تأکید بر شایستگی او برای جانشینی خود، بر انتخابی بودن جانشین رسول خدا (ص) تأکید کردند؟

چرا اجتماع سقیفه بدون حضور بنی‌هاشم و با شتاب برگزار شد و حضرت علی (ع) حتی در جایگاه داوطلب محتمَل نیز به آن مجمع رقابت فراخوانده نشد؟

روش تحقیق

این پژوهش به شیوه استقرایی، از نوع تحقیق کیفی[1] سامان گرفته است. با توجه به اینکه نویسندگان می‌بایست به تحلیل مباحث مطرح شده و مقوله‌بندی مطالب بر پایه محور اصلی موضوع می‌پرداختند و به مفهوم‌سازی و توسعه دیدگاه‌های جدید برای تبیین دلالت‌ها دست می‌زدند، پژوهش بر پایه روش توصیفی و تحلیل مفهومی[2] به بررسی موضوع می‌پردازد.

با بررسی متون تاریخی با روی‌کرد تاریخ‌پژوهی جدید، افزون بر اینکه داده‌های تاریخی با ارزش و بی‌نظیری (الهیاری، ص۳۰) در آثار صاحب‌نظران می‌توان یافت،

۱. Qualitative research.

۲. Conceptual Analysis.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

به‌خوبی چارچوب برجسته‌ترین نمود خصلت‌ها و فرهنگ‌های جاهلی و ماجراهای فکری انتخاب رهبر جامعه را در فرآیند حکومت اسلامی در این آثار می‌توان بازشناخت. از این‌رو، کوشش می‌شود با بررسی آثار اندیشه‌ورزان تاریخی و اجتماعی که منابع دست اول این پژوهش به شمار می‌روند و با استخراج مفاهیم اصلی مرتبط با ساختار اجتماعی و خلافت، بازتاب نظری و عملی الگوی جانشینی و وصایت در مهم‌ترین اندیشه‌های آنان شناسایی و تحلیل شوند.

تبیین مفاهیم کاربردی

الف) ساختار اجتماعی

به روابط و مناسبات کمابیش ثابت (پایدار)، میان افراد یا گروه‌های اجتماعی جامعه که در چارچوب مشترکی از ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی گرد آمده‌اند، ساختار اجتماعی می‌گویند (ساروخانی، ۱۲۷). تحقق گروه‌های فکری مختلف از ساختار اجتماعی[1] جامعه متأثر است. این ساختار (گونهٔ نگرش و خط فکری گروه‌های جامعه)، از ترتیب و زندگی در قشرهای مختلف اجتماعی برمی‌آید. بریدگی قشرهای اجتماعی و تفکرات اجتماعی متفاوت از یک‌دیگر که خود از بریدگی فرهنگی سرچشمه می‌گیرد، ثبات جامعه و پس از آن ساختار حکومت را می‌تواند از میان ببرد؛ زیرا قشربندی‌ها به گونه‌ای سامان می‌گیرند که در اوضاع بحرانی موجب تضاد قشرها با یک‌دیگر و سرچشمه جنگ‌های داخلی و نزاع‌های قومی خواهند شد. از همین روی، ساختار اجتماعی دو بخش دارد:

۱. آرایش نیروهای جامعه (تاجران، روحانیان، بخش خصوصی و...)؛

۲. فرهنگ عمومی جامعه (Cattell, ۱۹۸٤: ۱۵).

ب) جانشینی پیامبر (ص)

پس از درگذشت رسول خدا (ص)، جانشینی ایشان کانونی‌ترین مسئله جامعه مسلمانان به شمار می‌آمد. مهاجران و انصار هنگامی که حضرت علی (ع) به کفن و دفن جسد مبارک رسول الله (ص) سرگرم بود، در سقیفه بنی‌ساعده جمع شدند و با تلاش عمر بن‌خطاب، ابوبکر بن‌قحافه را خلیفه رسول خدا برگزیدند. تنها معیار ناگزیر

۱. Social structure.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

برای احراز خلافت نزد اصحاب سقیفه، انتساب به قریش بود. بی‌اعتنایی به احراز دیگر شروط لازم برای جانشینی پیامبر (ص) و رهبری جامعه اسلامی، نخست به مسکوت ماندن مرجعیت فکری و عملی خاندان پیامبر انجامید و پس از این، اشاعه اخبار واحدی از زبان خلیفه اول، زمینه را برای ظهور و شناخته شدن مرجع جدیدی در جای‌گزینیِ جایگاه علمی و مرجعیت دینیِ خطاناپذیر آنان فراهم آورد. مصون خواندن این منبع جدید، راه را بر هر بدبینی و بددلی و نقد و اعتراض و خدشه‌ای درباره شروط گزینش جانشین پیامبر (ص) بست (وات، ۹۶). عمر بن‌خطاب، عثمان بن‌عفّان، حضرت علی (ع) و امام حسن مجتبی (ع) چهار خلیفه پس از ابوبکر بودند که تا تأسیس خلافت امویان به خلافت پرداختند (نجیبی، ۷۳).

وضعیت جغرافیایی، سیاسی و اجتماعی ـ فرهنگی جزیره العرب

آیین اسلام در جزیرة العرب میان قوم عرب ظهور کرد و حضرت محمد (ص) خود از نژاد عرب بود، اما اسلام کیشی محلی و ویژه عربان نبود، بلکه آموزه‌های اسلام به اوضاع اجتماعی ـ فرهنگی حاکم بر محیط عربستان معطوف بود؛ زیرا پیامبر این آموزه‌ها را به‌انگیزه اصلاح جامعه عربستان مطرح می‌کرد. شبه جزیزه عربستان در بخش پایانی جنوب غربی قاره کهن (آسیا) جای دارد و بزرگ‌ترین شبه جزیره[1] جهان در محل برخورد قاره‌های آسیا، آفریقا و اروپا با یکدیگر به شمار می‌رود. بر پایه تقسیم‌بندی جغرافی‌دانان مسلمان، مناطق جغرافیایی شبه جزیره عربستان چنینند: تهامه، نجد، حجاز، عروض و یمن (آیینه‌وند، ۲۸ ـ ۲۹).

نظام حاکم بر سرزمین عرب، بدَوی و قبیله‌ای بود که بنیادی‌ترین، مهم‌ترین و حقیقی‌ترین واحد اجتماعی و واحدی سیاسی در جامعه عرب به شمار می‌آمد (زبیدی، ۳). هم‌زمان با ظهور اسلام در شبه جزیره عربستان حاکمیت سیاسی واحد و متمرکزی در کار نبود. از این‌رو، ساختار سیاسی جزیرة العرب را می‌توان گونه‌ای از ساختار «ملوک الطوایفی» دانست؛ یعنی هر قبیله فرهنگ، آداب و حاکمیت مستقلی برای خود داشت و بر اثر فراوانیِ قبایل و کمبود منابع در فقدان حاکمیت متمرکز، جزیره‌العرب آن روزگار آمادهٔ درگیری‌های مستمر میان قبایل بود. هر قبیله سه رکن داشت؛ ۱. حسب؛

۱. به زمینی که سه طرف آن را آب فراگرفته است، شبه جزیره می‌گویند.

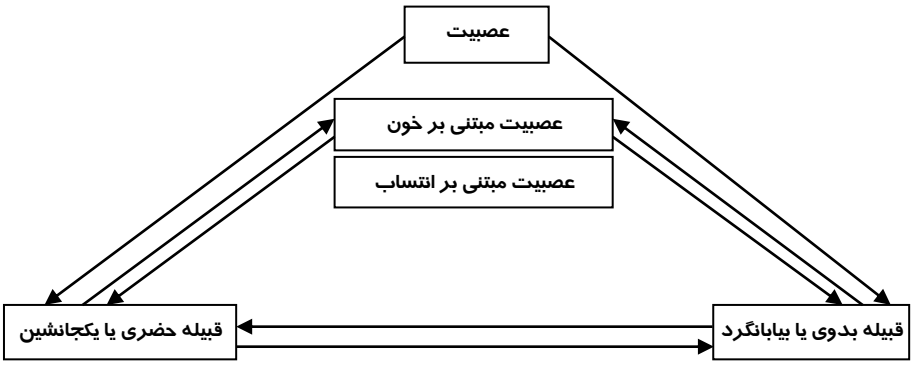
[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

۲. نسب؛ ۳. عصب (ر.ک: نمایه یکم).

بر پایه نسب و حسب همه افراد می‌بایست از فضایل و مفاخر قبیله آگاه می‌بودند و بر پایه عصب قبیله‌ای، همه افراد در ساختار قبیله محو می‌شدند؛ چنان‌که همه پیوندها و روابط در پای حفظ وحدت و بقای قبیله قربانی می‌شد. عصبیت[۱]، آگاهی به مسئولیت مشترک و اتحاد کسانی است که رابطه خونی آنان را با یک‌دیگر پیوند می‌دهد. بنابراین، عصبیت سرچشمه قدرت سیاسی و دفاعی به شمار می‌رفت که افراد قبیله را با یک‌دیگر مرتبط می‌کرد (سالم، ۳۰۹). از دید عرب، عصبیت دو گونه دارد: عصبیت مبتنی بر خون[۲] که عامل اصلی خویشاوندی در خانواده و میان افراد قبیله است و عصبیت مبتنی بر انتساب[۳] به نیایی دور یا جد مشترک که سبب پیدایی علائقی میان قبیله‌های منتسب به او می‌شود (ابن‌خلدون، ۳۰۹).

نمایه یکم

بررسی عصبیت میان دو نوع قبیله



وفاداری به قبیله در هر وضعی بر اعضای آن لازم بود و فرد نمی‌بایست در این راه از هر فداکاری دریغ می‌کرد. شیخ رأس قبیله بود؛ مردی مجرّب، شجاع و ثروت‌مند که مسئولیت صلح، جنگ، پیمان، تقسیم غنایم، فصل خصومت و... قبیله را بر عهده داشت (آیینه‌وند، ص ۴۸).

۱. Zeal.

۲. Blood-based zeal.

۳. Assignment-based zeal.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

عصر نبوت

بعثت رسول خدا (ص) افزون بر اینکه مؤثرترین حادثه در تاریخ بشر به شمار می‌رفت، ماهیتی دینی داشت و از هر شائبه داشتن ماهیت عربی و قبیله‌ای بر کنار بود؛ چنان‌که نخستین آیات نازل شده بر رسول خدا (ص) درباه علم، تعلیم و قلم است که آدمی را به تفکر و تعقل فرامی‌خواند تا در سایه این دو، بتواند تفکر دینی و الاهی را جایگزین تفکر جاهلی کند. قریش با اینکه از علم و معرفت خبری نداشت، خود را «اهل الله» (حلی، ۲۴۵) می‌خواند. جامعه عربی که اسلام در آن ظهور کرد، جامعه ناهم‌گونی بود و تبدیل این جامعه ناهم‌گون به « اُمة واحده» و جامعه یک‌پارچه، از بزرگ‌ترین کارهای رسول خدا (ص) به شمار می‌رفت. مؤمنان قریش و مردم یثرب و همه پیروان آنان و کسانی که به این گروه‌ها پیوستند و همراهشان جهاد کردند، «امت واحده»اند (فیرحی، ۱۲۷). تناقض اصلی، میان دعوت پیامبر (ص) و باورهای جاهلی پدید آمد که همان تفکر و باورها در خواسته‌های جاهلی نمایان شد و با رفتارهای علوی نیز متناقض می‌نمود. پس از هجرت پیامبر اکرم (ص) به مدینه، گروه‌های فراوانی از سراسر شبه جزیره به سوی مدینه سرازیر شدند که به‌رغم ویژگی‌های اجتماعی و سیاسی‌شان، در سایه آموزه‌های پیامبر (ص) توانستند در کنار یک‌دیگر جای بگیرند و تا زمانی، هم‌آهنگ با پیامبر اکرم (ص) به پیشرفت اسلام کمک کنند، اما پس از پیامبر (ص)، مهاجران و انصار به دو گروه تقسیم شدند:

۱. کسانی که معتقد بودند پیامبر خدا (ص) مسئله خلافت را نادیده نگرفته و جانشین خویش را پس از خودش تعیین فرموده است. آن جانشین از دید آنان علی بن ابی‌طالب بود؛ نخستین کسی که به وی ایمان آورد. گروهی از مهاجران و انصار در جرگه این گروه بودند که در رأس آنان، همه شخصیت‌های بنی‌هاشم و شماری از بزرگان صحابه همچون سلمان، ابوذر، مقداد، خباب بن‌ارت دیده می‌شدند. آنان به همین باور پای‌بند ماندند و شیعه علی (ع) نام گرفتند. البته این لقب را پیامبر گرامی در دوره زندگی‌اش درباره پیروان امیر مؤمنان به کار برد:

والّذی نفسی بیده! انَّ هذا و شیعته لهم الفائزون یوم القیامة؛

سوگند به آنکه جان من در دست اوست، او (علی) و پیروان وی در

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

رستاخیز، رستگارانند.

۲. گروهی که معتقد بودند مقام خلافت، انتخابی است و از این‌رو، با ابوبکر بیعت کردند و بعدها به «اهل‌سنت» یا تسنن، ملقّب شدند.

سرانجام به‌رغم مشترکات بسیار این دو طایفه مسلمان در اصول، درباره خلافت (جانشینی) پیامبر میانشان اختلاف افتاد و نخستین هسته‌های هر دو گروه همان مهاجران و انصار بودند (ابن‌اسعد: ۲۳۷). البته عواملی همانند برتری‌طلبی و اشرافی‌گری مهاجران قریش درباره انصار، کوشش برخی از مهاجران برای حفظ ارتباط با کفار قریش، مخالفت شماری از مهاجران با اوامر پیامبر (ص) نیز به از میان رفتن آن هم‌آهنگی و یک‌پارچگی کمک کرد. بنابراین، رابطه نیکوی انصار و مهاجران به دشمنی بدل شد و هر یک از آنان به تثبیت موقعیت داخلی خود می‌پرداخت و در صحنه‌های اجتماعی، مستقل عمل می‌کرد تا اینکه در کارهای اجتماعی نیز تشکیلات مستقلی برای خود فراهم آورد؛ چنان‌که انصار در سقیفه گرد می‌آمدند و مهاجران در مسجد. پیامبر اکرم (ص) در اتحاد آنان بسیار می‌کوشید و از این‌رو، همه آنان را در جنگ‌ها زیر پرچم امت واحده گرد می‌آورد و «لواء الجماعة» می‌بست (ابن‌اسعد: ۲۴۴) و از آغاز بر مفهومی بنیادین به نام امّت تأکید می‌کرد که پایه دولت اسلامی به شمار می‌رفت (ر.ک: نمایه دوم). مفهوم امت در قانون اساسی مدینه، مفهومی «سیاسی» است؛ زیرا از اشتراکات و تعلقات اعتقادی مسلمانان فراتر و فربه‌تر بود و از این روی که بر بنیاد «قرارداد اجتماعی» استوار می‌شد، «قبیله‌های یهود» و هم‌پیمانان آنان و «مشرکان» را نیز در بر می‌گرفت (فیرحی: ۱۲۷).

از سوی دیگر، همه چیز و (حتی کارهای سیاسی و نظامات اجتماعی) در جوامع قبیله‌ای مشروعیت خود را از «سنت[۱]» می‌گیرد؛ یعنی سنت همچون زیرساخت همه مقولات فرهنگی و مؤسسات اجتماعی است. «قانون[۲]» در این جوامع، بخشی از سنت میراث نیاکان است. نه تنها هیچ نوع قانون‌گذاری در چنین جوامعی ضرورت ندارد (Stephen, p۲۷)، بلکه سرپیچی از سنت تصورناپذیر است؛ مگر با ظهور رهبری

۱. Tradition.

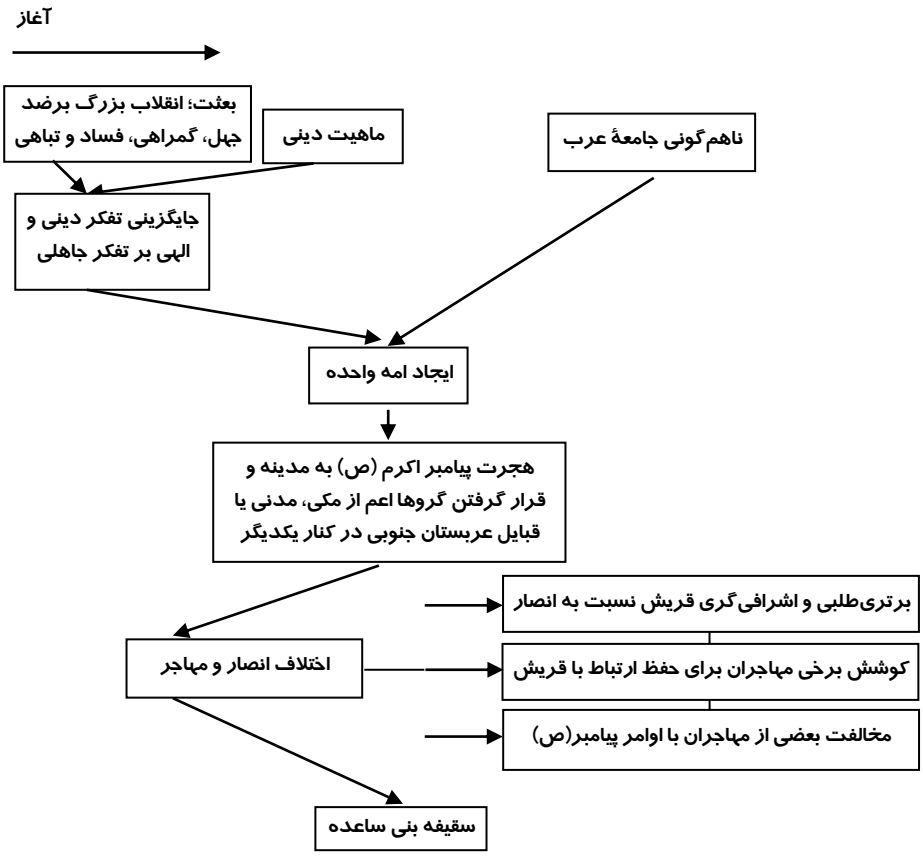
۲. Law.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

«کاریزماتیک» که اقتدار فردی او از اقتدار مبتلور در «قبیله[1]» فراتر می‌رود یـا بـا تجدیـد سنتی که به دلیل یا دلایلی متروک مانده و به عللی ظهور دوباره امکان‌پذیر شـده اسـت (ولوی، ۱۸ و ۱۱۰). ماکس وبر از این نوع سنت با نام مبنـایی بـرای مشـروعیت اقتـدار سنتی[2] در کنار اقتدار کاریزماتیک[3] (اقتدار مبتنی بر عقیده) و اقتدار عقلایـی[4] (مبتنـی بـر قانون) یاد می‌کند (فروند:۲۴۴).

نـمـایـه دوم

بعثت پیامبر اکرم (ص)، آغاز دگرگونی‌ها



۱. Clan.

۲. Traditional authority.

۳. Charismatic authority.

۴. Rational authority.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

واکاوی نظری

الف) سیادت کاریزماتیک پیامبر

«عاملیت» و «ساختار» در اصطلاح گیدنز پدیده‌هایی دوگانه‌اند. از دید وی «هر کنش اجتماعی در برگیرندهٔ ساختاری است و هر ساختاری به کنش اجتماعی نیاز دارد. بنابراین، عاملیت و ساختار[1] به گونه‌ای جدایی ناپذیر در فعالیت روزمره در یک‌دیگر تنیده شده‌اند» (Cattell, p۱۵). گیدنز تحلیلش را از عمل‌کردهای انسانی آغاز و تأکید می‌کند که باید این عمل‌کردها را حالتی بازگشتی[2] در نظر آورد؛ یعنی عاملان اجتماعی فعالیت‌های انسانی را ایجاد نمی‌کنند، بلکه این کنش‌ها از طریق همان راه‌هایی پیوسته بازتولید می‌شوند که انسان‌ها خودشان را در آن راه‌ها کنش‌گر می‌دانند. عوامل انسانی از طریق کنش‌های خود اوضاعی را پدید می‌آورند که تحقق این کنش‌ها را امکان‌پذیر خواهد کرد (Cattell, p۲). بر پایه اندیشه گیدنز، فعالیت‌ها را نه آگاهی ایجاد می‌کند و نه ساخت اجتماعی واقعیت و نه ساختار اجتماعی، بلکه انسان‌ها با ابراز وجود در قالب کنش‌گر، به فعالیت درگیر می‌شوند و از طریق همین فعالیت، هم آگاهی و هم ساختار پدید می‌آید. بنابراین، نظریه سیادت کاریزماتیک[3] وبر، در قالب ساختار اجتماعی جامعه و چیزی که او آن را «جریانات روزمرگی کاریزما» و راه‌های حل محتمل برای سامان‌بخشی به این جریان می‌خواند، بنیاد بحث خواهد بود. او در تعریف واژه کاریزما چنین آورده است:

> واژه کاریزما برای خصوصیت ویژه شخصیت یک فرد که به خاطر این ویژگی از افراد عادی جدا انگاشته می‌شود و به عنوان کسی که صاحب توانایی‌ها یا خصوصیات فوق طبیعی، فوق انسانی یا حداقل استثنائی باشد، به کار می‌رود. این ویژگی‌ها بدان گونه‌اند که قابل دسترسی برای افراد عادی نیستند، بلکه منشأ آنها الاهی یا منحصر به فرد تلقی می‌شود و براین اساس فرد مورد نظر به عنوان رهبر تلقی می‌گردد... . (وبر، ۳۹۷).

۱. Agency and Structure.

۲. Recursive.

۳. charismatic lordship Theory.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

وی بارها انبیا را برجسته‌ترین نمونه‌های کاریزمای اصیل خوانده[1] (همان: ۴۳۲ – ۴۳۶) و انقلاب‌گری یا سرشتِ حرکت‌آفرینی و تحول‌زایی را وصف پایداری و ماندگاری واقعی شخصیت کاریزما دانسته است، اما از این روی که چنین موجی، همواره و پیوسته نیست، خصلت کاریزمایی آسیب‌پذیر خواهد بود. پس برای دست‌یابی پیوسته به منافع برآمده از گرایش عمومی به کاریزما، راهی برای تثبیت آن باید جست. این کار که به باور وبر، به‌ویژه پس از فقدان شخصیت کاریزمای اصلی، برای جانشینان او بسیار مهم می‌نماید، از سویی موجب پایداری منافع حاصل از وفاداری عمومی به جریان سیادت کاریزمای نخستین می‌شود، اما از سوی دیگر، به ذات اصلی و جوهر اصیل کاریزما، آسیب می‌رساند و سرشت آن را به انواع دیگر سیادت به‌ویژه سیادت سنتی بدل می‌کند (همان:۴۳۱ –۴۳۲).

> سیادت کاریزمایی در شکل و حالت اصیل خود، دارای سرشتی غیر معمول است. این سیادت عبارت از مناسبات اجتماعی شدیداً شخصی است که به اعتبار و اثبات خصایص کاریزمایی بستگی دارد. این مناسبات می‌تواند با دائمی شدن خود، از کوتاه مدت و گذرا بودن بپرهیزند... در این صورت سرشت سیادت کاریزمایی که فقط در تولید و یا پیدایش خود، از نمونه خالص بوده است، عمیقاً دگرگون می‌شود. در نتیجه این سیادت یا سنتی[2]، یا عقلایی[3] (قانونی) و یا در مواردی تبدیل به ترکیبی از هر دو می‌شود (همان: ۴۰۲ و ۴۰۳).

وی در توضیح چراییِ این دگرگونی به عوامل زیر اشاره می‌کند:

> منافع قوی‌تر معنوی یا مادی نظام گرداننده پیروان، مریدان، حواریون و... ایجاب می‌کند که اولاً مناسبات کاریزمایی ادامه یابد و ثانیاً به‌گونه‌ای ادامه یابد که موقعیت مادی معنوی خودِ آنها بنیانی مستمر و روزمره پیدا کند... . این منافع و مصالح معمولاً با فقدانِ شخص کاریزما و مطرح شدن مسئله

۱. به تصریح وِبر، واژه کاریزما از دید جامعه‌شناختی، جایگاه ارزشی ندارد؛ یعنی هم درباره انبیا و مصلحان اجتماعی و هم قهرمانان موهوم، نیرنگ‌بازان و حتی ساحران به کار می‌رود.

۲. Traditional.

۳. Rational.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

جانشینی به شکل حادّی نمایان می‌گردد. اگر آن حل شود؛ یعنی اجتماعی کاریزمایی بقاء یابد یا ایجاد گردد، نحوه این مسئله، سرشت روابط اجتماعیِ به وجود آمده را تعیین می‌نماید (همان: ۴۰۳).

سپس به راه‌های حل این مشکل می‌پردازد تا از سویی استمرار جاذبه کاریزمایی برای مخاطبان و از سوی دیگر فقدان کاریزمای اصیل تأمین شود:

۱. کوشش دوباره برای یافتن رهبری کاریزما که بر پایه شواهد و نشانه‌ها، شایستگی سیادت دارد (وبر: ۴۰۳). روشن است که این عبارت وبر شاید به یافتن رهبری دارای کاریزمای واقعی ناظر باشد و شاید شروطی را برای القاکنندگان غیر واقعی قدرت کاریزمای رهبر جدید به مردم، توضیح دهد. این کار به کمک ابزارهای تبلیغی برای غلبه بر افکار عمومی، کار مشکلی می‌نماید (همان، ۴۰۳).

۲. معین شدن جانشین، به تعیین خود [فرد صاحب] کاریزما و پذیرفته شدن او نزد پیروان که به گفته وبر، رایج‌ترین شکل انتخاب بوده است (همان، ۴۰۳). این اعتقادِ به گفته وبر بدیهی در جامعه، پس از وفات پیامبر (ص) نادیده گرفته و حق تعیین جانشین از او سلب شد. شاید تأکید وبر بر خواست بسیاری از پیروان، مریدان و حواریانِ رهبر نخست، به سوق دادن جامعه، از وضع مناسبات کاریزمایی به سمت و سویی که منافع مادی و معنوی آنان را بهتر تأمین کند (همان: ۴۰۴)، توجیه دقیقی برای رفتار برخی از صحابه پیامبر (ص) در جلوگیری از وصیت یا انکار تعیین جانشین (علی بن‌ابی‌طالب) به شمار آید.

تعیین و انتصاب جانشین به تصریح خود پیامبر (ص)؛ یعنی گردانندهٔ اجتماع کاریزمایی و پذیرفته شدن آن جانشین نزد مردم اجتماع (همان: ۴۰۴)، راه حلی است که این مقاله بیشتر بدان توجه می‌کند. برای بهره‌گیری از این راه حل لازم است دستگاه یا نهادی پدید آید که نزد همه پیروان، به دلیل ارتباط یا وابستگی‌اش به کاریزمای اصیل، از جاذبه، مشروعیت یا نوعی سیادت کاریزماتیک برخوردار باشد. این نهاد یا دستگاه یا سازمان کاریزمایی شده، مهم‌ترین مَجرای انتخاب جانشین و اصلی‌ترین ابزار تولید مشروعیت وی و ایجاد خصلت پذیرش عمومی در مخاطبان و پیروان اوست. پس از رحلت رسول خدا (ص) به‌رغم استمرار باور به جانشینی علی (ع) و منصوب بودن او به فرمان پیامبر (ص) ـ به باور شیعه ـ کسانی با آن به رقابت پرداختند و این،

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

همان واقعیتی است که وبر با عنوان «کاریزمایی کردن» نهاد یا معرفیِ نهـادی کاریزمـایی به جای فرد کاریزما، از آن یاد می‌کند.

ب) خلـیفـه و خلافـت

واژۀ «خلیفه» به شکل صفت یا اسم، دو بار در قـرآن آمـده اسـت: (بقـره: ۳۰ ، ۲۶). نخست در داستان خلقت آدم و بار دوم هنگامی که خداوند داود را «خلیفه فی الارض» می‌خواند. همین کلمه به شکل جمع (خلفا) سه بار در قرآن به کار رفته است: دو بار در اعراف (آیه ۷۴ و ۶۹) و یک‌بار در نمل (آیه ۶۲). بنابراین، خلیفه به شکل مفرد یا جمع (خلفا)، در پنج آیه قرآن[1] دیده می‌شود که تنها یکی از آنان دربـاره فـرد خاصـی (داود) است. شکل مصدری این واژه (خلافت)، در هیچ آیـه‌ای نیسـت. از همـین روی، هـیچ استنادی به قرآن و حتی روایتی از پیامبر که در آن چیزی دالّ بر کاربرد واژه «خلیفه» یـا «خلافت» باشد، در ماجرای سقیفه در تاریخ ثبت نشـده اسـت و ایـن خـود دیـدگاه آن تاریخ‌پژوهانی را تأیید می‌کند که می‌گویند: واژگان خلافت و خلیفـه پـیش از اینکـه در متن و اندیشه مذهبی بیاید، نزد عُرف رواج داشت و آنـان مفهـوم لغـوی‌اش را بـه کـار می‌بردند (Watt, p۳۲).

کهن‌ترین متن که به ماجرای سقیفه می‌پردازد، تنها یک‌بار از کاربرد کلمـه خلیفـه در محاوره و جدال مهاجران و انصار مجتمع در سقیفه، گزارش می‌دهد. عمر در پاسـخ بـه دعوت ابوبکر از حاضران در سقیفه برای بیعت با عمر یا ابوعبیده می‌گوید: «**انـت احقنـا بهذا الامر**» و در اثبات برتری ابـوبکر بـرای خلافـت، بـه نکـاتی اشـاره می‌کنـد. ماننـد این جمله که «**خلیفه علی الصلاۀ**»؛ یعنی جانشینی ابوبکر در نماز هنگام بیماری پـیش از مرگ پیامبر.

بنابراین، این کلمه تنها یک‌بار درباره ویژگی‌هـای ابـوبکر بـه کـار رفتـه و در دیگـر گفت‌وگوهای حاضران در سقیفه نیامده و حتـی در اعتـراض علـی بـه مـاجرای سـقیفه واژگانی مانند «امیر»، و «بیعت[2]» برای اشاره به جانشینی و خلافت پیامبر، بـه کـار رفتـه

۱. «خلائف» یا شکل دیگر جمع کلمه خلیفه نیز چهار بار در قرآن به کار رفته است (انعام، آیـه ۱۶۵؛ یـونس، آیـه ۱۴ و ۷۳؛ فاطر، آیه ۳۹) که بیشتر به جانشینی گروه‌هایی از مردم پس از سرکشیِ قومی ظالم اشاره می‌کند. ایـن معنا به مفهوم «خلفا» نزدیک است.

۲. Allegiance.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

است (قادری:۵۵ ـ ۵۳).

خلافت و خلیفگی

سقیفه، نقطه آغازین طرح موضوع خلافت است؛ یعنی نخستین دیدگاه‌ها درباره خلافت در گفت‌وگوها و مجادلات حاضران در سقیفه مطرح شد. ابوبکر برای ساکت کردن انصار در دعوی حقانیت خود برای حاکمیت، به حدیثی از پیامبر استناد کرد که بر پایه آن «ائمه» می‌بایست از قریش برگزیده می‌شدند (شهرستانی: ۲۸). بنابراین، قُریشی بودن خلیفه را می‌توان نخستین شرط خلافت برشمرد. قریشی بودن خلافت تا پایان خلافت عباسیان، از مهم‌ترین شروط خلیفه شدن بود. هنگامی که متفکران اهل‌سنت به تبیین و تدوین ویژگی‌های عام خلیفه پرداختند، از این شرط نیز یاد کردند (ماوردی: ۶).

فقها و نظریه‌پردازان خلافت به‌انگیزه پای‌بندی به سخن منقول از پیامبر که ابوبکر آن را در سقیفه در برابر دعوی انصار به کار برد (**الائمه مِن قُریش**)، آن را حدیثی نبوی و سنت سلف دانستند و در آن چند و چون نکردند. البته از دید آنان «قریشی بودن» در این زمینه اصل است؛ مگر اینکه فردی قریشی یافت نشود. ابن‌خلدون در مقدمه خود، در نقد چنین برداشتی از شرط قریشی بودن می‌گوید قریشی بودن از این روی در فهرست شروط بود که برآورنده و ضامن عصبیت به شمار می‌رفت وگرنه، خود قریشی بودن، شرط مستقلی شمرده نمی‌شد (ابن‌خلدون: ۳ / ۳۷۱). بنابراین، از دید نظری، دو تفسیر متقابل درباره شرط قریشی بودن در کار است: نظریه فراگیر، خودِ شرط قریشی بودن را مستقل می‌پذیرفت و با فرض نبود مصداقش، به تجویزاتی تن می‌داد، اما بر پایه نظریه دوم، قریشی بودن علت ماندگاری عصبیت بود. البته باور عمومی شیعیان درباره امامت؛ یعنی اینکه امامان را از نسل فاطمه (س) و علی (ع) می‌دانستند، زمینه را برای دامن زدن آنان به درستی یا نادرستیِ این شرط (قریشی بودن با نبودن خلیفه / امام) برچید؛ زیرا امام شیعی نیز از دید نَسَب، قریشی است، اما قریشی بودن در امامت او تأثیر نمی‌گذارد.

دیدگاه‌های معارض با نظر اهل‌سنت، از مهم‌ترین سبب‌های تأکید نظریه‌پردازان اهل‌سنت بر قریشی بودن خلیفه بود. آنان بیشتر بر رد الگوهای نظری و باورهای

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

مخالفان تأکید می‌کردند؛ یعنی قریشی بودن برکنار از خاستگاه تاریخی‌اش، خود از محک‌های اهل‌سنت برای پی بردن به راست‌دینی یا مقابله با آن به شمار می‌رفت.

در دوره خلفای راشدین، جز در مجادلات سقیفه سخنی از قریشی بودن خلیفه ثبت نشده است و نظریه قریشی بودن امام[1]، نه تنها در برابر دعویِ انصار برای حاکم شدن کارساز بود که در عمل دیدگاه انصار را نیز متأثر می‌کرد. انصار در سقیفه، در برابر مخالفت محتمَل مهاجران با پذیرش زعامت آنان، اندیشه‌ای تمهیدی داشت که آن را با عنوان «نظریه دو امام» می‌توان صورت‌بندی کرد: «**منا امیر و منکم امیر**». بنابراین، قریشی بودن امام در نفی این نظریه به کار می‌آمد. البته هیچ سخنی در این‌باره در سقیفه صورت نگرفت و حتی بعدها که وحدت دولت و قلمرو اسلامی فروکاست و گسستگی قلمرو حکومتی محتمَل می‌نمود، پیروانی نداشت.

جمله‌های معطوف به «قریشی بودن امام» که به بحثی بنیادین درباره خلافت انجامید و «نصب دو امام» که گریزگاه انصار برای حفظ جایگاه خود و گرفتن سهمی از حاکمیت بود، تنها جملاتی‌اند که می‌توان از آنها نظریه‌ای استنباط کرد؛ چنان‌که در تبیین و تدوین دیدگاه‌ها در این‌باره به کار آیند. این دو نظریه از این دید مهمّند که از زبان حاضران در سقیفه شنیده شده‌اند و هر یک از جناح‌های موافق یا مخالف آن محضر کوشیده‌اند که از آنها برای رسیدن به هدف‌های خودشان بهره گیرند. عمر و ابوعبیده در شایستگی ابوبکر برای خلافت به دو ویژگی او اشاره کردند: ۱. یار غار بودن پیامبر؛ ۲. نمازگزاری با مؤمنان به نیابت از پیامبر هنگام بیماری ایشان (بلعمی:۶ /۳۳۵). هنگام مرگ پیامبر این نکته آشکار بود که جانشین آن حضرت، می‌بایست از یاران و نزدیکان ایشان بوده باشد[2] و هر چهار خلیفه اول، از دید نَسَبی و سَببی با پیامبر پیوند داشتند؛ چنان‌که بر پایاه روایات اهل‌سنت از «عشرهٔ مبشّره» به شمار می‌رفتند. مقصود این نیست که خروج خلافت از دایره این چهار نفر به هیچ روی امکان‌پذیر نبود، اما دایره این افراد نمی‌بایست چندان گسترده می‌بود. هر کس به جایگاه جانشینی پیامبر دست می‌یافت، از نزدیکان و اصحاب پیامبر و از انصار یا مهاجران (وجوه مسلمین) به

۱. Imam Qureshi Theory.

۲. دوباره تأکید می‌شود که بحث خلافت و امامت از دید شیعه، از چارچوب این پژوهش بیرون است.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

شمار می‌رفت. البته همه اعضای این جرگه، از ویژگی‌های یک‌سانی برخوردار نبودند (قادری: ۱۶۴).

بنابراین، موضوع خلافت در نخستین دهه‌های پس از مرگ پیامبر تا زمانی که اصحاب نزدیک ایشان زنده بودند، بیشتر به مصادیق و شخصیت‌های برجسته جامعه مسلمانان معطوف بود؛ یعنی نظریه اولویت نداشت. هم‌چنین از معیارهای سبقت در اسلام، شناخته شدن به زهدورزی، مصاحب و محشور بودن با پیامبر و...، برای نامزد مقام خلافت پیامبر می‌توان سخن گفت، اما نظریه را که خصلتی تجریدی و عمری بلندتر از مصادیق داشته است، از این احوال و ویژگی‌ها باید جدا کرد؛ زیرا چنان‌که مرگ پیامبر در رسید، اصحاب وی نیز می‌مُردند و ویژگی صحابی بودن معیاری نافذ برای تصدی مقام خلافت نمی‌توانست به شمار آید. صحابی بودن یا بودن در جرگه عشره مبشره، عمر کوتاهی دارد و همانند نظریه برای آیندگان راه‌گشا نیست و نهادینه نخواهد شد. اهل‌سنت بر این باورند که پیامبر هنگام مرگش کسی را به صراحت به جانشینی خودش برنگزید و حتی خلیفگی ابوبکر در نماز گزاردن با مردم نیز در عمل، به معنای خلیفگی عام وی نبوده است.

انصار و آن گروه از مهاجران حاضر در سقیفه، با تصمیم و عمل خود در اوضاع بحرانی و فترت، قدرت را منتقل کردند. عمر، خلیفه دوم، در توصیف آن محیط واژه «فَلتَه» را به کار برده است (طبری: ب/ ۲۰۵) که در معنای کاری از سرِ بی فکری به کار می‌رود. دو کار در سقیفه صورت گرفت:

۱. روایت «**الائمةُ مِن قُریش**» دست انصار را از دعوی حاکمیت کوتاه کرد؛

۲. پشتیبانی عمر و ابوعبیده از ابوبکر با این توجیه که ابوبکر یار غار پیامبر و خلیفه وی در نمازگزاری بود، به نمایان شدن خلافت در وی انجامید.

دیگر مسائل مطرح در آن ماجرا تنها بر اثر همان اوضاع بحرانی و خلأ یاد شده برمی‌آمد که پس از مرگ پیامبر در جامعه اسلامی حس می‌شد. ابوبکر و عمر و دیگر حاضران در سقیفه، از نام‌های اِجماع، اهل حل و عقد و... بهره نبردند. صورت‌بندی آنچه در سقیفه روی داد، در زمان‌های پسین و به کوشش پیروان خلفا؛ یعنی نحله اهل‌سنت، سامان یافت. البته این صورت‌بندی، صورتی یک‌سان نداشت، بلکه تفسیرهای گوناگونی می‌پذیرفت. سبب اصلی تکثر تفاسیر در این‌باره، از نبود چارچوب

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

نظری روشن نزد حاضران در سقیفه و تصمیم‌های بعدی آنان سرچشمه می‌گرفت (قادری:۱۶۵ ـ ۱۶۷).

رخداد سقیفه

بر پایه منابع تاریخی، پیامبر اکرم (ص) پس از بازگشتن از آخرین حج خود، در آغاز محرم سال یازدهم هجری، سپاهی فراهم آورد و فرماندهی آن را به جوانی به نام اُسامه فرزند زید سپرد و اصرار کرد هر کس برای نبرد توانایی دارد، همراه سپاه اسامه برود (طبری:ب/ ۱۸۳). سپاه اُسامه آماده حرکت بود که با انتشار خبر رحلت پیامبر (ص)، مدینه در سوگ فرورفت و علی (ع)، عباس‌بن‌عبدالمطلب عموی پیامبر و برخی از اصحاب به غسل و تدفین پیامبر سرگرم شدند. سران مهاجران و انصار صلاح خود را در خروج از مدینه نمی‌دیدند و بسیار نگران شدند و به بهانه‌های گوناگون از همراهی با آن لشکر تن زدند (ابن‌سعد: ۱۳۶). بنابراین، گروهی از انصار در سقیفه بنی‌ساعده گرد آمدند و بر این بودند که سعد بن‌عباده را به جانشینی رسول خدا نصب کنند که شیخی از بزرگان خزرج به شمار می‌رفت. ابوبکر، عمر و ابوعبیده جراح با شنیدن این خبر، بی‌درنگ و شتابان روانه سقیفه شدند، اما علی و عباس به‌رغم آگاهی از این خبر، هم چنان آیین تدفین جنازه رسول خدا را دنبال می‌کردند. سعد بن‌عباده در اجتماع سقیفه، نخست درباره جانشینی رسول خدا سخنانی گفت. پس از او، خزیمة بن‌ثابت در تأیید سعد و برتری انصار بر مهاجران در موضوع خلافت سخن گفت. به دنبال او، اُسَید بن‌حُضیر رئیس اوس و رقیب خزرج در ریاست و بزرگی، به گفت‌وگو برخاست و از اختصاص پیشواییِ مسلمانان به مهاجران و ابوبکر دفاع کرد و در این رقابت به‌انگیزه پیش‌گیری از چیرگی خزرج بر اوس، به قریش رأی داد. دیگر مدافعان و حامیان سعد، به انکار ادعای اُسَید پرداختند و کسانی نیز در تأیید او سخن گفتند. پس از این، ابوبکر به پاخاست و با تأیید فضایل و عزت انصار، مدعی شد که پیامبر فرموده «**الائمةُ مِن قُریش**»؛ یعنی پیشوایی قوم را به مهاجران واگذارده است (ابن‌هشام: ۳۱۰؛ مسعودی:آ/۲۶۱؛ ابن‌اثیر:ج۱/ ۳۷۲ ـ ۳۷۴، ۳۹۵ ـ ۴۰۴).

باری، چندین نظریه درباره جانشینی پیامبر در این گفت‌وگوها مطرح شد: ۱. امارت انصار؛ ۲. امارت دو گانه (یکی از انصار و دیگری از مهاجران)؛ ۳. امارت مهاجران و

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

وزارت انصار؛ ۴. امارت قریش (نخجوان: ۸؛ سیوطی: ۶۷).

دیدگاه چهارم بر اثر روایت ابـوبکر از پیـامبر و اخـتلاف درونـی طایفـه‌های اوس و خزرج با یک‌دیگر، بر دیگر دیدگاه‌ها چربید. با بـالا گـرفتن گفت‌وگوهـا بـه‌رغم اینکـه خزرجیان به دو دسته مـدافعان و مخالفـان سـعدبن‌عباده تقسـیم شـده بودنـد، ابـوبکر، ابوعبیده یا عمر را شایسته خلافت شمرد و آنان نیز وی را شایسته دانسـتند و بی‌درنـگ دستانش را برای بیعت کردن با او فشردند. اُسَید بن‌حُضیر و خزرجیان تابع او، با ابوبکر بیعت کردند (یعقوبی:۱/ ۵۲۳؛ طبری: آ/۱۳۵۱).

این بیعت که با حضور چند تن از صحابه و در غیبت بیشتر دیگر اصـحاب برجسـته رسول خدا (ص) صورت گرفت، «بیعت سقیفه» نام دارد. عمر نیـز بعـدها آن را «فلتـه» (ابن‌اثیر:۱/ ۱۵)؛ یعنی کاری نااندیشیده و شتاب‌زده شمرد. با انتشار خبر بیعـت سـقیفه، افزون بر علـی (ع)، عبـاس، ابوسـفیان و دسـت‌کم دوازده یـار برجسـته پیـامبر، بـه آن اعتراض کردند. ابوسفیان به علی و عباس روی آورد و هیچ‌کدام پیشنهادش را نپذیرفتند او به زودی عقیده‌اش را تغییر داد و با خلیفه اول بیعت کرد، اما اصحاب پرآوازه پیـامبر؛ کسانی مانند سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مقداد بن‌عمرو، ابیّ بن‌کعب، بـراء بن‌عـازب، خالد بن‌سعید العاص، ابوایـوب انصـاری، حـذیـفـــة بن‌یمـان، خـزیـمـــة بن‌ثابـت، ابوالهیثم بن‌تیهان، عثمان بن‌حنیف، سهل بن‌حنیف، بریدة بن‌خضیب اسلمی، ابوالطفیل، تا چند ماه بعد که علی (ع) بیعت او را با ابوبکر را ضروری شـمرد، همچنـان از بیعـت کردن با ابوبکر تن می‌زدند. جز اینان، شماری از دیگر اصحاب رسول خدا (ص) نیز بـه بیعت عامه سبقت نجستند و حضورشان در این زمینه چشم‌گیر نبود. اینان تنها و زمـانی بعدتر، به بیعت با ابوبکر تن دادند؛ کسانی همچون زبیر بن‌عوام، عبدالله بن‌عباس، فضـل بن‌عباس، عـتـبـة بن ابی‌لهب، ابوسفیان بن‌حارث بن‌عبـدالمطلب، عبـدالله بن‌ابوسـفیان بن‌حـارث، حسـان بن‌ثابـت، حبـاب بن‌منـذر، عبـدالله بن‌مسـعود و سـعد بن‌عبـاده (یعقوبی:۵۲۳ ـ ۵۲۷).

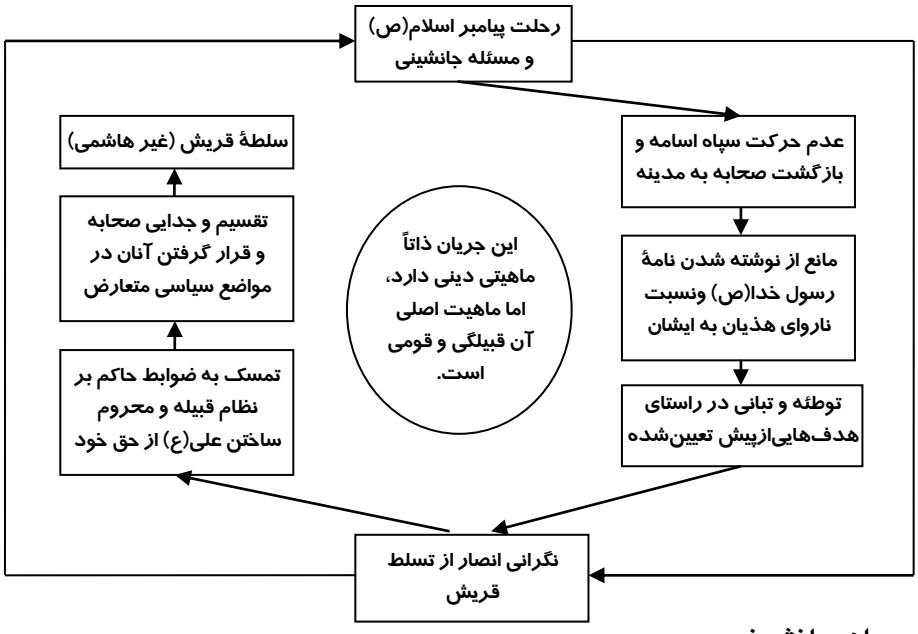
یک روز پس از بیعت سقیفه، صحابه ثلاثه بر این شدند که با فراخواندن مسلمانان به مسجد پیامبر، بیعت چند نفره روز گذشته را به بیعت عام بدل کننـد. ایـن کـار صـورت پذیرفت، اما باز هم علی (ع) که به مسجد کشانده شده بـود، از بیعـت کـردن تـن زد و خلافت را حق انکارناپذیر خـویش شـمرد (مسـعودی: ب/۶۵۷). افـزون بـر علـی (ع)،

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

فاطمه دختر پیامبر در دفاع از حق علی (ع) به پاخاست، اما همـه کوشـش‌های وی نیـز بی‌پاسخ ماند و یگانه دختر رسـول خـدا (ص) بـا بی‌مهـری، آزار دیـد. اربـاب سـقیفه بنی‌ساعده، درباره توحید و نبوت و معاد اختلاف نداشتند، بلکه در مسئله جانشـینی بـه عرضه تفسیرها و توجیهات مختلـف پرداختنـد. رسـول خـدا (ص) در دوران رسـالتش برای از میان بردن فرهنگ مبتنی بر نظام قبیلـه‌ای و بنیـاد گـذاردن جامعـه‌ای مبتنـی بـر آموزه‌های قرآنی به‌ویژه تقواپیشگی تلاش کرد، اما به‌رغم کوشش‌های او، ایـن فرهنـگ در بطن جامعه اسلامی ماند و پس از رحلتش، انگیزه‌های نهفته مبتنی بـر نظـام قبیلـه‌ای آشکار شد و در سقیفه بنی‌ساعده ظهور کرد (ر.ک: نمایـه سـوم) و سـبب شـد کـه هـر قبیله‌ای، امامت و جانشینی را تنها بـا توجـه بـه رقابت‌هـا و کشـمکش‌های سیاسـی ـ اجتماعی به گونه‌ای خاص تفسیر کند (خضری: ۷۵).

نـمـایـه سوم

فرآیند ماجرای سقیفه



بحران جانشینی

پس از مرگ رهبر کاریزماتیک امت اسلام، نظام اسلامی بـه بحـران بـزرگ جانشـینی دچار و نهاد تازه‌ای به نام خلافت و شخص جانشین وی با عنوان «خلیفه» تعیـین شـد.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

این بحران بر اثر بی‌اعتنایی به وصیت پیامبر (ص) درباره امام علی(ع)، گسترده‌تر می‌شد و به سبب گستردگی سطح تفاوت‌های پیامبر (ص) با خلفای پس از او (ابوبکر، عمر و عثمان)، از همان هنگام گسستی میان دین و سیاست پدید آمد و رهبری یک‌پارچه پیامبر (ص) تجزیه و دوره جدیدی آغاز شد؛ دوره‌ای که سرآغاز نزاع نیروی دینی و احیای سنت قبیله‌ای بود؛ زیرا بر پایه ماجرای سقیفه، تنها «منطق قبیله» بر «منطق وحی» پیروز می‌شد (برزگر، ۱۲۱).

اندیشه‌ها و خطوط فکری

نخستین اندیشه‌های سیاسی در جهان اسلام، بی‌درنگ پس از رحلت پیامبر (ص) آغاز شد؛ مباحثی کلامی که پس از مباحثات و تصمیمات سقیفه بنی‌ساعده پدید آمد و به گزینش ابوبکر انجامید. فرقه‌ای که بعدها به نام شیعه معروف شد، این گزینش را برنتابید؛ زیرا به اعتقاد شیعیان، علی (ع) بر پایه توصیه پیامبر (ص) می‌بایست رهبری مسلمانان را پس از ایشان به عهده می‌گرفت. بنابراین، اندیشه‌های متضادی در درون حاکمیت رشد کرد؛ تفکری انقلابی که سرانجام خود را در جنبش‌های ضد اموی و روی کار آمدن عباسیان (به گمان به قدرت رساندن شیعیان) نشان داد و تا بعدها در کالبد دولت‌های گوناگون ماندگار می‌نمود (زرگری‌نژاد: ۳۴۸).

دومین اندیشه که در عمل قدرت را به دست گرفت، از آنِ اهل‌سنت بود؛ زیرا آنان خود را از دید علمی و نظری امانت‌دار سنت می‌پنداشتند. بیشتر مسلمانان بدین اندیشه پای‌بندند. اندیشه سوم از دل اندیشه نخست زایید که خوارج نمایندگان آن بودند. آنان هم در دوران امام علی (ع) و هم در دوره امویان و روزگار پس از آنان، جنبش‌های ضد دولتی را رهبری کردند (برزگر: ۱۳۵ ـ ۱۳۴).

نتیجه

پیامبر اسلام در سرزمینی به پیامبری مبعوث شد که نه تمدن، نه فرهنگ و نه ویژگی یادشدنی در آن بود. بیشتر مشکلات پیامبر اکرم (ص) در این سرزمین، از بی‌فرهنگی، عقب‌ماندگی یا همان «جاهلیت» عرب حجاز برمی‌آمد. عربان هنگام ظهور اسلام، از تمدن بی‌بهره بودند و بر پایه رفتار پدران و نیاکان خود در چارچوب برنامه‌های بسیار

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

پَست و جاهلی می‌زیستند. پیامبر اکرم (ص) از نخستین روزهای دعوت خود، به مبارزه با این خصال ناپسند پرداخت و در قالب برنامه‌ای معیّن برای گستردن دین مبین اسلام و از میان بردن برنامه‌های جاهلی تلاش کرد، اما پس از رحلتش و ظهور دوباره معیارهای جاهلی، مسیر حرکت حکومت اسلامی منحرف شد.

با مرگ شخصیت کاریزمایی، جامعه به‌سرعت به سوی سنت‌ها به‌ویژه سنت‌های مهم اجتماعی‌اش همچون سنت همبستگیِ دگرگونی اجتماعی با تغییر درونی افراد خواهد رفت و این بازگشت، قطعی و اجتناب‌ناپذیر است. از این‌رو، پس از رحلت رسول خدا (ص) با توجه به اینکه قدرت و نفوذ ایشان (بر اثر جاذبه نبوت یا خصلت دینی و بر اثر اقتدار حکومتی یا خصلت سیاسی‌اش) یگانه و ویژهٔ خودش بود و با توجه به سفارش‌های مکرر آن حضرت درباره جانشینی علی (ع) و مرجعیت اهل‌بیت (حدیث ثقلین و دیگر روایات)، دست‌یابی علی (ع) به جاذبه کاریزماییِ مشابه پیامبر و استقرار او بر مسند خلافت، پیش‌بینی‌پذیر بود.

از این‌رو، بر اثر تحولات پس از درگذشت پیامبر (ص) در جامعه اسلامی، عصبیت‌های جاهلی دوباره ظهور کرد و وسوسه رهبری حکومت، دنیاخواهان را فریفت و رقابت بر سر قدرت، میان سران گروه‌های موجود در مدینه پدید آمد. هم‌چنین کارهایی صورت گرفت تا طرح شیوه انتخاب جانشین پیامبر در شکلی سقیفه‌ای، به بنیانی دینی بدل شود؛ بنیانی که جامعه اسلامی آن را برای گزینش رهبر، مشروع بداند و به گزینه منصوص بودن جانشینِ پیشوا توجه نکند. بنابراین، مسئله خلافت در سقیفه با معیارهای قبیله‌ای و بیان تفاخرات به انگیزه رقابت با یک‌دیگر مطرح شد و تنازع نیروهای درون نظام اسلامی را در پی داشت و خود به عامل تفرقه مذهبی مسلمانان از یک‌دیگر بدل شد.

نخستین و مهم‌ترین تجربه صحابه در این زمینه ـ ساعت‌هایی پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) ـ تحولاتی بود که به خلافت قریش انجامید. از دید تاریخی، سقیفه بنی‌ساعده اختلاف‌های تاریخی عرب‌های قحطانی و عدنانی، مدنی و مکی، انصار و مهاجران و سرانجام منازعه‌های درونی قریش را تشدید کرد. این منازعات میان آل عبدمناف، بنی‌امیه و بنی‌هاشم درگرفت و حاصل آنها، جدایی صحابه از یک‌دیگر و

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

جای‌گیری آنان در مواضع سیاسی متعارض بود.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

کتاب‌نامه

۱. ابن‌اثیر، عزالدین (۱۳۹۸ ق)، *الکامل فی التاریخ*، ترجمه عباس خلیلی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی،
۲. ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۳)، *العبر*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. ابن‌هشام، ابومحمد عبدالملک (۱۳۶۳)، *السیرة النبویه*، تحقیق مصطفی سقا و دیگران، بیروت، دار المعرفه،
۴. آیینه‌وند، صادق (۱۳۶۲)، *تاریخ سیاسی اسلام*، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۵. برزگر، ابراهیم (۱۳۸۳)، *تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۶. بلعمی، ابوعلی محمد بن‌محمد (۱۳۶۸)، *تاریخنامهٔ طبری*، چاپ محمد روشن، تهران، نشر نو.
۷. حلی، حسن بن‌یوسف (۱۴۰۲ ق)، *رجال العلامه*، به کوشش محمدصادق بحرالعلوم، قم، منشورات الرضی.
۸. خضری، احمد رضا و دیگران (۱۳۸۴)، *تاریخ تشیع*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. زبیدی، محمد مرتضی (۱۳۰۶)، *تاج العروس*، مصر، مطبعه الخیریه.
۱۰. زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۸)، *تاریخ صدر اسلام*، تهران، نشر سمت.
۱۱. ساروخانی، باقر (۱۳۷۰)، *دایرة المعارف علوم اجتماعی*، تهران، انتشارات کیهان.
۱۲. سالم، عبدالعزیز (۱۳۸۰)، *تاریخ عرب قبل از اسلام*، ترجمه باقر صدری‌نیا، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. سیوطی، جلال‌الدین (۱۳۷۱ ق)، *تاریخ الخلفاء*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبد الحمید، مصر، مطبعة السعاده.
۱۴. شهرستانی، محمد بن‌عبدالکریم (۱۳۶۱)، *الملل و النحل (توضیح*

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

الملل) ، ترجمه مصطفی بن‌خالقداد هاشمی عباسی و محمدرضا جلالی نائینی، چاپ سوم، نشر اقبال.
۱۵. طبری، محمد بن‌جریر، آ (۱۳۶۳)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۳، چاپ سوم، تهران، انتشارات اساطیر.
۱۶. ـــــ ب (۱۳۶۹)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۴، چاپ سوم، تهران، انتشارات اساطیر.
۱۷. فروند، ژولین (۱۳۶۸)، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، نشر رایزن.
۱۸. فیرحی، داود (۱۳۸۶)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران، نشر نی.
۱۹. قادری، حاتم (۱۳۷۵)، *تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان (با رویکردی به آرای اهل‌سنت)* ، تهران، انتشارات بنیان.
۲۰. ماوردی، ابوالحسن علی بن‌محمد (۱۳۷۲)، *ادب الدنیا و الدین*، تحقیق مصطفی سقّا، ترجمه عبدالعلی صاحبی، مشهد، آستان قدس رضوی.
۲۱. مسعودی، ابوالحسن علی بن‌حسین، آ (۱۳۶۵)، *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. ـــــ ب (۱۳۶۵)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. نجیبی، سوسن (۱۳۸۳)، «بررسی نقش سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زنان در عصر خلافت بنی‌امیه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان.
۲۴. نخجوانی، هندوشاه بن‌سنجر (۱۳۵۷)، *تجارب السلف*، به تصحیح و کوشش عباس اقبال، چاپ سوم، تهران، کتاب‌خانه طهوری.
۲۵. هاشمی‌بصری، محمد بن‌سعد (۱۴۱۰ ق)، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]

۲۶. وات، مونتگمری (۱۳۴۴)، *محمد پیامبر و سیاستمدار*، ترجمه اسماعیل والی‌زاده، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیه.
۲۷. وبر، مارکس (۱۳۷۴)، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران، انتشارات مولی.
۲۸. ولوی، علی‌محمد (۱۳۸۰)، *دیانت و سیاست در قرون نخستین اسلامی*، تهران، دانشگاه الزهرا.
۲۹. یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب (۱۳۶۳)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۰. الهیاری، فریدون (۱۳۸۸)، «بازتاب مفهوم ایران و اندیشه ایران در آثار ناصرالدین منشی کرمانی»، *تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری*، تهران، سال نوزدهم، شماره ۱.
۳۱. Cattell, Vicky (2004). Social Capital to Explore Dynamics between Structure & Agency in the
۳۲. Context of Declining & Regenerated Neighborhoods. Sociology, Vol. 38
۳۳. Stephen, A.(2000). Tansey, Politics, London and New York, Routledge, ۲۰۰۰.
۳۴. Watt. W. Montgomery, Islamic Political Though, Edinburgh, Edinburgh university press, 1984, p. 32.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-22]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1391.1.7.1.5]