



مواضع امام رضا علیه السلام در برابر گفتمان های

مشروعیت سیاسی دستگاه خلافت

دریافت: ۱۳۹۸/۴/۱۸ پذیرش: ۱۳۹۸/۷/۱۶

یحیی میر حسینی^۱، علی محمد میر جلیلی^۲، حسن زارعی محمودآبادی^۳، احمد زارع زردینی^۴، زهرا هاشمی^۵

چکیده

مشروعیت حکومت ها (legitimacy) همواره و حداقل از یونان باستان تاکنون به عنوان یکی از مباحث کلیدی دانش سیاسی مطرح بوده است. در جهان اسلام نیز هر چند صورت بندی های ارائه شده برای انعقاد خلافت، از مقام فعل و عمل متأخر بوده، اما می توان گفت در زمان امامت هشتمین پیشوای شیعیان، بسیاری از آن ها ساخت یافتگی خود را به دست آورده بودند. حال چنانچه از منظر علم سیاست به روایات حضرت رضا علیه السلام نظر افکنده شود، مشاهده خواهیم کرد بسیاری از آموزه های رضوی مرتبط با مشروعیت حکومت است.

این پژوهش می کوشد بر اساس روش توصیفی تحلیلی نشان دهد در بازه زمانی حیات حضرت رضا علیه السلام (۱۴۸-۲۰۳ق) چه گفتمان هایی در زمینه مشروعیت خلافت وجود داشته و دیدگاه امام هشتم شیعیان در مواجهه با آن ها به چه صورت بوده است؟

نتایج تحقیق نشان می دهد دستگاه خلافت، مبنای ثابتی برای مشروعیت نداشته و بر اساس رخدادهای پیشین، در مقام تنوریزه سازی برآمده است؛ نیز در دوره خلافت عباسی، راهکارهایی برای تقویت مشروعیت اندیشیده شد. روایات نیز نشان می دهد آن حضرت در کنار ارائه الگوی شیعه یعنی «نص»، هر دو مسیر دستگاه خلافت یعنی بر ساخت های مشروعیت و راهکارهای تقویت بخش را نقد کردند تا علاوه بر رویکرد اثباتی، در مقام نفی نیز به اصول سیاسی مکتب شیعه، جانی تازه ببخشند.

کلیدواژه ها: سیاست، قدرت، مبانی مشروعیت، امام رضا علیه السلام، خلافت عباسی، امامت شیعی.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات، دانشگاه میبد (نویسنده مسئول): Mirhoseini@meybod.ac.ir

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات، دانشگاه میبد: almirjalili@meybod.ac.ir

۳. استادیار گروه ایران شناسی دانشکده الهیات، دانشگاه میبد: h.zarei@meybod.ac.ir

۴. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات، دانشگاه میبد: zarezardini@meybod.ac.ir

۵. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات، دانشگاه میبد: hashemi@meybod.ac.ir

۱. مقدمه

مشروعیت یکی از مفاهیم اساسی علم سیاست به شمار می‌رود به طوری که بسیاری از اجزای نظام سیاسی از آن الهام می‌پذیرد. ماکس وبر از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان این حوزه، مشروعیت را پشتوانه و مجوز اعمال قدرت و توجیه مردم برای اطاعت دانسته است (آشوری، ۱۳۵۸: ۶۳-۶۴)^(۱). به عبارت دیگر، مشروعیت توجیهی از حاکمیت است، توجیهی از حق فرمان دادن و لزوم اطاعت کردن؛ زیرا قدرت سیاسی در ذات خود، متضمن نابرابری است؛ به همین دلیل در میان نابرابری‌های انسانی، هیچ‌یک به اندازه نابرابری ناشی از قدرت و حاکمیت نیازمند توجیه خود نیست. بنابراین مشروعیت، پاسخی به این پرسش است که به چه دلیل عده‌ای از انسان‌ها حق فرمانروایی دارند و دیگران وظیفه اطاعت؟ (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۱). اهمیت مشروعیت به حدی است که حتی حکومت‌های غاصب نیز در تلاش‌اند حاکمیت خود را به نوعی از مشروعیت ولو کاذب بیارایند؛ زیرا مستبدترین حاکمان نیز نمی‌توانند قدرت خود را صرفاً بر زور استوار سازند. از همین رو «روسو» معتقد بود مقتدرترین فرد هم هیچ‌گاه تا بدان حد قوی نیست که برای همیشه فرمانروا باشد مگر اینکه زور خود را به حق، بدل کند و اطاعت را به وظیفه تبدیل نماید (هاتینگتون، ۱۳۷۴: ۱۴)^(۲).

در این میان، خاندان عباسی به عنوان یکی از مدعیان خلافت در جهان اسلام به مقوله مشروعیت اهمیت زیادی دادند و در پی آن تلاش کردند حکومت خود را به شیوه‌های گوناگونی، مشروع و مقبول جلوه دهند؛ اما در مقابل این جریان، پیشوایان شیعه که زمامداری سیاسی را یکی از شئون امامت خود می‌دانستند^(۳)، علاوه بر تبیین مواضع خویش، به نقد آرای خلفای عباسی می‌پرداختند. در میان ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، حضرت رضا (علیه‌السلام) علاوه بر تئوریزه کردن علنی امامت شیعی^(۴)، بیشترین تقابل را با مبانی مشروعیت خلافت عباسی داشتند^(۵). افزون بر این، اهمیت بحث از مشروعیت، در مسئله ولایت‌عهدی هویدا می‌گردد؛ چرا که بسیاری از شیعیان پذیرش اختیاری ولایت‌عهدی را تأییدی بر مشروعیت حکومت عباسی قلمداد می‌کنند؛ از این رو پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک، آنان

را به سمت اجباری دانستن ولایت عهدی سوق داده است^۱ (به عنوان نمونه ر.ک: فضل الله، ۱۳۸۲: ۱۳۶).

محدوده این پژوهش گنجایش پرداختن به «مشروعیت در جامعه‌شناسی» به این معنا را ندارد که به چه دلیل مردم از حکومت عباسی تبعیت می‌کردند و تنها «مشروعیت فلسفی» یعنی چگونگی توجیه عقلی اعمال قدرت در کانون توجه قرار گرفته است. این پژوهش تلاش می‌کند به روش توصیفی تحلیلی، رویکرد امام رضا (علیه السلام) را در برابر گفتمان‌هایی که در زمینه مشروعیت خلافت وجود داشته است نشان دهد.

۲. پیشینه تحقیق

تاکنون آثار بسیاری درباره مبانی مشروعیت خلافت و امامت به رشته تحریر درآمده که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به «الاحکام السلطانیة» ماوردی (د ۴۵۰ق) و ابویعلی فراء (د ۴۵۸ق) اشاره کرد. در این آثار معمولاً به سه شیوه استقرار حاکم و انعقاد خلافت اشاره و در هر سه به عملکرد صحابه مستند می‌شود.^۲ درباره مواضع سیاسی امام رضا (علیه السلام) نیز مقالاتی نگاشته شده است که از جمله می‌توان به مقاله «واکاوی مواضع سیاسی امام رضا (علیه السلام) در بحران‌های اعتقادی سیاسی دوره ۱۸۳-۲۰۳ق» اشاره کرد که می‌کوشد با توجه به روایات، دیدگاه حضرت رضا (علیه السلام) را درباره مسائل مهم جامعه و حکومت در آن دوره بحرانی بررسی کند (ر.ک: امام جمعه‌زاده و محمود اوغلی، ۱۳۹۳). با وجود این جز ویرایش قبلی این نوشتار منتشر شده در مجموعه مقالات همایش آموزه‌های سیاسی امام رضا (علیه السلام)، تاکنون درباره رویکرد این امام همام در برابر گفتمان‌های مشروعیت سیاسی، پژوهش مستقلی انجام نشده است.

۱. البته ناگفته نماند شواهد تاریخی نیز اجبار در این مسئله را نشان می‌دهد ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۴۰.
 ۲. از این رو برخی «عدالت صحابه» را به عنوان یکی از پایه‌های ارزشی در نظام سیاسی اهل سنت به شمار آورده‌اند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۹۴).

۳. مبانی مشروعیت خلافت عباسی و مواجهه امام رضا (علیه السلام) با آن‌ها

در آثار مرتبط با مبانی مشروعیت خلافت و امامت در سنت سیاسی اهل سنت، گفتمان‌هایی برای برگزیدن خلیفه، مشروع شمرده شد. این گفتمان‌ها به واسطه دال‌های شناوری تقویت و پشتیبانی می‌شد. در ادامه، به این گفتمان‌ها و راهکارهای تقویت‌کننده آن اشاره و با استفاده از آموزه‌های رضوی نقد شده است.

۳-۱. انتخاب اهل حل و عقد

یکی از منابع مشروعیت خلافت در اندیشه سیاسی اهل سنت، انتخاب گروهی از مردم با اوصاف خاص است که از آن‌ها به «اهل حل و عقد» تعبیر می‌شود. این گروه که در فقه اهل سنت با عنوان «اهل الاختیار» مشهورند؛ کسانی هستند که دارای سه شرط اساسی باشند: نخست آنکه عادل باشند با تمام شرایط و ظرایفی که در این زمینه وجود دارد؛ ویژگی دوم دانش کافی است تا بدان وسیله شرایط خلیفه و کسانی را که شایسته آن هستند، بشناسند. شرط آخر رأی و تدبیر است تا اصلح و شایسته‌ترین را انتخاب کنند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۳۶). پیشینه تاریخی نخستین بهره‌برداری از نظریه «اهل حل و عقد» را می‌توان در سقیفه بنی ساعده جست‌وجو کرد که به خلافت ابوبکر منتهی شد (ر.ک: طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲: ۴۴۶-۴۴۷).

در اینکه اهل حل و عقد باید چه تعداد باشند تا عمل آن‌ها مشروع تلقی شود، اختلاف نظر وجود دارد، به حدی که این تعداد از یک نفر تا اکثر اهل حل و عقد آن مملکت در نوسان است (ماوردی، بی‌تا: ۲۴-۲۵). نووی یکی از علمای شافعی مذهب، بیعت^(۶) اهل حل و عقد از علماء، رؤسا و چهره‌های برجسته و خوشنام را صحیح‌ترین شیوه انتخاب دانسته است (نووی، بی‌تا: ۴۲۶). عبدالقاهر بغدادی نیز می‌نویسد: «امامت برای کسی که صلاحیت آن را دارد با عقد یک مرد از اهل اجتهاد و ورع منعقد می‌شود و بر بقیه نیز لازم است که از او اطاعت کنند» (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۳۴۱).

مشروع دانستن نظریه اهل حل عقد از دیدگاه اهل سنت و فقدان آن در میان شیعیان، به نگرش و دیدگاه‌های کلان هر دو مذهب بازمی‌گردد. شیعیان، امامت را در زمره اصول دین به حساب آورده (سبحانی، بی تا، ج ۱: ۲۹۶) و نه در شمار مصالح عامه که به نظر امت واگذار شده باشد (ابن خلدون، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۲۴۶)؛ حال آنکه اهل سنت چنین دیدگاهی ندارند.

حضرت رضا (علیه السلام) در مواضع مختلف، گفتمان «اهل حل و عقد» را نقد کرده‌اند. به عنوان نمونه، در تقابل با اولین مجلس حل و عقد یعنی سقیفه بنی ساعده، با اشاره به آیات ۵۹ سوره نساء و ۵۵ سوره مائده و همچنین حدیث غدیر خم^(۷) و روایت منزلت^(۸)، جانشین رسول الله (صلی الله علیه و آله) را حضرت علی (علیه السلام) دانستند (ابن بابویه، ۱۴۰۳ ق، ج ۲: ۴۷۸-۴۷۹). همچنین آن حضرت با تمسک به آیه «...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...» (مائده، ۳-۵)، به صراحت به نصب امیرالمومنین (علیه السلام) توسط پیامبر (صلی الله علیه و آله) اشاره کردند (نعمانی، ۱۳۹۷ ق: ۲۱۷).

علاوه بر این با اشاره به جایگاه علی (علیه السلام) به عنوان پیشوا و راهنمای پس از پیامبر (صلی الله علیه و آله)، به نقد این گفتمان پرداخت. در این زمینه در پاسخ به یحیی بن ضحاک سمرقندی که سوال کرده بود «شما چگونه ادعای امامت می‌کنید برای کسی که امامت نکرد (علی) و رها می‌کنید کسی را که امامت کرد (ابوبکر) و مردم هم به امامت او رضایت دادند؟» فرمودند: «ای یحیی! نظرت درباره کسی که تصدیق کننده فردی است که او خود را تکذیب کرده و آنکه تکذیب کننده کسی است که خود را راستگو می‌داند، چیست؟ کدام یک از این دو درستکارند و به حقیقت رسیده‌اند و کدام یک از آن دو باطل و خطاکارند؟» و پس از آنکه یحیی را از پاسخ درمانده دیده، فرمودند: یحیی چاره‌ای ندارد جز اینکه از رهبران خود خبر دهد که کدام یک، خود را تکذیب کردند و کدام یک تصدیق کردند؟ و اگر فکر می‌کند که آنان تکذیب کردند، پس کذاب شایسته امامت نیست و اگر می‌پندارد که ایشان تصدیق کردند، پس، از جمله ایشان اولی است که گفته است: من بر شما ولایت یافتم ولی بهترین شما نیستم و آنکه پس از وی بود (عمر) درباره او می‌گوید که بیعت با خلیفه اول اشتباه و خطا بود، هر که همانند این کار را پس از آن تکرار کند، او را بکشید. ... چگونه امامت چنین فردی برای دیگران مورد قبول باشد و وضع او این باشد؟

آن‌گاه خود او روی منبر گفت: من را شیطان است که بر من عارض می‌شود؛ هرگاه او از طریق مستقیم مرا به کجی کشانید، شما مردم مرا به راه راست درآورید؛ هرگاه خطایی از من سرزد، من را راهنمایی کنید. بنابراین، اینان بنا بر گفته خودشان امام نیستند، چه صادق باشند چه کاذب! (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۴۳۹).

۲-۳. استخلاف یا عهد و نصب از جانب خلیفه پیشین

از دیدگاه اهل سنت، استخلاف یا انتصاب امام سابق نیز یکی دیگر از راه‌های انعقاد امامت و همچنین، ملاک مشروعیت حکومت به شمار می‌آید. بر اساس این نظریه، هرگاه خلیفه به دلیل آنکه یکی از آگاه‌ترین افراد اهل حل و عقد به شمار می‌رود، کسی را به خلافت نصب کند، حکومت‌اش مشروع خواهد بود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۲۰، بخش اول: ۲۵۳). در این باره ابن خلدون می‌نویسد: «حقیقت امامت برای این است که امام در مصالح دین و دنیای مردم درنگرد، چه او ولی و امین آنان است و چون در دوران زندگی خویش مصالح ایشان را مورد توجه قرار می‌دهد، لازم می‌آید که پس از مرگ هم به حال ایشان درنگرد و پس از خود، کسی را برای ایشان تعیین کند» (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۲۶۲). نظریه استخلاف مورد پذیرش قاطبه اهل سنت است اما در اینکه آیا خلیفه می‌تواند پدر یا فرزند خود را به عنوان جانشین انتخاب کند، اختلاف نظر وجود دارد (ماوردی، بی‌تا: ۳۱).

واسپاری خلافت به شخصی از سوی خلیفه مستقر، ریشه در یکی از پنج گونه شکل‌گیری خلافت در صدر اسلام یعنی انتخاب عمر از سوی ابوبکر دارد (همان: ۳۰). روش استخلاف بعد از انتصاب عمر، به عنوان امری ثابت برقرار ماند و خلفای بنی امیه و بنی عباس از این اصل به عنوان رایج‌ترین روش انتخاب خلیفه بهره‌مند شدند. به همین دلیل برخی با انجام یک پژوهش آماری، روش استخلاف را در طول دوران شکل‌گیری نهاد خلافت تا هجوم مغول پرکاربردترین روش دانسته‌اند (قادری، ۱۳۷۵: ۱۲۷).

در دوران امام رضا علیه السلام مهم‌ترین شیوه انعقاد خلافت، روش استخلافی بوده است؛ چنانکه

هارون الرشید به ترتیب امین، مأمون و قاسم را به عنوان ولیعهدان خود برگزید (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲: ۴۱۶). مأمون نیز گرچه به تزویر ولی با استفاده از همین صورت‌بندی، خلافت و ولایت‌عهدی را به امام رضا (علیه السلام) پیشنهاد داد.

تقابل حضرت رضا (علیه السلام) با این روش به دو صورت عملی و نظری، قابل پی‌جویی است. در تقابل نظری با این صورت‌بندی، هنگامی که مأمون قصد داشت خود را از خلافت، عزل و علی بن موسی الرضا (علیه السلام) را به جای خود نصب کند، امام فرمودند: «اگر این خلافت حق توسل و خداوند آن را برایت مقرر کرده است، جایز نیست خود را از آن خلع کنی و لباسی که خداوند بر تو پوشانیده از خود دور کنی و در بدن دیگری بیوشانی و اگر چنانچه خلافت حق تو نیست، حق نداری آن را به دیگری واگذار کنی» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۳۹-۱۴۰)؛ همچنین هنگامی که «محمد بن ابی‌عباد»، عملکرد امام رضا (علیه السلام) در قبال رد پیشنهاد همکاری با مأمون را مورد انتقاد قرار داد، آن حضرت فرمودند: «لست من هذا الأمر فی شیء... من با این خلافت ارتباطی ندارم» (همان: ۱۶۴).

در خور ذکر است نپذیرفتن ولایت‌عهدی توسط امام رضا (علیه السلام) از دو جنبه، قابل تأمل است؛ نخست اینکه مأمون با طرح و اجرای این پیشنهاد، صرفاً به دنبال احیای شعار تبلیغی «الرضا من آل محمد (علیهم السلام)» بود که عباسیان با تکیه بر آن، حکومت خود را آغاز کردند تا در سایه این شعار، شوکت و اعتبار حکومت عباسیان را به مانند روزهای نخست بازگردانند (درخشه، ۱۳۹۱: ۱۲۹). افزون بر این اگر امام خلافتی را که با شالوده فساد استوار شده بود، می‌پذیرفت باید آن را از اساس ویران و دوباره بر شالوده‌ای درست بنا می‌کرد؛ در حالی که این امر در چنان اوضاعی امکان‌پذیر نبود.

در مقام عمل نیز هنگامی که امام رضا (علیه السلام) چاره‌ای جز پذیرش ولایت‌عهدی نداشتند^(۹)، شروطی را برای این کار قرار دادند^(۱۰) تا به آیندگان نشان دهند خلافت عباسی مشروعیتی ندارد^(۱۱). در همین راستا، هنگامی که امام رضا (علیه السلام) با انتقاد مخالفانی مواجه می‌شدند که پذیرش ولایت‌عهدی را امری ناشایست می‌دانستند (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۷۲) به اجباری بودن پذیرش و سیره زندگانی یوسف نبی (علیه السلام) اشاره کردند که وی نیز از سر ضرورت،

خزانه‌داری عزیز مصر را پذیرفته بود(ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۳۹).

در همین راستا از همان روزهای نخستین ولایت عهدی، امام رضا (علیه السلام) از هر فرصت به دست آمده، بهره جستند و اعلام کردند که از دیگران به خلافت سزاوارتر هستند و مأمون در ابراز لطف و پیشنهاد خلافت یا ولایت عهدی، تنها به تکلیف واجب خویش عمل کرده است. به عنوان مثال حضرت در مجلس بیعت و در حضور مأمون تصریح کردند که مأمون حقی را به امام برمی‌گرداند که دیگران از او و اجداد طاهری‌اش غصب کرده بودند(ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۴۶).

افزون بر این در پاسخ یکی از یارانش که آیا امام وقتی کسی را به جانشینی خود تعیین می‌کند و امر امامت را به او می‌سپارد، او می‌تواند هر کسی را که بخواهد به عنوان جانشین خود تعیین کند یا دارای خصوصیتی است؟ پاسخ منفی داده، فرمودند: امام تنها کسی را تعیین می‌کند که خدا دستور داده باشد(مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۲۳: ۶۸).

۳-۳. شورای سفارشی

از نظر اهل سنت «شورا» نیز یکی دیگر از راه‌های انعقاد امامت و همچنین ملاک مشروعیت حکومت به شمار می‌آید. استفاده از نظریه «شورا» در حوزه گزینش زمامدار و انتقال قدرت به دیگران، برای اولین بار در دوران خلافت خلیفه دوم (عمر) صورت پذیرفت(بخاری، ۱۴۱۰، ج ۱۰: ۲۸۷).

در تفکر زیدیان نیز انتخاب و اختیار یکی از مبانی مشروعیت حکومت به شمار می‌رود. این گفتمان در نزد زیدیان به دو معناست: ۱. هر امامی خلیفه بعدی را تعیین کند (استخلاف) ۲. شورا خلیفه را انتخاب کند(محمود صبحی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۵۷). زیدیه بر این عقیده هستند که خدا به زبان رسول ﷺ مردم را به امامت علی و حسنین (علیهم السلام) و نیکان آن‌ها سفارش فرمود که بیانگر نظریه اختیار در امامت زیدیان است. برخی از معتزله نیز در چگونگی گزینش امیران و فرمانروایان که پس از شناخت و آگاهی از ویژگی‌های آنان

صورت می‌پذیرد، انتخاب و اختیار مردم را در اولویت دیگر راهکارها قرار داده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۲۰: ۱۰۰ و ۱۰۱).

استناد به شورا و اثبات سازگاری آن با دموکراسی نیز از حدود یک قرن پیش در آثار اهل سنت و همچنین عده کمی از روشنفکران جامعه شیعی به چشم می‌خورد. در این میان برخی نظریه‌پردازان اهل سنت نظیر احمد امین مصری (مصری، بی تا: ۶۵۵) و برخی تجدیدنظرطلبان شیعی نظیر سروش (سروش، ۱۳۸۴: ۵۴) و بازرگان (بازرگان، ۱۳۶۱، ج ۱: ۹۸) با تکیه بر اصل دموکراسی و مردم‌سالاری، حکومت و خلافت پس از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) را حق مردم تلقی کرده و مدعی هستند که همه مردم در حکمرانی حکومت حق انتخاب دارند؛ بنابراین مردم باید در انتخاب رهبر و حکمران و نوع حکومت، آزاد باشند.

امام رضا (علیه السلام) در تبیین الهی بودن منصب امامت و در تقابل با گفتمان شورا، وقتی وارد شهر مرو شدند و با نظریه‌های متعددی در مورد امامت در میان مروزیان مواجه شدند (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۹۶) آنان را جاهلانی شمردند که با نظریه‌پردازی‌های مختلف، خود را فریب داده‌اند. امام رضا (علیه السلام) با معرفی جایگاه و مقام امامت بر انتصابی بودن و عصمت تاکید می‌کنند و امامت را موهبتی از طرف خدا برای مردم می‌دانند، زیرا عقول مردم توان انتخاب امام را ندارد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۹۸-۱۹۹). در این باره حضرت، فرمودند: «آیا اینان اساساً اهمیت و جایگاه امامت را در میان امت اسلامی می‌دانند؟ آیا ویژگی‌های امام و رسالتی را که بر دوش اوست تشخیص می‌دهند تا بتوانند براساس آن معیارها، کسی را برای امامت انتخاب کنند؟ امامت، ارزشی والا تر، شأنی بزرگ‌تر، جایگاهی برتر، موقعیتی فراتر و ژرفایی فزون‌تر از آن دارد که مردم بتوانند با ملاک‌های عقلی خویش، امامی را به اختیار برگزینند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۹۸-۱۹۹؛ نیز روایتی با مضامین مشابه ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۱۷).

در منظر امام رضا (علیه السلام) روش نصب امام بر اساس انتصاب ماورایی صورت می‌پذیرد (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۴۳۷). افزون بر این تمام ویژگی‌ها و مشخصات امام را غیر

۱. «ثُمَّ أَكْرَمَهَا اللَّهُ بِأَنْ جَعَلَهَا فِي ذُرِّيَّةِ أَهْلِ الصَّفْوَةِ وَ الطَّهَارَةِ»

اكتسابی دانسته، آن را جزو استثنائاتی شمردند که از سوی خداوند وهاب اعطا شده است^۱ (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۲۲۰). از این روایات به روشنی برمی آید که حضرت رضا (علیه السلام)، امامت را امر دنیوی ندانسته‌اند تا در نتیجه آن رأی و نظر مردم جایگاهی داشته باشد.

۳-۴. استیلا (قهر و غلبه)

تصاحب خلافت به وسیله زور که معمولاً از آن به «تغلب» یا «استیلا» یاد می‌شود، از دیگر راهکارهای انعقاد خلافت در نظام اندیشگانی اهل سنت است. تفتازانی در این باره می‌نویسد: «امامت یا خلافت با زور و استیلا نیز استوار می‌گردد. هرگاه امامی فوت نماید و شخص دیگری بدون بیعت و یا استخلاف و صرفاً با تکیه بر زور و شوکت خود، منصب امامت را به دست گیرد، خلافت برای او منعقد شده و مشروع است» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵: ۲۳۳). وجود روایاتی منسوب به پیامبر ﷺ درباره اطاعت از حاکم ظالم که حداقل اکثر آن‌ها جعلی می‌نماید، از یک سو تثویز کرده و این سبک از مشروعیت را فراهم می‌کرد و از دیگر سو، پذیرش فردی را که با زور قدرت به دست گرفته، برای اهل سنت آسان می‌نمود. به عنوان نمونه در روایتی ادعا شده که پیامبر ﷺ فرموده‌اند اطاعت از امرایی که حق‌شان از سوی مردم ادا شده ولی آنان حقوق مردم را رعایت نمی‌کنند واجب است! (طبرانی، بی‌تا، ج ۲۲: ۱۶).

در نقلی دیگر آمده است، پیامبر ﷺ خود پیش‌بینی نمودند پیشوایانی به حکومت خواهند رسید که قلوب شیطان‌ی داشته، بر اساس سنت و دین اسلام رفتار نمی‌کنند، اما توصیه کردند: «شما به سخنان شان گوش داده و اطاعت شان کنید گرچه علیه شما فعالیت کرده و مالتان را بستانند» (طبرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۱۹۰؛ نیز ر.ک: «باب طاعة الامراء و این منعوا الحقوق»، مسلم، بی‌تا، ج ۶: ۲۰). نتیجه این نوع کسب مشروعیت را در خلع خلیفه نیز می‌توان مشاهده کرد؛ جایی که برخی از اهل سنت، ارتکاب فسق، ظلم، غصب اموال، تعطیل کردن حدود الهی از سوی خلیفه را مجوز قیام علیه او نمی‌دانند (باقلانی،

۱. «الإمام ... مَخْصُوصٌ بِالْفَضْلِ كُلِّهِ مِنْ غَيْرِ طَلَبٍ مِنْهُ لَهُ وَ لَا اِكْتِسَابٍ بَلِ اِخْتِصَاصٌ مِنَ الْمُفْضَلِ الْوَهَابِ».

۱۴۱۴ق: ۴۷۷) وی این دیدگاه را به گروه کثیری از جمله اهل حدیث نسبت داده است^(۱۲). نکته قابل توجه آنکه فرد شورشی علیه خلافت تا زمانی که غلبه نکرده، شق عصای مسلمین کرده است^(۱۳) اما هنگامی که پیروز شده و مردم را وادار به اطاعت کند، دارای حکومت مشروع شناخته می‌شود! (قادری، ۱۳۷۵: ۱۸۶).

در سال ۱۹۸ قمری، چنانچه مأمون عباسی که به عنوان ولیعهد دوم^(۱۴) از سوی هارون معرفی شده بود، حکومت را پس از برادرش امین به دست می‌گرفت، با مشروعیت استخلافی بر سر کار می‌آمد؛ اما او علیه برادرش امین شورش کرد و با لشکرکشی به بغداد، امین را به قتل رساند. بنابراین مشروعیت خلافت مأمون از طریق استیلا و غلبه تحلیل می‌شود. کلان‌تر از خلافت مأمون، کل دستگاه عباسی از طریق استیلا بر بنی‌امیه مشروعیت کسب کرده بود. به همین دلیل منصور عباسی در تقابل با علویان، انحصار خلافت در خاندان عباسی را به فائق آمدن بر بنی‌امیه تعلیل می‌کرد (فاروق عمر، ۱۹۹۸م: ۱۱۵).

چنانکه گفته شد اهل سنت مشروعیت استیلایی را به صورت مطلق می‌پذیرند؛ بنابراین حکومت مأمون مشروع بوده است اما برخی اندیشوران سنی مذهب، قیودی را مطرح کرده‌اند که بر اساس آن‌ها خلافت مأمون نامشروع خواهد بود. به عنوان نمونه «شربینی» معتقد است استیلا بر خلیفه زنده، دو حکم دوگانه دارد: «اگر خلیفه زنده از جمله حاکمانی باشد که با غلبه و زور به قدرت رسیده باشد، در این صورت کسی هم که با غلبه او را ساقط کند، امام مشروع خواهد بود. اما اگر خلیفه پیشین، حاکمی بوده که با بیعت اهل حل و عقد و یا استخلاف و نصب خلیفه سابق به قدرت رسیده باشد، در این صورت امامت شخص متغلب و زورمدار مشروع نخواهد بود» (شربینی، ۱۳۷۷ق، ج ۴: ۱۳۲).

در برابر این گونه از مشروعیت، امام رضا (علیه السلام) به مانند آباء خود^(۱۵) کسب قدرت با زور را نپذیرفته و در تقابل با آن برآمدند. به عنوان نمونه با خروج عمویش «محمد بن جعفر» معروف به «دیباج» مخالفت نموده (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲: ۳۰۰) و با قیام «محمد بن ابراهیم طباطبا» همراهی نکردند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۲۰۷-۲۰۸)، قیام‌هایی که هدف نهایی

آن دستیابی به قدرت بوده است. همچنین حضرت رضا (علیه السلام) همراهی با شورش برادرش به نام زید^(۱۶) را که با زور شمشیر قصد داشت حکومت تشکیل دهد، جایز ندانسته (حمیری، بی تا: ۳۴۶)، زید را سرزنش کردند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۳۴^(۱۷))^(۱۸). باور نداشتن به غلبه رامی توان در دوره ولایت عهدی علی بن موسی الرضا (علیه السلام) نیز مشاهده کرد، جایی که آن حضرت، خود به مأمون پیشنهاد دادند ایشان را از ولایت عهدی خلع کند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۴۵) تا عباسیان بغداد که ولایت عهدی یک علوی را برنتافته و با فرد دیگری بیعت کرده بودند^(۱۹) موجبات تفرقه را فراهم نکنند. این در حالی است که امام می توانستند مأمون را به اعمال قدرت تشویق کنند.

۳-۵. وراثت و نص

مؤلفان کتب مرتبط با حوزه سیاست در جهان اسلام، معمولاً «نص و وراثت» را در شمار ویژگی‌ها و شرایط خلیفه ذکر کرده اند اما در تحقیق حاضر، به دلیل آنکه امامت شیعی از طریق «نص» اثبات شده و عباسیان نیز در ابتدای حکومت خود از «وصایت و نص» و سپس از «وراثت» در راستای تقویت مشروعیت خود سود می جستند، آن را به عنوان پایه ای مستقل در مشروعیت به شمار آورده ایم. به منظور درک هر چه بیشتر شرایط گفتمانی آن دوران، ابتدا تمسک بنی عباس به وراثت و نص به بحث گذاشته شده و سپس تقابل امام در ادامه خواهد آمد.

عباسیان، حداقل در دوره اول حکومت خود تلاش کردند علاوه بر آنکه جایگاه خلافت را بر اساس مبانی اهل تسنن و جماعت تقویت کنند، از مبانی مذهب امامیه نیز سود بجویند. به عبارت دیگر آنان مانند امویان تنها به اصل تغلب استناد نمی کردند بلکه درصدد بودند از طریق «نص»، آن گونه که امامیان به آن معتقد بودند و «وراثت» جایگاه خود را تثبیت کنند. از این رو در آغاز، ایدئولوژی عباسی بر انتقال حق خلافت به وسیله نص با وصیت ابوهاشم (فرزند محمد بن حنفیه) به محمد بن علی عباسی استوار گشت (اخبار الدوله العباسیه، ۱۳۹۱ ق: ۱۸۶-۱۸۸). ابن خلدون نیز با اشاره به فرقه «هاشمیه»، یکی

از فرق متشعب از کیسانیه، آن‌ها را کسانی می‌داند که معتقد به انتقال خلافت به وسیله نص و عهد از محمد بن حنفیه به سفاح خلیفه عباسی بودند (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۱: ۲۵۰). واژه «امام» و مفاهیم پیرامونی آن نیز دایم مورد استفاده خلفای عباسی قرار می‌گرفت تا بیشترین بهره‌برداری از مفهوم نص به عمل آید. به همین دلیل مأمون، دیدگاه شیعیان درباره امامت را اقتباس کرد و به مقام خلافت تعمیم داد، تا خلیفه به مقام برگزیده الهی ارتقا یافته و بتواند عقیده دینی و فقه اسلامی را تبیین و تشریح کند (لاپیدوس، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۸۷). به همین دلیل مشاهده می‌کنیم مأمون برای خود، وصف «امام الهدی» را برگزید (Cooperson, 2006: 67)؛ برای مشاهده بازتاب شعری این لقب مأمون ر.ک: ابوهلال عسکری، ۱۴۱۹ق: ۱۱۹). از همین رو امام رضا (علیه السلام) در شهر مرو بیش از مدینه و به صورت ویژه به بحث امامت و تبیین شیعی آن همت گماردند.

عباسیان پس از اندکی تصمیم گرفتند از استدلال محکم‌تری سود بجویند؛ از این رو از زمان مهدی سومین خلیفه عباسی، دکترین دیگری به نام «وراثت اعمام» به وجود آمد^(۲۰). این دکترین بر این مبنا استوار بود که نزدیک‌ترین وارث پیامبر ﷺ، عباس عموی آن حضرت است. عباسیان کوشیدند با زنده کردن این اصل جاهلی^۱ که عمود ارث‌بری، از دختر و پسرعمو نزدیک‌تر است، در مقابل ادعاهای علویان ایستادگی کنند. به عنوان نمونه باید به منصور عباسی اشاره کرد که در نامه به «نفس زکیه»، تقدم عمو را بر زنان یادآور شد (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۵: ۵۳۸). همچنین در کتب فرقه‌شناختی، از گروهی به نام «هریره»^(۲۱) سخن به میان می‌آید که امامت را حق عباس، عموی پیامبر می‌دانستند (سعد بن عبدالله، ۱۳۶۰: ۶۵)^(۲۲). ارائه این دیدگاه به منظور تقابل با علویانی بود که خود را از دو طریق فاطمه (علیها السلام) و علی بن ابی طالب (علیه السلام)، وارث پیامبر ﷺ می‌دانستند و نتیجه‌ای که این ایده برای عباسیان به ارمغان آورد آن بود که مشروعیت را از طریق یکی از اجداد خود به دست می‌آوردند و دیگر نیاز نبود حقانیت مدعایی خود را به وصایت یکی از علویان بازگردانند (Van Ess, 1991, V3: 17). به عقیده فان اس، عباسیان با این تغییر

۱. برای اطلاع از چگونگی تقسیم ارث در میان عرب پیش از اسلام، خصوصاً عدم ارث‌بری زنان ر.ک: جواد علی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۲۳۴.

ایدئولوژیک، شیعیانی را که در برابر مدل کیسانی، تنها استدلال شان این بود که حاکم باید از ولد فاطمه باشد، خلع سلاح کردند (همان: ۱۸-۱۷).

بنی‌العباس برای تبیین اصل وراثت اعمام، از دو ابزار «استخدام شعر» و «جعل حدیث» سود جستند. برای نمونه، «مروان بن ابی حفصه» مهدی را وارث پیامبر دانسته و با تمسک به آیات سوره انعام که به زعم او زنان را از ارث، بی‌بهره گذارده است، سرود: «انی یکون ولیس ذاک بکائن / لبنی البنات وراثة الاعمام» «چگونه تواند بود و چنین نتواند بود که فرزندان دختری چون عموها میراث برند» (ابن عبدربه، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۶۲-۲۶۳). مهدی عباسی به پاس این خوش خدمتی، ۷۰ هزار درهم به شاعر این قصیده صله داد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۸: ۱۸۲)^(۲۳). در شعری دیگر مخالفان اصلی وراثت اعمام یعنی اولاد امام حسن (علیه السلام)^(۲۴) به دروغ‌گویی متهم شده، همسان دانستن ارث عمو و پسر عمو یعنی عباس و حضرت علی (علیه السلام) نقد شده است^(۲۵) (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۱۳۴).

از سوی دیگر، به دلیل آنکه جامعه به شدت دینی بود، عباسیان بیشترین توان خود را بر روی جعل حدیث متمرکز کردند تا از تقدسی که حدیث نبوی داشت، بهره‌برداری کنند. به عنوان نمونه، روایتی مورد تمسک قرار گرفت که پیامبر فرمودند: «خداوند مرا به رسیدگی به نزدیکان وصایت نمود و امر کرد که از عباس شروع کنم چرا که وی وصی و وارث من است» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۶: ۳۴۳). به این لیست می‌توان روایاتی همچون «العباس منی و أنا منه» (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۹)، «احفظونی فی العباس فإنه بقية آبائی» (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۵۱۸) و «استوصوا بعمی العباس خیراً فإنه بقية آبائی» (هیثمی، ۱۴۰۸ق، ج ۹: ۲۶۹) اضافه نمود.

ایده فوق یعنی وراثت نیز خالی از اشکال نبود^(۲۶)، لذا عباسیان به دنبال راهکار سومی رفتند. این راهکار، کسب مشروعیت به صورت مستقیم از خود رسول الله ﷺ بود، با این توضیح که با جعل روایاتی در مدح عباسیان و پیش‌گویی به قدرت رسیدن آن‌ها، خلافت عباسی همچون تقدیری تاریخی، اجتناب‌ناپذیر و الزامی به شمار می‌آمد. به عنوان نمونه، «پادشاهانی در میان فرزندان عباس خواهند بود که امر امت مرا به دست گرفته،

خداوند به وسیله آنان دینش را عزیز خواهد نمود» (صالحی شامی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۰: ۹۲). حتی عباسیان معتقد بودند نزد پیامبر از خلافت سخن به میان آمد که حاضران آن را در میان فرزندان فاطمه دانستند اما پیامبر فرمودند «نه، در اختیار فرزندان عباس است تا آن را به مسیح (علیه السلام) تحویل دهند» (متقی هندی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۱: ۷۰۶). در روایتی دیگر که در منابع متعددی آمده است، ادعا شده پیامبر (علیه السلام) به عباس فرمودند: «نبوت برای من و خلافت از برای شماست» (ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۱: ۲۳) (۲۷).

حضرت رضا (علیه السلام) نیز در این گفتمان وارد شده، علاوه بر نقد تبیین‌های عباسیان از نص و وراثت، مواضع خویش را نیز به صورت آشکار اعلام نمودند. برای نمونه هنگامی که مأمون از چگونگی اثبات امامت بر مدعیان سؤال کرد، حضرت رضا (علیه السلام) علاوه بر نص، به داشتن دلیل، علم و مستجاب الدعوه بودن اشاره کردند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۲۰۰)، شرایطی که عباسیان دارا نبودند.

نقش «وصایت» در صلاحیت خلیفه، مورد پذیرش حضرت رضا (علیه السلام) بود؛ از جمله در جواب به پرسش «أبونصر بزنطی» مبنی بر نحوه تشخیص امام، حضرت به لزوم وجود وصیت اشاره کردند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۸۴). بنابراین در این زمینه مشترک، تقابل با آرای عباسیان را باید در مصادیق مدعیان نص، وصیت و وراثت پی جویی نمود. از همین رو، آن حضرت در تقابل با نصوص مورد ادعای بنی عباس، با قاطعیت امامت را مختص به علی (علیه السلام) و فرزندان ایشان دانستند (همان: ۲۰۰). صریح‌تر از موارد پیشین، روایتی است که نام تک‌تک امامان از ابتدا تا انتها برده می‌شود (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۵۱). همچنین به عقیده بسیاری، تکمله‌ای که امام رضا (علیه السلام) به صورت «بشروطها و أنا من شروطها» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۲) بر روایت مشهور «سلسله الذهب» اضافه کردند، نشان دهنده اعتقاد به احق بودن خود در مسئله امامت و رهبری جامعه است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۲: ۱۳۵). همچنین آن حضرت فردی را که به ناحق ادعای امامت کرده مستوجب عذاب الهی دانستند (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۱۸۰).

در مقابل ایدئولوژی عباسی وراثت، امام رضا (علیه السلام) نسبت خانوادگی خویش را به رسول الله

عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بسیار نزدیک‌تر از بنی‌عباس دانستند. در شأن صدور این روایت آمده است مأمون، خاستگاه اختلاف شیعیان عباسی و علوی را در عصبیت و هوی و هوس دانسته، خاندان خود و علویان را در نسب و زمامداری یکسان معرفی نمود که امام رضا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ در قالب یک سؤال، خلیفه عباسی را به اعتراف وادار نمودند؛ حضرت، مأمون را در برابر این سؤال قرار دادند که «اگر رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از خاک سربرآورد، قادر است دختر کدام یک از ما را خواستگاری کند؟»^(۲۸) (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۳۵۶؛ برای مشاهده روایتی با مضامین مشابه، در کنار تمسک به آیه ۲۲ سوره نساء و خارج دانستن مأمون از خاندان رسول الله ر.ک: ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۳۵)^(۲۹). شیخ مفید نیز در حاشیه این روایت از گستاخی بنی‌عباس در تئوریزه کردن خلافت خود بر اساس نسبت خانوادگی خرده گرفته و با یادآوری این نکته که فرزند نسبت به عموزادگان از نسب نزدیک‌تری برخوردار است، بر مشروعیت آن‌ها خدشه وارد کرد (سید مرتضی، ۱۴۱۳ق: ۳۷).

در خور ذکر است در فقه شیعه، پسرعموی ابوینی بر عمویی که فقط از طریق پدر با متوفی مشترک باشد، در ارث مقدم است^(۳۰) (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۰)، و ما می‌دانیم عباس از سوی مادر با عبدالله، پدر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مشترک نبود^(۳۱). در روایتی دیگر حضرت رضا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فرمودند: «پس از آنکه حضرت رسول وفات کرد ما اهل بیت، وارث او هستیم و امین خداوند بر روی زمین می‌باشیم... ما شرافت نسب داریم فرزندان ما فرزندان انبیا هستند و ما نیز فرزندان اوصیا می‌باشیم» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۲۰).

خارج از گفتمان تقابلی و با یک تحلیل محتوا می‌توان اثبات کرد بیشترین تکیه حضرت رضا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ در مباحث امامت، حول محور ویژگی‌ها و اوصاف امام می‌گردد؛ ویژگی‌هایی که باید در فرد محقق شود، تا زمامداری دین و دنیای جامعه اسلامی به او واگذار گردد. در یکی از این روایات، حضرت به بیش از ۳۰ ویژگی و خصوصیت امام اشاره کردند؛ از جمله اینکه امام باید از جهت علم، حکمت، تقوا، صبر، شجاعت، عبادت و سخاوت از همگان برتر باشد؛ نیز به عطوفت و مستجاب‌الدعوه بودن به عنوان شروط دیگر پیشوا، اشاره کردند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۴۱۸-۴۱۹). بنابراین امام رضا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ در کنار تقابل با تفاسیر عباسی از نص و وراثت، دیدگاه‌های اصولی شیعه را بر جامعه اسلامی عرضه داشتند.

۴. راهکارهای تقویت‌کننده مشروعیت سیاسی

در مشروعیت فاعلی که بر خاستگاه و منشأ قدرت سیاسی توجه دارد، چگونگی توجیه عقلی اعمال قدرت بحث می‌شود. عباسیان، تنها به براساخت‌های مشروعیت در حیطة مبانی بسنده نکردند بلکه به اموری دیگری متوسل شدند که می‌توان آن‌ها را راهکارهای تقویت‌کننده مشروعیت سیاسی نامید. آن‌ها در راستای ارائه تصویری همه‌پسند از نظام سیاسی خود، تمام تلاش خود را مصروف داشتند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۴-۱. لزوم اطاعت از حاکمیت

عباسیان به منظور توجیه حکومت‌شان به مدد علمای درباری، اندیشه لزوم اطاعت از حاکمیت مستقر را ترویج کردند. ابویوسف، قاضی القضاة هارون الرشید، در جهت ترویج این اندیشه به مجموعه‌ای از احادیث جعلی منتسب شده به پیامبر استناد کرد. از جمله «از خدا بترسید و او را اطاعت کنید و اگر حکومت و قدرت بر شما به برده لب کلفت کوچک سر حبشی داده شد، به فرمان او گوش دهید و او را اطاعت کنید» (ابویوسف، ۱۳۸۲: ۹)، «هر که خدا را اطاعت کند مرا اطاعت می‌کند و هر کس از امام اطاعت کند از من اطاعت کرده است و هر کس بر من بشوراند، بر خدا شوریده است و هر کس بر امام بشورد بر من شوریده است»^۱ (همان)، «اگر امام عادل بود مستحق پاداش و شکرگزاری از طرف شماست و اگر ظالم و مستبد بود، بار گناه بر دوش اوست و بر شماست که صبوری پیشه کنید»^۲ (همان: ۱۰) و در سایه این اندیشه‌ها سعی نمود حق قیام و اعتراض مردم را علیه خلفا سلب نماید.

ناگفته نماند اندیشه‌های پادشاهی ایرانی که در دوران خلافت عباسیان توانسته بود به تدریج وارد جامعه اسلامی شود نیز در تثویز کردن این نظریه، نقش بسزایی داشته

۱. «قال رسول الله من أطاع الله و من أطاع الامام فقد اطاعني، و من عصاني فقد عصي الله و من عصي الامام فقد عصاني».

۲. «لا تشبوا الولاة فانهم ان احسبوا كان لهم الاجر و عليكم الشكر و ان اسأوا فعليهم الوزر و عليكم الصبر و انما هم بقمة ينتقم الله بهم ممن يشاء؛ فلا تستقبلوا بقمة الله بالخميرة والغضب، واستقبلوه بالاسيكة والتطرع».

است (فرای، ۱۳۶۵: ۹). آن‌ها سنن ایرانی را با تفسیرهای مذهبی ترکیب کردند و در توجیه مشروعیت خود به کار بردند (دلیر، ۱۳۸۹: ۳۹). ابن مقفع به عنوان یکی از افرادی که موارث ایرانی را به زبان عربی منتقل می‌کرد، معتقد بود خلیفه باید در همه امور جامعه، دستورات الزام‌آور صادر کند و تنها ضرورت دارد این نظریات منطبق بر کتاب و سنت باشد (لمبتون، ۱۳۸۰: ۱۱۴). وی مدعی بود عموم مردم خود نمی‌توانند زمینه‌ها و شرایط رشد خویش را بیابند و خواص، بیش از عموم مردم به وجود امام نیازمندند و خداوند از طریق او، سعادت‌شان را تضمین کرده است» (همان). ابن مقفع با اعتقاد به اینکه نیاز اساسی جامعه، «ثبات» است، بهترین طریق دستیابی به آن را کنترل شدید امور توسط حکومت می‌دانند. نکته مهم این بود که حاکمیت خلیفه، باید قاطع و بی‌چون و چرا باشد تا یکپارچگی حاکمیت برقرار شود (همان).

امام رضا (علیه السلام) در تقابل با این اندیشه، در موقعیت‌های مناسب، ناحق بودن ساختار حکومت عباسیان را نشان دادند (درخشه، ۱۳۹۱: ۱۷۷) رویکرد امام رضا (علیه السلام) در این زمینه از دو جنبه قابل تامل است؛ نخست نفی حکومت طاغوت و دیگری ارائه طریق هدایت (همان). بدین منظور امام رضا (علیه السلام) این اندیشه را از طریق تفسیر آیات قرآن مورد نقد قرار داده است. از جمله در تفسیر آیه امانت «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا» (احزاب؛ ۳۳، ۷۲) قبول ولایت و خلافت بدون شایستگی را با کفر و خروج از اسلام برابر می‌دانند^۱ (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۰۶). همچنین در تفسیر آیه «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره؛ ۲، ۱۲۴) خط بطلانی بر امامت هر ظالمی تا روز قیامت کشیده و امامت را شایسته خواص و پاکان می‌دانند^۲ (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۴۳۳).

۴-۲. ترویج نظریه الهی بودن خلافت

عباسیان پس از ترویج اندیشه لزوم اطاعت از حاکمیت مستقر، سعی کردند با بهره‌گیری

۱. الْحُسَيْنُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرُّضَاعَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا فَقَالَ الْأَمَانَةُ الْوَلَايَةُ مَنْ ادَّعَاهَا بغيرِ حَقِّ فَقَدْ كَفَرَ.
 ۲. «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ فَأَبْطَلْتُ هَذِهِ الْاِيْمَةَ اِيْمَةً كُلِّ ظَالِمٍ اِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَصَارَتْ فِي الصَّفْوَةِ ثُمَّ اَكْرَمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِأَنْ جَعَلَ فِي ذُرِّيَّتِهِ اَهْلَ الصَّفْوَةِ وَ الطَّهَارَةِ».

از نظریه «حق الهی خلافت» جایگاه خود را مستحکم سازند و رقبای خود را از میدان رقابت خارج کنند. آن‌ها سعی داشتند موضع خودشان را از طریق قدرت و نمایندگی خداوند تقویت کنند. در سایه همین نظریه، به استناد روایاتی منسوب به پیامبر ﷺ اطاعت حاکم در ردیف اطاعت خداوند قرار گرفت و سلطان، «ظل الله» خوانده شد؛ روایاتی نظیر «هر کس سلطان را گرامی دارد، خدا را گرامی داشته و هر کس به او اهانت کند، به خدا توهین کرده است» (ابن ابی عاصم، ۱۴۰۰ق، ج ۲: ۴۹۲) یا «هر کس که سلطان را در دنیا گرامی بدارد، خداوند او را در قیامت گرامی خواهد داشت» (علجونی، بی تا، ج ۱: ۵۵۲) و یا «کسی که با سلطان با خلوص نیت رفتار کند و هواخواه او باشد هدایت یافته و هر کس بر او خیانت کرده و علیه او اقدام کند، گمراه شده است» (عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ج ۴: ۱۷۸). به همین منظور، از زمان معتصم (سال ۲۱۸ق) به بعد، پسوند «الله» به نشانه خلیفه الهی بر القاب خلفای عباسی افزوده و این رسم تا آخر این سلسله، حفظ شد (ر.ک. قادری، ۱۳۷۵: ۷۱). در ورای این اندیشه حق اعتراض و تلاش در راستای سقوط حکومت از مردم سلب می‌شد و نه تنها مشروعیت، بلکه تداوم حکومت عباسیان را نیز تضمین می‌نمود.

امام رضا (علیه السلام) به منظور مقابله با جایگاه و القابی که خلفا به خود منتسب کرده بودند، ائمه (علیهم السلام) را با عنوان «خلفای خداوند در زمین» معرفی نمودند: «الْأئِمَّةُ خُلَفَاءُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي أَرْضِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۹۳؛ ر.ک. درخشه، ۱۳۹۱: ۱۷۴). افزون بر این، به مدد تفسیر آیات قرآن کریم، مقام خلافت الهی را مختص ائمه (علیهم السلام) برشمردند. از جمله در تفسیر آیه «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ...» (غافر، ۳۵، ۱۰) پذیرش خلافت الهی ائمه (علیهم السلام) را یکی از مصادیق عبارت «الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» دانستند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷: ۱۹۸). امام رضا (علیه السلام) از رسانه دعا نیز برای این منظور استفاده نمودند. از جمله در روایتی که در اصل یونس بن بکیر دیده شده است، یونس از امام، دعایی برای رفع شدائد و سختی‌ها می‌خواهد که حضرت نوشته‌ای مفصل مشتمل بر دعا برای وی می‌نویسند که در اثنای آن به مسئله خلافت اشاره کرده و نام ۱۲ امام را بیان

۱. «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ قَوْلٌ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيٌّ وَلِيُّ اللَّهِ وَ خَلِيفَةُ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ حَقًّا وَ خُلَفَاؤُهُ خُلَفَاءُ اللَّهِ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ عِلْمُهُ فِي قَلْبِهِ بَأَنَّ هَذَا صَحِيحٌ كَمَا قُلْتُمْ بِلِسَانِي.»

می‌دارند. ابتدای این بخش به این صورت است: «وَ أَنْ عَلِيًّا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ سَيِّدُ الْأَوْصِيَاءِ وَ وَارِثُ عِلْمِ الْأَنْبِيَاءِ عِلْمِ الدِّينِ وَ مُبِيرُ الْمُشْرِكِينَ وَ مُمَيِّزُ الْمُتَنَافِقِينَ وَ مُجَاهِدُ الْمَارِقِينَ». در ادامه ثامن الحجج (علیه السلام) به اقتدای خود به امیرالمومنین اشاره کرده و ایشان را امام، حجت و راهنمای خود در زندگی معرفی کرده و اعمال صالح و نجات‌بخش خود را بدون ولایت ایشان، ناتمام معرفی می‌کنند. سپس به حقانیت اوصیای پس از حضرت علی (علیه السلام) اشاره کرده و با نام بردن از ۱۲ معصوم به اضافه حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) و فاطمه زهرا (علیها السلام)، آن‌ها را به عنوان وسایل نجات‌بخش معرفی نمودند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱: ۳۴۷-۳۴۸). این تلاش‌ها در راستای تقابل با گفتمانی که خلافت عباسی ترویج می‌کردند، جایگاه و موقعیت خود را بیش از پیش نشان می‌دهد.

۴-۴. بهره‌گیری از اندیشه مهدویت

استفاده ابزاری عباسیان از اندیشه مهدویت را نیز باید در شمار تلاش‌های آن خاندان برای کسب مشروعیت سیاسی قلمداد کرد. برای نمونه، آنان ادعا کردند پیامبر فرموده است: «مهدی از فرزندان تو [عباس] می‌باشد، او موفق، راضی و مرضی خواهد بود» (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۲۶: ۲۹۹)^(۳۲). این روایت به گونه‌ای بود که عباسیان توانستند مدعی شوند دولت‌شان همان دولت موعودی است که پیامبر وعده داده است تا بدین وسیله به دست‌گیری خلافت را در راستای تحقق امر الهی بدانند. در پایان باید به روایاتی اشاره کرد که عباسیان به منظور تبعیت مردم از حکومت جعل کردند، تا به این مسئله نیز رنگ و لعاب مذهبی ببخشند: «پرچم در آینده‌ای نزدیک، در اختیار فرزندان عباس خواهد بود؛ هرکس از آن‌ها تبعیت کند، در مسیر هدایت قرار دارد؛ اما هر آن کس مخالفت ورزد، هلاک می‌گردد» (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱: ۷۰۴)

حضرت رضا (علیه السلام) در تقابل با بهره‌برداری عباسیان از اندیشه مهدویت، حضرت مهدی را فرزند نواده اش حسن عسکری (علیه السلام) خواندند: «... الْقَائِمُ الْمَهْدِيُّ بْنُ الْحَسَنِ...» (خصیبه، ۱۴۱۹ق: ۳۶۴). و ضمن تعیین رتبه ایشان، تأکید کرد که حضرت ولی عصر (علیه السلام) از نوادگان

خویش است. از همین رو امام زمان را «چهارمین از فرزندان خود: ذَاكَ الرَّابِعُ مِنْ وُلْدِي» (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۲: ۳۷۶) و پدرش را سومین فرزند خود معرفی نموده است (همان، ۱۳۷۸ ق، ج ۱: ۲۷۳). همچنین در سیره حضرت رضا (علیه السلام) مشاهده می‌شود که شیعیان خود را به دعا برای حضرت مهدی (علیه السلام) فرا می‌خواندند (برای دو نمونه ر. ک: طوسی، ۱۴۱۱ ق: ۳۶۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۲: ۳۳۰-۳۳۱) که می‌تواند یکی از اهداف اش، فراموش نشدن مهدویت اصیل از متمه‌دیان و مدعیان دروغین مهدویت باشد که یکی از سردمداران آن در عصری که هنوز مهدی واقعی به دنیا نیامده بود، عباسیان بودند.

نتیجه‌گیری

بنا به تقسیمات سه‌گانه از مراحل حکومت عباسیان، امام رضا (علیه السلام) در عصر تثبیت و اقتدار این حکومت می‌زیستند. گرچه در بازه زمانی پژوهش حاضر یعنی دوران امامت حضرت رضا (علیه السلام) (۱۸۳-۲۰۳ ق)، چند دهه از تشکیل این حکومت گذشته بود، اما هنوز خلافت عباسی به مبنای ثابتی برای مشروعیت خود دست نیافته بود. این بی‌ثباتی را می‌توان در تغییر مبنای مشروعیت پی‌جویی کرد؛ به همین دلیل، گاه آنان پایه قدرت خود را به تغلب و استیلا مبتنی می‌ساختند و گاه به وصایت، نص و وراثت. در کنار این مبنای، صورت‌بندی‌های پرسابقه‌ای چون شورای اهل حل و عقد و استخلاف نیز وجود داشت که پیشینه آن، به دوران خلفای راشدین بازمی‌گشت. در کنار مبنای مشروعیت، دستگاه خلافت به مدد راهکارهایی، در پی تقویت مشروعیت نیز بودند. در این دوره زمانی، علی بن موسی الرضا (علیه السلام) به عنوان رهبر اصلی‌ترین جریان مخالف حکومت در این گفتمان وارد شده، نظریات فوق را به صورت برهانی نقد نمودند. آن حضرت موضع‌گیری‌های شدیدی در برابر شورا، استخلاف و استیلا ابراز کرده، تحریف وصایت و وراثت از سوی عباسیان را هویدا نمودند. علاوه بر این حضرت به راهکارهای تقویت‌کننده مشروعیت عباسیان از جمله لزوم اطاعت از حاکمیت، ترویج نظریه «حق الهی خلافت عباسیان» و بهره‌گیری از اندیشه مهدویت نیز واکنش نشان داده و افزون بر اینکه از هر فرصتی برای انتقاد به

آن‌ها بهره می‌جستند، به فراخور شرایط سیاسی اجتماعی نیز به تبیین و تثبیت دیدگاه خویش یعنی «نظریه نص و اراده الهی» پرداختند. در نتیجه باید گفت امام رضا (علیه السلام)، چه قبل از ولایت عهدی و بیش از همه پس از آن، با رویکرد تلفیقی سلبی و ایجابی، به تقابل با گفتمان‌های مشروعیت سیاسی اهل سنت پرداخته و از اصول سیاسی شیعه دفاع نمودند.



پی‌نوشت

۱. در این جا مقصود ما از مشروعیت، مفهوم سنتی آن با معنای محوری مطابقت با احکام شرع و دین است و نه Legitimacy که بیش از همه بر عنصر قانون تأکید دارد. به عبارت دیگر مشروعیت قانونی که ماکس وبر به عنوان اولین سلطه مشروع از آن سخن می‌گوید در زمان سوژه مد نظر ما، محل بحث نبوده است (برای توضیحات بیشتر ر.ک: آرون، ۱۳۶۴: ۱-۶).
۲. از همین رو مشاهده می‌کنیم هنگامی که معاویه تحت لوای خون‌خواهی عثمان به حکومت رسید، با تطمیع سران اقوام و رؤسای قبایل و گردآوری آن‌ها به دور خود، آن سال را «عام الجماعه» خواند (ابن عبدالبر، ۱۴۲۱: ج ۳: ۱۴۱۸؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ج ۶: ۲۲۰) تا نشان دهد از پذیرش و اقبال عمومی برخوردار است.
۳. به عنوان نمونه امام رضا (علیه السلام) «آگاهی به سیاست / عالم بالسیاسه» را یکی از اوصافی می‌داند که هر امام باید واجد آن باشد (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱: ۲۰۲؛ نعمانی، ۱۳۹۷: ق: ۲۲۲).
۴. تئوریزه کردن علنی مفهوم امامت را در نگرانی‌هایی که اصحاب به محضر حضرت رضا (علیه السلام) اظهار می‌کردند می‌توان مشاهده کرد (از محمد بن سنان: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ج ۴: ۳۳۹؛ از صفوان بن یحیی: مفید، ۱۴۱۳: ج ۲: ۲۵۵). در هر دو گزارش احساس خطر از خلافت عباسی بابت علنی کردن امامت و گفت‌وگو درباره آن مشاهده می‌شود.
۵. بی‌شک اصلی‌ترین نقش، از آن پذیرش ولایت‌عهدی است، هرچند می‌توان عوامل دیگری چون به وجود آمدن فضای [نسبتاً] باز اجتماعی را که ناشی از ایرانی‌گرایی مقطعی حکومت عباسی بود، دخیل دانست.
۶. واژه «بیعت» ریشه در بیع به معنای معاوضه و مبادله دارد. به این ترتیب بیعت‌کننده در ازای فروش اطاعت و انقیاد خود نسبت به حکومت، امور دیگری همچون امنیت را برای خود می‌خرد (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ج ۱: ۱۷۴).
۷. حدیث غدیر با عبارات «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاً فَعَلَيْهِ مَوْلَاةٌ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاةَ وَ عَادِ مَنْ عَادَاةَ، وَ اُحْذِلْ مَنْ حَذَلَهُ وَ اَنْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ» در کتاب صحیفه الرضا، منسوب به آن حضرت نیز آمده است (علی بن موسی الرضا، ۱۴۰۶: ق: ۶۴).
۸. حدیث منزلت، تشبیه جایگاه پیامبر (صلی الله علیه و آله) و علی (علیه السلام) به موسی (علیه السلام) و هارون (علیه السلام) است با دو گونه نقل «أَمَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى» و «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى» که در جوامع حدیثی شیعه و اهل سنت ضبط شده است (زید بن علی، بی‌تا: ۴۰۸؛ بخاری، ۱۴۰۱: ج ۴: ۲۰۹).
۹. هنگامی که مأمون و کارگزارانش حسن و فضل، چندین مرتبه ولایت‌عهدی را به امام پیشنهاد کردند و هر دفعه با جواب منفی آن حضرت مواجه شدند، به تهدید روی آوردند. از همین رو مأمون با تمسک به وصیت عمر بن خطاب در شورای شش نفره مبنی بر گردن زدن هر کس که مخالفت کند، امام را تهدید به قتل کرد: «قَبَالَهُ أَقْسِمُ لَئِنْ قَبِلْتَ وَ لَآئِمَةَ الْعَهْدِ وَ إِلَّا أَجَبَرْتُكَ عَلَيَّ ذَلِكَ فَإِنْ فَعَلْتَ وَ إِلَّا ضَرَبْتُ عُقُقَكَ» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ج ۴: ۳۶۳).
۱۰. ولایت‌عهدی را قبول می‌کنم به شرطی که امر و نهی نکنم، به داوری و افتاء نشینم، احدی را نصب و عزل نمایم، رسمی را برهم نزنه و احداث امری نکنم (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱: ۴۸۹). در عمل نیز پایبندی امام را مشاهده می‌کنیم؛ برای نمونه، آن حضرت پیشنهاد مأمون برای معرفی فرماندار را رد کردند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴: ۱۴۴).
۱۱. یکی از اهداف مأمون در واگذاری ولایت‌عهدی، کسب مشروعیت برای خلافت خود بود (جعفریان، ۱۳۸۱: ۴۳۳).

مأمون به هواخواهان حکومت عباسی و معترضان به ولایت عهدی امام رضا (علیه السلام) گفت: «این مرد [علی بن موسی] کارهای خود را از ما پنهان کرده، مردم را به امامت خود می خواند. او را بدین جهت ولیعهد قرار دادم که مردم را به خلافت ما خوانده، به سلطنت و خلافت ما اعتراف کند. در ضمن، فریفتگانش بدانند او چنانکه ادعا می کند، نیست و این امر [خلافت] شایسته ماست نه او» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۷۰).

۱۲. برخی اهل سنت با نسبت دادن جمله «خلافت پس از من ۳۰ سال است و پس از آن تبدیل به پادشاهی خواهد شد» به رسول الله (صلی الله علیه و آله) قصد داشته اند به نوعی مشروعیت خلفای راشدین را با دیگرانی که با غلبه به حکومت رسیده اند متمایز جلوه دهند (ابن جعد، ۱۴۱۷ق: ۴۷۹). نمونه دیگر، توجیه روایت نبوی «اثنه پس از من ۱۲ نفر هستند» به خلفایی است که استحقاق خلافت داشته اند و نه هر آن کس که به این منصب دست یافته است! (مبارکفوری، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۳۹۱).

۱۳. به عنوان نمونه احمد بن حنبل می نویسد: «هر کس علیه پیشوایی از پیشوایان مسلمین که مردم بر خلافت او اجماع کرده باشند خروج کند، جمع مسلمانان را پراکنده کرده و چنانچه در آن حالت قبض روح شود، به مرگ جاهلیت مرده است» (احمد بن حنبل، ۱۴۱۱ق: ۴۵-۴۶).

۱۴. خلفای اولیه عباسی تا زمان جنگ امین و مأمون، اصرار بر انتخاب دو یا سه ولیعهد داشتند و تنها در زمان مأمون و گزینش علی بن موسی الرضا است که عباسیان تجربه تک ولیعهدی را آغاز کردند (قادری، ۱۳۷۵: ۱۴۹).

۱۵. امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در طول خلافت خود، کسانی را که بیعت نکرده بودند به حال خود وانهاد و از زور برای اخذ قدرت استفاده نکردند (به این گروه قاعدین گفته می شود. برای مشاهده اسامی آن ها ر. ک: طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۴: ۴۳۰-۴۳۱؛ طوسی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۱۶۶). بارزترین مخالفت اهل بیت با صورت بندی غلبه، از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است: «بنی امیه با شمشیر و ظلم بر مردم مسلط شدند، ولی امامت ما با محبت و مهریانی، وقار و تقیه، حسن معاشرت، پرهیزکاری و عبادت همراه است» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۳۵۴-۳۵۵).

۱۶. زید در شهر بصره حرکت خود را آغاز کرد و علاوه بر غارت اموال و به آتش کشیدن خانه های بنی العباس و هم فکران آن ها، هر آن کس را لباس سیاه بر تن داشت در آتش می افکند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۸: ۵۳۵). او به واسطه همین آتش افروزی هایش به «زیدالنار» ملقب گردید (ابوعلی مسکویه، ۱۳۷۹، ج ۴: ۱۱۸).

۱۷. از نقد امام رضا (علیه السلام) پی می بریم زید گمان کرده بود هر آن کس از نسل فاطمه (علیها السلام) باشد، عذاب نخواهد شد و هر کاری بخواهد می تواند انجام دهد که حضرت این تفکر را نقد نمودند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۲۳۴).

۱۸. البته ناگفته نماند امام رضا (علیه السلام) خروج افراد متقی را که از برای خدا به خشم آمده و قیام کنند جایز شمردند. این مطلب را می توان در مقایسه زید النار با زید بن علی که مأمون آن دو را یکسان پنداشته بود مشاهده نمود که امام قیام زید بن علی را تأیید کردند (ر. ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۲۴۸-۲۴۹).

۱۹. برای مشاهده گزارش های تاریخی از خشم عباسیان از انتخاب یک علوی به عنوان ولیعهد و واهمه آنان از امکان خراج شدن خلافت از خاندان بنی عباس ر. ک: طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۸: ۵۵۵.

۲۰. به جز خوارج و گروهی از معتزله، همه مذاهب پذیرفته بودند که خلافت حق قبیله قریش است؛ به همین دلیل گاه اصالت قریشی بودن، به عنوان اولین شرط در نظر گرفته شده است (فراء، ۱۴۲۱ق: ۲۰). این مبنا، ریشه در روایات فراوانی دارد که منسوب به پیامبر (صلی الله علیه و آله) است (ر. ک: بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۴: ۱۵۵). از همین رو برخی معتقدند قریشی بودن

خلیفه که نخستین نظریه و شرط خلافت بود تا پایان خلافت عباسیان همواره وجه غالب شرایط خلیفگی بوده است (قادری، ۱۳۷۵: ۱۵۹). بنابراین با تثبیت گفتن‌های مشروعیت سیاسی بودن خلیفه، در اینجا گفتن‌های دیگری مطرح شده مبنی بر اینکه از میان قبیله قریش، چه کسی به پیامبر نزدیک‌تر است تا خلافت به او برسد.

۲۱. قاضی عبدالجبار و فخر رازی نام این گروه را «روندیه» دانسته‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۱۳ق: ۵۵؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۲۰، بخش دوم: ۱۷۷).

۲۲. شاید به همین دلیل آنان به «عباسیان خالص / العباسیه الخالص» یاد می‌شوند (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ۴۷).

۲۳. جالب توجه آنکه در منابع شیعی آمده است ابوصلت هروری، معمر بن خلاد و گروهی از شیعیان بر امام رضا (علیه السلام) وارد شدند و مشاهده کردند رنگ رخسار حضرت تغییر کرده است. آن‌ها از موقوف سؤال کردند که حضرت فرمودند: در اندیشه شعر مروان بن ابی حفصه بودم که ناگاه به خواب رفتم. در عالم رؤیا فردی اشعار زیر را می‌سرود:

قد كان اذ نزل القرآن بفضلہ و مضى القضاء به من الحکام

ان ابن فاطمة المنوّه باسمه حاز الوراثة عن بنی الاعمام

و بقى ابن ثلثة واقفا متحیرا و بیکی و یسعه ذو و الارحام

یعنی هنگامی که قرآن نازل شد، خداوند چنین قضا کرد که اولاد فاطمه جلیل القدر بوده و ارث‌بر پیامبر باشند در حالی که عموزادگان سهمی ندارند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۱۷۶).

۲۴. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: آینه وند و الهی زاده، ۱۳۸۴: ۱-۱۸.

۲۵. این شعر نشان می‌دهد دلایل علویان در نسب نزدیک‌تر به رسول الله (صلی الله علیه و آله) از طریق امیرالمومنین (علیه السلام) از یک سو و فاطمه زهرا (علیها السلام) از سوی دیگر بوده است.

۲۶. به عنوان نمونه نفس زکیه به منصور نامه نوشته و خود را از نظر قربت به رسول الله (صلی الله علیه و آله) نزدیک‌تر معرفی کرد چرا که علاوه بر امیرالمومنین (علیه السلام)، خود را از اولاد فاطمه (علیها السلام) می‌دانست (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۷: ۵۶۷). همچنین فان اس معتقد است نظریه وراثت در نهایت برچسب یک ایده غریب از یک فرقه را به پیشانی گرفت چون اگر حق جانشینی از آن عباس می‌بود، باید این مدعای بزرگ را پذیرفت که خلفای راشدین نیز خلافت را غصب کرده‌اند (Van Ess: 1991, V3: 18)، چیزی که برای عامه مسلمانان قابل پذیرش نبود.

۲۷. برای مشاهده ۶۹ روایت در فضیلت عباس، خاندان وی، محق بودن آنان در خلافت و پیش بینی وقوع آن ر.ک: متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱: ۶۹۸-۷۰۸، احادیث ش ۳۳۳۸۳-۳۳۴۵۲).

۲۸. استدلال امام در تقابل با این فرهنگ جاهلی قرار دارد: «بنونا بنو ابناثنا و بناتنا / بنوهن ابناء الرجال الاباعدی» فرزندان ما، فرزندان پسرانمان هستند و فرزندان دخترانمان، فرزندان مردان بیگانه‌اند (جاحظ، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ۲۳۰).

۲۹. امام به حرمت ازدواج با محارم استدلال کردند و لذا حضرت رضا (علیه السلام) به پیامبر نزدیک‌ترند. جالب توجه آنکه مأمون پس از سکوتی معنی‌دار در برابر این پرسش، بر درستی سخن امام صحه گذارد.

۳۰. در اینجا موضع‌گیری حاکم نیشابوری قابل توجه است. او از یک طرف به اجماع اهل علم تمسک می‌کند که در مسئله ارث، عمو بر پسر عمو تقدم دارد، اما در کنار آن به روایتی از امیرالمومنین (علیه السلام) اشاره کرده که ایشان، خود را وارث علم پیامبر دانسته‌اند (حاکم نیشابوری، بی‌تا، ج ۳: ۱۲۶). گویی او خواسته علم را مستثنا کند.

۳۱. این استدلال از امام موسی کاظم (علیه السلام) در تقابل با هارون الرشید ذکر شده است ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۸۲.

۳۲. این روایت فارغ از منابع شیعی، در غالب منابع اهل سنت در خطاب به حضرت زهرا علیها السلام نقل شده است (به عنوان نمونه رک: قندوزی، ۱۶۴۱۶ق، ج ۲: ۲۱۰). فارغ از مجادلات سنتی، حتی جعفر به موعود بودن برادرش مهدی، باور نداشت (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳: ۱۹۳).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- آرون، ریمون. (۱۳۶۴). *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- آشوری، داریوش. (۱۳۵۸). *درآمدی بر جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی سیاسی*. تهران: مروارید.
- آیینه‌وند، صادق؛ الهی‌زاده، محمدحسین. (۱۳۸۴). «معیار مشروعیت خلافت در چالش حسنین (فرزندان عبدالله محض) با دولت عباسی». *فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء (علیه السلام)*. ش ۵۳. صص: ۱-۱۸.
- ابن ابی شیبیه کوفی. (۱۴۰۹ق). *المصنف*. به کوشش سعید اللحام. بیروت: دارالفکر.
- ابن ابی عاصم، عمرو الضحاک الشیبانی. (۱۴۰۰ق). *السنة*. به کوشش محمدناصر الدین. بیروت: المكتب الاسلامی.
- ابن اثیر، عزالدین علی. (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث*. چاپ چهارم. قم: موسسه اسماعیلیان.
- _____ (۱۳۸۵ق). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دارصادر.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۱). *معانی الاخبار*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۶۲). *الأمالی*. تهران: انتشارات کتابخانه اسلامیة.
- _____ (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا (علیه السلام)*. تهران: انتشارات جهان.
- _____ (۱۳۸۵). *علل الشرائع*. قم: انتشارات داورى.
- _____ (۱۳۹۵ق). *کمال الدین و تمام النعمة*. به کوشش علی اکبر غفاری. تهران: اسلامیة.
- _____ (۱۴۰۳ق). *الخصال*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- _____ (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ابن جعد، علی. (۱۴۱۷ق). *مسند ابن جعد*. چاپ دوم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۴۰۸ق). *تاریخ*. به کوشش خلیل شحاده. چاپ دوم. بیروت: دارالفکر.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). *تحف العقول*. چاپ دوم. قم: جامعه مدرسین.
- ابن شهر آشوب مازندرانی. (۱۳۷۹ق). *مناقب آل ابی طالب (علیه السلام)*. قم: مؤسسه انتشارات علامه.
- ابن عبدربه آندلسی. (۱۴۰۴ق). *العقد الفرید*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عبدالبر. (۱۴۱۲ق). *الاستیعاب فی معرفة الأصحاب*. به کوشش علی الجاوی. بیروت: دارالجبیل.
- ابن عساکر. (۱۴۱۵ق). *تاریخ مدینه دمشق*. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر.
- ابن کثیر دمشقی. (۱۴۰۷ق). *البدایة و النهایة*. بیروت: دارالفکر.
- ابوالفرج اصفهانی. (۱۴۱۵ق). *الاعغانی*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابوعلی مسکویه. (۱۳۷۹). *تجارب الأمم*. به کوشش ابوالقاسم امامی. چاپ دوم. تهران: سروش.
- ابوهلال عسکری. (۱۴۱۹ق). *الصناعتین*. بیروت: مکتبه عنصریة.
- ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم. (۱۳۸۲). *الخراج*. چاپ دوم. قاهره: المطبعة السلفیة.
- احمد بن حنبل. (۱۴۱۱ق). *أصول السنة*. عربستان سعودی: دارالمنار.
- *أخبار الدولة العباسیة و فیہ أخبار العباس و ولده*. (نویسنده ناشناس) (۱۳۹۱ق). به کوشش عبدالعزیز الدورى و عبدالجبار المطلبی.

بیروت: دار الطلیعة.

- ایربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ق). کشف الغمه. تبریز: مکتبه بنی هاشمی.
- امام جمعه زاده، سید جواد؛ محمود اوغلی، رضا. (۱۳۹۳). «واکاوی مواضع سیاسی امام رضا (علیه السلام) در بحران‌های اعتقادی-سیاسی دوره (۲۰۳-۱۸۳ق)». فرهنگ رضوی. ۲ (۵). صص: ۸-۳۶.
- بازرگان، عبدالعلی. (۱۳۶۱). شورا و بیعت. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- باقلانی، ابوبکر محمد. (۱۴۱۴ق). تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل. بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیة.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). الجامع الصحیح. بیروت: دار الفکر.
- بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۰۸ق). الفرق بین الفرق. بیروت: دار الجیل/دار الافاق.
- بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۴۱۷ق). کتاب جمل من انساب الأشراف. بیروت: دار الفکر.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.
- جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۴۲۴ق). الحیوان. چاپ دوم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۱). حیات فکری و سیاسی ائمه. چاپ ششم. قم: انتشارات انصاریان.
- جواد علی. (۱۴۲۲ق). المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام. چاپ چهارم. بی‌جا: دارالساقی.
- حاکم نیشابوری. (بی‌تا). المستدرک علی الصحیحین، به کوشش یوسف مرعشلی. بیروت: دارالمعرفه.
- حمیری قمی، عبدالله بن جعفر. (بی‌تا). قرب الإسناد. تهران: انتشارات کتابخانه نبوی.
- خصیبی، حسین بن حمدان. (۱۴۱۹ق). الهدایة الکبری. بیروت: البلاغ.
- درخشه، جلال. (۱۳۹۱). سیاست و حکومت در سیره امام رضا (علیه السلام). مشهد: بنیاد بین المللی فرهنگی و هنری امام رضا (علیه السلام).
- دلیر، نیره. (۱۳۸۹). «گفتمان خلافت و سلطنت در سیر الملوک». مجله مطالعات تاریخ اسلام. ش ۴. صص: ۳۷-۵۸.
- زید بن علی. (بی‌تا). مسند. بیروت: منشورات دار مکتبه الحیاه.
- سبجانی، جعفر. (بی‌تا). بحوث فی الممل و النحل. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴). «تشیع و چالش مردم‌سالاری». یازتاب اندیشه. ش ۶۳. صص: ۵۰-۵۸.
- سعد بن عبدالله اشعری. (۱۳۶۰). المقالات و الفرق. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- سیدمرتضی. (۱۴۱۳ق). الفصول المختارة. قم: کنگره شیخ مفید.
- شریینی، محمد بن احمد. (۱۳۷۷ق). مغنی المحتاج. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- صالحی شامی، محمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق). سبل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد. بیروت: دارالکتب.
- صبغی، احمد محمود. (۱۴۱۰ق). الامام المجتهد یحیی ابن حمزه و آراوه الکلامیة. قاهره: منشورات العصر الحدیث.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشلی.
- طبرانی، سلیمان. (۱۴۱۵ق). المعجم الاوسط. بی‌جا: دارالحرمین للطباعة و النشر و التوزیع.
- _____ (بی‌تا). المعجم الکبیر. به کوشش حمدی السلفی. قاهره: داراحیاء التراث العربی.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الإحتجاج علی أهل اللجاج. به کوشش: محمد باقر موسوی خراسان. مشهد: نشر مرتضی.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق). تاریخ الأمم و الملوک. بیروت: دارالتراث.
- طوسی، خواجه نظام الملک. (۱۳۴۴). سیر الملوک. به کوشش هیوبرت دارک. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). *الخلافت*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۲). *تلخیص الشافی*. قم: انتشارات المحبین.
- _____ (۱۴۱۱ق). *مصباح‌المتهجد وسلاح‌المتعبد*. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- عسقلانی، احمد بن الحجر. (۱۴۰۶ق). *لسان‌المیزان*. به کوشش دایره المعارف النظامیه. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- العلجونی، اسماعیل بن محمد. (بی تا). *کشف‌الخفاء*. به کوشش احمد الفلاش. بیروت: مؤسسه الرساله.
- علی بن موسی الرضا (منسوب). (۱۴۰۶ق). *صحیفه‌الامام‌الرضا علیه السلام*. مشهد: کنگره جهانی امام رضا علیه السلام.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). *تفسیر*. تهران: چاپخانه علمیه.
- غزالی، ابوحامد. (۱۴۰۹ق). *فضائح‌الباطنیه*. به کوشش عبدالرحمان بدوی. کویت: دار کتب الثقافیه.
- فاروق عمر. (۱۹۹۸م). *الخلافة العباسیه عصر القوه والازدهار*. بی جا. دارالشروق.
- فتال نیشابوری، محمد بن حسن. (بی تا). *روضه‌الواعظین*. قم: انتشارات رضی.
- فخرالدین رازی. (۱۴۱۳ق). *اعتقادات فریق‌المسلمین و المشرکین*. قاهره: مکتبه مدبولی.
- فراء، ابویعلی. (۱۴۲۱ق). *الأحكام السلطانية*. چاپ دوم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فرای، ریچارد. (۱۳۶۵). *بخارا دستاورد قرون وسطی*. ترجمه محمود محمودی. تهران: علمی و فرهنگی.
- فضل‌الله، محمدجواد. (۱۳۸۲). *تحلیلی از زندگی امام رضا علیه السلام*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- فیرحی، داود. (۱۳۷۸). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام دوره میانه*. تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۸۲). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*. تهران: سمت.
- قادری، حاتم. (۱۳۷۵). *تحول مبانی مشروعیت خلافت*. تهران: انتشارات بنیان.
- قاضی عبدالجبار. (۱۹۶۵م). *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*. قاهره: الدار المصریه.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم. (۱۴۱۶ق). *ینابیع‌الوده لذوی القربی*. بی جا: دارالاسوه.
- کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). *کنز‌الفوائد*. قم: دارالذخائر.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). *الکافی*. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- لایپدوس، آیراماروین. (۱۳۷۶). *تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هجدهم*. ترجمه محمود رمضان زاده. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- لمبتون، آن کی اس. (۱۳۸۰). *دولت و حکومت در اسلام*. ترجمه و تحقیق: سید عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- ماوردی، ابوالحسن. (بی تا). *الأحكام السلطانية*. قاهره: دارالحديث.
- مبارکفوری، محمد بن عبدالرحمن. (۱۴۱۰ق). *تحفه‌الاحوذی بشرح جامع‌الترمذی*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- متقی‌هندی، علی. (۱۴۰۹ق). *کنز‌العمال فی السنن الاقوال و الافعال*. بیروت: مؤسسه الرساله.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مسلم بن حجاج نیشابوری. (بی تا). *صحیح*. بیروت: دارالفکر.
- مصری، احمد امین. (بی تا). *ضحی‌الاسلام*. بیروت: دارالکتب العربیه.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). *الإرشاد*. قم: کنگره جهانی شیخ مفید.

- نادری، نادر. (۱۳۸۴). *برآمدن عباسیان، ایدئولوژی مذهبی و اقتدار سیاسی*. ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری. تهران: انتشارات سخن.

- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). *الغیبه*. تهران: مکتبه الصدوق.

- نویختی، حسن بن موسی. (۱۴۰۴ق). *فرق الشیعه*. چاپ دوم. بیروت: دار الاضواء.

- نووی، ابوزکریا بن شرف. (بی تا). *المنهاج*. نسخه نرم افزار مکتبه الشامله.

- هانتینگتون، ساموئل. (۱۳۷۴). «اقتدارگرایی و زوال مشروعیت». *مجله فرهنگ و توسعه*. ش ۱۹. صص: ۴۱-۴۳.

- هیشمی، نورالدین علی. (۱۴۰۸ق). *مجمع الزوائد*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

- Cooperon, Michael (2000), *Classical Arabic Biography: The Heirs of Prophets in the Age of al-Mamun*, Los Angeles: Cambridge University Press.
- Goitein, S.D (1966), *Studies in Islamic History and Institution*, Leiden: the Netherlands, E.J Brill.
- Lambton, Ann K.S (1985), *State and Government in the Medieval Islam*, New York: Oxford University Press.
- Shaban, M.A (1970), *The Abbasid Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Ess, Josef (1991), *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 Jahrhundert Hidschra*, Berlin\New York: Walter de Gruyter.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی