

مقاله حاضر عهده دار ترسیم دورنمایی از مهم ترین اندیشه های سیاسی جهان اسلام در دوره نخستین خلافت عباسی است. این دوران عرصه ظهور و رشد اغلب مکاتب فکری و سیاسی اسلامی و موضع گیری آن ها در مورد مسأله خلافت به شمار می رود؛ با این حال تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله، اصول و میانی برجسته ترین گرایش های 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 گرایش های سیاسی مورد بررسی قرار گرفته است.

واژه هانکلیدی: 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 می دهد: در محور نخست، تکامل دیدگاه دستگاه خلافت عباسی نسبت به امامت مورد بررسی قرار می گیرد؛ چه آن ها به دلیل نزدیکی به رسول اکرم(ص) امامت را از آن خود می پنداشتند و به سبب همین قرابت، خود را خلفا الله فی ارضه - جانشین خدا در زمین - می دانستند، که البته امر جدیدی نیست، بلکه آن چه در این مسأله جالب است به رسمیت شناختن آن از سوی فقهای اهل سنت است که همین ادعا را هنگام خلافت بنی امیه رد کرده و به رسمیت نشناختند.

محور دوم، در مورد زیدیه است که ((امامت مفضول)) (در برابر آن، امامت افضل قرار دارد) را مجاز می دانستند، و این امری است که آنان را در جهت مخالف امامیه قرار داد؛ چه زیدیه خلفای راشدین را بر حسب این که کدام يك اول خلافت را عهده دار شده اند درجه بندی کرده و از این رو ابوبکر را به دلیل این که قبل از علی(ع) عهده دار خلافت بوده است، برتر از علی بن ابی طالب می داند. 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 می گیرد، که به اعتقاد ایشان، رسول اکرم(ص) در زمان حیات خود نسبت به خلافت علی(ع) وصیت فرموده و نیز از خلال تاویل برخی از آیات قرآن کریم، بر امامت علی(ع) تأکید می کنند. هم چنین، امامیه به ضرورت امامت و نیاز مردم به آن و این که زمین هیچ گاه از وجود حجت(امام) خالی نخواهد بود، اعتقاد دارد. در این بررسی، 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 يك عهد الهی است. هم چنین امامیه به صفات امام از جمله علم، کرامت و شجاعت اشاره نموده است. این بررسی هم چنین، به موضع امامیه در قبال عصمت و تأکید آن ها 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 شرعا واجب می دانند و معتقدند که امامت، هماهنگ با سرشت بشری، آن ها را از چند دستگی حفظ می کند. معتزله تأکید دارند که امام از راه شور و مشورت میان مسلمانان انتخاب می شود و کم ترین تعداد مشورت کنندگان در انتخاب امام را پنج تن می دانند و به انتخاب ابوبکر و شورای تشکیل یافته از سوی عمر که متشکل از شش تن از صحابه بود، استناد می کنند. معتزله تفکر امامیه مبنی بر وجود ((نص)) را رد کرده و عدل و علم و فقه را شرط امامت می داند، که البته این شرایط، صرفا نظری و تئوریک بوده است، زیرا معتزله هیچ گاه در تاریخ خود قدرت سیاسی یا حکومت را به دست نگرفت. آن ها هم چنین ((خلافت با غلبه)) (دست یازیدن به خلافت از طریق زور و غلبه) 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 آن ها بر ضرورت انتخاب امام از طریق شورا و مجاز دانستن استخلاف (تعیین جانشین) یا واگذاری امامت به فردی دیگر از جانب امام، هم چنین بیان صفات امام از جمله فقاقت، علم و عدالت که به صورت نظریه مطرح شده و به میزان زیادی از دوران خلفای راشدین تأثیر پذیرفته است، می پردازد. این بررسی، تضاد شدید میان حقیقت خلافت با آن چه فقها مطرح می کنند را آشکار می سازد؛ امری که آنان را وادار به توجیه بسیاری از تحولات جدید نموده و بر همین اساس بود که جایز دانستند مسلمانان بیش از يك 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، راه های انعقاد و رسمیت یافتن، آن، وظایف متصدی آن و... در حقیقت، سخن گفتن از فعالیت سیاسی اسلامی است. در واقع، مجموعه مفاهیم سیاسی اسلام هم چون شورا و اصحاب حل و عقد و مسأله تصریح به امامت يك فرد و... همگی در ارتباط با مسأله امامت و خصوصا 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 می شد و یا از جانب نمایندگان سایر جریان های برجسته سیاسی، ضروره بحث درباره امامت بود. عباسیان، بر حق خود درباره امامت تأکید کرده و در جهت تحقق آن می کوشیدند. آن ها طی سه دهه از دعوت کاملاً محرمانه، دو شعار مطرح کردند: دعوت به مرضی آل محمد، و عمل به کتاب خدا و سنت پیامبر(1).

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 بنی امیه از میان مسلمانان رخت بر بسته بود، فرا می خواندند. (2) دیدگاه عباسیان نسبت به خلافت، بنا به شرایط سیاسی تکامل یافت؛ آن گاه که در سال 132 هجری حکومت عباسیان بعد از شکست امویان در نبرد ((الزباب))، تأسیس شد، مشروعیت پیام سیاسی عباسیان به قرابت آن ها با پیامبر (ص) و این که امامت حق آن هاست و دوباره به آن ها بازگشته، استناد داده می شد. 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)). (3) وی هم چنین اندیشه وراثت را این گونه مورد تأکید قرار داد: ((خداوند ارث ما را از پیامبران محمد(ص) به ما باز گرداند و شرف و عزت ما را زنده گرداند و حق میراث ما به ما بازگشت.)) (4) 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)). (5)

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 عموهامان بود که ما را به خروج واداشت)). (6) 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.)) (7) 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 مومنان علی بن ابی طالب و امیر مومنان عبدالله بن محمد (و در این حال با دست به ابوعباس اشاره کرد)). (8) چنین سخنی مقدمه ای بر این گفته منصور بود که بنی عباس در ابتدا جهت در دست گرفتن امامت مسلمانان تلاش نکردند و آن را به آل علی وا نهادند و تنها هنگامی که آل علی در دفاع و نگره داری از آن ناموفق ماندند و بنی امیه بر آن دست یازید، چاره ای جز این نبود که بنی عباس به این مأموریت اقدام کند. وی می گوید: ((ای اهالی خراسان... به خدایی که جز او خدایی نیست، ما خلافت را برای اولاد علی بن ابی طالب رها نمودیم و ذره ای 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 میادرت ورزید، ولی عراقی ها و کوفیان، این مردمان ستیزه گر 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 زیدبن علی برخاست، ولی کوفیان او را نیز فریفتند. در این کار پدرم محمدبن علی و نیز عمومیم داوود نیز او را به خروج و عصیان تشویق کرده و به او از بی وفایی کوفیان هشدار داده بودند... ولی او نپذیرفت)). (9) این موضع منصور در قبال علی(ع) و فرزندانش به حق نقطه عطف مهمی در پیشرفت روابط میان عباسیان و علویان به حساب می آید. گویی که منصور خراسانیان را برای گام بعدی خود که متوقف ساختن مطالبه امامت از سوی علویان بود، آماده می ساخت، به ویژه که آن ها را به کم کاری متهم ساخته و اختلاف در امر امت را به آن ها نسبت داده بود. ابوجعفر می خواست 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 نکراننده از جانب محمد نفس زکیه و برادرش ابراهیم صورت نخواهد گرفت. دلیل این مدعا است. عبدالله در این باره می گوید: ((ای امیرالمومنین، به شما اطمینان می دهم که از این دو مادام که در این دنیا هستیم، چیز ناخوشایندی نخواهی دید.)) (10) 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 سوال ابومسلم از علت گریه اش، گفت: ((از شر عبدالله بن علی و شیعیان علی بیمناکم)). (11) هنگامی که محمد نفس زکیه علیه ابوجعفر اعلام خروج کرد، معلوم شد که نگرانی ابوعباس و ابوجعفر بی مورد نبوده است. (12)

بهترین وسیله بررسی دلایل طرفین (علویان و عباسیان)، مکاتباتی است که میان آن ها جریان داشته است. ابوجعفر در نامه اولش به محمد نفس زکیه چنین می گوید: ((محمد با خروج خود بر عباسیان تنها سعی در ایجاد فساد بر روی زمین دارد)). (13) اما به رغم این امر، ابوجعفر، محمد را به شرط آن که توبه کند و از مخالفت دست بردارد، به امان وعده داد: ((به تو اطمینان می دهم اگر توبه کنی و بازگردی... تو و تمام فرزندان و برادرانت را امان دهم.)) (14) پاسخ محمد نفس زکیه به این امان نامه گوشه ای از عقاید او را آشکار می سازد؛ او معتقد بود که دعوت عباسیان صرفاً از شیعیان علی سود جسته: ((و من از چنین امان دادنی رو بر می تابم. زیرا 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 بهره مند شدید. پدر ما علی، وصی و امام بود. پس چگونه ولایت او را به ارث بردید، درحالی که فرزندان زنده اند؟)) (15)

این موضع گیری محمد نفس زکیه، عباسیان را در دو مورد نسبت به حق علی و اولاد او متجاوز و غاصب می نمایاند: اول، آن گاه که از شیعیان علی سودجویی کردند و دوم، آن گاه که عباسیان به خودشان اجازه دادند ولایت علی و فرزندان او را به ارث ببرند، درحالی که اولاد علی هنوز در قید حیات بودند. محمد نفس زکیه با اشاره به این که حق از 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 می ورزد: ((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 نیکان، اولین مسلمان علی است... و خدیجه طاهره نیز بهترین همسران بود... و در میان دختران نیز فاطمه سرور زنان بهشت، بهترین ایشان است...)). (16) محمد نفس زکیه نامه خود به ابوجعفر را با تأکید بر برتری و فضل خود بر ابوجعفر به پایان می برد و او را به اطاعت از خود فرا می خواند: ((و من فرزند بهترین بهترین ها... و بهترین اهل بهشت و بهترین اهل جهنم هستم و اگر از من اطاعت کنی و دعوت را اجابت نمایی قول می دهم که تو را امان دهم و از

مال تو و همه اموری که به وجود آورده ای درگذرم... مگر این که حدی از حدود الهی در میان باشد)). (17) نامه محمد نفس زکیه جنبه مبارزه طلبانه داشت و بنی عباس را کاملاً مردود می شمرد. جواب ابوجعفر به این نامه مفصل است، به طوری که با تمام مسایلی که محمد نفس زکیه مطرح کرده، می پردازد. او نامه خود را با انتقاد از مباهات محمد نفس زکیه به خویشاوندی زنان آغاز می کند: ((سخنان تو به من رسید... و دیدم که تو به خویشی با زنان افتخار کرده ای... درحالی که خداوند زنان را همچون عموها و پدران و خویشان پدر، اولیا قرار نداده و اگر خداوند آن ها را بر حسب میزان نزدیکی ایشان بر می گزید، آمنه مادر رسول خدا(ص) از همه نزدیک تر بود.)) (18) وی در ادامه پاسخ خود به محمد نفس زکیه به او یادآوری می کند 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 می گوید: ((خداوند محمد(ص) را که چهار عمو داشت، برانگیخت... و محمد آن ها 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 آن ها هیچ عهد و پیمان و میراثی قرار نداد... تو گمان کردی فرزند کسی هستی که کم ترین 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 مباهات کند)). (19) ابوجعفر در این گفته محمد نفس زکیه که او از نظر نسبت در میان بنی هاشم از بهترین آن ها و به لحاظ مادر و پدر، برترین آن هاست تشکیک کرده و می گوید: ((می بینمت به هاشمی بودنت مباهات می کنی... وای بر تو، بنگر که فردا جایگاهت در برابر خدا کجاست، زیرا تو پا را از گلیت مت فراتر گذاشتی و بر کسی فخر کردی که هم خودش و هم پدر و جد و اولادش از تو بهتر است؛ یعنی ابراهیم بن رسول الله(ص)). (20) ابوجعفر با اشاره به این گفته محمد نفس زکیه که آن ها (آل علی) فرزندان رسول خدا(ص) هستند، بیان می کند که آن ها فرزندان فاطمه دختر رسول خدا(ص) هستند و چنین پیوندی وراثت امامت را واجب نمی کند: ((ولی شما فرزندان دخترش هستید که البته پیوندی نزدیک است، ولی جواز ارث نیست و ولایت را به ارث نمی برد و امامت آن جایز نیست... پدرت به هر نحو آن را در خواست نمود... و مردم کسی جز شیخین (ابوبکر و عمر) را نپذیرفتند)). (21) این سخن ابوجعفر به این مسأله اشاره دارد که علی(ع) در میان مردم مسلمان به عنوان امام مورد قبول نبود و آن ها ابوبکر و سپس عمر را بر او ترجیح دادند.

در ادامه، ابوجعفر القی 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 می گوید: ((و اما تو نسبت به علی و برتری او مباهات 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)). (22) ابوجعفر، علی(ع) را بدین سبب که ابوموسی را به عنوان نماینده خود در مسأله حکمیت برگزید آماج حملات خود قرار می دهد، زیرا معتقد است که او علی را از امامت خلع کرد.

به نظر می رسد که ابوجعفر می خواهد 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 عمومیت حسین بن علی خروج کرد... ولی مردمی که وی را همراهی می کردند علیه او بوده و او را کشتند... سپس بر بنی امیه خروج کردید؛ آن ها هم شما را کشتند، به دار آویختند و به آتش سوزاندند و تبعیدتان کردند، تا این که یحیی بن زید در خراسان کشته شد... مردانان را کشتند و آن ها را برده وار به شام بردند... تا این که ما (عباسیان) بر آن ها خروج کردیم و انتقام شما را گرفتیم و از خود شما پاسداری کردیم و شما را وارث سرزمین آنان نمودیم)). (23) ابوجعفر قصد داشت نفس زکیه و عموم علویان را نمک نشناس معرفی نماید در جایی خطاب به نفس زکیه چنین می گوید: ((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 آن ها را به خاطر آن چه در حق وی کرده بودند، توبیخ و مواخذه کردیم... و [آن گاه] تو این را به عنوان حجتی علیه ما به کار می گیری)). (24) زبان حال ابوجعفر توبیخ و سرزنش نفس زکیه است؛ زیرا معتقد است علویان به جای آن که به خاطر حمایت بنی عباس از آن ها، قدرشناسی نمایند، علیه حکومتشان اقدام کرده و ارزش آنان را نادیده گرفتند. ابوجعفر در پایان نامه اش با قاطعیت به نفس زکیه اعلام می کند که امامت حق بنی عباس است، نه کس دیگر و بر سخنان ابوعباس در خطابه اش در میان کوفیان تأکید می کند که بنی عباس مشروعیت مطالبه امامت را از خویشاوندی با رسول خدا(ص) و امتیاز سقایت در جاهلیت کسب کرده اند؛ زیرا عهده داری مسوولیت سیراب کردن حجاج و سرپرستی زمر، 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 می دانی که بعد از پیامبر(ص) از میان فرزندان عبدالمطلب کسی جز او نماند و بنابراین میراث دار 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)). (25) مهم است به این امر اشاره کنیم که منصور این سخن نفس زکیه را که عباسیان با شیعه علی معرفی کردن خود مدعی امامت شده اند را بی پاسخ گذاشت.

از نظر عباسیان، تأکید آن ها 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) آن ها عهدی است از جانب خدا و مشروعیت تصدی امامت مسلمانان توسط آنان، از جانب خداوند - عزوجل - می باشد. منصور در این باره می گوید: ((ای مردم، من تنها سلطان خدا در زمین هستم... و شما را به سمت همسویی با خدا و تأیید و اطاعت او می رانم. من پا سدار ملک الهی هستم و با مشیت و اراده او در آن تصرف می کنم و با اذن او به اعطای مال خدا می پردازم. پس به سوی خدا بیاوید و او را بخوانید تا مرا در راه راست موفق گرداند و نسبت به شما در من رافت و نیکی الهام دارد)). (26) وی هم چنین قبل از مرگش به فرزندش مهدی چنین سفارش می کند که: ((تقوای خدا را در مورد آن چه که به تو وا گذار کرده و نیز در مورد آن چه برایت گذاشتم، پیشه کن)). (27) و در سال 158هـ. هنگامی که به سمت مکه در حرکت بود، خطاب به او می گوید: ((فرزندم، سلطان همان حبل الله المتین و عروه الوثقی و دین قیم الهی است، پس آن را حفظ کن و از آن پاسداری نما)). (28) مهدی نیز به وصیت پدرش تمسک می جوید و هنگامی که عبدالله بن عمر بن عتبه به مناسب درگذشت منصور، پدر مهدی، به او تسلیت می گوید،

سخنان او را تأیید می کند: ((مصیبتی عظیم تر از فقدان امام پدر و نتیجه ای پربارتر از خلافت الهی بر دوستان خدا نیست)). (29) در مقابل آن چه منصور و مهدی پیرامون مشروعیت امامتشان مطرح می کنند و آن را برگرفته از خداوند می دانند، درک سخنان ابوعباس در میان کوفیان که گفت امر امامت در میان بنی عباس باقی خواهد بود تا این که 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 این که آن را به عیسی بن مریم تسلیم کنیم)). (30) فعالیت های سیاسی عباسیان بهترین شاهد بر دیدگاه آنان نسبت به امامت می باشد که آن را میراثی از جانب رسول خدا یا عهد و پیمانی از سوی خداوند - عزوجل - می پنداشتند. مسأله ولایت عهدی در میان بنی عباس به وضوح دیدگاه ایشان را نسبت به امامت منعکس می سازد. در این چارچوب، ابوعباس، برادرش ابوجعفر و سپس برادرزاده اش عیسی بن موسی را ولی عهد نمود. پس از آن نیز ابوجعفر در سال 147هـ' 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 151هـ' برای فرزندش موسی الهادی بیعت گرفت. (31) هارون الرشید نیز از آن چه سلف او انجام داده بودند، درس نگرفت و برای فرزندانش (امین، مأمون و موتمن) بیعت گرفت. (32) این اثر این عمل هارون را مورد انتقاد قرار داده و می گوید: ((... و این امر (بیعت گرفتن هارون برای سه فرزندش) از عجایب است...)) (33)

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 می باشد. وی در این باره می گوید: ((خداوند با دادن جانشینی و خلافت خود در میراث پیامبرش ما را اکرار فرمود)). (34) عباسیان نسبت به امامت علی بن ابی طالب (ع) اعتراف داشته اند. هم چنان که داوود بن علی در برابر اهل کوفه با این گفته که: ((کسی جز علی بن ابی طالب امیر مومنان و عبدالله بن علی، بعد از رسول خدا (ص) بر منبر اهل کوفه ننشسته است))، (35) 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 بوده اند. به اعتقاد زیدیه - پیروان زید بن علی بن حسین بن علی بی ابی طالب (ع) که در سال 122هـ' در زمان خلافت هشام بن عبدالملک کشته شد (36) - امامت حق علی (ع) بود، زیرا معتقد بودند که: ((علی بعد از رسول خدا (ص) به جهت قرابت و سابقه اش برترین مردم است)). (37) ولی آن ها تصدی این مقام را توسط فردی دیگر نیز به شرط آن که وی فردی آزموده و مجرب باشد جایز می دانند. (38) بنابراین، دیدگاه آنان بر پایه ((جواز امامت مفضول با وجود افضل)) استوار است. (39) زیدیه امامت را شاخه ای از نبوت می دانند و معتقدند همان طور که نبوت در والاترین و شریف ترین جایگاه ها قرار دارد، امامت نیز از چنین جایگاهی برخوردار است و به همین سبب باید در میان آل البیت باشد. آن ها موضع خود را چنین تفسیر می کنند که: ((... کسی همچون فرزندان پیامبر که خداوند به آن ها شرف و برتری ویژه ای عنایت فرموده، به ایشان نزدیک تر نیست؛ لذا آن ها بیش از دیگران سزاوار امامت هستند)). (40) زیدیه امامت را در میان فرزندان حسن و حسین قرار داده و بر این باورند که آن ها از نسل فاطمه (ع) و صاحب علم، ورع، تقوا و بصیرت می باشند و لذا هر کس از نسل ایشان به مطالبه امامت اقدام نماید، امام حق است. (41)

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

آن ها می گویند: ((هرگاه این خصوصیات از میان تمام مردم، تنها در مردی از آن ها جمع باشد، بر ما واجب است که او را بر دیگران ترجیح داده و مقدم داریم)). (42) موضع زیدیه در تأکید بر امامت علی (ع) باعث می شود آن ها 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. (43)

جوهره تفاوت زیدیه با فرق تشیع، در برتری دادن ابوبکر، به دلیل سابقه وی در اسلام، و پذیرش امامت اوست؛ زیرا آن ها معتقدند که امامت ابوبکر از فتنه جلوگیری کرد و منافع مسلمانان را حفظ نمود؛ ((گاهی کسی برترین مردم است، ولی خداوند بنا بر مصلحت و یا به دلیل اجتناب از بروز فتنه... تقدم داشتن و اطاعت از کسی را که در فضل و برتری در مرتبه ای پایین تر از او قرار دارد، تکلیف می فرماید)). (44) البته آن ها علت تقدم ابوبکر را منحصر به این امر ندانسته و امامت وی را مبالغه ای در آزمایش او می دانند: ((... و یا [این امر] به جهت تشدید امتحان و سختی و مشقت [انجام می گیرد]). (45)

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 داوود 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 می گوید: ((او را به وزارت برگزید و امر خلافت را به او تفویض نمود، به سوی زیدیان فرستاد و آن ها را از هر سو جمع آورد و امور خلافت در مشرق و مغرب را به آن ها واگذار نمود)). (46) باید توجه داشت که امامیه خروج زید را دعوت برای جلب رضایت آل محمد به حساب نیاورد. (47) 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 (48) و نتیجه آن ظهور فرقه ای به نام ((رافضه)) بود. این امر تأکیدی بر گفته ابن حیب است که می گوید: ((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)). (49) امامیه تأکید می کند 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 می فرماید:

((و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله)). (50)

بنابراین، امامت بعد از علی بن حسین جز در میان فرزندان و نسل فرزندان او نخواهد بود)) (51) به این دلیل، امامیه از حق زید در امامت سخن نمی گویند، زیرا نصی وجود ندارد که بر امامت دلالت کند. (52) آن ها به گفته ای منسوب به یحیی بن زید استناد می کنند که در آن چنین آمده است: ((... پدرم امام نبود، ولی از سادات بزرگوار و زاهدان قوم بود و پدرم عاقل تر از آن بود که به ادعای چیزی که حق وی نبود، بپردازد...)). (53)

اما موضوعی که دارای بیشترین مخالفت با بنی عباس 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 يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا)) (54) و ((و ات ذی القربی حقه)) استناد می‌کنند. (55) 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)). (56)

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 کنتم لاتعلمون))، (57) همان آل محمد(ص) است که خداوند امر کرده از ایشان سوال شود، نه از جاهلان. (58) در همین جا بر این امر تأکید می‌شود که جبرئیل(ع) نزد پیامبر(ص) آمد و چنین خطاب کرد: ((ای محمد، تو نبوت را به پایان رسانده ای و روزهای زندگیت به پایان رسیده است، اسم اعظم و میراث علم و آثار و نبوت را نزد علی بگذار...)) (59) 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 مومنین 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)). (60)

امامیه معتقد است که وصیت به امامت تنها عهد و پیمانی از جانب خدا به ائمه می‌باشد: ((آیا فکر می‌کنید که وصی ما [امامت را] به هر کس می‌خواهد می‌سپارد؟ نه، بلکه این امر عهدی است از جانب خدا و رسولش. ائمه) از پس هم مآیند تا این که امر به صاحب آن برسد)). (61) امامیه به شکل دادن به اندیشه خود در خصوص موضوع امامت که در آن، سرپرستی امور دین و دنیا را منظور می‌داشت ادامه داد از این رو آن را واجب می‌داندست، ((زمین هیچ گاه از حجت(امام) بی بهره نخواهد بود)). (62) 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 فتنه‌ها پایان دهد. امام رحمتی است که غالب را از تعدی به مغلوب باز می‌دارد و مردم را به انجام طاعات و پرهیز از محرّمات تشویق می‌کند و حدود را اجرا می‌نماید)). (63) شیخ طوسی نسبت به اهمیت امام و نقش او در حفظ امنیت و تحقق عدالت چنین می‌فرماید: ((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 می‌یابد و آشوب‌ها فرو می‌نشیند و زندگی جریان می‌یابد و مردم به صلاح نزدیک تر می‌شوند)). (64) وک نسبت به خلا امامت و نبود امام هشدار داده و خالی بودن زمین از وجود امام را تعطیلی امر خدا و موجب نابسامانی زندگی مردم می‌داند: ((... و هرگاه مردم رئیسی نداشته باشند، زندگانی ایشان سخت می‌گردد و قوی بر ضعیف چیره گردیده و مردم در معاصی غوطه ور می‌شوند و هرج و مرج حاکم می‌شود و [مردم] به فساد نزدیک تر و از صلاح دورتر می‌گردند، و این برای کمال عقل امری لازم است)). (65)

به نظر می‌رسد که معتزله در خصوص ضرورت وجود امامت در جهت تحقق عدالت، با امامیه هم عقیده می‌باشند؛ 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 آورده اند.

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)). (66) هم چنین امامیه شرط می‌کند که امام باید در صفات علم، کرم، شجاعت، عفت، خوش خویی، رحمت، سیاست، حسن تدبیر و سلامت جسمی بر مردمان خود مقدم باشد. (67) این‌ها شرایط کلی است که هر مسلمانی با هر ایده‌ای به آن اقرار می‌کند، ولی آن‌ها بر علم امام و ضرورت واسع الاطلاع 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 این که [باید] به تمام احکام سیاست و شریعت عالم باشد.)) (68) امامیه هم چنین از سلامت عقلی به عنوان شرطی اساسی برای امام نام برده و آن را منعکس کننده نیک رأیی و توان علم در سیاست و تدبیر می‌داند. (69) و نیز بر عصمت امام تأکید دارد، زیرا معتقد است که امام الگوست و از این رو ضروری است که معصوم باشد؛ ((... او (امام) مقتدای مردم است، مگر نه این که به خاطر همین است که به او امام گفته شده؛ زیرا امام یعنی کسی که مورد اقتدای مردم است. (70) از آن جا 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 بر پای دارندگان آنند و در این امر چون پیامبرند)). (71) امامیه نظر خود درباره عصمت را چنین خلاصه می‌کند: ((... از آن جا که امامت عهدی از جانب خداست و امام را خدا منصوب می‌کند، پس معصوم است)). (72)

تأکید و اصرار امامیه بر عصمت امام، در مقاله فکری با اندیشه سیاسی عباسیان که مروج این اعتقاد بودند که خلافت عباسی از جانب خداست و آنان در زمین خدا خلفاالله 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، (73) 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 ابوجعفر 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. (74) هم چنان که عباسیان به طور وضوح موضع خود را مبنی بر این که حق آن‌ها در امامت از حق علویان کم‌ترین است و امامت به سبب نزدیکی آن‌ها به پیامبر میراثی از جانب رسول خدا بر آن‌هاست، اعلام کردند. (75) به همین سبب می‌توان گفت که قبل از جدال منصور و نفس زکیه، در میان آل‌البیت (آل محمد) اختلافی نبود، یعقوبی این امر را چنین بیان می‌کند: ((... ابوجعفر منصور اولین هاشمی است که میان بنی هاشم بن عبدالمطلب فرقه بندی ایجاد کرد؛ زیرا در زمان او بود که به عده ای عباسی و به عده ای طالبی اطلاق شد.)) (76)

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. (77)

با این که معتزله به ضرورت امامت معتقد هستند، بر وجوب سمعی و نه عقلی آن تأکید می‌کنند (78) 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 می دهند: ((... امام تنها امور سمعی همچون اجرای حدود احکام را می خواهد و عقل علی رغم وجوب این امور نمی تواند به آن اقدام کند و به همین دلیل وجود امام واجب است و آن چه که واجب جز با آن انجام نگردد نیز واجب است)). (79) این دیدگاه معتزله مخالف دیدگاه امامیه است که امامت را رکنی از ارکان دین می داند و آن را مسأله ای که در گرو مصلحت عمومی با شد، به حساب نمآورد: ((امامت مسأله ای نیست که مصلحت آن را اقتضا کند و به گزینش عامه مربوط باشد، بلکه يك مسأله اصولی و رکنی از دین است)). (80)

مسأله انتخاب امام محور مهمی در پیدایش اختلاف میان جریان های فکری در آن زمان بود و قاضی عبدالجبار با تأکید بر این امر، به ایجاد انشعاب میان مسلمانان پیرامون این مسأله و این که برخی از آنان که اهل سنت و معتزله باشند، به تشکیل شورا و برخی دیگر نیز همچون شیعیان امامیه (81) به وجود نص در انتخاب امام اعتقاد داشتند اشاره می کند. معتزله اصل شورا را به عنوان راهی برای انتخاب امام دانسته و اجماع صحابه را دلیل بر این امر می داند. (82) آن ها به انتخاب اصحاب حل و عقد اشاره نموده و بیان می دارند که کمترین تعدادی که امامت را منعقد می سازد، پنج تن می باشد؛ زیرا بیعت با ابوبکر از سوی عمر و با موافقت ابوعبیده، سالم، اسیدین خضیر و بشر بن سعد انجام گرفت. (83)

آن ها هم چنین به طرح دیدگاه خود پیرامون تعیین جانشین (استخلاف) به عنوان وسیله ای برای تعیین امام پرداخته و قاضی عبدالجبار در مورد آن چنین می گوید: 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 می باشد. اما به این شرط که این امر قبل از مرگ امام سابق به اجرا در نیاید. (84) وی در این مسأله، به واگذاری خلافت از جانب ابوبکر به عمر استشهد می کند که بعد از مرگش این امر را به او تفویض نمود. (85)

قاضی عبدالجبار اشاره می کند که ضروری است آرا گروه از پنج رای کم تر نباشد، زیرا ابوبکر پیش از آن که با کبار صحابه از جمله عبدالرحمن بن عوف مشورت نماید خلافت را به عمر واگذار نکرد. بنابراین، ابوبکر صرفا با نظر شخصی، از مردم برای عمر بیعت نگرفت، بلکه در این امر به نظر گروه متکی بود. (86)

معتزله نسبت به مسأله وجود نص که از جانب امامیه مطرح می شود، موضع سرسختانه ای گرفته و معتقد است که جا یز نیست مسأله امامت تابع غیبات باشد، هم چنان که امت نمی تواند نسبت به مسأله ای که چیزی از آن نمی داند 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 هم چنین بر امری خطا اجماع نمی کند و اگر این وصیت درست باشد عباس مجاز نبود که به هنگام بیماری رسول خدا (ص) بگوید: آیا درباره این امر (امامت) از او سوال کنیم که این امر از آن ماست و اگر از آن ما نبود بخواهیم آن را برای ما وصیت نماید)). (87)

قاضی عبدالجبار موضع امامیه در خصوص نص و سوال علی (ع) از رسول خدا (ص) را بی اساس می خواند: ((اگر رسول خدا (ص) بر امامت علی تصریح کرده و برای مردم آن را تبیین نموده بود، این سوال معنایی ندارد.)) (88) و اضافه می کند که: ((کنمان در این جا توجیهی ندارد، زیرا نص رسول اکرم (ص) نسبت به امام بزرگ ترین چیزی بود که امت به آگاهی از آن نیاز داشت؛ لذا معنایی برای کنمان آن از مسلمانان وجود ندارد.)) (89)

معتزله شرایط امامت را مورد بحث قرار داده و اسلام، بلوغ، عقل و تدبیر را برای امام ضروری می شمارد (90) هم چنین بر شرط عدل تأکید کرده و آن را اصلی مهم از اصول پنج گانه اسلام می داند: ((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 نزهت مقاصدش را در خود می گیرد و این چیزی است که امام باید از آن میرا باشد)). (91) 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. (92) تأکید معتزله بر مسأله گزینش و انتخاب امام مهم ترین محور از دیدگاه عباسیان به امامت تأکید می شود؛ اول: کنار نهادن نظریه نص به 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 دستگاه 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 يك صلاحیت امامت را دارند واگذار نماید و دیگران به کسی که آن ها انتخاب می کنند و با او بیعت می نمایند، رضایت دهند. (93) این موضع با دیدگاه معتزله تفاوتی ندارد مگر در يك 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. (94) آن ها در این امر بر سابقه تاریخی انتخاب ابوبکر و عثمان تکیه می کنند. (95)

سخن گفتن در مورد شورا و تعیین جانشین (ولایت عهدی) هدف مهمی را دنبال می کند 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 روش های انتخاب امام به حساب می آورند و دلیل این امر توصیف ابوبایی مثل ((باب الخلیفه یستخلف)) از سوی آن هاست (96) و بر آن چه ابوبکر هنگام انتخاب عمر بن الخطاب برای جانشینی انجام داد، استناد می کنند و آن را تقویت نظر به ولایت عهدی به حساب می آورند که عباسیان بعد از امویان به آن ادامه دادند و در دوره خلافت خویش در بیش از يك مورد جانشین تعیین نمودند. (97) چنین رویکردی توجیه پی نظمی 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. (98)

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 نکته ای بس مهم است که انتقاد عباسیان از امویان در مورد مسأله دست به دست گشتن امامت و زعامت در میان آن ها، به هیچ وجه انتقاد از مسأله و لایت عهدی نبوده است، بلکه هدف آن ها تنها آشکار ساختن و

بزرگ نمایی خطای امویان بوده است و اگر معتزله چنین اصلی را مورد انتقاد قرار می داد، خدشه ای بر خلافت مامون وارد مآمد و این چیزی است که با رابطه آن ها با مامون 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، (99) به خلافت مامون که بعد از غلبه بر برادرش امین آن را به دست گرفته بود، (100) مشروعیت بخشیدند. در واقع، معتزله نظریه غلبه در امامت (دست یافتن به امامت با زور) را رد نکردند، بلکه منظور آن ها 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)). (101) 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 مومنین است. شافعی در این باره چنین می گوید: ((هر کسی که از قریش باشد و مردم در رکاب او بچنگند 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)). (102) حتی احمدبن حنبل که در زمان عباسیان رنج بسیار کشیده، چنین می گوید: ((هر کس با شمشیر بر آن ها غلبه نموده خلیف شود و امیر المومنین خوانده گردد، بر هیچ کسی که به خدا و قیامت ایمان دارد، جایز نیست که شب کند و او را امام خود بخواند و او چه نیک باشد چه فاجر، امیر مومنان است)). (103) فقها اعتراف می کنند که خلیفه در قبال امت از هر مسوولیتی 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 آن ها برای امام این باشد که در بینشان عدالت کند، زیرا او در برابر خدا مسوولیت دارد و اگر به معروف امر کرد و عدالت ورزید، اجرش با خداست و اگر غیر از آن کرد، گنااهش برگردن اوست. (104)

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 می کرد به دیده فتنه جو 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 می بینیم فقها به مبحث مبطلات وضو بسیار بیشتر از مسایل امامت پرداخته و درباره آن بررسی و تحقیق کرده اند. اما در مسایل امامت در واقع آن چه 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... نپرداخته اند، هر چند معتقدند این کار به منظور دفع فتنه و آشوب و حفظ وحدت امت اسلامی بوده است. در این دوران، فقها هم چنین از وحدت امامت و این که مسلمانان دارای یک امام باشند، دفاع نموده اند؛ مثلاً ابویوسف حدیثی از رسول خدا (ص) بیان می کند که حضرت فرموده است: ((هر که با امامی بیعت کند و دست در دستش نهد و دل بدو سپارد، باید تا آن جا که می تواند وی را اطاعت کند و اگر کسی دیگر با او از در ستیز درآمد، گردنش را بزند)). (105) و شافعی تا بدان جا پیش می رود که می گوید یکی بودن امام (وحدت امامت) مورد اجماع مسلمانان است: ((... و این که مسلمانان اجماع کردند که خلیفه یکی باشد و قاضی و امیر و امام هم یکی باشد)). (106)

فقها هم چنین صفات امام را مورد بررسی قرار داده و به تقوا علم و سالمندی به عنوان عامل تقدم و دوری از هوی و هوس برای تحقق بخشیدن به عدالت تأکید کرده اند. (107) اما لزوم برخورداری از این صفات تنها در لایه لای کتاب هایشان به صورت یک تئوری باقی مانده و صرفاً تصویر آرمانی امام مسلمانان را رسم می کند و به نظر می رسد که فقها چنین صفاتی را بدون توجه به طبیعت تحولاتی که امامت با آن روبروست، لازم دانسته اند. با ظهور علایم ضعف در دستگاه خلافت، پذیرش اهتمام فقها به اختیارات و وظایف امام توجیه پذیر می گردد؛ 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. (108)

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، چنان که شافعی مسلمانان را ملزم به اطاعت از متغلب (کسی که با غلبه و زور امور خلافت را به دست گیرد) - در صورت قرشی بودن - می داند (109) برخی از آن ها مخالفت با قریش را مخالفت با خدا می دانند: ((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 می ساختم)). (110)

شاید انگیزه تأکید ایشان بر این ویژگی، در ارتباط با تحولات جدید حکومت مانند مشارکت غیر عرب ها در فعالیت های حکومت و نیز ستیزهای داخلی میان خود افراد خانواده عباسی باشد. (111) هم چنین، شاید ما در این جا انسجام آشکاری میان جریان های فکری آن زمان از جمله دیدگاه خود عباسیان حس کنیم، زیرا همه آن ها 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 می باشد. چگونه می توان شکاف عمیق موجود میان مفاهیم آرمانی فقها و واقعیت خلافت را که به طور کامل ناقص آن چیزی است که فقها مطرح می کنند، درک کرد؟

فهم و درک این امر جز بر این اساس امکان ندارد که این مسأله توجیه عربانی است که تحت پوشش دستاویزها و بهانه های متفاوت انجام می گیرد 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 آن هاست بنگریم متوجه خواهیم شد که پاسخ آن ها به وجود بیش از یک امام دیر انجام پذیرفت ضمن این که آن ها در نهایت، وجود بیش از یک امام در سرزمین مسلمانان را جایز دانستند. (112) شکاف میان نظریات فقها و تحولات حادث در حکومت بنی عباس عمیق تر می شد 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 می گفتند. (113) 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. (114) فقها بر موضع خود در دفاع از خلافت باقی ماندند و بر جایگاه خلیفه در جامعه تأکید ورزیده و با به کارگیری الفاظی هم چون ((خلیفه الله))، ((سلطان الله)) و ((ظل الله)) (سایه خدا))، موجب تقویت جایگاه خلیفه گردیدند. البته در این کار هدف بلندی تعقیب می شد 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. (115)

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 می ورزیدند، (116) درحالی که می دانستند که این صفات با واقعیت موجود هماهنگی ندارد صرفاً تصویری از امام آرمانی است. هم چنین، معتزله به رغم این که معتقد به وجود يك امام بودند، ناچار شدند در برابر تحولاتی که در کیان و حقیقت خلافت به وجود آمده بود، به توجیه و جود بیش از يك امام بپردازند.

استاد ((عبدالعزیزالدوری)) به بیان تأثیرگذاری وسیع عباسیان در دستگاه خلافت - از جمله تأثیرگذاری در میان فقها - و نیز بیان شکست تمامی آن ها در اهتمام بر مفاهیم اسلامی می پردازد و می گوید: ((عباسیان در بر پایی مؤسسات عمومی که به تعیین مفاهیم اسلامی بپردازد، 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)) (117)

پی نوشت ها:

1. طبری، تاریخ 6 / 562, 7 / 425 و به بعد.
- ن.ک: عبدالعزیز الدوری، العصر العباسی الاول، ص 10 و به بعد.
- ر.ک: به ضوء جدید علی الدعوه العباسیه، مجله کلیه الاداب و العلوم، بغداد ش2 ژوئن 1957.
2. طبری، تاریخ 7 / 425.
3. طبری، تاریخ 7 / 425.
4. طبری، تاریخ 7 / 427-426.
5. مسعودی، مروج الذهب 3 / 312.
6. طبری، تاریخ 7 / 425.
7. طبری، تاریخ 7 / 426.
8. همان، 7 / 428.
9. مسعودی، مروج الذهب 3 / 11 / 3123.
10. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، 127.
11. طبری، تاریخ 7 / 472.
12. همان 7 / 562 و پس از آن.
13. همان 7 / 566.
14. همان 7 / 566.
15. طبری، تاریخ 7 / 567.
16. طبری، تاریخ، 7 / 567.
17. همان، 7 / 567.
18. همان، 7 / 567.
19. طبری، تاریخ، 7 / 569.
20. همان، 7 / 569.
21. همان، 7 / 570.
22. طبری، تاریخ 7 / 570.
23. همان، 7 / 570.
24. همان، 7 / 571.
25. طبری، تاریخ 7 / 571. جهت مطالعه بیشتر در مورد ارتباط عباسیان با علویان ر.ک: عبدالعزیز الدوری، العصر العباس الاول ص 62 به بعد، فروف عمر: العباسیون الاوائل، ص 92 به بعد، فضلیه عبدالامیر، تاریخ الفرقة الزیدیه، ص 119 و به بعد.
26. ابن عبدربه: العقد الفرید 2 / 37.
27. طبری، تاریخ 8 / 104.
28. طبری، تاریخ 7 / 105.
29. مسعودی، مروج الذهب، 3 / 394.
30. طبری، تاریخ 8 / 428 جهت مطالعه بیشتر ر.ک: عبدالعزیز الدوری، النظم الاسلامیه 45 و پس از آن.
31. همان، 8 / 124 جهت مطالعه بیشتر ر.ک: عبدالعزیز الدوری، العصر العباسی الاول 81, 138 - شاکر مصطفی دوله بنی العباس 1 و 428, 451.
32. همان، 8 / 124.
33. مسعودی، مروج الذهب 3 / 314.
34. ابن الاثیر، الكامل 6 / 65.
35. طبری، تاریخ 7 / 428.
36. مسعودی، مروج الذهب 3 / 220.
37. نوبختی، فرق الشیعه 18.
38. همان، 18.
39. شهرستانی، الملل و النحل 1 / 155.
40. فضیله عبدالامیر: تاریخ الفرقة الزیدیه 311 به نقل از: الشرفی عمده الاکیاس صفحه 514.
41. شیخ مفید: الرسائل 3، نوبختی: فرق الشیعه 18.
42. جاحظ: استحقاق الامامه، تحقیق، عبدالسلام هارون 4 / 208-207.
43. نوبختی، فرق الشیعه 35، شیخ مفید، اوائل المقالات 9.
44. جاحظ، استحقاق الامامه 2 / 214.
45. جاحظ، استحقاق الامامه 4 / 214.

46. طبری، تاریخ 8 / 154 جهت مطالعه بیشتر ر.ک به: شاکر مصطفی: دوله بنی العباس 1 / 663.665.
47. کلینی: الروضه فی الکافی 8 / 264.
48. جاحظ: استحقاق الامامه 4 / 207.
49. ابن حبيب: المحبر 384.
50. الانفال / 75.
51. کلینی: اصول کافی 1 / 285 (منظور از دو برادر، زید بن علی و برادر بزرگش محمد بن علی الباقر یکی از ائمه دوازده گانه است).
52. طوسی: تلخیص الشافی 1 / 194.
53. صدوق: عیون اخبار الرضا 1 / 249.
54. الاحزاب / 32.
55. الاسرا / 26.
56. کلینی: اصول کافی 1 / 294.
57. الشوری / 23.
58. کلینی: اصول کافی 1 / 295.
59. همان، 1 / 296.
60. اربلی: کشف الغمه 1 / 30.
61. کلینی: اصول کافی 1 / 277.
62. همان 1 / 178 و النکت الاعتقادیه 39.47.
63. ابن المطهر: احقاق حق 1 / 197.
64. طوسی: تلخیص الشافی 1 / 70.
65. همان.
66. کلینی: اصول کافی 1 / 285.
67. کلینی: اصول کافی 1 / 312.314.321.323.
68. طوسی: تلخیص الشافی 1 / 245.
69. همان 1 / 274 ر.ک: عبدالعزیز الدوری: النظم الاسلامیه 93 به بعد.
70. طوسی: تلخیص الشافی 1 / 201.
71. ابن المطهر: احقاق الحق 7 / 197.
72. ابن المطهر: احقاق الحق 7 / 197.
73. الاحزاب 33، الشوری 23، الحشر 7، الانفال 41، الاسرا 26.
74. طبری، تاریخ 7 / 567.
75. همان 7 / 571.
76. یعقوبی: مشاکله الناس لزمانهم ص 22-23 جهت مطالعه بیشتر پیرامون موضوع امامیه در قبال خلافت ر.ک: عبدالعزیز الدوری: النظم الاسلامیه 91 به بعد.
77. عبدالجبار: المغنی 20 / 1 / 20.227 / 1 / 228.
78. همان 20 / 1 / 17 و به بعد.
79. عبدالجبار: المغنی 20 / 1 / 74.39 ر.ک: المعتزله و اصول الحکم، ص 7 و به بعد.
80. شهرستانی: الملل و النحل 1 / 146، ابن تیمیه: مناهج السنه 1 / 65.
81. عبدالجبار، المغنی 20 / 1 / 47.
82. همان 20 / 1 / 319.306.
83. عبدالجبار، المغنی، 20 / 1 / 295 ر.ک: به محمد عماره: المعتزله و اوصال الحکم ص 123 و به بعد.
84. بعدالجبار: المغنی، 20 / 1 / 20.262 / 2 / 5.
85. همان.
86. همان، 20 / 1 / 20.252 / 2 / 8.
87. همان، 20 / 1 / 123.
88. عبدالجبار، المغنی، 20 / 1 / 123 به این گفته ابن ابی الحدید ر.ک: به: ((... علی نسبت به این امر [امامت] اولی و احق است. اما نه بر وجه وجود نص، بلکه بر وجه افضلیت)) شرح نهج البلاغه 1 / 46.
89. همان.
90. عبدالجبار، المغنی: 30 / 2 / 168.
91. همان 20 / 1 / 20.201 / 2 / 71.
92. همان 20 / 1 / 212.211 ر.ک: محمد عماره: المعتزله و اصول الحکم 152.153.
93. احمد بن حنبل: السنه 229. بخاری: الصحیح 5 / 8، 22، 210، 9 / 100، 101.
- مسلم: الصحیح 6 / 5.4 ابن سعد: الطبقات: 2 / 23.20.
94. خیرالدین یوجه سویی: تطور الفكر السياسي عند اهل السنه 107.
95. البغدادی: اصول الدین 287.
96. الحمد بن حنبل: السنه 292، بخاری: الصحیح 9 / 100-101، مسلم: الصحیح 6 / 5.4 ر.ک: خیرالدین یوجه سویی: تطور الفكر السياسي عند اهل السنه 147 به بعد.
97. ابویوسف: الخراج 84 و پس از آن، ماوردی: الاحکام 316.
- ر.ک: عبدالعزیز الدوری: العصر العباسی الاول 81، 83، 99، 102، 138.
98. طبری، تاریخ 7 / 426.

99. جاحظ: النايبه, تحقيق عبدالسلام هارون 2 و 10 به بعد.
 100. طبرى, تاريخ 8 / 478 و ما بعد.
 101. ابويوسف: الخراج 70, 68, 71.
 102. بيهقى: مناقب الشافعى 448.
 103. احمد بن حنبل: السنه 7 / 202, 9 / 136, 142, بخارى: صحيح 7 / 79, ابوعبيد: الاموال 11.
 104. ابويوسف: الخراج 68, 69.
 105. ابويوسف: الخراج 71, 68.
 106. شافعى: الرساله 419, 420. بيهقى: مناقب الشافعى 435.
 107. بخارى, صحيح 1 / 177, 175. مسلم: صحيح 2 / 134, 144.
 108. احمد بن حنبل: المسند 1 / 282, 279 / 2, 9 / 5, 96 / 233, 232 / 6, 230 / 7, 292 / 138 / بخارى: صحيح 4 / 61, 60 / 9, 60, 59 / 60, 77, 81, 82, 86, 89, 95, 138, 139.
 109. بيهقى: مناقب الشافعى 448.
 110. الناشء الاكبر: مسائل الاماميه 62, 63. شافعى: الام 1 / 188, 19 (صفات الاثمه).
 احمد بن حنبل: المسند 3 / 42, 62, 90 / 7, 29 / 13, 282 / 14, 72 / 16, 105 / 17, 147 / 18, 171 / بخارى: صحيح 4 / 218, 217 / 9, 78.
 111. خيرالدين يوجه سوى: تطور الفكر السياسى عند اهل السنه 110-111.
 112. بغدادى: اصول الدين 247.
 113. بخارى: صحيح 1 / 177, 175. مسلم: صحيح 2 / 133-134, الفراء: طبقات الحنابله 2 / 305.
 114. جاحظ: العثمانيه 266 به بعد, جاحظ: رساله الحكمين 423.
 115. احمد بن حنبل: المسند 13 / 481, 4. الترمذى: السنن 9 / 70, 68 (هر كه سلطان خدا را تحقير و هتك نمايد خداوند او را تحقير خواهد كرد) ابن ابى عاصم: السنه 2 / 487 و پس از آن.
 116. عبدالجبار: المغنى 20 / 1 / 171, 203.
 117. عبدالعزيز الدورى: الديمقراطيه فى فلسفه الحكم العرب (المستقبل العربى) ش 9, 1989, 65.

منابع:

- الف - اصلى
 - القرآن الكريم
 - ابن الاثير: على بن محمد بن ابى الكرم (630هـ) الكامل فى التاريخ دار صادر, القايره, 1883م.
 - احمد بن حنبل (241هـ), المسند: تح: احمد شاكر و الحسين عبدالمجيد هشام دارالمعارف, القايره, 1980م.
 - الاربللى: ابوالحسن على بن ابى الفتح (693هـ). كشف الغمه فى معرفه الاثمه, النجف 1969م.
 - الاصبهانى: ابوالفرج على بن الحسين (356هـ). مقاتل الطالبين, النجف, 1943م.
 - البخارى: ابوعبدالله محمد بن اسماعيل (256هـ). الجامع الصحيح, تح: احمد محمد شاكر, دارالجيل, بيروت, بى تا.
 - البغدادى: عبدالقاهر بن طاهر (429هـ). كتاب اصول الدين, دارالمدينه, (عين طبعه استانبول مدرسه الاهليات, مطبعه الدوله ط 1, 1928), بيروت بى تا.
 - البيهقى: ابوبكر احمد بن الحسين (458هـ). مناقب الشافعى, تح: السيد احمد صقر, دارالتراث, ط 1, القايره, 1971م.
 - الترمذى: ابوعيسى محمد بن عيسى (279هـ). سنن الترمذى, شرح الامام ابن العربى المالكى, دارالكتاب العربى, بيروت, بى تا.
 - ابن تيميه: تقى الدين احمد بن عبدالحليم (728هـ). منهاج السنه النبويه فى نقض كلام الشيعه و القدره, و بهامشه بيان موافقه صريح المعقول لصحيح المنقول, (غير مكتمل), تح: محمد رشاد سال, مكتبه دارالعرويه, القايره, 1964م.
 - الجاحظ: ابوعثمان عمرو بن بحر (255هـ).
 العثمانيه: تح: عبدالسلام محمد هارون, مكتبه الخانجى بمصر و مكتبه المثنى, بغداد 1955م.
 رساله الحكمين و تصويب اميرالمومنين على بن ابى طالب فى فعله: تح و نشر: شارل بلا, مجله المشرق, العدد 4-5, سنه 52, 1958م.
 - الرسائل السياسيه: قدم لها و بوياها: على ابوملحم, دار مكتبه الهلال, بيروت, 1987م.
 - ابن حبيب: ابوجعفر محمد بن حبيب البغدادى (254هـ) المحبر, مطبعه جمعيه دائره المعارف العثمانيه, حيدرآباد, 1942م.
 - ابن ابى الحديد: ابوحامد عبدالحميد بن هبه الله (622هـ). شرح نهج البلاغه, تح: محمد ابوالفضل ابراهيم, دارالفكر, بيروت, 1967م.
 م.
 - ابن سعد: محمد بن سعد (230هـ). كتاب الطبقات الكبير, تح: اوچين منوخ ادوارد سخود و اخرون مؤسسه النصر, طهران, بى تا.
 - الشافعى: محمد بن ادريس (204هـ).
 الرساله, تح: احمد محمد شاكر, مكتبه و مطبعه مصطفى البابى الحلبي و اولاده, القايره, 1940م.
 الام, دارالفكر, بيروت, 1983م.
 - الصدوق: ابوجعفر محمد بن على بن الحسين القمر (381هـ). عيون اخبار الرضا, مطبعه دارالعلم, قم, 1961م.
 - الطبرى: ابوجعفر محمد بن جرير (310هـ), تاريخ الرسل و الملوك, تح: محمد ابوالفضل ابراهيم, دارالمعارف, القايره, 1967م.
 - ابن ابى عاصم: ابوبكر بن الضاحك (287هـ) كتاب السنه, تح: محمد ناصر الالبانى, المكتب الاسلامى, بيروت, 1980م.
 - عبدالجبار الهمدانى: ابوالحسين عبدالجبار بن احمد المعروف بقاضى القضاة (415هـ). المغنى فى ابواب العدل و التوحيد, تح: الدكتور عبدالحليم محمود و الدكتور سليمان الدنيا, دارالمصريه للتاليف و النشر, القايره, 1965م.
 - ابن عبيد: القاسم بن سلام م (224هـ), الاموال, تح: محمد خليل هراس, دارالفكر, بيروت, 1975م.
 - الفراء: ابويعلی القاضى محمد بن الحسين (458هـ). طبقات الحنابله, تح: محمد حامد الفضى, القايره, 1952م.
 - الكلينى: ابوجعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق (349هـ). الاصول فى الكافى, تصحيح: على اكبر الغفارى, مكتبه الصدوق, طهران, 1945م.
 - الماوردى: ابوالحسن على بن محمد (450هـ) الاحكام السلطانيه و الولايات الدينيه, بغداد, 1989م.

- المسعودى: ابوالحسن على بن الحسين بن على (346هـ). مروج الذهب و معادن الجواهر, تح: محمد محى الدين عبدالحميد, مطبعه السعاده مصر, بى تا. و طبعه برييه دى مينر و بافيه دى كر تاى, عنى بتصحيحه: شارل بلا, منشورات الجامعه اللبنانيه, بيروت 1979م.
- مسلم بن حجاج بن مسلم (261هـ) الجامع الصحيح, دارالافاق الجديده, بيروت.
- ابن المطهر: جمال الدين الحسن بن يوسف (726هـ) احقاق الحق, مطبعه السعاده, القايره 1906م.
- الشيخ المفيد: محمد بن محمد النعمانى الكعبرى البغدادى (413هـ).
- الارشاد: نشر مكتبه الحيدريه, النجف, 1962م.
- اوائل المقالات فى المذاهب و المختارات: مطبعه رضى, تبريز, 1951م.
- الرسائل: نشر مكتبه دارالكتب التجارويه, النجف.
- النكت الاعتقديه: المطبعه العصريه, بغداد, 1923م.
- الناشئ الاكبر: (293هـ) مسائل الامامه مقتطفات من الكتاب الاوسط فى المقالات, تح: يوسف فان اس, المعهد للابحاث الشرقيه, بيروت 1971م.
- النويختى: ابومحمد الحسن بن موسى (300هـ) فرق الشيعه, تعليق: محمد صادق بحر العلوم, المكتبه الحيدريه, النجف.
- اليعقوبى: احمد بن ابى يعقوب بن جعفر بن وهب الكتاب المعروف بابن واضح الاخبارى, (282هـ). مشاكلة الناس لزمانهم: تح: وليم ملورد, دارالكتاب الجديد, بيروت, 1962م.
- ابويوسف: يعقوب بن ابراهيم (182هـ) كتاب الخراج: تح: احسان عباس, دارالشروق, بيروت, 1985م.
- ب - تحقيقات جديد:
- خيرالدين يوجه سوى: تطور الفكر السياسى عند اهل السنه, فتره التكوين بدايته حتى الثلث الاول من القرن الرابع الهجرى, دارالبشير للنشر و التوزيع, عمان, 1992م.
- الدورى, عبدالعزيز:
- العصر العباسى الاول (دراسه فى التاريخ الاقتصادى و الادارى و المالى) دارالطلية, بيروت, 1988م.
- النظم الاسلاميه (الخلافة, الضرائب, الدواوين, الوزارة) مطبعه نجيب, بغداد, 1950م.
- شاكر مصطفى: دوله بنى العباس, وكالة المطبوعات للنشر, بيروت, 1974م.
- فاروق عمر: العباسيون الاوائل, جامعه بغداد, بغداد, 1977م.
- فضيله عبدالامير: تاريخ الفرقة الزيديه بين القرنين الثانى و الثالث الهجرى مطبعه الاداب النجف, الاشرف, 1974م.
- محمد عماره: المعتزله و اصول الحكم, الموسسه العربيه للدراسات و النشر, بيروت 1977م.
- ج - مقاله ها:
- الدورى, عبدالعزيز:
- ضوء جديد على الدعوه العباسيه, (مجله كليه الاداب و العلوم), بغداد, العدد 2 حزيران, 1977م.
- الديمقراطيه فى فلسفه الحكم العربى (مجله المستقبل العربى), العدد 9, 1979م.
- فاروق عمر: موقف المعتزله السياسى من العباسيين (مجله الاقلام), بغداد, العدد 4, 1968م.