

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا (س)

سال سی و یکم، دوره جدید، شماره ۴۹، پیاپی ۱۳۹، بهار ۱۴۰۰ / صفحات ۲۰۱-۱۷۳

مقاله علمی - پژوهشی

تأثیر انتقال سیادت کاریزمایی در شکل‌گیری قیام محمد نفس زکیه^۱

لیلا نجفیان رضوی^۲

محبوبه فرخنده‌زاده^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۱

چکیده

در سال ۱۴۵ق. اولین قیام حسینیان به رهبری محمدبن عبدالله بن حسن رقم خورد. این قیام در حالی شکل گرفت که در میان علویان شخصیت‌های برجسته‌تری به لحاظ شیخوخیت، جایگاه علمی و تعدد یاران حضور داشتند و در رأس آنان امام جعفر صادق(ع) بود. ضمن آنکه در میان سادات حسنی نیز عبدالله محض - پدر محمد- از جایگاهی ویژه برخوردار بود. با پذیرش تصریح منابع بر پرهیز امام(ع) از هرگونه فعالیت سیاسی در اواخر عهد اموی، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چه عاملی در پذیرش رهبری محمدبن عبدالله با وجود در قید حیات بودن پدرش نقشی محوری داشته و مشارکت گروه‌های مختلف مردمی در قیام او را باعث شده است؟

نتیجه پژوهش حاضر بر مبنای نظریه شخصیت کاریزمایی وبر، حاکی از آن است که عبدالله محض از سیادتی کاریزماتیک برخوردار بود. در بحران‌های اواخر دوره اموی، طرح موفق او برای انتقال سیادت کاریزمایی به فرزندش محمد و پذیرش آن از سوی حامیان، با برجسته‌سازی ویژگی‌های نفس زکیه، استفاده از همانندسازی اسطوره‌ای و جلب نظر دستگاه گرداننده اجتماع کاریزمایی در میان هاشمیان صورت گرفت. از این رو، با ادامه بحران و همچنین تبلیغات و حمایت عبدالله در آغاز خلافت عباسی، محمد در زمان حیات پدر قیام کرد و با وجود عدم برخوردار بودن از شیخوخیت، از حمایت گروه‌های مختلف مردمی برخوردار شد.

واژه‌های کلیدی: حسینیان، عبدالله محض، محمد نفس زکیه، ماکس وبر، سیادت کاریزماتیک

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hii.2021.32231.2279

۲. استادیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) najafian@um.ac.ir

۳. استادیار گروه معارف دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران farkhondehzadeh@um.ac.ir

مقدمه

در نیمه نخست قرن دوم قمری عباسیان با شعار «الرضا من آل محمد» بر روی کار آمدند. تحکیم پایه‌های قدرت و تثبیت جایگاه، جز با رویارویی مستقیم با دیگر رقیبان و یا حذف آشکار و پنهان آنان ممکن نبود، اما هرگونه ادعا و یا تحرک علویان این خلافت نوپا را با چالشی جدی روبه‌رو می‌ساخت. بنابراین برخورد نرم و نظارت غیرمستقیم بر فعالیت‌های آنها - به‌خصوص حسنیان - از مهم‌ترین برنامه‌های اولین خلیفه عباسی بود؛ زیرا سادات حسنی در اواخر دوره اموی تحرکاتی را آغاز کرده بودند و به کرسی خلافت چشم داشتند.

با روی کار آمدن منصور عباسی (۱۳۶-۱۵۸ق) نظارت و سختگیری بر حسنیان شدت یافت و در نهایت قیام محمد بن عبدالله بن حسن در سال ۱۴۵ق. رقم خورد. این قیام در حالی شکل گرفت که در میان علویان شخصیت‌های برجسته‌تری به لحاظ شیخوخت، جایگاه علمی و تعدد یاران حضور داشتند و در رأس آنان امام جعفر صادق (ع) بود. ضمن آنکه نباید عبدالله محض نواده حسنین و پدر محمد نفس زکیه را از یاد برد. اگر تصریح منابع مختلف بر پرهیز امام (ع) از هرگونه فعالیت سیاسی و اقدام در اواخر عهد اموی را بپذیریم، مسئله‌ای که مطرح می‌شود، چرایی پذیرش رهبری محمد بن عبدالله از سوی مخاطبان، با وجود در قید حیات بودن پدرش عبدالله محض است؛ امری که حتی سبب طعن منصور عباسی بر عبدالله بوده و او را «ابوقحافه» می‌خوانده است. بنابراین می‌توان این پرسش را مطرح کرد که صرف نظر از نتیجه قیام محمد، چه عاملی در پذیرش رهبری او با وجود در قید حیات بودن پدرش، نقش محوری داشته و مشارکت گروه‌های مختلف مردمی در قیام نفس زکیه را باعث شده است؟ در ادامه کوشش شده است پاسخ این پرسش از نگاه جامعه‌شناختی و تحلیل داده‌های تاریخی بر مبنای نظریه شخصیت کاریزمایی ماکس وبر واکاوی و تبیین شود. بر همین اساس، شیوه پژوهش حاضر بازخوانی اطلاعات موجود تاریخی با رویکرد توصیفی و در نهایت تعلیل یافته‌های مطالعه با تکیه بر نظریه سیادت کاریزماتیک است.

پیشینه تحقیق

با وجود بررسی ابعاد مختلف جایگاه و عملکرد نفس زکیه در پژوهش‌های متنوع، مسئله پژوهش حاضر جدید است. در کتاب‌های نگاشته شده در این حوزه، بیشتر به دلیل ماهیت توصیفی آنها و یا هدف متفاوت نویسنده، به این موضوع پرداخته نشده است. برای نمونه، در کتاب جنبش حسنیان در اوایل عصر عباسی، ماهیت فکری و تکاپوهای سیاسی، دغدغه اصلی مؤلف چرایی عدم پذیرش حاکمیت عباسی توسط حسنیان در دوره اول خلافت آنها بوده

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۱، شماره ۴۹، بهار ۱۴۰۰ / ۱۷۵

است (الهی زاده، ۱۳۸۵). آمیکام الاد نیز ابعاد مختلف قیام محمدبن عبدالله را به‌ویژه از حیث حامیان مورد بررسی قرار داده، اما هدف متفاوتی را دنبال کرده است (۲۰۱۵). همچنین در کتاب *حیات سیاسی حسنیان تا سال ۱۴۵ هجری*، داده‌های تاریخی فراوانی درباره مسئله پژوهش حاضر وجود دارد، اما تمرکز مؤلف بر شناخت بستر سیاسی‌ای بوده است که قیام‌های سادات حسنی در آن شکل گرفته بود (نجفیان رضوی، ۱۳۹۴).

در مقالات نگاشته شده درباره قیام محمد نفس زکیه نیز بیشترین تمرکز نویسندگان بر ابعاد مختلف هنگامه قیام و یا واکاوی نتایج آن بوده است. مقاله «واکاوی قیام محمدبن عبدالله (نفس زکیه) و نتایج و پیامدهای آن» (آیین‌وند، بیاتی و استهری، ۱۳۹۳)، «قیام محمدبن عبدالله (نفس زکیه) نخستین قیام علویان علیه خلافت عباسی» (مهدوی عباس‌آباد، ۱۳۸۳) و «تحلیل سلسله‌مراتبی عوامل شکست جنبش نفس زکیه» (شعبان‌پور و بارانی، ۱۳۹۹) از این سنخ است. می‌توان تفاوت مسئله این مقالات با پژوهش حاضر را با مروری بر عناوین آنها دریافت.

با این حال، در مقالات دیگری نیز به عوامل مؤثر بر شکل‌گیری قیام توجه شده است که گاه نویسندگان اموری بسیار جزئی را مسئله پژوهش خود قرار داده‌اند. مقاله «بررسی روایت المهدی فی لسانه رته و نقش جنبش محمدبن عبدالله حسنی در جعل آن» از آن جمله است (جلالی و شاطری، ۱۳۹۳). در برخی مقالات بر مؤلفه‌ای خاص تمرکز شده که مقاله «مهدی‌باوری و مؤلفه‌های آن در میان زیدیان مقارن با ظهور نفس زکیه» بهترین نمونه برای آن است (برادران و گل‌پور سوته، ۱۳۹۶). در نهایت نیز می‌توان از مقاله «واکاوی دلایل حمایت، همراهی و هم‌گرایی فکری اصحاب مذاهب اسلامی؛ زیدیه، معتزله و مرجئه با نخستین قیام‌های سادات حسنی تا سال ۱۴۵ هجری» نام برد که بخشی از مباحث ابتدایی آن در چرایی پذیرش سیادت کاریزمایی محمدبن عبدالله از سوی حامیان مفید است (نجفیان رضوی، ۱۳۹۱).

مرور این پیشینه علاوه بر آنکه از حداکثر هم‌پوشانی مقالات یاد شده با نوشتار حاضر در داده‌های تاریخی حکایت دارد - که امری اجتناب‌ناپذیر است - نو بودن پژوهش حاضر و لزوم پرداختن به آن را آشکار می‌سازد.

چارچوب مفهومی پژوهش

ماکس وبر جامعه‌شناس آلمانی به تحلیل دولت و رابطه پیچیده آن با جامعه پرداخته است. نظریه انواع حاکمیت و نهادهای دولت و قدرت از مهم‌ترین مباحث و در حقیقت مبنای جامعه‌شناسی وی بود که با مطالعه نظام‌های سیاسی در طول تاریخ و طبقه‌بندی آنها شکل

گرفت. وبر در جامعه‌شناسی خود مفاهیم سیادت، قدرت و سلطه مشروع را به روشنی تعریف کرد و به بیان نمونه‌هایی از آن پرداخت. دعاوی مشروعیت (اقتدار) از نظر او بر سه نوع کلی است: «قانونی- عقلانی» (بوروکراتیک)، «کاریزماتیک» و «سنتی». چنانچه سیادت (سلطه) مبتنی بر باورها و روابط و ارزش‌های سنتی باشد، سیادتی سنتی^۱ و اگر سلطه، مبتنی بر پذیرش قانون باشد، قانونی- عقلایی است. در نهایت، او از سیادتی که مبتنی بر ارتباط درونی (عاطفی- ارزشی) بین یک رهبر کاریزمایی از یک سو و پیروان وی از سوی دیگر باشد نیز با عنوان سیادت کاریزماتیک^۲ یاد کرده است. با توجه به تکیه تحلیل‌های مقاله حاضر بر تعریف اخیر، در ادامه این دیدگاه او و شرایط مؤثر در پذیرش آن شرح داده شده است.

در گام نخست لازم است به این امر اشاره شود که در تعریفی که وبر از کاریزما ارائه داده، کاریزما سرسپردگی غیرعادی به قداست یک شخص و یا یک قهرمان عنوان شده است که خصایصی نمونه دارد. در واقع، سلطه کاریزمایی برای فردی که صاحب توانایی یا خصوصیات فوق طبیعی، انسانی یا استثنائی است، استفاده می‌شود. از نگاه وبر «این ویژگی‌ها برای افراد عادی قابل دسترسی نیستند، بلکه منشأ آنها الهی و یا منحصر به فرد است و به همین دلیل شخص به عنوان رهبر شناخته می‌شود» (وبر، ۱۳۸۴: ۴۵۴-۴۵۵). با این حال، با توجه به گستردگی صفات رهبران کاریزماتیک و شرایطی که موجب پذیرش این رهبران از سوی جامعه هدف می‌شود، نمی‌توان خصلت ویژه‌ای برای آنها مشخص کرد. پژوهشگران این حوزه برای نمونه‌های عادی‌تر کاریزما صفاتی چون اعتماد به نفس، جاذبه قدرتمند، نیاز شدید به قدرت، نفوذ کلام و سخنوری، فهم نیاز دیگران، نفوذ بر آنها و غیره را برشمرده‌اند. صفاتی که رهبر کاریزما به واسطه یک یا تعدادی از آنها از سوی پیروان اطاعت می‌شود (Tucker, 1968: 731-756). این توضیحات حاکی از آن است که در سلسله‌ای از رهبران کاریزمایی که به دنبال یکدیگر می‌آیند، می‌توان صفاتی منحصر به فرد و یا متفاوت را دید. با این حال، ویژگی مشترک این صفات متفاوت، ایجاد رغبت برای پذیرش فرد به عنوان رهبری کاریزمایی توسط مخاطبان است. ضمن آنکه به اعتقاد بندیکس، از آنجا که کاریزما نظریه‌ای برای توضیح دلایل باورمندی و تبعیت پیروان از رهبر است، ممکن است پیروان به دلیل آگاهی و اعتقاد به بخشی از صفات رهبر، به او ایمان آورده باشند. حتی می‌توان گفت هر پیرو ممکن است به دلیل صفتی به رهبر ایمان آورد که با صفات مورد باور پیرو دیگر در همان رهبر متفاوت باشد (بندیکس، ۱۳۸۲: ۳۳۸).

1. Traditional
2. Charisma

و بر در ادامه توضیحات خود درباره خصایل یک رهبر، به این نکته مهم نیز تأکید کرده است که در سیادت کاریزماتیک علاوه بر ویژگی‌های رهبر، عامل مهم و تعیین کننده آن است که فرد از سوی کسانی که در معرض سیادت کاریزمایی او قرار گرفته‌اند (پیروان)، چگونه ارزیابی شود (و بر، ۱۳۸۴: ۴۵۵)؛ زیرا پذیرش پیروان برای رهبر کاریزما تعیین کننده است. بدین معنا که اگرچه انتخاب و پذیرش رهبر آزادانه انجام می‌گیرد، اما نشانه یا دلیل تضمین کننده آن است. بدین ترتیب، در این نظریه یکی از عوامل تأثیرگذار در ادامه امکان طرح مدعای رهبر، نگرش پیروانی است که به پذیرش سیادت کاریزمایی دعوت شده‌اند تا ویژگی‌های او را تأیید و مناسب با آن رفتار کنند (همان، ۴۵۶)؛ پیروانی که حلقه یاران رهبر کاریزما را تشکیل می‌دهند و زمینه را برای ظهور چنین رهبرانی فراهم می‌سازند.

بندیکس درباره این عامل تأثیرگذار و در پیوند با کاریزما این‌گونه توضیح داده است که کاریزما به رابطه و تعامل اقتداری اشاره دارد و توضیح چرایی تبعیت پیروان از رهبر است (بندیکس، ۱۳۸۲: ۳۳۸). به تعبیری، تبیین چرایی گروهی از مردم حول یک رهبر کاریزمایی است (و بر، ۱۳۸۴: ۴۵۵). از این رو، از نظر و بر مهم آن است که فرد از سوی باورمندان و پیروان که در معرض سلطه کاریزمایی‌اند، چگونه ارزیابی می‌شود (همان، همان‌جا)؛ همان‌گونه که او گفته است رهبر کاریزماتیک یا رهبر مبتنی بر جاذبه استثنائی، علاوه بر قدرت و توانایی شخصی، می‌تواند تأثیری عمیق و الهام‌بخش بر پیروان داشته باشد (همان، همان‌جا). با توجه به آنچه که گفته شد، می‌توان دریافت صرف وجود صفات و ویژگی‌های کاریزما، برای شکل‌گیری سیادت کاریزمایی در یک فرد کافی نیست و پذیرش رهبر از سوی پیروان، برای اعتبار کاریزما تعیین کننده است.

به این عوامل تأثیرگذار در فرایند شکل‌گیری کاریزما می‌توان متغیر و یا عامل بسیار مهم دیگری را نیز افزود؛ زیرا در منظومه مفهومی کاریزما علاوه بر چگونگی و چرایی پذیرش رهبر توسط باورمندان، مقوله‌ای پیچیده‌تر از باور صرف وجود دارد. بدین معنا که علاوه بر پذیرش صفات رهبری از سوی پیروان، عوامل دیگری نیز در زمینه‌سازی ایجاد موقعیت کاریزمایی تأثیرگذار است که در اندیشه و بر متغیر میانجی «بحران» از آن جمله است؛ زیرا در حقیقت «شدت بحرانی که در جامعه وجود دارد، نوع رهبری که می‌تواند شرایط اجتماعی را تغییر دهد، تعیین می‌کند» (Andrian & Apter, 1995: 98). بشیریه این امر را این‌گونه توضیح داده است که حلقه یاران و اقتدار کاریزمایی تحت شرایط متفاوت پدید می‌آید و این شرایط ممکن است دورانی از فشار روانی، اقتصادی، اخلاقی، مذهبی و یا سیاسی باشد (بشیریه، ۱۳۷۴: ۶۱). بر همین اساس، و بر شرایط سیاسی و اجتماعی را در گروه و اعتماد به شخص کاریزما مؤثر

دانسته است (بندیکس، ۱۳۸۲: ۳۲۸).

با توجه به این بخش از نظریه، متغیر بحران، زمینه‌ای برای باورمندی به جاذبه رهبری است؛ به طوری که برخی از محققان شرایط اجتماعی - سیاسی (بحران) را از عوامل اصلی و تأثیرگذار در ظهور رهبران کاریزماتیک می‌دانند؛ زیرا می‌توان از شرایط خاص و بحرانی ایجاد شده در یک جامعه به عنوان عاملی تأثیرگذار در تمایل مخاطبان به گروش به رهبری کاریزماتیک یاد کرد؛ رهبری که در نظر پیروان توانایی آن را دارد که به بحران پایان دهد و ثبات و امنیت را در جامعه ایجاد کند. از این رو، در مقاله حاضر به فراخور نیاز، به بحران‌های همزمان با تحركات حسنیان نیز پرداخته شده است.

آخرین بخش از نظریه وبر که در مقاله حاضر درخور توجه است، مبحث «جان‌شینی کاریزما» است. این امر که وبر آن را در ذیل بحث «عادی و روزمره شدن فره کاریزمایی» مطرح کرده، به این مهم اشاره دارد که سیادت کاریزما برای همیشه دوام ندارد و با از میان رفتن وی جنبش دچار پراکندگی و تشتت می‌شود. درحالی‌که باورمندان و مریدان تمایل شدیدی به حفظ و صیانت این فره ایزدی دارند (آشوری، ۱۳۵۸: ۸۹)؛ زیرا رهبر، مریدان و پیروان یک سازمان کاریزمایی را تشکیل می‌دهند که در آن باورمندان به واسطه وفاداری و سرسپردگی به شخص پیشوا با یکدیگر هم‌بستگی دارند (اشرف، ۱۳۵۷: ۱۰۵-۱۰۴).

از این رو، وبر برای انتقال قدرت رهبر کاریزما راه‌هایی پیشنهاد کرده و خصوصیات هر یک را برشمرده است. او بیان کرده است که نخستین راه، تلاش برای یافتن رهبر کاریزمایی است که صلاحیت سیادت را داشته باشد. سپس شرح داده که تعیین و انتخاب رهبر توسط خود شخص کاریزما و قبول آن از سوی پیروان، یکی از رایج‌ترین روش‌های انتخاب بوده است. ضمن آنکه به این نکته نیز اشاره کرده است که انتصاب جان‌شین توسط دستگاه کاریزمایی گرداننده اجتماع کاریزمایی و همچنین پذیرش و به رسمیت شناختن آن از سوی اجتماع (حامیان)، از دیگر روش‌های انتقال این سیادت است. ضمن آنکه در نهایت معتقد شدن پیروان به موروثی بودن سیادت کاریزمایی را به عنوان یکی دیگر از راه‌های انتقال قدرت بیان کرده است (وبر، ۱۳۸۴: ۶۶۱-۶۶۳). این بخش از نظریه که عنوان مقاله یعنی «انتقال سیادت کاریزمایی» از آن وام گرفته شده است، نقشی محوری در پاسخ به پرسش اصلی پژوهش حاضر دارد.

با توضیحاتی که آورده شد، در ادامه فرضیه این مقاله یعنی تأثیر محوری انتقال سیادت کاریزمایی عبدالله بن حسن به فرزندش نفس زکیه، در شکل‌گیری نخستین قیام سادات حسنی به آزمون گذاشته شده است. از این رو، ابتدا به ویژگی‌های خاص عبدالله محض که امکانی

بالقوه برای تبدیل شدن به رهبری کاریزماتیک را به او می‌داد، پرداخته شده است. سپس بحران اواخر دوره اموی که امری تأثیرگذار در پذیرش سیادت کاریزماتیک او و انتقال آن به فرزندش محمد نفس زکیه است، تبیین شده است. در ادامه، به ویژگی‌هایی اشاره شده است که به واسطه وجود آنها در کنار استمرار بحران، تبلیغات و کوشش فراوان عبدالله محض، زمینه پذیرش رهبری محمد با وجود پدر از سوی مخاطبان فراهم شده است. در پایان نیز به شرایط سیاسی- اجتماعی جامعه در ابتدای خلافت عباسی و ادامه بحرانی اشاره شده است که استمرار حضور هواداران در کنار محمد و شرکت آنان در اولین قیام حسنیان را به دنبال داشت.

۱. عبدالله محض، رهبری کاریزماتیک

در بخش نظری پژوهش به این امر اشاره شد که رهبران کاریزما خصلت‌های خاصی دارند. در واقع، آنان به سبب بهره‌مندی از توانایی‌های شخصی این امکان را دارند که تأثیراتی عمیق و استثنائی بر پیروان خود بگذارند. به نظر می‌رسد عبدالله محض را به سبب دارا بودن برخی صفات و ویژگی‌های ذاتی و اکتسابی - که در جامعه‌شناسی ویر از ارکان کاریزما به شمار می‌رود- می‌توان در زمره افراد دارای پتانسیل رهبری در اواخر دوران خلافت امویان دانست. برخی از این خصایص در ادامه آورده شده است.

۱-۱. نسب

عبدالله بن حسن مثنی از نوادگان حسنین(ع) بود؛ زیرا نسبش از پدر به حسن بن حسن بن علی(ع) می‌رسید و مادرش فاطمه دختر امام حسین(ع) بود. بنابراین او از معدود علویانی بود که از هر دو طرف به پیامبر(ص) منتسب می‌شد؛ امری که نتیجه‌اش یادکرد از او با لقب «محض» بود (اصفهانی، [بی تا]: ب: ۱۶۸؛ طوسی، ۱۹۶۱: ۱۲۷؛ ابن طقطقی، ۱۴۱۸: ۶۴). آگاهی عبدالله بر این جایگاه اجتماعی و اهمیت انتساب او به رسول خدا(ص) در آن زمان را می‌توان از این کلام او دریافت که «همین بس که همه مردم آرزو دارند از ما باشند و ما آرزو نداریم یکی از ایشان باشیم» (ابن عنبه، ۱۳۶۲: ۱۰۱).

این جایگاه نسبی سبب شد فردی همانند عمرو بن عبید نیز در اواخر دوره امویان برای بیعت با پسر عبدالله محض -محمد- رهسپار مدینه شود. اصفهانی در شرح روند رضایت عمرو به این امر، به گفت‌وگوهای واصل با او اشاره کرده است. او آورده است واصل بن عطا در پاسخ به این پرسش عمرو بن عبید که «در این زمان کیست که قیام کند و شایستگی آن را داشته باشد؟» او را به بیعت با محمد بن عبدالله خوانده است، اما چون عمرو تأکید کرده بود با

فردی که او را نیازموده و رفتارش را ندیده است بیعت نمی‌کند، واصل او را با این سخنان متقاعد کرد که: «به خدا اگر در محمدبن عبدالله هیچ فضیلتی نباشد، جز همان‌که پدرش با آن مقام، شخصیت و فضیلت و با اینکه بزرگ‌تر از اوست پسرش را بر این کار مقدم داشته و او را شایسته این کار دانسته، کافی است تا چه رسد به اینکه محمد دارای شخصیت و فضیلت جداگانه‌ای است» (اصفهانی، [بی‌تا]: ب: ۲۵۷-۲۵۸).

توجه به این ویژگی محدود به مردم نبوده و حتی خلفایی چون سلیمان بن عبدالملک نیز به آن ادعان داشتند؛ به طوری که او قدرت و شدت شمشیرزنی عبدالله را نه از نکویی شمشیر که به حکم وراثت می‌دانست (طبری، [بی‌تا]: ۵۴۷/۶-۵۴۸؛ اصفهانی، [بی‌تا]: الف: ۱۳۶/۲۱). علاوه بر آن، ابن حجر از منزلت خاص عبدالله محض نزد عمر بن عبدالعزیز سخن به میان آورده است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۷: ۱۱۶-۳/۱۱۷)؛ چنان‌که اصفهانی نیز نقل کرده است که این خلیفه علت برخورد صمیمانه خود با عبدالله را این‌گونه به دیگران توضیح داده است که «به امید شفاعت جد او محمد(ص) این کار را انجام دادم» (اصفهانی، [بی‌تا]: الف: ۲۱/۱۳۰).

۲-۱. جایگاه سیاسی و اجتماعی

برخی مؤلفان متقدم عبدالله بن حسن را شیخ و بزرگ بنی‌هاشم خوانده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲: ۳۵۸/۱؛ طوسی، ۱۹۶۱: ۱۲۷؛ ابن‌عنه، ۱۳۶۲: ۱۰۱). همچنین اشاره برخی به این نکته که هیچ‌یک از عالمان همچون عبدالله محض مورد تکریم قرار نگرفته‌اند، مؤید این جایگاه است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۴۳۹/۹؛ مزی، ۱۴۱۳: ۱۴-۱۶/۱۴-۱۷). چنان‌که نقل برخی روایات نظیر آنچه که در ادامه آمده است، بر منزلت اجتماعی او صحه می‌گذارد. «عبدالله بن حسن در مسجد مدینه روی گلیمی مخصوص به خود نماز می‌خواند. روزی از مسجد بیرون رفت و دیگر بازنگشت و آن گلیم همچنان پهن بود [و به احترام عبدالله] کسی آن را دست نزد» (اصفهانی، [بی‌تا]: ب: ۱۷۰؛ نمیری، ۱۴۱۰: ۱۷/۱). همچنین می‌توان این جایگاه را با مروی بر گزارش ابن طقطقی درباره یادکرد مردم مدینه از شرافت، فضل و کرم عبدالله دریافت (ابن طقطقی، ۱۴۱۸: ۶۶؛ همچنین ن. ک. به: اصفهانی، همان، ۱۶۷؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۱۵: ۲۸/۶).

علاوه بر دلایل گفته شده، تصدی موقوفات امام علی(ع) (حسینی، ۱۴۲۲: ۳۸۳؛ محلی، ۱۴۲۳: ۲۳۸/۱) و داشتن باوری همانند پدر درباره حقانیت سادات حسنی برای در دست‌گیری قدرت، باعث شده بود جایگاه رهبری سیاسی اعقاب حسن مثنی به او اختصاص یابد؛ امری که بر روابط عبدالله با خلفای اموی و عباسی تأثیر گذاشت. توجه سلیمان بن عبدالملک (۹۶-۹۹ق) به او در زمان حضورش در مدینه (طبری، [بی‌تا]: ۵۴۷/۶-۵۴۸)، تعیین مقرری از سوی

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۱، شماره ۴۹، بهار ۱۴۰۰ / ۱۸۱

عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۱ق) برای فرزند تازه تولد یافته او یعنی محمد (اصفهانی، [بی تا]: ۲۱۰) و بخشش قابل توجه هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵ق) به عبدالله (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۵: ۱۷۴/۱۵)، نمونه‌هایی از توجه خلفای اموی به نفوذ و موقعیت اجتماعی - سیاسی عبدالله بن حسن است.

این جایگاه در برگزاری نشست ابواء در دوره ضعف امویان که به بیعت برخی از بزرگان هاشمی با فرزند عبدالله محض یعنی محمد به عنوان رهبر هاشمیان منجر شد، مؤثر بود (بلاذری، ۱۴۱۷: ۳۰۶/۳؛ اصفهانی، [بی تا]: ۲۲۴-۲۲۶؛ مجهول المؤلف، [بی تا]: ۲۳۱/۳). همچنین بر تدارک دیگر نشست‌های هاشمیان برای تجدید بیعت با محمد، پس از بیعت اولیه آنان در ابواء تأثیر گذارد (مجهول المؤلف، ۱۹۷۱: ۳۸۸-۳۸۹).

در نهایت، می‌توان به این نکته اشاره کرد که نفوذ و اعتبار عبدالله سبب شد با وجود آگاهی مروان دوم از برپایی نشست ابواء، حاکم مدینه را به مدارا با او فرا خواند (اصفهانی، [بی تا]: ۲۲۸-۲۲۹). ضمن آنکه در همین دوران توسط کارگزار اموی مکه، به عنوان نماینده حکومت، برای مذاکره با ابوحزمه خارجی انتخاب شد (ابن اثیر، [بی تا]: الف: ۳۷۴/۴).

این گزارش‌ها علاوه بر تأیید استمرار فعالیت‌های سیاسی علویان حسنی، نشانگر نفوذ و جاذبه رهبری عبدالله محض است. امری که پس از آشکار شدن دعوت عباسی، انتخاب عبدالله محض از سوی ابوسلمه، به عنوان یکی از علویان واجد شرایط برای واگذاری رهبری دعوت را به دنبال داشت (مسعودی، [1409]: ۲۵۳/۳-۲۵۵؛ ابن عنبه، ۱۳۶۲: ۱۰۱-۱۰۲). حتی پس از روی کار آمدن عباسیان، سفاح (۱۳۲-۱۳۶ق) از عبدالله محض، فرزندان و خاندانش برای بیعت حضوری با او (خود) در انبار دعوت به عمل آورد (ابن عساکر، ۲۰۰۱: ۲۳۵/۲۹). البته این توجه خلفا و امرا به عبدالله متضمن اهداف پنهانی دیگری نیز بود، اما نمی‌توان تأثیر جایگاه اجتماعی و سیاسی عبدالله محض را در این میان نادیده گرفت.

۳-۱. سخنوری (نفوذ کلام)

نقش کلام و نفوذ آن در جاذبه رهبری را نمی‌توان انکار کرد. عبدالله سخنوری توانمند بود و روایاتی در این باره در دست است (ابن سیدالناس، ۱۴۱۴: ۳۵۸/۲؛ شوشتری، ۱۳۶۵: ۴۹۲). ابن ابی الحدید آورده است هنگامی که عبدالله محض در دوره خلافت عمر بن عبدالعزیز برای درخواستی به شام رفت، عمر که از نفوذ کلام و قدرت سخنوری عبدالله آگاه بود، وی را در کوتاه‌ترین زمان به بهانه طاعون شام به مدینه بازگرداند (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۵: ۱۷۵/۱۵). این سخنوری و توانمندی او را علاوه بر نشست ابواء و مأموریت او برای گفت‌وگو با ابوحزمه

خارجی از سوی حاکم مکه (که پیشتر به آن اشاره شد)، در گفت‌وگوهایش با حسین بن زید برای اقناع او در همراهی با نفس زکیه نیز می‌توان یافت (اصفهانی، [بی‌تا]: ب: ۳۳۲). مجموع این گزارش‌ها بیان‌کننده این مهم است که کلام عبدالله نه تنها در میان خلفا و امرا، بلکه در نزد حامیان و حتی مخالفان او نیز نفوذ و تأثیر داشته است.

علاوه بر این، باور و قاطعیت عبدالله در احقاق حقوق سادات حسنی (مجهول المؤلف، ۱۹۷۱: ۳۸۸-۳۸۹)، تمایل او به قیام علیه حاکمیت^۱ و داشتن شخصیت علمی (بخاری، ۱۴۲۹: ۳۷۷/۴، ابن عساکر، ۲۰۰۱: ۲۴۹/۲۹؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۷: ۱۱۶/۳-۱۱۷)، از معیارهای دیگری است که می‌توان درباره جاذبه رهبری وی برشمرد. ویژگی‌هایی که با در نظر داشتن نظریه وبر و آنچه که در ادامه آمده است، امکان جمع شدن افرادی بر گرد او - به عنوان رهبری کاریزماتیک - را برای عبور از بحران اواخر دوره اموی قوت بخشیده و برنامه او برای انتقال سیادت کاریزمایی به فرزندش محمد و پذیرش این امر از سوی مخاطبان را ممکن ساخته است.

۱-۴. بحران اواخر دوره اموی و شکل‌گیری حلقه یاران

پیشتر به تأثیر بحران‌های سیاسی - اجتماعی به عنوان حلقه پیوند دهنده رهبر کاریزما و هواداران اشاره شد. از این رو، تبیین شرایط اجتماع مسلمانان در واپسین سال‌های حکومت امویان، در رسیدن به پاسخی برای پرسش اصلی این پژوهش رهگشاست.

با خلیفه‌کشی و روی کار آمدن یزید بن ولید (حک: ۱۲۶-۱۲۷ق)، شیرازه کار امویان از هم گسست. خلافت کوتاه او و جانشینی کوتاه‌تر برادرش ابراهیم و پس از آن روی کار آمدن مروان دوم (حک: ۱۲۷-۱۳۲ق)، این داعیه را برای فرزندان هر یک از خلفای پیشین فراهم آورد که می‌توانند سکان‌داری خلافت اموی را به دست گیرند. این امر سبب شد آنان با جلب هوادارانی هرچند اندک، در مناطق مختلف شام (یعقوبی، [بی‌تا]: ۳۳۹-۳۳۸؛ طبری، [بی‌تا]: ۳۱۲/۷-۳۱۶) دست به قیام بزنند. اگرچه در این راه توفیقی نداشتند، اما در برهم خوردن امنیت کلی قلمرو خلافت اموی تأثیرگذار بودند. علاوه بر آن، قیام‌های داخل‌خانمانی و مشغولیت دستگاه خلافت، برای از سرگیری تحركات خوارج فرصتی مغتنم بود. از این رو، ضحاک بن قیس حروری بر عراق (طبری، همان، ۳۱۶-۳۲۳) و ابو حمزه اباضی بر حجاز و حرمین شریفین (یعقوبی، همان، ۳۳۹-۳۴۰؛ طبری، همان، ۳۲۳-۳۳۰) مسلط شدند. همچنین قیام عبدالله بن معاویه را که کمی پیشتر رقم خورده و با استقبال گروه‌های مختلف مردمی

۱. در ادامه شرح داده شده است.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۱، شماره ۴۹، بهار ۱۴۰۰ / ۱۸۳

مواجهه شده بود، نباید از یاد برد. ضمن آنکه نارضایتی عمومی از امویان، به خصوص در میان مردم ایران و خراسان و تمایل آنها به رهبری اهل بیت پیامبر(ص)، باری فزون‌تر بر شرایط نامطلوبی بود که آخرین خلیفه اموی با آن مواجه بود. جمع شدن خراسانیان حول شعار «الرضا من آل محمد» بهترین سند این مدعاست.

علاوه بر بحران‌های سیاسی و اجتماعی روزهای آخر عمر دودمان اموی که تکاپوی مدعیان قدرت را به دنبال داشت، عامل دیگری که سبب شد عبدالله محض شرایط را مغتنم شمارد و تمایلات پدرش حسن مثنی برای کسب قدرت سیاسی را با جدیت دنبال کند (ن.ک. به: نجفیان رضوی، ۱۳۹۱: ۱۰۱-۱۰۲)، وضعیت علویان بود.

پس از شهادت امام حسین(ع) علویان روند متفاوتی را برای برخورد با حکومت اموی و آشکار کردن عدم لیاقت آنها برای رهبری مسلمانان آغاز کردند. مثنی سیاسی ائمه شیعه(ع) در رأس سادات حسینی، نفی قیام نظامی بود، اما شاخه‌ای از علویان حسینی به رهبری حسن مثنی اعتقاد خود مبنی بر مبارزه با حکام جائز را دنبال کردند. بدین ترتیب که حسن بن حسن مدتی پس از حضور در واقعه کربلا (بخاری، ۱۹۶۲: ۵)، رهبری معنوی قیام عبدالرحمن بن محمد بن اشعث را پذیرفت (محلی، ۱۴۲۳: ۱/۲۶۳)؛ امری که در نهایت مرگ وی را نیز به دنبال داشت (ابن عنبه، ۱۳۶۲: ۱۰۰-۱۰۱). این باور به خوبی از متن گفته‌های حسن مثنی قابل فهم است و پس از او می‌توان آن را در عملکرد و بیانات فرزندش عبدالله محض دنبال کرد. اصرار عبدالله به اختفا و قیام فرزندانش در زمان حبس در زندان مدینه (اصفهانی، [بی‌تا]: ۱۹۳) و حتی پس از دستگیر شدن سایر سادات حسینی و در زمان انتقال آنها به ریزه (طبری، [بی‌تا]: ۵۴۱/۷)، از جمله این موارد است.

درواقع، به نظر می‌رسد باور به لزوم مبارزه مسلحانه علیه حاکم جائز، در سادات حسینی با حسن مثنی و در سادات حسینی با زید بن علی بن حسین(ع) آغاز شد. همین امر، نزدیکی زید با عبدالله محض را به عنوان رهبر اعقاب حسن مثنی به دنبال داشت (ابن مرتضی، ۱۴۰۹: ۳۴-۳۳؛ عماره، [بی‌تا]: ۶۷-۶۶) و کار بدانجا کشید که محمد بن عبدالله در قیام زید حضور یافت (حسینی، ۱۴۲۲: ۴۰۳).

گفتنی است رسیدن خلافت به یک رهبر علوی، در گرو موافقت بزرگان هاشمی بود؛ امری که نشست ابواء و بیعت برخی بزرگان هاشمی با محمد را رقم زد و سبب شد عبدالله در رأس مدیریت این جریان، دامنه فعالیت خود را گسترش دهد؛ هرچند که از قبل با تبلیغات خود و ملقب ساختن محمد به «مهدی» -در معنای عام (هدایتگری) (Crone, 2004: 79) - حلقه یاران خود و حامیان فرزندش را بسط داده بود.

با توجه به آنچه که پیشتر درباره جایگاه عبدالله محض در میان اعقاب حسن مثنی گفته شد و با در نظر داشتن فضای اجتماعی اوایل قرن دوم قمری، می‌توان دریافت که اولین حلقه یاران این حرکت را فرزندان و نوادگان حسن مثنی شکل داده بودند. مروری بر فهرست اسامی محبوسان در زندان هاشمیه، بهترین سند این مدعاست (نجفیان رضوی، ۱۳۹۴: ۱۶۷-۱۶۸). در حلقه بعدی می‌توان دوستان نزدیکی را قرار داد که در طول تدارک قیام، عبدالله‌بن حسن را همراهی کردند. ابوحنین و عبدالرحمن بن ابی‌الموالی از افرادی بودند که پس از ابلاغ دستور منصور به ریاح برای دستگیری حسینیان برای ایجاد اختلال در شبکه حامیان محمد، توسط حاکم مدینه دستگیر شدند. آنها نه تنها در مدینه، بلکه در زندان هاشمیه نیز در کنار سادات حسنی بودند و تنها پس از سرکوبی قیام‌های فرزندان عبدالله محض، به همراه برخی دیگر از حسینیان آزاد شدند (همان، ۱۶۸). با این حال، اوج تأثیر تبلیغات عبدالله محض در گسترش حلقه حامیان محمد را می‌توان با آگاهی از طیف وسیع هواداران محمد و حاضران در قیام او درک کرد که در ادامه آمده است.

۲. انتقال رهبری کاریزمایی به محمد نفس زکیه

پیشتر مشخص شد عبدالله محض به سبب دارا بودن خصایص اکتسابی، ویژگی‌های ذاتی و مهم‌تر از همه اندیشه دستیابی به قدرت سیاسی که در سر می‌پروراند، جاذبه کاریزمایی یافت. بحران‌های اجتماعی و سیاسی اواخر عهد اموی و داعیه رهبری برخی از علویان، علاوه بر جذب حلقه‌ای از باورمندان، موجب شکل‌گیری تشکلی سیاسی (نشست ابواء) شد که گامی مؤثر در تقویت جایگاه کاریزماتیک عبدالله بود. وی که به عنوان رهبر فرهمند شناخته شده بود، در نشست ابواء فرزندش محمد را به عنوان فردی مستعد از میان هاشمیان برای رهبری معرفی کرد. ضمن آنکه با استعانت از لقب مهدی و همانندسازی اسطوره‌ای، علاوه بر انتقال جایگاه رهبری کاریزمایی به محمد نفس زکیه، زمینه را برای تثبیت و تقویت رهبری وی و گسترش حلقه یارانش فراهم ساخت.

عبدالله محض پس از بیعت ابواء نیز جلساتی را برای تجدید پیمان هاشمیان منعقد کرد و پسرش محمد را یگانه فرد واجد شرایط و مهدی مردم برای حل بحران جامعه مسلمانان معرفی کرد (طبری، [بی‌تا]: ۵۱۷/۷؛ مجهول المؤلف، ۱۹۷۱: ۳۸۵-۳۸۹؛ مسکویه رازی، ۱۳۷۹: ۳/۳۷۹)؛ تا آنجا که با ارسال نامه‌هایی به برخی از حکام اموی همچون هشام بن عمرو بن بسطام تغلیبی (اصفهانی، [بی‌تا]: الف: ۱۳۲/۲۱) در آغاز خلافت سفاح، کوشش کرد با جلب نظر کارگزاران اموی، آنها را به پایان بحران موجود با پیوستن به قیام فرزندش محمد دلخوش کند.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۱، شماره ۴۹، بهار ۱۴۰۰ / ۱۸۵

بدین ترتیب، عبدالله محض در بستر سیاسی - اجتماعی ناآرام اواخر عهد اموی و اوایل خلافت عباسی با تبلیغ نزد عوام، تشکیل نشست‌هایی برای خواص (به‌ویژه هاشمیان) و تلاش برای تجدید بیعت آنها، زمینه پذیرش انتقال سیادت کاریزماتیک خود به فرزندش محمد را فراهم آورد.

در ادامه، ضمن بیان خصایل ذاتی و اکتسابی نفس زکیه که در پذیرش او به عنوان رهبری کاریزمایی و گسترش حامیانش مؤثر بود، به شرایط سیاسی - اجتماعی جامعه همزمان با روی کار آمدن خلفای عباسی اشاره شده است؛ امری که در نهایت به قیام محمدبن عبدالله در سال ۱۴۵ق. انجامید.

۲-۱. محمد نفس زکیه و رهبری کاریزماتیک

پیشتر به این مهم اشاره شد که در شرایط بحران، ویژگی‌های منحصر به فرد برخی اشخاص این موقعیت را برای آنها فراهم می‌کند که جاذبه کاریزمایی پیدا کنند و با طرحی که برای خروج از بحران دارند، یارانی به گردشان جمع شوند. همان‌گونه که تأکید شد، این ویژگی‌ها از فردی به فرد دیگر متفاوت است. آنچه در پذیرش محمد نفس زکیه به عنوان یک رهبر کاریزمایی - دست‌کم از نظر برخی مخاطبان - مؤثر بود، می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۲-۱-۱. نسب

ترنر معتقد است سلطه کاریزما، فرمانبرداری از فردی با قداست، دلاور و دارای ویژگی‌های خارق‌العاده است (ترنر، ۱۳۸۸: ۷۱). بی‌شک در تطبیق این تعریف با محمدبن عبدالله، برترین ویژگی او از نظر مسلمانان نیمه اول قرن دوم قمری و به‌خصوص ساکنان مدینه، انتساب به پیامبر(ص) بوده است. نسب محمد به امام حسن(ع) می‌رسید و همین امر در جذب متمایلان به رهبری سیاسی خاندان پیامبر(ص) مؤثر بود. اهمیت این امر را می‌توان از تأکید محمدبن عبدالله بر نسب خویش در مکاتباتش با منصور عباسی دریافت (طبری، [بی‌تا]: ۵۶۶/۷-۵۶۷)؛ امری که مورد تأکید سایر پژوهشگران نیز قرار گرفته است. برای نمونه، برادران و گل‌پور در کنار ویژگی‌های اکتسابی و صفات ذاتی، رابطه خویشاوندی محمد نفس زکیه با پیامبر و خاندان علی(ع) را از عوامل تأثیرگذار در فرهی و جاذبه کاریزمایی وی دانسته‌اند (برادران و گل‌پور سوتنه، ۱۳۹۶: ۱۲۲-۱۲۶).

از این رو، پذیرش این امر دور از ذهن نیست که بزرگان عباسی پس از ظهور آشفتگی در خلافت امویان، با اهدافی که دنبال می‌کردند، با حضور در نشست ابواء و بیعت با محمد، بر

سخنان عبدالله محض درباره مهدویت فرزندش و شایستگی او برای رهبری هاشمیان صحه گذاشتند (اصفهانی، [بی‌تا]: ب: ۱۸۵، ۲۲۴-۲۲۶؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۹۱/۲). امری که اگرچه با هدف گردش اذهان حکام و خلفا از تبلیغات عباسیان صورت گرفت، اما به دلیل موقعیت خاص وراثتی فرزند عبدالله محض بود.

۲-۱-۲. جایگاه علمی

در منابع مختلف به این امر اشاره شده است که عبدالله محض به تعلیم و تربیت فرزندانش محمد و ابراهیم توجه فراوان داشت. یاقوت حموی (۱۴۱۴: ۲۱۳۶/۵) به بیان فضایل او پس از آگاهی از قتلش توسط عوانه‌بن حکم اشاره کرده است. محمد علم حدیث را از عبدالله‌بن طاووسی آموخت و نزد برخی انصار شاگردی کرد (اصفهانی، بی‌تا(ب): ۲۱۳). او در زهد و تقوی معروف و با معارف قرآن به خوبی آشنا بود (ابن زهره، ۱۳۱۰: ۱۴)؛ چنان‌که در فقه، ادب و شجاعت نیز نام‌آور بود (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۱۵: ۲۰۰/۱۵). اصفهانی در توصیف جایگاه محمد آورده است او در میان خاندانش از همه والاتر، نسبت به علم و دانش به کتاب خدا از همه داناتر، در امور دینی فقیه‌تر و در شجاعت و جود و صلابت از دیگران برتر بود (اصفهانی، [بی‌تا]: ب: ۲۰۷).

آگاهی او به علوم دینی بیش از دیگران مورد تأکید مؤلفان زیدی قرار گرفته است (هارونی حسنی، ۱۴۲۲: ۵۵-۵۶). البته نمی‌توان بر درستی کامل سطح این ادعا صحه گذارد، اما گزارشی که از مفاخره او با امام صادق(ع) -پس از عدم بیعت آن حضرت با او- در منابع شیعی آمده، حاکی از آن است که او به علوم دینی آگاهی داشته است؛^۱ هرچند که پاسخ امام(ع) به او و نیز به عمروبن عبید -که قبل از بیعت با محمد به نزد امام(ع) رفت- غیر قابل قیاس بودن علم او با امام(ع) را آشکار می‌سازد.^۲ با این حال، همین سطح آگاهی نیز در اقبال برخی افراد به او و پذیرشش به عنوان رهبری علوی تأثیر داشته است.

۲-۱-۳. مهدویت و تمایل به قیام

یکی از اقدامات مهمی که عبدالله محض برای جلب افکار عمومی، تقویت و تثبیت رهبری نفس زکیه از آن بهره گرفت، استفاده از لقب مهدی و تمسک به آن بود. برای تبیین و تکمیل

۱. کلینی، ۱۴۱۳: ۲۴۵؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۴۱۲: ۲۴۸/۴-۲۴۹. در منابع درباره برتری علمی امام صادق(ع) بر عبدالله محض و اذعان او به این امر، روایات بیشتری وجود دارد (ابن‌شهر آشوب، همان، ۴/۲۸۴، ۲۸۸-۲۸۹؛ شیخ صدوق، ۲۰۰۵: ۳۰۶/۲، ۳۰۶/۴، ۷۱۸-۷۱۹).

۲. طبرسی، ۱۹۶۶: ۱۲۱-۱۲۲/۲، ۲۷۶-۲۸۳.

شکل‌گیری کاریزما، نظریه‌پردازان سیادت کاریزماتیک، تئوری همانندسازی اسطوره‌ای را مطرح کرده‌اند (برای کسب اطلاعات بیشتر ن.ک. به: Wilner, 1984)؛ مفهومی که شارحان نظریه و بر آن را برای توضیح استفاده رهبران از ارزش‌های محوری جامعه برای دستیابی به جایگاه کاریزماتیک به کار می‌برند. با این تعریف به خوبی می‌توان دریافت مهدی‌انگاری محمد نفس زکیه که در نشست ابواء نیز توسط عبدالله محض مطرح شد، (اصفهانی، [بی تا]: ۲۲۴-۲۲۶)، علاوه بر آنکه به قیام و جنبش محمد رنگ اعتقادی بخشید، در تثبیت جاذبه فرهنگی وی از عوامل تأثیرگذار به شمار می‌رفت. در واقع، شرایط جامعه اسلامی در اواخر دوره اموی و ویژگی‌های محمدبن عبدالله باعث شد اعتقاد به مهدویت محمد از مقبولیت بیشتری برخوردار شود. هم‌نامی محمدبن عبدالله با پیامبر(ص) و شباهت ظاهری با او و همچنین وجود خالی در میان دو کتف او -که طبق برخی روایات از ویژگی‌های مهدی موعود بود- و غیره در کنار جایگاه علمی و اجتماعی نفس زکیه، آخرین تکه‌های لازم پازل شخصیتی او برای پذیرش منجی‌بودنش را در افکار عمومی تکمیل می‌کرد. نتیجه آن شد که محمد به یک فرد و عامل انقلابی تبدیل شد و این عامل از سایر جنبه‌های شخصیتی او در آن زمان بارزتر بود (نجفیان رضوی، ۱۳۹۴: ۱۱۴؛ ساعدی، ۱۹۶۵: ۶۵؛ برای اطلاعات بیشتر ن.ک. به: برادران و گل‌پور سوته، ۱۳۹۶: ۱۲۲-۱۲۶).

علاوه بر آن، محمد وارث اندیشه پدران خویش -عبدالله محض و حسن مثنی- در لزوم قیام علیه حاکم جائز بود؛ امری که به برخی نشانه‌های آن پیشتر اشاره شد. این باور سبب شد تا بسیاری از متمایلان به آرای زید -که بعدها جریان سیاسی و فکری زیدیه را ایجاد کردند- به قیام او بپیوندند (نجفیان رضوی، ۱۳۹۱: ۱۰۱-۱۰۲، ۱۰۵-۱۰۹). ابن‌اثیر آورده است زمانی که محمدبن عبدالله، فرزندش عبدالله اشتر را به منظور تبلیغ به نزد حاکم سند (عمر بن حفص) فرستاد، زیدیان نیز به او پیوستند (ابن‌اثیر، ۱۹۶۵: ۵۹۵/۵-۵۹۶). در واقع، آمادگی محمدبن عبدالله به عنوان تنها علوی برای خروج علیه حاکمیت، بسیاری دیگر از شیعیان و ناراضیان از خلافت اموی را در سلک حامیان او قرار داد؛ امری که در ادامه و هنگام بحث از حلقه یاران او مستند شده است.

۲-۲. شرایط سیاسی و اجتماعی (بحران) در آغاز خلافت عباسی

پس از آغاز زوال دولت اموی، عبدالله محض با ممارستی که در تربیت فرزند خود داشت، با آگاهی از اقبال عمومی مردم به اهل بیت پیامبر(ص) و با بهره‌گرفتن از جایگاه کاریزماتیک خود، فرزندش محمد را -که برخی ویژگی‌های ذاتی (وراثت) و اکتسابی (علم دین و تمایل به

خروج) را در شخصیت خود داشت- به عنوان بهترین فرد برای برون‌رفت از بحران و بازگشت آرامش به جامعه اسلامی و رسیدن حکومت به محققان آن معرفی کرد. البته مسئله مهمی که لازم است در اینجا بدان پرداخته شود، فضای جامعه در ابتدای خلافت عباسیان است؛ فضا و شرایطی که موجب شد برخی به فراخوان محمد پیوندند و برخی حمایت خود از او را در دوره استقرار خلافت عباسیان و تا هنگام قیام محمد ادامه دهند. به نظر می‌رسد بررسی این مهم از سه منظر ممکن است: اهمیت بیعت در قرون نخستین اسلامی؛ عملکرد عباسیان در راستای استقرار و تثبیت قدرت؛ و مرکزیت مدینه در قیام نفس زکیه.

نکته درخور توجه در مسئله اول آن است که پیشینه توجه عرب‌ها به بیعت، به درازای عمر زندگانی قبیله‌ای و لزوم اطاعت از رئیس قبیله است. امری که بقا و اتحاد قبایل را تضمین می‌کرد و تمرد از آن جایز نبوده است (جعفریان، ۱۳۷۷: ۱۸). استمرار کاربرد بیعت با ظهور اسلام چه در لفظ، در قالب آیات قرآنی (سوره فتح، آیه ۱۰، ۱۸؛ سوره ممتحنه، آیه ۱۲) و چه در سیره رسول خدا(ص)،^۱ از اهمیت «بیعت» به عنوان یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم سیاسی در دوره اسلامی حکایت دارد.

لغویان مسلمان بیعت را با تعبیری چون «بستن قرارداد، معاهده و معاهده» و «فروش هر آنچه در اختیار فرد است به دیگری با اطاعت؛ و واگذاری اختیار جان و دخالت در کار خویش به او» توصیف کرده‌اند (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۲۶/۸؛ ابن اثیر، [بی تا]: ۱۷۴/۱). از این رو، شاید بتوان گفت بیعت دو معنای «تأکیدی» و «انشائی» در میان عرب‌ها داشته است. بدین ترتیب که «بیعت تأکیدی» به معنای پذیرش ریاست، اعلام تعهد و وفاداری نسبت به شخص یا اشخاص بوده است؛ درحالی‌که «بیعت انشائی» اعطای حاکمیت و ریاست (انتخاب حاکم) معنا می‌داده است (احمدنژاد و داورپناه، ۱۳۹۴: ۱۴۰). معنای اخیر از سخنان و موضع‌گیری‌های حضرت علی(ع) در دوران خلافت او نیز قابل فهم است. تأکید امام(ع) در نامه به معاویه بر مشروعیت خلافت وی همانند سه خلیفه پیشین -به واسطه بیعت مردم- نمونه‌ای از این امر است (نهج البلاغه، نامه ۶).

بدین ترتیب، می‌توان گفت پس از پیامبر(ص) بیعت در بُعد حکومتی، راهی برای تثبیت خلافت و در قالب «بیعت انشائی» بوده است، اما با شکل‌گیری اولین گروه‌های مخالف جریان حاکمیت، «بیعت تأکیدی» با رهبر گروه نیز رواج یافته است. با این مقدمه می‌توان دریافت که

۱. در روایتی رسول خدا(ص) سه گناه را موجب هلاکت مردم دانسته‌اند که یکی از آنها شکستن بیعت است (شیخ صدوق، ۱۴۱۷: ۸۵/۱).

حمایت برخی از علما همانند ابوحنیفه^۱ از محمدبن عبدالله، با وجود استقرار حاکمیت عباسیان، ناظر بر بیعت تأکیدی‌ای بوده است که در اواخر دوره اموی، برخی بزرگان هاشمی همچون سفاح و منصور با محمدبن عبدالله در «ابواء» داشته‌اند (اصفهانی، [بی تا]: ۱۸۵-۱۸۶؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۹۱/۳). همان‌طور که برخی فتوای مالک‌بن انس درباره طلاق مکره (امکان شکستن پیمان و بیعت از روی اکراه و اجبار) را بر جواز مردم برای شکستن بیعت با منصور و همراهی با نفس زکیه از سوی او تعبیر کرده‌اند (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق: ۶/۴)، صرف نظر از موضع علما در این باره، گفت‌وگوهای حامیان محمد با منصور پس از قیام نیز شاهدی بر این مدعاست. برای نمونه، عثمان‌بن محمدبن زبیر که از اصحاب برجسته نفس زکیه بود و پس از سرکوبی قیام محمد دستگیر شد، به اعتراض منصور به خروجش با محمد این‌گونه پاسخ داد که من و تو در مکه با محمد بیعت کردیم، تو به عهد خود وفا نکردی، ولی من وفا کردم (ازدی، ۱۹۶۷: ۱۹۰). در نهایت، تداوم اهمیت بیعت و لزوم پابندی به آن در نزد عموم مردم جامعه، حتی در سالیان بعد را نیز می‌توان از محتوای بخشی از نامه یحیی‌بن عبدالله (برادر نفس زکیه) به هارون‌الرشید (حک: ۱۷۰-۱۹۳) دریافت. او این‌گونه آورده است که «خدایان از شما برای ما پیمانی گرفته است و ما نیز از شما پیمانی برای مهدی‌مان محمدبن عبدالله نفس زکیه [...] گرفتیم. [شما] آن را شکستید و ادعای ارث خلافت کردید. چیزی که قدیم و جدید آن را ادعا نکرده بودید و یک نفر از مردم نیز آن را ادعا نمی‌کند، مگر آنکه دروغ‌گوست» (رازی، ۱۹۹۵: ۲۰۸).

البته نحوه عملکرد عباسیان در راستای استقرار و تثبیت حکومت خود، از این رو درخور توجه است که شیوه حکومت امویان از یک سو و مهاجرت علویان به بخش‌های مختلف ایران و نیز بهره‌گیری عباسیان از شعار «الرضا من آل محمد» از سوی دیگر، باعث شد تا مردم ساکن در سرزمین‌های شرقی خلافت به خاندان و اهل بیت پیامبر(ص) علاقه‌مند شوند و نجات خود از وضع موجود را در استقرار خلافت در این خاندان جست‌وجو کنند. پیوستن آنها به قیام یحیی‌بن زید، عبدالله‌بن معاویه و دعوت ابومسلم، سندی بر این مدعاست، اما با استقرار خلافت عباسی و نحوه عمل نخستین خلفا برای تثبیت قدرت، به تدریج برخی حامیان از آنها فاصله گرفتند. قتل ابومسلم و واکنش پردامنه ایرانیان به آن، چرخش عقیدتی منصور و طرح نظریه برتری اعمام بر عموزادگان (طبری، [بی تا]: ۵۶۶/۷-۵۷۰)، گسستن او از هاشمیان و

۱. او پس از آنکه خود با محمد بیعت کرد، مردم را به بیعت با محمد فرا خواند و خروج با او را پس از انجام یک حج تمتع، از پنجاه حج مستحبی بالاتر دانست (اصفهانی، [بی تا]: ۳۲۴).

نزدیک شدن به فقهای اهل سنت،^۱ فاصله‌گیری تدریجی برخی حامیان، به‌خصوص خراسانیان از عباسیان و تمایل آنها برای همراهی با قیام محمد را رقم زد. سند این امر استفاده منصور از جاسوسان خراسانی برای جلب اعتماد حسنیان به آنها (اصفهانی، [بی‌تا]: ۱۹۰-۱۸۹) و ناآرامی خراسان در آستانه قیام نفس زکیه است. این امر به گونه‌ای بود که حاکم خراسان در نامه‌ای به منصور از وضعیت این منطقه ابراز نگرانی کرد. خلیفه نیز برای کنترل اوضاع، محمدبن عبدالله عثمانی - برادر مادری عبدالله محض - را کشت و سر او را همراه با شاهدانی برای گواهی دادن به اینکه سر متعلق به محمدبن عبدالله است، به خراسان فرستاد و با این تدبیر خراسانیان را آرام کرد^۲ (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۳۹۲/۵؛ طبری، [بی‌تا]: ۵۴۷/۷-۵۵۱).

آخرین امری که در بررسی ادامه همراهی حامیان با محمدبن عبدالله جای تأمل دارد، مرکزیت مدینه در این قیام است. به‌جز جایگاه کاریزماتیک عبدالله محض و تبلیغات گسترده او درباره فرزندش، نباید جایگاه وراثتی محمد و احترام مردم مدینه به خاندان پیامبر(ص) را از نظر دور داشت. علاوه بر آن، به نظر می‌رسد نظریه برتری اعمام بر عموزادگان منصور، دست‌کم در آغاز و در میان مردم مدینه با اقبال فراوانی مواجه نشده است. همراهی خاندان‌های مطرح متمایل به قدرت، همچون زبیریان و خاندان عبدالله بن معاویه با قیام نفس زکیه بهترین سند این مدعاست (نجفیان رضوی، ۱۳۹۴: ۲۲۴-۲۲۵).^۳ حمایت مردم مدینه از محمد تا پیش از آغاز نبرد و اعلام عفو عمومی از سوی عیسی بن موسی نیز شاهدی دیگر بر این امر است. در نهایت، شاید بتوان گفت در مدینه و در این مقطع زمانی، عباسیان از جایگاهی برابر با علویان برخوردار نبوده‌اند. همین امر حمایت عوام و خواص از قیام او و پراکندگی عوام با تهدیدهای حاکمیت از گرد او، پیش از آغاز قیام را سبب شده است.

۲-۳. حلقه یاران

پیشتر به ویژگی‌های محمد نفس زکیه، توجه به استمرار تبلیغ عبدالله محض برای او و بیان شرایط حاکم بر جامعه در ابتدای خلافت عباسی پرداخته شد. بررسی تنوع حلقه یاران محمد،

۱. منصور به مالک‌بن انس گفته بود اگر زنده بمانم فتوای شما را مثل قرآن می‌نویسم و به تمام شهرها می‌فرستم و مردم را وادار می‌کنم تا بدان عمل کنند (ذهبی، ۱۴۱۴: ۴/۴۱۲).

۲. طبری آورده است پس از شکست قیام محمد و گرداندن سر او در خراسان، حقیقت امر و مکر منصور بر خراسانیان آشکار شد ([بی‌تا]: ۵۴۸/۷). این اسناد با اشراف بر این امر ارائه شده است که در همین زمان برخی از خراسانیان در سپاه منصور بوده‌اند و در سرکوبی قیام محمد نیز حضور داشتند.

۳. آمیکام الاد بخش قابل توجهی از کتاب خود را به بررسی جایگاه اجتماعی، فکری، سیاسی و مذهبی شخصیت‌های برجسته حامی قیام اختصاص داده است (Elad, 2015: 233-360).

پذیرش رهبری کاریزمایی او را آشکار می‌سازد؛ زیرا در توضیح خصوصیات فرهمندی به این نکته اشاره شد که در این نوع سیادت باید شخصی مدعی پیشوایی وجود داشته باشد و اطاعت و پیروی از او نیز مبتنی بر رسالت و دعوتی (حل مسئله و بحرانی) باشد که پیروان آن را پذیرفته‌اند و خود را موظف به واقعیت بخشیدن به آن می‌دانند (اشرف، ۱۳۵۷: ۱۰۲).

بی‌شک می‌توان نزدیک‌ترین یاران محمد را فرزندان و نوادگان حسن مثنی دانست (ولوی و نجفیان رضوی، ۱۳۸۹: ۵۳). علاوه بر آن، افرادی شناخته شده همچون فرزندان زید (حسین و عیسی) (کلینی، ۱۳۶۲: ۳۶۲/۱؛ اصفهانی، [بی‌تا]: ۳۳۱)، علی و زید بن حسن بن زید بن حسن (طبری، [بی‌تا]: ۷/۶۰۴) و برخی فعالان آن زمان همچون واصل به وی پیوستند (طبری، همان، ۲۵۸؛ هارونی حسنی، ۱۴۲۲: ۴۶۹). در نهایت، حلقه یاران محمد گسترش یافت و به هنگام قیام او، علاوه بر شیعیان متمایل به قیام، افرادی از خاندان عبدالله بن معاویه (نجفیان رضوی، ۱۳۹۴: ۲۲۴)، زبیریان (همان، ۲۵۸-۲۵۹) و بزرگان مرجی (اصفهانی، [بی‌تا]: ۳۲۴) از او فقها (نجفیان رضوی، همان، ۲۵۸-۲۵۹) و بزرگان مرجی (اصفهانی، [بی‌تا]: ۳۲۴) از او حمایت و حتی در لزوم همراهی با او فتاوایی صادر کردند (همان، همان‌جا). همچنین گروهی که بعدها به اصلیه معروف شدند، از قیام حمایت کردند (Van Ess, 1987: 10/221، شهرستانی، ۱۳۶۱: ۱/۱۹۳).

علاوه بر این، می‌توان از دو قبیله «مزینه» و «جهینه» نام برد. گزارش‌های موجود حاکی از آن است که منصور با اطلاع از حمایت آنان از محمد و کمک به اختفای او، هنگام تحویل گرفتن حسنین غل و زنجیر شده از ریاح در ربه، آنان را نیز فرا خواند. او با شکنجه برخی از حسنین و نزدیکان آنها در حضور مردمان این قبایل، کوشید در حلقه حامیان عبدالله محض و فرزندش محمد گسست ایجاد کند (طبری، [بی‌تا]: ۵۵۰/۷). بی‌شک به این مجموعه می‌توان همه افرادی را که به دنبال تبلیغات عبدالله و یا نامه‌نگاری‌های او حامی محمد شدند، نیز افزود (اصفهانی، [بی‌تا]: الف: ۱۳۲/۲۱؛ حسنی، ۱۴۲۲: ۴۲۸-۴۳۰) که اعلام حمایت حاکم عباسی سند از قیام محمد (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۱۰۸/۱۰) از این جمله است؛ امری که تأیید کننده پذیرش رهبری کاریزمایی محمد از سوی هواداران و تداعی کننده این باور و بر است که تشکیلات اداری در سیادت کاریزمایی، مبتنی بر روابط احساسی است. انتخاب اعضا بر اساس امتیازات اجتماعی، روابط خانوادگی و شخصی نیست، بلکه فقط یک دعوت توسط رهبر کاریزما بر اساس صفات کاریزمایی است (وبر، ۱۳۸۴: ۴۵۷). با مرور افرادی که به واسطه اعتماد به شخصیت کاریزماتیک عبدالله محض یا فرزندش محمد به سلک یاران آنها پیوستند و نفس زکیه را در قیام همراهی کردند، این شیوه پذیرش قابل درک است (ن.ک. به: پیوست).

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاضر بر مبنای نظریه شخصیت کاریزمایی وبر نشان می‌دهد که برخورداری عبدالله محض از ویژگی‌هایی همانند جایگاه سیاسی-اجتماعی، موقعیت وراثتی و سخنوری، سیادتی کاریزماتیک برای وی ایجاد کرد. او با بهره‌گیری از موقعیت نسبی، جایگاه علمی فرزندش محمد و همچنین همانندسازی اسطوره‌ای، در بحران‌های اواخر دوره امویان، رهبری فرزندش محمد را برای برون‌رفت از بحران‌های اواخر دوران اموی در نشست ابواء پیشنهاد داد. امری که موافقت با آن توسط حاضران در این گردهمایی، زمینه انتقال سیادت کاریزماتیک عبدالله بن حسن به فرزندش محمد را فراهم آورد.

عدم پذیرش اولین خلفای عباسی و ادعاهای آنان از طرف همه جریان‌های خواهان تغییر، به‌خصوص حسنیان و شخص عبدالله بن حسن از یک سو و ادامه تبلیغات و مدیریت عبدالله محض برای جذب حامیان و گسترش حلقه یاران محمد از سوی دیگر، ادامه بحران در آغاز خلافت عباسیان را رقم زد. در این شرایط، رهبری کاریزمایی محمد بن عبدالله و انتقال سیادت و جانشینی از پدرش عبدالله محض به او، مورد پذیرش حامیان قرار گرفت. امری که در نهایت قیام نفس زکیه را در دوره خلافت منصور عباسی رقم زد. بدین ترتیب، می‌توان گفت طبق نظریه شخصیت کاریزمایی وبر، طرح عبدالله محض در انتقال سیادت کاریزمایی، با استفاده از همانندسازی اسطوره‌ای و جلب نظر دستگاه گرداننده اجتماع کاریزمایی در میان هاشمیان، در گسترش حامیان محمد و همراهی با او در قیام، برای برون‌رفت از بحران تأثیری مستقیم داشت. امری که تاکنون در تحلیل چرایی شکل‌گیری قیام محمد نفس زکیه مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است.

پیوست

فهرست اسامی برخی از حاضران شاخص در قیام محمد بن عبدالله بن حسن^۱

ردیف	نام	فقیه	محدث	قاضی	قاری	خاندانها	شاعر
۱	ابن هرمز	*					
۲	ابوبکر بن ابي سبره	*					
۳	عبدالعزیز بن محمد		*				
۴	عبدالعزیز بن مطلب مخزومی			*			
۵	عبدالله بن جعفر بن عبدالرحمن	*					
۶	عبدالله بن زبیر اسدی		*				
۷	عثمان بن محمد زبیری		*			*	
۸	محمد بن عجلان	*					
۹	منذر بن محمد زبیری	*				*	
۱۰	هشام بن عروه زبیری		*			*	
۱۱	عبدالله بن عامر اسلمی				*		
۱۲	عبدالله بن عطا		*				
۱۳	عبدالواحد بن ابي العون		*				
۱۴	حسین بن زید					*	
۱۵	عیسی بن زید					*	
۱۶	حسن بن معاویة بن عبدالله					*	
۱۷	یزید بن معاویة بن عبدالله					*	
۱۸	صالح بن معاویة بن عبدالله					*	
۱۹	قاسم بن اسحاق					*	
۲۰	مصعب بن ثابت زبیری					*	*
۲۱	علی بن حسن بن زید بن حسن(ع)					*	
۲۲	زید بن حسن بن زید بن حسن(ع)					*	

۱. از میان منابع اولیه مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی و از میان تحقیقات جدید آمیکام الاد (۲۰۱۵: ۳۶۱-۲۳۳) به تفصیل به اسامی این همراهان اشاره کرده‌اند. برای پرهیز از اطناب سخن از نام بردن سایر افراد صرف نظر شده است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- آشوری، داریوش (۱۳۵۸)، درآمدهای به جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی ویر، تهران: انتشارات مروارید.
- آینه‌وند، صادق، هادی بیاتی و هادی استهری (زمستان ۱۳۹۳)، «واکاوی قیام محمدین عبدالله (نفس زکیه) و نتایج و پیامدهای آن»، مجله شیعه‌شناسی، سال دوازدهم، شماره ۴۸، صص ۲۰۳-۲۲۶.
- ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۱۵)، شرح نهج البلاغه، ج ۱۵، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ابن‌اثیر، علی بن محمد (۱۹۶۵)، الکامل فی التاریخ، ج ۵، بیروت: دارصادر.
- _____ [بی‌تا] الف، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، ج ۴، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ [بی‌تا] ب، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۱، بیروت: المكتبة الاسلامیه.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۷ق)، تهذیب التهذیب، تحقیق خلیل مأمون شیخا، عمر السلامی، علی بن مسعود، ج ۳، بیروت: دار المعرفة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق)، العبر، تحقیق خلیل شحاده، ج ۴، بیروت: دار الفکر.
- ابن زهره، تاج‌الدین بن محمد (۱۳۱۰)، غایة الاختصار فی اخبار البيوتات العلویة، بولاق: [بی‌نا].
- ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰)، الطبقات الكبرى، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ج ۵، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن سیدالناس، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، عیون الاثر فی فنون المغازی و الشمائل و السیر، ج ۲، بیروت: دار القلم.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۴۱۲)، مناقب آل‌أبی‌طالب، تحقیق یوسف البقاعی، ج ۴، بیروت: دار الاضواء.
- ابن طقطقی، محمد بن علی (۱۴۱۸)، الاصلی فی انساب الطالبین، تحقیق سید مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- ابن عساکر، علی بن حسن هبة الله (۲۰۰۱)، تاریخ (مدینة) دمشق، تحقیق علی عاشور الجنوبی، ج ۲۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عنبه، احمد بن علی (۱۳۶۲)، عمدة الطالب فی انساب آل‌أبی‌طالب، قم: انتشارات الرضی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۱۴۰۷)، البداية و النهایة، ج ۱۰، بیروت: دار الفکر.
- ابن مرتضی، احمد بن یحیی (۱۴۰۹)، طبقات المعتزله، بیروت: دار المنتظر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۶۳)، لسان العرب، ج ۸، قم: ادب الحوزه.
- احمدنژاد، محمود و نعمت داورپناه (تابستان ۱۳۹۴)، «مفهوم‌شناسی بیعت در فرهنگ اسلامی و نقش آن در اثبات امامت»، مجله شیعه‌شناسی، سال سیزدهم، شماره ۵۰، صص ۱۳۵-۱۶۲.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۱، شماره ۴۹، بهار ۱۴۰۰ / ۱۹۵

- ازدی، یزیدبن محمد (۱۹۶۷)، *تاریخ موصل*، تحقیق علی حبیبه، قاهره: [بی‌نا].
- اشرف، احمد (۱۳۵۷)، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، تهران: هومن.
- اصفهانی، ابوالفرج [بی‌تا] الف، *الاغانی*، ج ۲۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ [بی‌تا] ب، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق احمد صقر، بیروت: دار المعرفه.
- الهی‌زاده، محمدحسن (۱۳۸۵)، «جنبش حسنیان، ماهیت فکری و تکاپوهای سیاسی»، قم: *شیعه‌شناسی*.
- بخاری، محمدبن اسماعیل (۱۴۲۹)، *تاریخ الکبیر*، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۴، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- بخاری، ابونصر (۱۹۶۲)، *سرسلسله علویه*، نجف: انتشارات حیدریه.
- برادران، رضا و محمدصادق گل‌پور سوته (بهار ۱۳۹۶)، «مهدی‌باوری و مؤلفه‌های آن در میان زیدیان مقارن با ظهور نفس زکیه»، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، سال هشتم، شماره ۲۶، صص ۱۱۷-۱۳۸.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴)، *جامعه‌شناسی سیاسی؛ نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی*، تهران: نشر نی.
- بلاذری، احمدبن یحیی (۱۴۱۷)، *انساب الاشراف*، تحقیق سهیل زکاز و ریاض زرکلی، ج ۳، بیروت: دار الفکر.
- بندیکس، رینهارد (۱۳۸۲)، *سیمای فکری ماکس وبر*، ترجمه محمود رامبد، تهران: انتشارات هرمس.
- ترنر، برایان. اس (۱۳۸۸)، *وبر و اسلام*، ترجمه حسین بستان و دیگران، قم: انتشارات حوزه و دانشگاه.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۷)، *تاریخ تحول دولت و خلافت از برآمدن اسلام تا برافتادن سفیانیان*، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- جلالی، مهدی و محمدحسن شاطری احمدآبادی (بهار و تابستان ۱۳۹۳)، «بررسی روایت المهدی فی لسانه رته و نقش جنبش محمدبن عبدالله حسنی در جعل آن»، *حدیث پژوهی*، سال ششم، شماره ۱۱، صص ۱۵۸-۱۳۹.
- حسنی، احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲)، *المصابیح*، عمان: مؤسسه امام زیدبن علی الثقافیه.
- یاقوت حموی، یاقوت‌بن عبدالله (۱۴۱۴)، *معجم الادباء*، ج ۵، بیروت: دار الغرب اسلامی.
- خطیب بغدادی، احمدبن علی (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*، ج ۹، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ذهبی، محمدبن احمد (۱۴۱۴ق)، *تاریخ اسلام و وفيات المشاهیر و الاعلام*، ج ۴، بیروت: [بی‌نا].
- رازی، احمدبن سهل (۱۹۹۵)، *اخبار فخر*، تحقیق ماهر الجرجر، بیروت: دار الغرب اسلامی.
- ساعدی، محمدبن حسین (۱۹۶۵)، *الحسنیون فی التاریخ*، نجف: انتشارات نجف.
- شعبان‌پور، هدی و محمدرضا بارانی (تابستان ۱۳۹۹)، «تحلیل سلسله مراتبی عوامل شکست جنبش نفس زکیه»، *مجله تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء*، دوره سی‌ام، شماره ۴۶، صص ۸۷-۱۱۶.
- شوشتری، نورالله (۱۳۶۵)، *مجالس المؤمنین*، تهران: کتابفروشی اسلامیه.

۱۹۶ / تأثیر انتقال سیادت کاریزمایی در شکل‌گیری قیام محمد نفس زکیه / لیلا نجفیان رضوی و ...

- شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۱)، توضیح ملل، ترجمه ملل و نحل، مصطفی‌بن خالقداد هاشمی، ج ۱، [بی‌جا]: اقبال.
- شیخ صدوق، محمدبن علی (۱۴۱۷ق)، الامالی، ج ۱، قم: مؤسسة البعثة.
- _____ (۲۰۰۵)، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، بیروت: مؤسسة الاعلمی.
- شیخ مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۳)، الارشاد، تحقیق مؤسسة آل‌البيت لتحقيق التراث، ج ۳، قم: المؤتمر العالمی لالفیه شیخ المفید.
- طبری، محمدبن جریر [بی‌تا]، تاریخ‌الرسول و الملوك، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۷، قاهره: دار المعارف.
- طبرسی، احمدبن علی (۱۹۶۶)، الاحتجاج، تعلیق محمدباقر خراسان، ج ۲، نجف: دار النعمان.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۹۶۱)، الرجال، نجف: انتشارات حیدریه.
- عماره، محمد [بی‌تا]، المعتزلة و الثورة، [بی‌جا]: مؤسسة العربیه.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۲)، اصول کافی، ج ۱، تهران: انتشارات الاسلامیه.
- _____ (۱۴۱۳)، روضه کافی، تحقیق شیخ محمد جواد الفقیه، بیروت: دار الاضواء.
- مجهول المؤلف [بی‌تا]، العیون و الحدائق فی اخبار الحقایق، ج ۳، بغداد: مکتب المثنی.
- مجهول المؤلف (۱۹۷۱)، اخبار الدوله العباسیه، تحقیق عبدالعزیز الدوری و عبدالجبار المطلبی، بیروت: دار الطلیعة.
- محلی، احمدبن محمد (۱۴۲۳)، حقائق الوردیه، تحقیق مرتضی‌بن زید محطوری حسنی، ج ۱، صنعا: مرکز بدر العلمی و الثقافی.
- مزی، ابوالحجاج یوسف (۱۴۱۳)، تهذیب‌الکمال فی اسماء الرجال، تحقیق شبار عواد، ج ۱۴، [بی‌جا]، مؤسسة الرساله.
- مسعودی، علی‌بن حسین [۱۴۰۹]، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۳، تحقیق اسعد داغر، قم: دار الهجره.
- مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۷۹ش)، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، ج ۳، تهران: دارسروش.
- مهدوی عباس‌آباد، محمدرضا (پاییز ۱۳۸۳)، «قیام محمدبن عبدالله (نفس زکیه) نخستین قیام علویان علیه خلافت عباسی»، نشریه دانشکده علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه تبریز، شماره ۱۶، صص ۱۳۱-۱۴۶.
- نمیری، عمر بن شبه (۱۴۱۰)، تاریخ‌المدينة المنورة، تحقیق فهیم محمد شلتوت، ج ۱، بیروت: دار التراث.
- نجفیان رضوی، لیلا (بهار ۱۳۹۱)، «دلایل همراهی اصحاب مذاهب اسلامی با نخستین قیام‌های سادات حسنی تا سال ۱۴۵ هجری»، مطالعات تاریخ فرهنگی، سال سوم، شماره ۱۱، صص ۹۷-۱۲۴.
- _____ (۱۳۹۴)، حیات سیاسی حسنیان تا سال ۱۴۵ هجری، تهران: پژوهشکده تاریخ

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۱، شماره ۴۹، بهار ۱۴۰۰ / ۱۹۷

اسلام.

- وبر، ماکس (۱۳۸۴)، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران: انتشارات سمت.

- ولوی، علی محمد و لیلا نجفیان رضوی (تابستان ۱۳۸۹)، «حسینیان زندان هاشمیه (بازکاوی علل، شمار واقعی زندانیان و کشته شدگان)»، *مجله پژوهش‌های تاریخی*، سال دوم، شماره ۲، صص ۴۵-۶۲.

- هارونی حسنی، یحیی بن حسین (۱۴۲۲)، *الافادة فی معرفة السادة*، تحقیق ابراهیم بن مجدالدین بن محمد مویدی و هارون بن حسن بن هادی خمیری، صعه: مرکز انتشارات الدراسة الاسلامیة.

- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب [بی تا]، *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، بیروت: دار صادر.

- Andrian, F. Charles & E. David Apter (1995), *Political Protest and Social Change*, London: Macmillan Press.

- Crone, Patricia (2004), *God's rule: government and Islam, United Kingdom*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Elad, Amikam (2015), *The Rebellion of Muhammad al-Nafs al-Zakiyya in 145/762 Tālibīs and Early 'Abbāsīs in Conflict*, Brill.

- Tucker, C. Robert (1968), "The Theory of Charismatic Leadership", *Daedulus*, Vol.97, No.3, pp.731-756.

- Van Ess, Josef (1987), "Mu'tazillah", *Encyclopedia of Religion*, Vol.10.

- Wilner, Ann Ruth (1984), *Charismatic Political Leadership*, London: Yale University.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

List of sources with English handwriting

Arabic and Persian Sources

- Holy Qoran.
- Nahj al-Balāgha.
- Aḥmadnežād, Maḥmūd; Ne'mat Dāvarpanāh (Summer 1394 Š.), "Maḥfūmšīnāsī-e Bay'at dar Farhang-e Eslāmī va Naš-e Ān dar Eṭbāt-e Emāmat", *Majala-ye Šī'ašināsī*, 13, No. 50, pp. 135-162. [In Persian]
- *Aḳbār al-Dawlat al-'Abbāsīya* (1971), edited by 'Abdul'azīz al-Dawrī, 'Abduljabār al-Moṭalībī, Beirut: Dār al-Ṭalī'a.
- Azdī, Yazīd b. Moḥammad (1967), *Tārīk-e Mūsīl*, edited by 'Alī Habība, Cairo.
- Ašraf, Aḥmad (1357 Š.), *Jāmi'ašināsī-e Māks Weber*, Tehran: Hūman. [In Persian]
- Āšūrī, Dārūš (1358 Š.), *Darāmadī bi Jāmi'ašināsī va Jāmi'ašināsī-e Weber*, Tehran: Entišārāt-e Morvārīd. [In Persian]
- Āyīnavand, Šādeq; Hādī Bayātī and Hādī Estahrī (Winter 1393 Š.), "Vākāvī-e Qīām-e Moḥammad b. 'Abdullāh (Nafs-e Zakīya) va Natāyej va Payāmadhā-ye Ān", *Majala-ye Šī'ašināsī*, 12, No. 48, pp. 203-226. [In Persian]
- 'Amāra, Moḥammad (n. d.), *Al-Mo'tazila va al-Tora*, Moasisa al-'Arabīya.
- Baradaran, Reza; Muhammad Sadegh Golpoor Souteh (2017), "Believing in Mahdiism and its components among the Zaydis Contemporary with the Advent of Nafs-e-Zakiyyah (100-145)", *The history of Islamic culture and civilization*, 8, No. 26, pp. 117-138. [In Persian]
- Bašīriya, Hoseyn (1374 Š.), *Jāmi'ašināsī-e Sīāsī; Naqš-e Nīrūhā-ye Eḡtimā'ī dar Zendeḡī-e Sīāsī*, Tehran: Naš-e Ney. [In Persian]
- Bilāzarī, Aḥmad b. Yahyā (1417), *Ansāb al-Ašraf*, edited by Soheil Zakār, Rīāz Zirkli, Vol. 3, Beirut: Dār al-Fikr.
- Boḳārī. Abū Našr (1962), *Sarsilsila-ye 'Alavīya*, Najaf: Entišārāt-e Heydariya.
- Boḳārī, Moḥammad b. Esmā'īl (1429), *Tārīk al-Kabīr*, edited by Mošṭafa 'Abdulqādir 'Aṭā, Vol. 4, Beirut: Dār al-Kotob al-'Elmīya.
- Ebn Abi al-Ḥadīd, 'Abdulḥamīd b. Hibat Allāh (1415), *Šarḡ-e Nahj al-Balāghā*, Vol. 15, Beirut: Moasisa al-'Elmī līlMaṭbū'āt.
- Ebn Aṭīr, 'Alī b. Moḥammad (1965), *Al-Kāmil fī al-Tārīk*, Vol. 5, Beirut: Dār Šādīr.
- Ebn Aṭīr, 'Alī b. Moḥammad (n. d.), *Al-Nihāya fī Ġarīb al-Ḥadīṭ va al-Aṭar*, Vol. 1, Beirut: Al-Maktaba al-Eslāmīya.
- Ebn Aṭīr, 'Alī b. Moḥammad (n. d.), *Asad al-Ġāba fī Ma'rīfat al-Šahāba*, Vol. 4, Beirut: Dār al-Maktaba al-'Elmīya.
- Ebn 'Anba, Aḥmad b. 'Alī (1362), *Omdat al-Tālib fī Ansāb Āl Abīṭālib*, Qom: Entišārāt-e al-Rāzī.
- Ebn 'Asāker, 'Alī b. Hasan Hibat Allāh (2001), *Tārīk Madīnat Damišq*, edited by 'Alī 'Āšūr al-Jonūbī, Vol. 29, Dār Ehyā al-Torāṭ al-'Arabī.
- Ebn Ḥajar 'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī (1417), *Tahzīb al-Tahzīb*, edited by ḳalīl Mamūn Šaiḡā, 'Omar al-Salāmī, 'Alī b. Mas'ūd, Vol. 3, Beirut: Dār al-Ma'rīfat.
- Ebn ḳaldūn, 'Abdulrahmān b. Moḥammad (1408), *Al-'Ebar*, edited by ḳalīl Šahāda Vol. 4, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ebn Kaṭīr, Esmā'īl b. 'Amr (1407), *Al-Bidāya va al-Nihāya*, Vol. 10, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ebn Manzūr, Moḥammad b. Mokaram (1363), *Lisān al-'Arab*, Vol. 8, Qom: Adab al-Ḥawza.
- Ebn Mortazā, Aḥmad b. Yahyā (1409), *Ṭabaqāt al-Mo'tazila*, Beirut: Dār al-Montazīr.
- Ebn Sa'd, Moḥammad b. Sa'd (1410), *Al-Ṭabaqāt al-Kobrā*, edited by Moḥammad 'Abdulqādir 'Aṭā, Vol. 5, Beirut: Dār al-Kotob al-'Elmīya.
- Ebn Sayed al-Nās, Moḥammad b. Moḥammad (1414), *'Oyūn al-Aṭar fī Fonūn al-Maḡāzī va al-Šamāyil va al-Sīar*, Vol. 2, Beirut: Dār al-Qalam.

- Ebn Taqtaqī, Moḥammad b. ‘Alī (1412), *Manāqib Āl-e Abī Tālib*, edited by Sayed Maḥdī Raḡāī, Qom: Ketābkhāna-ye Āyatullāh Mar‘ašī.
- Ebn Šahrāšūb, Moḥammad b. ‘Alī (1418), *Manāqib Āl Abī Tālib*, edited by Yusef al-Bāqī, Vol. 4, Beirut: Dār al-Azḡvā.
- Ebn Zohra, Tāḡ al-Dīn b. Moḥammad (1310), *Ġāyat al-Ekṡiṡār fo Akḡbār al-Boyūtāt al-‘Alavīya*, Bulaq.
- Elāhīzāda, Moḥammad Ḥasan (1385 Š.), “Ĵonbiš Ḥasanīān, Māhīāt-e Fekrī va Takāpūhā-ye Sīāsī,” Qom: Šī‘ašināsī. [In Persian]
- Ešfahānī, Abulfaraḡ (n. d.), *Al-Aḡānī*, Vol. 21, Beirut: Dār al-Kotob al-‘Elmīya.
- Ešfahānī, Abulfaraḡ (n. d.), *Maqātil al-Tālibīnm*, edited by Aḡmad Šaqr, Beirut: Dār al-Ma‘rifa.
- Ḥasanī, Aḡmad b. Ebrāhīm (1422), *Al-Mašābīḡ*, Omam: Moasisa Emām Zeyd b. ‘Alī al-Tiqāfiya.
- Hārūnī Ḥasanī, Yahyā b. Ḥoseyn (1422), *Al-efāda fi Ma‘rifat al-Sādat*, edited by Ebrāhīm b. Maḡda al-Dīn b. Moḥammad Moayedī, Hārūn b. Ḥasan b. Hādī Komrī, Sa‘dah: Markaz Entišārāt al-Dirāsāt al-Eslāmīya.
- Ḥimavī, Yāqūt b. ‘Abdullāh (1414), *Mo‘jam al-Odabā*, Vol. 5, Beirut: Dār al-Ġarb Eslāmī.
- Ĵā‘fariān, Rasūl (1377 Š.). *Tārīk-e Taḡavol-e Dawlat va kalāfat az barāmadan-e Eslām tā barofīādan-e Sofyānīān*, Qom: Markaz-e Moṡālī‘āt va Taḡqīqāt-e Eslāmī. [In Persian]
- Ĵalālī, Maḥdī; Moḥammad Ḥasan Šāterī Aḡmadābādī (Spring/Winter 1393 Š.), “Barrasī-e Rivāyat-e al-Maḥdī fi Lisāna rata va Naqš-e Ĵonbiš-e Moḥammad b. ‘Abdullāh Ḥasanī dar ĵa‘l-e Ān”, *Ḥadīṡpejūhī*, 6, No. 11, pp. 139-158. [In Persian]
- Koleynī, Moḥammad b. Ya‘qūb (1362 Š.), *Oṡūl-e Kāfi*, Vol. 1, Tehran: Entišārāt-e al-Eslāmīya. [In Persian]
- Koleynī, Moḥammad b. Ya‘qūb (1413), *Rawzā Kāfi*, edited by Šayḡ Moḥammad Ĵavād al-Faqīh, Beirut: Dār al-Azḡvā.
- kaṡīb Baḡdādī, Aḡmad b. ‘Alī (1417), *Tārīk-e Baḡdād*, Vol. 9, Beirut: Dār al-Kotob al-‘Elmīya.
- Maḡalī, Aḡmad b. Moḥammad (1423), *Ḥadāeq al-Vardia*, edited by Mortazā b. Zeyd Maḡtūrī Ḥasanī, Vol. 1, Sana‘a.
- Maḥdavī Abbās Ābād, Moḥammadrezā (Autumn 1383 Š.). “Qīām-e Moḥammad b. ‘Abdullāh (Nafs-e Zakīya) Naḡostīn Qīām-e ‘Alavīān ‘Alayh-e kelāfat-e Abbāsī”, *Našrīya-e Dāniškada-ye ‘Olūm-e Ensānī va Eġtemā‘ī Dānišḡāh-e Tabrīz*, No. 16, 00. 131-146. [In Persian]
- Mas‘ūdī, ‘Alī b. Ḥoseyn (1409), *Morūġ al-Zahab va Ma‘ādin al-Ĵavāhir*, Vol. 3, edited by As‘ad Dāḡir, Qom: Dār al-Hijra.
- Mazi, Abulḡajāj Yūsef (1413), *Taḡzīb al-Kamāl fi Asmā al-Rijāl*, edited by Šbār ‘Avād, Vol. 14, Moasisa al-Risāla.
- Moskūya, Rāzī, Abu ‘Alī (1379 Š.), *Tajārib al-Omam*, translated by Abulḡāsim Emāmī, Vol. 3, Teharn: Dār Sorūš. [In Persian]
- Naḡafīān Raḡavī, Leylā (Spring 1391 Š.), “Dalāyel-e Hamrāhī-e Ašḡb-e Mazāheb-e Eslāmī bā Naḡostīn Qīāmḡā-ye Sādāt-e Ḥasanī tā Sāl-e 145 Hijrī”, *Moṡālī‘āt-e Tārīkī*, 3, No. 11, pp. 97-124. [In Persian]
- Naḡafīān Raḡavī, Leylā (1394 Š.), *Ḥayāt-e Sīāsī Ḥasanīān ta Sāl-e 145 Hijrī*, Tehran: Pejūhiškada-ye Tārīk-e Eslām. [In Persian]
- Nomeyrī, ‘Omar b. Šaba (1410), *Tārīk al-Madīnat al-Monavara*, edited by Fahīm Moḥammad Šaltūt, Vol. 1, Beirut: Dār al-Torāt.
- *al-‘Oyūn va al-Ḥadāeq fi Akḡbār al-Ḥaqāeq*, Vol. 3, Baghdad: Maktab al-Moṡanā.
- Rāzī, Aḡmad b. Sahl (1995), *Aḡbār Faḡ*, edited by Māhir al-Ĵarar, Beirut: Dār al-Ġarb Eslāmī.
- Sā‘edī, Moḥammad b. Ḥoseyn (1965), *Al-Ḥoseynūn fo al-Tārīk*, Najaf: Entišārāt-e Najaf.
- Shaabanpour ,Hoda, Mohammad Reza Barani (2020), “Hierarchical Analysis of the Failure Factors of the Nafs Zakieh Movement”, *History of Islam and Iran*, 30, No. 46, pp. 87-116. [In Persian]
- Šahrestānī, ‘Abdulkarīm (1361 Š.), *Tawzīḡ-e Melal*, Tarḡoma-ye Melal va Neḡal, Mošṡafā

- b. k̄āliqdād Hāšemī, Eqbāl. [In Persian]
- Šeyk Mofīd, Moḥammad b. Moḥammad b. No'mān(1413), *Al-Eršād*, edited by Moasisa Āl al-Bayt liṭaḥqīq al-Torāt, Vol. 3, Qom: Al-Motamir al-'Ālamī lialtīya Šeyk Mofīd.
 - Šeyk Šādūq, Moḥammad b. 'Alī (1417), *Al-Amālī*, Vol. 1, Qom: Moasisa al-Bi'ta.
 - Šeyk Šādūq, Moḥammad b. 'Alī (2005), *Man lā Yahzarah al-Faqih*, Vol. 2, Beirut: Moasisa al-'Elmī.
 - Šūstarī, Nūrullāh (1365 Š.), *Majālis al-Momenīn*, Tehran: Ketābforūšī Eslāmīya. [In Persian]
 - Ṭabarī, Moḥammad b. Ĵarīr (n. d.), *Tārīk al-Rosol va al-Molūk*, edited by Moḥammad Abulfazl Ebrāhīm, Vol. 7, Cairo: Dār al-Ma'ārif.
 - Ṭabarsī, Aḥmad b. 'Alī (1966), *Al-Eḥtijāj*, edited by Moḥammad Bāqir ḵorsān, Vol. 2, Najaf: Dār al-No'mān.
 - Tūsī, Moḥammad b. Hasan (1961), *Al-Rijāl*, Najaf: Entišārāt Heydarīa.
 - Zāhbī, Moḥammad b. Ahmad (1414). *Tārīk-e Eslām va Vafāt al-Mašāhīr va al-'Alām*, Vol. 4, Beirut.
 - Valavi, 'Ali Moḥammad; Leyla Najafian Razavi, (2010), "Hassanids in Hashemiye Prison reviewing causes, real numbers of prisoners and casualties", *Journal of Historical Research*, 2, No. 2, pp. 45-62. [In Persian]
 - Ya'qūbī, Aḥmad b. Abī Ya'qūb (n. d.), *Tārīk-e Ya'qūbī*, Vol. 2, Beirut: Dār Šādir.

English Sources

- Andrian, F. Charles & E. David Apter (1995), *Political Protest and Social Change*, London: Macmillan Press.
- Bendix, Guenther Roth Reinhard (1978), *Max Weber: An Intellectual Portrait*, University of California Press.
- Crone, Patricia (2004), *God's rule: government and Islam, United Kingdom*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Elad, Amikam (2015), *The Rebellion of Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya in 145/762 Ṭālibīs and Early 'Abbāsīs in Conflict*, Brill.
- Tucker, C. Robert (1968), "The Theory of Charismatic Leadership", *Daedulus*, Vol.97, No.3, pp.731-756.
- Turner, Bryan (1974), *Weber and Islam: A Critical Study*, Routledge & Kegan Paul.
- Van Ess, Josef (1987), "Mu'tazillah", *Encyclopedia of Religion*, Vol.10.
- Weber, Max (2019), *Economy and Society*, translated by Keith Tribe, Harvard University Press.
- Wilner, Ann Ruth (1984), *Charismatic Political Leadership*, London: Yale University.

The Effect of the Transfer of Charismatic Authority on the Formation of Muhammad Nafs Zakyya's Uprising¹

Leila Najafian Razavi²
Mahboobeh Farkhondehzadeh³

Received: 2020/07/16
Accepted: 2021/01/30

Abstract

Under the leadership of Muhammad ibn 'Abd-Allah ibn Hassan, the Hassanids staged their first uprising in 145 AH. It occurred when there were more influential personalities among the Alavids in terms of eldership, scientific rank, and the number of companions. Imam Ja'far (AS) was at the head of them. Meanwhile, Muhammad's father, 'Abd-Allah al-Mah, held a special position among the Hassanids. By acknowledging the emphasis sources on the Imam's avoidance of any political activity during the late Umayyad's period, the question can be asked what factor played a pivotal role in accepting the leadership of Muhammad ibn 'Abd-Allah and involvement of the various group in his uprising, even though his father was still alive?

Based on Weber's charismatic personality theory, the current study's findings suggest that 'Abd-Allah al-Mahd possessed charismatic authority. During the late Umayyad period's crisis, he devised a successful strategy to pass charismatic authority to his son Muhammad and have it accepted by his followers by emphasizing the characteristics of Nafs Zakyya, using mythical imitation, and attracting the charismatic community's attention among the Hashimids. As a result of the continuing crisis and 'Abd-Allah's support and propaganda at the start of the Abbasid caliphate, Muhammad revolted during his father's lifetime. Despite his lack of eldership, he was backed by numerous prominent groups.

Keyword: Hassanid, 'Abd-Allāh Mahd, Muḥammad Nafs Zakīyya, Max Weber, Charismatic Authority

1. DOI: 10.22051/hii.2021.32231.2279

2. Assistant Professor, Department of History, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran(Corresponding Author).najafian@um.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran .farkhondehzadeh@um.ac.ir