

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)

سال نوزدهم، دوره جدید، شماره ۴، پیاپی ۸۱ زمستان ۱۳۸۸

رویارویی نظری گفتمان های «سلطه» و «مقاومت» در مکاتبات منصور دوانیقی و محمد نفس زکیه

علی محمد ولوی^۱
منصوره کریمی قهی^۲

چکیده

پس از ارتحال پیامبر(ص)، اعراب حکومت گریز، واقعیت تمکین به حکومتی متمرکز را پذیرفتند و با تعیین جانشین، سنت پیامبر را ادامه دادند. از این رو اپیستمه و نظامی معرفتی با محوریت مبانی مشروعیت قدرت در اسلام ایجاد شد و اجتماعات، سخنان و آثار بسیاری با همین رویکرد شکل گرفت. از درون این اجتماعات و آثار، گفتمان هایی در جامعه تولید شد که هر یک تعاریف خاصی از مبانی مشروعیت حکومت ارائه دادند. یکی از مهم ترین صحنه های این رویارویی مواجهه سادات حسنی و عباسی است که در مکاتبات دو شخصیت شاخص این جریان ها یعنی منصور دوانیقی و محمد بن عبدالله نفس زکیه نمود یافته است؛ موضوعی که قرن ها در قالب چالش های عمیق نظری میان سه ضلع مثلث قدرت هاشمی یعنی سادات بنی الحسین، سادات بنی الحسن و خلفای عباسی استمرار یافت

۱. عضو هیات علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س) amvalavi571@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)

دریافت: ۱۳۸۸/۴/۷ تاریخ تصویب: ۱۳۸۸/۶/۱۶

شناسایی گفتمان های سیاسی جامعه اسلامی در نیمه اول قرن دوم هجری، بر اساس مدل تحلیلی فوکو، نیازمند مراجعه به آرشیو آن دوره تاریخی و شناسایی ایستمه حاکم بر آن است. به همین منظور از مجموع اسناد و شواهد، مکاتبات محمد بن عبدالله و منصور دوانیقی مورد بررسی قرار گرفت.

از رهگذر تحلیل گفتمانی این مکاتبات تلاش شد دیدگاه های سیاسی، مذهبی و حکومتی که در این نامه ها به آن پرداخته شده، شناسایی و به این سوال ها پاسخ دهیم که متون مورد نظر، مولد چه گفتمانی در جامعه اسلامی بودند؟ مولفان این گفتمان ها چه راهبردهایی جهت استمرار حکومت اسلامی ارائه دادند؟ و مبانی مشروعیت قدرت از دیدگاه آن ها چه بود؟

واژه های کلیدی: محمد نفس زکیه، منصور دوانیقی، مشروعیت،

سنت، حکومت، تحلیل گفتمان

مقدمه

در این مقاله به منظور شناخت مبانی نظری مشروعیت قدرت در اسلام، به تحلیل گفتمانی مکاتبات منصور دوانیقی و محمد نفس زکیه پرداختیم، تا از رهگذر این شناسایی مشخص شود گفتمان های سیاسی حاکم بر جامعه اسلامی نیمه اول قرن دوم هجری کدامند؟ جریان های مسلط اجتماعی از کدام منطق گفتمان ساز، جهت کسب مشروعیت بهره جستند؟ و شاخصه های مشروعیت قدرت از دیدگاه هر یک از آن ها چه بود؟

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

شناسایی گفتمان حاکم بر جامعه اسلامی در نیمه اول قرن دوم هجری، بر اساس مدل تحلیلی فوکو، نیازمند مراجعه به اسناد، متون و داده های آن دوره و شناسایی ایپستمه^۱ حاکم بر آن است. به همین منظور از مجموع اسناد و شواهد، مکاتبات محمد بن عبدالله و منصور خلیفه عباسی را برگزیدیم. علت انتخاب این متون دو دلیل است: نخست آن که مولفان این نامه ها، نمایندگان اصلی دو جریان شاخص سیاسی جامعه اسلامی در نیمه اول قرن دوم هجری بوده و نظرات و رقابت های آنان در مساله خلافت، در نامه ها انعکاس یافته است. دُدیگر آن که این نامه ها حاوی دیدگاه های مهمی در باره ی ساختار حکومتی جامعه و روابط سیاسی علویان و عباسیان است.

بررسی اجمالی تاریخ اسلام نشان می دهد مهم ترین واقعه بعد از ظهور اسلام که آثار و تبعات بسیاری در پی داشت، مسئله جانشینی پیامبر بود. وفات پیامبر جامعه اسلامی را با این پرسش مهم روبرو کرد: که پس از پیامبر چه کسی صلاحیت اداره جامعه را دارد؟ انتخاب جانشین امری الهی و آسمانی یا امری زمینی و مربوط به مردم است؟ آیا نسب و سابقه در اسلام می تواند ملاک انتخاب خلیفه باشد؟ آیا پیامبر درباره خلیفه اش اعلام نظر کرده است؟ این مسئله بحث ها، سخنان و واکنش های مختلفی از سوی گروه های مختلف جامعه اسلامی ایجاد کرد و تشعبات و تفرقات زیادی را دامن زد. اکثر فرق مذهبی و گروه های سیاسی، همچنین بسیاری از مباحث، نوشته ها، فتاوی و متون فقه سیاسی مسلمانان در این دوره، با محوریت مسئله جانشینی پیامبر شکل گرفت. از این رو می توان گفت؛ ایپستمه سیاسی حاکم بر این دوره از تاریخ جامعه اسلامی (۱۴۵-۱۱۱ق) مبانی نظری مشروعیت قدرت بود. ظهور این نظام معرفتی در جامعه اسلامی به ظهور گفتمان های متعددی انجامید. دامنه این گونه مباحثات در دوره های بعد و با روی کار آمدن دو سلسله قدرتمند اموی و عباسی افزایش یافت و بسیاری از مکاتب فقهی و کلامی را در بر گرفت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. ایپستمه (Episteme) یا نظام معرفتی: اصولی بدیهی و جهان بینی اساسی است که فرایند تولید ذهنی در عصر یا دوره خاص را متحد ساخته و پرسش ها، بحث ها و شناخت های یک دوره را به طور هم زمان امکان پذیر می سازد. (مک دائل، ۱۳۸۰: ۳۳-)

مسأله‌ی مشروعیت سازی عباسیان؛ که مهم ترین مسأله‌ی مورد بحث و نزاع میان عباسیان و علویان بود، از سوی محققان بسیاری مورد تحلیل قرار گرفته است که برخی از آن‌ها؛ از جمله فاروق عمر فوزی، تیلمان ناگل، سیمره مختار اللیثی، حسن فاضل زعین العانی، عبدالعزیز دوری و..... ضمن پرداختن به بحث روابط علویان و عباسیان، و قیام نفس زکیه، به تحلیل مکاتبات نفس زکیه و منصور، نیز توجه نشان داده اند. عبدالعزیز دوری (الدوری، ۲۰۰۶: ۸۸-۹۰)، مختار اللیثی (الیثی، ۱۳۸۵: ۱۴۸-۱۴۰، ۱۴۶) و زعین العانی (زعین العانی، ۱۹۸۱: ۲۸۷-۲۸۶)، تنها به نقل بخش هایی از نامه، و ذکر نقطه نظرات دیگر محققان درباره‌ی نامه‌ها پرداخته اند. تیلمان ناگل، به گفته محمد کاظم رحمتی (رحمتی: سایت کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران)، بررسی درخشانی از نامه‌ها و اطلاعات مندرج در دیگر منابع منتشر کرده است، که امکان دسترسی به اثر وی ممکن نشد. فاروق عمر فوزی، ضمن پرداختن به بحث اهل بیت و اجتماع ابواء، در دو بخش نقد خارجی و نقد داخلی نامه‌های منصور و نفس زکیه را تحلیل کرده است. (فوزی، ۲۰۰۳: ۱۶۹-۱۴۳)^۱ البته هیچ یک از نویسندگان مورد نظر در تحلیل نامه‌ها از روش تحلیل گفتمان استفاده نکرده اند. در این مقاله تلاش شده با استفاده از روش تحلیل گفتمان میشل فوکو، نامه‌های مذکور، عمیق تر و دقیق تر مورد بررسی قرار گیرند.

چارچوب نظری

میشل فوکو تحلیل گفتمان را در قلمرو علوم اجتماعی و تاریخ مطرح کرد و با دو رویکرد دیرینه شناسی و تبار شناسی مورد بررسی قرار داد. از نظر فوکو گفتمان، پدیده، مقوله یا جریانی است که دارای زمینه ای اجتماعی است. مطالب، گزاره‌ها و قضایای مطرح شده، بستگی به این نکته دارند که کی، کجا، چگونه، توسط چه کسی، له یا علیه چه چیزی یا چه کسی گفته شده اند. به عبارت دیگر بستر زمانی و مکانی سوژه‌های استفاده کننده هر گزاره و قضیه، شکل، نوع و محتوای هر گفتمان را تعیین می کنند. (کچویان، ۱۳۸۲: ۵۶) گفتمان در زمان حال و در ارتباط با شرایط

۱. فوزی در کتاب الخلافة العباسیة نیز نامه‌های مورد نظر را با تفصیل کمی بررسی کرده است. (۱۹۹۸: ۸۴-۷۷)

عینی مولد گفتمان تولید می شود، مولد گفتمان از طریق نظام زبان هستی خود را نمایان می سازد. (مک دائل، ۱۳۸۰: ۵۲) گفتمان بر سازنده و شکل دهنده حقیقت است و این قابلیت را دارا است که ارزش ها و هنجارها را با اقتدار و زور به دیگران منتقل سازد. (کچویان: ۱۳۸۲: ۴۳-۴۲) گفتمان ها طی زمان دستخوش تغییر شده و در نتیجه گفتمان های رقیب و متضاد ظهور می کند. (برنز، ۱۳۸۲:

(۱۷-۱۸)

فوکو در دیرینه شناسی گفتمان را به صورت مستقل در نظر می گیرد، اما در تبار شناسی نقش قدرت و کردارهای غیر گفتمانی را در شکل گیری گفتمان ها بررسی می کند. از منظر تبارشناسی گفتمان ها برآمده از ساختار قدرت هستند. روش دیرینه شناسی عمدتاً بر تعیین صورتبندی گفتمانی و قواعد حاکم بر شکل گیری آن متمرکز است. هدف دیرینه شناس از تحلیل صورتبندی گفتمانی خاص، نه دستیابی به وحدت و کلیت، بلکه توصیف نحوه شکل گیری و عملکرد یک گفتمان خاص و رابطه آن با حوزه های گفتمانی و غیر گفتمانی دیگر است، دیرینه شناس در پی کشف شباهت ها، تضادها، گسست ها و تفاوت های موجود در سطح قواعد گفتمانی است. با روش دیرینه شناسی گفتمان های گوناگونی را که داعیه بیان حقیقت دارند، و کنش های کلامی ای که هر فرد صاحب اقتداری بیان می کند، می توان مورد تحلیل قرار داد. ((دریفوس و رابینو، ۱۳۸۵:

(۳۳۱-۳۳۰)

از نظر فوکو گفتمان ها جملات یا گزاره ها و قضایای متنوع با معانی مختلف و کارویژه های گسترده ای است که در چارچوب یک اپیستمه تولید می شود. هرگاه بین موضوعات، اشیاء، انواع اظهارات، گزاره ها، قضایا و مفاهیم، نوعی قاعده مندی (نظم، همبستگی، و ارتباط های متقابل) برقرار شود با «صورتبندی گفتمانی» سروکار داریم. (آقا گل زاده، ۱۳۸۵: ۴۰-۳۹) صورت بندی گفتمانی با صورت بندی چهار عنصر؛ موضوع، وجوه بیانی، مفاهیم و راهبردها، شکل می گیرد و بر آن وحدت و قواعدی حاکم است. (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۵: مقدمه ۲۰، کچویان، ۱۳۸۲: ۶۷-

(۶۶)

اولین عنصر صورتبندی گفتمانی موضوع شناسایی است. برای بررسی قواعد حاکم بر موضوع لازم است حوزه هایی مانند خانواده، گروه های اجتماعی، اجتماعات مذهبی، دستگاه قضایی، که

موضوع در آنها ظاهر می‌شود، همچنین نهادها و افرادی که به آن‌ها مرجعیت داده می‌شود تا تعیین کنند چه موضوعاتی به چه گفتمانی تعلق دارند؟ شناسایی شوند. (کچویان، ۱۳۸۲: ۶۹)

دومین عنصر صورت‌بندی گفتمانی وجوه بیانی است. از دیدگاه فوکو در هر گفتمان (صورت‌بندی گفتمانی) قضایای متعددی مثل؛ توصیفات کمی یا کیفی، تفسیر، محاسبات آماری، استدلال‌های تمثیلی یا قیاسی وجود دارد که بر اساس قواعد خاصی انسجام می‌یابند. (دریفوس و رایینو، ۱۳۸۵: ۱۵۱-۱۵۰) این قواعد به منابعی که قضایا را اظهار کرده‌اند (سخنگو) وزینه‌ای که از آن سر برآورده‌اند (جایگاه نهادی و موقعیت سوژه)، مربوط می‌شود. بنابراین در تحلیل هر گفتمانی باید دریابیم کدام مراجع صلاحیت بیان گزاره‌ها را دارند و پایگاه و نقش اجتماعی که افراد از آن‌جا سخن می‌گویند چیست؟ (کچویان، ۱۳۸۲: ۷۱-۷۰) در هر گفتمان باید توجه داشت که کدام نهادها گفتارهای معین را صادر می‌کنند یا نهادهای مشروعیت بخش کدامند؟ همچنین باید مشخص شود موقعیت فاعل شناسا یا گوینده در قبال موضوعات چیست؟ تمرکز فوکو در این بخش بر این است که چه کسی را می‌توان جدی گرفت یا چه کسی حق دارد با این جسارت سخن بگوید؟ این به روابط گفتمانی باز می‌گردد که باعث به وجود آمدن و انتقال کنش‌های کلامی جدی به وسیله سخن‌گویان جدی می‌گردد. (همان، ۷۱-۷۰)

عنصر سومی که در صورت‌بندی گفتمانی باید مورد توجه قرار گیرد مفاهیمی است که گفتمان مزبور بدان پرداخته است. برای بررسی نحوه شکل‌گیری مفاهیم پراکنده و ناهمگون یک گفتمان، باید به بررسی نحوه ارتباط و پراکندگی گزاره‌ها و عناصر آن پرداخت. از نظر فوکو سازمان گزاره‌ها در سه شکل صورت‌های جانشینی، اشکال همنشینی و رویه‌های میانجی قابل بررسی است. بنابراین برای تحلیل هر متن باید قواعد تقدم و تاخر گزاره‌ها، همچنین نوع رهیافت شخص در رد یا قبول گزاره‌ها یا نحوه همنشینی گزاره‌های متعلق به گفتمان‌های مختلف در کنار هم را بررسی نمود. مثلاً باید مشخص کرد گزاره‌هایی که در گفتمان‌های دیگر صورت‌بندی شده اما توسط این گفتمان پذیرفته، تایید، نقد و یا رد شده‌اند کدامند، یا گزاره‌هایی که در گفتمان مورد نظر به عنوان مقدمه یا مثال‌های موید فعال هستند، کدامند؟ همچنین گزاره‌هایی که در

گفتمان پذیرفته نشده و مورد بحث و نقد قرار نمی گیرند، اما به خاطر ارتباط با قضایای پذیرفته شده مورد توجه اند، مشخص شوند. (همان، ۷۲-۷۱)

عنصر چهارم در صورتبندی گفتمانی راهبردها (استراتژی ها) است که منظور از آن نظریه ها و دیدگاه های مطرحه در گفتمان می باشد. استراتژی ها درون گفتمان ها پدید می آیند، تغییر می کند و گاه جای خود را به استراتژی های دیگر می دهند. برای بررسی نحوه توزیع استراتژی ها، یعنی چگونگی بسط نظریه ها در درون یک صورتبندی گفتمانی باید به سه عنصر نقاط شکست گفتمان، اقتصاد منظومه گفتمانی و حوزه اعمال غیر گفتمانی توجه کرد. در هر گفتمان موضوعات یا نظریه های متناقضی وجود دارند که نمی توانند در یک رشته واحد گزاره ها قرار بگیرند، گاهی این عناصر متناقض به نقطه توازن می رسند. این نقطه جایی است که بر پایه موضوعات و مفاهیم متناقض، رشته منسجمی از موضوعات، قضایا و مفاهیم انشقاق یافته و گفتمان دارای زیر گروه هایی می شود. در میان گفتمان ها ممکن است، روابط مختلفی نظیر رابطه تکمیلی، شباهت، ضدیت و... وجود داشته باشد که بر نقاط انکسار گفتمان تاثیر می گذارد. نقطه ای که متعلق به گفتمانی خاص محسوب می شود، نقطه شکست گفتمان های دیگر است. (همان، ۷۵-۷۳)

فوکو معتقد است هر گفتمانی یک سیستم مهار کننده جدی دارد که آن را تحت نظارت دارد. او شیوه های مهار گفتمان را به سه دسته مهار کننده بیرونی، درونی و توزیعی تقسیم می کند. مهار کننده های بیرونی شامل ممنوعیت، نظام تقسیم و تمایز و اراده معطوف به حقیقت است. (فوکو، ۱۳۷۸: ۲۲-۱۴، مک دائل، ۱۳۸۰: ۱۸۰) مهار کننده های درونی شامل تفسیر، مولف (به عنوان کانون انسجام متن) می باشد. (مک دائل: ۱۳۸۰: ۱۸۰، فوکو، ۱۳۷۸: ۲۸-۲۳) مهار کننده های توزیعی شامل آیین های خاص و انجمن های گفتمان است که وظیفه تولید یا حفظ سخن را برعهده دارند. (فوکو، ۱۳۷۸: ۴۱-۳۷، مک دائل، ۱۳۸۰: ۱۸۰)

متن مکاتبات منصور و نفس زکیه

متن مکاتبات مزبور در بسیاری از منابع تاریخی متقدم و متاخر نقل شده است.^۱ ذهبی (ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۶-۹/۲۴) متن هر سه نامه را آورده، اما نامه های منصور فاقد عنوان است و بخش هایی از نامه های محمد و منصور نیز ذکر نشده است. ابن اثیر (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۵۳۸-۵۳۶/۵) هر سه نامه را به طور کامل ذکر کرده، اما هر سه نامه فاقد عنوان می باشد. ابن جوزی (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۶۶-۸/۶۴) نامه اول منصور و نامه محمد نفس زکیه را کامل آورده، اما فقط بخشی از نامه دوم منصور را ذکر کرده است. طبری و مسکویه (مسکویه، ۱۳۷۹: ۴۰۰-۳۹۳/۳) متن کامل نامه ها را آورده اند. به دلیل تقدم تاریخ طبری بر سایر منابع و کامل بودن گزارش وی، مبنای این مقاله بر پایه گزارش طبری استوار است. (طبری، ۱۹۸۷: ۲۸۷-۲۸۴/۷)

نامه محمد نفس زکیه:

الف: من عبد الله المهدي محمد بن عبد الله الی عبد الله بن محمد
ب: «طسم تلك آیات الكتاب المبين تتلو عليك من نبا موسى و فرعون بالحق لقوم يؤمنون ان فرعون علا فی الارض و جعل أهلها شیعا يستضعف طائفه منهم یذبح ابناءهم و یتحیی نساءهم انه کان من المفسدین و نرید ان نمین علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین و نمکن لهم فی الارض و نری فرعون و هامان و جنودهما منهم ما کانوا یحذرون»^۲

۱. بلاذری، ازدی، میرد، طبری، ابن عبدربه، مسکویه، ابن جوزی، تبریزی، ابن خلدون، همچنین در غرر السیر، العیون والحدائق، نامه ها نقل شده اند. کتاب های متاخر در اسناد و مصدر روایات به متقدمان اعتماد کرده و سخن آن ها را آورده اند. برخی متن نامه ها را کامل ذکر کرده اند و برخی به اختصار از آن گذشته اند. تبریزی نامه چهارمی را نیز نقل می کند که نفس زکیه برای منصور فرستاده است. فاروق فوزی احتمال می دهد؛ گرایش های علوی و عباسی در نقل نامه ها انعکاس داشته و نامه چهارم بر ساخته علویان است و تبریزی که گرایش علوی داشته نامه را در کتاب خود آورده است. (برای مطالعه بیشتر در این باره رک: فوزی، ۲۰۰۳: ص ۱۶۴-۶۲)

۲. سوره طسم، آیات ۵-۱

پ: و انا اعرض عليك من الامان مثل الذى عرضت على، فان الحق حقنا، و انما ادعيتم هذا الامر بنا، و خرجتم له بشيعتنا، و حظيتم بفضلنا، و ان ابانا عليا كان الوصى و كان الامام، فكيف ورثتم ولايته و ولده احياء!

ت: ثم قد علمت انه لم يطلب هذا الامر احد له مثل نسبنا و شرفنا و حالنا و شرف آباتنا،
ث: لسنا من أبناء اللعناء و لا الطرداء و لا الطلقاء،

ح: و ليس يمت احد من بنى هاشم بمثل الذى نمت به من القرابه و السابقه و الفضل، و انا بنو أم رسول الله صلى الله عليه و سلم فاطمه بنت عمرو فى الجاهليه و بنو بنته فاطمه فى الاسلام دونكم.
چ: ان الله اختارنا و اختار لنا، فوالدنا من النبيين محمدص، و من السلف اولهم إسلا ما على، و من الأزواج أفضلهن خديجه الطاهره، و أول من صلى القبلة، و من البنات خيرهن فاطمه سيده نساء اهل الجنة، و من المولودين فى الاسلام حسن و حسين سيدا شباب اهل الجنة،

ج: و ان هاشما ولد عليا مرتين، و ان عبد المطلب ولد حسنا مرتين و ان رسول الله صلى الله عليه و سلم ولدنى مرتين من قبل حسن و حسين، و انى اوسط بنى هاشم نسبا، و اصرحهم أبا، لم تعرق فى العجم، و لم تنازع فى أمهات الأولاد،

خ: فما زال الله يختار لى الآباء و الأمهات فى الجاهليه و الاسلام حتى اختار لى فى النار، فانا ابن ارفع الناس درجه فى الجنة، و اهونهم عذابا فى النار، و انا ابن خير الاخير، و ابن خير الاشرار، و ابن خير اهل الجنة، و ابن خير اهل النار

د: و لك الله على ان دخلت فى طاعتى، و اجبت دعوتى ان اؤمنك على نفسك و مالك، و على كل امر احدته، الا حدا من حدود الله او حقا لمسلم او معاهد، فقد علمت ما يلزمك من ذلك، و انا اولى بالامر منك و اوفى بالعهد، لئانك أعطيتنى من العهد و الامان ما اعطيته رجالا قبلى، فأى الأمانات تعطينى! أمان ابن هبيرة، أم أمان عمك عبد الله بن على، أم أمان ابى مسلم!

نامه های منصور دوانبقي:

د: من عبد الله عبد الله امير المؤمنين، الى محمد بن عبد الله:

ر: «انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله و يسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم و ارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا و لهم في الآخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم»

ز: و لك على عهد الله و ميثاقه و ذمته و ذمة رسوله ص ان تبت و رجعت من قبل ان اقدر عليك ان اؤمنك و جميع ولدك و اخوتك و اهل بيتك و من اتبعكم على دمائكم و أموالكم، و اسوغك ما اصبحت من دم او مال، و أعطيك الف الف درهم، و ما سالت من الحوائج، و انزلك من البلاد حيث شئت، و ان اطلق من في حبسى من اهل بيتك، و ان اؤمن كل من جاءك و بايعك و اتبعك، او دخل معك في شىء من امرك، ثم لا اتبع أحدا منهم بشىء كان منه ابدا فان اردت ان تتوثق لنفسك، فوجه الى من احببت يأخذ لك من الامان و العهد و الميثاق ما تثق به.

ژ: فقد بلغنى كلامك، و قرأت كتابك، فاذا جل فخرک بقرابة النساء، لتصل به الجفاه و الغوغاء، و لم يجعل الله النساء كالعوموم و الآباء، و لا كالعصبه و الأولياء، لان الله جعل العم ابا، و بدا به فى كتابه على الوالده الدنيا و لو كان اختيار الله لهن على قدر قرابتهن كانت آمنه اقربهن رحما، و أعظمهن حقا، و أول من يدخل الجنة غدا، و لكن اختيار الله لخلقه على علمه لما مضى منهم، و اصطفائه لهم.

س: و اما ما ذكرت من فاطمه أم ابى طالب و ولادتها، فان الله لم يرزق أحدا من ولدها الاسلام لا بنتا و لا ابنا، و لو ان أحدا رزق الاسلام بالقرابة رزقه عبد الله اولاهم بكل خير فى الدنيا و الآخرة، و لكن الامر لله يختار لدينه من يشاء،

ش: قال الله عز و جل: «انك لا تهدي من احببت و لكن الله يهدى من يشاء و هو اعلم بالمهتدين»،

ص: و لقد بعث الله محمدا عليه السلام و له عمومه اربعة،

ض: فانزل الله عز و جل: «و انذر عشيرتك الأقرين» فانذرهم و دعاهم، فأجاب اثنان أحدهما ابى، و ابى اثنان أحدهما ابوك، فقطع الله ولايتهما منه، و لم يجعل بينه و بينهما الا و لا ذمة و لا ميراثا و زعمت انك ابن اخف اهل النار عذابا و ابن خير الاشرار، و ليس فى الكفر بالله صغير، و لا فى عذاب الله خفيف و لا يسير، و ليس فى الشر خيار، و لا ينبغى لمؤمن يؤمن بالله ان يفخر بالنار، و سترد فتعلم،

ط: و اما ما فخرت به من فاطمه أم علی و ان هاشما ولده مرتین، و من فاطمه أم حسن، و ان عبد المطلب ولده مرتین، و ان النبی صلی الله علیه و سلم ولدك مرتین، فخير الأولین و الآخرین رسول الله صلی الله علیه و سلم و لم یلده هاشم الا مرة و لا عبد المطلب الا مرة.

ظ: و زعمت انک اوسط بنی هاشم نسبا، و اصرحهم اما و ابا، و انه لم تلدک العجم و لم تعرق فیک أمهات الأولاد، فقد رایتک فخرت علی بنی هاشم طرا، فانظر و یحکک این أنت من الله غدا! فانک قد تعدیت طورک، و فخرت علی من هو خیر منک نفسا و ابا و أولا و آخر، ابراهیم بن رسول الله صلی الله علیه و سلم و علی والد ولده، و ما خیار بنی ابيک خاصة و اهل الفضل منهم الا بنو أمهات اولاد، و ما ولد فیکم بعد وفاة رسول الله صلی الله علیه و سلم افضل من علی ابن حسین، و هو لام ولد، و لهو خیر من جدک حسن بن حسن، و ما کان فیکم بعده مثل ابنه محمد بن علی، و جدته أم ولد، و لهو خیر من ابيک، و لا مثل ابنه جعفر و جدته أم ولد، و لهو خیر منک.

ع: و اما قولک: انکم بنو رسول الله صلی الله علیه و سلم، فان الله تعالی یقول فی کتابه: «ما کان محمد ابا احد من رجالکم»،

غ: ولکنکم بنو ابنته، و انها لقراة قریبه، و لکنها لا تحوز المیراث، و لا ترث الولاية، و لا تجوز لها الامامه، فکیف تورث بها!

ف: و لقد طلبها ابوک بكل وجه فأخرجها نهارا، و مرضها سرا، و دفنها لایلا، فأبی الناس الا الشیخین و تفضیلهما، و لقد جاءت السنه التي لا اختلاف فیها بین المسلمین ان الجد ابا الام و الخال و الخاله لا یرثون.

ق: و اما ما فخرت به من علی و سابقته، فقد حضرت رسول الله صلی الله علیه و سلم الوفاة، فامر غیره بالصلاة، ثم أخذ الناس رجلا بعد رجل فلم يأخذوه، و كان فی السنه فترکوه کلهم دفعا له عنها، و لم یروا له حقا فیها، اما عبد الرحمن فقدم علیه عثمان، و قتل عثمان و هو له متهم، و قاتله طلحه و الزبیر، و ابی سعد بیعته، و اغلق دونه بابه، ثم بايع معاویه بعده ثم طلبها بكل وجه و قاتل علیها، و تفرق عنه اصحابه، و شک فی شیعته قبل الحکومه، ثم حکم حکمین رضی بهما، و أعطاهما عهده و میثاقه، فاجتمعا علی خلعه

ل: ثم كان حسن فباعها من معاوية بخرق و دراهم و لحق بالحجاز، و اسلم شيعته بيد معاوية و دفع الامر الى غير اهله، و أخذ مالا من غير ولائه و لا حله، فان كان لكم فيها شيء فقد بعتموه و أخذتم ثمنه

ك: ثم خرج عمك حسين بن علي، علي ابن مرجانه، فكان الناس معه عليه حتى قتلوه، و أتوا برأسه اليه، ثم خرجتم علي بنى اميه، فقتلوكم و صلبوكم علي جذوع النخل، و احرقوكم بالنيران، و نفوكم من البلدان، حتى قتل يحيى بن زيد بخراسان، و قتلوا رجالكم و أسروا الصبيه و النساء، و حملوهم بلا وطاء في المحافل كالسبي المجلوب الي الشام،
گ: حتى خرجنا عليهم فطلبنا بئاركم، و أدر كنا بدمائكم و اورثناكم ارضهم و ديارهم، و سنينا سلفكم و فضلناه، فاتخذت ذلك علينا حجة.

و: و ظننت انا انما ذكرنا اباك و فضلناه للتقدمه منا له علي حمزه و العباس و جعفر، و ليس ذلك كما ظننت، و لكن خرج هؤلاء من الدنيا سالمين، متسلما منهم، مجتمعا عليهم بالفضل، و ابتلى ابوك بالقتال و الحرب، و كانت بنو اميه تلعنه كما تلعن الكفره في الصلاة المكتوبه، فاحتججنا له، و ذكرناهم فضله، و عنفناهم و ظلمناهم بما نالوا منه

م: و لقد علمت ان مكرمتنا في الجاهليه سقايه الحجيج الأعظم، و ولاية زمزم، فصارت للعباس من بين اخوته، فنازعنا فيها ابوك، فقضى لنا عليه عمر، فلم نزل نليها في الجاهليه و الاسلام، و لقد قحط اهل المدينه فلم يتوسل عمر الي ربه و لم يتقرب اليه الا بأبينا، حتى نعشهم الله و سقاهم الغيث، و ابوك حاضر لم يتوسل به،

ن: و لقد علمت انه لم يبق احد من بنى عبد المطلب بعد النبي صلى الله عليه و سلم غيره، فكان وراثه من عمومته، ثم طلب هذا الامر غير واحد من بنى هاشم فلم ينله الا ولده، فالسقايه سقايته و ميراث النبي له، و الخلافه في ولده، فلم يبق شرف و لا فضل في جاهليه و لا اسلام في دنيا و لا آخرة الا و العباس وراثه و مورثه.

ي: و اما ما ذكرت من بدر، فان الاسلام جاء و العباس يمون أبا طالب و عياله، و ينفق عليهم للازمه التي اصابته، و لو لا ان العباس اخرج الي بدر كارها لمات طالب و عقيل جوعا، و للحساجفان عتبه و

شبيه، و لكنه كان من المطعمين، فاذهب عنكم العار والسبه، و كفاكم النفقه و المئونه، ثم فدى عقيلا يوم بدر،

هـ: فكيف تفخر علينا و قد علناكم في الكفر و فديناكم من الاسر، و حزنا عليكم مكارم الآباء، و ورثنا دونكم خاتم الأنبياء، و طلبنا بئارك فأدر كنا منه ما عجزتم عنه، و لم تدر كوا لأنفسكم!

تحليل گفتمانی مکاتبات

بر اساس مدل تحلیل گفتمان فوکو، به ویژه رویکرد دیرینه شناسانه‌ی آن، باید صورتبندی گفتمانی عناصر چهارگانه؛ موضوع شناسایی، فاعلان شناسا، مفاهیم و راهبردها، در متون مورد نظر مشخص شود. به همین منظور، سوال هایی در رابطه با هریک از آن ها طرح شد تا ضمن تحلیل نامه‌ها، گفتمان ها و گسست های گفتمانی حاکم در جامعه اسلامی را باز شناسیم.

موضوع

اولین عنصر صورتبندی گفتمانی موضوع شناسایی است. در رابطه با موضوع در مکاتبات مورد نظر دو سوال مطرح است: ۱- موضوعات محوری نامه های نفس زکیه و منصور کدامند؟ ۲- اولین حوزه ها و کانون های اجتماعی که این موضوعات در آن ها ظاهر شده اند کدامند؟ بررسی اجمالی نامه ها نشان می دهد؛ موضوع مورد بحث در نامه نفس زکیه احقاق حق سادات علوی (به ویژه بنی الحسن) در تصدی مقام خلافت است. عبارات «ادعیتم هذا الأمر بنا» و «خرجتم له بشیعتنا» در گزاره (پ)، اشاره تلویحی به جلسه ابواء است که در آن جا بنی هاشم واز جمله منصور با محمد بیعت کردند.^۱ این عبارت همچنین به تبلیغات عباسیان در دوره دعوتشان

۱. روایات درباره اجتماع ابواء متفاوت است. بلاذری، اصفهانی و زدی می گویند این اجتماع تشکیل شد، اما درباره شخصیتی که با او بیعت شد یا نظرات مطروحه در جلسه و ادعای عبدالله توافق ندارند. برخی روایات عبدالله بن محض را کسی می دانند که جهت وحدت هاشمیان تحت زعامت پسرش محمد و بیعت با او برای خلافت این اجتماع را ترتیب داد. ابن خلدون می نویسد: چون کار مروان بن محمد پریشان شد، بنی هاشم گرد آمدند و به مشورت پرداختند که پس از بنی امیه، خلافت را به چه کسی دهند و با که بیعت کنند. همه به اتفاق محمد بن عبدالله بن الحسن المثنی ابن حسن بن علی را برگزیدند. می گویند منصور هم در آن شب با او بیعت کرد. (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۲/ ۲۹۳)

اشاره دارد. آنان قیام خود علیه بنی امیه را با نام اهل بیت آغاز کردند و با این کار توانستند کمک و حمایت گروه های مختلف شیعی را به دست آورند. (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲/۳۱۹، طبری، ۱۹۸۷: ۷/۳۵۸، ذهبی، ۱۴۱۳: ۸/۳۳۶، ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۳/۱۴۷) کلمات «حق» در گزاره (پ) روشن می کند؛ محمد خلافت را حق علویان (سادات بنی الحسن) می داند و درصدد احقاق حق خویش در تصدی این مقام است. تاکید وی بر کلمات «وصی»، «امام» و «ولایت» اشاره به نصوص جلی و خفی موجود در کتب مسلمانان درباره علی (ع) و فرزندان اوست که از آن می توان مشروعیت رهبری و خلافت علویان بعد از پیامبر را استنباط کرد. این گزاره همچنین بر دیدگاه های شیعه مبنی بر اصل توارث در امر خلافت تاکید می کند. نفس زکیه با تاکید بر حق علویان در خلافت، مشروعیت عباسیان را زیر سوال می برد. ذکر عبارت «انا اعرض علیک من الامان مثل الذی عرضت علی» در گزاره (پ) نشان می دهد؛ محمد خود را خلیفه برحق می داند، از این رو برای فرستادن امان نامه برای منصور - که غاصب خلافت است - محق تر است. در گزاره (د) محمد با اشاره به شخصیت هایی چون ابن هبیره، عبدالله بن علی یا ابومسلم که منصور آن ها را با ترفند امان نامه به قتلگاه کشاند، ضمن آن که یادآور ناسپاسی عباسیان نسبت به مخدومانشان است، (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲/۳۵۴-۳۵۸) نشان می دهد محمد به وعده های منصور اعتماد ندارد و پیشنهاد او مبنی بر تسلیم و تبعیت از خلیفه را رد می کند.

موضوع نامه ی منصور، اقامه ی دلایل برای حقانیت خلافت عباسی است. کلمه «امان» در گزاره (ز) نشان می دهد نامه ی اول منصور به محمد امان نامه است. وعده های زیادی که منصور برای تطمیع و تهدید محمد، خانواده و یارانش داده، حاکی از عمق مشروعیت قیام نفس زکیه و نگرانی خلیفه از این مدعی خلافت است. در گزاره (ذ) منصور خود را «عبدالله» و «امیرالمومنین» (طبری، ۱۹۷۸: ۷/۲۸۴) معرفی می کند. عنوان امیر مومنان برجایگاه او به عنوان خلیفه دلالت دارد. استعمال عنوان «خلیفه الله» به دلایل سیاسی بود. این واژه ریشه در نظریات و سنن سیاسی داشت و پس از دوره فتوحات و در زمان معاویه باب شد. تمهید این مقام، در جهت حفظ قدرت و منزلت امویان در رقابت با گروه های مدعی، همچنین توجیه احکام و شئون جامعه اسلامی و مشروعیت بخشیدن به آن ها بود. امویان که از آخرین اسلام آوردندگان بودند، تلاش

کردند با ایجاد نسبت مستقیم بین خدا و خلیفه، خلافت خویش را مشروعیت بخشیدند. بعدها عباسیان نیز در رقابت با گروه های مدعی خلافت، این لفظ را به کاربردند تا بر مشروعیت خلافتشان صحه گذارند.^۱ ذکر عبارت «عهد الله» در گزاره (ز) نیز، حاکی از آن است که منصور خود را خلیفه خدا و خلافت را عهدی با خدا می دانست. در این گزاره منصور ضمن اشاره به قیام نفس زکیه و بیعت عده ای از مردم با وی، محمد را به توبه دعوت می کند. واژه «تبت» در گزاره (ز) موید آن است که منصور برای خلافت شانی الهی قایل است و قیام کنندگان علیه خلیفه را گناهکار و ملزم به توبه می داند.

بیشتر مفاهیمی که محمد در نامه ی خود بدان پرداخته، حقانیت سادات علوی (بنی الحسن و بنی الحسین) در جانشینی پیامبر و مخالفت با مشروعیت خاندان عباسی است. نامه های منصور نیز با محوریت رد ادعای محمد و اثبات حقانیت و مشروعیت خلافت عباسی نوشته شده است. بنابراین می توان گفت؛ از درون این سخنان، دو گفتمان «سلطه» و گفتمان «مقاومت» تولید می شود.

اولین کانونی که موضوع خلافت و جانشینی پیامبر و به دنبال آن بحث مشروعیت در آن جا مطرح شد، اجتماع سقیفه بود که در همان ساعات اولیه پس از وفات پیامبر، با حضور مهاجر و انصار تشکیل شد در حالی که اهل بیت پیامبر در آن جا حضور نداشتند. سقیفه در شکل گیری اندیشه های سیاسی در تاریخ سیاسی مسلمانان نقش نمادین داشته است. به لحاظ نظری چندمطلب مهم در سقیفه موضوعیت یافت: نحوه انتخاب خلیفه و نظریه ی قریشی بودن خلیفه. (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۵۲۲-۵۲۱) اجتماع سقیفه موجب تفرق مسلمانان شد. گروهی با تکیه بر سنت های جاهلی به طرفداری از ابوبکر برخاستند و گفتمان تازه ای درباره انتخاب خلیفه با محوریت قبیله و نسب ایجاد کردند. (نوبختی، ۱۳۸۶: ۵-۳، جابری، ۱۳۸۴: ۲۱۶) عده ای نیز به طرفداری از علی (ع)، مشروعیت تشکیل چنین تجمعی را زیر سوال برده و با تاکید بر فضایل و سابقه ی علی در اسلام و خویشاوندی اش با پیامبر، بر حقانیت جانشینی علی (ع) پس از پیامبر تاکید کردند. بنابراین می توان گفت؛ اجتماع سقیفه منجر به ظهور دو گفتمان در جامعه اسلامی شد: نخست گفتمان مشروعیت سنی که

۱. برای اطلاعات بیشتر درباره روند پیدایش مفاهیم خلیفه و امیرالمومنین ر. ک: قادری، ۱۳۷۹: ۲۲-۱۵، یعقوبی، ۱۳۷۱: ۳۶/۲

مبانی مشروعیت قدرت را در سنت می جست، دُدیگر گفتمان مشروعیت شیعی که مبانی مشروعیت قدرت را در نزدیکی به پیامبر، سابقه در اسلام و نصوص جلی و خفی درباره علی(ع) و فرزندانش جستجو می کرد. این گفتمان بعدها به ظهور گفتمان دیگری با محوریت امامت معصوم منجر شد.^۱

از دیگر کانون هایی که بحث مشروعیت خلیفه در آن مطرح شد، شورای انتخاب خلیفه پس از عمر بود که سخنان حاضران در آن شورا منجر به طرح نظریه ی مشروعیت خلیفه ی منتخب شورای اهل حل و عقد شد. کانون دیگر، اجماع مسلمانان برای انتخاب علی(ع) بود که به مباحثات مشروعیت بعد تازه ای داد. (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۵۴-۵۳، ۷۷-۷۴/۲) علاوه بر این، تحولات جامعه ی اسلامی در دوره خلفای راشدین، بنی امیه و بنی عباس، نیز مباحث دیگری مانند؛ افضلیت صحابه، نصب و عزل خلیفه را در گفتمان مشروعیت مطرح ساخت.^۲

وجوه بیانی

دومین عنصر صورتبندی گفتمانی وجوه بیانی است که در رابطه با آن سه سوال قابل طرح است: ۱- در درون گفتمان مشروعیت به چه مراجعی صلاحیت داده شده که در مورد موضوعات سخن بگویند؟ یا چه کسانی جدی گرفته می شوند و منشاء حقیقت محسوب می شوند؟ ۲- پایگاه و نقش اجتماعی فاعلان شناسا چیست؟ ۳- مولفان گفتمان چه کسانی هستند؟ فو کو وجود یک سوژه ی آگاه در تاریخ را نفی می کند، اما از دیدگاه او هر گفتمانی مولفانی دارد که این مولفان یا پایه گذاران مفاهیم و قضایای جدی و نوع یک تولید می کنند که تنها متعلق به گفتمان مورد نظر هستند. این مولفان با ترسیم گفتمان خود، ناگزیر آن چه خارج از دایره و محدوده گفتمان است، مشخص می کنند. بنابراین در مقابل هر گفتمانی، گفتمان های متقابل و یا مقاومت نیز شکل می گیرد. مولفان گفتمان اگر چه ممکن است در صورت یک فرد یا یک گروه

۱. برای اطلاعات بیشتر درباره نتایج اجتماع سقیفه ر.ک: ولوی، ۱۳۸۰: ۱۲۸-۱۲۳

۲. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: ولوی، ۱۳۸۰: ۱۳۸-۱۲۳، قادری ۱۳۷۹: ۳۰-۱۰

ظاهر شوند، اما درحقیقت پایه گذاران گفتمانی، گفتمانی می سازند که برآیند شرایط، تحولات و اندیشه های درونی هر جامعه است.

پایه گذاران گفتمان مشروعیت خلافت کسانی هستند که از نخستین لحظه‌ی ظهور این گفتمان به بحث و سخن درباره آن پرداختند. مذاکرات سقیفه موجب ظهور دو گفتمان دین مدار (معتقدان به منشاء الهی حاکمیت) و سنت گرا (قائلان به منشاء اجتماعی قدرت) شد. مولدان گفتمان اول که در قالب تفکر شیعی امتداد یافت، جریان دین باور معتقد به تئوکراسی دینی بودند که با تکیه بر نص و وصایت، منشأیی الهی برای حکومت قائل بودند. مولدان گفتمان دوم مدافعان نظام شیخوخت قبیله ای بودند که با تکیه بر نقش مردم در انتخاب خلیفه، برای حکومت منشایی زمینی قائل بودند.^۱ در سقیفه ابوبکر و عمر مولد گفتمان سنتی بودند که به نمایندگی بخش وسیعی از مهاجران و به خصوص قبیله‌ی قریش سخن گفتند. سپس بنی امیه و نظریه پردازان و عالمان این جریان فکری، به ارائه راهبردهای گفتمانی تازه درباره مشروعیت بنی امیه پرداختند. مولفان گفتمان شیعی؛ ائمه، بنی هاشم، علمای شیعه و طرفداران امامت علی (ع) و تمام کسانی بودند که با سخنان و آثار خود این گفتمان را تولید کردند.

در مکاتبات مورد بررسی ما، منصور خلیفه عباسی با طرح سخنان، مفاهیم و دیدگاه های تازه درحقیقت خلافت عباسی، گسستی ایجاد کرد که به تولید گفتمان جدیدی انجامید. بنابراین میتوان او را مولف گفتمان مشروعیت خلافت عباسی در دوره تثبیت و به عبارتی مدون گفتمان «سلطه» دانست. از آن جایی که هر گفتمانی در درون خود گفتمان های مقاومت نیز تولید می کند، در این جا می توان نفس زکیه را که از موضع یک علوی مدعی خلافت و مخالف عباسیان سخن می گوید، سخنگو و نماینده بخشی از جریان گفتمان «مقاومت» دانست که در تقابل با گفتمان مشروعیت عباسی ایجاد شد.

مولفان گفتمان مشروعیت حاکمیت، از پایگاه اجتماعی و قبیله ای درخوری در جامعه اسلامی برخوردار بودند. منصور از نوادگان عباس بن عبدالمطلب و از بنی هاشم بود و همین مسئله منزلت

۱. برای اطلاع بیشتر درباره تحولات سیاسی جامعه اسلامی در قرون اول و دوم هجری همچنین نظام های شیخ سالاری (پاتریارکالیسم و پاتریمونالیسم) و حکومت کاریزماتیک ر.ک: (ولوی، ۱۳۸۰: فصل های اول، پنجم و ششم)

اجتماعی بسیاری برای وی به همراه داشت. او مدت‌ها بود که بر مسند خلافت تکیه زده و از جایگاه یک خلیفه - که از مقبولیت مردمی نیز برخوردار بود - سخن می‌گفت. او با تکیه بر این موقعیت، قدرت تولید گفتمان «سلطه» را در اختیار داشت. منصور با برشمردن فضایل جدش عباس در دوره‌ی جاهلیت و اسلام، بر نقش ارزش‌ها و فضایل قبیله‌ای منطبق بر فضای فکری اعراب حجازی بطحایی، در گفتمان مشروعیت عباسی تاکید کرد. ذکر کلماتی چون «سقایة»، «المطعمین»، «ولایة زمزم»، در گزاره‌های (م)، (ی)، (ن) موید این مدعا است.

از سوی دیگر محمد نیز از وجاهت و منزلت قبیله‌ای هم تراز و بلکه برتر - به دلیل رابطه نسبی نزدیک تر با پیامبر (ص) - برخوردار بود. او از قبیله هاشمیان بود. علاوه بر آن از نوادگان علی و فاطمه بود و از این حیث بر منصور برتری داشت. نظریه‌ی شناخته شده مهدویت و جاهتتش را بیشتر می‌کرد. محمد می‌توانست با برخورداری از چنین پایگاهی مدعی جدی خلافت باشد. نفس زکیه در نامه اش به منصور، خود را با کلمات «عبدالله»، «مهدی» و «محمد بن عبدالله» معرفی می‌کند. گزاره (الف)، به ظهور منجی و هدایت کننده‌ای هم نام پیامبر که احادیث نبوی ظهورش را وعده داده بودند، اشاره می‌کند.^۱ ظلم و ستم بنی امیه سبب شد موج مهدی گرایی در جامعه‌ی اسلامی به ویژه در اواخر دوره امویان شدت زیادی بگیرد.^۲ در این دوره افراد بسیاری با نام مهدی دست به قیام زدند. آن‌ها با توسل به این نام، علاوه بر آن که پیروان بسیاری به گرد خود جمع می‌کردند، می‌توانستند قیام علیه بنی امیه را مشروع جلوه دهند. همین عامل سبب شد عبدالله محض مدعی شود؛ فرزندش محمد همان مهدی موعود است که پیامبر بشارت داده است. (ابن طقطقی، ۱۳۵۰: ۲۲۴) عباسیان نیز از جمله کسانی بودند که از اندیشه‌ی مهدویت برای رسیدن به اهداف خویش بهره جستند به طوری که منصور در رقابت با نفس زکیه؛ مدعی جدی خلافتش، سعی کرد مردم

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. پیامبر فرمود: اگر از دنیا جز یک روز باقی نماند خدا آن روز را چندان طولانی خواهد کرد تا مهدی وقایع ما که نامش مانند

نام من و نام پدرش مانند نام پدر من است ظهور کند. (ابن طقطقی، ۱۳۵۰: ص ۲۲۴)

۲. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: ولوی، ۱۳۸۰: ص ۱۷۵-۱۷۴ ابراهیم حسن، ۱۳۸۰: ص ۴۳۳-۴۳۲

را متوجه مصداق دیگری از مهدی نماید. از این رو نام فرزندش را محمد گذاشت و او را ملقب به مهدی کرد.^۱

شروع هر سه نامه با «بسم الله الرحمن الرحيم» و استناد به آیات قرآن در گزاره های (ب)، (ر)، (ش) و (ض) مشخص می کند مولفان نامه ها مسلمان بوده و برای اثبات حقانیت خویش به قرآن استناد کرده اند. گزاره (ر) آیاتی از قرآن درباره جزای ستیزه کنندگان با خدا و پیامبر و دعوت آن ها به توبه است.^۲ منصور با ذکر این آیات، محمد را ستیزه کننده با خدا و رسول معرفی کرده و به او هشدار می دهد در صورتی که توبه نکرده و خلافت او را نپذیرد، مجازات مرگ در انتظارش است. منصور با استناد به این آیه، می کوشد قیام محمد را شورش علیه خلیفه مشروع جلوه دهد. نامه محمد با آیه ای درباره سرکشی فرعون و ظلم او بر مردم شروع می شود، این آیات خداوند به موسی و پیروانش نوید جانشینی در زمین را می دهد. ذکر این آیه در گزاره (ب)، مویذ آن است که نفس زکیه، منصور را مظهر فرعونیت و سرکشی می داند، و با استناد به این آیه مشروعیت خلافت او را زیر سوال برده و اظهار امیدواری می کند سرانجام جانشینی از آن علویان خواهد بود. این آیه اشاره تلویحی نیز به نقش منجی گری محمد دارد.

مفاهیم

برای بررسی مفاهیم در صورتبندی گفتمانی این موارد باید مورد توجه قرار گیرد: ۱- چه قواعدی در صورتبندی گزاره ها گفتمان «سلطه» و «مقاومت» به کار رفته است؟ ۲- کدام گزاره ها از گفتمان های دیگر وارد این گفتمان ها شده اند؟ آیا این گزاره ها در گفتمان مزبور پذیرفته، تایید و نقد شده اند، یا توسط مولفان گفتمان رد شده اند؟

بررسی نامه منصور و محمد نشان می دهد که گزاره هایی از گفتمان های سنتی به گفتمان مشروعیت عباسی وارد شده است. برخی از این گزاره ها مورد نقد قرار گرفته، برخی دیگر رد و برخی هم پذیرفته شده اند. گزاره های (چ)، (خ)، (س)، (ظ)، (ط)، (ن)، از جمله گزاره هایی است

۱. برای مطالعه بیشتر و ملاحظه اسناد در این زمینه ر. ک: ولوی، ۱۳۸۰: ص ۱۷۵

۲. آیات ۳۸-۳۶ / سوره مائده

که ریشه در سنت های تفاخر طلبانه جاهلی دارد. بسیاری از کلمات ذکر شده در این گزاره ها بر برتری نسب و قرابت دلالت دارد. ذکر نام بنی هاشم، علی و حسن در نامه محمد و اشاره های منصور به نام جدش عباس و نیایش عبدالمطلب، همچنین استفاده از کلمه «فخرت» در گزاره های (ق)، (ط)، (ض)، (ط) و (ض)، کلمه «تفخر» در گزاره (ه) و عبارت «ابن خیر الاخیار و ابن خیر الاشرار، و ابن خیر اهل الجنه، و ابن خیر اهل النار» در گزاره (خ)، دلیل این مدعا است. تفاخرجویی به انساب و قبیله از جمله سنت های جاهلی بود که در میان اعراب رواج بسیار داشت. این مسئله در سقیفه با طرح نظریه ی قریشی بودن خلیفه انعکاس بسیاری یافت. بعدها نظریه پردازان اهل سنت با استناد به حدیث «الائمة من قریش»، شرط قریشی بودن را از شاخص ترین ویژگی های امام یا خلیفه مسلمین دانسته و اصل و نسب را در تعیین امام دخالت دادند. (ماوردی، بی تا: ص ۶، غزالی، ۱۳۸۴: ۲۵۹ / ۱، شهرستانی، ۱۳۵۰: ۱۳) این نظریه از مهم ترین دستاوردهای نظری ماجرای سقیفه بود که به گفتمان مشروعیت عباسی (گفتمان سلطه)، و شیعی (گفتمان مقاومت) نیز راه یافت. عباسیان با اتکا به میراث بری از نوادگان عباس بن عبدالمطلب و علویان با اعتقاد به انتقال امامت از علی بن ابی طالب به فرزندانش، ضمن تاکید بر اصل وراثت، شرط نسب (قرشی بودن) را نیز در تعیین امام دخالت دادند.

در دوره اموی، بنی امیه که خود را با رقیب سرسختی چون سادات بنی الحسن و بنی الحسین رودر رو می دیدند، برای مقابله با دو اصل مشروعیت بخش شیعی (وصایت و وراثت)، به سنت های عربی قبل از اسلام روی آوردند، اما هر کوششی برای تحکیم مشروعیت آن ها در رابطه خویشاوندی با پیامبر با شکست مواجه می شد. به همین دلیل امویان مسئله میراث بری از عثمان را مطرح کرده و بر خلوص نژادی بنی امیه تاکید کردند. آن ها برای حفظ این پاکی نژاد کنیز زادگان را به عنوان جانشین بر نمی گزیدند. (مسعودی، بی تا: ۲۸۱) این گزاره ها از سنت های عربی- ایرانی نشأت می گرفت، به عنوان اصول مشروعیت بخش خلافت، به گفتمان شیعه و سنی راه یافت. محمد با تاکید بر قرابتش به پیامبر و پاکی نژادش این را دلیل بر حقانیت خویش پنداشته و نسب عربی محض و ریشه نداشتن از عجمان و کنیزان فرزند دار را دلیل این فضیلت می داند. عبارات «اصر حهم أبا»، «لم تعرق فی العجم»، «القرابه و السابقه و الفضل»، در گزاره های (ح) و

(ج)، مویده این مطلب است. او با تفاخر به این که از طرف پدر و مادر از نسل حسن و حسین بوده و هاشمی خالص است، ضمن آن که خشم و استهزاء خود نسبت به خلیفه ای کنیززاده^۱ را نشان می دهد، بر قرشی بودن خود نیز تاکید دارد. همچنین نفس زکیه با ذکر عبارت «لسنا من أبناء اللعناء و لا الطرداء و لا الطلقاء» در گزاره (ح)، نسب خود را از مروانیان، عباسیان، و سفیانیان^۲ برتر می داند. منصور ضمن نقد این گزاره ها و رد افتخارات محمد، با ذکر برخی از انساب وی، دلایل برتری اش را زیر سوال می برد. تاکید منصور بر کلمه «ام ولد» در گزاره (ظ) به همین منظور است. او ضمن اشاره به برتری سادات حسینی بر بنی الحسن خطاب به محمد می گوید: «اگر نسب تو از دو سوی به پیامبر می رسد نسب بهترین سلف و خلف پیامبر خدا تنها یکبار به هاشم و یکبار به عبدالمطلب می رسد. و اگر تو کنیززاده نیستی بهترین ابنای نیاکانت و به خصوص فضیلت پیشگانشان علی بن حسین، کنیززاده بود و او از پدر بزرگ تو حسن بن حسن بهتر بود، و در میان شما کسی همانند پسرش، محمد بن علی نبود که مادر بزرگش کنیز بود، وی از پدرت بهتر بود، مانند پسرش جعفر نیز میان شما نبود که مادر بزرگش کنیززاده بود، و او از تو بهتر بود». منصور همچنین با اشاره به آیه «ما کان محمد ابا احد من رجالکم» در گزاره (ع)، سخن محمد را مبنی بر این که سادات بنی الحسن و بنی الحسین فرزندان پیامبر و جانشینان برحق وی هستند، رد می کند. از گزاره های دیگر مطرح در گفتمان اهل سنت که در سقیفه مبنا و ملاک انتخاب قرار گرفت و در گفتمان مشروعیت شیعی و عباسی نیز پذیرفته شد، سابقه در اسلام بود.^۳ محمد در گزاره های

۱. مادر منصور کنیزی بربر به نام سلامه بود. (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲/۳۵۱)

۲. حکم بن ابی العاص و فرزندش مروان مورد خشم پیامبر قرار گرفته و از مدینه تبعید شدند. (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲/۵۶، شهرستانی، ۱۳۵۰: ۱۵)

۳. اشاره به عباس بن عبدالمطلب است که در روز بدر در جبهه کفار قرار داشت و توسط مسلمانان اسیر شد. (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۴۰۴-۴۰۵/۱)

۴. پیامبر در روز فتح مکه، ابوسفیان و عده ای از قریش که تا آخرین لحظه اسلام نیاورند، طلقا خوانند. (یعقوبی، ۱۳۷۱: ص ۱/۴۲۱)

۵. در سقیفه ابوعبیده و عمر، ابوبکر را بار غار و همسفر پیامبر و انصار خود را نخستین مسلمانان و یاری کنندگان پیامبر می خوانند. عتب بن ابی لهب نیز به سابقه علی (ع) در اسلام و پیروی اش از قرآن و سنت اشاره می کند و او را شایسته خلافت می داند. بنابراین از نظر حاضران در اجتماع سقیفه، سابقه در اسلام و یاری پیامبر یکی از شروط مهم تعیین خلیفه به شمار می آمد. در عین حال سنت های قبیله ای و تاکید بر اصل و نسب نیز از گزاره های جدی گفتمان سقیفه به شمار می آید. (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۵۲۳-۱/۵۲۲)

(خ)، (چ) و (پ) به سابقه نیاکانش در اسلام اشاره کرده و پیشگامی علی و خدیجه در اسلام را دلیل برتری خود می‌داند. در عبارت «فما زال الله یختار لی الآباء و الأمهات فی الجاهلیه و الاسلام حتی اختار لی فی النار» بر برگزیدگی نیاکانش تاکید می‌کند. در سخنان محمد نوعی استهزاء نسبت به نیای منصور؛ عباس، که تا سال هشتم هجری همچنان در جبهه مشرکان بود، دیده می‌شود. منصور ضمن نقد این گزاره‌ها، به ایمان نیاوردن ابوطالب و اسلام آوردن عباس اشاره کرده و نتیجه می‌گیرد بنی‌العباس بر سادات حسنی برتری دارند.

قرار گرفتن در زمره‌ی اهل بیت و عترت پیامبر^۱ از دیگر گزاره‌هایی است که ریشه در سنن جاهلی داشته و به گفتمان مشروعیت شیعه راه یافته است. عباسیان در ابتدای به قدرت رسیدن، خود را از اهل بیت پیامبر (ص) و ذوی القربی نامیدند. سفاح در اولین خطبه‌اش، در آغاز خلافت گفت: «سپاس خداوند را که ما را به خویشی و قرابت پیامبر اختصاص داد و خداوند ما را از خاندان پیامبر (ص) و از پدران آن بزرگوار منشعب، و از شجره پیامبر (ص) آفرید و در آیات محکمه قرآن

۱. اصطلاح اهل بیت و عترت از سوی هاشمیان، تفاسیر مختلفی شده است. علویانی که از نسل فاطمه بودند، طبق احادیثی، غیر فاطمیان، طالبیان و عباسیان را از دایره عترت و اهل بیت خارج می‌کردند. بیشتر سادات حسینی خود را اهل بیت دانسته و بنی‌الحسن را بیرون از دایره عترت می‌دانستند. عباسیان نیز به اعتبار جدشان عباس؛ عموی پیامبر و از جهت دیگر مناصب سقایت و وفادت حجاج که در دوره جاهلیت و بعد از اسلام در اختیار عباس بود، ادعا می‌کردند که جزو اهل بیت هستند. علی رغم این اختلاف نظر در دوره امویان، تمام گروه‌های هاشمی اعم از علوی، جعفری و عباسی، با توجه به انتخاب علی از سوی پیامبر به خلافت، خود را اهل بیت پیامبر و شایسته جانشینی او دانسته و به اتفاق علیه بنی‌امیه که غاصب خلافت بودند، قیام کردند. محمد بن علی با همین انگیزه شعار الرضا من آل محمد سر داد. با استقرار عباسیان بر مسند خلافت، علویان آنان را به چشم غاصبان خلافت نگریسته و علیه آنان قیام کردند. به این ترتیب نزاع وارد مرحله جدیدی شد. پیش از این جبهه هاشمی علیه بنی‌امیه که دشمنی دیرینه با یکدیگر داشتند، مبارزه می‌کرد، از این پس نزاع بین خود هاشمیان رخ داد و اتحاد جبهه علوی دچار تشتت شد. این تشتت حتی در بین خود علویان نیز وجود داشت. سادات حسینی، بنی‌الحسن را در امر خلافت انکار می‌کردند و خلافت را منحصر در آل حسین می‌دیدند. تعدادی دیگری از علویان مانند محمد حنفیه و عبدالله بن معاویه، ادعا می‌کردند خلافت حق اولاد علی است نه بنی‌فاطمه. پس از امام سجاد درگیری به بنی‌الحسین کشیده شد و زیدیه مدعی شدند هر فردی از نسل حسین که قیام به سیف کند، شایسته خلافت است. پس از وفات زید و یحیی، شاخه حسینی به گرد امام جعفر و شاخه حسنی به گرد عبدالله محض و محمد نفس زکیه گرد آمدند. در مکاتبات ابوزید علوی و ابن قبه رازی تفاسیر گوناگون درباره دایره عترت و اهل بیت، به خوبی انعکاس یافته است. برای مطالعه بیشتر در این باره رک: (ابن بابویه، ۱۳۳۸: ۲۲۶-۱۸۶/۱، فوزی، ۲۰۰۳: ۱۴۷-)

فرمود: «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت» و نیز فرمود: «قل لا أسئلكم عليه اجراً ألبا المودع في القربى»، و فرمود: «انذر عشيرتک الاقربین.....». (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۴۱۲ / ۵) منصور نیز با اشاره به آیه «و انذر عشیرتک الاقربین» در گزاره (ض) و تاکید بر عبارت «بعث الله محمدا علیه السلام و له عمومہ اربعه» در گزاره (ص)، بر خویشاوندی عباسیان با پیامبر تاکید می کند. این برداشت، یعنی اهل بیت، و ذوی القربی خواندن بنی عباس، به اصل جاهلی ارث وانگیزه های سیاسی عباسیان باز می گردد. در گزاره (ث) نفس زکیه بر میراث بری از فاطمه دختر پیامبر (ص) تکیه می کند. منصور ضمن رد این ادعای محمد و با تکیه بر سنن جاهلی، مفاخرات علویان به جده خود (فاطمه) و فاطمه بنت اسد، مادر علی (ع) را نفی کرده و می نویسد: «فإذا جل فخرک بقرابه النساء، لتضل به الجفاه و الغوغاء، و لم يجعل الله النساء كالعومہ و الآباء، و لا كالعصبه و الأولیاء، لان الله جعل العم أبا».

مشیت گرایی از دیگر دیدگاه هایی است که ریشه در سنت های عربی و همچنین تقدیر گرایی امویان داشته و به گفتمان مشروعیت عباسیان و علویان نیز راه یافته است. عبارات «الامر لله یختار لدینه من یشاء»، «فقطع الله ولايتهما منه»، «فما زال الله یختار لی الآباء و الامهات فی الجاهلیه و الاسلام» و «ان الله اختارنا و اختار لنا»، در گزاره های (س)، (ش)، (ض) و (خ) موید این مدعا است. در این نامه منصور که با رقیبی جدی از سادات حسنی روبرو شده، تلاش می کند در مقام قدرت و از جایگاه خلیفه برحق، به ادعاهای مطروحه قاطعانه پاسخ دهد و حقانیت علویان را زیر سوال برد. به همین منظور او ضمن اشاره به صلح امام حسن، ادعای حقانیت و میراث بری نفس زکیه را رد می کند. او همچنین حق سادات حسینی در خلافت را منکر شده و کوشش آن ها را در رسیدن به خلافت بی حاصل می خواند. بسیاری از گزاره هایی که منصور در این بخش از نامه آورده در حقیقت رخداد های گفتمانی هستند که با استناد به آن ها می کوشد حقانیت علویان را رد نماید. او در گزاره (ک)، عدم موفقیت حسین بن علی (ع)، زید بن علی و فرزندش یحیی در برابر بنی امیه را دلیل بر ناکامی سادات حسینی در دستیابی به خلافت می داند. به این ترتیب نتیجه می گیرد این ناکامی نشانه عدم حقانیت علویان است و آنان باید امر خلافت را فراموش کرده و به کسانی که شایسته آن هستند بسپارند. به همین منظور در ادامه ی نامه ی منصور ضمن بزرگ نمایی

خدمات عباسیان به بنی هاشم می کوشد آن ها را منجی علویان معرفی کند. چنانکه در گزاره (گ) به قیام عباسیان و گرفتن انتقام خون های ریخته شده علویان اشاره می کند.

راهبردها

عنصر دیگر صورتبندی گفتمانی راهبردها (استراتژی ها) هستند. منظور از راهبردها، نظریه ها و دیدگاه های مطرح در گفتمان است. استراتژی ها در درون گفتمان ها پدید می آیند، تغییر می کند و گاه جای خود را به استراتژی های دیگر می دهند. در رابطه با استراتژی ها سوال های زیر مطرح است: ۱- چه نظرات و دیدگاه هایی در گفتمان مشروعیت مطرح شده است؟ ۲- کارکرد این گفتمان در حوزه اعمال غیر گفتمانی چیست؟

مواضع عباسیان درباره مشروعیتشان در دو مرحله قابل بررسی است: دوره ی دعوت و دوره ی تثبیت خلافت. عباسیان از زمان علی بن عبدالله بن عباس در تدارک رسیدن به قدرت بودند، اما هیچگاه خود را در موقعیت رقابت با سادات علوی نمی دیدند. چرا که جدشان عباس و پدرشان عبدالله از علی (ع) حمایت کرده بود. (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۵۲۵-۵۲۴، همان، ۱/ ۴۸-۴۹، جابری، ۱۳۸۴: ۲۲۵) آن ها راه مناسب را در تقرب به جناحی از شیعیان که معتقد به امامت ابوهاشم فرزند محمد بن حنفیه بودند، یافتند.^۱ بعدها عباسیان از این گروه استفاده کرده و اعلام نمودند؛ ابوهاشم در وصیت نامه اش، محمد بن علی را جانشین خود کرده است. (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲۵۷-۲۵۶/ ۲، ابراهیم حسن، ۱۳۸۰: ۴۳۶-۴۳۵، ۱/ ۴۳۵-۴۳۶) بنابراین در دوره دعوت عباسیان با تأکید بر وصایت و انتقال امامت از طریق علویان، خلافت را حق قانونی خود دانستند. توسل عباسیان به یکی از نوادگان علی که مادرش فاطمه نبود، آن ها را با رقیبان جدی چون؛ سادات حسنی و حسینی، رویا رو کرد. در میان علویان چهره های شاخصی چون؛ محمد بن علی (ع)، عمراشرف، عبدالله محض و پسرانش محمد و ابراهیم بودند که هر یک از آن ها می توانست بنیان مشروعیت عباسی و میراث بری آن ها

رتال جامع علوم انسانی

۱. منظور فرقه کیسانیه است که معتقد به امامت ابوهاشم فرزند محمد بن حنفیه بودند. (عبدالقاهر بغدادی، ۱۳۸۵: ص ۲۰)

از علویان را سست کند. این مسئله عباسیان را مجبور کرد راهبردهای تازه ای برای مشروعیت بخشی به خلافتشان در دوره‌ی استقرار اتخاذ نمایند.

نخستین استراتژی عباسیان، چرخش سریع از دیدگاه‌های شیعی به سمت نظریات اهل سنت و جماعت بود. عباسیان به سرعت دریافتند گفت‌وگو «سلطه» نمی‌تواند به مبانی سنتی جامعه و نهادها و موسسات ناشی از آن وابسته نباشد، از این رو به تقویت شاخصه‌های سنتی متناسب با نیاز سلطه پرداختند. کسانی که با ادعای شیعی مآبانه موفق به کسب قدرت شدند، خیلی زود دریافتند با شاخصه‌های گفت‌وگو «مقاومت» نمی‌توان حکومت کرد، از این رو ناگزیر به اندیشه‌های سلفی روی آوردند. عباسیان که در دوره‌ی دعوت و حتی آغاز خلافت، خود را جزو اهل بیت پیامبر می‌دانستند و درصدد انتقام خون شهدای علوی بودند، خیلی زود آرمان‌ها و اصول شیعه را کنار گذاشتند و در راه تثبیت خلافتشان بسیاری از سادات حسنی و حسینی را که رقیبان جدی‌شان بودند، قربانی کردند. (ابن طقطقی، ۱۳۵۰: ۲۲۱) این تغییر استراتژی در نامه‌ی منصور نیز کاملاً نمودار است. در گزاره‌های (ف)، (ق) و (ی)، منصور نیز همانند بنی‌امیه تلاش می‌کند با اشاره به وقایعی از دوره‌ی خلافت علی، صلاحیت او و مشروعیت حکومتش را زیر سوال برد. تأکید منصور بر عباراتی چون «فامر غیره بالصلاة»، «عبد الرحمن فقدم علیه عثمان، و قتل عثمان و هو له متهم، و قاتله طلحه و الزبیر»، «بنو امیه تلعه کما تلعه الکفره فی الصلاة المكتوبه»، موبد این راهبرد جدید است. در گزاره‌های (ل)، (ک)، (گ)، منصور این عدم صلاحیت را به حسن و حسین و فرزندانشان تسری می‌دهد. با اشاره به صلح امام حسن می‌نویسد: «میراثی که در طلبش هستی، مدت‌ها قبل به دیگران سپرده شده است؛ زیرا پس از علی، حسن خلافت را به چند درهم به معاویه فروخت. خود به حجاز رفت و شیعان را رها کرد و کار را به غیر اهلش سپرد و به ناحق مالی گرفت.» منصور به محمد هشدار می‌دهد؛ اگر حقی در خلافت داشته‌اید، آن را فروخته و بهایش را گرفته‌اید. در گزاره (ک) منصور به خروج حسین و یحیی بن زید اشاره می‌کند. تأکید او بر عبارت «خرج عمک حسین بن علی»، تغییر راهبردی دیگری در مواضع خلیفه است، پیش از این عباسیان خود را منتقمین خون امام حسین می‌نامیدند، اما اکنون که منصور بر مسند خلافت تکیه زده، از نظر او هر قیامی به منزله خروج و سرکشی است، حتی قیام امام حسین.

منصور با ذکر عباراتی چون «أخذ الناس رجلا بعد رجل فلم يأخذوه» و «فترکوه کلهم دفعا له عنها، و لم یروا له حقا فیها» «تفرق عنه اصحابه» و «فأبى الناس الا الشیخین و تفضیلهما»، بر نقش مردم در انتخاب خلیفه (نظریه ی اجماع) تکیه می کند. همچنین با زیرسوال بردن جنگ علی با طلحه و زبیر بر نظریه فضیلت صحابه صحه می گذارد.^۱ موضعگیری جدید گفتمان مشروعیت عباسی چیزی نیست جز تکرار گفتمان های سنتی جامعه و از جمله همه آن چیزی که بنی امیه برای استمرار حکومت به آن نیازمند بودند.^۲

راهبرد دیگری که خلیفه عباسی بدان متوسل می شود؛ طرح فضایل جدش عباس است. منصور با وجود آن که ادعاهای حقانیت محمد در باره فضیلت نسب و قرابتش به پیامبر را رد می کند اما خود، برای اثبات مشروعیت خلافتش به همین سنت ها روی آورد. در گزاره (ن) و (ی) با شرح مناصب عباس در جاهلیت و کمک هایش به ابوطالب و فرزندان او و همچنین دادن فدیه آزادی عقیل در روز بدر، ادعا می کند؛ منزلت نیاکان وی بیشتر از نیاکان محمد است و نتیجه می گیرد: «فلم یبق شرف و لا فضل فی جاهلیه و لا اسلام فی دنیا و لا آخره الا و العباس وارثه و مورثه».

۱. اهل سنت طلحه و زبیر را جزو ده نفری (عشره مبشره) می دانند که پیامبر آنان را اهل بهشت خواند. (عبدالقاهر بغدادی، ۱۳۸۵: ۲۵۵)

۲. مخالفت با علی ع از همان آغاز در اجتماع سقیفه جزو برنامه های ابوبکر و عمر بود. آن ها برای دور کردن علی از خلافت حتی حاضر شدند عباس عموی پیامبر را در خلافت سهیم سازند تا او دست از بیعت با علی بکشد. یعقوبی می نویسد: ابوبکر، عمر و ابو عبیده چون دیدند عده ای به علی پیوسته و از بیعت با ابوبکر سر باز زدند، مصلحت دیدند نزد عباس رفته در امر خلافت بهره ای برایش قرار دهند که حق او و فرزندان او باشد و بدین وسیله دست علی را کوتاه کنند. آن ها نزد عباس رفتند و به او وعده دادند که می خواهیم ترا در این امر بهره دهیم که اکنون برای تو و سپس برای اعقاب تو باشد چه تو عموی پیامبری . عباس در پاسخ آن ها گفت: اگر به حساب رسول خدا باشد، حق ما را گرفته ای و اگر به خاطر مومنان است ما خود از مومنانیم .. آن چه را گفتمی برای من قرار می دهی اگر حق مومنان باشد تورا حق نیست در آن داوری کنی و اگر حق ما باشد به گرفتن قسمتی ورها کردن قسمتی از آن تن نمی دهیم. (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۵۲۵-۵۲۴ / ۱) سیاست سقیفه بعدها توسط بنی امیه و بنی عباس دنبال شد. آن ها برای پایمال کردن حق علویان در خلافت تلاش کردند تبلیغات وسیعی علیه علی و فرزندان او به راه اندازند. علی را متهم به ایجاد جنگ های داخلی و تفرقه در بین مسلمانان نمودند و حسن را به کوتاهی در امر خلافت و شیعیان. (طبری، ۱۹۸۷: ۲۸۷-۲۸۴ / ۷)

در ادامه‌ی نامه منصور با طرح دیدگاه تازه‌ای، استراتژی گفتمانی بنی عباس را تغییر می‌دهد. راهبرد تازه منصور میراث بری از عمومی پیامبر است. عباسیان که در آغاز، مشروعیت حکومت خود را از طریق وصیت ابوهاشم، به علی(ع) رسانده، و میراث بری از علویان را مطرح می‌کردند، با رویاروی با دو رقیب قدرتمند؛ سادات حسنی و حسینی، به تدریج از علویان فاصله گرفته و ادعا کردند خلافت، میراث عباس عمومی پیامبر(ص) است. بحث وراثت اعمام، بحثی جاهلی بود که عباسیان در رسیدن به اهداف خود از آن بهره بردند. مطابق این نظریه، بنی عباس با توسل به قانون ارث در جاهلیت و اسلام مدعی شدند؛ فرزندان فاطمه (س) میراث بر پیامبر نیستند؛ زیرا طبق قانون ارث در جاهلیت، ارث و نسل از طریق زنان منتقل نمی‌شود، بنابراین فرزندان فاطمه از این جهت که فرزندان علی(ع)؛ عموزاده پیامبرند، جزو اهل بیت و خویشان پیامبر محسوب می‌شدند، نه به دلیل آن که فرزندان دختر پیامبرند. و از آن جایی که بعد از رحلت پیامبر(ص)، عمومیش عباس زنده بود، طبق قانون ارث در اسلام^۱ او تنها خویشاوند و اهل بیت پیامبر بود که حق میراث بری داشت، زیرا عمو مانع ارث بری پسر عمو می‌شود، بنابراین حق خلافت و جانشینی پیامبر(ص) به علی(ع) نمی‌رسد، بلکه به عمومیش عباس می‌رسد. طبق این نظریه علویان هیچ حقی در خلافت نداشتند.^۲ در گزاره (غ) منصور میراث بری سادات حسنی و حسینی از دختر پیامبر را رد می‌کند و

۱. طبق قانون ارث در اسلام در صورت مرگ فردی که فرزند و پدر و مادر ندارد، عمو خویشاوند درجه اول محسوب شده و ارث می‌برد. در این شرایط عمو زاده‌ها وراثت درجه دوم محسوب می‌شوند و در صورتی که عمو در قید حیات باشد، ارثی به آنان تعلق نمی‌گیرد. برای اطلاع بیشتر در این باره ر.ک: (الهی‌زاده، "جستاری در بحث وراثت اعمام و وراثت بنات"، تاریخ اسلام، شماره ۱۰، ۱۲۰-۱۰۱)

۲. ارث در جاهلیت قواعد خاصی داشت. ارث هم شامل ثروت‌های مادی و هم مناصب و مقامات متوفی می‌شد. و توزیع آن ارتباط تنگاتنگی با قدرت و زور داشت و هر کس که دارای قدرت بیشتری بود سهم بیشتری از ارث می‌برد. علاوه بر این زنان سهمی در میراث پدری خود نداشته، و به تبع آن، فرزندان آنان نیز از جد یا جدّه خود ارث نمی‌بردند. مساله‌ای که ارتباط نزدیکی با قانون ارث داشت، «انتقال نسل» است. از آن جایی که زنان از پدر و جد خود ارث نمی‌بردند، نسل پدری نیز از طریق دختر تداوم نمی‌یافت و فرزندان او، فرزندان پدرش محسوب نمی‌شدند. بنابراین در میان اعراب جاهلی، نسب اشخاص به پدرانشان متصل می‌شد. اسلام با طرح میراث بری زنان و همچنین تاثیر خویشاوندی در توزیع ارث، کوشید این قانون را متحول نماید، اما آن گونه که از روایات تاریخی بر می‌آید، بعد از رحلت پیامبر(ص) تلاش و حرکتی در جهت نفی ارتباط فرزندان حضرت فاطمه(س)، با پیامبر(ص) آغاز شد و تا مدت‌ها ادامه داشت. تلاش برای احیای قانون جاهلی ارث، از طرف خلفای

می نویسد: «شما فرزندان دختر وی هستید. این قرابتی نزدیک است اما نه سبب میراث می شود و نه موجب ولایت و امامت، طبق سنت مسلمانان پدر بزرگ مادری و دایی و خاله ارث نمی برند.» سپس با اشاره به فضایل عباس و خدمات او در جاهلیت و اسلام و مناصب او به میراث بری عباس از پیامبر اشاره کرده و استدلال می کند: «لم یبق احد من بنی عبد المطلب بعد النبی صلی الله علیه و سلم غیره، فکان وراثه من عمومته».

نتیجه

از آن جایی که در روش تحلیل گفتمان و در بررسی های تاریخی، مراجعه به آرشیو توصیه می شود، برای فهم بهتر گفتمان «سلطه» و «مقاومت» در نیمه اول قرن دوم هجری، به یکی از مهم ترین اسناد آرشیوی این دوره یعنی مکاتبات ابو جعفر منصور و نفس زکیه مراجعه شد. از نظر مسلمانان وفات پیامبر پایان حکومت اسلامی نبود. آنان ضمن پذیرش اصل حکومت تلاش کردند با تعیین جانشین، سنت پیامبر را ادامه دهند. از این رو اپیستمه و نظام معرفتی با محوریت مبانی مشروعیت قدرت در اسلام ایجاد شد و اجتماعات، سخنان و آثار بسیاری با همین رویکرد شکل گرفت. این اجتماعات و آثار منجر به ظهور گفتمان هایی در جامعه شد.

اجتماع سقیفه نخستین حوزه ای بود که از درون آن گفتمان مشروعیت سنتی - دینی ایجاد شد. مولدان این گفتمان (ابوبکر، عمر و...) با درهم آمیختن مفاهیم پر خاسته از سنت (قبیله، نسب، شیخوخت، بیعت) با گزاره های دینی (سابقه مسلمانی)، مبانی تازه ای جهت مشروعیت بخشی به خلافت طراحی نمودند. مهم ترین شاخصه های این گفتمان تاکید بر منشاء زمینی قدرت، دخالت مردم در انتخاب خلیفه (اجماع، شورای اهل حل و عقد)، شرایط خلیفه (قرشی بودن، شیخوخت،

اموی و عباسی که همواره نگران مشروعیت خود در برابر خاندان پیامبر بودند، در همین جهت صورت گرفت. طبق قانون جاهلی، به دختر ارث نمی رسید و از طریق او نسل و نسب منتقل نمی شد. بنابراین امام حسن (ع) و امام حسین (ع)، اگر چه فرزندان دختر رسول خدا بودند، اما از نسل پیامبر به شمار نمی رفتند. فعالیت پی گیر و مداوم حاکمان، در زمان های مختلف، جهت رد ارتباط نسبی فرزندان فاطمه (س) با پیامبر (ص)، موجب حرکت و تلاشی مستمر، از طرف فرزندان فاطمه (س)، جهت اثبات ارتباط نسبی بین آنها و پیامبر (ص)، شد. نمونه ای از آن در سخنان نفس زکیه به چشم می خورد. برای اطلاع بیشتر در این باره ر.ک: (الهی زاده، "جستاری در بحث وراثت اعمام و وراثت بنات"، تاریخ اسلام، شماره ۱۰، ۱۲۰-۱۰۱)

سابقه مسلمانی) بود. گفتمان سنی گفتمان غالب جامعه اسلامی شد و در مشروعیت بخشی به خلافت بنی امیه نقش مهمی ایفا کرد.

در تقابل با گفتمان «سلطه»، گفتمان شیعی یا «مقاومت» با محوریت امامت علی (ع) شکل گرفت. مهم ترین شاخصه های گفتمان شیعی منشاء الهی قدرت (وصایت و وراثت)، افضلیت و سابقه مسلمانی بود. گفتمان شیعه جز مدت کوتاه خلافت علی (ع) نتوانست گفتمان غالب جامعه باشد. بلکه به عنوان جریان مقاومت، در جبهه مخالف حاکمیت اموی قرار گرفت. از درون گفتمان مقاومت شیعی، گروه های مبارزی چون سادات هاشمی (بنی الحسین، بنی الحسن و بنی العباس) سرپر داشت که هر یک تعاریف خاصی از مشروعیت قدرت ارائه دادند و به مبارزه با امویان پرداختند. در رویارویی گفتمان «مقاومت» و گفتمان «سلطه»، گفتمان مشروعیت سنی با شکست و انکسار روبرو شد و گفتمان مشروعیت عباسی در جامعه اسلامی ظهور کرد.

عباسیان در دو مرحله دعوت و تثبیت خلافت، مبانی متفاوتی از مشروعیت قدرت ارائه دادند که منجر به ظهور دو گفتمان در جامعه اسلامی شد. در دوره دعوت آن ها ضمن پایبندی به مبانی مشروعیت شیعی، میراث بری از علویان را مطرح کردند. اما با استقرار بر مسند خلافت، گسستی در صورت بندی گفتمان مشروعیت عباسیان ایجاد شد. حضور مدعی جدی چون محمد نفس زکیه در عرصه خلافت، موجب شد عباسیان نتوانند بر شاخصه های گفتمان شیعی و میراث بری از علویان تکیه کنند. بنابراین تلاش کردند با تغییر در مواضع خود، مبانی مشروعیت بخش دیگری بیابند. این تلاش به تولید گفتمان تازه ای انجامید که مولف یا پایه گذار آن ابوجعفر منصور بود. منصور برای حل بحران مشروعیت چند راهکار در پیش گرفت. او دریافت با شاخصه های گفتمان «مقاومت» نمی توان حکومت کرد، از این رو با چرخش سریع از دیدگاه های شیعی به اندیشه های سلفی روی آورد. سپس با طرح ادعای میراث بری از پیامبر از طریق عباس بن عبدالمطلب، برای خلافت عباسی دعوی مشروعیت نمود. در آخر رقبای جدی خود محمد و ابراهیم را از میان برداشت.

منابع

- آقا گل زاده، فردوس، (۱۳۸۵) *تحلیل گفتمان انتقادی*، چاپ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن الاثیر، عز الدین أبو الحسن علی بن ابی الکرم، (۱۳۸۵) *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر- دار بیروت.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۳۸) شرح و ترجمه کمال الدین و تمام النعمه، مترجم محمدباقر کمره‌ای، تهران، انتشارات اسلامی.
- ابن الجوزی، أبو الفرج عبد الرحمن، (۱۴۱۲) *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن خلدون، (۱۳۶۳) *العبر تاریخ ابن خلدون*، مترجم عبد المحمد آیتی، چاپ اول، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا، (۱۳۵۰) *تاریخ فخری در آداب ملکداری و دولت های اسلامی*، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران، نگاه نشر و ترجمه.
- الدوری، عبدالعزیز، (۲۰۰۶) *العصر العباسی الاول: دراسة فی التاریخ السیاسی و الاداری و المالی*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
- الهی زاده، محمد حسن، (۱۳۸۱) «جُستاری در بحث وراثت اعمام و وراثت بنات»، *تاریخ اسلام*، شماره ۱۰، سال سوم، تابستان ۱۳۸۱.
- اللیثی، سیمره مختار، (۱۳۸۵) *مبارزات شیعیان در دوره ی نخست خلافت عباسیان (جهاد الشیعه فی العصر العباسی الاول)*، مترجم سید کاظم طباطبایی، (مشهد: آستان قدس رضوی، شرکت به نشر، چاپ اول ۱۳۸۵)
- برنز، اریک، (۱۳۸۲) *میشل فوکو*، ترجمه بابک احمدی، چاپ دوم، تهران، نشر ماهی.
- بغدادی، ابو منصور عبدالقاهر، (۱۳۸۵) *الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام*، - به انضمام ترجمه نکت الاعتقادیه شیخ مفید- ترجمه و تعلیقات محمد جواد مشکور، چاپ پنجم، تهران، اشراقی.

- بهرام پور، شعبان علی، (۱۳۷۸) "درآمدی بر تحلیل گفتمان"، مجموعه مقالات و تحلیل گفتمانی، به اهتمام محمدرضا تاجیک، تهران، فرهنگ گفتمان.
- دریفوس، هیوبرت؛ راینو، پل، (۱۳۸۵) میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، مترجم حسین بشیریه، چاپ پنجم، تهران، نشرنی.
- حسن، ابراهیم حسن، (۱۳۸۰) تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ دهم، تهران، جاویدان.
- جابری، محمد عابد، (۱۳۸۴) عقل سیاسی در اسلام، ترجمه عبدالرضا سواری، چاپ اول، تهران، گام نو.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، (۱۴۱۳) تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق عمر عبد السلام تدمری، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- زعین العانی، حسن فاضل، (۱۹۸۱) سیاسه المنصور ابی جعفر الداخلیه والخارجیه، عراق، منشورات وزاره الثقافه والاعلام، دارالرشید.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، (۱۳۵۰) الملل والنحل، تصحیح و تحشیه، سید محمدرضا جلالی نائینی، بی جا، اقبال.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۹۸۷) الطبری تاریخ الامم والملوک، چاپ دوم، بیروت، موسسه عزالدین للطباعه والنشر.
- غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۸۴) حیات علوم الدین - ربع عبادات -، مترجم مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو، تهران: جم.
- فوزی، فاروق عمر، (۲۰۰۳) العباسیون الاوائل ۱۴۷-۱۳۲ق / ۸۶۱-۷۴۹م - الثورة، الدولة، المعارضة، چاپ اول، اردن: دارمجدلاوی.
- فوزی، فاروق عمر، (۱۹۹۸) الخلافة العباسیه - عصر القوة والازهار، چاپ اول، اردن، دارالشروق.
- فوکو، میشل؛ نیچه، فروید، (۱۳۸۱) مارکس، ترجمه افشین جهاننده، مهرداد نورایی و.....، تهران، هرمس.

فوکو، میشل، (۱۳۷۸) نظم‌گفتار - درس افتتاحی در کلژدوفرانس دوم دسامبر ۱۹۷۰-، ترجمه باقر پرهام، چاپ اول، تهران، آگاه.

قادری، حاتم، (۱۳۷۹) اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، چاپ دوم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

کچویان، ۱۳۸۲: حسین، (۱۳۸۲) فوکو و دیرینه‌شناسی دانش: روایت تاریخ علوم انسانی از نوزایی تا مابعد تجدد، چاپ اول، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

ماوردی، ابی الحسن علی بن حبیب بغدادی، (بی تا) الاحکام السلطانیه، بیروت، دارالفکر.
مسعودی، ابو الحسن علی بن الحسین، (بی تا) التنبیه و الاشراف، تصحیح عبد الله اسماعیل الصاوی، القاهرة، دار الصاوی، قم، مؤسسه نشر المنابع الثقافه الاسلامیه.

مسکویه الرازی، ابو علی، (۱۳۷۹) تجارب الامم، تحقیق ابو القاسم امامی، چاپ دوم، تهران، سروش.

مک دائل، ۱۳۸۰: دایان، (۱۳۸۰) مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، ترجمه حسینعلی نودری، چاپ اول، تهران، فرهنگ گفتمان.

نوبختی، حسن بن موسی، (۱۳۸۶) فرق الشیعه، ترجمه و تعلیقات محمد جواد مشکور، چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

ولوی، علی محمد، (۱۳۸۰) دیانت و سیاست در قرون نخستین اسلامی: پژوهشی در تعامل اندیشه‌های کلامی و جریان‌های سیاسی، چاپ اول، تهران، دانشگاه الزهراء (س).

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب ابن واضح، (۱۳۷۱) تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، چاپ ششم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.