

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام

سال بیست و سوم، شماره نود و دوم

زمستان ۱۴۰۱

### تأثیر منازعات قدرت بر تغییر منابع مشروعیت عباسیان

از آغاز حرکت سیاسی تا پایان حکومت عبدالله مأمون (۲۱۸-۱۰۰ ه.ق)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۹

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۱/۲۷

<sup>۱</sup> فهیمه فرهمندپور

<sup>۲</sup> حمیدرضا شاملو

عباسیان - دومین سلسله حکومت‌گر در تاریخ اسلام - از دوران شروع مبارزه سیاسی علیه امویان تا دوره‌های بعدی حیات سیاسی خود، همواره بر منابعی در اثبات مشروعیت سیاسی تکیه داشته‌اند. آنان در آغاز با اتکا بر مشروعیت ناشی از پیوند نسبی با پیامبر ﷺ توانستند امویان را برانداخته و حکومت را به دست آورند. این پژوهش بر آن است تا با گردآوری اطلاعات و داده‌های تاریخی به روش کتابخانه‌ای و واکاوی آن‌ها، نشان دهد چگونه تغییر در صفت‌بندی سیاسی دشمنان عباسیان، باعث شد آنان با تغییر در منابع مورد اتکایشان در مشروعیت سیاسی، روایی دولتشان را تثبیت و تبلیغ نمایند. همراهی ابتدایی آنان با نظریه مشروعیت شیعه و سپس زاویه گرفتن با

۱. استادیار دانشگاه تهران، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، گروه تاریخ و تمدن اسلامی: (farahp@ut.ac.ir).

۲. دانش‌آموخته دکترای مدرسی تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه تهران: (hamidrezashamluo@yahoo.com).

آن در مواجهه با دشمنان نوپدید، نشان می‌دهد که عباسیان هدف غایی خود - حفظ قدرت - را برتر از هر اندیشه و انگیزه دیگر می‌دانستند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد تغییر در منابع مشروعیت، ارتباط مستقیمی با صفت‌بندی‌های سیاسی دشمنان عباسیان تا پایان خلافت مأمون داشت؛ تا آنجا که می‌توان از منابع به کار گرفته شده توسط آن‌ها برای القای مشروعیت به آگاهی‌هایی درباره دشمنان سیاسی آنان دست یافت.

**کلیدواژگان:** عباسیان، مشروعیت سیاسی، منابع مشروعیت، گروه‌های معارض در عصر اول عباسی، وصایت.

#### مقدمه

حکومت عباسیان (۱۳۲-۶۵۶ ق) یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین حکومت‌های اسلامی بود که مانند هر حکومت دیگری، نیازمند تکیه بر منابعی برای توجیه روایی و مشروعیت حکمرانی خود بوده است. در این منابع و در مقاطع مختلف بنا بر شرایط و تحت تأثیر عوامل گوناگون، تجدیدنظر شده است. یکی از این عوامل، منازعات قدرت عباسیان با حریفان سیاسی‌شان است. واکاوی دلایل تغییر و چرخش مستندات عباسیان برای اثبات مشروعیت خود در طول حیات سیاسی این خاندان، ضمن کمک به بازشناسی عمیق‌تر این دودمان سیاسی در تاریخ اسلام به تبیین و تحلیل دقیق‌تر جریان‌های مؤثر بر تاریخ و اندیشه سیاسی آن دوران و گفتمان‌های حاکم بر منازعات سیاسی و فکری این برهه تاریخی می‌انجامد.

این پژوهش به کاوش در تأثیر منازعات عباسیان با بنی‌امیه در دوران ابتدایی مبارزاتشان با گروه‌هایی از کیسانیّه و در نهایت با سادات بنی فاطمه علیهم‌السلام بر تغییر مستند مشروعیت این خاندان پرداخته و نشان داده است که آنان در روندی تاریخی و متناسب با تغییر در جبهه رقابتی سیاسی و مخالفان پیش‌رو - به‌طور متوالی و متغیّر - اتکا به

مشروعیت اهل بیت علیهم السلام، وراثت ابوهاشم و معیار جاهلی وراثت اعمام را مستند مشروعیت خود معرفی و بر آن تکیه کرده‌اند.

درباره مشروعیت حکومت عباسی و مسائل پیرامون آن تحقیقاتی انجام شده است که از میان آن‌ها می‌توان به مقاله‌ی دایرةالمعارف برنارد لوئیس<sup>۱</sup> (۱۹۱۶-۲۰۱۸ م) در *دایرةالمعارف اسلام* اشاره کرد. یکی از خصوصیات این مقاله، پرداختن به پژوهش‌های پیشین مستشرقان و نقد و بررسی فشرده آن‌هاست. لوئیس در این مقاله تقریباً به تمامی نظریه‌های مربوط به مشروعیت عباسیان به جز بحث مربوط به وراثت اعمام، اشاره می‌کند؛ مشروعیت از طریق اندیشه قرابت، تکیه بر مشروعیت‌های برخاسته از تشیع افراطی و میانه‌رو، اندیشه‌ی مهدویت و تکیه بر عنصر نژادی ایرانی، موضوعاتی هستند که در این مقاله به آن‌ها پرداخته شده است. در این مقاله برخی از این نظریات، نقد و درباره‌ی حدود آن، مناقشاتی مطرح شده است.<sup>۲</sup> مقاله‌ی لوئیس با وجود اشاره به اکثر نظریه‌های مشروعیت مطرح، جایگاه و تاثیر درگیری قدرت بر چرخش این نظریات را مبنایی نمی‌بیند یا حداقل به روشنی به جایگاه مبنایی آن‌ها اشاره نمی‌کند و انسجامی در طرح آن‌ها ندارد.

همچنین در این باره می‌توان به تحقیقات فاروق عمر فوزی (۱۹۳۸-م) اشاره کرد. او در کتاب «بحوث فی التاریخ العباسی»،<sup>۳</sup> تلاش می‌کند تا نشان دهد ماهیت انقلاب عباسی ماهیتی برخاسته از عوامل متعدد است. او برای این کار به نقد نگاه‌های یک‌سویه به انقلاب عباسی می‌پردازد؛ هرچند خود در ادامه، نقش قبایل عرب ساکن خراسان را پررنگ می‌کند. فاروق عمر به همه‌ی مبنای مشروعیت موردتکای عباسیان اشاره می‌کند؛

1. Bernard Lewis.

۲. نظریه افرادی چون ولهاوزن که از نظر لوئیس تحت تأثیر اندیشه‌های نژادی قرن نوزدهمی افرادی چون گوینو است.

۳. بیروت: دارالقلم للطباعة، ۱۹۷۷ م.

اما کمبود مهم در مباحث او فقدان نظریه‌ای برای توجیه چرایی تطور این مبانی است. به همین دلیل، چنان می‌نماید که در چشم او علل بنیادین حوادث تاریخی قضایایی کاملاً یگانه، غیرقابل تکرار و در نتیجه غیرقابل نظریه‌پردازی هستند.

در ادامه می‌توان به کتاب «تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان با رویکردی به آراء اهل سنت»<sup>۱</sup> اشاره کرد. این کتاب به‌گونه‌ای روشن به مسئله‌ی مشروعیت و تحول مبانی آن پرداخته است؛ اما به تحولات مبانی مشروعیت در بستر جنگ قدرت به‌عنوان اساسی‌ترین علت تحول، نپرداخته است.

همچنین شهلا بختیاری، در رساله‌ی دکتری «سیاست مذهبی خلفای عباسی عصر اول (۱۳۲-۲۳۳ ه.ق)»<sup>۲</sup> به عموم مباحث مطرح‌شده درباره مشروعیت عباسیان پرداخته است. با این همه، ساختار نظری انتخاب‌شده از سوی او برای تحلیل مسئله مشروعیت، کار تحلیل را به ابهام کشانده است.<sup>۳</sup> استفاده از نظریه مشروعیت ماکس وبر<sup>۴</sup> (۱۸۶۴-۱۹۲۰ م) موجب شده حوادثی که در ساختار نظری دوگانه امامت و خلافت-ساختار نظری مورداتکا در پژوهش پیش‌رو- قابل تحلیل است، تحت نظریه وبر، دچار تحلیل‌های تحمیلی شوند. از آنجایی که در این رساله، مدار بحث، سیاست‌های دینی و مذهبی است، نامناسب بودن نظریه وبر بیشتر به چشم می‌آید؛ چه اینکه، برای مثال، مسئله وراثت اعمام و بازگشت به سنن جاهلی تحت این نظریه تبیین نمی‌گردد و تبیین دقیقی راجع به آن دیده نمی‌شود.

۱. حاتم قادری، تهران: بنیان، ۱۳۷۵.

۲. دانشکده ادبیات، زبان‌های خارجی و تاریخ دانشگاه الزهراء، ۳، ۱۳۸۲.

۳. صفحات ۲۰۲ به بعد.

4. Maximilian Karl Emil Weber.

در ادامه به تحقیقات دیگری که می‌توانند پیشینه‌ای برای برخی مباحث پژوهش پیش‌رو باشند می‌پردازیم: حسین اشرفی و سیداحمدرضا خضری در مقاله‌ی «بررسی تطبیقی مبانی مشروعیت امویان و عباسیان (دوره اول)»<sup>۱</sup>، در پرتو مقایسه، تصویری از مبانی مشروعیت عباسیان به دست داده‌اند. محمدحسن الهی‌زاده در مقاله‌ی «جستاری در بحث وراثت اعمام و وراثت بنات»<sup>۲</sup> به‌گونه‌ای مستوفی، به مباحث درگرفته بین عباسیان و بنی فاطمه علیهم‌السلام در باب وراثت اعمام و امهات پرداخته است. علی محمد ولوی و منصوره کریمی‌قهی در مقاله «رویارویی نظری گفتمان‌های سلطه و مقاومت در مکاتبات منصور دوانیقی و محمد نفس‌زکیه»<sup>۳</sup> با تکیه بر مدل تحلیلی میشل فوکو<sup>۴</sup> (۱۹۲۶-۱۹۸۴ م) به تحلیل گفتمان‌های حاضر در جامعه اسلامی مقارن برآمدن عباسیان پرداخته‌اند. هرچند ممکن است نتایج به‌دست‌آمده در آن مقاله با نتایج حاصل در یکی از بخش‌های مقاله پیش‌رو نزدیک باشد، اما تفاوت مبانی نظری در دو مقاله و نیز تفاوت تحلیل‌ها در کنار عام‌تر بودن دایره تحلیل مقاله پیش‌رو می‌تواند دلیلی برای پرداختن دوباره به این موضوع باشد.

با این‌همه، در پژوهش پیش‌رو: اولاً، مباحث مربوط به تغییر منابع مشروعیت به‌صورت روشن، در ارتباط با منازعات قدرت در آن مقطع تاریخی، دیده و درعین‌حال مبنایی انگاشته شده است؛ ثانیاً، ساختار نظری به‌کاررفته در این پژوهش، توانایی پوشش تحلیلی بیشتری نسبت به نظریه‌های دیگر چون نظریه وبر و فوکو، برای تحلیل رخدادهای تاریخی مربوط به تغییر منابع مشروعیت عباسیان دارد؛ ثالثاً، همه مباحث مربوط به مشروعیت عباسیان را به‌صورت منسجم و قابل احصاء، ارائه نموده است.

۱. فصلنامه تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی، س ۸، ش ۲۷، ص ۶۳-۸۴.

۲. فصلنامه تاریخ اسلام، سال ۳، ش ۱۰، ص ۱۰۱-۱۲۰.

۳. فصلنامه تاریخ اسلام و ایران، دانشگاه الزهراء ۳، سال ۱۹، ش ۸۱، ص ۱۷۱-۲۰۲.

4. Michel Foucault.

### ۱. مشروعیت بر اساس اندیشه امامت به مثابه ساختار نظری پژوهش

اصطلاح «مشروعیت»<sup>۱</sup> به معنای قانونی بودن یا طبق قانون بودن است.<sup>۲</sup> مشروعیت - حقانیت رژیم یا نظام فرمانروایی - با یکی از قدیمی‌ترین و بنیادی‌ترین بحث‌های سیاسی یعنی بحث تکلیف سیاسی (تکلیف سیاسی جامعه در گردن نهادن به یک قدرت سیاسی)، پیوند دارد. مشروعیت به یک نظم یا یک فرمان، خصلت اقتداری می‌بخشد و قدرت را به اقتدار تبدیل می‌کند.<sup>۳</sup> مشروعیت در نظریه‌های دولت در اندیشه سیاسی اسلام، مبنایی کاملاً دینی دارد و منبع آن الهی است. مبنای مشروعیت و روایی اعمال قدرت در اسلام ارتباط مستقیمی با اندیشه توحید ربوبی دارد و حکومت اعتباری دنیوی باید در طول حکومت اصیل الهی تشکیل شود و مشروعیت خود را از آن بگیرد و الا مصداق طاغوت خواهد بود.<sup>۴</sup>

به لحاظ تاریخی، حکومت رسول خدا ﷺ دارای مشروعیت الهی است؛ اما پس از آن، مشروعیت دولت بین شیعه و اهل سنت مورد اختلاف است. این اختلاف به پیدایش دو مبنای مشروعیت متفاوت می‌انجامد که حاصل تفسیر متفاوت از منابع دینی و حوادث رخ داده در زمان رسول خدا ﷺ است. این مبانی متفاوت در قالب دو نظریه‌ی بنیادین مشروعیت خودنمایی می‌کند؛ نظریه‌ی امامت در شیعه<sup>۵</sup> و نظریه‌ی خلافت در اهل سنت.<sup>۶</sup>

#### 1. Legitimacy.

۲. عالم، بنیادهای علم سیاست، ص ۱۰۶.
۳. هیود، سیاست، ص ۳۰۶.
۴. برای نمونه در اهل سنت ن.ک: ابن الفراء الحنبلی، الاحکام السلطانیة، ص ۱۹؛ و در شیعه ن.ک: الطوسی، تجرید الاعتقاد، ص ۲۲۱.
۵. برای نمونه ن.ک: المفید، اوائل المقالات، ص ۳۴-۴۱.
۶. برای نمونه ن.ک: الغزالی، الإقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۴۷-۱۵۲.

این دو مبنا در طول تاریخ حکومت‌های اسلامی، عهده‌دار ایفای نقش مشروعیت و اعتباربخشی به دولت‌های شیعه و سنی در ساختار کلام سیاسی هر یک بوده است. این الگوهای رسمیت یافته در اندیشه سیاسی شیعه و سنی، هم نقطه عزیمت و هم فرجام نظریه‌های مطرح شده در باب دولت و حکومت در تاریخ اسلام به شمار می‌آیند و دولت‌های مختلف در تاریخ اسلام را می‌توان با معیار نزدیکی و دوری نسبت به این مبانی بنیادین مشروعیت سنجید.<sup>۱</sup>

دولت عباسیان در دوران اولیه خود - از زمان شروع مبارزات برای سرنگونی بنی‌امیه تا پایان دوره اول عباسی در زمان خلافت عبدالله مأمون (۱۹۸-۲۱۸ ق) - فی‌الجمله مشروعیت خود را از نظریه امامت شیعه می‌گیرد. این مسئله، سوای گرایش مذهبی شخصی خلفای اولیه عباسی، حاصل نیاز طبیعی عباسیان به مبنای مشروعیت جایگزین به جای مبنای موردتکای بنی‌امیه است. مبنای مشروعیت بنی‌امیه، نظریه خلافت است که گزاره‌های سیاسی خاصی را از دوران جاهلیت با خود همراه کرده است.

امامت از منظر شیعه استمرار نبوت است. از نظر شیعه، جانشینی امامان علیهم‌السلام از انبیاء الهی علیهم‌السلام در سه شأن؛ تبلیغ دین، قضاوت و اداره جامعه نمود می‌یابد. به همین دلیل، امامت در برنامه دین و دنیای شیعه جایگاهی کاملاً مبنایی دارد. این جایگاه مبنایی برای امام در اندیشه شیعه می‌طلبد که شخص امام دارای شرایط خاص برای احراز این مقام باشد. شیعه مهم‌ترین شرط در این زمینه را «عصمت» و مبنای این شرط را «علم خاص افاضی» می‌داند. از آنجایی که علم به اینکه چه کسی دارای ملکه عصمت است، بیرون از دایره توانایی‌های بشری است، از منظر شیعه تنها خداست که می‌تواند این شخص را

۱. میراحمدی، «نظریه‌های نظام سیاسی در فقه سیاسی»، در کتاب درس گفتارهایی در فقه

شناسایی و نصب نماید. پس از منظر شیعه تنها راه شکل‌گیری امامت، نصّ و نصب است.<sup>۱</sup>

در این مقاله، نظریه‌ی امامت به‌عنوان مبنای مشروعیت و در حکم ساختار نظری مورداتکا در مباحث، به کار گرفته شده است؛ چه اینکه، این نظریه بستری است که می‌توان تحركات عباسیان اولیه درزمینهٔ احراز مشروعیت را مطابق آن توضیح داد. پرواضح است که این، بدان معنا نیست که عباسیان خوانشی یکسان با امامیه یا هر گروه دیگر از شیعیان را به‌عنوان خوانشی صلب پذیرفته و بر مبنای آن عمل کرده‌اند؛ بلکه نگاه به رفتار عباسیان در برخورد با مخالفان نشان می‌دهد که آنان تفاسیر مختلفی از این اندیشه را گاه به‌تنهایی و گاه در تلفیق با مباحث برگرفته از مبنای مشروعیت دیگر، برای ایجاد مشروعیت تولید کرده و به کار بسته‌اند.

سنجش رفتار عباسیان بر اساس مبنای بنیادین اندیشه امامت نشان می‌دهد که آنان حدود قابل توجهی از این مبنای مشروعیت را به دلیل جنس خاص دشمنان در طی زمان، تغییر داده‌اند. در برهه تاریخی خاص عباسیان، برخلاف دوران بنی‌امیه، صفبندی‌های عقیدتی و سیاسی چنان گسترده و پیچیده می‌شود که عباسیان ناگزیر می‌شوند اندیشه مبنایی خود را در باب مشروعیت با متغیرهای داخلی متنوعی بازتعریف کنند تا بتوانند آن را در هر شرایطی بنا به جنس دشمنان، تغییر دهند.

## ۲. از براندازی بنی‌امیه تا تثبیت خلافت در سایه مشروعیت انتساب به پیامبر ﷺ

مدار مشروعیت بخش عباسیان برای آغاز حرکت سیاسی و دستیابی به قدرت، در شعار «الرّضا من آل محمد ﷺ» نمود می‌یابد.<sup>۲</sup> تأکید فرزندان عباس به‌خصوص محمد بن علی بن عبدالله بن عباس (۵۱-۱۲۵ ق) بر این شعار، زمانی معنایی کاملاً مشروعیت

۱. همان، ص ۱۷۰-۱۷۱.

۲. الدورى و المطلبى (به کوشش)، اخبار الدولة العباسية، ص ۱۹۱.



بخش می‌یابد که این شعار در تقابل با مبنای مشروعیت دولت بنی‌امیه دیده شود که دارای مشروعیت متکی بر خلافت بود.

خلافت به‌خصوص خلافت بر روش خلفای راشدین، مبنای اساسی مشروعیت در نظام سیاسی اهل سنت به شمار می‌رود.<sup>۱</sup> نظریه‌پردازان سیاسی اهل سنت این الگوی مبنایی را به‌صورت «جانشینی نبوت در حفظ دین و سیاست دنیا» تعریف کرده‌اند.<sup>۲</sup> این تعریف، خلافت را نه از زاویه ارتباط با اندیشه نبوت برای احراز مشروعیت، بلکه تنها از جهت وظایف خلیفه در غیاب پیامبر ﷺ مورد توجه قرار داده است.<sup>۳</sup>

الگوی مشروعیت در نظام خلافت، حالت پسینی دارد؛ یعنی عموماً بعد از رخداد حوادث سیاسی مورد بازنگری و صورت‌بندی قرار گرفته است.<sup>۴</sup> این خصوصیت باعث شده الگوی خلافت با اضافات بدعت‌آمیز جاهلی معاویه در ساحت حکمرانی، کنار آمده و بر اساس آن تئوریزه شود. برای نمونه؛ اندیشه مشروعیت حکومت بر اساس غلبه که بعداً در اندیشه سیاسی اهل سنت مبنایی برای مشروعیت به حساب آمد، حاصل تئوریزه شدن نحوه به خلافت رسیدن معاویه است.<sup>۵</sup>

در فضای غلبه‌ی اندیشه مشروعیت بنی‌امیه، فرزندان عباس به مبنای مشروعیت جایگزینی دست می‌یابند. عباسیان در جریان مبارزه سعی می‌کنند مشروعیت بنی‌امیه را با تأکید بر مبنای مشروعیت امامت و وصایت شیعی، مورد حمله قرار دهند. اولین موضوع در این فضا، نزدیکی و خویشاوندی با رسول الله ﷺ است که بسیار مورد استناد بنی‌عباس

۱. زلوم، نظام الحکم فی الإسلام، ص ۳۴.

۲. الماوردی، الأحكام السلطانية و الولايات الدينية، ج ۱، ص ۱۵.

۳. میراحمدی، «نظریه‌های نظام سیاسی در فقه سیاسی»، ص ۱۹۹.

۴. همان.

۵. لمبتن، دولت و حکومت در دوره مابین اسلام، ص ۲۶.

قرار می‌گیرد. به طوری که به اساسی‌ترین محور خطبه خلافت اولین خلیفه عباسی - ابوالعباس سفّاح (۱۳۲-۱۳۶ ق) - تبدیل می‌گردد. سفّاح در این خطبه کوتاه مطابق با استراتژی اولیه عباسیان در باب تأکید مبهم بر احقیّت اهل بیت، عمل و القای مشروعیت می‌نماید.<sup>۱</sup> در اینجا هنوز، از صف‌بندی‌های بعدی خبری نیست و سخنی از نفی وراثت دختران و اثبات وراثت اعمام به میان نمی‌آید.<sup>۲</sup> سخن داود بن علی بن عبدالله بن عباس، بعد از خطبه سفّاح، هم مؤید همین نظر است؛ چه اینکه، در آن به روشنی از حقّ خلافت و وصایت علی بن ابی طالب علیه السلام بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله، سخن می‌رود و خلافت سفّاح را در طول خلافت امام علیه السلام به شمار می‌آورد.<sup>۳</sup>

۱. «و خصنا برحم رسول الله (ص) و قرابته و أنشأنا من آباءه و أنبتنا من شجرته و اشتقنا من نبعته، جعله من أنفسنا عزيزا عليه ما عنتنا، حريصا علينا بالمؤمنين رؤفا رحيمًا و وضعنا من الإسلام و أهله بالموضع الرفيع و أنزل بذلك على أهل الإسلام كتابا يتلى عليهم، فقال عز من قائل فيما أنزل من محكم القرآن: إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا و قَالَ: قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى... فَأَعْلَمَهُمْ جَل ثَنَاءُهُ فَضْلَنَا و أَوْجِبْ عَلَيْهِمْ حَقْنَا وَمَوَدَّتَنَا و أَجْزَلُ مِنَ الْفِيءِ و الْغَنِيمَةِ نَصِيبِنَا تَكْرَمَةً لَنَا، و فَضْلًا عَلَيْنَا، و اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ». الطبري، تاريخ الطبري (تاريخ الأمم و الملوك)، ج ۷، ص ۴۲۵.
۲. قس: فیرحی، تاریخ تحوّل دولت در اسلام، ص ۲۷۵؛ نیز قس: الهی زاده، «جستاری در بحث وراثت اعمام و وراثت بنات»، فصلنامه تاریخ اسلام، شماره ۱۰، ص ۱۱۰.
۳. «فخذوا ما آتاكم الله بشكر و الزموا طاعتنا و لا تتدعوا عن انفسكم فان الأمر امرکم و ان لكل أهل بيت مصرا و إنکم مصرنا ألا و إنه ما سعد منبرکم هذا خليفة بعد رسول الله (ص) الا اميرالمؤمنين علی ابن ابی طالب و اميرالمؤمنين عبدالله بن محمد- و أشار بيده إلى أبی العباس- فاعلموا أن هذا الأمر فينا ليس بخارج منا حتى نسلمه الى عيسى بن مريم صلى الله عليه». الطبري، تاريخ الطبري (تاريخ الأمم و الملوك)، ج ۷، ص ۴۲۸.

تأکید بر قرابت نسبت به رسول خدا ﷺ زمانی بیشتر خودنمایی می‌کند که بدانیم بنی‌امیه، از این وجه، کاملاً تهی دست‌اند: اولاً مثل بنی‌عباس از اولاد هاشم نیستند؛<sup>۱</sup> ثانیاً اجداد آنان، پیش از اسلام، با اولاد هاشم دشمنی داشته‌اند؛<sup>۲</sup> ثالثاً بیشترین دشمنی را در دوران رسالت با رسول خدا ﷺ و دعوت او ابراز نموده‌اند به طوری که پس از فتح مکه و تسلیم در برابر اسلام به «طلاق» نامبردار شدند.<sup>۳</sup>

فهم بنی‌عباس از مشروعیت بخشی قرابت خونی به رسول خدا ﷺ برای حکومت همان قدر تحت تأثیر اندیشه‌های نژادی جاهلی بود که فهم بنی‌امیه؛<sup>۴</sup> این در حالی است که در کلمات امام علی علیه السلام، استدلال به قرابت برای مشروعیت و اولویت برای خلافت رسول الله ﷺ، فقط شأن جدلی دارد.<sup>۵</sup>

گرایش رو به فزونی مسلمانان - به خصوص در سرزمین‌های مفتوحه چون ایران - به گفتمان عدالت‌جویانه اهل بیت علیهم السلام، در مقابل گفتمان نژادگرایی بنی‌امیه، بنی‌عباس را به سوی استفاده از این ظرفیت رهنمون شد. بنی‌عباس ظرفیت ایجاد مشروعیت برای خود را در خراسان می‌دیدند؛ چه اینکه، اندیشه در آنجا تشکّل دقیقی نداشت. گرایش‌های شیعی آن مناطق، خام‌تر از آن بود که به جزئیات مسائل در باب امامت وارد شوند و چون و چرا کنند. پس این مناطق از منظر عباسیان، هم به لحاظ سلبی و هم به لحاظ اثباتی، مناطق بکر به شمار می‌آمد. منظور از لحاظ سلبی، شیوع نگاهی در آن مناطق بود که دشمنان درجه اول عباسیان را به لحاظ مشروعیت، در بدترین حالت قرار داده بود.<sup>۶</sup>

۱. البلاذری، کتاب جمل من انساب الأشراف، ج ۵، ص ۵.

۲. همان، ج ۱، ص ۶۰-۶۱.

۳. المسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۲، ص ۲۹۰.

۴. فاروق عمر، بحوث فی التاريخ العباسی، ص ۹۲-۱۱۱.

۵. مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۶۹.

۶. برای اطلاع از حدود نفرت خراسانیان از بنی‌امیه ن.ک: الدینوری، الأخبار الطوال، ص ۳۶۱.

ظلم بنی‌امیه به ایرانیان، روایی حکومت آنان را مورد خدشه جدی قرار داده بود؛ برای نمونه می‌توان به گرفتن جزیه از تازه‌مسلمانان<sup>۱</sup> و فشار به مردم آن مناطق، به دلیل درگیری‌های قبیلگی حکام عرب شمالی و جنوبی<sup>۲</sup> اشاره کرد؛ اما منظور از لحاظ اثباتی وضعیتی بود که ایرانیان به‌خصوص خراسانیان، نسبت به آموزه‌های شیعی داشتند؛ علاقه‌ای کلی و خام.<sup>۳</sup> تفتن عباسیان به این مطلب را از دستورالعملی که محمد بن علی بن عبدالله بن عباس به مبلغان خود داد، می‌توان دریافت.<sup>۴</sup>

عباسیان علاوه بر بهره‌گیری از مشروعیتی که اندیشه امامت و وصایت برای ایشان ایجاد کرده بود، سعی کردند نشان دهند که پوشیدن ردای خلافت توسط آنان، نه امری برآمده از تلاش سیاسی و نظامی، بلکه عنایتی کامل از سوی پروردگار بوده است. در گفت‌وگویی که بین ابوجعفر منصور (۱۳۶-۱۵۸ ق) و ابومسلم خراسانی (م. ۱۳۷ ق) درمی‌گیرد -گفت‌وگویی که در نهایت به قتل ابومسلم می‌انجامد- منصور در پاسخ به سخنان ابومسلم مبنی بر یادآوری خدمات خود به خاندان عباسی، چنین می‌گوید:

«ای پسر زن بدکاره! به خدا اگر به‌جای تو کنیزی سپاه به پا می‌خاست، همان کاری را انجام می‌داد که خواست و اراده خدا بر آن قرار گرفته بود، از آشکار شدن دعوت ما

۱. البلاذری، فتوح البلدان، ص ۷۴.

۲. ابن مسکویه، تجارب الأمم، ج ۳، ص ۲۸۹.

۳. المسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۳، ص ۲۱۳.

۴. «پس بر شماست که بر خراسان روی آورید که شمارشان بسیار است و استواری‌شان آشکار؛ سینه‌هایشان گشاده و دل‌هایشان پاک است؛ هنوز هوس‌ها ایشان را فرقه فرقه نکرده و نحل‌ها میانشان جدایی نیفکنده و فساد در میانشان رخنه نکرده است». المقدسی، احسن التقاسیم فی

معرفة الأقالیم، ص ۲۹۳-۲۹۴.

اهل بیت رسول خدا ﷺ و بازگشت حق ما به سوی ما و اگر این امر به نیرو و قوت و اندیشه تو متوقف بود، نمی توانستی فتیله چراغی را قطع کنی...»<sup>۱</sup>

یکی دیگر از مسائلی که عباسیان در راه کسب مشروعیت به آن متوسل شدند؛ اندیشه مهدویت است. عباسیان از این اندیشه در بستری امامی برای سرنگون کردن بنی امیه استفاده کردند. تفتن عباسیان به کارایی این اندیشه‌ی آخرالزمانی در مشروعیت بخشی به قدرت و ثمربخشی در شکست دشمنان به حدی بود که بعد از رسیدن به قدرت، از این اندیشه در قالبی دیگر استفاده کردند؛ برای نمونه به جعل احادیث مهدوی و انتخاب القاب مهدوی، مانند مهدی و هادی، می توان اشاره کرد.<sup>۲</sup>

رویداد دیگری که به لحاظ بحث مشروعیت در تاریخ عباسیان اولیه قابل توجه است، ولایت عهدی امام علی بن موسی الرضا علیه السلام در دوران خلافت عبدالله مأمون است. با قطع نظر از انگیزه‌های مأمون در اعطای ولایت عهدی به امام، عمل او ذیل اندیشه‌ی مشروعیت امامت و وصایت قابل تفسیر است. اتکای مأمون به مشروعیت حاصل از امامت و وصایت، محصول رویدادهایی در هرم قدرت عباسیان است؛ رویدادهایی که مأمون را ناگزیر می کند برای حفظ قدرت، از مسیری که پدرش هارون، در دور شدن از مبانی مشروعیت بخش اولیه طی کرده بود، بازگردد.

مأمون در انتخاب امام علیه السلام به ولایت عهدی در پی منضم نمودن مشروعیت امام علیه السلام به خلافت عباسی است. او از ظرفیت مشروعیت بخش ولایت و امامت در جامعه اسلامی اطلاع دارد. این موجب می شود برای رفع کاستی‌های حکومت در ساحت مشروعیت، از

۱. الدینوری، الأخبار الطوال، ص ۳۸۱.

۲. ابوالفرج الإصبهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۲۱۲؛ نیز برای اطلاع از بحثی دقیق و مستوفی درباره دلالت‌های دینی و سیاسی این القاب ن.ک: فاروق عمر، بحوث فی التاریخ العباسی، ص ۱۹۸-۲۲۵.

مشروعیت امام علیه السلام استفاده کند. همچنین مأمون در پی آن است که امامت امام علیه السلام را در حکومت عباسی منحل کند و جایی برای پدیداری مشروعیت جایگزین و خارج از دایره قدرت حاکم باقی نگذارد. هر دو رویکرد را می‌توان در پاسخ مأمون به منتقدان در باب تفویض ولایت عهدی به امام رضا علیه السلام دید:

«این مرد مردم را پنهانی به سوی خود دعوت می‌کرد؛ او را ولیعهد خود کردیم تا مردم را به سوی ما بخواند و از این طریق معترف به خلافت ما شود و شیعیان شیفته او معتقد شوند که او نصیبی از ادعای خود بر امامت ندارد و این امر برای ماست و نه برای او و ترسیدم اگر او را به حال خود رها کنم در قدرت ما تزلزل افکند که نتوانیم آن را چاره کنیم»<sup>۱</sup>.

### ۳. تلاش برای میراث بری مشروعیت از تشییعی طغیانگر: وصایت از ابوهاشم

در منابع، نقلی مبنی بر وصایت محمد بن علی بن عبدالله بن عباس (م. ۱۲۶ ق) از ابوهاشم عبدالله بن محمد بن حنفیه (م. ۹۸ ق) موجود است. ابن اثیر در نقل حوادث سال صدم هجری به این رویداد پرداخته است:

«در این سال، محمد بن علی بن عبدالله بن عباس، داعیان خویش را به همه سرزمین‌ها گسیل داشت. سبب این کار او این بود که محمد در منطقه شراه، از ناحیه بلقاء در سرزمین شام، زندگی می‌کرد. ابوهاشم عبدالله بن محمد بن حنفیه به شام سفر کرد و به دربار سلیمان بن عبدالملک وارد شد. ابوهاشم با سلیمان دیدار کرد و سلیمان او را اکرام نمود و حوائجش را برآورد. سلیمان چون علم و فصاحت ابوهاشم را دید نسبت به او حسد ورزید و از او ترسید پس کسی را بر سر راهش قرار داد تا به وی شیر زهرآلود بنوشاند. ابوهاشم چون مرگ خود را نزدیک دید، قصد حمیمه در سرزمین شراه نمود و بر محمد بن

۱. الصدوق، عیون اخبارالرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۷۰.

علی بن عبدالله بن عباس وارد شد و به او خبر داد که کار خلافت به فرزندان او خواهد رسید و به او اسرار خلافت را آموخت. ابوهاشم به شیعیان خود از اهل خراسان و عراق خبر داده بود که خلافت و امامت به فرزندان محمد بن علی خواهد رسید. به آن‌ها دستور داد که به وی اقبال کرده و او را متابعت کنند که جانشین ابوهاشم خواهد بود. چون ابوهاشم مُرد، آن‌ها به سوی محمد شتافتند و با او بیعت کردند و مردم را به بیعت و متابعت او دعوت نمودند.<sup>۱</sup>

ابوهاشم امام «کیسانیه» در آن دوران بود. مدار اصلی عقاید کیسانیه اعتقاد به امامت محمد بن حنفیه است.<sup>۲</sup> پیدایش فرقه کیسانیه ربط وثیقی به مختار بن ابی عبیده ثقفی (۱- ۶۷ ه.ق) و قیامش دارد. منابع، او را رئیس کیسانیه و اولین کسی خوانده‌اند که قائل به امامت محمد بن حنفیه شده بود.<sup>۳</sup>

کیسانیه بعد از مختار، تطورات فراوانی از سر گذراند. آنچه در اندیشه و عمل کیسانیه به چشم می‌آید عمل‌گرایی رادیکال آنان در مقابل اندیشه و نظری ضعیف در باب وصایت و امامت است.<sup>۴</sup> ضعف کیسانیه در ساحت اندیشه امامت و وصایت موجد شکافی بین واقعیت خارجی و عقاید آن‌ها شد؛ شاهد این مطلب، نگاه اعتقادی غالیانی آنان به شخصیت محمد بن حنفیه است؛ نگاهی که در تضاد کامل با شخصیت ابن حنفیه است. محمد بن حنفیه، پس از شکست عبدالله بن زبیر (۷۳ ه.ق) از عبدالملک بن مروان، بدون مقاومت با عبدالملک بیعت کرد و برای دیدار او به شام رفت. عبدالملک نیز در

۱. ابن الأثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۵، ص ۵۳؛ نیز الدوری و المطلیبی (به کوشش)، *اخیر الدوله*

*العباسیه*، ص ۱۷۳؛ نیز الأشعری القمی، *المقالات والفرق*، ص ۶۵.

۲. النوبختی، *فرق الشیعه*، ص ۲۳.

۳. همان.

۴. همان، ص ۲۷-۲۸.

میهمان‌نوازی و برآوردن حاجات او با سخاوت تمام عمل نمود.<sup>۱</sup> در این روابط ردّ هیچ دشمنی عقیدتی دیده نمی‌شد و این برای کیسانیه شکستی روانی بود.<sup>۲</sup> این ماجرا باعث شد کیسانیه در عقیده خود در باب امامت و واقعیت خارجی امام، شکافی احساس نمایند و با تنیدن به افکار غالبانه حول تصویر ابن‌حنفیه به عمل‌گرایی رادیکال و غلو در عقاید کلامی، گرایش پیدا کنند.<sup>۳</sup>

آن‌چنان‌که گذشت، عباسیان در ابتدای دعوت خویش در ایجاد وحدت بین تمام دشمنان بنی‌امیه اهتمام داشتند. این تلاش باعث شد کمتر به جزئیات مربوط به اختلافات خود و گروه‌های دیگر بپردازند. گروه‌های زیرمجموعه کیسانیه از قضا بهترین گزینه برای همراهی با عباسیان به شمار می‌آمدند. آنان دو شاخصه داشتند که مورد توجه عباسیان بود: یکی؛ ضعف در اندیشه امامت و وصایت و دیگری؛ عمل‌گرایی رادیکال.<sup>۴</sup> این خصوصیات خلاف خصوصیات شیعیان معتقد به امامت امام حسین علیه السلام و فرزندانش بود؛ آنان به لحاظ کلامی صاحب عقاید عمیق‌تر در باب اندیشه وصایت و امامت بودند که عباسیان در دایره این عقاید جایی نداشتند. در ساحت عمل نیز آنان، پس از واقعه کربلا، رویکرد تقیه در عمل و بسط قدرت نرم را پیش چشم قرار داده بودند.

آنچه می‌تواند تحلیل‌های گذشته را تأیید نماید شخصیت ابوهاشم است. در منابع برای ابوهاشم خصوصیتی غالبانه نقل شده است. ابوهاشم سعی کرد تا گروه‌های متفرق کیسانیه را گرد خود جمع کند و با اتکا به افکار و اعمالی خاص، کیسانیه را که به لحاظ معرفتی

۱. البلاذری، *انساب الأشراف*، ج ۳، ص ۲۸۸-۲۹۳.

۲. ن.ک: ابن سعد، *الطبقات الکبری*، ج ۵، ص ۸۳-۸۴.

۳. الأشعری القمی، *المقالات والفرق*، ص ۲۱-۲۲.

۴. المسعودی، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ج ۳، ص ۱۰۵.



تنک‌مایه بودند، به‌سوی خویش بخواند<sup>۱</sup>. فضای حاکم بر اندیشه و عمل پیروان ابوهاشم را می‌توان از خلال منقولات امثال نوبختی دریافت<sup>۲</sup>.

وصایت محمد بن علی عباسی از ابوهاشم واقعیت خارجی داشته باشد یا نه، معنایی روشن در ساحت مشروعیت دارد؛ اینکه عباسیان، برای پیشبرد قیام خود، به عمل‌گرایی رادیکال کیسانیه نیاز مبرم داشتند. سطحی بودن اعتقادات کیسانیه در باب امامت و وصایت به عباسیان کمک می‌کرد آنان را راحت‌تر به‌سوی خود جذب نمایند. نگاهی به طیف مدعیان جانشینی ابوهاشم و عقاید آنان مؤید این نظر است؛ مثلاً «حربیه» که به لحاظ اندیشه غلو از گروه‌های رادیکال به شمار می‌آیند، مدعی وصایت عبدالله بن عمرو بن حرب کندی از سوی ابوهاشم بودند<sup>۳</sup>. وصایت این فرقه از ابوهاشم دارای توجیهی اعتقادی است؛ زیرا حربیه به لحاظ اعتقاد و عمل، زیرمجموعه‌ی کیسانیه قرار می‌گیرد. این در حالی است که وصایت عباسیان از ابوهاشم خالی از چنین وجهی است. وصایت عباسیان از ابوهاشم، جز درسایه یک تصمیم کاملاً سیاسی و موقت، قابل توجیه نیست.

ذیل فضای کلی در باب ارتباط کیسانیه و عباسیان می‌توان اساسی‌ترین علت دست‌یابی عباسیان به وصایت ابوهاشم، جذب مشروعیت پدید آمده حول شخصیت عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب (م. ۱۳۰ ق) دانست. عبدالله بن معاویه یکی از مؤثرترین علویان قیام‌کننده در دوران اخیر امویان به حساب می‌آید. او با جذب نیروهای مختلف ضد اموی - از جمله کیسانیه - توانست مدتی بر منطقه جبال ایران حکمرانی

۱. برای نمونه‌ای از این اعمال ن.ک: ابوالفرج الإصبهانی، الأغانی، ج ۹، ص ۱۴-۱۵.

۲. «فرقة مثل قول الكيسانية في أبيه بانه المهدي و أنه حي لم يموت و أنه يحي الموتى و غلوا فيه».

النوبختی، فرق الشیعه، ص ۳۱.

۳. درباره حربیه ن.ک: الأشعری القمی، المقالات والفرق، ص ۲۶-۲۷.

کند.<sup>۱</sup> مقبولیت او در آن روزگار به حدی بود که حرکت سیاسی عباسیان را تحت‌الشعاع قرار داد و آنان مجبور شدند در رکاب او با بنی‌امیه پیکار کنند.<sup>۲</sup> با این همه، شکست سپاه عبدالله بن معاویه از سپاه ابن‌هبیره (والی مروان بن محمد در عراق) حوالی مروشاذان (مروست یزد) باعث افول قیام او شد؛ شکستی که اسارت چهل هزار نفر از یاران عبدالله بن معاویه را در پی داشت. نکته قابل‌توجه این است که علی بن عبدالله بن عباس یکی از اسیران این جنگ بود که پس از اسارت، ضمن نسبت دادن ناروایی‌های اخلاقی به عبدالله بن معاویه، از او بیزاری جست.<sup>۳</sup>

عبدالله بن معاویه یکی از مدعیان وصایت ابوهاشم است. نکته مهم در این ادعا، شباهت آن به داستان وصایت محمد بن عبدالله بن عباس است:

«گروهی گفتند که ابوهاشم عبدالله بن محمد بن حنفیه وصیت کرده تا عبدالله بن معاویه بن جعفر بن ابی‌طالب که بیرون شهر کوفه زندگی می‌کرد و مادرش ام‌عون دختر عون بن عباس بن ربیعه بن حارث بن عبدالمطلب بود، جانشین او شود؛ زیرا زمانی که عبدالله کودک بود ابوهاشم این وصیت را به صالح بن مدرک سپرد و دستور داد که آن را حفظ کند تا زمانی که عبدالله بن معاویه بالغ شود، وصیت را به او برساند».<sup>۴</sup>

بنابراین، عباسیان در پی جذب افراد پیرامون عبدالله بن معاویه پس از بر سر آمدن کار او بودند. آنان با ادعای وصایت از ابوهاشم سعی در کسب مشروعیت و جذب کیسانیه

۱. درباره او، قیام و حکومتش ن.ک: البلاذری، *انساب الأشراف*، ج ۲، ص ۶۲-۶۷.

۲. همان، ص ۶۳.

۳. ابن‌الثیر، *الکامل فی‌التاریخ*، ج ۵، ص ۳۷۱-۳۷۳.

۴. النوبختی، *فرق الشیعه*، ص ۳۲.

بازمانده از جنگ با ابن هبیره داشتند؛ چه اینکه، ابن هبیره تمام آن چهل هزار اسیر را آزاد کرد.<sup>۱</sup>

قتل عبدالله بن معاویه در هرات به دستور ابومسلم خراسانی - داعی عباسیان در خراسان - عملاً یکی از مدعیان قدرتمند گفتمان مشروعیت امامت و وصایت را از دایره نزاع بر سر قدرت خارج نمود. همین امر می‌تواند تلاش عباسیان برای میراث بری از ابوهاشم را توجیه نماید؛ تلاشی که حاصل آن جذب مشروعیت عبدالله بن معاویه بود. این چالش سیاسی بعدها، تحت نزاع بین گروه‌های مختلف کیسانی، صورتی کلامی به خود گرفت.<sup>۲</sup> در میان تمام گروه‌های کیسانی که بعد از مرگ ابوهاشم ایجاد شدند، فقط عباسیان بودند که رویکردی عملی‌تر به امامت و وصایت داشتند. آنان با انتقال مشروعیت ابوهاشم به فرزندان عباس، سرنوشتی ملموس و مستمر برای مشروعیت حاصل از امامت و وصایت رقم زدند. این در حالی است که دیگر گروه‌های کیسانی با اعتقاداتی چون غیبت عبدالله بن معاویه یا بی‌وارث بودن امامت او، عملاً ظرفیت موجود در اندیشه امامت و وصایت را رها کردند.<sup>۳</sup>

#### ۴. وراثت اعمام، معیار مشروعیت در چالش با بنی فاطمه علیها السلام

اگر برای قیام علیه بنی امیه و سرنوشتی آنان خصلتی انقلابی در نظر بگیریم، از لوازم این گونه قیام‌ها، اختلاف بر سر میراث انقلاب بین انقلابیون پس از پیروزی است.<sup>۴</sup> این

۱ ابن الأثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۵، ص ۳۷۲.

۲. البغدادی، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم*، ص ۲۸.

۳. النوبختی، *فرق الشیعه*، ص ۳۶.

۴. گلدستون، ضمن مقدمه ویراستار بر کتاب مطالعاتی نظری، تطبیقی و تاریخی در باب انقلاب‌ها، ویراستار جک گلدستون، سی و دو.

وضعیت برای انقلاب عباسی، هم در ساحت عمل و هم در ساحت نظر رخ داد. در ساحت عمل، عباسیان در همان دوران ابتدایی حکومت، تقریباً تمام هم‌زمان خود - از سادات بنی‌الحسن علیهم‌السلام و برخی از عموزادگان عباسی خود تا ابومسلم خراسانی یکی از مؤثرترین سردارانشان - را حذف کردند.<sup>۱</sup>

در ساحت نظر، عباسیان تلاش کردند تا مشروعیت برمبنای وصایت و امامت را که می‌توانست شامل حال دشمنان جدیدشان نیز بشود، مورد بازاندیشی قرار دهند و خطوطی از آن را انکار کنند. مهم‌ترین گروه‌ها در این عرصه بنی‌فاطمه علیهم‌السلام عموماً و سادات بنی‌الحسن علیهم‌السلام خصوصاً بودند. برخلاف بنی‌الحسین علیهم‌السلام - به زعامت امام جعفر صادق علیهم‌السلام - سادات حسنی در کار قیام علیه بنی‌امیه با عباسیان همراهی کردند؛ امری که در جریان اجتماع بنی‌هاشم در ابواء ظهور خارجی یافت.<sup>۲</sup> شاخص‌ترین فرد سادات حسنی در آن زمان عبدالله بن حسن بن حسن بن علی علیهم‌السلام بود.<sup>۳</sup>

عبدالله برای خود و فرزندانش به‌خصوص محمد، در شرایط پس از برافتادن امویان، آرزوهای بسیار داشت؛ به‌طوری‌که محمد را مهدی امت خواند و برای او از مردم بیعت گرفت. همه هاشمیان جز امام صادق علیهم‌السلام و برخی دیگر با محمد بیعت کردند؛<sup>۴</sup> بیعتی که سرانجامی نداشت و در نهایت عباسیان حکومت را قبضه کردند.

با روی کار آمدن عباسیان در زمان سفّاح، فرزندان عبدالله محض - محمد و ابراهیم - احساس خطر کردند و پنهان شدند. با مرگ سفّاح و به خلافت رسیدن منصور، دستگیری

۱. الیعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۳۶۵-۳۷۹.

۲. ابن الطقطقی، الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الإسلامیة، ص ۱۶۲-۱۶۳.

۳. ابوالفرج الإصبهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۱۶۷.

۴. برای اطلاع کامل از این بیعت و مسائل پیرامون آن ن.ک: ابوالفرج الإصبهانی، مقاتل الطالبیین،

و حذف این دو برادر سرلوحه‌ی برنامه‌های منصور قرار گرفت؛ چه اینکه آنان از بیعت با او خودداری کرده و پنهان شده بودند.<sup>۱</sup> البته این حذف به لحاظ نظری و در ساحت مسئله‌ی مشروعیت، به زمینه‌هایی نیاز داشت؛ بازخوانی جدید از مبنای مشروعیت امامت و وصایت با اتکا بر قاعده‌ای بازمانده از دوران جاهلیت. منصور با پیش کشیدن سنت جاهلی «وراثت اعمام» سعی کرد اولویت و مشروعیت فرزندان عباس برای وصایت رسول خدا ﷺ را بیش از بنی فاطمه علیها السلام نشان دهد تا برای حذف آنان از ساحت قدرت، دستی بازتر داشته باشد.

سنت جاهلی وراثت اعمام قاعده‌ای برخاسته از نظام قبیلگی در عربستان پیش از اسلام بود. نظام اجتماعی قبیله در سرزمینی با امکانات زیستی اندک بر قدرت سخت و جنگاوری تکیه داشت؛ بنابراین زنان و کودکان صغیر- تا زمانی که توان جنگاوری نداشتند- صاحب هیچ حقی به شمار نمی‌رفتند.<sup>۲</sup>

طبق این قاعده، اگر مردی می‌مرد و از او فقط زن و فرزندان صغیر باقی می‌ماند، اموالش به جد و بعد از جد به پدر او می‌رسید و اگر این افراد نبودند، به عمو و عموزادگان می‌رسید. در این سنت بنا بر قواعد زیست قبیلگی، شیخوخت مدخلیت تام داشت و باعث می‌شد که عمو بر عموزاده اولویت داشته باشد.<sup>۳</sup>

از سوی دیگر، قواعد ارث جاهلی فقط در امور مادی و مالی جاری نبود، بلکه امور معنوی و شئون و جایگاه‌های حقوقی را نیز در برمی‌گرفت؛ به این صورت که مقام‌ها نیز پس از اشخاص به فرزندان آنان می‌رسید؛<sup>۴</sup> چنان‌که مثلاً بعد از مرگ قصی بن کلاب،

۱. البلاذری، *انساب الأشراف*، ج ۳، ص ۷۶-۸۵.

۲. جواد علی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، ص ۱۱۵۰.

۳. العسقلانی، *الإصابة فی تمییز الصحابة*، ج ۱، ص ۲۹۳.

۴. الهی‌زاده، «جستاری در بحث وراثت اعمام و وراثت بنات»، فصلنامه تاریخ اسلام، شماره ۱۰، ص ۱۰۳.

علاوه بر اموال او، شئون حقوقی اش، از جمله سقایت حاج و کلیدداری نیز بین فرزندان تقسیم شد.<sup>۱</sup> پس از اسلام بسیاری از قواعد ارث جاهلی از جمله ارث نبردن فرزندان صغیر و زنان، کاملاً متروک شد.<sup>۲</sup>

عباسیان برای از میان برداشتن دشمنان جدید - بنی فاطمه علیهم السلام - به این قواعد جاهلی دست یازیدند و مدعی شدند: از آنجایی که رسول خدا صلی الله علیه و آله در هنگام رحلت، فرزند ذکوری نداشته است پس شئون حقوقی او از جمله حکومت و ولایت به تنها عموی زنده او - عباس بن عبدالمطلب (م. ۳۲ ق) - می‌رسد و این شأن، پس از او، به ارث در خاندان عباس باقی می‌ماند. بر اساس این استدلال، وضعیت علی بن ابی طالب علیه السلام و فرزندان فاطمه زهرا علیها السلام روشن بود؛ اولاً از آنجایی که عموی رسول خدا صلی الله علیه و آله در زمان رحلت او زنده بوده است، نوبت به ارث‌بری عموزاده نمی‌رسد؛ ثانیاً فرزندان فاطمه علیها السلام، فرزندان علی علیه السلام بودند و نه فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله، زیرا نسل از طریق دختر منتقل نمی‌شود. عباسیان پس از رسیدن به قدرت، خود را با دشمنی مواجه می‌دیدند که بنا به قواعد مشروعیتی که خود با اتکای به آن به قدرت رسیده بودند، بر ایشان اولویت داشت. از همین رو سعی کردند با تمسک به سنت جاهلی وراثت اعمام، مشروعیت بنی فاطمه علیها السلام را در هم بشکنند.

روشن‌ترین سند موجود در این موضوع، متن مکاتبه منصور و محمد نفس‌زکیه است. منصور پس از اطلاع از قیام محمد نفس‌زکیه در مدینه، به او نامه نوشت و او را با تهدید و تطمیع به تسلیم دعوت نمود و امان داد. محمد در جواب، امان منصور را رد کرد و با تکیه بر تفسیر اندیشه وصایت و امامت، بر اصولی چند پافشاری نمود. محمد در ابتدا خلافت را حق خاندان خود دانسته و به منصور گوشزد کرد که او خلافت را به نام ایشان و

۱. ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۱، ص ۱۳۱.

۲. الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۹۸-۲۰۱.

به واسطه‌ی شیعیان ایشان به چنگ آورده است. او وصایت علی علیه السلام را حق فرزندان او دانست که زنده بودند و حضور داشتند. نفس زکیّه، پس از طعنی به عباس بن عبدالمطلب به خاطر همراهی با مشرکین در بدر و اسارت و آزاد شدنش، به نسب خود که به رسول خدا صلی الله علیه و آله و علی بن ابی طالب علیه السلام می‌رسید، تفاخر نمود. همچنین به روشنی بر انتقال نسب از طریق زنان تأکید داشت به طوری که از حضرت خدیجه علیها السلام و حضرت زهرا علیها السلام به صراحت یاد کرد و صفات نیکو و یگانه‌ی آنان را برشمرد. او سپس به نسب هاشمی دوسویه خود (هم از طرف مادر و هم از طرف پدر) اشاره کرد و خود را هاشمی محض خواند. پس از این مقدمات، محمد به منصور امان داد! و به او گفت: به امانی که می‌دهد وفا می‌کند و امانش مانند امان منصور نیست که در آن، جز هلاک کسی که به او اعتماد کرده، چیزی وجود ندارد.<sup>۱</sup>

منصور در جواب نامه محمد به روشنی از سنت جاهلی وراثت اعمام پرده برداشت و آن را در بستری اسلامی ارائه داد:

«پیام تو به من رسید و نامه تو را هم خواندم و دانستم نهایت فخر تو، خویشاوندی با زنان است که به وسیله آن اوباش و غوغاییان را نرم کرده و تسخیر می‌کنی. این در حالی است که خداوند زنان را همسان مردان و پدران و عموها قرار نداده و از سوی دیگر عمو را جانشین پدر کرده و در قرآن آمده است که عمو، ولی فرزندان و قیّم آن‌هاست و بر مادر پیشی دارد... تو گمان کردی که ما پدرت علی را بر حمزه و عباس و جعفر مقدم داشته‌ایم؟ این گونه نیست؛ آنان به حالی از دنیا رحلت کردند که امت بر فضیلت آنان هم‌داستان بودند در حالی که پدر تو، علی، گرفتار جنگ و خونریزی شده بود... تو خود می‌دانی که برتری و کرامت ما در جاهلیت، سقایت حاجیان و تولیت چاه زمزم بوده که فقط به عباس از میان برادرانش، رسید. پدر تو برای گرفتن سقایت حاجیان و تولیت زمزم با ما از در نزاع درآمد و

۱. ابن الأثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۵، ص ۵۳۶-۵۳۸.

عمر حق را به ما داد و پدرت را محکوم کرد؛ پس این دو کار با شرافت، هم در جاهلیت و هم در اسلام با ما بوده است. مردم مدینه دچار قحطسالی شدند و عمر به کسی جز پدر ما متوسل نشد. پدر ما طلب باران کرد و باران بارید در صورتی که پدر تو در آنجا حضور داشت. عمر نزد خدا به وسیله پدر ما تقرّب جست و ابراز نیاز کرد. او پدر تو را واسطه طلب باران نکرد؛ بنابراین، فضیلت، ارث عمومی پیغمبر است نه پسر عمومی او. در این کار، گروه‌های بسیاری از بنی‌هاشم طمع نمودند و بدان نرسیدند که این شرافت از آن فرزندان عباس است. فضیلت سقایت حرم، حقّ عباس است و میراث پیغمبر نیز حقّ اوست و از اینجاست که خلافت به فرزندان او رسیده است. پس هیچ شرافت و فضیلتی در دنیا و آخرت نمانده است مگر آنکه به عباس رسیده است و پس از او این میراث برای فرزندان اوست»<sup>۱</sup>.

با حذف سادات بنی‌الحسن علیهم‌السلام از گردونه‌ی قدرت، عباسیان با گروه دیگری از سادات بنی‌فاطمه علیهم‌السلام مواجه شدند که هرچند مانند بنی‌الحسن علیهم‌السلام دست به قیام نمی‌زدند ولی از رفتار و کردارشان مشخص بود که خلافت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را حق خود می‌دانستند. آنان ائمه شیعه امامیه از سادات حسینی علیهم‌السلام بودند که در رأس آنان امام جعفر صادق علیهم‌السلام قرار داشت.<sup>۲</sup> عباسیان در برخورد با این گروه نیز سعی داشتند که فرزندی آن‌ها را نسبت به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم انکار و بر عموزادگی خود با آن حضرت تأکید نمایند. این تأکید و انکار در قالب مجادلاتی در تاریخ به‌جای مانده است.

برای نمونه می‌توان به مباحثه‌ای بین امام موسی ابن جعفر علیهم‌السلام و هارون (۱۷۰-۱۹۳ ه.ق)، اشاره نمود. در این مباحثه، امام علیهم‌السلام ابتدا مدعیات هارون مبنی بر وراثت اعمام را رد می‌کند سپس به اثبات فرزندی خود و پدرانش نسبت به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌پردازد. ایشان

۱. همان، ص ۵۳۸-۵۴۲.

۲. جعفریان، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، ص ۴۴۹.



با استدلال به آیات ۸۴ و ۸۵ سوره مبارکه انعام که طی آن حضرت عیسی علیه السلام به سلسله انبیاء از نسل ابراهیم علیه السلام منسوب شده‌اند و نیز استدلال به آیه مباهله که در آن حسنین علیهما السلام مصداق «بنائنا» در آیه به شمار رفته‌اند، به اثبات این انتساب می‌پردازد.<sup>۱</sup>

از همین نوع گفتگوها می‌توان به موردی دیگر که ابن اثیر ذیل حوادث سال ۱۸۳ نقل کرده، اشاره کرد. ذیل این نقل، ابن اثیر دستگیری موسی بن جعفر علیه السلام را محصول مجادله ایشان با هارون در حرم نبوی صلی الله علیه و آله درباره مسئله انتساب به رسول خدا صلی الله علیه و آله در سال ۱۷۹ می‌داند.<sup>۲</sup>

عباسیان این تحرکات نظری در ناحیه‌ی اندیشه‌ی مشروعیت را تحت نظام تبلیغاتی ترویج می‌کردند. نگاشته‌هایی به نظم و نثر وجود دارد که اندیشه وراثت اعمام را به روشنی تبلیغ و ترویج می‌کند. از جمله می‌توان به شعر معروف مروان ابن ابی حفصه (۱۰۵-۱۸۲ ه.ق) اشاره نمود:

«أَنْتَى يَكُونُ وَ لَيْسَ ذَاكَ بِكَائِنٍ لِبَنِي الْبَنَاتِ وَرَأْتَهُ الْأَعْمَامُ».<sup>۳</sup>

### نتیجه

بنا بر آنچه گذشت؛ عباسیان در تنازع قدرت با دشمنان خود از منابع مشروعیت مختلفی استفاده کردند. همه این منابع در دوره اولیه عباسیان ذیل اندیشه امامت و وصایت جای می‌گرفت. در فضای این منازعات، طیفی از تلاش‌های گوناگون برای تفسیر و بازتعریف اندیشه امامت توسط عباسیان اولیه انجام پذیرفت؛ دعوت مبهم و کلی به «اهل بیت علیهم السلام» در آغاز مبارزات عباسیان خود مستندی است که آنان تا به دست آوردن قدرت بر آن تکیه

۱. الصدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۸۱-۸۵.

۲. ابن اثیر، الكامل فی التاریخ، ج ۶، ص ۱۶۳.

۳. ابوالفرج الأصبهانی، الأغانی، ج ۱۳، ص ۱۰۰.

کردند. ادعای عباسیان درباره وصایت محمد بن علی عباسی از ابوهاشم فرزند محمد بن حنفیه، دستاویزی برای جذب مشروعیتی بود که در فرقه کیسانیه متمرکز شده بود و عباسیان برای پیشبرد کارشان به آن نیاز میرم داشتند. تغییر دشمن بنی عباس به بنی-فاطمه علیها السلام، پس از استقرار حکومتشان، باعث شد تا آنان ذیل اندیشه امامت به سنت جاهلی وراثت اعمام چنگ بزنند تا در سایه آن، میراث حقوقی حکومت رسول خدا صلی الله علیه و آله را مرده ریگ عباس بن عبدالمطلب و فرزندان او قرار دهند. تلاش عباسیان برای ارائه‌ی تقریری نو از مشروعیت بر پایه اندیشه ولایت و وصایت از زمان ابوجعفر منصور، وارد فضایی نو گردید؛ فضایی که در آن، عباسیان کم‌کم فاصله خود را از مبنای مشروعیت اصلی بیشتر نمودند. آنان در نهایت از زمان مأمون به بعد مبنای مشروعیت حکومت خود را بر الگوی خلافت اهل سنت قرار دادند.

## منابع:

۱. ابن الأثیر، علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارالصادر، ۱۳۸۵ ق.
۲. ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
۳. ابن الطقطقی، علی بن طباطبا، *الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الإسلامیة*، تحقیق عبدالقادر محمد مایو، بیروت: دارالقلم العربی، ۱۴۱۸ ق.
۴. ابن مسکویه، احمد بن محمد، *تجارب الأمم*، تحقیق ابوالقاسم الأمامی، طهران: سروش، ۱۳۷۹ ش.
۵. ابن هشام، ابو محمد عبدالملک، *السیرة النبویة*، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ الشبلی، بیروت: المكتبة العلمیة، بی تا.
۶. ابوالفرج الإصبهانی، علی بن الحسین، *الأغانی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق.
۷. \_\_\_\_\_، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق سید احمدصقر، بیروت: دارالمعرفة، بی تا.
۸. الأشعری القمی، سعد بن عبدالله، *المقالات و الفرق*، تصحیح محمدجواد مشکور، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۶۰ ش.
۹. الهی زاده، محمدحسن، «جستاری در بحث وراثت اعمام و وراثت بنات»، فصلنامه تاریخ اسلام، ۱۳۸۱ ش، ۳، ش ۱۰، ص ۱۰۱-۱۲۰.
۱۰. بشیری، حسین، ضمن مقدمه مترجم بر کتاب نظریه های دولت اندرو وینسینت، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲ ش.
۱۱. البغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیة منهم*، بیروت: دارالجيل و دارالآفاق، ۱۴۰۸ ق.
۱۲. البلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلدان*، بیروت: دارومکتبة الهلال، ۱۹۸۸ م.
۱۳. \_\_\_\_\_، *کتاب جمل من انساب الأشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ق.
۱۴. جعفریان، رسول، *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه*، تهران: نشر علم، ۱۳۹۰ ش.

۱۵. جواد علی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، بی جا: بی نا، بی تا.
۱۶. الدینوری، احمد بن داود، *الأخبار الطوال*، تحقیق عبدالمنعم عامر، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۸ ش.
۱۷. زلوم، عبدالقدیم، *نظام الحكم فی الإسلام*، بی جا: منشورات حزب التحریر، ۱۴۲۲ ق.
۱۸. الصدوق، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ ش.
۱۹. الطباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۲۰. الطبری، محمد بن جریر، *تاریخ الطبری (تاریخ الأمم والملوک)*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ ق.
۲۱. الطوسی، محمد بن محمد بن حسن، *تجرید الإعتقاد*، تحقیق محمدجواد الحسینی الجلالی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۲۲. العسقلانی، ابن حجر احمد بن علی، *الإصابة فی تمییز الصحابة*، تحقیق عادل أحمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
۲۳. الغزالی، محمد بن محمد، *الإقتصاد فی الإعتقاد*، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۹ ق.
۲۴. فاروق عمر فوزی، *بحوث فی التاریخ العباسی*، بیروت: دارالقلم للطباعة، ۱۹۷۷ م.
۲۵. الفراء الحنبلی، محمد بن الحسین، *الأحكام السلطانیة*، تصحیح محمودحسن، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.
۲۶. فیرحی، داود، *تاریخ تحول دولت در اسلام*، قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۹۵ ش.
۲۷. گلدستون، جک (ویراستار)، *مطالعاتی نظری، تطبیقی و تاریخی در باب انقلابها*، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران: کویر، ۱۳۹۲ ش.
۲۸. لمبتن آن. کی. اس، *دولت و حکومت در دوره میانه اسلام*، ترجمه علی مرشدی زاده، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۹ ش.
۲۹. الماوردی، علی بن محمد، *الأحكام السلطانیة و الولايات الدینیة*، قاهره: دارالحدیث، بی تا.

۳۰. المسعودی، علی بن الحسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق اسعد داغر، قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ ق.

۳۱. مطهری، مرتضی، سیری در نهج البلاغه، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۹ ش.

۳۲. المفید، محمد بن محمد، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.

۳۳. المقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، بیروت: دارصادر، بی تا.

۳۴. میراحمدی، منصور، «نظریه‌های نظام سیاسی در فقه سیاسی»، درس‌گفتارهایی در فقه سیاسی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵ ش.

۳۵. النوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعه، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۴ ق.

۳۶. الدوری، عبدالعزیز و المطلیبی عبدالجبار (به‌کوشش)، اخبار الدولة العباسیة، بیروت: دارالطلیعه، ۱۳۹۱ ق.

۳۷. هیود، اندرو، سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: نشر نی، ۱۳۹۳ ش.

۳۸. الیعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب، تاریخ الیعقوبی، بیروت: دارصادر، بی تا.

