

فصلنامه علمی - تخصصی فرهنگ پژوهش

شماره ۱۹، پاییز ۱۳۹۳، ویژه تاریخ اسلام

دولت ممالیک مصر و ارتباط آن با خلافت عباسی

تاریخ تأیید: ۹۴/۱/۱۹

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۴

نسرین رهبری*

چکیده

تجدید شعار خلافت در مصر که از جمله توفیقات بزرگ سیاسی دولت ممالیک به شمار می‌رود اهمیتی برای مرکز روحانی و سیاسی اسلام و جبران فاجعه بغداد و قتل آخرین خلیفه عباسی محسوب می‌شد. اگرچه نتوانست دولت عباسیان را به دوره اقتدار خویش بازگرداند، اما از لحاظ تقویت روحی مسلمین و برخورداری دولت ممالیک از جاذبه روحانی و دینی و سیاسی خلافت و ایجاد روحیه جهاد اسلامی در مقابله با دشمنان، تأثیر بسزایی داشت.

واژه‌های کلیدی: مشروعیت، ممالیک، روابط، خلافت، عباسیان

* کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام و دانشجوی دکتری تاریخ

مقدمه

در سرتاسر خلافت عباسی، حتی در مقاطعی که خلفا صرفاً قدرت ظاهری داشته و بازیچه‌ای بیش نبوده‌اند؛ سلاطین و حکام محلی برای تقویت حکومت و اثبات مشروعیت خویش، می‌کوشیده‌اند تا با برخی رفتارهای نمادین، خود را معتقد و وفادار به خلافت بنمایانند. نقش تأیید خلفا با مشروعیت بخشیدن به حکومت‌های فرمانروایان مستقل، برای مسلمانان چندان اهمیت داشت که حتی پس از سقوط خلافت عباسی به دست هلاکو و به قتل رسیدن خلیفه نیز، سلاطین و حاکمان بعدی همچنان مشروعیت خویش را نیازمند تأیید آنان می‌دیدند. خلافت عباسیان مصر که تنها با سه سال وقفه، به دست سلاطین مملوکی مصر بنیاد نهاده شد، در واقع پاسخی به همین ضرورت بوده است. این مقاله در راستای مطالب ذکرشده، به بررسی عوامل ارتباطی و مناسبات دولت ممالیک مصر و خلافت عباسی می‌پردازد.

جایگاه معنوی و سیاسی خلافت عباسی در میان مسلمانان

به منصب خلافت رسیدن ابوالعباس سفاح، آغاز مرحله‌ی سیاسی جدیدی از مراحل تاریخ اسلامی به حساب می‌آید که در آن عباسیان به حکومت رسیدند و اعمال سیاست کردند. نظام حکومتی آنان همان‌گونه که امویان بنیان گذاشتند و به کار بستند، نظام پادشاهی موروثی بود (مقریزی، ۱۳۲۹، ص ۱۳۲). عباسیان از آغاز حکومت خویش، سیاست و دین را با هم آمیختند. آنان اعلام کردند که قصد احیای سنت و برپایی عدالت را دارند از این رو عالمان و فقیهان به آنان روی آوردند. آنان عبای رسول خدا را به عنوان علامت قدرت دینی خود بر تن کردند؛ از اندیشه‌ی مهدویت بهره‌برداری کردند تا آنجا که شعار دینی و سیاسی آنان شد. این سیاست دینی به خلافت عباسی هاله‌ای قدسی داد، به گونه‌ای که قدرت سلطان برگرفته از خدای

متعال تلقی شد و مفهوم خلافت شبیه به حق الهی در حکومت شد؛ همان گونه که در زمان ساسانیان بود (طقوش، ۱۳۸۹، ص ۲۶). (برای نمونه، استناد به احادیثی مانند: قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: یرج رجل من أهل بیتی عند انقطاع من الزمان و ظهور من الفتن یقال له السفاح فیکون إعطاؤه المال حثیا) (سیوطی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۶).

نظام سیاسی اهل سنت که از سال ۱۱ تا ۶۶۵ هجری قمری به تدریج شکل گرفته و تکامل یافت مبتنی بر نظریه خلافت است که به عنوان رقیب نظریه امامت از سوی اهل سنت مطرح شد، پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام ﷺ دنبال شد و طی چندین قرن به اشکال مختلف، عرصه جامعه‌ی اسلامی را در بر گرفت و به عنوان نمونه‌ای آرمانی نظام اسلامی، در نزد اهل سنت مطرح شد. بعضی از اندیشمندان اهل سنت، خلافت را در اصطلاح این گونه تعریف کرده‌اند: ریاست عالم در امور دین و دنیا به نیابت از پیامبر (عباس حسن، بی تا، ص ۵۵۴). بعضی دیگر گفته‌اند: جانشینی پیامبر ﷺ در حراست دینی و سیاست دنیا (فیرحی، ۱۳۸۴، ص ۳۳، به نقل از ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیه).

هر مکتب و تفکری عوامل خاصی را برای تحقق مشروعیت حکومت معتبر می‌داند. در فلسفه‌ی سیاسی اسلام، حاکمیت و حق اعمال قدرت تنها از آن خداست و هر کس نیز دارای این حق باشد، تنها در طول حاکمیت خداوند دارای چنین حقی است و بالذات دارای چنین حقی نیست. در بین مسلمانان اختلافی در این جهت نیست که مشروعیت حکومت پیامبر اکرم ﷺ از منبعی الهی ناشی شده و مبتنی بر وحی و نص خداوند است، اما پس از رحلت پیامبر ﷺ بر سر مسأله‌ی جانشینی آن حضرت بین مسلمانان اختلاف به وجود آمد و دو گروه از مسلمانان، یعنی شیعه و سنی شکل گرفت. هر یک از این دو گروه مبانی خاصی را برای مشروعیت حکومت مطرح نموده‌اند. اما اهل سنت که اکثریت جامعه مسلمان را شکل می‌دهند عموم نظریه‌های آنان در مورد منابع مشروعیت حکومت و چگونگی تعیین خلیفه و شرایط آن متأخر از عمل و واقعه خارجی بوده است و برای توجیه وضع موجود ارایه شده‌اند. به عنوان نمونه در نظریه‌های مربوط به خلافت، همراه با تحولات سیاسی در جامعه‌ی مسلمانان، شاهد

نوعی تنزل در شرایط خلیفه و منابع مشروعیت بخش آن هستیم. زمانی که خلیفه‌ی اول با بیعت عده‌ای با عنوان اهل حل و عقد منصوب می‌شود، نظریه‌پردازان اهل سنت آن را به استناد اجماع صحابه مشروع می‌دانند ماوردی از فقهای سیاسی و معروف اهل سنت در این باره می‌گوید:

«زمانی که اهل حل و عقد برای انتخاب امام گردهم آمدند باید در میان خود واجدان شرایط امامت را جستجو کنند و سپس فاضل‌ترین و کامل‌ترین فرد را که مردم به اطاعت او می‌شتابند و در بیعت او درنگ نمی‌کنند برای امامت در نظر بگیرند و امامت را به او عرضه کنند که اگر موافقت نمود با او بیعت کنند. این بیعت، امامت را برای او منعقد می‌سازد» (ماوردی، ۱۴۰۶، ص ۶-۷).

و زمانی که خلیفه‌ی دیگر با استخلاف به حکومت می‌رسد آن را مشروع می‌دانند استخلاف (نصب توسط خلیفه‌ی پیشین)، تفویض امر ولایت از سوی خلیفه‌ی پیشین نیز یکی از عوامل مشروعیت حکومت در نزد اهل سنت به شمار می‌آید. در نظر آنان شریعت برای حاکم اسلامی شرایطی را بیان نموده و تطبیق آن شرایط بر افراد را به عهده‌ی افراد جامعه نهاده است. خلیفه نیز به عنوان یکی از آگاه‌ترین افراد جامعه هرگاه کسی را به خلافت نصب کند حکومتش مشروع خواهد بود (خنجی، ۱۳۶۲، ص ۸۰) و به همان اندازه نیز حکومت و استیلاء حاکمان اموی و عباسی را که با زور و غلبه به حکومت رسیدند مشروع می‌دانند.

زور و غلبه نیز یکی دیگر از راه‌های انعقاد خلافت در اندیشه‌ی اهل سنت است. از نظر آنان هرگاه شخصی بدون بیعت (اهل حل و عقد) و یا بدون استخلاف، صرفاً با تکیه بر زور و شوکت خود منصب خلافت را به دست گیرد حکومت او مشروع خواهد بود. ابن‌فراء از امام احمدبن حنبل چنین نقل می‌کند:

«هر کس بر مردم با شمشیر غلبه کند تا هنگامی که خلیفه گردد و امیرالمؤمنین خوانده شود بر هیچ یک از مؤمنین جایز نیست که شب را صبح کند و او را امام خویش نداند، خواه نیک کردار باشد یا جنایتکار» (ابن‌فراء، ۱۴۰۶ق، ص ۲۰).

فضل‌الله روزبهان خنجی نیز استیلائی هر کس که مردم را بتواند به اطاعت از خود وادار کند، یکی از اسباب استقرار حکومت مشروع می‌داند. وی می‌گوید:

«چون امام فوت کند و شخصی متصدی امامت گردد بی آن که با او بیعتی شده باشد یا کسی او را خلیفه ساخته باشد و مردمان را قهر کند به شوکت و لشکر، امامت او منعقد می‌گردد بی‌بیعتی، خواه قریشی باشد و خواه نه، خواه عرب باشد و یا عجم و یا ترک و خواه مستجمع شرایط باشد و خواه فاسق و جاهل و اگرچه آن مستولی بدین فعل عاصی می‌گردد» (خنجی، همان، ص ۸۲).

بسیاری دیگر از علمای اهل سنت نیز به این نظریه تصریح نموده‌اند.

زور و غلبه از دیدگاه اهل سنت در صورتی مشروعیت‌آور است که اولاً شخص متغلب، کافر نباشد و ثانیاً به دست گرفتن حکومت از راه زور و غلبه پس از مرگ خلیفه باشد، مگر این که خلیفه‌ی زنده نیز خود با زور و غلبه به خلافت رسیده باشد. در این صورت کسی هم که با غلبه او را ساقط کند حکومتش مشروع خواهد بود (قاسم، ۱۴۱۸، ص ۵۵-۵۴).

این‌گونه بود که نهاد خلافت در میان مسلمانان جایگاه معنوی هم‌سان با پیامبر اسلام ﷺ را کسب کرد که البته نقش صحابه و فقها در این میان قابل تأمل است. با اتکاء به همراهی فقهای وابسته به جریان‌های سیاسی و حکومتی، نهاد خلافت چنان موقعیتی یافت که درباره‌ی مخالفین آن حکم کفر و زندق‌ه صادر می‌شد. در این جایگاه نمونه‌هایی از دیدگاه‌های علمای اهل سنت درباره‌ی امامت و جانشینی رسول الله و وجوب اطاعت از امام (خلیفه)، حتی در مخالفت با پیامبر، مورد توجه قرار می‌گیرد.

مسلم در کتاب صحیح از قول حذیفه بن یمان آورده است که رسول خدا ﷺ فرمود:

«پس از من پیشوایانی بر سر کار خواهند آمد که نه در راه من قدم برمی‌دارند و نه روش مرا در پیش خواهند گرفت. در میان ایشان کسانی برخواهند خاست که در پیکر آدمیشان، دل شیطان می‌تپد. من پرسیدم: ای رسول خدا، اگر من با چنین پیشوایانی هم‌زمان بودم، تکلیف چیست؟ فرمود: مطیع و فرمانبردار پیشوا باش، اگر چه پشتت را با تازیانه بیازارد و مالت را به

یغما ببرد. و از ابن عباس نقل کرده است که رسول خدا فرمود: اگر کسی از امام و پیشوایش چیزی ناخوشایند ببیند، باید که بردبار باشد. زیرا اگر به اندازه یک وجب از جماعت مردم کناره بگیرد و در آن حالت بمیرد، مرده اش مانند مرده دوره جاهلیت است» (یحصبی، بی تا، ص ۱۳۳-۱۳۴).

نووی در شرحی که بر صحیح مسلم نگاشته، در باب لزوم طاعه الامراء... می نویسد:

"اغلب فقها و محدثین و متکلمین اهل سنت بر این مطلب متفقند که امام و پیشوا بر اثر ارتکاب فسق و ستم و عدم اجرای حدود و حقوق الهی خلع و برکنار نمی شود و این موارد، قیام علیه او را توجیه نمی کند، بلکه به موجب احادیث باید او را پند و اندرز داد و به راه آورد."

نووی همچنین نوشته است به اجماع همه مسلمانان، قیام علیه پیشوایان و جنگ با آنان حرام است؛ اگر چه فاسقان و ستمکاران باشند. احادیثی که در این موضوع و در تایید یکدیگر آمده، فراوان است. همه اهل سنت بر این امر متفقند که فرمانروا را بر اثر ارتکاب گناه و تبهکاری نمی توان عزل و برکنار کرد (نووی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۶).

قاضی ابوبکر محمد بن الطیب باقلانی (م ۴۰۳ ق) در کتاب التمهید درباره آنچه موجب خلع امام و عدم فرمانبرداری از او می شود، به طور خلاصه چنین گفته است که ثقات و صاحب نظران و نویسندگان کتاب های حدیث بر این امر متفقند که: امام و فرمانروا را به علت فسق و تبهکاری و ستمگری و غصب اموال مردم و آزار آنها و دست درازی به جان و تزییع حقوق فردی و اجتماعی شان و عدم رعایت حدود مقررات الهی نمی توان خلع و برکنار نمود. قیام علیه او حرام است، بله باید او را پند داد و ترسانید و به راه آورد و فرمانش را، در مواردی که آدمی را به نافرمانی از خداوند و ارتکاب به گناه می خواند، انجام نداد (عسکری، www.downloadbook.org به نقل از التمهید محمد بن طیب باقلانی). آنان در این مورد به اخبار فراوانی استدلال می کنند که از رسول خدا ﷺ و اصحاب او درباره وجوب فرمانبرداری

از فرمانروایان و پیشوایان آمده است؛ حتی اگر آنها ستمگر باشند و اموال مردم را به خود اختصاص دهند.

خلافت عباسیان نیز مانند خلافت بعد از رسول خدا، دارای هاله‌ای از قداست گردید که تئوری‌پردازی‌ها و تبلیغات حامیان آن، در به وجود آمدن و ادامه‌اش نقش عمده‌ای داشتند. در جریان‌ات مربوط به انتقال خلافت از امویان به عباسیان، آن‌ها به دلیل نزدیکی به رسول اکرم ﷺ امامت را از آن خود می‌پنداشتند و به سبب همین قرابت، خود را خلفا الله فی ارضه - جانشین خدا در زمین - می‌دانستند. منصور دیدگاه عباسیان نسبت به امامت را در دو رکن خلاصه نموده است: اول این که، امامت با توجه به قرابت آنان با رسول خدا ﷺ متعلق به ایشان (عباسیان) است، و دوم، تأکید بر این امر که امامت، جانشینی خداوند در زمین می‌باشد. وی در این باره می‌گوید: خداوند با دادن جانشینی و خلافت خود در میراث پیامبرش ما را اکرام فرمود (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ص ۴۱-۴۷).

ابوعباس در اولین خطابه خود در مسجد کوفه، مردم را این چنین مخاطب قرار داد:

«ما نسبت به رسول خدا بسیار نزدیک و خویش او هستیم. ما از پدران او به وجود آمده و از شجره او هستیم و از او سرچشمه گرفته ایم... و در اسلام و میان مسلمانان از جایگاهی بلند برخورداریم» (طبری، ۱۳۷۵، ص ۴۶۱۹-۴۶۲۳).

وی هم‌چنین اندیشه وراثت را این‌گونه مورد تأکید قرار داد: خداوند ارث ما را از پیامبرمان محمد ﷺ به ما باز گرداند و شرف و عزت ما را زنده گرداند و حق میراث ما، به ما بازگشت (همان). ابوجعفر منصور، خلیفه دوم عباسی نیز هنگامی که اهالی خراسان را با حمله به امویان مورد خطاب قرار داد، نسبت به اندیشه و نظریه وراثت تأکید ورزید: حقمان را به زور از ما گرفتند... و عزت ما را سلب کردند... خداوند شرف و عزت ما را به شما مردم خراسان تجدید کرده و حقمان را به ما عطا نموده و میراث محمدیمان ﷺ را به ما بازگرداند (مسعودی، ۱۳۷۴، ص ۳۰۴).

با توجه به جایگاه منصب خلافت و امامت در میان مسلمانان، ممالیک نیز با آگاهی از این جایگاه، در پی آن برآمدند تا برای دستیابی به قدرت و مشروعیت، آن را احیاء و تحت تسلط خود داشته باشند. تجدید شعار خلافت در مصر که از جمله توفیقات بزرگ سیاسی دولت ممالیک به شمار می‌رود، اهتمامی برای مرکز روحانی و سیاسی اسلام و جبران فاجعه بغداد و قتل آخرین خلیفه عباسی محسوب می‌شد. اگرچه نتوانست دولت عباسیان را به دوره اقتدار خویش بازگرداند اما از لحاظ تقویت روحی مسلمین و برخورداری دولت ممالیک از جاذبه روحانی و دینی و سیاسی خلافت و ایجاد روحیه جهاد اسلامی در مقابله با دشمنان، تأثیر بسزایی داشت. اهمیت خلافت در نظر مسلمانان متعصب آن روزگار، به خصوص در سرزمین‌های عربی تا حدی بود که از روز قتل مستعصم (۲۴ صفر ۶۵۶) جهان را سوگواری و محروم از سایه خلافت و بی‌حامي و حافظ می‌دانستند. مورخان نیز از این حادثه با تأثر و اندوه یاد کرده‌اند. ابن تغری بردی در ضمن حوادث ۶۵۹ به این مطلب اشاره دارد (ابن تغری بردی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۲ و ۲۸۴).

در سرتاسر خلافت عباسی، حتی در مقاطعی که خلفا صرفاً قدرت ظاهری داشته و بازیچه‌ای بیش نبوده‌اند، سلاطین و حکام محلی برای تقویت حکومت و اثبات مشروعیت خویش، می‌کوشیده‌اند تا با برخی رفتارهای نمادین، خود را معتقد و وفادار به خلافت بنمایانند. نقش تأیید خلفا با مشروعیت بخشیدن به حکومت‌های فرمانروایان مستقل، برای مسلمانان چندان اهمیت داشت که حتی پس از سقوط خلافت عباسی به دست هلاکو و به قتل رسیدن خلیفه نیز، سلاطین و حاکمان بعدی همچنان مشروعیت خویش را نیازمند تأیید آنان می‌دیدند. خلافت عباسیان مصر که تنها با سه سال وقفه، به دست سلاطین مملوکی مصر بنیاد نهاده شد، در واقع پاسخی به همین ضرورت بوده است (بختیاری، بی‌تا، ص ۶۶).

احیاء خلافت عباسی در مصر

با تسلط مغول بر بغداد در سال ۶۵۶ و قتل خلیفه، المستعصم، منصب خلافت سه سال و نیم خالی ماند. بعد از المستعصم، ابوالقاسم احمد بن ظاهر بامرالله که عموی مستعصم و برادر مستنصر بود؛ در این امر پیش افتاد. وی که در بغداد اسیر بود پس از آزادی به همراه گروهی از اعراب، سر به شورش گذاشت (سیوطی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۲).

زمانی که برخی از امراء شام به بیبرس فرمانروای ممالیک خبر دادند که شخصی به نام احمد بن امام ظاهر بن امام ناصر عباسی به همراه عده‌ای از اعراب، به پا خاسته است؛ سلطان نامه‌ای نوشت برای این امراء با این مضمون که حفظ این امیر عباسی از ضروریات است و اینکه فوراً وی را با همراهی محافظینی به مصر بفرستند. مستنصر که در زمان آخرین خلیفه عباسی در بغداد زندانی بود، با آمدن مغولان آزاد شده و پس از شنیدن اخبار پیروزی‌های بیبرس، همراه گروهی از اعراب نزد او رفت (سیوطی، ۱۳۷۱، ص ۴۱۱).

زمانی که امیر احمد عباسی به مصر نزدیک می‌شد؛ بیبرس به همراه وزیرش بهاءالدین و قاضی القضاة تاج‌الدین و برخی امراء ممالیک به استقبال وی رفتند (مقریزی، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۵۲۹) وی در روز دوم رجب، با عظمت و ایجت وارد شهر شد. پس از چند روز سلطان و خلیفه در ایوان جبل، با حضور قاضی و وزیر و امراء تشکیل جلسه دادند. در این محفل، نسب خلیفه بر قاضی تاج‌الدین ثابت شد و پس از آن قاضی ایستاد و شهادت به ثبوت نسب خلیفه داد (سیوطی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۳). خلیفه نیز در حضور مردم اقرار کرد که زمام همه کارها را به بیبرس تفویض کرده و خود در هیچ کاری مداخله نخواهد کرد و در این باب محضر نوشتند (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۵۷۱). اولین کسی که با خلیفه بیعت کرد؛ شیخ‌الاسلام عزالدین بن عبدالسلام بود و سپس سلطان ملک ظاهر بیبرس، قاضی و دیگر امراء دولت. در این جلسه، لقب المستنصر بالله (که لقب برادرش بود) برای خلیفه برگزیده شد. او به سوی مسجد جامع رفت و بر بالای منبر، در خطبه‌ای از شرف بنی‌العباس گفت و بر سلطان دعا کرد. از آن

پس بر بالای منابر به نام وی خطبه خوانده می‌شد و نامش بر سکه ضرب شد (سیوطی، ۱۳۸۷، ج ۲، ۵۸) و (یونینی، ۱۴۱۳، ص ۹۸).

از سوی دیگر حلب نیز که شهری مهم در شامات به حساب می‌آمد و به چنگ مغولان نیفتاده بود، در اندیشه آن بود که خلافت عباسی را احیا کند. بدین ترتیب، همزمان در دو نقطه، دو نفر برای تصدی خلافت مطرح شدند؛ یکی در قاهره و دیگری در حلب که رقابت دیرپایی با هم داشتند. حاکم حلب، امیر شمس‌الدین اقوش، ابوالعباس احمد بن علی نواده خلیفه المسترشد را با لقب الحاکم به خلافت برگزید و به نام او خطبه خواند و سکه ضرب کرد (سیوطی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۶). رقابت حلب با قاهره در خلافت، با عزیمت المستنصر به قاهره پایان یافت (یونینی، همان، ص ۱۸۶). طبیعی است که بسیاری در انتظار بازگشت خلیفه عباسی مصر به بغداد، جایگاه اصلی خلافت بودند. به همین دلیل، مستنصر پس از گرفتن بیعت خلافت در مصر، به قصد باز پس‌گیری بغداد از مغولان رهسپار عراق شد. بیبرس نیز او را برای حمله به بغداد تجهیز کرد و خود تا شام با او رفت، اما در آنجا از همراهی با او خودداری کرد و در نتیجه خلیفه در مقابل مغول تنها ماند (ابن تغری بردی، همان، ص ۲۸۴-۲۸۵) و (یونینی، همان، ص ۱۰۹-۱۱۱) و (مقریزی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۰).

ممکن است کسانی سلطان بیبرس را از حمایت خلیفه یا اساساً بازگرداندن خلافت به عباسیان، به این دلیل که پس از بغداد به سراغ خود آنها نیز خواهد آمد، باز داشته باشند. در شام فرزندان حاکم موصل به خلیفه و سلطان پیوستند و خلیفه با این ترکیب، به سوی عراق حرکت کرد، اما آنان نیز پس از بازگشت بیبرس، در ناحیه رحبه از خلیفه جدا شدند (مقریزی، همان، ص ۳۰) و در حالی که خلیفه به آنها التماس می‌کرد که او را یاری کنند، آنان امتناع کردند و گفتند: این کار در میان ما مرسوم نیست. وی در بازپس‌گیری عراق از دست مغول در نبرد با سپاه قراغا در ناحیه انبار ناپدید شد و از سرنوشت او جز حدسیاتی مبهم، در دست نیست (یونینی، همان، ص ۱۱۱). خلافت وی شش ماه به طول انجامید (سیوطی، ۱۳۸۷، ج ۲، ۲۲۸).

گرچه تلاش برای خارج کردن بغداد از دست مغول به جایی نرسید، اما قاهره در کار خلافت توانست جای بغداد را بگیرد؛ به گونه‌ای که توده‌های مسلمان در آن نواحی و نیز عالمان اسلامی، خلافت عباسی مصر را پذیرفتند و آن را ادامه سیر طبیعی خلافت اسلامی شمردند.

با وجود ناپدید شدن مستنصر در میدان نبرد، تلاش مملوکان برای گماشتن کسی به خلافت بسیار زود به نتیجه رسید. سیوطی می‌گوید: به الحاکم بامرالله، خلیفه مستعفی، خبر رسید که بیبرس او را می‌طلبد. او نیز به همراه فرزندان و گروهی از اعراب در ۲۷ ربیع الاول ۶۶۰ به قاهره آمد و بیبرس با او به خلافت بیعت کرد (سیوطی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۷). الحاکم بامرالله نیز همانند مستنصر پس از چیرگی مغول بر بغداد از آنجا گریخته بود (مقریزی، همان، ص ۳۰). الحاکم به قصد در دست گرفتن خلافت، به شام روی کرد. در آنجا بود که حاکم حلب و برخی از رؤسای آنجا با او بیعت کردند. حاکم برای توسعه قلمرو خود نواحی چندی از شام را فتح کرد (سیوطی، ۱۳۷۱، ص ۳۲۸). آنگاه در مسیر عزیمت مستنصر برای رویارویی با مغول، در عانه با او روبرو شد. مستنصر پس از دادن اطمینان، از او خواست تا برای برپاداشتن دولت بنی‌عباس متحد شوند (یونینی، همان، ص ۱۱۰). الحاکم این درخواست را پذیرفت و با او بیعت کرد. در مقابل، مستنصر نیز وی را بخشید (سیوطی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۷). او که از همراهان خلیفه در شکست مقابل مغول بود پس از آن با درخواست ظاهر بیبرس به قاهره رفت (سیوطی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۲۸).

مسأله‌ای که در خلافت دو خلیفه اول عباسی مصر دیده می‌شود، تأکید بر اثبات صحت نسب و مسجل شدن آن است. تأکید بر نسب، بنابر قریشی بودن است که در نظر ابن‌خلدون، هدف از شرط داشتن نسب قریشی دفع تنازع و کشمکش است؛ زیرا امام یا خلیفه باید از قومی برگزیده شود که دارای عصبيت نیرومند باشد؛ بدان سان که عصبيت او بر دیگر عصبيت‌های هم‌زمانش برتری و تفوق یابد تا دیگران را به پیروی از خود وادار کند. او هیچ عصبیتی را مانند عصبيت قریش گسترده و تعمیم یافته نمی‌داند (ابن‌خلدون، همان، ج ۱، ص ۳۷۵).

در جریان انتقال دستگاه خلافت، ضروری بود تا تمامی راه‌ها به روی اشکالات احتمالی بسته شود، و باید ثابت می‌شد که ادعای وی در انتساب به عباسیان درست است. اگر تردیدی در این کار صورت می‌گرفت، افزون بر بی‌اعتمادی در میان مردم نسبت به خلیفه تازه، راه ادعای خلافت برای بسیاری از افراد و امکان شورش و درگیری فراهم می‌شد؛ از این رو، در اجتماعی که بزرگان دولت در آن حضور داشتند، نسب المستنصر اعلام شد و قاضی تاج‌الدین عبدالوهاب بن بنت الاعز به صحت نسب وی شهادت داد. پس از آن بود که همه با خلیفه بیعت کردند (سیوطی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۹۶). ابتدا سلطان و سپس قاضی‌القضاة و دیگر بزرگان، امرا، اعیان و شخصیت‌های برجسته بر حسب مراتب دست بیعت به خلیفه دادند این شکل بیعت رسمی شد که تا پایان خلافت قاهره حفظ شد (ذهبی، بی تا، ص ۳۰۱) و (ابن تغری بردی، همان، ج ۷، ص ۱۱۹).

پس از بیعت، اقداماتی انجام شد تا عامه از مسأله بیعت باخبر شوند؛ ابتدا سلطان دستور داد تا به نام خلیفه و خود وی، خطبه خوانده شود. سپس خلیفه خلعتی سیاه رنگ که نشان مشروعیت خلافت بود، به سلطان داد و وی آن را پوشید. متقابلاً سلطان نیز خلعتی به خلیفه تقدیم کرد (ابن تغری بردی، همان، ص ۱۱۱). مشابه چنین تشریفات در بیعت با الحاکم بامرالله نیز انجام گرفت، در مجلسی که تشکیل شد نسب الحاکم را تا المسترشد بالله - بیست و هشتمین خلیفه عباسی بغداد رساندند و به این ترتیب و براساس این نسب‌نامه، با او بیعت شد (همان، ص ۱۱۹).

نیاز مالیک به مشروعیت از جانب خلیفه عباسی

سلطان ظاهر بیبرس، امیر حکومت نوپای مالیک مصر، احساس کرد برای اینکه حکومت مصر در خاندان او ادامه یابد، نیازمند تأیید شرعی برای حکومتش است در شرایطی که دشمنان بسیاری به حکومت وی چشم داشتند. که از جمله‌ی آنها بقایای حاکمان ایوبی مصر بودند که اکنون در شام حکومت می‌کردند و در رأس ایشان ملک ناصر یوسف حاکم

دمشق بود. کسی که مصمم بود مصر را از دست ممالیک خارج کند. ممالیکی که دارای اصالت نبودند «ممالیک قد مسهم الرق». و از سوی دیگر مغول که پس از تسخیر بغداد، آن را مرکزی برای خویش اتخاذ کرده بودند، تهدید بزرگی برای حکومت بیبرس محسوب می‌شدند. و از سوی دیگر ممالیک، قدرت شرعی نداشتند تا با استناد به آن بر سرزمین‌های دیگر حکومت کنند. از این رو برآن شدند تا حکم شرعی برای حکومت خود فراهم کنند. در نتیجه تفکرات بیبرس به این نقطه معطوف شد تا خلافت عباسی را در مصر احیاء کند. برای اینکه این قدرت را به آنان می‌داد که به واسطه‌ی آن حکمش مستند و لازم الاجرا باشد. افزون بر اینکه به مقام سیادت و بلند مرتبه‌گی در میان سایر حکام نائل می‌شود و این چیزی بود که بیبرس خواهانش بود. به اضافه اینکه جایگاه قابل ملاحظه‌ای در میان حکام مسلمان به‌دست می‌آورد و نیز تسلط و اشراف بر حرمین شریفین از دیگر فواید این اقدام بود. تمامی این عوامل، روی هم رفته موجب شد تا ظاهر بیبرس اقدام به احیاء خلافت عباسی در مصر کند (زیان غانم، همان، ص ۱۸-۱۹).

بیبرس خواستار تجدید تخت خلافت بود. این بزرگ‌ترین و مهم‌ترین سیاستی بود که بیبرس در آغاز کار خود اتخاذ کرد. اینک می‌رفت که مسلمانان بار دیگر رئیس معنوی خود را بازببند و تحت لوای او گرد آیند و جنگ با کفار را چه صلیبی و چه مغولی ادامه دهند. چنان‌که از آن پس، جنگ‌ها رنگ جهاد به خود می‌گیرند. عملیات تبلیغی وسیعی که در این زمینه به عمل می‌آید حاکی از اهمیت موضوع و نقش اساسی و عمده‌ای بود که می‌بایست از این پس دستگاه نوبنیاد عباسی در جهان اسلام ایفاء کند. اولین عمل تبلیغاتی در این زمینه چگونگی استقبال باشکوه مصریان از بازمانده خلفاء بود. بیبرس در رأس هیأتی بلند پایه به استقبال خلیفه جدید شتافت و او را از باب النصر یا دروازه پیروزی وارد پایتخت ساخت به عمد راهی انتخاب شده بود که سراسر شهر را می‌پیمود (بیانی، ۱۳۷۵، ص ۸۸۵). پس از انجام مراسم به ولایات و ممالیک اسلامی نامه‌هایی حاکی از این واقعه مهم نوشتند و بر سر منابر در کنار نام سلطان بیبرس نام خلیفه جدید را خواندند و نامش را بر سکه‌ها نقش بستند (همان، ص ۸۸۶). در ابتدای نامه‌ها خطاب به خلفا چنین می‌نوشتند:

«إلى السلطان الأجل العالم العادل المجاهد المرابط المظفر الملك الناصر ناصر الدنيا والدين سلطان الإسلام والمسلمين سيد الملوك والسلاطين فاتح الأمصار مبيد الأرمن والفرنج والتتار وارث الملك سلطان العرب والعجم والترك خادم الحرمين صاحب القبلتين» (قلقشندي، ۱۹۸۷، ج ۱۰، ص ۵۹).

از این عنوان‌ها، گسترش نفوذ خلیفه جدید در جهان اسلام نمایان می‌شود.

عباسیان مصر برای تحکیم قدرت خویش به گذشته طولانی خود استناد می‌کردند و آن را به خواست خداوند منسوب می‌نمودند. به همین دلیل الحاکم نخستین خطبه خود را چنین شروع کرد: «الحمد لله الذي اقام لآل العباس ركنا و ظهيرا» (بزرگ و یاری دهنده) (یونینی، همان، ص ۱۸۸). بازگشت عباسیان به قدرت امید به حیات خلافت را در مردم زنده کرد. اعتقاد به حضور خواست خداوند درباره خلافت عباسیان همچنان وجود داشت، به نحوی که سیوطی در حادثه خلع سلطان منصور به سال ۷۵۳ق و تبعید به قوص و کشته شدنش در آنجا، می‌نویسد: این به سبب رفتاری بود که پدرش با خلیفه کرد و این سنت خداوند است که هر کس متعرض آل عباس شود، گرفتار می‌شود (سیوطی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۶).

دولت نوپنیا مملوکی نیز درست مانند سلطنت‌ها و امیرنشین‌های پیشین، خود را نیازمند خلیفه‌ای می‌دید که از او مشروعیت کسب کند. امری که حکام دنیوی در احتیاج به اقتدار مشروع آن را احساس می‌کردند. به این ترتیب بود که تفکر احیای خلافت عباسی برای ممالیک مطرح شد. هرچند سلاطین مملوکی پیش از بیبرس توانسته بودند از المستعصم آخرین خلیفه بغداد، تأیید حکومت بگیرند، اما ضدیت خلیفه با حاکمیت شجره‌الدُر (اولین زن فرمانروای مملوکی) و حتی ازدواج مصلحت‌اندیشانه او با آیبک، استواری آنان را دچار تزلزل کرده بود. امیر قطز مملوکی نیز در عین جالوت، به هنگام دریافت خبر فرار خاندان عباسی از بغداد و پیشروی مغولان، کسی را برای پیدا کردن آنان فرستاده بود (محمد شبارو، ۱۳۸۸، ص ۲۰۳). از سوی دیگر بیبرس با قتل قطز، خود احتیاج به تأییدی جدید داشت.

وجود خلیفه در مواقع دیگر نیز ضروری بود. تصمیمات او در زمان اختلاف میان امرا، مؤثر بود. به ویژه که تأیید و یا حمایت خلیفه از فردی، سبب قوت او در مقابل رقیبانش می‌شد. به عنوان نمونه، در نزاع میان ملک ناصر محمد بن قلاوون با بیبرس جاشنگیر به سال ۷۰۹ق خلیفه وقت، المستکفی، بیبرس را در مقابل ناصر تأیید کرد. این امر که به عزل ناصر منجر شد، با اعتراض مصریان مواجه شد؛ اما خلیفه همچنان بر تأیید بیبرس پافشاری کرد. خواندن عهدنامه خلیفه که در تأیید بیبرس نوشته شده بود در میان مردم موجی از اعتراض آفرید.

خلیفه در عهد خود با اشاره به آیه «یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» رضایت خود را از بیبرس جاشنگیر در حکومت مصر و بلاد شام اعلام کرد و در ادامه، اطاعت از او را اطاعت از خود و سرپیچی از او را سرپیچی از خود دانست که هرکس این کار را بکند از پسر عمویش ابوالقاسم (پیامبر) سرپیچی کرده است. او سپس اقدام ملک ناصر را در شکستن وحدت مسلمین و خونریزی، خروج علیه خود خوانده و اعلام کرده است که با او به خاطر دفاع از حریم و جان و اولاد مسلمانان خواهد جنگید و به این سبب جنگ بر همه را واجب می‌داند (ابن تغری بردی، همان، ج ۸، ص ۲۶۲-۲۶۴). با وجود اندیشه خلیفه که خود را در تأیید حکام دارای نفوذ می‌دید، قرائت این عهد نیز مشکل ساز شد. زیرا تا به ذکر ملک ناصر رسیدند مردم فریاد زدند خدا او را یاری کند و آن را بارها تکرار کردند و تا به ملک مظفر (بیبرس جاشنگیر) رسیدند گفتند ما او را نمی‌خواهیم (همان، ص ۲۶۲-۲۶۴).

خلیفه در مشروعیت بخشی برای خود شأنی ویژه قائل بود و تن به خواست مردم نمی‌داد. روشن است که موقعیت خلیفه در مشروعیت بخشی، همواره همانند دوران آغازین خلافت در بغداد نبود. مؤید این سخن سرنوشت الحاکم یکم بود که با وجود اعزاز و اعتبار نخست، بعدها به او بی‌مهری شد و حتی محل سکونت وی تحت کنترل درآمد (همان، ج ۷، ص ۱۰۷). به رغم علاقه بیبرس به تثبیت خلافت، اندکی پس از آن که الحاکم به خلافت برگزیده شد، وی خلیفه را به قلعه جبل انتقال داد و به دنبال آن، برای کاهش نفوذ وی - یا شاید عادی شدن امور و کاسته شدن از شدت علاقه مردمان به دستگاه نوپای خلافت - نام خلیفه از سکه‌ها

برافتاد و خلیفه خانه نشین شد (مقریزی، همان، ج ۲، ص ۴۴۹) و (بختیاری، همان). حضور سیاسی او نیز به مراسم خاص بیعت با حاکم جدید و یا اعیاد، شرکت در جنگ‌ها و مراسم حج محدود شد. به گفته سیوطی درباره المستنجد بالله، «خلیفه در قلعه جبل مقیم است و امکان اینکه به جای دیگری برود ممکن نیست و مستمرا در آنجا مقیم است تا زمان مرگ که در مدفن خلفا دفن می‌شود» (سیوطی، ۱۳۷۱، ص ۲۱۴). مقریزی با افزودن قید «مانند زندانیان» موقعیت خلیفه را روشن‌تر می‌کند (مقریزی، همان، ص ۴۴۹).

با این حال، در ظاهر، مقام خلیفه تا اندازه‌ای حفظ می‌شد، چنان که در دوران تبعید مستحقی به قوص، به نام او خطبه خوانده می‌شد (سیوطی، همان، ص ۲۰۰). خلیفه در امور سیاسی قدرت و اختیاری نداشت و حتی در ارتباط با مردم مشکلاتی داشت. در زمان اشرف اینال (سلطان مملیک)، الحاکم آزادی محدودی به دست آورد، به طوری که سلطان اجازه خطابت در جامع قلعه را به او داد، اما باز از اجتماع با مردم منع شد. در زمان سلطان لاجین، اجازه تصرف در اموال و اختلاط با مردم و حرکت در شهر به همراه سلطان به خلیفه داده شد. او حتی در سفر حج سال ۶۹۷ سلطان را همراهی کرد. مقریزی تأکید دارد که خلفا در خلافت، هیچ امر و نهی نداشتند و بهره آنان فقط این بود که به ایشان امیرالمؤمنین گفته می‌شد (مقریزی، همان، ص ۴۴۹).

مهم‌ترین کار خلیفه واگذاری امور عامه به سلطان بود (بختیاری، همان، ص ۲۰۳، به نقل از مقریزی، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار). این اقدام خلیفه سبب مشروعیت سلطان و اختیار او بر سرنوشت مردم در همه زمینه‌های دنیوی می‌شد. از این زمان به بعد، خلیفه هر نوع قدرت سیاسی و دنیوی را از دست می‌داد. کار واگذاری معمولاً با شرکت خلیفه در مراسم مربوط به بر روی کار آمدن سلطان جدید همراه بود. بیبرس اولین کسی بود که خلفای عباسی مصر امور سلطنت را به او تفویض کردند. وی از المستنصر اولین خلیفه عباسی تقلید امور را دریافت کرد (مقریزی، همان، ص ۴۴۸). معمولاً مراسم بیعت و تفویض امور با حرکت سلطان و خلیفه در شهر در حضور امرا و علما اطراف خاتمه می‌یافت (ابن تغری بردی، همان، ج ۷،

ص ۱۱۰). خلیفه در تقلید و تفویض، امور سرزمین‌های اسلامی و سرزمین‌های مفتوحه را به سلطان واگذار می‌کرد (مقریزی، همان، ج ۳، ص ۱۹۶). پس از این تفویض بود که سلطان مشروعیت لازم را به دست می‌آورد.

نفوذ معنوی خلیفه نیز چندان جدی گرفته نمی‌شد و در ظاهر ثمره چندانی نداشت. زمانی که او محدود نبود، می‌توانست در نماز جمعه شرکت کند و با استفاده از نفوذ معنوی خود، مردم را به جهاد با کفار تشویق کند (بختیاری، همان، ص ۲۰۶، به نقل از دیاربکری، تاریخ دیاربکر). حکام سایر مناطق نیز خلعتی به نشان تأیید از خلیفه دریافت می‌کردند (همان، ص ۲۰۶). همچنین نام خلیفه بر منابر و سکه‌های آنها و نیز در خطبه نماز یاد می‌شد (مقریزی، همان، ص ۴۲۲).

گزارشی از زمان مستکفی، سومین خلیفه قاهره در دست است که در منابر سرزمین شام و مصر به نام او خطبه خوانده شد و بشارت خلافت او به تمامی سرزمین‌ها و ممالک اسلامی فرستاده شد (ابن عماد حنبلی، ۱۴۰۶، ص ۲۲۲). البته باید در نظر داشت که این مناطق در حوزه نفوذ معنوی خلیفه قرار داشت؛ زیرا مملوکان در زمان بیبرس توانسته بودند شام را نیز به سرزمین‌های خود بیفزایند.

ناگفته نماند که امیران مملوکی مصر در سرپرستی حرمین، رقبای خلفای قاهره به حساب می‌آمدند. آنها کوشیدند تا به طریقی این مشکل را حل کنند. در نتیجه کوشش آنان نام خلیفه در خطبه مکه یاد می‌شد، اما عنوان خادم الحرمین الشریفین برای سلطان مملوکی باقی ماند. گویا از همان آغاز تشکیل خلافت در قاهره، خلفا به خادم الحرمین بودن امرای مصر رضایت داده بودند. بحث پوشش کعبه مخصوصاً از نگاه سلاطین مملوکی اهمیت خاصی داشت. زمانی که شاهرخ فرزند تیمور از سلطان مملوکی خواست تا اجازه دهد او پوشش کعبه را بفرستد، سلطان نپذیرفت، چرا که آن را نشان سروری بر جهان اسلام می‌دانست (کمبریج، ۱۳۷۷، ص ۴۲۶). با توجه به مطالب عنوان شده، مسلم است که حاکمیت ممالیک در دوره‌های

مختلفی از سوی حکومت‌های مسلمان دیگر به عنوان رهبری جهان اسلام پذیرفته شده و این مسأله است که آنان را به اخذ مشروعیت از خلیفه عباسی مصر وا می‌دارد.

دستگاه خلافت قاهره بعد از القائم (خلافت ۸۵۵-۸۵۹ق) (ابن تغری بردی، بیتا، ج ۱۵، ص ۴۲۳ و ج ۱۶ ص ۹۰)، دیگر هیچ تلاشی در نیل به قدرت سیاسی نشان نداد. خلفا در کنار حکام با وضعیت موجود ساخته، بیشتر حکام به قدرت رسیده را تأیید می‌کردند. گاه در دوران زندگی خود با چندین تن از آنان هم‌عصر می‌گشتند و به حاکم تازه لوای حکومت می‌دادند. اینها همه بر تشریفاتی بودن خلافت دلالت دارد. خلافت عباسیان مصر تا حمله‌ی سلطان سلیم عثمانی در سال ۹۲۳ق به این کشور ادامه یافت. دلایل دوام این خلافت گوناگون بود؛ برخی از آنها، همان مسائلی بود که پیش از آن، خلافت عباسیان در بغداد را نیز در اوج دشواری‌ها و بحران‌ها، سرپا نگاه داشته بود، یعنی نیاز حکومت‌ها به مشروعیت.

نتیجه‌گیری

ممالیک، قدرت شرعی نداشتند تا با استناد به آن بر سرزمین‌های دیگر حکومت کنند. از این رو برآن شدند تا حکم شرعی برای حکومت خود فراهم کنند. در نتیجه تفکرات مملوکیان به این نقطه معطوف شد تا با توجه به جایگاه و اعتبار منصب خلافت در میان مسلمانان، خلافت عباسی را در مصر احیاء کنند. برای اینکه این قدرت را به آنان می‌داد که به واسطه‌ی آن حکم‌شان مستند و لازم‌الاجرا باشد. افزون بر اینکه به مقام سیادت و بلند مرتبه‌گی در میان سایر حکام نائل می‌شدند و این چیزی بود که ممالیک خواهانش بود. به اضافه اینکه جایگاه قابل ملاحظه‌ای در میان حکام مسلمان به‌دست می‌آوردند و نیز تسلط و اشراف بر حریمین شریفین از دیگر فواید این اقدام بود. تمامی این عوامل، روی هم رفته موجب شد تا ممالیک اقدام به احیاء خلافت عباسی در مصر کنند. تجدید شعار خلافت در مصر اگرچه نتوانست دولت عباسیان را به دوره اقتدار خویش بازگرداند اما از لحاظ برخورداری دولت ممالیک از جاذبه روحانی و دینی و سیاسی خلافت، تأثیر بسزایی داشت.

فهرست منابع

۱. ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۷۱)، کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران (الکامل)، مترجم ابو القاسم حالت و عباس خلیلی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۲. ابن تغری بردی (بی تا)، النجوم الزاهره فی ملوک مصر والقاهره، ج ۱ و ۲ و ۷ و ۸ و ۱۵ و ۱۶، نرم افزار مکتب شامله.
۳. _____ (بی تا)، المنهل الصافی والمستوفی بعد الوافی، ج ۱، الهیئة المصریة العامه للکتاب، نرم افزار مکتب شامله.
۴. ابن خلدون (۱۳۶۳)، العبر تاریخ ابن خلدون، مترجم عبد المحمد آیتی، ج ۱ و ۴، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. ابن عماد حنبلی (۱۴۰۶)، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، بیروت: دار ابن کثیر.
۶. بختیاری، شهلا، خلافت عباسیان در مصر، مجله مقالات و بررسیها، شماره ۶۶.
۷. بیانی، شیرین (۱۳۷۵)، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران: نشر دانشگاهی.
۸. تاریخ اسلام پژوهش دانشگاه کمبریج (۱۳۷۷)، مترجم احمد آرام، تهران: امیر کبیر.
۹. حسن، حسن عباس (بی تا)، ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام، مترجم مصطفی فضائی، قم: بوستان کتاب.
۱۰. خنجی، فضل الله (۱۳۶۲)، سلوک الملوک، تهران: خوارزمی.
۱۱. ذهبی (بی تا)، العبر فی خبر من غیر، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۲. زیان غانم، حامد (۱۹۷۸)، صفحه من تاریخ الخلافه العباسیه فی ظل دوله الممالیک، قاهره: دارالفقه.
۱۳. سیوطی، جلال الدین (۱۳۸۷)، حسن المحاضره فی تاریخ مصر والقاهره، ج ۲، مصر: دار احیاء الکتب العربیه.
۱۴. _____ (۱۳۷۱)، تاریخ الخلفاء، مصر: مطبعة السعاده.
۱۵. طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵)، تاریخ طبری، مترجم ابو القاسم پاینده، ج ۱، تهران: اساطیر.
۱۶. طقوش، محمد سهیل (۱۳۸۹)، دولت عباسیان، مترجم حجت الله جودکی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. عسکری، سید مرتضی (بی تا)، دو مکتب در اسلام، ج ۱ [www. downloadbook.org](http://www.downloadbook.org).
۱۸. فیرحی، داود (۱۳۸۴)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، سمت.
۱۹. فراء، محمد بن حسین (۱۴۰۶)، الاحکام السلطانیه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۰. قاسم، اسعد (۱۴۱۸)، از مه الخلافه و الامامه و آثارها المعاصره، قم: دارالمصطفی.
۲۱. قلقشندی (۱۹۸۷)، صبح الأعشی فی صناعة الإنشاء، دمشق: دار الفکر.
۲۲. ماوردی، ابوالحسن (۱۴۰۶)، الاحکام السلطانیه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۳. محمد شبارو، عصام (۱۳۸۸)، دولت ممالیک و نقش سیاسی و تمدنی آنان در تاریخ اسلام، مترجم شهلا بختیاری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۴. مسعودی، علی بن حسین (۱۳۷۴)، مروج الذهب و معادن الجوهر، مترجم ابو القاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. مقریزی (۱۹۹۷ م)، السلوک لمعرفة دول الملوک، محقق محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۲۶. _____ (۱۴۱۸)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بيروت: دار الكتب العلميه.
۲۷. _____ (۱۳۳۹)، النزاع والتخاصم فى ما بين بنى اميه وبنى هاشم(بنى هاشم وبنى اميه)، مترجم سيدجعفر غطبان، بی جا: انتشارات مرتضوى.
۲۸. نووى، يحيى بن شرف(۱۳۹۲)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج ۱۲، دار إحياء التراث.
۲۹. يحصبي، قاضى عياض(بی تا)، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، ج ۶.
۳۰. يونينى، قطب الدين(۱۴۱۳)، ذيل مرآه الزمان، ج ۲، قاهره: دار الكتاب الإسلامى.

