

فصلنامه تاریخ اسلام

سال دوم، شماره یکم، بهار ۱۳۸۰، ص ۴۵-۸۰

## دورنمای اندیشه سیاسی در دوره اول خلافت عباسی

□ محجوب الزویری\*

مقاله حاضر عهده‌دار ترسیم دورنمایی از مهم‌ترین اندیشه‌های سیاسی جهان اسلام در دوره نخستین خلافت عباسی است. این دوران عرصه ظهور و رشد اغلب مکاتب فکری و سیاسی اسلامی و موضع‌گیری آن‌ها در مورد مسأله خلافت به‌شمار می‌رود؛ با این حال تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله، اصول و مبانی برجسته‌ترین گرایش‌های سیاسی این دوران، چون زیدیه، امامیه، اهل سنت، معتزله و طرفداران حکومت عباسی تبیین شده است؛ افزون بر آن، به تفاوت مکاتب مختلف سیاسی این دوران نیز پرداخته شده و تأثیر مثبت یا منفی حکومت عباسی بر این گرایش‌های سیاسی مورد بررسی قرار گرفته است.

**واژه‌های کلیدی:** امامت (خلافت)، شورا، اهل حل و عقد، استخلاف، ولایت عهد.

این مقاله دورنمای اندیشه سیاسی در عصر اول عباسی را در پنج محور اساسی مورد بحث قرار می‌دهد:

در محور نخست، تکامل دیدگاه دستگاه خلافت عباسی نسبت به امامت مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ چه آن‌ها به دلیل نزدیکی به رسول اکرم (ص) امامت را از آن خود می‌پنداشتند و به سبب همین قرابت، خود را خلفاء الله فی ارضه - جانشین خدا در زمین - می‌دانستند، که البته امر جدیدی نیست. بلکه آن‌چه در این مسأله جالب است به رسمیت شناختن آن از سوی فقهای اهل سنت است که همین ادعا را هنگام خلافت بنی‌امیه رد کرده و به رسمیت نشناختند.

محور دوم، در مورد زیدیه است که «امامت مفضول»<sup>\*</sup> را مجاز می‌دانستند، و این امری است که آنان را در جهت مخالف امامیه قرار داد؛ چه زیدیه خلفای راشدین را بر حسب این که کدام یک اول خلافت را عهده‌دار شده‌اند درجه‌بندی کرده و از این رو ابوبکر را به دلیل این که قبل از علی (ع) عهده‌دار خلافت بوده است، برتر از علی بن ابی‌طالب می‌دانند. علاوه بر آن، این پژوهش به صفات امام از نظر زیدیه، از جمله سابقه در دین، فقه، علم و مجاهدت در دفاع از اسلام نیز پرداخته است، با این اشاره که مسأله دیرینگی و سابقه در اسلام بعد از دوره خلفای راشدین و مرگ بسیاری از صحابه، به شکل نظریه در آمد.

در محور سوم، موضوع امامیه در قبال امامت مورد بررسی قرار می‌گیرد، که به اعتقاد ایشان، رسول اکرم (ص) در زمان حیات خود نسبت به خلافت علی (ع) وصیت فرموده و نیز از خلال تأویل برخی از آیات قرآن کریم، بر امامت علی (ع) تأکید می‌کنند. هم‌چنین، امامیه به ضرورت امامت و نیاز مردم به آن و این که زمین هیچ‌گاه از وجود حجت (امام) خالی نخواهد بود، اعتقاد دارد. در این بررسی،

\* در برابر آن، امامت افضل قرار دارد.

شرایط امامت از دیدگاه امامیه مورد توجه قرار گرفته؛ شرایطی همانند این که امامت باید از اولاد حسین بن علی (ع) و به تصریح امام قبل‌ی باشد و این تصریح به منزله یک عهد الهی است. هم‌چنین امامیه به صفات امام از جمله علم، کرامت و شجاعت اشاره نموده است. این بررسی هم‌چنین، به موضع امامیه در قبال عصمت و تأکید آن‌ها بر آن، به این دلیل که امام همچون پیامبر الگوی محافظت از شریعت و مجری آن است، خواهد پرداخت.

محور چهارم، در مورد موضع معتزله در قبال امامت است که آن را شرعاً واجب می‌دانند و معتقدند که امامت، هماهنگ با سرشت بشری، آن‌ها را از چند دستگی حفظ می‌کند. معتزله تأکید دارند که امام از راه شور و مشورت میان مسلمانان انتخاب می‌شود و کم‌ترین تعداد مشورت کنندگان در انتخاب امام را پنج تن می‌دانند و به انتخاب ابوبکر و شورای تشکیل یافته از سوی عمر که متشکل از شش تن از صحابه بود، استناد می‌کنند. معتزله تفکر امامیه مبنی بر وجود «نص» را رد کرده و عدل و علم و فقه را شرط امامت می‌دانند، که البته این شرایط، صرفاً نظری و تئوریک بوده است، زیرا معتزله هیچ‌گاه در تاریخ خود قدرت سیاسی یا حکومت را به دست نگرفت. آن‌ها هم‌چنین «خلافت با غلبه»<sup>\*</sup> را رد کرده و عقیده دارند که امام باید یکی باشد، زیرا مشارکت در امامت نفی شده است.

محور پنجم، به نظریات اهل سنت از قبیل تأکید آن‌ها بر ضرورت انتخاب امام از طریق شورا و مجاز دانستن استخلاف (تعیین جانشین) یا واگذاری امامت به فردی دیگر از جانب امام، هم‌چنین بیان صفات امام از جمله فقاہت، علم و عدالت که به صورت نظریه مطرح شده و به میزان زیادی از دوران خلفای راشدین تأثیر پذیرفته است، می‌پردازد. این بررسی، تضاد شدید میان حقیقت خلافت با آنچه فقها

\* دست یازیدن به خلافت از طریق زور و غلبه.

مطرح می‌کنند را آشکار می‌سازد؛ امری که آنان را وادار به توجیه بسیاری از تحولات جدید نموده و بر همین اساس بود که جایز دانستند مسلمانان بیش از یک امام داشته باشند و طریقه شورا را مورد اهمال قرار داده و استخلاف را به عنوان راهی برای تعیین امام پذیرفتند.

سخن گفتن از «امامت» با تمامی مسائل مطروحه در ذیل آن از قبیل شرایط امامت، راه‌های انعقاد و رسمیت یافتن، آن، وظایف متصدی آن و... در حقیقت، سخن گفتن از فعالیت سیاسی اسلامی است. در واقع، مجموعه مفاهیم سیاسی اسلام همچون شورا و اصحاب حل و عقد و مسأله تصریح به امامت یک فرد و... همگی در ارتباط با مسأله امامت و خصوصاً جنبه سیاسی آن مطرح گردیده است. این مسأله در سراسر دوره نخستین خلافت عباسی ادامه یافت. در آن برهه، بحث از اندیشه سیاسی اسلام خواه از جانب خود عباسیان مطرح می‌شد و یا از جانب نمایندگان سایر جریان‌های برجسته سیاسی، ضرورتاً بحث درباره امامت بود. عباسیان، بر حق خود درباره امامت تأکید کرده و در جهت تحقق آن می‌کوشیدند. آن‌ها طی سه دهه از دعوت کاملاً محرمانه، دو شعار مطرح کردند: دعوت به مرضی آل محمد، و عمل به کتاب خدا و سنت پیامبر.<sup>(۱)</sup>

رویکرد عباسیان، انتقاد از اوضاع اجتماعی و سیاسی عصر اموی بود و وخامت یافتن این اوضاع، به تقویت عباسیان منجر شد، به ویژه که آنان مردم را به از بین بردن ظلم و تحقق بخشیدن به عدالت که در زمان بنی‌امیه از میان مسلمانان رخت بر بسته بود، فرا می‌خواندند.<sup>(۲)</sup> دیدگاه عباسیان نسبت به خلافت، بنا به شرایط سیاسی تکامل یافت؛ آن‌گاه که در سال ۱۳۲ هجری حکومت عباسیان بعد از شکست امویان در نبرد «الزاب»، تأسیس شد، مشروعیت پیام سیاسی عباسیان به قرابت آن‌ها با پیامبر (ص) و این که امامت حق آن‌هاست و دوباره به آن‌ها بازگشته، استناد داده می‌شد. ابوعباس در اولین خطابه خود در مسجد کوفه، مردم را

این چنین مخاطب قرار داد که: «ما نسبت به رسول خدا بسیار نزدیک و خویش او هستیم. ما از پدران او به وجود آمده و از شجره او هستیم و از او سرچشمه گرفته ایم... و در اسلام و میان مسلمانان از جایگاهی بلند برخورداریم.»<sup>(۳)</sup> وی هم چنین اندیشه وراثت را این گونه مورد تأکید قرار داد: «(خداوند) ارث ما را از پیامبرمان محمد(ص) به ما باز گرداند و شرف و عزت ما را زنده گرداند و حق میراث ما به ما بازگشت.»<sup>(۴)</sup> ابوجعفر منصور، خلیفه دوم عباسی نیز هنگامی که اهالی خراسان را با حمله به امویان مورد خطاب قرار داد، نسبت به اندیشه و نظریه وراثت تأکید ورزید: «حقمان را به زور از ما گرفتند... و عزت ما را سلب کردند... خداوند شرف و عزت ما را به شما مردم خراسان تجدید کرده و حقمان را به ما عطا نموده و میراث محمدیمان(ص) را به ما بازگرداند.»<sup>(۵)</sup>

ابوعباس در اولین خطبه خود در میان مردم کوفه به این امر اشاره کرد که خروج بنی عباس در برابر امویان، ناشی از غصب حق آنان در امر امامت و خشم و اعتراض نسبت به ظلم امویان در حق علویان و تخصیص امامت از سوی آنان به کسانی که اهلیت آن را نداشتند بود؛ «... و فقط اکراه ما نسبت به حق ما و ظلم و سخت گیری آن ها در حق پسر عموهایمان بود که ما را به خروج واداشت.»<sup>(۶)</sup> وی بار دیگر بر مسأله غصب امامت از جانب امویان انگشت تأکید نهاد: «سپس بنی حرب و بنی مروان برخاستند و آن (امامت) را به چنگ آوردند و میان خود دست به دست کردند و ظلم روا داشتند و آن را به انحصار خود در آورده و به اهل آن ستم نمودند.»<sup>(۷)</sup> به نظر می رسد که پیام سیاسی عباسیان پیرامون امامت در آن زمان بدین منظور نبود که میان حق آن ها و حق آل علی(ع) در امامت جدایی بیندازد و این موضوعی است که ابوعباس در اولین خطابه خود به آن اشاره نموده است. علاوه بر این، داوودبن علی هنگام اعتراف به امیری علی(ع) بر مردم کوفه، چنین بیان داشته است: «آگاه باشید که بر منبرتان خلیفه ای ننشسته است جز امیر مؤمنان علی بن

ابی طالب و امیر مؤمنان عبدالله بن محمد (و در این حال با دست به ابوعباس اشاره کرد)». <sup>(۸)</sup> چنین سخنی مقدمه‌ای بر این گفته منصور بود که بنی عباس در ابتدا جهت در دست گرفتن امامت مسلمانان تلاش نکردند و آن را به آل علی و انهادند و تنها هنگامی که آل علی در دفاع و نگه‌داری از آن ناموفق ماندند و بنی امیه بر آن دست یازید، چاره‌ای جز این نبود که بنی عباس به این مأموریت اقدام کند. وی می‌گوید: «ای اهالی خراسان... به خدایی که جز او خدایی نیست، ما خلافت را برای اولاد علی بن ابی طالب رها نمودیم و ذره‌ای به آن نپرداختیم. علی بن ابی طالب - رضی الله عنه - به این کار اقدام نمود ولی موفق نشد. او حکومت را به داوری گذاشت و امت با او دچار اختلاف گردید و وحدت امت از میان رفت. سپس شیعیان و یاران و معتمدین وی علیه او به پاخاستند و او را کشتند. بعد از او حسن بن علی - رضی الله عنه - به پاخاست، ولی - به خدا - او مرد این کار نبود؛ اموال را به او عرضه داشتند او نیز پذیرفت... سپس حسین بن علی - رضی الله عنه - به این کار مبادرت ورزید، ولی عراقی‌ها و کوفیان، این مردمان ستیزه‌گر و منافق، او را فریفتند و از او تبری جستند و سرانجام او را تسلیم کردند تا این که کشته شد. سپس بعد از او زید بن علی برخاست، ولی کوفیان او را نیز فریفتند. در این کار پدرم محمد بن علی و نیز عمویم داوود نیز او را به خروج و عصیان تشویق کرده و به او از بی وفایی کوفیان هشدار داده بودند... ولی او نپذیرفت» <sup>(۹)</sup> این موضع منصور در قبال علی (ع) و فرزندان او به حق نقطه عطف مهمی در پیشرفت روابط میان عباسیان و علویان به حساب می‌آید. گویی که منصور خراسانیان را برای گام بعدی خود که متوقف ساختن مطالبه امامت از سوی علویان بود. آماده می‌ساخت، به ویژه که آن‌ها را به کم‌کاری متهم ساخته و اختلاف در امر امت را به آن‌ها نسبت داده بود. ابوجعفر می‌خواست مردم را از محمد نفس زکیه که همراه برادرش ابراهیم بیشترین خطر را برای بنی عباس داشت، منصرف سازد. اقدام ابوالخلفا ابوعباس خونریز به منظور

انعقاد پیمانی با عبدالله بن حسن که ابوعباس را مطمئن کند تا هرگز اقدامی نگران کننده از جانب محمد نفس زکیه و برادرش ابراهیم صورت نخواهد گرفت. دلیل این مدعا است. عبدالله در این باره می‌گوید: «ای امیرالمؤمنین، به شما اطمینان می‌دهم که از این دو مادام که در این دنیا هستید، چیز ناخوشایندی نخواهی دید.»<sup>(۱۰)</sup> هنگامی که ابومسلم خراسانی خبر درگذشت ابوعباس را به ابوجعفر رساند، این نگرانی به ابوجعفر منتقل شد. وی وقتی نامه ابومسلم را خواند، بسیار گریست و در جواب سؤال ابومسلم از علت گریه‌اش، گفت: «از شر عبدالله بن علی و شیعیان علی بی‌مانم.»<sup>(۱۱)</sup> هنگامی که محمد نفس زکیه علیه ابوجعفر اعلام خروج کرد، معلوم شد که نگرانی ابوعباس و ابوجعفر بی‌مورد نبوده است.<sup>(۱۲)</sup>

بهترین وسیله بررسی دلایل طرفین (علویان و عباسیان)، مکاتباتی است که میان آن‌ها جریان داشته است. ابوجعفر در نامه اولش به محمد نفس زکیه چنین می‌گوید: «محمد با خروج خود بر عباسیان تنها سعی در ایجاد فساد بر روی زمین دارد.»<sup>(۱۳)</sup> اما به رغم این امر، ابوجعفر، محمد را به شرط آن‌که توبه کند و از مخالفت دست بردارد. به امان وعده داد: «به تو اطمینان می‌دهم اگر توبه کنی و بازگردی... تو و تمام فرزندان و برادرانت را امان دهم.»<sup>(۱۴)</sup> پاسخ محمد نفس زکیه به این امان‌نامه گوشه‌ای از عقاید او را آشکار می‌سازد؛ او معتقد بود که دعوت عباسیان صرفاً از شیعیان علی سود جسته: «و من از چنین امان دادنی رو بر می‌تابم. زیرا حق، حق ماست و شما تنها به وسیله ما مدعی آن شدید و برای حصول آن پیروان ما را به راه انداختید و از وجود ما بهره‌مند شدید. پدر ما علی، وصی و امام بود. پس چگونه ولایت او را به ارث بردید، درحالی که فرزندان زنده‌اند؟»<sup>(۱۵)</sup>

این موضع‌گیری محمد نفس زکیه، عباسیان را در دو مورد نسبت به حق علی و اولاد او متجاوز و غاصب می‌نمایاند: اول، آن‌گاه که از شیعیان علی سودجویی کردند و دوم، آن‌گاه که عباسیان به خودشان اجازه دادند ولایت علی و فرزندان را

به ارث ببرند، درحالی که اولاد علی هنوز در قید حیات بودند. محمد نفس زکیه با اشاره به این که حق از آن ایشان است و نه عباسیان، به قرابت و خویشاوندی با رسول خدا(ص) و برتری و اولویت خود که ناشی از همین قرابت است، تأکید می‌ورزد: «دیگر این که، کسی به مطالبه این امر نپرداخته که دارای نسبت و شرافت پدران ما باشد... و کسی از بنی هاشم مانند ما در خویشاوندی و سابقه و فضل به ایشان منسوب نیست... ما فرزندان دختر رسول خدا(ص) هستیم... خداوند ما را برگزیده و حکومت را برای ما برگزیده است. پدر ما از پیامبران بوده... و در میان نیاکان، اولین مسلمان علی است... و خدیجه طاهره نیز بهترین همسران بود... و در میان دختران نیز فاطمه سرور زنان بهشت، بهترین ایشان است...»<sup>(۱۶)</sup> محمد نفس زکیه نامه خود به ابوجعفر را با تأکید بر برتری و فضل خود بر ابوجعفر به پایان می‌برد و او را به اطاعت از خود فرا می‌خواند: «و من فرزندان بهترین بهترین‌ها... و بهترین اهل بهشت و بهترین اهل جهنم هستم و اگر از من اطاعت کنی و دعوت را اجابت نمایی قول می‌دهم که تو را امان دهم و از مال تو و همه اموری که به وجود آورده‌ای درگذرم... مگر این که حدی از حدود الهی در میان باشد.»<sup>(۱۷)</sup> نامه محمد نفس زکیه جنبه مبارزه طلبانه داشت و بنی‌عباس را کاملاً مردود می‌شمرد. جواب ابوجعفر به این نامه مفصل است، به طوری که با تمام مسایلی که محمد نفس زکیه مطرح کرده، می‌پردازد. او نامه خود را با انتقاد از مباهات محمد نفس زکیه به خویشاوندی زنان آغاز می‌کند: «سخنان تو به من رسید... و دیدم که تو به خویشی با زنان افتخار کرده‌ای... درحالی که خداوند زنان را همچون عموها و پدران و خویشان پدر، اولیا قرار نداده و اگر خداوند آن‌ها را بر حسب میزان نزدیکی ایشان بر می‌گزید، آمنه مادر رسول خدا(ص) از همه نزدیک‌تر بود.»<sup>(۱۸)</sup> وی در ادامه پاسخ خود به محمد نفس زکیه به او یادآوری می‌کند که ابوطالب به رغم این که رسول خدا او را به اسلام فراخواند، اسلام نیاورد. او هم چنین مباهات محمد نفس زکیه به



جهنم را مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید: «خداوند محمد(ص) را که چهار عمو داشت، برانگیخت... و محمد آن‌ها را هشدار داد و فراخواند... دو تن از آنان که یکی پدر من بود اجابت نمودند و دو تن دیگر که یکی از آن دو، پدر تو بود، نپذیرفت. خداوند نیز ولایتشان را از او قطع نمود و میان او و آن‌ها هیچ عهد و پیمان و میراثی قرار نداد... تو گمان کردی فرزند کسی هستی که کم‌ترین عذاب جهنم را خواهد دید و بهترین اشرار است! اما کفر ورزیدن به خدا کوچک و بزرگ ندارد و در عذاب خدا هم سبک و آسان وجود ندارد... در شر هم بهترین وجود ندارد و شایسته نیست کسی که به خدا ایمان دارد، به جهنم مباحثات کند».<sup>(۱۹)</sup> ابو جعفر در این گفته محمد نفس زکیه که او از نظر نسبت در میان بنی‌هاشم از بهترین آن‌ها و به لحاظ مادر و پدر، برترین آن‌هاست تشکیک کرده و می‌گوید: «می‌بینمت به هاشمی بودنت مباحثات می‌کنی... وای بر تو، بنگر که فردا جایگاهت در برابر خدا کجاست، زیرا تو پا را از گلیمت فراتر گذاشتی و بر کسی فخر کردی که هم خودش و هم پدر و جد و اولادش از تو بهتر است؛ یعنی ابراهیم بن رسول‌الله(ص)».<sup>(۲۰)</sup> ابو جعفر با اشاره به این گفته محمد نفس زکیه که آن‌ها (آل‌علی) فرزندان رسول خدا(ص) هستند، بیان می‌کند که آن‌ها فرزندان فاطمه دختر رسول خدا(ص) هستند و چنین پیوندی وراثت امامت را واجب نمی‌کند: «ولی شما فرزندان دخترش هستید که البته پیوندی نزدیک است، ولی جواز ارث نیست و ولایت را به ارث نمی‌برد و امامت آن جایز نیست... پدرت به هر نحو آن را در خواست نمود... و مردم کسی جز شیخین (ابوبکر و عمر) را نپذیرفتند».<sup>(۲۱)</sup>

این سخن ابو جعفر به این مسأله اشاره دارد که علی(ع) در میان مردم مسلمان به عنوان امام مورد قبول نبود و آن‌ها ابوبکر و سپس عمر را بر او ترجیح دادند. در ادامه، ابو جعفر القاء شبهه در مشروعیت سخنان محمد نفس زکیه در مورد وصایت علی(ع) و احق بودن او به امامت را به تحولات بعد از وفات رسول

خدا(ص) و آن چه از کنار زدن علی(ع) حاصل شد، استناد داده و می‌گوید: «و اما تو نسبت به علی و برتری او مباحثات کردی، درحالی که هنگامی که رسول خدا(ص) در حال مرگ بود، کسی غیر از علی را برای نماز امر فرمود. مردم نیز یکی را پس از دیگری پذیرفتند، و او را که یکی از شش نفر اعضای شورای عمر بود، انتخاب نکردند و همگی او را رها ساختند و از امامت دور کردند و هیچ حقی برای او در آن (امامت) در نظر گرفته نشد». (۲۲) ابو جعفر، علی(ع) را بدین سبب که ابوموسی را به عنوان نماینده خود در مسأله حکمیت برگزید آماج حملات خود قرار می‌دهد، زیرا معتقد است که او علی را از امامت خلع کرد.

به نظر می‌رسد که ابو جعفر می‌خواهد به اثبات شکست علویان - از علی گرفته تا یحیی بن زید بن علی - در مطالبه امامت و مقابله با امویان بپردازد: «سپس آن را [علی امامت را] به هر طریق مطالبه کرد و به خاطر آن جنگید... و شیعیانش قبل از حکومت به او شک کردند. بعد هم دو حکمین را به داوری پذیرفت... و آن دو بر خلعتش توافق کردند... بعد از او حسن آن [امامت] را به معاویه فروخت... و پیروانش را مصون داشت و این امر را به ناهل (امویان) واگذاشت. پس اگر چیزی داشتید، آن را فروختید و بهای آن را گرفتید... سپس عمویت حسین بن علی خروج کرد... ولی مردمی که وی را همراهی می‌کردند علیه او بوده و او را کشتند... سپس بر بنی‌امیه خروج کردید؛ آن‌ها هم شما را کشتند، به دار آویختند و به آتش سوزاندند و تبعیدتان کردند، تا این که یحیی بن زید در خراسان کشته شد... مردانتان را کشتند و آن‌ها را برده‌وار به شام بردند... تا این که ما (عباسیان) بر آن‌ها خروج کردیم و انتقام شما را گرفتیم و از خود شما پاسداری کردیم و شما را وارث سرزمین آنان نمودیم». (۲۳)

ابو جعفر قصد داشت نفس زکیه و عموم علویان را نمک شناس معرفی نماید در جایی خطاب به نفس زکیه چنین می‌گوید: «بعد از این که امویان علی را لعن

می کردند، ما عباسیان به طرفداری از او برخاستیم و برتری وی را به ایشان یادآور شدیم و آن‌ها را به خاطر آن چه در حق وی کرده بودند، توبیخ و مؤاخذه کردیم... و [آن‌گاه] تو این را به عنوان حجتی علیه ما به کار می‌گیری».<sup>(۲۴)</sup> زبان حال ابوجعفر توبیخ و سرزنش نفس زکیه است؛ زیرا معتقد است علویان به جای آن‌که به خاطر حمایت بنی عباس از آن‌ها، قدرشناسی نمایند، علیه حکومتشان اقدام کرده و ارزش آنان را نادیده گرفتند. ابوجعفر در پایان نامه‌اش با قاطعیت به نفس زکیه اعلام می‌کند که امامت حق بنی عباس است، نه کس دیگر و بر سخنان ابوعباس در خطاب‌اش در میان کوفیان تأکید می‌کند که بنی عباس مشروعیت مطالبه امامت را از خویشاوندی با رسول خدا(ص) و امتیاز سقایت در جاهلیت کسب کرده‌اند؛ زیرا عهده‌داری مسؤولیت سیراب کردن حجاج و سرپرستی زمزم، از فرزندان عبدمناف به عباس رسیده بود: «... و ما هم چنان در عهد جاهلیت و بعد از اسلام آن را در دست داریم... و نیز می‌دانی که بعد از پیامبر(ص) از میان فرزندان عبدالمطلب کسی جز او نماند و بنابراین میراث‌دار عموهایش بود... و تصدی سقایت از آن او و وراثت پیامبر اوست و خلافت نیز از آن فرزندان اوست و هیچ شرف و فضل و امتیازی - چه در جاهلیت و چه بعد از اسلام - در دنیا و آخرت نمانده که عباس وراثت و مورث آن نباشد».<sup>(۲۵)</sup> مهم است به این امر اشاره کنیم که منصور این سخن نفس زکیه را که عباسیان با شیعه علی معرفی کردن خود مدعی امامت شده‌اند را بی‌پاسخ گذاشت.

از نظر عباسیان، تأکید آن‌ها بر حق خود در امامت از راه اثبات خویشاوندی با رسول خدا(ص) کافی نبود، لذا سعی نمودند مشروعیت امامت را از طریق دیگری اثبات نمایند. در همین جهت بر این امر تأکید شد که امامت (خلافت) آن‌ها عهدی است از جانب خدا و مشروعیت تصدی امامت مسلمانان توسط آنان، از جانب خداوند - عزوجل - می‌باشد. منصور در این باره می‌گوید: «ای مردم، من تنها سلطان

خدا در زمین هستیم.. و شما را به سمت همسویی با خدا و تأیید و اطاعت او می‌رانم. من پاسدار ملک الهی هستم و با مشیت و اراده او در آن تصرف می‌کنم و با اذن او به اعطای مال خدا می‌پردازم. پس به سوی خدا بیایید و او را بخوانید تا مرا در راه راست موفق گرداند و نسبت به شما در من رأفت و نیکی الهام دارد».<sup>(۲۶)</sup> وی هم‌چنین قبل از مرگش به فرزندش مهدی چنین سفارش می‌کند که: «تقوای خدا را در مورد آن‌چه که به تو واگذار کرده و نیز در مورد آن‌چه برایت گذاشتم، پیشه کن».<sup>(۲۷)</sup> و در سال ۱۵۸ ه. هنگامی که به سمت مکه در حرکت بود، خطاب به او می‌گوید: «فرزندم، سلطان همان حبل‌الله المتین و عروة الوثقی و دین قیم الهی است، پس آن را حفظ کن و از آن پاسداری نما».<sup>(۲۸)</sup> مهدی نیز به وصیت پدرش تمسک می‌جوید و هنگامی که عبدالله بن عمر بن عتبه به مناسبت درگذشت منصور، پدر مهدی، به او تسلیت می‌گوید، سخنان او را تأیید می‌کند: «مصیبتی عظیم‌تر از فقدان امام پدر و نتیجه‌ای پربارتر از خلافت الهی بر دوستان خدا نیست».<sup>(۲۹)</sup>

در مقابل آن‌چه منصور و مهدی پیرامون مشروعیت امامتش مطرح می‌کنند و آن را برگرفته از خداوند می‌دانند، درک سخنان ابوعباس در میان کوفیان که گفت امر امامت در میان بنی‌عباس باقی خواهد بود تا این‌که آن را به عیسی بن مریم تسلیم کنند، دشوار نخواهد بود: «... پس بدانید که این امر در میان ما - و نه خارج از ما - خواهد بود تا این‌که آن را به عیسی بن مریم تسلیم کنیم».<sup>(۳۰)</sup> فعالیت‌های سیاسی عباسیان بهترین شاهد بر دیدگاه آنان نسبت به امامت می‌باشد که آن را میراثی از جانب رسول خدا یا عهد و پیمانی از سوی خداوند - عزوجل - می‌پنداشتند. مسأله ولایت عهدی در میان بنی‌عباس به وضوح دیدگاه ایشان را نسبت به امامت منعکس می‌سازد. در این چارچوب، ابوعباس، برادرش ابوجعفر و سپس برادرزاده‌اش عیسی بن موسی را ولی عهد نمود. پس از آن نیز ابوجعفر در سال ۱۴۷ ه. فرزندش مهدی را به عنوان جانشین خود تعیین نمود و ولایت عهدی

عیسی بن موسی را نادیده گرفت. مهدی نیز همین کار را تکرار نموده و عیسی بن موسی را کنار گذاشت و در سال ۱۵۱ هـ برای فرزندش موسی الهادی بیعت گرفت.<sup>(۳۱)</sup> هارون الرشید نیز از آن چه سلف او انجام داده بودند، درس نگرفت و برای فرزندانش (امین، مأمون و مؤتمن) بیعت گرفت.<sup>(۳۲)</sup> ابن اثیر این عمل هارون را مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید: «... و این امر (بیعت گرفتن هارون برای سه فرزندش) از عجایب است...»<sup>(۳۳)</sup>

منصور دیدگاه عباسیان نسبت به امامت را در دو رکن خلاصه نموده است: اول این که، امامت با توجه به قرابت آنان با رسول خدا (ص) متعلق به ایشان (عباسیان) است، و دوم، تأکید بر این امر که امامت، جانشینی خداوند - عزوجل - در زمین می‌باشد. وی در این باره می‌گوید: «خداوند با دادن جانشینی و خلافت خود در میراث پیامبرش ما را اکرام فرمود».<sup>(۳۴)</sup> عباسیان نسبت به امامت علی بن ابی طالب (ع) اعتراف داشته‌اند. هم چنان که داوود بن علی در برابر اهل کوفه با این گفته که: «کسی جز علی بن ابی طالب امیر مؤمنان و عبدالله بن علی، بعد از رسول خدا (ص) بر منبر اهل کوفه ننشسته است»<sup>(۳۵)</sup> به این امر اذعان نمود. ولی به رغم این امر، عباسیان مخصوصاً بعد از سرکوب انقلاب محمد نفس زکیه، از خشم علویان در امان نبودند.

در این جا به دیدگاه زیدیه و امامیه پیرامون امامت خواهیم پرداخت، زیرا این دو فرقه دارای بیشترین فعالیت و بارزترین افکار در این دوره بوده‌اند. به اعتقاد زیدیه - پیروان زید بن علی بن حسین بن علی بی‌ابی طالب (ع) که در سال ۱۲۲ هـ در زمان خلافت هشام بن عبدالملک کشته شد<sup>(۳۶)</sup> - امامت حق علی (ع) بود، زیرا معتقد بودند که: «علی بعد از رسول خدا (ص) به جهت قرابت و سابقه‌اش برترین مردم است».<sup>(۳۷)</sup> ولی آن‌ها تصدی این مقام را توسط فردی دیگر نیز به شرط آن که وی فردی آزموده و مجرب باشد جایز می‌دانند.<sup>(۳۸)</sup> بنابراین، دیدگاه آنان بر پایه «جواز

امامت مفضول با وجود افضل» استوار است.<sup>(۳۹)</sup> زیدیه امامت را شاخه‌ای از نبوت می‌دانند و معتقدند همان طور که نبوت در والاترین و شریف‌ترین جایگاه‌ها قرار دارد، امامت نیز از چنین جایگاهی برخوردار است و به همین سبب باید در میان آل‌البیت باشد. آن‌ها موضع خود را چنین تفسیر می‌کنند که: «... کسی همچون فرزندان پیامبر که خداوند به آن‌ها شرف و برتری ویژه‌ای عنایت فرموده، به ایشان نزدیک‌تر نیست؛ لذا آن‌ها بیش از دیگران سزاوار امامت هستند».<sup>(۴۰)</sup> زیدیه امامت را در میان فرزندان حسن و حسین قرار داده و بر این باورند که آن‌ها از نسل فاطمه (ع) و صاحب علم، ورع، تقوا و بصیرت می‌باشند و لذا هر کس از نسل ایشان به مطالبه امامت اقدام نماید، امام حق است.<sup>(۴۱)</sup>

این که امامت باید در میان آل‌البیت باشد، تنها شرط زیدیه نیست. آن‌ها هم چنین معتقدند کسی که استحقاق امامت را دارد دارای مجموعه شرایطی است که اگر در وی فراهم آید، امامت او واجب می‌گردد؛ از جمله آن شرایط، دیرینگی و سابقه در اسلام، زهد در دنیا، فقاہت که مصلحت دنیا و آخرت و صواب دین مردم را به آن‌ها بشناساند و جهاد با شمشیر در دفاع از اسلام می‌باشد.

آن‌ها می‌گویند: «هرگاه این خصوصیات از میان تمام مردم، تنها در مردی از آن‌ها جمع باشد، بر ما واجب است که او را بر دیگران ترجیح داده و مقدم داریم».<sup>(۴۲)</sup> موضع زیدیه در تأکید بر امامت علی (ع) باعث می‌شود آن‌ها نسبت به کسانی، مانند طلحه و زبیر، که با علی (ع) مقابله کردند، اعتراض کنند و به این امر اشاره نمایند که تکلیف مردم در آن هنگام پشتیبانی از علی (ع) در برابر دشمنانش بوده است.<sup>(۴۳)</sup>

جوهره تفاوت زیدیه با فرق تشیع، در برتری دادن ابوبکر، به دلیل سابقه وی در اسلام، و پذیرش امامت اوست؛ زیرا آن‌ها معتقدند که امامت ابوبکر از فتنه جلوگیری کرد و منافع مسلمانان را حفظ نمود؛ «گاهی کسی برترین مردم است، ولی خداوند بنابر مصلحت و یا به دلیل اجتناب از بروز فتنه...، تقدم داشتن و اطاعت از

کسی را که در فضل و برتری در مرتبه‌ای پایین‌تر از او قرار دارد، تکلیف می‌فرماید.<sup>(۴۴)</sup> البته آن‌ها علت تقدم ابوبکر را منحصر به این امر ندانسته و امامت وی را مبالغه‌ای در آزمایش او می‌دانند: «... و یا [این امر] به جهت تشدید امتحان و سختی و مشقت [انجام می‌گیرد]».<sup>(۴۵)</sup>

عدم قبول نظریه «نص» در امامت و مشروع شمردن امامت ابوبکر از سوی زیدیه، این فرقه را به عباسیان نزدیک کرد و مهدی، یعقوب بن داود را که روزی ابوجعفر وی را به اتهام تبلیغ برای نفس زکیه به زندان انداخته بود، به خود نزدیک کرده و او را جایگاهی رفیع بخشید، طبری در این باره می‌گوید: «او را به وزارت برگزید و امر خلافت را به او تفویض نمود، به سوی زیدیان فرستاد و آن‌ها را از هر سو جمع آورد و امور خلافت در مشرق و مغرب را به آن‌ها واگذار نمود».<sup>(۴۶)</sup> باید توجه داشت که امامیه خروج زید را دعوت برای جلب رضایت آل محمد به حساب نمی‌آورد.<sup>(۴۷)</sup> شاید این موضع امامیه پاسخی به زیدیه در رد نظریه نص در امامت و سخن آنان درباره مشروعیت امامت ابوبکر باشد که به گفته جاحظ منجر به ایجاد تشنج گردید<sup>(۴۸)</sup> و نتیجه آن ظهور فرقه‌ای به نام «رافضه» بود. این امر تأکیدی بر گفته ابن حبیب است که می‌گوید: «به دلیل تأیید نکردن زید، این گروه [رافضه] نامیده شد؛ زیرا آنان با او بیعت کردند و سپس او را [در امر ولایت] امتحان کردند و چون [زید] بر ابوبکر و عمر اظهار دوستی کرد. او را نپذیرفتند».<sup>(۴۹)</sup> امامیه تأکید می‌کند که زید مدعی امامت نشد، زیرا امامت برای دو برادر جایز نیست: «امامت بعد از حسن و حسین هرگز میان دو برادر انتقال داده نخواهد شد، بلکه تنها از علی بن حسین جاری گردیده و همان طور که خداوند نیز می‌فرماید:

«و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله».<sup>(۵۰)</sup>

بنابراین، امامت بعد از علی بن حسین جز در میان فرزندان و نسل فرزندان او نخواهد بود<sup>(۵۱)</sup> به این دلیل، امامیه از حق زید در امامت سخن نمی‌گویند، زیرا

نصی وجود ندارد که بر امامت دلالت کند.<sup>(۵۲)</sup> آن‌ها به گفته‌ای منسوب به یحیی بن زید استناد می‌کنند که در آن چنین آمده است: «... پدرم امام نبود، ولی از سادات بزرگوار و زاهدان قوم بود و پدرم عاقل‌تر از آن بود که به ادعای چیزی که حق وی نبود، بپردازد...».<sup>(۵۳)</sup>

اما موضوعی که دارای بیشترین مخالفت با بنی‌عباس در قبال امامت بود، موضع شیعیان امامیه و کسانی است که نظریاتشان در این دوره تبلور یافته بود. به اعتقاد امامیه، پیامبر (ص) در هنگام حیات به امامت علی (ع) توصیه فرمود نه بعد از مرگ، و برای اثبات این امر به آیاتی همچون: «انما یریدالله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا»<sup>(۵۴)</sup> و «و آت ذی القربی حقه» استناد می‌کنند.<sup>(۵۵)</sup> کلینی بر این مطلب تأکید می‌کند که مراد از این آیات، علی و اهل بیتش می‌باشد: «مقصود از خویشاوندان، علی و حق او وصیتی است که برای او قرار داده».<sup>(۵۶)</sup>

از نظر شیعیان امامیه امامت به موجب وصیت رسول خدا (ص)، از آن علی (ع) است و مراد از «اهل ذکر» در آیه شریفه «فاسألوا اهل الذکر ان کتتم لاتعلمون»<sup>(۵۷)</sup> همان آل محمد (ص) است که خداوند امر کرده از ایشان سؤال شود، نه از جاهلان.<sup>(۵۸)</sup> در همین جا بر این امر تأکید می‌شود که جبرئیل (ع) نزد پیامبر (ص) آمد و چنین خطاب کرد: «ای محمد، تو نبوتت را به پایان رسانده‌ای و روزهای زندگیت به پایان رسیده است، اسم اعظم و میراث علم و آثار و نبوت را نزد علی بگذار...»<sup>(۵۹)</sup> امامیه به موجب این وصیت و با استناد به سخنی از علی (ع)، بر حق اهل بیت تأکید می‌کند. در این سخن علی (ع) آمده است: «به خدایی که ما اهل بیت نبوت را تکریم نمود و محمد را از ما قرار داد و بعد از او نیز ما را با قرار دادن امامت مؤمنین در بین ما اکرام نمود، [امامت] به کسی [جز ما] نمی‌رسد و کسی جز از میان ما شایسته امامت و خلافت نمی‌باشد و خداوند در آن برای کسی از مردم سهم و حقی قرار نداده است».<sup>(۶۰)</sup>



امامیه معتقد است که وصیت به امامت تنها عهد و پیمانی از جانب خدا به ائمه می باشد: «آیا فکر می کنید که وصی ما [امامت را] به هر کس می خواهد می سپارد؟ نه، بلکه این امر عهدی است از جانب خدا و رسولش. (ائمه) از پس هم می آیند تا این که امر به صاحب آن برسد».<sup>(۶۱)</sup> امامیه به شکل دادن به اندیشه خود در خصوص موضوع امامت که در آن، سرپرستی امور دین و دنیا را منظور می داشت ادامه داد از این رو آن را واجب می دانست، «زمین هیچ گاه از حجت (امام) بی بهره نخواهد بود».<sup>(۶۲)</sup> نیاز به امام، به ویژه جهت تحقق عدالت و یاری مظلوم و اجرای حدود، نیازی اساسی است، لذا امام باید «حق مظلوم را از ظالم بستاند و فساد را از میان بردارد و به فتنه ها پایان دهد. امام رحمتی است که غالب را از تعدی به مغلوب باز می دارد و مردم را به انجام طاعات و پرهیز از محرّمات تشویق می کند و حدود را اجرا می نماید».<sup>(۶۳)</sup> شیخ طوسی نسبت به اهمیت امام و نقش او در حفظ امنیت و تحقق عدالت چنین می فرماید: «مادام که میان مردم رئیس با قدرت و توانا و عادل باشد که در برابر دشمنان ایستادگی کند و فتنه جویان را سرکوب سازد و حق مظلومان را از ظالمان بستاند، امور نظم می یابد و آشوب ها فرو می نشیند و زندگی جریان می یابد و مردم به صلاح نزدیک تر می شوند».<sup>(۶۴)</sup> وی نسبت به خلأ امامت و نبود امام هشدار داده و خالی بودن زمین از وجود امام را تعطیلی امر خدا و موجب نابسامانی زندگی مردم می داند: «... و هرگاه مردم رئیسی نداشته باشند، زندگانی ایشان سخت می گردد و قوی بر ضعیف چیره گردیده و مردم در معاصی غوطه ور می شوند و هرج و مرج حاکم می شود و [مردم] به فساد نزدیک تر و از صلاح دور تر می گردند، و این برای کمال عقل امری لازم است».<sup>(۶۵)</sup>

به نظر می رسد که معتزله در خصوص ضرورت وجود امامت در جهت تحقق عدالت، با امامیه هم عقیده می باشند؛ زیرا عامه مردم در غیاب امام حقوق خود را از دست خواهند داد و این امری است که اهل سنت آن را مورد توجه قرار داده و

امامت را ریاست عامه در امور دین و دنیا به حساب آورده‌اند.

وقتی امامیه از صفات امام می‌گوید، تأکید دارد که امامت بعد از علی بن ابی طالب در نوه‌های وی از حسین (ع) خواهد بود: «امامت تنها منحصر به فرزندان حسین بن علی می‌باشد و در میان فرزندان او و نسل فرزندان او ثابت است و به برادر یا عمو و سایر خویشان بر نمی‌گردد».<sup>(۶۶)</sup> هم‌چنین امامیه شرط می‌کند که امام باید در صفات علم، کرم، شجاعت، عفت، خوش‌خویی، رحمت، سیاست، حسن تدبیر و سلامت جسمی بر مردمان خود مقدم باشد.<sup>(۶۷)</sup> این‌ها شرایط کلی است که هر مسلمانی با هر ایده‌ای به آن اقرار می‌کند، ولی آن‌ها بر علم امام و ضرورت واسع‌الاطلاع بودن او تأکید می‌کنند: «زیرا او در مقام امور دین، امام و متولی تمام امور حکومت، بزرگ و کوچک و معلوم و مبهم می‌باشد... و این‌که [باید] به تمام احکام سیاست و شریعت عالم باشد».<sup>(۶۸)</sup> امامیه هم‌چنین از سلامت عقلی به عنوان شرطی اساسی برای امام نام برده و آن را منعکس‌کننده نیک‌رایی و توان علم در سیاست و تدبیر می‌داند.<sup>(۶۹)</sup> و نیز بر عصمت امام تأکید دارد، زیرا معتقد است که امام الگوست و از این‌رو ضروری است که معصوم باشد؛ «... او (امام) مقتدای مردم است. مگر نه این‌که به خاطر همین است که به او امام گفته شده؛ زیرا امام یعنی کسی که مورد اقتدای مردم است».<sup>(۷۰)</sup> از آن‌جا که امام همانند پیامبر است، ضرورت دارد که معصوم باشد: «زیرا ائمه در وجوب عصمت از تمام زشتی‌ها و فواحش، از کودکی تا پایان عمر، همچون پیامبرانند. چرا که حافظان شرع و برپای دارندگان آنند و در این امر چون پیامبرانند».<sup>(۷۱)</sup> امامیه نظر خود درباره عصمت را چنین خلاصه می‌کند: «... از آن‌جا که امامت عهدی از جانب خداست و امام را خدا منصوب می‌کند، پس معصوم است».<sup>(۷۲)</sup>

تأکید و اصرار امامیه بر عصمت امام، در مقابله فکری با اندیشه سیاسی عباسیان که مروج این اعتقاد بودند که خلافت عباسی از جانب خداست و آنان در زمین خدا

خلفاء الله هستند، از اهمیت فراوانی برخوردار می‌باشد.

اما آیاتی از قرآن که امامیه به موجب «نص» برای اثبات حق خود در امامت مورد استناد قرار داده،<sup>(۷۳)</sup> همان آیاتی است که ابوعباس در اولین خطبه خود در کوفه هنگام اثبات حق اهل بیت در امامت مورد اشاره قرار داده است. بنابراین، تفاوت روشنی میان خطابه‌های سیاسی علویان و عباسیان آن وقت از نظر تأکید هر طرف بر حق خود در امامت ملاحظه نمی‌شود و این امر تنها در هنگام تبادل نامه میان ابو جعفر و نفس زکیه پیرامون مسائل موجود میان آن دو آشکار می‌گردد. در جریان تبادل این نامه‌ها روشن شد که دعوت عباسیان چیزی جز یک وسیله تبلیغاتی برای تضعیف حکومت اموی نبوده و به آلام علویان توجهی نداشت. این نامه‌ها یک ابزار تبلیغاتی بود که علویان از طریق آن، دلایل خود را مبنی بر این که علی وصی و امام است، آشکار ساختند.<sup>(۷۴)</sup> هم‌چنان که عباسیان به طور وضوح موضع خود را مبنی بر این که حق آن‌ها در امامت از حق علویان کم‌تر نیست و امامت به سبب نزدیکی آن‌ها به پیامبر میراثی از جانب رسول خدا بر آن‌هاست، اعلام کردند.<sup>(۷۵)</sup> به همین سبب می‌توان گفت که قبل از جدال منصور و نفس زکیه، در میان آل‌البیت (آل‌محمد) اختلافی نبود. یعقوبی این امر را چنین بیان می‌کند: «... ابو جعفر منصور اولین هاشمی است که میان بنی‌هاشم بن عبدالمطلب فرقه‌بندی ایجاد کرد؛ [زیرا در زمان او بود که] به عده‌ای عباسی و به عده‌ای طالبی اطلاق شد.»<sup>(۷۶)</sup>

اما معتزله که بیشتر از دیگران موضع عباسیان در قبال امامت را مورد تأیید قرار می‌دهند، معتقدند که امامت جزء اصول دین نیست، بلکه پاسخی به نیازها و مصلحت مسلمانان است؛ لذا منوط به منافع عمومی بوده و هدفش سرپرستی امور مردم می‌باشد و به همین جهت مسأله انتخاب امام در گرو مصلحت است.<sup>(۷۷)</sup>

با این که معتزله به ضرورت امامت معتقد هستند، بر وجوب سمعی و نه عقلی آن تأکید می‌کنند<sup>(۷۸)</sup> و منظور ایشان شرع است نه اجتهاد، زیرا هدف شریعت تحقق

بخشیدن به منافع مسلمانان است. معتزله وجوب امامت و ضرورت آن را چنین مورد بحث قرار می‌دهند: «... امام تنها امور سمعی همچون اجرای حدود احکام را می‌خواهد و عقل علی‌رغم وجوب این امور نمی‌تواند به آن اقدام کند و به همین دلیل وجود امام واجب است و آنچه که واجب جز با آن انجام نگیرد نیز واجب است».<sup>(۷۹)</sup> این دیدگاه معتزله مخالف دیدگاه امامیه است که امامت را رکنی از ارکان دین می‌داند و آن را مسأله‌ای که در گرو مصلحت عمومی باشد، به حساب نمی‌آورد: «امامت مسأله‌ای نیست که مصلحت آن را اقتضا کند و به‌گزینش عامه مربوط باشد، بلکه یک مسأله اصولی و رکنی از دین است».<sup>(۸۰)</sup>

مسأله انتخاب امام محور مهمی در پیدایش اختلاف میان جریان‌های فکری در آن زمان بود و قاضی عبدالجبار با تأکید بر این امر، به ایجاد انشعاب میان مسلمانان پیرامون این مسأله و این‌که برخی از آنان که اهل سنت و معتزله باشند، به تشکیل شورا و برخی دیگر نیز همچون شیعیان امامیه<sup>(۸۱)</sup> به وجود نص در انتخاب امام اعتقاد داشتند اشاره می‌کند. معتزله اصل شورا را به عنوان راهی برای انتخاب امام دانسته و اجماع صحابه را دلیل بر این امر می‌داند.<sup>(۸۲)</sup> آن‌ها به انتخاب اصحاب حل و عقد اشاره نموده و بیان می‌دارند که کمترین تعدادی که امامت را منعقد می‌سازد، پنج تن می‌باشد؛ زیرا بیعت با ابوبکر از سوی عمر و با موافقت ابوعبیده، سالم، اسیدبن خضیر و بشر بن سعد انجام گرفت.<sup>(۸۳)</sup>

آن‌ها هم‌چنین به طرح دیدگاه خود پیرامون تعیین جانشین (استخلاف) به عنوان وسیله‌ای برای تعیین امام پرداخته و قاضی عبدالجبار در مورد آن چنین می‌گوید: حق امام است که [امامت را] به دیگری واگذار نماید، زیرا این امر ادامه انجام تکلیف نمایندگی است و از جمله حق نظارت بر امور مسلمانان در زمان حیاتش می‌باشد. اما به این شرط که این امر قبل از مرگ امام سابق به اجرا در نیاید.<sup>(۸۴)</sup> وی در این مسأله، به واگذاری خلافت از جانب ابوبکر به عمر استشهاد

می‌کند که بعد از مرگش این امر را به او تفویض نمود.<sup>(۸۵)</sup>

قاضی عبدالجبار اشاره می‌کند که ضروری است آراء گروه از پنج رأی کم‌تر نباشد، زیرا ابوبکر پیش از آن‌که با کبار صحابه از جمله عبدالرحمن بن عوف مشورت نماید خلافت را به عمر واگذار نکرد. بنابراین، ابوبکر صرفاً با نظر شخصی، از مردم برای عمر بیعت نگرفت، بلکه در این امر به نظر گروه متکی بود.<sup>(۸۶)</sup>

معتزله نسبت به مسأله وجود نص که از جانب امامیه مطرح می‌شود، موضع سرسختانه‌ای گرفته و معتقد است که جایز نیست مسأله امامت تابع غیبتات باشد، هم‌چنان‌که امت نمی‌تواند نسبت به مسأله‌ای که چیزی از آن نمی‌داند اجماع کند، به همین دلیل، مسأله نص در نزد معتزله مردود است: «و این مسأله [نص] امر مردودی است، زیرا امت بر کتمان امر واجب الاظهار و هم‌چنین بر امری خطا اجماع نمی‌کند و اگر این وصیت درست باشد عباس مجاز نبود که به هنگام بیماری رسول خدا(ص) بگوید: آیا درباره این امر (امامت) از او سؤال کنیم که این امر از آن ماست و اگر از آن ما نبود بخواهیم آن را برای ما وصیت نماید».<sup>(۸۷)</sup>

قاضی عبدالجبار موضع امامیه در خصوص نص و سؤال علی(ع) از رسول خدا(ص) را بی‌اساس می‌خواند: «اگر رسول خدا(ص) بر امامت علی تصریح کرده و برای مردم آن را تبیین نموده بود، این سؤال معنایی ندارد».<sup>(۸۸)</sup> و اضافه می‌کند که: «کتمان در این جا توجیهی ندارد، زیرا نص رسول اکرم(ص) نسبت به امام بزرگ‌ترین چیزی بود که امت به آگاهی از آن نیاز داشت؛ لذا معنایی برای کتمان آن از مسلمانان وجود ندارد».<sup>(۸۹)</sup>

معتزله شرایط امامت را مورد بحث قرار داده و اسلام، بلوغ، عقل و تدبیر را برای امام ضروری می‌شمارد<sup>(۹۰)</sup> هم‌چنین بر شرط عدل تأکید کرده و آن را اصلی مهم از اصول پنج‌گانه اسلام می‌داند: «عدل ضروری است، زیرا منافع امت به امام واگذار

شده و حدود و احکام را اجرا می نماید و در صورت غیاب عدل، اطمینان به اعمال امام دچار خدشه می شود و شک و تردید نزاهت مقاصدش را در خود می گیرد و این چیزی است که امام باید از آن مبرا باشد.<sup>(۹۱)</sup> معتزله نسبت به شرط علم نیز توجه فراوانی نموده و به ضرورت وسیع بودن علم و آگاهی امام اعتقاد دارد و آن را باعث پیشبرد کامل امور دینی و دنیوی عامه می داند.<sup>(۹۲)</sup>

تأکید معتزله بر مسأله گزینش و انتخاب امام مهم ترین محور از دیدگاه عباسیان بود، به خصوص که انتخاب امام از نظر معتزله بر دو رکن اساسی متمرکز است و در این دو بعد نسبت به دیدگاه عباسیان به امامت تأکید می شود؛ اول: کنار نهادن نظریه نص به عنوان روشی برای انتخاب امام، و دوم: مشروعیت بخشیدن به نظریه تعیین جانشین (ولایت عهدی) به عنوان طریقه ای برای تعیین امام. این جهت گیری باعث تقویت و استحکام سیطره عباسیان بر دستگاہ خلافت می شد.

اما اهل سنت نیز در مسأله امامت دارای موضع متفاوت بودند. آنان هنگام صحبت از انتخاب امام، برگزینش ابوبکر بعد از وفات رسول خدا (ص) و توافق صحابه عادل بر واگذاری امر مسلمانان به عثمان بن عفان تکیه می کنند و آن را شکلی از اشکال شورا به حساب می آورند، به این دلیل که امام می تواند مأموریت انتخاب امام را به عده ای از اشخاص که به فضیلت شهره اند و هر یک صلاحیت امامت را دارند واگذار نماید و دیگران به کسی که آن ها انتخاب می کنند و با او بیعت می نمایند، رضایت دهند.<sup>(۹۳)</sup>

این موضع با دیدگاه معتزله تفاوتی ندارد مگر در یک مسأله اساسی و آن این که: «امامت جز با اجماع امت منعقد نمی شود». البته لازم است توجه شود که منظور از اجماع امت در این نظریه، شرکت تمام امت در جریان گزینش امام و حتی بیعت با او نیست، بلکه مقصود اظهار رضایت امت و اطاعت از کسی است که امامت را به عهده می گیرد.<sup>(۹۴)</sup> آن ها در این امر بر سابقه تاریخی انتخاب ابوبکر و عثمان تکیه

می‌کنند.<sup>(۹۵)</sup>

سخن گفتن در مورد شورا و تعیین جانشین (ولایت عهدی) هدف مهمی را دنبال می‌کند که همانا اثبات مشروعیت امامت از نظر تاریخی است. بدین دلیل، فقهای اهل سنت به مشروعیت استخلاف (تعیین جانشین) معتقدند و آن را یکی از روش‌های انتخاب امام به حساب می‌آورند و دلیل این امر توصیف ابوبی مثل «باب الخلیفه یستخلف» از سوی آن‌هاست<sup>(۹۶)</sup> و بر آن چه ابوبکر هنگام انتخاب عمر بن الخطاب برای جانشینی انجام داد، استناد می‌کنند و آن را تقویت نظریه ولایت عهدی به حساب می‌آورند که عباسیان بعد از امویان به آن ادامه دادند و در دوره خلافت خویش در بیش از یک مورد جانشین تعیین نمودند.<sup>(۹۷)</sup> چنین رویکردی توجیه بی‌نظمی ولایت عهدی در میان عباسیان است که از هنگامی که منصور پسرش مهدی را بر عیسی بن موسی مقدم داشت، آغاز گردید و با کنار نهادن عیسی بن موسی توسط مهدی که خلافت را به پسرش موسی الهادی واگذار نمود ادامه یافت. سپس نوبت به هارون الرشید رسید که با تقسیم ممالک اسلامی میان فرزندان و به دلیل ایجاد بلوا میان امین و مأمون باعث کاهش شکوه خلافت در نزد مسلمانان گردید.<sup>(۹۸)</sup>

رویکرد فقها و موضع موافق ایشان نسبت به مسأله تعیین جانشین و انتخاب ولیعهد توسط خلفای عباسی، موقعیت آنان را تحکیم کرد و این امر خود بیانگر نکته‌ای بس مهم است که انتقاد عباسیان از امویان در مورد مسأله دست به دست گشتن امامت و زعامت در میان آن‌ها، به هیچ وجه انتقاد از مسأله ولایت عهدی نبوده است، بلکه هدف آن‌ها تنها آشکار ساختن و بزرگ‌نمایی خطای امویان بوده است و اگر معتزله چنین اصلی را مورد انتقاد قرار می‌داد، خدشه‌ای بر خلافت مأمون وارد می‌آمد و این چیزی است که با رابطه آن‌ها با مأمون و بلکه عامه عباسیان، سازگاری ندارد. رابطه میان عباسیان و معتزله بر دیدگاه معتزله نسبت به

امامت با غلبه سایه افکند و درحالی که خلافت امویان را خلافت غلبه و قهر توصیف می نمودند،<sup>(۹۹)</sup> به خلافت مأمون که بعد از غلبه بر برادرش امین آن را به دست گرفته بود،<sup>(۱۰۰)</sup> مشروعیت بخشیدند. در واقع، معتزله نظریه غلبه در امامت (دست یافتن به امامت با زور) را رد نکردند، بلکه منظور آن‌ها اظهار ظلم و تعدی امویان در حق دیگران بود، نه چیز دیگر. موضع اهل سنت در مواجهه با واقعیت خلافت در آن زمان و به ویژه دیدگاه عباسیان نسبت به آن، با معتزله سازگاری داشت؛ زیرا اهل سنت نیز همچون عباسیان به این امر معتقد بودند که خلافت از جانب خداست. ابویوسف شاگرد ابوحنیفه در این باره می گوید: «خداوند به منت و رحمت و بخشایش خود اولیای امر را جانشینان خود در زمین قرار داد و به ایشان نوری داد که امور تاریک میان رعیت را روشن می گرداند».<sup>(۱۰۱)</sup> برخی از فقها نیز خلافت با غلبه را تأیید کرده و آن را مشروع و عامه را ملزم به اظهار اطاعت دانسته و معتقدند هر کس با شمشیر حکومت را به دست گیرد امیر مؤمنین است. شافعی در این باره چنین می گوید: «هر کسی که از قریش باشد و مردم در رکاب او بجنگند و پشت سر وی نماز جمعه به جای آورند، اگر با شمشیر بر خلافت دست یابد و خلیفه نامیده شود و مردم دور او گرد آیند، خلیفه است و هر کس با او بیعت نکند، بدعت گزار است».<sup>(۱۰۲)</sup> حتی احمد بن حنبل که در زمان عباسیان رنج بسیار کشیده، چنین می گوید: «هر کس با شمشیر بر آن‌ها غلبه نموده خلیف شود و امیر المؤمنین خوانده گردد، بر هیچ کسی که به خدا و قیامت ایمان دارد، جایز نیست که شب کند و او را امام خود نخواند و او چه نیک باشد چه فاجر، امیر مؤمنان است».<sup>(۱۰۳)</sup> فقها اعتراف می کنند که خلیفه در قبال امت از هر مسؤولیتی آزاد است و او را خارج از چارچوب بازخواست قرار داده و تأکید می دارند که نقش امت لزوم اطاعت است و باید دعای واجب آن‌ها برای امام این باشد که در بینشان عدالت کند، زیرا او در برابر خدا مسؤولیت دارد و اگر به معروف امر کرد و عدالت ورزید، اجرش با خداست و



اگر غیر از آن کرد، گناهِش برگردن اوست.<sup>(۱۰۴)</sup>

چنین رویکردی از جانب فقها، به تدریج جامعه اسلامی را به سمت مردود شمردن خروج بر حاکم و شورش در مقابل او سوق داد و باعث شد نسبت به کسی که بر امام خروج می‌کرد به دیده فتنه‌جو و آشوب طلب نگریسته شود. تحقیق فقها در این موضوع نیز جز نوعی درجا زدن و ایستایی بر یک نظریه ثابت سیاسی در مورد مسأله امامت و رهبری نبوده است، از این رو می‌بینیم فقها به مبحث مبطلات و ضوابط بسیار بیشتر از مسایل امامت پرداخته و درباره آن بررسی و تحقیق کرده‌اند. اما در مسایل امامت در واقع آنچه را که در میان امت رخ داده بود تکرار کرده و جز به مسأله تعیین جانشین و مشروعیت کسب خلافت به زور و غلبه و... نپرداخته‌اند، هر چند معتقدند این کار به منظور دفع فتنه و آشوب و حفظ وحدت امت اسلامی بوده است.

در این دوران، فقها هم‌چنین از وحدت امامت و این‌که مسلمانان دارای یک امام باشند، دفاع نموده‌اند؛ مثلاً ابویوسف حدیثی از رسول خدا (ص) بیان می‌کند که حضرت فرموده است: «هر که با امامی بیعت کند و دست در دستش نهد و دل بدو سپارد، باید تا آن‌جا که می‌تواند وی را اطاعت کند و اگر کسی دیگر با او از در ستیز درآمد، گردنش را بزند».<sup>(۱۰۵)</sup> و شافعی تا بدان‌جا پیش می‌رود که می‌گوید یکی بودن امام (وحدت امامت) مورد اجماع مسلمانان است: «... و این‌که مسلمانان اجماع کردند که خلیفه یکی باشد و قاضی و امیر و امام هم یکی باشد».<sup>(۱۰۶)</sup>

فقها هم‌چنین صفات امام را مورد بررسی قرار داده و به تقواء علم و سالمندی به عنوان عامل تقدم و دوری از هوی و هوس برای تحقق بخشیدن به عدالت تأکید کرده‌اند.<sup>(۱۰۷)</sup> اما لزوم برخورداری از این صفات تنها در لابه‌لای کتاب‌هایشان به صورت یک تئوری باقی مانده و صرفاً تصویر آرمانی امام مسلمانان را رسم می‌کند و به نظر می‌رسد که فقها چنین صفاتی را بدون توجه به طبیعت تحولاتی که امامت با

آن روبروست، لازم دانسته‌اند. با ظهور علایم ضعف در دستگاه خلافت، پذیرش اهتمام فقها به اختیارات و وظایف امام توجیه‌پذیر می‌گردد؛ زیرا صحبت از ضرورت اجرای شریعت به وسیله امام و اجرای حدود و جنگ با مشرکان و توزیع «فیء» در میان مجاهدین و امامت نماز مسلمانان و تنظیم امور حج و تنظیم محاکم است و تمام این امور در چارچوب شریعت و مصلحت عامه امت قرار دارد.<sup>(۱۰۸)</sup>

فقهای اهل سنت از ویژگی قرشی بودن امام دفاع نمودند و این امر آنان را به نقل بسیاری از احادیثی که بر این امر اشاره دارد، سوق داد، چنان‌که شافعی مسلمانان را ملزم به اطاعت از متغلب\* - در صورت قرشی بودن - می‌داند.<sup>(۱۰۹)</sup> برخی از آن‌ها مخالفت با قریش را مخالفت با خدا می‌دانند: «هر کسی قریش را تحقیر کند، خداوند او را تحقیر خواهد کرد... اگر ترس از این نبود که قریش سرمست شود، شما را از آن چه قریش نزد خداوند - عزوجل - دارد، آگاه می‌ساختم.»<sup>(۱۱۰)</sup>

شاید انگیزه تأکید ایشان بر این ویژگی، در ارتباط با تحولات جدید حکومت مانند مشارکت غیر عرب‌ها در فعالیت‌های حکومت و نیز ستیزهای داخلی میان خود افراد خانواده عباسی باشد.<sup>(۱۱۱)</sup> هم‌چنین، شاید ما در این جا انسجام آشکاری میان جریان‌های فکری آن زمان از جمله دیدگاه خود عباسیان حس کنیم، زیرا همه آن‌ها نسبت به نیاز امت به امامت و ضرورت وجود یک امام (وحدت امامت) برای مسلمانان در جهت حفاظت از وحدت مسلمین تأکید داشتند. ولی آن چه واقعاً توجه برانگیز است، موضع فقها می‌باشد. چگونه می‌توان شکاف عمیق موجود میان مفاهیم آرمانی فقها و واقعیت خلافت را که به طور کامل ناقض آن چیزی است که فقها مطرح می‌کنند، درک کرد؟

فهم و درک این امر جز بر این اساس امکان ندارد که این مسأله توجیه‌عریانی

\* کسی که با غلبه و زور امور خلافت را به دست گیرد.

است که تحت پوشش دستاویزها و بهانه‌های متفاوت انجام می‌گیرد و در رأس این دستاویزها ترس از فتنه و حفظ وحدت مسلمانان قرار دارد. اگر به مسأله یکی بودن امام که به اعتقاد فقها ضامن حقیقی وحدت مسلمین و دفع فتنه از آنهاست بنگریم متوجه خواهیم شد که پاسخ آنها به وجود بیش از یک امام دیر انجام پذیرفت ضمن این که آنها در نهایت، وجود بیش از یک امام در سرزمین مسلمانان را جایز دانستند.<sup>(۱۱۲)</sup>

شکاف میان نظریات فقها و تحولات حادث در حکومت بنی عباس عمیق تر می‌شد و فقها با تأثیرپذیری از صفات خلفای راشدین، از صفات امام مانند علم، اخلاق، عدالت تقوا و حسن تدبیر همراه با توان نظامی و سیاسی سخن می‌گفتند.<sup>(۱۱۳)</sup> اما بدون توجه به واقعیت موجود، چنین صفاتی تنها به عنوان مرجع بحث از تصویر آرمانی امام عادل مطرح بود. در این جا باید اشاره کرد که فقها در نظر خود درباره صفات امام، با معتزله هم عقیده بودند و جاحظ در رسائلش به این مسأله اشاره نموده است.<sup>(۱۱۴)</sup>

فقها بر موضع خود در دفاع از خلافت باقی ماندند و بر جایگاه خلیفه در جامعه تأکید ورزیده و با به کارگیری الفاظی همچون «خلیفه الله»، «سلطان الله» و «ظل الله» (سایه خدا)، موجب تقویت جایگاه خلیفه گردیدند. البته در این کار هدف بلندی تعقیب می‌شد و آن اهتمام فراوان به این امر بود که خلافت تجزیه نشود و برای این منظور اقدام به ایجاد زمینه و پایگاهی گسترده نمودند که همه، اعم از موافقان و مخالفان، پیرامون دستگاه خلافت گرد آیند.<sup>(۱۱۵)</sup>

موضع توجیه واقعیت و قبول آن تنها منحصر به فقهای اهل سنت نبود. بلکه معتزله نیز به ناچار با نادیده گرفتن این امر که معتصم، امام مسلمانان در آن زمان، امی و بی سواد بود بر صفات امام مانند عدل، علم و حسن تدبیر اصرار می‌ورزیدند،<sup>(۱۱۶)</sup> درحالی که می‌دانستند که این صفات با واقعیت موجود هماهنگی

ندارد صرفاً تصویری از امام آرمانی است. هم‌چنین، معتزله به رغم این‌که معتقد به وجود یک امام بودند، ناچار شدند در برابر تحولاتی که در کیان و حقیقت خلافت به وجود آمده بود، به توجیه وجود بیش از یک امام پردازند.

استاد «عبدالعزیزالدوری» به بیان تأثیرگذاری وسیع عباسیان در دستگاه خلافت - از جمله تأثیرگذاری در میان فقها - و نیز بیان شکست تمامی آن‌ها در اهتمام بر مفاهیم اسلامی می‌پردازد و می‌گوید: «عباسیان در برپایی مؤسسات عمومی که به تعیین مفاهیم اسلامی پردازد، شکست خوردند... و خلافت در سرایشی خود بر اشتیاق و اهتمام فقها نسبت به شریعت اثر کرد... تا میان مفاهیم اسلام و اوضاع متناقض خلافت هماهنگی ایجاد کنند»<sup>(۱۱۷)</sup>

**پی‌نوشت‌ها:**

۱. طبری، تاریخ ۵۶۲/۶، ۴۲۵/۷ و به بعد.
- ن.ک: عبدالعزیز الدوری، *العصر العباسی الاول*، ص ۱۰ و به بعد.
- ر.ک: به ضوء جدید علی الدعوة العباسیة، مجله کلیه الاداب و العلوم، بغداد ش ۲ ژوئن ۱۹۵۷.
۲. طبری، تاریخ ۴۲۵/۷.
۳. طبری، تاریخ ۴۲۵/۷.
۴. طبری، تاریخ ۴۲۶/۷-۴۲۷.
۵. مسعودی، *مروج الذهب* ۳/۳۱۲.
۶. طبری، تاریخ ۴۲۵/۷.
۷. طبری، تاریخ ۴۲۶/۷.
۸. همان، ۴۲۸/۷.
۹. مسعودی، *مروج الذهب* ۳/۱۱۱-۳/۳۱۲.
۱۰. ابوالفرج اصفهانی، *مقاتل الطالبین*، ۱۲۷.
۱۱. طبری، تاریخ ۴۷۲/۷.
۱۲. همان ۵۶۲/۷ و پس از آن.
۱۳. همان ۵۶۶/۷.
۱۴. همان ۵۶۶/۷.
۱۵. طبری، تاریخ ۵۶۷/۷.
۱۶. طبری، تاریخ، ۵۶۷/۷.
۱۷. همان، ۵۶۷/۷.
۱۸. همان، ۵۶۷/۷.
۱۹. طبری، تاریخ، ۵۶۹/۷.
۲۰. همان، ۵۶۹/۷.
۲۱. همان، ۵۷۰/۷.
۲۲. طبری، تاریخ ۵۷۰/۷.
۲۳. همان، ۵۷۰/۷.

٢٤. همان، ٥٧١/٧.
٢٥. طبری، تاریخ ٥٧١/٧. جهت مطالعه بیشتر در مورد ارتباط عباسیان با علویان ر.ک: عبدالعزیز الدوری، العصر العباسی الاول ص ٦٢ به بعد، فروق عمر: العباسيون الاوائل، ص ٩٢ به بعد، فضیلة عبدالامیر، تاریخ الفرقة الزیدیه، ص ١١٩ و به بعد.
٢٦. ابن عبدربه: العقد الفرید ٣٧/٢.
٢٧. طبری، تاریخ ١٠٤/٨.
٢٨. طبری، تاریخ ١٠٥/٧.
٢٩. مسعودی، مروج الذهب، ٣٩٤/٣.
٣٠. طبری، تاریخ ٤٢٨/٨ جهت مطالبه بیشتر ر.ک: عبدالعزیز الدوری، النظم الاسلامیة ٤٥ و پس از آن.
٣١. همان، ١٢٤/٨ جهت مطالعه بیشتر ر.ک: عبدالعزیز الدوری، العصر العباسی الاول ٨١ - ١٣٨ - شاکر مصطفی دولة بنی العباس ١ و ٤٥١، ٤٢٨.
٣٢. همان، ١٢٤/٨.
٣٣. مسعودی، مروج الذهب ٣١٤/٣.
٣٤. ابن الاثیر، الکامل ٦٥/٦.
٣٥. طبری، تاریخ ٤٢٨/٧.
٣٦. مسعودی، مروج الذهب ٢٢٠/٣.
٣٧. نوبختی، فرق الشیعه ١٨.
٣٨. همان، ١٨.
٣٩. شهرستانی، الملل و النحل ١٥٥/١.
٤٠. فضیلة عبدالامیر: تاریخ الفرقة الزیدیه ٣١١ به نقل از: الشرفی عمدة الاکیاس صفحه ٥١٤.
٤١. شیخ مفید: الرسائل ٣، نوبختی: فرق الشیعه ١٨.
٤٢. جاحظ: استحقاق الامامة، تحقیق، عبدالسلام هارون ٢٠٨-٢٠٧/٤.
٤٣. نوبختی، فرق الشیعه ٣٥، شیخ مفید، اوائل المقالات ٩.
٤٤. جاحظ، استحقاق الامامة ٢١٤/٢.
٤٥. جاحظ، استحقاق الامامة ٢١٤/٤.
٤٦. طبری، تاریخ ١٥٤/٨ جهت مطالعه بیشتر ر.ک به: شاکر مصطفی: دولة بنی العباس ٦٦٥-٦٦٣/١.
٤٧. کلینی: الروضة فی الکافی ٢٦٤/٨.

۴۸. جاحظ: استحقاق الامامة ۲۰۷/۴.
۴۹. ابن حبيب: المحبر ۳۸۴.
۵۰. الانفال / ۷۵.
۵۱. کلینی: اصول کافی ۲۸۵/۱ (منظور از دو برادر، زیدبن علی و برادر بزرگش محمدبن علی الباقر یکی از ائمه دوازده گانه است).
۵۲. طوسی: تلخیص الشافی ۱۹۴/۱.
۵۳. صدوق: عیون اخبار الرضا ۲۴۹/۱.
۵۴. الاحزاب / ۳۲.
۵۵. الاسراء / ۲۶.
۵۶. کلینی: اصول کافی ۲۹۴/۱.
۵۷. الشوری / ۲۳.
۵۸. کلینی: اصول کافی ۲۹۵/۱.
۵۹. همان، ۲۹۶/۱.
۶۰. اربلی: کشف الغمة ۳۰/۱.
۶۱. کلینی: اصول کافی ۲۷۷/۱.
۶۲. همان ۱۷۸/۱ و النکت الاعتقادية ۴۷-۳۹.
۶۳. ابن المطهر: احقاق حق ۱۹۷/۱.
۶۴. طوسی: تلخیص الشافی ۷۰/۱.
۶۵. همان.
۶۶. کلینی: اصول کافی ۲۸۵/۱.
۶۷. کلینی: اصول کافی ۳۱۲/۱-۳۱۴-۳۲۱-۳۲۳.
۶۸. طوسی: تلخیص الشافی ۲۴۵/۱.
۶۹. همان ۲۷۴/۱ ر.ک: عبدالعزیز الدوری: النظم الاسلامیه ۹۳ به بعد.
۷۰. طوسی: تلخیص الشافی ۲۰۱/۱.
۷۱. ابن المطهر: احقاق الحق ۱۹۷/۷.
۷۲. ابن المطهر: احقاق الحق ۱۹۷/۷.
۷۳. الاحزاب ۳۳، الشوری ۲۳، الشوری ۲۳، الحشر ۷، الانفال ۴۱، الاسراء ۲۶.

۷۴. طبری، تاریخ ۵۶۷/۷.
۷۵. همان ۵۷۱/۷.
۷۶. یعقوبی: مشاکلة الناس لزمانهم ص ۲۲-۲۳ جهت مطالعه بیشتر پیرامون موضوع امامیه در قبال خلافت ر.ک: عبدالعزیز الدوری: **النظم الاسلامیه** ۹۱ به بعد.
۷۷. عبدالجبار: **المغنی** ۲۲۷/۱/۲۰-۲۲۸/۱/۲۰.
۷۸. همان ۱۷/۱/۲۰ و به بعد.
۷۹. عبدالجبار: **المغنی** ۳۹/۱/۲۰-۷۴ ر.ک: المعتزله و اصول الحکم، ص ۷ و به بعد.
۸۰. شهرستانی: **الملل و النحل** ۱۴۶/۱، ابن تیمیه: **مناهج السنة** ۶۵/۱.
۸۱. عبدالجبار، **المغنی** ۴۷/۱/۲۰.
۸۲. همان ۳۰۶/۱/۲۰-۳۱۹.
۸۳. عبدالجبار، **المغنی**، ۲۹۵/۱/۲۰ ر.ک: به محمد عماره: **المعتزله و اوصول الحکم** ص ۱۲۳ و به بعد.
۸۴. عبدالجبار: **المغنی**، ۲۶۲/۱/۲۰-۵/۲/۲۰.
۸۵. همان.
۸۶. همان، ۶۷۵/۲/۲۰-۲۵۲/۱/۲۰، ۸.
۸۷. همان، ۱۲۳/۱/۲۰.
۸۸. عبدالجبار، **المغنی**، ۱۲۳/۱/۲۰ به این گفته ابن ابی الحدید ر.ک: به: «... علی نسبت به این امر [امامت] اولی و احق است. امانه بر وجه وجود نص، بلکه بر وجه افضلیت» شرح نهج البلاغه ۴۶/۱.
۸۹. همان.
۹۰. عبدالجبار، **المغنی**: ۱۶۸/۲/۳۰.
۹۱. همان ۲۰۱/۱/۲۰-۷۱/۲/۲۰.
۹۲. همان ۲۱۲-۲۱۱/۱/۲۰ ر.ک: محمد عماره: **المعتزله و اصول الحکم** ۱۵۲-۱۵۳.
۹۳. احمد بن حنبل: **السنة** ۲۲۹. بخاری: **الصحيح** ۸/۵، ۲۲، ۲۱۰، ۹/۱۰۰/۹، ۱۰۱.
- مسلم: **الصحيح** ۵۴/۶ ابن سعد: **الطبقات**: ۲۰/۲-۲۳.
۹۴. خیرالدین یوجه سویی: **تطور الفكر السياسي عند اهل السنة** ۱۰۷.
۹۵. البغدادی: **اصول الدين** ۲۸۷.
۹۶. الحممدین حنبل: **السنة** ۲۹۲، بخاری: **الصحيح** ۱۰۰/۹-۱۰۱، مسلم: **الصحيح** ۵۴/۶ ر.ک: خیرالدین یوجه سوی: **تطور الفكر السياسي عند اهل السنة** ۱۴۷ به بعد.



۹۷. ابویوسف: **الخراج** ۸۴ و پس از آن، ماوردی: **الاحکام** ۳۱۶.  
 ر.ک: عبدالعزیز الدوری: **العصر العباسی الاول** ۸۱، ۸۳، ۸۹، ۱۰۲، ۱۳۸.  
 ۹۸. طبری، تاریخ ۴۲۶/۷.  
 ۹۹. جاحظ: **الناثبة**، تحقیق عبدالسلام هارون ۲ و ۱۰ به بعد.  
 ۱۰۰. طبری، تاریخ ۴۷۸/۸ و ما بعد.  
 ۱۰۱. ابویوسف: **الخراج** ۶۸-۷۰-۷۱.  
 ۱۰۲. بیهقی: **مناقب الشافعی** ۴۴۸.  
 ۱۰۳. احمد بن حنبل: **السنه** ۲۰۲/۷، ۱۳۶/۹، ۱۴۲، بخاری: **صحیح** ۷۹/۷، ابو عبید: **الاموال** ۱۱.  
 ۱۰۴. ابویوسف: **الخراج** ۶۸-۶۹.  
 ۱۰۵. ابویوسف: **الخراج** ۶۸-۷۱.  
 ۱۰۶. شافعی: **الرساله** ۴۱۹-۴۲۰. بیهقی: **مناقب الشافعی** ۴۳۵.  
 ۱۰۷. بخاری، **صحیح** ۱۷۵/۱-۱۷۷. مسلم: **صحیح** ۱۴۴/۲-۱۳۴.  
 ۱۰۸. احمد بن حنبل: **المسند** ۲۷۹/۱، ۲۸۲، ۹/۲، ۹۶/۵، ۲۳۲-۲۳۳، ۲۳۰/۶، ۲۹۲/۷، ۱۳۸/۷.  
 بخاری: **صحیح** ۶۰/۴، ۵۹/۹، ۶۰، ۶۰، ۷۷، ۸۱، ۸۲، ۸۶، ۸۹، ۹۵، ۱۵۲، ۱۳۸، ۱۳۹.  
 ۱۰۹. بیهقی: **مناقب الشافعی** ۴۴۸.  
 ۱۱۰. الناشء الاکبر: **مسائل الامامیه** ۶۲-۶۳، شافعی: **الام** ۱۸۸/۱-۱۹ (صفات الانمه).  
 احمد بن حنبل: **المسند** ۴۲/۳، ۶۲، ۹۰، ۲۹/۷، ۲۸۲/۱۳، ۷۲/۱۴، ۱۰۵/۱۶، ۳۱۰، ۱۴۷/۱۷، ۱۷۱/۱۸ —  
 بخاری: **صحیح** ۲۱۷/۴-۲۱۸، ۷۸۷/۹.  
 ۱۱۱. خیرالدین یوجه سوی: **تطور الفكر السياسی عند اهل السنة** ۱۱۰-۱۱۱.  
 ۱۱۲. بغدادی: **اصول الدین** ۲۴۷.  
 ۱۱۳. بخاری: **صحیح** ۱۷۵/۱-۱۷۷، مسلم: **صحیح** ۱۳۳/۲-۱۳۴، **الفراء: طبقات الحنابلة** ۳۰۵/۲.  
 ۱۱۴. جاحظ: **العثمانیه** ۲۶۶ به بعد، جاحظ: **رسالة الحكمین** ۴۲۳.  
 ۱۱۵. احمد بن حنبل: **المسند** ۴۸۱/۱۳-۴. الترمذی: **السنن** ۷۰-۶۸/۹ (هر که سلطان خدا را تحقیر و هتک نماید خداوند او را تحقیر خواهد کرد) ابن ابی عاصم: **السنة** ۴۸۷/۲ و پس از آن.  
 ۱۱۶. عبدالجبار: **المغنی** ۱۷۱/۱-۲۰، ۲۰-۲۰۳.  
 ۱۱۷. عبدالعزیز الدوری: **الديمقراطية في فلسفه الحكم العرب (المستقبل العربي)** ش ۹، ۱۹۸۹، ۶۵.

منابع:

## الف - اصلی

- القرآن الكريم

- ابن الاثير: علي بن محمد ابن ابى الكرم (٥٦٣٠هـ) **الكامل فى التاريخ** دار صادر، القاهرة، ١٨٨٣م.

- احمد بن حنبل (٥٢٤١هـ). **المسند**: تح: احمد شاكر و الحسين عبدالمجيد هشام دارالمعارف، القاهرة، ١٩٨٠م.

- الاربلى: ابوالحسن علي بن ابى الفتح (٥٦٩٣هـ). **كشف الغمة فى معرفة الائمة**، النجف ١٩٦٩م.

- الاصبهاني: ابوالفرج علي بن الحسين (٣٥٦هـ). **مقاتل الطالبين**، النجف، ١٩٤٣م.

- البخارى: ابو عبدالله محمد بن اسماعيل (٢٥٦هـ). **الجامع الصحيح**، تح: احمد محمد شاكر، دارالجيل، بيروت، بي تا.

- البغدادى: عبدالقاهر بن طاهر (٤٢٩هـ). **كتاب اصول الدين**، دارالمدنية، عين طبعة استانبول مدرسة الاهليات، مطبعة الدولة ط ١٩٢٨)، بيروت بي تا.

- البيهقي: ابوبكر احمد ابن الحسين (٤٥٨هـ). **مناقب الشافعي**، تح: السيد احمد صقر، دارالتراث، ط ١، القاهرة، ١٩٧١م.

- الترمذى: ابو عيسى محمد بن عيسى (٢٧٩هـ). **سنن الترمذى**، شرح الامام ابن العربي المالكي، دارالكتاب العربى، بيروت، بي تا.

- ابن تيمية: تقى الدين احمد بن عبدالحليم (٧٢٨هـ). **منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية**، و **بها مشه بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**، (غير مكتمل)، تح: محمد رشاد سال، مكتبة دارالعروبة، القاهرة، ١٩٦٤م.

- الجاحظ: ابو عثمان عمرو بن بحر (٢٥٥هـ).

- **العثمانية**: تح: عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بمصر و مكتبة المثنى، بغداد ١٩٥٥م.

- **رسالة الحكمين و تصويب امير المؤمنين علي بن ابى طالب فى فعله**: تح و نشر: شارل بلال مسجله المشرق، العدد ٥٤، سنة ١٩٥٢-١٩٥٨م.

- **الرسائل السياسية**: قدم لها و بوبها: على ابو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٧م.

- ابن حبيب: ابو جعفر محمد بن حبيب البغدادي (٢٥٤هـ) **المحبر**، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٩٤٢م.

- ابن ابى الحديد: ابو حامد عبد الحميد بن هبة الله (٦٢٢هـ). **شرح نهج البلاغه**، تح: محمد ابو الفضل ابراهيم، دارالفكر، بيروت، ١٩٦٧م.

- ابن سعد: محمد بن سعد (۲۳۰هـ). **کتاب الطبقات الكبير**، تح: اوچين منوخ ادوارد سخود و اخرون مؤسسه النصر، طهران، بی تا.
- الشافعی: محمد بن ادريس (۲۰۴هـ).
- **الرسالة**، تح: احمد محمد شاکر، مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، القاهرة، ۱۹۴۰م.
- الام، دارالفکر، بيروت، ۱۹۸۳م.
- الصدوق: ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين القمر (۳۸۱هـ). **عيون اخبار الرضا**، مطبعة دارالعلم، قم، ۱۹۶۱م.
- الطبري: ابو جعفر محمد بن جرير (۳۱۰هـ)، **تاريخ الرسل والملوک**، تح: محمد ابو الفضل ابراهيم، دارالمعارف، القاهرة، ۱۹۶۷م.
- ابن ابی عاصم: ابو بکر بن الضاحاک (۲۸۷هـ) **کتاب السنة**، تح: محمد ناصر الالباني، المكتب الاسلامي، بيروت، ۱۹۸۰م.
- عبد الجبار الهمداني: ابو الحسين عبد الجبار بن احمد المعروف بقاضي القضاة (۴۱۵هـ). **المغنی فی ابواب العدل و التوحيد**، تح: الدكتور عبد الحليم محمود و الدكتور سليمان الدنيا، الدار المصرية للتأليف و النشر، القاهرة، ۱۹۶۵م.
- ابن عبيد: القاسم بن سلام م (۲۲۴هـ)، **الاموال**، تح: محمد خليل هراس، دارالفکر، بيروت، ۱۹۷۵م.
- الفراء: ابو يعلى القاسم بن محمد بن الحسين (۴۵۸هـ). **طبقات الحنابلة**، تح: محمد حامد الفضي، القاهرة، ۱۹۵۲م.
- الكليني: ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق (۳۴۹هـ). **الاصول فی الکافي**، تصحيح: علي اكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران، ۱۹۴۵م.
- الماوردي: ابو الحسن علي بن محمد (۴۵۰هـ) **الاحكام السلطانية و الولايات الدينية**، بغداد، ۱۹۸۹م.
- المسعودي: ابو الحسن علي بن الحسين بن علي (۳۴۶هـ). **مروج الذهب و معادن الجواهر**، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة مصر، بی تا. و طبعة بربية دي مينير و بافيه دي كرتاي، عنى بتصحيحه: شارل بلا، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ۱۹۷۹م.
- مسلم بن حجاج بن مسلم (۲۶۱هـ) **الجامع الصحيح**، دارالافتاء الجديدة، بيروت.
- ابن المطهر: جمال الدين الحسن بن يوسف (۷۲۶هـ) **احقاق الحق**، مطبعة السعادة، القاهرة، ۱۹۰۶م.
- الشيخ المفيد: محمد بن محمد النعماني الكعبري البغدادي (۴۱۳هـ).
- **الارشاد**: نشر مكتبة الحيدرية، النجف، ۱۹۶۲م.

اوائل المقالات في المذاهب والمختارات: مطبعة رضایی، تبریز، ۱۹۵۱م.

الرسائل: نشر مكتبة دارالكتب التجارية، النجف.

النكت الاعتقادية: المطبعة العصرية، بغداد، ۱۹۲۳م.

- الناشئ الاكبر: (۲۹۳هـ) مسائل الامامه مقتطفات من الكتاب الاوسط في المقالات، تح: يوسف فان اس،

المعهد للابحاث الشرقية، بيروت ۱۹۷۱م.

- النوبختي: ابو محمد الحسن بن موسى (۳۰۰هـ) فرق الشيعة، تعليق: محمد صادق بحر العلوم، المكتبة

الحيدرية، النجف.

- اليعقوبي: احمد بن ابي يعقوب بن جعفر بن وهب الكتاب المعروف بابن واضح الاخباري، (۲۸۲هـ). مشاكلة

الناس لزمانهم: تح: وليم ملورد. دارالكتاب الجديد، بيروت، ۱۹۶۲م.

- ابويوسف: يعقوب بن ابراهيم (۱۸۲هـ) كتاب الخراج: تح: احسان عباس، دارالشروق، بيروت، ۱۹۸۵م.

### ب - تحقيقات جديد:

- خيرالدين يوجه سوى: تطور الفكر السياسي عند اهل السنة، فترة التكوين بدايته حتى الثلث الاول من

القرن الرابع الهجري، دارالبشير للنشر والتوزيع، عمان، ۱۹۹۲م.

- الدوري، عبدالعزيز:

العصر العباسي الاول (دراسة في التاريخ الاقتصادي والاداري والمالي) دارالطلية، بيروت، ۱۹۸۸م.

النظم الاسلامية (الخلافة، الضرائب، الدواوين، الوزارة) مطبعة نجيب، بغداد، ۱۹۵۰م.

- شاكر مصطفى: دولة بني العباس، وكالة المطبوعات للنشر، بيروت، ۱۹۷۴م.

- فاروق عمر: العباسيون الاوائل، جامعة بغداد، بغداد، ۱۹۷۷م.

- فضيلة عبدالامير: تاريخ الفرقة الزيدية بين القرنين الثاني والثالث الهجري مطبعة الاداب النجف،

الاشرف، ۱۹۷۴م.

- محمد عمارة: المعتزلة و اصول الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ۱۹۷۷م.

### ج - مقاله ها:

- الدوري، عبدالعزيز:

ضوء جديد على الدعوة العباسية، (مجلة كلية الاداب والعلوم)، بغداد، العدد ۲ حزيران، ۱۹۷۷م.

الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي (مجلة المستقبل العربي)، العدد ۹، ۱۹۷۹م.

- فاروق عمر: موقف المعتزلة السياسي من العباسيين (مجلة الاقلام)، بغداد، العدد ۴، ۱۹۶۸م.