



ISSN: 2588-7033



Re-examination of the Saqifa Incident Based on the Theory of Power Transfer in Tribal Societies: From the Prophet's Text to Quraysh's Authority

Parastoo kolahdoozha ^{a*}

^a Postdoctoral fellow in Islamic history and faculty member of Tehran Azad University's Science and Research Branch, Tehran, Iran

KEYWORDS

Saqifa Bani Sa'dah, Power Transfer, Tribal Society, Islamic Caliphate, Quraysh

Received: 07 August 2025;
Accepted: 28 April 2026

Article type: Research Paper
DOI:10.22034/hsow.2026.2068242.1634

ABSTRACT

The assembly of Saqifa Bani Sa'dah, the first scene of power formation after the Prophet's (PBUH) departure, was a decisive turning point in the political history of Islam. This event was not merely limited to the selection of the first caliph but initiated mechanisms that, in the following decades, led to intellectual and military conflicts among Muslims. Based on the theory of "power transfer in tribal societies," this research re-examines the social and political relations that led to the supremacy of the Quraysh faction in Saqifa. The main research question is: How did the tribal structure of early Islamic Arabia and the long-standing rivalries between the Quraysh and the Ansar shift the succession of the Prophet (PBUH) from religious legitimacy to customary acceptability? This study, using a descriptive-analytical method and relying on historical sources from both Sunni and Shia traditions, indicates that the succession crisis was a reflection of the struggle for social status and authority. In this process, the dominance of the tribal element led to the caliphate system being based on political selection. The result is that the Saqifa incident shaped the model of power transfer in a tribal-centric society, where kinship ties, group alliances, and the preservation of social unity took precedence over religious criteria. This set the stage for subsequent military conflicts (Ridda, Jamal, Siffin, Nahrawan, and Karbala) and future political disputes (Umayyad and Abbasid caliphates), thereby transforming the basis of political legitimacy in the Islamic world.

* Corresponding author.

E-mail address: parastoo.kolahdoozha@iau.ac.ir





بازخوانی واقعه سقیفه بر مبنای نظریه‌ی انتقال قدرت در جوامع قبیله‌ای: از نصّ نبوی تا اقتدار

قریشی

پرستو کلاه‌دوزها الف*

الف فوق دکترای تاریخ اسلام و عضو هیات علمی دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران، تهران، ایران، parastoo.kolahdoozha@iau.ac.ir

| واژگان کلیدی | چکیده |
|--|--|
| سقیفه بنی، انتقال قدرت، جامعه قبیله‌ای، خلافت اسلامی، قریش | اجتماع سقیفه بنی‌ساعده، نخستین صحنه شکل‌گیری قدرت پس از رحلت پیامبر(ص)، نقطه عطفی تعیین‌کننده در تاریخ سیاسی اسلام بود. این رخداد صرفاً به انتخاب خلیفه اول خلاصه نشد، بلکه آغازگر سازوکارهایی شد که در دهه‌های بعد، منازعات فکری و نظامی میان مسلمانان را رقم زد. بر پایه نظریه «انتقال قدرت در جوامع قبیله‌ای»، این پژوهش مناسبات اجتماعی و سیاسی منتهی به برتری جناح قریش در سقیفه را بازبینی می‌کند. پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که چگونه ساختار قبیله‌ای عرب صدر اسلام و رقابت‌های دیرینه قریش و انصار، مسیر جانشینی پیامبر(ص) را از مشروعیت دینی به مقبولیت عرفی سوق داد؟ این پژوهش، که با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع تاریخی اهل سنت و شیعه انجام شده است، نشان می‌دهد که بحران جانشینی، بازتابی از کشمکش منزلت و اقتدار اجتماعی بود. در این فرایند، غلبه عنصر قبیله‌ای موجب شد که نظام خلافت بر پایه انتخاب سیاسی استوار گردد. نتیجه اینکه واقعه سقیفه، الگوی انتقال قدرت در جامعه‌ای قبیله‌محور را شکل داد که در آن پیوندهای نسبی، اتحادهای گروهی و حفظ وحدت اجتماعی بر معیارهای دینی پیشی گرفت و زمینه‌ساز درگیری‌های نظامی بعدی (رده، جمل، صفین، نهروان و کربلا) و نیز اختلافات سیاسی آتی (خلافت‌های اموی و عباسی) گردید؛ و بدین ترتیب، مبنای مشروعیت سیاسی در جهان اسلام را دگرگون ساخت. |
| تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۶ | |
| تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۰۸ | |
| مقاله علمی پژوهشی | |

مقدمه

واقعه سقیفه بنی‌ساعده از برجسته‌ترین و سرنوشت‌سازترین رخدادهای سیاسی صدر اسلام است که ساختار قدرت و الگوی رهبری در جامعه نوپای اسلامی را برای قرون متمادی رقم زد. این واقعه، نه صرفاً گردهمایی گروهی از انصار برای تعیین خلیفه، بلکه صحنه‌ای از نخستین و بنیادین‌ترین انتقال قدرت در جامعه‌ای بود که هنوز عمیقاً در چارچوب‌های قبیله‌ای و مناسبات خویشاوندی نفس می‌کشید.

واقعه سقیفه بنی‌ساعده نقطه عطف تاریخی بود که در آن، مسئله جانشینی از یک گفتمان صرفاً دینی، به یک چالش سیاسی مبتنی بر مصالحه‌جویی قبیله‌ای و ملاحظات اجتماعی تبدیل شد. انتخاب ابوبکر، محصول تعادل قوا در آن محفل و نگرانی جدی از فروپاشی دولت نوپای اسلامی در مواجهه با تهدیدات داخلی و خارجی بود.

با رحلت نبی اکرم(ص) جامعه اسلامی در برابر مسئله‌ای اساسی قرار گرفت: چگونه باید قدرت از رهبری کاریزماتیک و وحیانی

پیامبر به رهبری سیاسی و انسانی پس از او منتقل شود؟ پاسخ قبیله‌محوری که در سقیفه ارائه شد، مسیر آینده خلافت و نظام سیاسی اسلام را تعیین کرد و بذره‌های نفاق و منازعات مسلحانه آتی را کاشت.

نظریه «انتقال قدرت در جوامع قبیله‌ای» بر این اصل استوار است که در جوامع سنتی، قدرت نه از طریق نهادهای قانونی یا مشروعیت عقلانی، بر پایه خویشاوندی، منزلت قبیله‌ای، اقتدار شخصی و توازن میان گروه‌های رقیب جابه‌جا می‌شود. در چنین ساختاری، مشروعیت سیاسی، حاصل توافق و مصلحت گروه‌های بانفوذ است؛ نه الزاماً نتیجه پذیرش عمومی یا نصّ دینی. از این منظر، جامعه عرب در قرن نخست هجری هنوز در مرحله گذار از نظام قبیله‌ای به جامعه دینی - سیاسی قرار داشت و همین ویژگی، فرآیند جانشینی پیامبر را از مسیر طبیعی خود منحرف ساخت.

پس از فوت پیامبر (ص)، دو گروه اصلی در مدینه - انصار و مهاجران قریش - هر یک خود را شایسته‌تر از دیگری برای رهبری امت می‌دانستند؛ انصار به سوابق یاری پیامبر استناد می‌کردند و مهاجران به خویشاوندی با پیامبر و سابقه هجرت. گردهمایی سقیفه در حقیقت صحنه‌ای از رقابت دو گروه برای حفظ موقعیت اجتماعی و سیاسی خود بود. در این رقابت، عنصر «قبیله» و «منزلت خویشاوندی» نقشی تعیین‌کننده یافت و معیارهای دینی و وحیانی در حاشیه قرار گرفت. قریش با استفاده از انسجام درونی و نفوذ دیرینه خود در ساختار اجتماعی عرب، توانستند انصار را کنار بزنند و خلافت را در میان خویش مستقر کنند.

از دیدگاه جامعه‌شناختی، سقیفه را می‌توان نمونه‌ای از گذار ناقص از مشروعیت کاریزماتیک پیامبر به مشروعیت سنتی - قبیله‌ای دانست؛ عبوری که در آن، خلافت به جای استمرار خط نبوت، در قالب الگوی آشنای قدرت در جامعه عرب بازتولید شد. این ناکامی در ایجاد یک سازوکار مشروعیت‌بخشی مبتنی بر آموزه‌های نوین اسلامی، مستقیماً به شکل‌گیری دو قطب فکری (خلافت انتخابی در برابر امامت انتصابی) منجر شد؛ شکافی که عواقب آن نه تنها در منازعات عصر ائمه، بلکه در نبردهای تعیین‌کننده‌ای چون رده، جمل، صفین، نهروان و حتی کربلا مؤثر افتاد و نهایتاً، در شکل‌گیری ساختارهای استبدادی خلافت‌های اموی و عباسی تداوم یافت و ماهیت نزاع‌های سیاسی و نظامی بعدی را رقم زد.

پژوهش حاضر با تکیه بر نظریه انتقال قدرت در جوامع قبیله‌ای، می‌کوشد سازوکارهای اجتماعی و سیاسی مؤثر در پیدایش سقیفه و چگونگی پیروزی قریش در کسب خلافت را تحلیل کند. هدف این پژوهش آن است که نشان داده شود انتقال قدرت در سقیفه، برخلاف ظاهر دینی و شورایی آن، در واقع استمرار الگوی قبیله‌ای حاکم بر جامعه عرب بود؛ الگویی که در آن حفظ مصلحت گروهی، بر حقانیت الهی پیشی گرفت و از همین‌جا دو نگرش متفاوت نسبت به رهبری اسلامی یعنی خلافت انتخابی و امامت انتصابی پدید آمد و همین امر بستر تکرار این الگوهای رقابتی را در ساختارهای سیاسی بعدی فراهم ساخت.

رحلت رسول اکرم (ص) در ۱۱ هجری نقطه‌ای قانونی در تاریخ اسلام است که طی آن مسئله جانشینی به یک نزاع قدرت‌محور تبدیل شد. در غیاب تعیین تکلیف نهایی توسط پیامبر، واقعه سقیفه بنی ساعده به عنوان اولین اقدام سیاسی برای تعیین حاکمیت، عملاً مسیر تاریخ سیاسی اسلام را از نظریه امامت الهی به سوی نظام خلافت مبتنی بر اجماع یا شورا (بر اساس دیدگاه اکثریت حاضر در سقیفه) تغییر داد. این چرخش بنیادین در مبنای مشروعیت، پیامدهای نظامی گسترده‌ای به همراه داشت که در نبردهای محوری پس از ایشان قابل ردیابی است. هدف این مقاله، تحلیل این پیوند ساختاری میان رخداد سقیفه و جنگ‌های دهه‌های بعدی است.

از منظر جامعه‌شناسی، هر نظام سیاسی برای تداوم، نیاز به یک نظریه مشروعیت‌مورد قبول دارد. در مورد جامعه مسلمانان پس از پیامبر، دو نظریه رقیب وجود داشت: نظریه مبتنی بر انتصاب الهی (امامت) و نظریه مبتنی بر انتخاب یا بیعت (خلافت). سقیفه، با موفقیت در به کرسی نشاندن نظریه دوم، عملاً نزاع را از حوزه کلامی به حوزه قدرت عملی سوق داد و در هر نقطه که این مشروعیت

منتخب به چالش کشیده می‌شد، ابزار نظامی به کار گرفت. این مقاله با واکاوی مراحل نظامی پس از سقیفه، این فرضیه را اثبات می‌کند که عمق و شدت این نبردها مستقیماً با میزان مقاومت در برابر مبانی مشروعیت سقیفه رابطه داشته است.

این پژوهش به واکاوی بنیادین نقش واقعه سقیفه بنی‌ساعده (۱۱ق/۶۳۲م) در شکل‌گیری ساختارهای سیاسی و نظامی منجر به نبردهای خونین صدر اسلام می‌پردازد. تمرکز اصلی بر این فرضیه است که اختلاف در مشروعیت جانشینی، ریشه اصلی تفرقه‌های نظامی بعدی، از جنگ‌های رده تا فاجعه کربلا، محسوب می‌شود. نوشتار حاضر با تکیه بر منابع متقدم و متأخر، نشان می‌دهد که جریان سقیفه، با تثبیت مفهوم خلافت شورایی/انتخابی، زمینه را برای مقابله نظامی با هرگونه رویکرد مبتنی بر نص الهی (امامت) فراهم آورد.

۱. پیشینه پژوهش

مطالعه واقعه سقیفه بنی‌ساعده از دیرباز کانون توجه مورخان مسلمان و خاورشناسان بوده است. منابع کلاسیک همچون تاریخ طبری، انساب‌الاشراف بلاذری، سیره ابن‌اسحاق و الامامة والسیاسة ابن‌قتیبه، گزارش‌های چندصدایی از رقابت مهاجر و انصار ارائه داده‌اند و بر استدلال «الائمة من قریش» تأکید کرده‌اند. در سنت شیعی، یعقوبی و شیخ مفید با قرآنی انتقادی، سقیفه را عدول از نصوص نبوی درباره جانشینی دانسته‌اند. در سده‌های میانه، ماوردی قریشی بودن خلیفه را شرط مشروعیت قرار داد و ابن‌خلدون با نظریه «عصبیت»، انتقال قدرت در جامعه عرب را تابع پیوندهای خویشاوندی معرفی کرد. در دوران معاصر، محمد عابد الجابری سقیفه را نقطه گذار از نبوت به ملک سیاسی دانسته و سیدجعفر شهیدی و رسول جعفریان بر زمینه‌های اجتماعی-سیاسی رقابت‌های مدینه تأکید کرده‌اند. میان خاورشناسان، ولهاوزن خلافت را ادامه سنت قبیله‌ای، مادلونگ بر نقش آفرینی بیم قریش از تجمع نبوت و خلافت در بنی‌هاشم تأکید کرده است. پاتریشیا کرون و فرد دونر نیز بر استمرار منطق همبستگی قبیله‌ای در فرایندهای سیاسی صحه گذاشته‌اند. از منظر انسان‌شناسی سیاسی، انتقال قدرت در جوامع قبیله‌ای بر مبنای اجماع نخبگان و حفظ تعادل گروه‌های رقیب صورت می‌گیرد. در حوزه روانشناسی اجتماعی، فلیشیا پراتو نظریه سلطه اجتماعی را مطرح کرده که بر افسانه‌های مشروع‌ساز، کنترل منابع و بازتولید نابرابری تأکید دارد. با این همه، خلأ پژوهشی اساسی در عدم تحلیل منسجم سقیفه ذیل نظریه انتقال قدرت در جوامع قبیله‌ای و نظریه سلطه اجتماعی دیده می‌شود. اغلب آثار یا در سطح روایت تاریخی باقی مانده‌اند یا در منازعات کلامی محدود شده‌اند. از این رو، پژوهشی که با پیوند داده‌های تاریخی و نظریه‌های جامعه‌شناسی قدرت، سازوکار انتقال از نص نبوی به ساختار عرفی-قریشی را واکاوی کند و پیامدهای نظامی آن تا کربلا را تبیین نماید، ضروری به نظر می‌رسد. پژوهش حاضر درصدد پر کردن همین خلأ است.

۲. چارچوب نظری

نظریه انتقال قدرت در جوامع قبیله‌ای بر این فرض بنا شده است که در ساختارهایی که اساس روابط اجتماعی آن‌ها بر پیوندهای نسبی - خویشاوندی و عضویت قبیله‌ای استوار است، انتقال قدرت سیاسی غالباً از دل مناسبات قبیله‌ای، مصلحت‌گرایانه و توافقی بیرون می‌آید، نه صرفاً بر پایه نهادهای رسمی یا انتخاب عمومی. به بیان دیگر، در جوامع قبیله‌ای موازنه قدرت میان گروه‌های بزرگ مانند قبیله‌های اصلی، شاخه‌های فرعی یا ائتلاف‌های خویشاوندی و نقش اعتماد، اتحادها و سابقه خانوادگی در تعیین برتری گروهی بسیار تعیین‌کننده است.

مطابق این دیدگاه، هنگام زوال یا فقدان رهبر کارزماتیک یا نهاد متمرکز مشروعیت‌بخش، فرآیند انتقال قدرت وارد مرحله‌ای می‌شود که در آن گروه‌های بانفوذ قبیله‌ای در رقابت و مخالفت با یکدیگر قرار می‌گیرند. آنچه این انتقال را شکل می‌دهد، ترکیبی از: (۱) تقسیم قدرت میان گروه‌های مؤثر، (۲) ملاحظات حفظ وحدت اجتماعی، (۳) تعهدات خویشاوندی و ائتلاف‌های قبیله‌ای، و (۴) استفاده از ساختارهای شبه‌رسمی خویشاوندی برای کسب مشروعیت است. به عبارتی، مشروعیت قدرت در این فرآیند نه تنها بر مبنای نصّ یا انتخاب مؤمنان، بلکه بر پشتوانه گروهی، خویشاوندی و مصلحت گروهی شکل می‌گیرد.

برای مثال، هنگامی که ساختار خلافت یا رهبری در یک جامعه قبیله‌ای به دلیل مرگ، کناره‌گیری یا بحران جانشینی خالی می‌شود، گروه‌های قبیله‌ای یا شاخه‌های خویشاوندی سریعاً وارد مذاکرات می‌شوند تا گزینه‌ای را به‌عنوان جانشین مناسب انتخاب یا تثبیت کنند. این جانشینی اغلب با سازش میان گروه‌ها، مصالحه یا تقسیم نقش‌ها همراه است تا از فروپاشی اتحاد جلوگیری کند. در این میان، گروهی که بتواند ائتلاف‌های خویشاوندی گسترده‌تری بسازد و شبکه نفوذ بیشتری داشته باشد، یا حتی بتواند نشان دهد که نزدیکتر به پیامبر یا بنیانگذار است، شانس بیشتری برای تثبیت قدرت خواهد داشت.

در این چارچوب نظری، ملاحظات زیر به‌عنوان متغیرهای مهم تلقی می‌شوند: ساختار قبیله‌ای و خویشاوندی: میزان انسجام قبیله‌ای، پیوند نسبی / خویشاوندی و شاخه‌های وابسته. شایستگی گروهی و سابقه اجتماعی: سهم خویشاوندان، نقش مهاجران / انصار یا شاخه‌های بزرگان در تعیین شایستگی برای رهبری.

اجماع گروهی و مصلحت حفظ وحدت: نگرانی از تجزیه جامعه قبیله‌ای - عامل تسهیل‌کننده توافق بین گروه‌ها. مفهوم مشروعیت در زمینه قبیله‌ای: مشروعیت نه صرفاً دینی، بلکه مبتنی بر منزلت قبیله‌ای، سابقه برتری و توافق میان بزرگان گروه‌ها.

فرآیند انتقال قدرت: زمان و سازوکارهایی که قدرت از گروه یا فردی به گروه یا فردی دیگر منتقل می‌شود، شامل چانه‌زنی، بیعت یا سازش.

از جمله کسانی که این نظریه را در تحقیقات خود به کارگرفته است، فلیشیا پراتو روانشناس آمریکائی است. او بیان می‌کند که جوامع دارای مازاد اقتصادی و ساختارهای گروهی، تمایل دارند به شکل سلسله‌مراتبی، مبتنی بر گروه‌های غالب و تحتانی، سازمان یابند. در این نظریه، گروه‌های غالب تلاش می‌کنند به سهم بیشتری از ارزش اجتماعی مثبت دست یابند و گروه‌های تحتانی نیز در وضعیت نابرابر قرار می‌گیرند. اگرچه این نظریه در درجه اول برای عصر مدرن و ساختارهای پیچیده‌تر توسعه یافته، محور دست‌یابی به حفظ قدرت گروهی آن می‌تواند به درک سازوکار انتقال قدرت در جوامع قبیله‌ای نیز کمک کند؛ زیرا در آن نیز گروه‌های خویشاوندی یا قبیله‌ای بزرگ‌تر به‌طور طبیعی از موقعیت رقابتی برخوردارند.

بنابراین، با به‌کارگیری این چارچوب نظری می‌توان واقعه‌ای مانند سقیفه بنی‌ساعده را نه صرفاً به‌عنوان حادثه‌ای دینی یا سیاسی، بلکه به‌عنوان تعبیری از انتقال قدرت در بستر جامعه‌ای قبیله‌ای پُر از رقابت و مخالفت گروهی تحلیل کرد؛ جایی که گروه‌های مهاجران قریش، انصار و شاخه‌های آنان، در فضایی که نهادسازی قدرت کامل نشده بود، برای رهبری امت پس از پیامبر (ص) وارد رقابت شدند. این چارچوب، به پژوهش امکان می‌دهد تا عوامل خویشاوندی، گروهی، مصلحتی و ساختاری را که باعث شدند خلیفه نخست برگزیده شود، تحلیل کند و موقعیت آن را در بستر ساختار قدرت قبیله‌ای آن زمان نشان دهد.

۳. الگوی سلطه قریش در فرآیند انتقال قدرت پس از پیامبر(ص)

نظریه سلطه اجتماعی پراتو و همکاران (Pratto, Sidanius & Levin, 2013) بر این فرض استوار است که در هر جامعه‌ای، گروه‌هایی با منزلت بالاتر، برای حفظ برتری خود از شبکه‌ای از باورها، نهادها و کنش‌های مشروع‌ساز استفاده می‌کنند. این نظریه بر سه سازوکار تأکید دارد: نخست، وجود گروه‌های مسلط و تابع؛ دوم، شکل‌گیری افسانه‌های مشروع‌ساز^۱ legitimizing myths برای توجیه نابرابری؛ و سوم، پویایی‌هایی که سلطه را بازتولید می‌کنند، از جمله اتحاد نخبگان، کنترل منابع و استفاده از زبان مشروعیت برای تداوم قدرت. در جوامع قبیله‌ای، این سازوکارها غالباً بر پیوند خویشاوندی، منزلت قبیله‌ای و سابقه اجتماعی استوار است. از همین منظر، جامعه عرب نخستین نیز دارای چنین ساختاری بود که در آن قبیله قریش جایگاه «گروه مسلط» را داشت و سایر قبایل در نسبت با آن در موقعیت تابع قرار می‌گرفتند.

با رحلت پیامبر اسلام(ص)، که رهبری کارزماتیک جامعه عرب را بر دوش داشت، بحران انتقال قدرت در چنین جامعه‌ای به صورت طبیعی بروز کرد. بر اساس نظریه سلطه اجتماعی، در این نقطه، گروه مسلط تلاش می‌کند با ایجاد ائتلاف درون‌گروهی و بهره‌گیری از اسطوره‌های مشروع‌ساز (مانند نسب، شرافت یا حفظ وحدت امت)، سلطه خود را تثبیت کند. از این دیدگاه، قریش در فرآیند جانمایی پیامبر با اتکا بر منزلت قبیله‌ای، شبکه خویشاوندی و مفهوم «حفظ وحدت اسلامی»، همان الگوی بازتولید سلطه گروه برتر را پی گرفت.

۱.۳. اتحاد نخبگان قریش و شکل‌گیری هسته قدرت

از شواهد تاریخی چنین برمی‌آید که تثبیت موقعیت قریش در واقعه سقیفه، محصول هماهنگی میان سه چهره شاخص و کلیدی یعنی ابوبکر، عمر و ابوعبیده جراح بود؛ سه فردی که از دوران هجرت روابط نزدیک سیاسی و قبیله‌ای داشتند. منابع تاریخی تصریح دارند که در سقیفه، این سه نفر با هماهنگی کامل عمل کردند و در نهایت، ابوبکر خلافت را پذیرفت، عمر به‌عنوان جانشین بالقوه معرفی شد و ابوعبیده به فرماندهی سپاه منصوب گردید (الغشیری، ۱۳۴۹: ۸۹/۱۱). این ائتلاف را می‌توان نمونه‌ای از آن چیزی دانست که پراتو از آن با عنوان پیوندگروهی یاد می‌کند؛ یعنی همکاری نخبگان گروه برتر برای حفظ جایگاه سلطه خویش.

نظریه سلطه اجتماعی توضیح می‌دهد که گروه‌های مسلط در مواجهه با بحران مشروعیت، به‌جای واگذاری قدرت، از راه ائتلاف‌های درونی، انسجام ساختگی و نمادهای وحدت استفاده می‌کنند (Pratto et al., 2013: 240).

در واقعه سقیفه، جمله عمر که «نبوت و خلافت نباید در یک خاندان جمع شود» (طبری، ۱۳۷۵: ۲۸۹/۳)، مصداقی از همین منطق است. این سخن نه صرفاً یک استدلال دینی، بلکه توجیهی برای استمرار سلطه گروه قریش در قالبی مشروع‌ساز بود؛ زیرا به‌طور ضمنی، انتقال قدرت به علی(ع) و بنی‌هاشم را تهدیدی علیه توازن سنتی قدرت می‌دانست.

تحلیل مادلونگ نیز مؤید همین معناست که قریش از بیم تمرکز دو شأن نبوت و خلافت در خاندان بنی‌هاشم، تن به رهبری علی(ع) ندادند (مادلونگ، ۱۳۸۵: ۴۰). بر اساس چارچوب پراتو، این واکنش را می‌توان پاسخی به تهدید سلطه گروه برتر دانست؛ یعنی هنگامی که گروه‌های دیگر (در اینجا بنی‌هاشم یا انصار) پتانسیل جایگزینی با گروه مسلط را دارند، نخبگان گروه غالب، با استناد به مفاهیمی چون «مصلحت امت» یا «حفظ وحدت»، نابرابری موجود را مشروع جلوه می‌دهند.

¹ legitimizing myths

به همین دلیل، سخن ابو عبیده به علی (ع) که او را به رضایت در برابر تصمیم «صحابه» دعوت کرد (ابن اعثم، ۱۳۹۱: ۷؛ دینوری، ۱۴۱۰: ۲۸/۱)، در چارچوب نظری سلطه اجتماعی، نوعی خطاب مشروع‌ساز محسوب می‌شود؛ یعنی تلاشی برای تثبیت وضع موجود از طریق توصیه به تسلیم و سازگاری.

۳.۲. کنترل منابع قدرت و بازتولید سلطه

در نظریه پراتو، یکی از سازوکارهای بنیادین سلطه، کنترل منابع است؛ از جمله منابع نظامی، نمادین و نهادی (Pratto et al., 2013: 245). آستانه انتقال رهبری. پیامبر (ص) دستور داد تا سپاهی به فرماندهی اسامه بن زید به شام حرکت کند، اما برخی بزرگان مهاجر و انصار از اطاعت سر باز زدند (ابن هشام، ۱۳۶۳: ۶۰۶/۱؛ المظفر، ۱۳۷۶: ۱۱۲). از منظر نظریه سلطه اجتماعی، این امتناع، کنشی آگاهانه برای حفظ حضور نخبگان در مرکز قدرت سیاسی بود؛ چراکه خروج آنان از مدینه در آستانه وفات پیامبر، می‌توانست عرصه تصمیم‌گیری را برای رقبای احتمالی (به‌ویژه علی) باز گذارد.

پراتو در تبیین پویایی سلطه، نشان می‌دهد که گروه‌های برتر در مواجهه با تغییر ساختار قدرت، منابع کلیدی خود را در قالب «نهادهای مشروع» بازتولید می‌کنند (Pratto et al., 2013: 251). در اینجا نیز قریش با توسل به عرف کهنسالاری و مخالفت با امارت یک جوان (اسامه)، مشروعیت سنتی خود را در برابر فرمان پیامبر قرار داد و از این طریق، مانع از جابه‌جایی قدرت در سطح نظامی شد. در واقع، مخالفت با اعزام سپاه اسامه را می‌توان تلاشی برای مهار نهاد نظامی به‌عنوان منبع اقتدار در چارچوب سلطه قریشی دانست.

۳.۳. مشروع‌سازی سلطه از رهگذر مناقشه وصیت پیامبر (ص)

یکی دیگر از نقاط حساس در بازتولید سلطه قریش، ماجرای قلم و دوات است. منابع تاریخی آورده‌اند که پیامبر در واپسین روزهای حیات خود خواست فرمائی بنویسد تا امت پس از او گمراه نشود (طبری، ۱۳۷۵: ۴۳۶/۲؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۱۳۷؛ ابن سعد، ۱۳۷۴: ۲۴۲/۲)، اما عمر با این سخن که «بیماری بر او غلبه کرده و قرآن ما را کافی است» مانع شد (ابن سعد، ۱۳۷۴: ۲۴۴/۲). از منظر نظریه سلطه اجتماعی، این اقدام را می‌توان یکی از مکانیسم‌های «بازدارندگی شناختی» (cognitive inhibition) دانست؛ جایی که گروه مسلط، با نفی مرجعیت رقیب و تأکید بر منبع مشروع خود، مانع شکل‌گیری روایت بدیل قدرت می‌شود (Pratto et al., 2013: 254).

به بیان دیگر، قریش با تکیه بر گفتمان «کفایت قرآن» و رد نیاز به وصیت مکتوب، توانست مسیر جانشینی را از تعیین صریح پیامبر منحرف کند و ساختار تصمیم‌گیری را در اختیار نخبگان خود نگه دارد. این رفتار، همانند کنش گروه‌های مسلط در نظریه پراتو است که با توسل به «اسطوره‌های مشروع‌ساز» (مانند ایمان عمومی یا وحدت امت) از بازتولید نابرابری دفاع می‌کنند.

اعتراف عمر در واپسین روزهای زندگی‌اش که پیامبر در صدد تصریح به نام علی (ع) بود ولی او مانع شد (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۹: ۲۱/۱۲)، به روشنی نشان می‌دهد که منطق تصمیم‌گیری در سقیفه، تابع همان پویایی سلطه گروهی بود که پراتو آن را -hierarchy enhancing dynamic) می‌نامد: حفظ نابرابری از طریق تصمیم آگاهانه نخبگان گروه مسلط.

۳.۴. مدیریت بحران جانشینی و انکار رحلت پیامبر (ص)

در نظریه پراتو، یکی از راهکارهای گروه مسلط برای مهار بحران، ایجاد «ابهام در وضعیت» است تا بتواند فرایند تصمیم‌گیری را

در کنترل خود ننگه دارد. (Pratto et al., 2013: 248) از این منظر، واکنش عمر پس از وفات پیامبر که خبر مرگ را انکار کرد و گفت «او همچون موسی باز خواهد گشت» (ابن هشام، ۱۳۶۳: ۶۵۵/۲؛ طبری، ۱۳۷۵: ۴۴۳/۲)، می‌تواند به‌عنوان نمونه‌ای از همین تاکتیک تحلیل شود؛ یعنی تعویق پذیرش واقعیت به منظور جلوگیری از تصمیم‌گیری سریع توسط دیگر گروه‌ها (به‌ویژه انصار). عمر، خود بعدها اعتراف کرد که نگران بود مبدا پیش از حضور ابوبکر، انصار یا گروهی دیگر درباره خلافت تصمیم بگیرند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۹: ۴۲/۲). در چارچوب نظری سلطه اجتماعی، این کنش را می‌توان تلاشی برای «مدیریت زمان قدرت» دانست و به تعبیر پراتو، کنترل فرایند انتقال تا اطمینان از تسلط کامل گروه برتر. هنگامی که ابوبکر از سنح رسید، عمر فوراً واقعیت وفات پیامبر را پذیرفت؛ زیرا هدف اولیه، یعنی جلوگیری از تصمیم‌گیری از سوی انصار، تحقق یافته بود (سبحانی، ۱۳۵۲: ۶۲۰-۶۱۹).

۳.۵. شبکه اطلاع‌رسانی و برتری اطلاعاتی

در نظریه سلطه اجتماعی، «کنترل جریان اطلاعات» یکی از ابزارهای حفظ سلطه است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که مهاجران قریشی از تحرکات انصار در سقیفه آگاه شدند. زیرا دو نفر از قبیله اوس (معن بن عدی و عویم بن ساعده) آنان را از نشست انصار مطلع کردند (المظفر، ۱۳۷۶: ۱۷۵؛ ابن هشام، ۱۳۶۳: ۶۵۶/۲). این امر نشان‌دهنده وجود شبکه‌ای از هم‌پیمانان بود که اطلاعات را در خدمت گروه مسلط قرار می‌دادند. در نظریه پراتو، چنین شبکه‌ای مصداق (institutional support for dominance) است؛ یعنی بهره‌گیری از روابط نهادی و غیررسمی برای برتری سیاسی (Pratto et al., 2013: 243). از سوی دیگر، انصار نیز از این طرح‌ها آگاه بودند و بیم آن داشتند که قریش، خلافت را از دسترس آنان خارج کند (طبری، ۱۳۷۵: ۴۴۶/۲). گفت‌وگوی عباس با علی (ع) که پیش‌بینی کرد خلافت در میان بنی‌هاشم مستقر نخواهد شد (بلاذری، ۱۴۱۷: ۷۶۷/۲؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۸۴/۱)، گویای آگاهی دو طرف از توازن قوا و ماهیت رقابت قبیله‌ای است. این وضعیت، به تعبیر پراتو، نمونه‌ای از رقابت گروه‌های دارای «گرایش سلطه اجتماعی» (Social Dominance Orientation) است؛ یعنی تمایل گروه‌ها به حفظ یا دستیابی به برتری در سلسله مراتب اجتماعی.

۳.۶. بسیج نیروی اجتماعی و تثبیت سلطه

یکی از مهم‌ترین نمودهای عینی سلطه قریش، استفاده از نیروی قبیله اسلام برای تحکیم خلافت بود. منابع تاریخی گزارش کرده‌اند که قبیله اسلام در روز رحلت پیامبر وارد مدینه شد و به سرعت با ابوبکر بیعت کرد. عمر بعدها گفت: «وقتی اسلام را دیدم که بیعت کردند، یقین به پیروزی یافتم» (طبری، ۱۳۷۵: ۴۵۹/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۲۱/۸). از منظر نظریه سلطه اجتماعی، این رخداد را می‌توان ائتلاف سلسله‌مراتبی دانست؛ یعنی پیوند گروه مسلط با گروه‌های پایین‌تر از طریق منافع مشترک برای حفظ ساختار نابرابر (Pratto et al., 2013: 259).

به‌علاوه، وعده خوار و بار یک‌ساله رایگان به اسلمیان (مفید، ۱۴۲۹: ۶۶) نشانگر بهره‌گیری از منابع اقتصادی برای تثبیت نظم سیاسی است. پراتو توضیح می‌دهد که گروه‌های مسلط با استفاده از پادشاه‌های مادی، نهادهای سلطه را مشروع می‌سازند و پیروان را در قالب «هم‌دستان فرودست» (subordinate colluders) در خدمت نظام قدرت درمی‌آورند (Pratto et al., 2013: 252).

۷.۳. اعمال قدرت قهری و سرکوب مخالفان

در مراحل نهایی تثبیت خلافت نحوه رفتار قریش و هوادارانش در سقیفه با مخالفان، مصداق روشن «کنش‌های تقویت‌کننده سلطه» است. عمر در سقیفه گفته بود «ما به سعد بن عباده هجوم بردیم... خدا او را بکشد» (طبری، ۱۳۷۵: ۴۴۶/۲). همچنین گزارش‌ها حاکی از آن است که پس از بیعت عمومی، مخالفان را به اجبار برای بیعت نزد ابوبکر می‌بردند (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۲۱/۸؛ مفید، ۱۴۲۹: ۶۶).

در نظریه پراتو، چنین کنش‌هایی زیرمجموعه «سیاست‌های سلطه‌افزا» (Hierarchy-Enhancing Policies) قرار می‌گیرد؛ یعنی استفاده از خشونت نمادین یا عینی برای تحکیم ساختار قدرت (Pratto et al., 2013: 261). این رفتارها در عین حال که ظاهراً برای حفظ نظم اجتماعی توجیه می‌شدند، در واقع به بازتولید نابرابری و طرد مخالفان انجامیدند. چنان‌که سیدجعفر مرتضی‌عاملی این مرحله را «کودتای مسلحانه» نامیده است (عاملی، ۱۳۹۱: ۱۲۸)، می‌توان گفت از دیدگاه نظریه سلطه اجتماعی، سقیفه نقطه‌ای است که در آن نظام سلطه قریش با مشروع‌سازی دینی و ابزار قهری تثبیت شد.

۸.۳. سازوکارهای کنترل و هماهنگی گروهی

منابع تاریخی به روشنی گزارش می‌دهند که پس از واقعه سقیفه گروهی از یاران نزدیک پیامبر (ص) و حامیان علی (ع) در خانه آن حضرت گرد آمدند تا درباره وضعیت سیاسی تازه و مسئله خلافت به رایزنی بپردازند (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۹: ۱۱/۶؛ دینوری، ۱۴۱۰: ۱۲/۱). در میان آنان چهره‌هایی چون زبیر بن عوام، مقداد بن اسود، سلمان فارسی، ابوذر غفاری و عمار یاسر حضور داشتند. آنان از دید خود، خلافت را حقی می‌دانستند که باید بر اساس نص پیامبر در غدیر خم به علی (ع) سپرده شود. چنین گردهمایی‌ای را می‌توان از دیدگاه نظریه سلطه اجتماعی پراتو، تلاشی برای بازتعریف نفوذ و سهم گروه حذف‌شده از ساختار قدرت دانست.

منابع متعدد اهل سنت و شیعه از گفت‌وگوها و مجادلاتی یاد کرده‌اند که در آن روزها میان یاران علی و کارگزاران خلافت در گرفت. بلاذری در *انساب‌الاشراف* (۱۴۱۷: ۷۶۸/۲) و ابن‌قتیبه در *الامامة و السیاسة* (بی‌تا: ۲۰/۱) به این نکته اشاره می‌کنند که مخالفان خلافت، با استناد به بیعت غدیر، بر مشروعیت الهی علی تأکید داشتند. در برابر، کارگزاران خلافت، به‌ویژه عمر بن خطاب، این گردهمایی را تهدیدی برای وحدت امت دانستند. بر اساس نقل دینوری، عمر با گروهی از مهاجران به خانه علی رفت و خواستار پیوستن آنان به بیعت عمومی شد. او تهدید کرد که اگر این مخالفت ادامه یابد خانه را ویران خواهد کرد. به او گفتند: «در این خانه فاطمه دختر رسول خداست». پاسخ داد: «هرچند چنین باشد» (دینوری، ۱۴۱۰: ۱۲/۱).

در شرح *نهج‌البلاغه*، ابن‌ابی‌الحدید نقل می‌کند که علی (ع) در برابر فشار برای بیعت، به حق خود در خلافت استناد کرد و فرمود: «شما خلافت را از من به غصب گرفته‌اید» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۹: ۱۱/۶). از دیدگاه نظریه پراتو، این برخورد، نمونه‌ای از واکنش متقابل دو گروه رقیب در ساختار سلسله‌مراتبی قدرت است. گروه مسلط می‌کوشد با فشار و الزام هماهنگی سیاسی ایجاد کند و گروه رقیب در پی حفظ یا بازپس‌گیری منزلت از دست‌رفته خود است.

در روایت‌های دیگر، مانند آنچه سیدرضی در *نهج‌البلاغه* آورده است، امام علی (ع) بعدها در پاسخ به نامه تحقیرآمیز معاویه که در بیان شدت عملیات در سقیفه گفته بود: «دستگاه خلافت، تو را همانند شتر سرکشی که به بند شده باشد، کشان‌کشان برای بیعت سوق داد» (سیدرضی، ۱۳۷۸: ن ۲۸/۶۵۱)، نوشت: «به خدا سوگند خواستی مرا نکوهش کنی، ولی ستودی» (همان). این بیان از نگاه جامعه‌شناختی نشانه‌ای از درک علی (ع) از منطق اجتماعی زمانه است؛ یعنی محدودیت توان مقاومت در برابر ساختار قدرتی

که در قالب نظم جدید قبیله‌ای شکل گرفته بود. در جای دیگر می‌فرماید: «نگاه کردم و دیدم یآوری جز خاندان خود ندارم، پس بر مرگ آنان بخل ورزیدم» (همان). این سخن را نیز می‌توان نشانه‌ای از خودآگاهی نسبت به ناتوانی گروه کوچکتر در برابر اجماع قبیله‌ای دانست.

ابن قتیبه در روایتی متفاوت می‌نویسد که علی(ع) در زمان حیات فاطمه(س) با وجود مخالفت درونی، از درگیری علنی پرهیز کرد و پس از وفات ایشان، بنی‌هاشم را گرد آورد و پس از تبیین دیدگاه خود، با ابوبکر بیعت نمود (الجببری، ۱۳۸۴: ۲۲۷). اختلاف در این روایات، خود بازتابی از چندصدایی تاریخی است که نشان می‌دهد هر منبع، روایت را در چارچوب مشروعیت قبیله‌ای یا دینی خاصی بازگو کرده است. پراتو در نظریه خود تأکید می‌کند که در هر نظام سلسله‌مراتبی، روایت‌های تاریخی، بازتابی از رقابت میان گروه‌های مسلط و فرودست برای کنترل حافظه جمعی هستند (Pratto et al., 2013: 262).

۳. ۹. مدیریت منابع و مالکیت‌های نمادین

یکی از ابعاد مهم رقابت قدرت در نخستین سال‌های خلافت مسئله فدک بود؛ سرزمینی حاصل‌خیز در حجاز که پیامبر(ص) آن را به فاطمه(س) بخشیده بود. بر اساس گزارش بلاذری در *فتوح البلدان* (۱۳۶۷: ۴۴)، پس از رحلت پیامبر، فاطمه از خلیفه خواست تا فدک را به او بازگرداند اما ابوبکر در پاسخ حدیثی از پیامبر(ص) نقل کرد که «ما پیامبران، ارثی باقی نمی‌گذاریم» و بدین‌سان ملک را به بیت‌المال بازگرداند. فاطمه در حضور علی(ع) و ام‌ایمن گواهی داد که پدرش فدک را به او واگذار کرده بود، اما خلیفه شهادت آنها را نپذیرفت.

در صحیح بخاری آمده است که فاطمه از این تصمیم آزاده شد و تا هنگام وفات خود با ابوبکر سخن نگفت (بخاری، ۱۴۰۱: ۱۲/۵). در *الکامل فی التاریخ* نیز ابن‌اثیر می‌نویسد که خلیفه برای عذرخواهی نزد فاطمه رفت، اما او از دیدارش امتناع کرد (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۱۵۲/۲). در مقابل، برخی منابع دیگر مانند *فتوح البلدان* بلاذری و شرح *نهج البلاغه* ابن‌ابی‌الحدید اشاره کرده‌اند که عمر بن عبدالعزیز و مأمون عباسی بعدها فدک را به خاندان پیامبر بازگرداندند. این بازگشت‌های دوره‌ای، خود نشانگر نقش نمادین فدک به‌عنوان شاخصی از رابطه میان نهاد خلافت و اهل بیت(ع) بود.

از دیدگاه جامعه‌شناختی این رویداد تنها نزاعی بر سر ملک شخصی نبود؛ بلکه نزاعی بر سر «منابع مشروعیت» بود. فدک در ذهن مسلمانان یادگار پیامبر و نشانه پیوند معنوی با او بود. پراتو می‌گوید: گروه‌های مسلط برای حفظ سلطه، منابع نمادین را به‌گونه‌ای بازتعریف می‌کنند که اقتدارشان را مشروع جلوه دهد (Pratto et al., 2013: 251)؛ از همین رو، تفسیر ابوبکر از سخن پیامبر، می‌تواند به‌منزله کوششی برای تثبیت نظم جدید در چارچوب شرعی تبیین شود.

در مقابل، رفتار فاطمه(س) و علی(ع)، از منظر نظریه سلطه، نوعی مقاومت نمادین بود. آنان با استناد به قرآن و سنت در پی بازگرداندن توازن قدرت در سطح معنوی و اجتماعی بودند. خطبه معروف فاطمه در مسجد مدینه که در *بلاغات النساء و احتجاج طبرسی* نقل شده، نه تنها شکایت از حق مالی، بلکه بیان اعتراضی به تغییر ساختار قدرت پس از پیامبر بود.

۳. ۱۰. مشروع‌سازی ساختار قدرت از طریق اجماع نخبگان

یکی از عوامل مهم در تثبیت خلافت ابوبکر، پشتیبانی نخبگان قریش بود. در منابع تاریخی آمده است که پس از پایان سقیفه، چهره‌هایی چون سهیل بن عمرو، خالد بن ولید، عکرمه بن ابی‌جهل و حارث بن هشام با ابوبکر بیعت کردند و به تبلیغ مشروعیت او

پرداختند (زبیر بن بکر، ۱۴۱۶: ۵۸۱). اینان که از اشراف و جنگاوران سرشناس قریش بودند، در دوره پیامبر تازه به اسلام گرویده بودند و بیم داشتند که در صورت خلافت علی (ع)، به سبب سابقه نبردهای گذشته، جایگاهی در نظام جدید نیابند. به گفته طبری (۱۳۷۵: ۴۴۶/۲) و ابن اثیر (۱۳۷۱: ۲۱/۸)، این گروه‌ها نقش مهمی در بیعت‌گیری عمومی داشتند. در روایت‌های دینوری و بلاذری آمده است که پس از بیعت عمومی، عمر به همراه گروهی از انصار و مهاجران در کوچه‌های مدینه می‌گشت و از مردم می‌خواست دست ابوبکر را به نشانه بیعت بفشارند (دینوری، ۱۴۱۰: ۲۳/۱؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۷۶۹/۲). این اقدام که نوعی «تثبیت اجتماعی» بود، بر اساس منطق قبیله‌ای، نوعی هم‌پیمانی جمعی به شمار می‌رفت. پراتو در تحلیل خود بر این نکته تأکید می‌کند که هر ساختار سلسله‌مراتبی برای دوام خود نیازمند نوعی اجماع میان نخبگان است (Pratto et al., 2013: 259) در اینجا نیز همگرایی قریش، ضمن حفظ منافع مشترک، سبب تداوم نظم اجتماعی شد. برای جامعه‌ای که تازه از بحران رحلت پیامبر گذشته بود، وحدت نخبگان، ضامن ثبات سیاسی به شمار می‌رفت.

۴. موضع‌گیری علی (ع) و پیروانش در قبال ساختار سیاسی سقیفه

مهاجران به سبب پیشگامی در اسلام خود را بر دیگران برتر می‌دانستند؛ و بنی‌هاشم به دلیل خویشاوندی با پیامبر (ص) خود را از دیگر مهاجران شایسته‌تر می‌شمردند. در مقابل، انصار که پیامبر را یاری کرده بودند، در آرزوی دستیابی به خلافت بودند. در این میان، دیگر قبایل عرب که نه سابقه‌ای در اسلام داشتند و نه پیوندی با خاندان پیامبر، از رسیدن به خلافت ناامید شدند و بسیاری از آنان از اطاعت ابوبکر و قریش سر باز زدند؛ چنان‌که قلمرو حکومت اسلامی در آن زمان به مدینه، مکه، طائف و طایفه عبدالقیس محدود شد (ابراهیم حسن، ۱۳۶۲: ۲۲۸).

در جریان سقیفه، هرچند عمر با ابوبکر بیعت کرد و مهاجران نیز از او پیروی نمودند، شماری از انصار گفتند: «ما جز با علی بیعت نمی‌کنیم»؛ همچنین بنی‌هاشم، زبیر و طلحه از بیعت با ابوبکر خودداری ورزیدند (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۳/۸). گروهی از اصحاب برجسته پیامبر (ص) همچون عمار یاسر، مقداد بن اسود، سلمان فارسی، ابوذر غفاری، عباده بن صامت، حذیفه بن یمان، ابوالهیثم بن تیهان و براء بن عازب، شبی در محله بنی‌یاضه گرد آمدند تا در صبح سه‌شنبه از بیعت مردم با ابوبکر جلوگیری کنند (جوهری، بی‌تا: ۴۶).

در منابع از اشخاصی مانند فضل بن عباس، عتبه بن ابی‌لهب، سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مقداد بن عمرو، نعمان بن عجلان، ام‌مسطح بن اثاثه و زنی از بنی‌نجر یاد شده است که با سخنان گاه شاعرانه، درباره بیعت با ابوبکر و کنار گذاشتن علی (ع) داوری کردند (عسکری، ۱۳۸۶: ۷۴). سلمان فارسی، به روایت جوهری، گفت: «به خیری اندک دست یافتید، خلافت را گرفتید اما معدن خیر را از دست دادید. مرد سالمند را برگزیدید و خاندان پیامبر را رها کردید. اگر خلافت را در خاندان پیامبر می‌گذاشتید، حتی دو نفر با یکدیگر اختلاف نمی‌کردند و از برکات آن بهره‌مند می‌شدید» (همان: ۷۵). او همچنین گفت: «کرداذ و ناکرداذ؛ یعنی کردید و نکردید. اگر خلافت را در اهل بیت قرار می‌دادید، حتی دو نفر از شما با آنان مخالفت نمی‌کردند» (بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۷۴/۲؛ جوهری، بی‌تا: ۴۳).

عمار یاسر نیز گفت: «تیم را چه حقی در این کار است؟ زمامداری خلق، حق رسول خدا بود و اکنون نیز حق برترین مردم پس از اوست» (عبدالمقصود، ۱۳۷۶: ۲۸۱). ابن‌عباس نیز در گفت‌وگویی با عمر، بنا بر روایت طبری، گفت: «خلافت از روی حسد و ستم از جای خود منحرف شد و اگر قریش به خلافت علی راضی می‌شد، اوضاع رنگ دیگری می‌گرفت» (ناظمیان‌فرد، ۱۳۹۰: ۱۰۸). در

احتجاج طبرسی بیانی از فاطمه (س) درباره حقانیت علی (ع) نقل شده است: «اگر علی زمام امور را به دست گرفته بود، آشکار و نهان خیرخواه مردمان بود و آنان را راه می نمود و برای خود بهره ای نمی خواست. برای مردم روشن می شد که چه کسی زاهد و راستگوست و چه کسی دروغگو» (دلشاد، ۱۳۷۹: ۲۷). در نهج‌الحیاء نیز از قول ایشان آمده است: «از اقدام انحرافی مردم بیزارم. وای بر آنان که نگذاشتند هرکس در جای خود قرار گیرد و خلافت بر پایه های نبوت استوار بماند» (خضری، ۱۳۹۲: ۵۰).

به گزارش یعقوبی و بلاذری، فشار نظامی و شدت عمل هواداران خلیفه مانع از اقدام عملی صحابه و یاران علی شد و آنان ناچاراً به متحصنین خانه علی پیوستند (یعقوبی، ۱۳۸۲: ۱۲۵/۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۶۴/۲). عمار بعدها ابوبکر را دید و گفت: «حقى را که خدا برای دیگری قرار داده، برای خود قرار مده. نخستین کس مباش که سخن رسول خدا را درباره اهل بیتش نادیده گرفته است» (صدوق، ۱۳۸۵: ۴۶۴/۲). یعقوبی نقل می کند که شماری از مهاجران و انصار از بیعت با ابوبکر سر باز زدند و به علی پیوستند؛ از جمله عباس، فضل بن عباس، زبیر، خالد بن سعد، مقداد، سلمان، ابوذر، عمار، براء بن عازب و ابی بن کعب (یعقوبی، ۱۳۸۲: ۵۲۷/۱). هنگامی که ابوبکر و عمر از تجمع آنان آگاه شدند، با گروهی به خانه علی رفتند تا از وی بیعت بگیرند (همان). ابن قتیبه می نویسد: «عمر با شعله ای از آتش در دست، تهدید به آتش زدن خانه کرد» (دینوری، ۱۴۱۰: ۳۰/۱). همچنین می افزاید: علی بیرون آمد و زبیر، شمشیر حمایل داشت. عمر با او درگیر شد و شمشیرش را شکست. فاطمه (س) بیرون آمد و گفت: «به خدا قسم باید بیرون روید وگرنه مویم را برهنه می سازم و نزد خدا ناله و زاری می کنم» (یعقوبی، ۱۳۸۲: ۵۲۷/۱؛ دینوری، ۱۴۱۰: ۳۳/۱). سپس علی، زبیر و دیگران را به مسجد بردند. علی (ع) فرمود: «من از شما به خلافت سزاوارترم. شما خلافت را از انصار گرفتید و با قرابت پیامبر احتجاج کردید. من نیز به همان دلیل بر شما احتجاج می کنم. اگر از خدا می ترسید، با انصاف رفتار کنید وگرنه ستم روا داشته اید» (دینوری، ۱۴۱۰: ۲۸/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۴/۲۸).

ابن قتیبه نیز نقل می کند که علی، خطاب به عمر گفت: «شیری را می دوشی که نصف آن از آن توست. امروز کار او را محکم کن، فردا آن را به تو باز می گرداند» (همان). ابوبکر گفت: «اگر بیعت نمی کنی، تو را مجبور نمی کنم.» علی فرمود: «ای مهاجران! حق پیامبر را از خاندانش به خانه های خود منتقل نکنید. ما به خلافت از شما سزاوارتریم» (ابن اعثم، ۱۳۹۱: ۷؛ دینوری، ۱۴۱۰: ۲۸/۱). بشیر بن سعد گفت: «اگر انصار این سخن را پیش از بیعت می شنیدند، کسی با تو مخالفت نمی کرد.» علی (ع) و فاطمه (س) برای بازگرداندن حق خلافت تلاش بسیار کردند اما بی نتیجه ماند. وی فرمود: «بار خدایا! من از قریش و یارانشان یاری می طلبم... چون دیدم یآوری جز اهل بیت خود ندارم، دریغ داشتم آنان را به کام مرگ کشانم» (سیدرضی، ۱۳۷۸: خ ۴۴۴/۲۱۷). او پس از درگذشت فاطمه (س) سکوت پیشه کرد (دینوری، ۱۴۱۰: ۲۸/۱).

به گفته عبدالمقصود، علی در موضع مطالبه حق بود، نه در پی درگیری برای براندازی خلافت؛ زیرا حفظ کیان اسلام را برتر از کسب قدرت می دانست (عبدالمقصود، ۱۳۷۶: ۳۰۵). او آگاه بود که درگیری داخلی، شکاف خطرناکی در اسلام نوپا ایجاد خواهد کرد. عمر نیز گفته بود: «به خدا کاری بهتر از بیعت ابوبکر ندیدیم، زیرا ترسیدیم اختلاف کنیم و فساد برپا گردد» (طبری، ۱۳۷۵: ۴۴۷/۲). به همین سبب، علی (ع) برای حفظ وحدت، نهایتاً با ابوبکر بیعت کرد تا زمینه تفرقه در برابر دشمنان اسلام فراهم نشود (ثقفی، ۱۳۵۳: ۲۰۲). وی در نامه ای به مصر، علت سکوت خود را چنین بیان کرد: «اگر اسلام را یاری نمی کردم، رخنه ای در دین پدید می آمد که مصیبت آن از غضب خلافت بزرگ تر بود» (سیدرضی، ۱۳۷۸: ن ۱۰۴۸/۶۲).

بلاذری آورده است که پس از شدت گرفتن ادعای پیامبران دروغین، عثمان نزد علی رفت و گفت: «ای پسرعمو! تا تو بیعت نکنی،

کسی به پیکار دشمن نمی‌رود.» آنگاه علی با ابوبکر بیعت کرد و مردم چون از این بیعت آگاه گردیدند، آماده جنگ با مرتدان شدند (بلاذری، ۱۴۱۷: ۲/۲۷۰). علی درباره سقیفه فرمود: «این‌ابی قحافه جامه خلافت پوشید، در حالی که می‌دانست خلافت، جز مرا نشاید... دیدم چاره‌ای نیست جز صبر، با خاری در چشم و استخوانی در گلو» (سیدرضی، ۱۳۷۸: خ ۳/۴۵). وی همچنین افزود: «پیش از بیعت باید فرمان رسول خدا را در مدارا به جای می‌آوردم، زیرا پیمانی بر گردن داشتم» (همان، خ ۳۷). یعقوبی می‌گوید: گروهی خواستند با علی بیعت کنند، امام فرمود: «صبح با سرهای تراشیده بیایید.» ولی جز سه نفر حاضر نشدند (یعقوبی، ۱۳۸۲: ۱۲۶/۲؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۹: ۴/۲). معاویه در نامه‌ای به علی نوشت: «به یاد دارم فاطمه را شبانه بر مرکب می‌نشانیدی و حسن و حسین را همراه می‌پردی تا مردم را به یاری بخوانی، اما جز چند نفر پاسخت را ندادند» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۹: ۴۷/۲). با توجه به شورش‌های ارتداد و ادعای پیامبران دروغین، علی (ع) از حق خویش چشم پوشید تا وحدت امت حفظ شود (جعفریان، ۱۳۷۳: ۸۷). در این وضعیت بحرانی، حضور علی برای تثبیت حکومت اسلامی ضروری بود؛ چراکه نبود او مشروعیت خلافت را متزلزل می‌کرد (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱/۵۸۷).

باری از بررسی منابع تاریخی برمی‌آید که موضع علی (ع) در برابر سقیفه در سه مرحله قابل درک است:

الف) اعلام مخالفت گفتاری با احتجاجات مستدل در برابر ابوبکر و عمر؛
 ب) مخالفت عملی و همراهی با فاطمه (س) در آگاه‌سازی مردم و پناه دادن به مخالفان در خانه خود؛
 ج) خودداری از هرگونه اقدام تفرقه‌افکنانه، از جمله همکاری نکردن با ابوسفیان و دیگران (قوامی، ۱۳۸۹: ۲۱-۱۶).
 از احتجاجات علی در ماجرای سقیفه چنین نقل شده است که فرمود: «اگر امارت از آن انصار بود، پیامبر درباره آنان سفارش نمی‌کرد؛» و در پاسخ به حجت قریش که گفته بودند «ما درخت پیامبریم»، فرمود: «حجت آوردند به درخت و میوه را تباه کردند» (دلشاد، ۱۳۷۹: ۵۳-۵۲؛ سیدرضی، ۱۳۷۸: خ ۶۶/۱۶۰).

در خصوص زمان بیعت علی (ع) با ابوبکر، روایات متفاوت است. بیشتر مورخان اهل سنت بیعت را شش ماه پس از وفات فاطمه (س) دانسته‌اند، در حالی که برخی متفکران شیعه مانند شیخ مفید، اساساً بیعت را نپذیرفته‌اند (مفید، ۱۴۱۴: ۵۹). با جمع‌بندی منابع، به نظر می‌رسد که پس از تثبیت خلافت و آغاز جنگ‌های رده، بیعتی بر اساس مصلحت عمومی انجام شد (شهیدی، ۱۳۶۳: ۹۳). علی (ع) خود نیز در نهج‌البلاغه فرموده: «گمان نمی‌کردم عرب، خلافت را از اهل بیت پیامبر به دیگری دهد، اما چون دیدم مردم از اسلام باز می‌گردند، ترسیدم دین ویران شود، پس برخاستم تا باطل نابود گردد و دین استوار ماند» (سیدرضی، ۱۳۷۸: ن ۶۲/۷۶۳). ابن‌ابی‌الحدید این سخن را نشانه آن می‌داند که بیعت علی، برای دفع ضرر از دین بود، نه پذیرش سیاسی (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۹: ۱۴۶) و بیعت علی (ع) را می‌توان اقدامی مصلحت‌اندیشانه برای حفظ اسلام نوپا دانست؛ بیعتی که جنبه سیاسی نداشت، بلکه از سر احساس مسئولیت دینی صورت گرفت.

۵. نقش سقیفه در نزاع‌ها و نبردهای پس از پیامبر (ص)

پس از رحلت پیامبر (ص) اولین چالش‌های نظامی مستقیماً به تثبیت اقتدار سیاسی ناشی از سقیفه مربوط می‌شد. حاکمیت ابوبکر ساختارهای اجتماعی و سیاسی آینده را به گونه‌ای رقم زد که زمینه نزاع‌های نظامی بعدی را فراهم ساخت و محور اصلی این درگیری‌ها، همان اختلاف در فهم جایگاه و منشأ مشروعیت رهبری بود (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱/۲۹۰).

۱.۵. پیامدهای نظامی اولیه: تثبیت ساختار جدید

- جنگ‌های رده (ارتداد): نخستین نمود عینی تلاش برای تثبیت مشروعیت ناشی از سقیفه، جنگ‌های رده (حدود ۱۱ تا ۱۳ هجری) بود. این نبردها تنها برای بازگرداندن قبایلی نبود که از پرداخت زکات سر باز زدند، بلکه فراتر از آن، تلاشی برای تحمیل بیعت و پذیرش اقتدار حکومت منتخب در سقیفه بر کسانی بود که مشروعیت آن را به رسمیت نمی‌شناختند. (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۲/۲۴۰). در تفسیر سنتی، جنگ‌های رده عمدتاً مقابله با خروج دسته‌جمعی از دین تلقی شده است. اما تحلیل دقیق‌تر نشان می‌دهد که بحران در بُعد سیاسی ریشه داشت: ۱- بطلان پیمان با مدینه: بسیاری از قبایل، پیمان خود را با مدینه، مشروط به حضور و حیات شخص پیامبر (ص) می‌دانستند. با وقوع یک فرایند انتخاباتی غیرمنتظره (سقیفه)، بسیاری از این پیمان‌ها را، به واسطه تغییر مرجعیت، باطل تلقی کردند. ۲- زکات به مثابه ابراز بیعت: امتناع از پرداخت زکات در واقع انکار تبعیت مالی از حکومت جدید بود. موضع‌گیری سخت ابوبکر بر اساس اصل «لا فرق بین الصلاة و الزکاة» (که در این زمینه به معنای رکن اساسی بیعت بود)، این امر را به یک نزاع سیاسی تبدیل کرد. فلذا اگر مشروعیت حکومت از بنیانگذار دین نشأت می‌گرفت، نیازی به لشکرکشی گسترده برای تحمیل یک رکن ظاهری (مانند زکات) نبود؛ اما از آنجا که مشروعیت سقیفه نیازمند اثبات قاطعیت و اقتدار بود، این جنگ‌ها ابزاری برای یکپارچه‌سازی سیاسی زیر چتر حاکمیت جدید شدند و نقش خالد بن ولید در این جنگ‌ها بسیار حیاتی بود. زیرا پیروزی‌های سریع او، به سرعت، اقتدار مرکزی را در سراسر حجاز و نجد تثبیت کرد. این موفقیت‌های او، عملاً هرگونه سازماندهی نظامی در مخالفت با خروجی سقیفه را در داخل شبه‌جزیره ناممکن ساخت و بستر نظامی لازم برای فتوحات بعدی را فراهم آورد.

- فتوحات نظامی: پس از تثبیت قدرت در شبه‌جزیره، فتوحات نظامی به سوی روم و ایران آغاز شد. بسیاری از تحلیل‌گران معتقدند که این فتوحات کارکردی دوگانه داشت: انحراف توجهات از اختلافات مشروعیتی باقی‌مانده و استفاده از انرژی‌های نظامی برای یکپارچه‌سازی داخلی (عاملی، ۱۳۸۸: ۱۸۰). مورخان متقدمی بسان طبری و ابن اثیر هم اشاره دارند که این فتوحات، افزون بر گسترش اسلام، راهی برای یکپارچه‌سازی داخلی پس از بحران سقیفه بود؛ زیرا ایجاد دشمن خارجی، توجه‌ها را از اختلافات نظری و مشروعیت‌ساز داخلی منحرف می‌کرد. بنابراین با گسترش فتوحات، بخش قابل توجهی از صحابه که در زمان پیامبر (ص) نقش‌های نظامی و مدیریتی داشتند به مراکز جدید (مانند شام و عراق) منتقل شدند. این جابه‌جایی دو نتیجه مهم داشت: ۱- فاصله از مرکزیت مدینه: اختلافات کلامی و سیاسی در غیاب رهبران اصلی (به‌ویژه جریان منتظر امامت) در شهرهای جدید شکل گرفت. ۲- اولویت‌دهی به شایستگی نظامی: تجربه نظامی مداوم، باعث شد که شایسته‌سالاری نظامی بر شایسته‌سالاری دینی (که طرفداران امامت بر آن تأکید داشتند) اولویت یابد.

۲.۵. جنگ‌های جمل، صفین و نهروان و کربلا؛ نزاع بر سر تفسیر قدرت

هنگامی که علی (ع) پس از عثمان به خلافت رسید (۳۵ هجری)، ریشه اختلاف‌ها دوباره سر باز زد. مخالفان او عموماً از ساختار سیاسی ای دفاع می‌کردند که مبتنی بر منطق سقیفه و اجماع بود و امامت الهی را نمی‌پذیرفتند. به تعبیر بسیاری از مورخان، جنگ‌های دوران خلافت علی (ع) امتداد منطقی اختلاف سقیفه بودند و نه صرفاً اختلافات شخصی.

- جنگ جمل (۳۶ ه.ق): اگرچه این جنگ با محوریت اعتراض به نحوه عزل خلیفه سوم آغاز شد، اما در بستر آن، سؤال اساسی این بود که چه کسی حق دارد رهبری جامعه اسلامی را بر اساس تصمیمات پس از سقیفه مشروعیت بخشد؟ با به خلافت رسیدن علی (ع)، تلاشی برای تعدیل نظم سیاسی مبتنی بر سقیفه و بازگشت به مبانی دینی صورت گرفت.

- جنگ صفین (۳۷ ه.ق): صفین اوج نزاع مشروعیت بود. معاویه، به عنوان نماینده قوی‌ترین جریان حاکم تثبیت‌شده در

چارچوب سقیفه، مشروعیت خود را مبتنی بر حفظ نظم موجود و انتقام‌گیری سیاسی می‌دانست. در مقابل، علی (ع) مشروعیت خود را مبتنی بر نص الهی و حق اهل بیت می‌دانست. حکمیت در صفین نشان داد که مشروعیت مبتنی بر اجماع و قدرت، شکننده‌تر از آن بود که بتواند در برابر چالش‌های ریشه‌ای مقاومت کند (طبری، ۱۳۷۵: ۲۴۰/۳).

- جنگ نهروان (۳۸ هـ.ق): این جنگ، اگرچه میان علی (ع) و خوارج رخ داد، ریشه در ناهمسویی‌های عمیق نظامی و سیاسی داشت. خوارج تندروترین گروهی بودند که بر اساس تفسیر خود از «انحراف از مسیر خلافت اولیه» شکل گرفتند. در واقع، سقیفه با ایجاد یک تعریف سیاسی جدید برای رهبری، دریچه‌ای را گشود که هر گروهی می‌توانست با تفسیری متفاوت از مشروعیت علیه حاکم موجود قیام کند.

- جنگ کربلا (۶۱ هـ.ق): این نبرد را می‌توان تجلی نهایی تعارض مشروعیت‌ها و اوج‌گیری تاریخی تقابل نظریه امامت با خلافت مستقر دانست. حکومت یزید، به عنوان ادامه‌دهنده‌ی مسیر خلافت معاویه، مصداق کامل حکومتی بود که مشروعیت خود را مبتنی بر قدرت، وراثت سیاسی و حفظ نظم اجتماعی (در منطق سقیفه) می‌دانست، نه نص الهی (مدرس رضوی، ۱۳۹۳: ۲۱۰). در حالی که حسین (ع) به وضوح فرمود: بیعت با یزید، به معنای پذیرش کامل انحراف از مسیر نبوی و مشروعیت انتخابی مبتنی بر سقیفه است. بنابراین قیام او تلاشی برای بازگرداندن جامعه به مسیر اصیل بود که نقطه مقابل همان انحرافی بود که سقیفه آغازگر آن بود.

نتیجه‌گیری

به اذعان اغلب مورخان متقدم و متأخر تاریخ اسلام، هیچ موضوعی به اندازه بحث بر سر تعیین خلیفه پیامبر، موجب شکاف در میان مسلمانان نشده و اهمیت نیافته است. سقیفه نه یک حادثه گذرا، بلکه نقطه آغاز تغییر نظام سیاسی اسلام از «وصایت و امامت» به «خلافت انتخابی» بود. این دو دیدگاه، مکاتب فکری ماندگاری را شکل دادند که تا امروز نیز در بنیان فلسفه سیاسی جهان اسلام اثرگذارند. جنگ‌های رده، جمل، صفین، نهروان و کربلا، نمودهای نظامی و عملی این دوگانگی نظری در پی تحقق یا اصلاح ساختار قدرت پس از رحلت پیامبر (ص) بودند. این تغییر پارادایم، جامعه اسلامی را وارد چرخه‌ای معیوب از نبردهای نظامی کرد که هر مرحله از آن ادامه منطقی مرحله پیشین بود. بدون تحلیل سقیفه، درک ریشه‌های عمیق نبردهای صدر اسلام ممکن نخواهد بود. سقیفه، نه تنها یک رویداد سیاسی بود، بلکه تئوری جایگزینی برای مدیریت قدرت را معرفی کرد که به ناچار، هر جنبش مخالفی که بر محوریت اهل بیت شکل می‌گرفت، به چالش نظامی مستقیم با این ساختار جدید بدل می‌شد.

باری بررسی رخدادهای سقیفه و پیامدهای آن بر پایه نظریه انتقال قدرت در جوامع قبیله‌ای و چارچوب سلطه اجتماعی پراتو نشان می‌دهد که شکل‌گیری خلافت پس از رحلت رسول اکرم (ص) نه صرفاً نتیجه یک تصمیم سیاسی، بلکه بازتابی از تعامل ساختارهای فرهنگی، خویشاوندی و منزلتی جامعه عرب بود. در این ساختار، قریش به‌عنوان گروه مرکزی و دارای سرمایه نمادین، از مشروعیت قبیله‌ای و جایگاه تاریخی خود بهره برد تا نظامی نوین از قدرت را بر پایه اجماع محدود نخبگان سامان دهد. در مقابل، بنی‌هاشم و پیروان علی (ع) با تکیه بر نص نبوی و پیوند خونی با پیامبر، الگوی دیگری از مشروعیت - مبتنی بر فضیلت، علم و وصایت - را نمایندگی می‌کردند.

از منظر نظری، فرآیند سقیفه مصداقی از آن چیزی است که پراتو آن را «نهادینه‌سازی سلسله‌مراتب اجتماعی» می‌نامد. در چنین جوامعی گروه‌های مسلط برای حفظ برتری خود با ابزارهایی چون مشروع‌سازی دینی، بازتفسیر منابع اقتصادی و هماهنگی اجباری، ثبات قدرت را تضمین می‌کنند. در این چارچوب حمله به خانه علی (ع)، تهدید به آتش زدن آن و اجبار مخالفان به بیعت، در واقع

سازوکارهایی برای تثبیت نظم سیاسی نوظهور بودند؛ نظمی که در کوتاه‌مدت موفق شد وحدت ظاهری امت را حفظ کند، اما در بلندمدت شکاف‌های عمیق فکری و مذهبی را در جهان اسلام برجای گذاشت.

از دیدگاه تاریخی، رفتار علی (ع) و یارانش در برابر این شرایط را باید واکنشی منطقی و در عین حال اصولی دانست. علی در گفتار، با احتجاج و استدلال دینی، مشروعیت سقیفه را به چالش کشید، اما در عمل از اقدام نظامی پرهیز کرد. این رفتار در حقیقت تلاشی بود برای حفظ بنیان‌های اسلامی در جامعه‌ای که هنوز از نظام قبیله‌ای فاصله نگرفته است. کناره‌گیری او از صحنه قدرت، در عین اعتراض، نشان داد که وی میان «حق فردی در رهبری» و «مسئولیت جمعی در حفظ دین» تعادلی آگاهانه برقرار کرده است.

در تحلیل نهایی می‌توان گفت سقیفه در پرتو نظریه انتقال قدرت در جوامع قبیله‌ای نشان می‌دهد که این واقعه نقطه تلاقی دو منطق متفاوت بود: منطق قبیله و منطق نبوت؛ خلافت بر پایه اولی بنا شد و امامت بر اساس دومی تداوم یافت. تضاد این دو منطق، ساختار سیاسی جهان اسلام را برای قرن‌ها شکل داد. بدین‌سان، سقیفه را می‌توان سرآغاز نه تنها حکومت سیاسی اسلام، بلکه آغاز منازعه‌ای دانست میان قدرت و وصایت که تا قرون بعد، محور اصلی اندیشه و سیاست اسلامی باقی ماند. اجتماع سقیفه، خسارت‌های بی‌شمار و جبران‌ناپذیری را برای جریان الهی و طبیعی سیر حکومت اسلامی در زمان وقوع و پس از آن به دنبال داشت. به طوری که نقل می‌شود ابوبکر در بستر وفات، از انجام سه کار و ترک سه کار، اظهار پشیمانی نمود که نخستین و مهمترین آنها این بود: ای کاش خانه علی را رها می‌کردم ولو اینکه بر من اعلام جنگ کرده بود.

منابع

- ابراهیم حسن، حسن (۱۳۶۲ش). *تاریخ سیاسی اسلام از آغاز تا انقراض دولت اموی*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم، تهران، سازمان انتشارات جاویدان.
- ابن ابی الحدید (۱۳۷۹ش). *شرح نهج البلاغه*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، چاپ دوم، تهران، نشر نی.
- ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۷۱ش). *الکامل فی التاریخ*، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- ابن حزم، علی بن احمد (بی تا). *الاحکام شرح اصول الاحکام*، بی جا، بی نا.
- ابن سعد، محمد بن کاتب واقدی (۱۳۷۴ش). *الطبقات الکبری*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر فرهنگ و اندیشه.
- ابن اعمش کوفی، محمد بن علی (۱۳۹۱ش). *الفتوح*، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی، تهران، انتشارات نورمحبت.
- ابن هشام، عبدالملک (۱۳۶۳ش). *السیرة النبویه*، تحقیق مصطفی السفا، افست مصر، قم، انتشارات ایران مهر.
- الجوهری، ابی بکر عبدالعزیز (بی تا). *السقیفه و الفدک*، تقدیم، جمع و تحقیق محمد هادی الامینی، تهران، مکتبه النینوی الحدیث.
- الغشیری، مسلم بن الحجاج (۱۳۴۹ق). *حجج مسلم*، همراه با شرح امام نوری، مصر، چاپ محمدعلی صبیح.
- المظفر، محمدرضا (۱۳۷۶ش). *اسرار سقیفه*، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی، قم، انتشارات انصاریان.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق). *صحیح بخاری*، بیروت، المطبعة دارالفکر.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۴۱۷ق). *انساب الاشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، دار الفکر، بیروت.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۳۶۷ش). *فتوح البلدان*، ترجمه و مقدمه محمد توکل، تهران، نقره.
- ثقفی کوفی، اصفهانی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد (۱۳۵۳ش). *الغارات*، تحقیق جلال الدین حسینی ارموی، تهران، انجمن ملی.
- الجابری، محمدعابد (۱۳۸۴ش). *عقل سیاسی در اسلام*، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران، گام نو.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۳ش). *تاریخ تحول دولت و خلافت*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

- خضری، سید احمد رضا (۱۳۹۲ش). *تشیع در تاریخ*، چاپ دوم، قم، دفتر نشر معارف.
- دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۷۹ش). *میراث ربوده (تحلیلی بر رویداد سقیفه)*، چاپ اول، تهران، انتشارات دریا.
- دینوری، ابن قتیبه (۱۴۱۰ق). *الامامه و السیاسة*، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء.
- زبیر بن بکار (۱۴۱۶ق). *الاخبار الموقفیات*، تحقیق سامی مکی العانی، قم، منشورات الشریف الرضی.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۵۲ش). *تراژدی سقیفه*، درسهایی از مکتب اسلام (فلسفه و کلام)، سال چهاردهم، شهریور، شماره ۸.
- سیدرضی، شریف (۱۳۷۸ش). *نهج البلاغه*، ترجمه عبدالحمید آیتی، چاپ سوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۶۳ش). *تاریخ تحلیلی اسلام*، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی (۱۳۸۵ش). *الخصال*، ترجمه و توضیحات یعقوب جعفری، چاپ دوم، تهران، اندیشه هادی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵ش). *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم، تهران، نشر اساطیر.
- عاملی، سید جعفر مرتضی (۱۳۹۱ش). *سیره صحیح پیامبر اعظم*، ترجمه دکتر محمد سپهری، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عاملی، سید جعفر مرتضی (۱۳۸۸ش). *السقیفة والخلافة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- عبدالمقصود، عبدالفتاح (۱۳۷۶ش). *خاستگاه خلافت*، مترجم حسن افتخار زاده، تهران، آفاق.
- عسکری، سید مرتضی (۱۳۸۶ش). *سقیفه*، به کوشش مهدی دشتی، چاپ سوم، قم، دانشکده اصول دین.
- قوامی، نیره (۱۳۸۹ش). *سیره امام علی علیه اسلام در رفتار با مخالفان*، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ و تمدن ملل اسلامی، استاد راهنما: دکتر محسن بهشتی سرشت، استاد مشاور: دکتر صابر ادراک، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان، گروه آموزش الهیات و معارف اسلامی.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۵ش). *جان‌شینی حضرت محمد*، ترجمه احمد نمایی و دیگران، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، مؤسسه الوفا.
- مدرّس رضوی، حسین (۱۳۹۳ش). *تاریخ سیاسی اسلام (از سقیفه تا عصر عباسی)*، تهران، نشر کویر.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق). *الفصول المختاره*، تحقیق سید میرعلی شریف، چاپ دوم، بیروت، دار مفید.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). *الارشاد*، تحقیق مؤسسه آل البیت الاحیا التراث، چاپ مهر قم، ناشر مؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۲۹ق). *الجمال والنصره لسید العتره فی حرب البصره*، تحقیق علی میرشریفی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- ناظمیان فرد، علی (۱۳۹۰ش). «سقیفه باز تولید سیادت جاهلی»، مجله پژوهش‌های تاریخی، سال سوم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۰، (صص ۹۷-۱۱۲).
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۸۲ش). *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، چاپ نهم، تهران، نشر انتشارات علمی فرهنگی.

- Pratto, F., Sidanius, J., & Levin, S. (2013). Social dominance theory and the dynamics of intergroup relations: Taking stock and looking forward. *Journal of Social and Political Psychology*, 1(1), pp 231–272.