Article history:
Received 26 November 2024
Revised 12 February 2025
Accepted 26 February 2025
Published 21 March 2025

Quarterly Research Journal of Islamic History

Volume 15, Issue 57, pp 18-33

ISSN: 2251-9726

ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās as a Quasi-Prophetic Figure: Narrative Construction for ʿAbbāsid Legitimacy

Muhammad. Taqavi[1*], Seyed Ahmadreza. Khezri[2]

[1] PhD Student of the History and Civilization of Islamic Nations, University of Tehran, Tehran, Iran
[2] Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, University of Tehran, Tehran, Iran

*** Corresponding author email address**: m.taqavi93@ut.ac.ir

A r t i c l e I n f o

Article type:
Original Research

How to cite this article:
Taqavi, M., & Khezri, S. A. (2025). ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās as a Quasi-Prophetic Figure: Narrative Construction for ʿAbbāsid Legitimacy. *Quarterly Research Journal of Islamic History, 15*(57), 68-85.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

A B S T R A C T

The representation and sacralization of ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās in ʿAbbāsid historiography constituted part of the political and religious legitimation strategy of the ʿAbbāsid caliphs in their confrontation with the ʿAlids. The central question of this article is how the ʿAbbāsids, by distancing themselves from the model of testamentary succession (waṣāya) associated with Abū Hāshim ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya, sought—through constructing analogies between ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās and the Prophet—to consolidate the genealogical and epistemic legitimacy of their caliphate via their own ancestry, while simultaneously dissociating themselves from the ʿAlid roots of their uprising. In this context, a set of narratives concerning his birth, his alleged vision of Gabriel, the Prophet's supplication granting him knowledge of esoteric interpretation (taʾwīl), his blindness in the final years of his life, and even the manner in which his physical appearance was depicted, were transformed into instruments for fashioning a quasi-prophetic image of him. The research method is based on historical and narrative discourse analysis employing Jan Assmann's approach to cultural memory (Assmann, 2011). On this basis, narratives found in ʿAbbāsid-era texts are examined not as objective reports but as mechanisms of collective memory aimed at reconstructing the past and stabilizing the political identity of the ʿAbbāsid family. The findings indicate that the ʿAbbāsids reconstructed ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās as a sacralized model and intermediary between prophethood and caliphate—an archetype through which, by sacralizing virtues, manipulating his age, and attributing narrative miracles to him, he was portrayed as the spiritual and epistemic forefather of the ʿAbbāsid caliphs. These representations formed part of the broader ʿAbbāsid project of transforming history into a political and legitimizing memory.

Keywords: *Prophet; Early Islamic Historiography; ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās; ʿAbbāsid Legitimacy.*

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.18]

EXTENDED ABSTRACT

This study investigates the narrative construction of ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās as a quasi-prophetic figure within ʿAbbāsid historiography and argues that his sacralized portrayal formed a central component of the broader political theology of ʿAbbāsid legitimacy. In the formative period of their rule, the ʿAbbāsids initially grounded their claim to authority in the doctrine of succession (waṣāya) transmitted through Abū Hāshim ibn Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya, thereby positioning themselves within an Alid-centered paradigm (Crone, 1389SH; Anṣārī, 1376SH; Lindstedt, 2017). However, amid escalating rivalry with Alid claimants—most dramatically during the rebellion of Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya in 762 CE—the ʿAbbāsids reformulated their genealogical and symbolic capital by shifting emphasis from Abū Hāshim to al-ʿAbbās ibn ʿAbd al-Muṭṭalib, the Prophet's uncle, and by extension to his son ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās (Ṭabarī, 1387AH; Elad, 2016; Balādhurī, 1417AH). This transition entailed the development of what may be termed a theory of avuncular inheritance, whereby proximity to the Prophet through the paternal uncle was reframed as a valid channel of political and spiritual transmission. Such a reframing was reinforced by symbolic gestures—such as the public display of the Prophet's mantle and staff by ʿAbbāsid caliphs—which visually inscribed continuity between prophetic and caliphal authority (Ibn Kathīr, 1417AH; Al-Hibri, 2017). Within this matrix, ʿAbd Allāh ibn ʿAbbās emerged as a pivotal intermediary: a Companion renowned for Qurʾānic exegesis, yet repositioned in ʿAbbāsid narratives as more than a transmitter of knowledge—namely, as a sacralized ancestor whose persona bridged prophethood and caliphate.

The first layer of sacralization appears in narratives of his birth and infancy. Reports that the Prophet foretold his birth to his mother, Umm al-Faḍl, and personally performed the taḥnīk ritual, rubbing dates on the newborn's palate, imbue his infancy with prophetic intimacy (Akhbār al-Dawla al-ʿAbbāsīya, 1391AH; Balādhurī, 1417AH; Ibn Saʿd, 1414AH). Such motifs parallel archetypal patterns identified in comparative mythography, where the hero's birth is prefigured by divine signs and ritual consecration (Rank, 1403SH). In Islamic tradition, taḥnīk by the Prophet signals spiritual transmission; its selective attribution to certain infants underscores symbolic preference, as illustrated by contrasting reports regarding the Prophet's refusal to perform the ritual for the son of Marwān (Ibn ʿAsākir, 1415AH). Through these narrative devices, Ibn ʿAbbās is positioned within a sacred continuum from the moment of birth, rendering his later scholarly prominence a fulfillment of divinely ordained potential. The ritualization of infancy thus becomes an instrument of dynastic memory: by narratively embedding Ibn ʿAbbās in prophetic proximity, ʿAbbāsid historiography retroactively authorizes the spiritual pedigree of the ruling house.

A second and more striking layer involves the attribution to Ibn ʿAbbās of visionary and quasi-prophetic experiences. Reports that he beheld the angel Gabriel—a privilege typically reserved for prophets—constitute a profound elevation of status (Balādhurī, 1417AH; Ibn Saʿd, 1414AH). In Imāmī discourse, the category of muḥaddath denotes one addressed by angels, a designation applied to certain Imams (Madelung, 1402SH). By analogically attributing angelic encounter to Ibn ʿAbbās, ʿAbbāsid narratives effectively countered Shiʿi claims of exclusive charismatic transmission. Even more explicit is the report that, had prophethood continued after Muḥammad, Ibn ʿAbbās would have resembled the next prophet (Ibn ʿIrāq, 2009). Though historically implausible, such a ḥadīth operates discursively to position

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.18]

him at the threshold between nubuwwa and khilāfa. This threshold status is reinforced by the celebrated supplication, "O God, grant him understanding of religion and teach him interpretation (taʾwīl)," which casts Ibn ʿAbbās as bearer of esoteric insight (Balādhurī, 1417AH; Ibn Saʿd, 1414AH). The intertextual resonance of Qurʾānic phrasing in these accounts has been noted as a deliberate strategy of sacral alignment (Izadi & Sadeqi, 1400SH). By monopolizing taʾwīl—knowledge of inner meanings—he becomes the epistemic ancestor of a dynasty claiming not merely bloodline but interpretive sovereignty.

The motif of blindness in his later life further exemplifies narrative reconfiguration. While ostensibly a biographical fact, his blindness is reframed through multiple symbolic explanations: divine testing, spiritual illumination, grief for ʿAlī and his sons, or consequences of visionary excess (Masʿūdī, 1409AH; Sadūsī, 1396AH). In Islamic hagiographic logic, physical impairment frequently signals inner elevation; thus, blindness becomes metaphorical insight. The multiplicity of explanations indicates flexible appropriation by diverse audiences, yet within ʿAbbāsid memory it reinforces the paradox of outward deprivation and inward charisma. Another tension concerns chronology: Ibn ʿAbbās was approximately thirteen at the Prophet's death, yet later sources inflate his age to legitimize extensive direct transmission (Masʿūdī, 1409AH; Dhahabī, 1409AH). Such chronological manipulation exemplifies what may be termed narrative calibration—adjusting temporal data to sustain authority. The hierarchical model attributed to him—appeal to the Qurʾān, then Prophetic Sunna, then Abū Bakr and ʿUmar, and finally personal reasoning—simultaneously situates him within Sunni orthodoxy while bypassing contentious figures such as ʿUthmān and ʿAlī (Ibn Saʿd, 1414AH; Berg, 2011). Through these recalibrations, his biography becomes a scaffold for doctrinal positioning.

Finally, the visual and titular construction of Ibn ʿAbbās consolidates his symbolic centrality. Reports that he emulated the Prophet's dress and demeanor transpose prophetic embodiment onto his physical presence (Ibn Saʿd, 1414AH). The epithet Abū al-Khulafāʾ ("Father of the Caliphs") explicitly inscribes him as progenitor of legitimate rule (Ibn Ṭiqṭaqā, 1418AH; Dhahabī, 1409AH). Prophetic predictions foretelling the rise of al-Saffāḥ, al-Manṣūr, and al-Mahdī from his lineage further naturalize ʿAbbāsid sovereignty as divinely scripted (Akhbār al-Dawla al-ʿAbbāsīya, 1391AH; Balādhurī, 1417AH). Parallels with biblical covenantal promises—where kingship is guaranteed to Abrahamic or Davidic descendants—suggest the adaptation of broader Near Eastern tropes of dynastic destiny (Elad, 2016). Through such narrative layering, Ibn ʿAbbās is transformed into a transhistorical conduit: at once Companion, exegete, visionary, and patriarch. The cumulative effect is the conversion of biography into political theology, whereby history itself becomes a vehicle of sacral legitimation and Ibn ʿAbbās stands as the living bridge between revelation and rule.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.18]

تاریخچه مقاله

دریافت شده در تاریخ ۶ آذر ۱۴۰۳
اصلاح شده در تاریخ ۲۴ بهمن ۱۴۰۳
پذیرفته شده در تاریخ ۸ اسفند ۱۴۰۳
منتشر شده در تاریخ ۱ فروردین ۱۴۰۴

پژوهش‌نامه تاریخ اسلام

دوره ۱۵، شماره ۵۷، صفحه ۳۳-۱۸

شاپا الکترونیکی: ۹۷۲۶-۲۲۵۱

عبدالله‌بن عباس شخصیتی شبه‌نبوی: چهره‌پردازی روایی برای مشروعیت عباسیان

محمد تقوی[۱*]، سیداحمدرضا خضری[۲]

۱. دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران
۲. استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

[*] **ایمیل نویسنده مسئول:** m.taqavi93@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله

پژوهشی اصیل

نحوه استناد به این مقاله:

تقوی، محمد، و خضری، سیداحمدرضا. (۱۴۰۴). عبدالله‌بن عباس شخصیتی شبه‌نبوی: چهره‌پردازی روایی برای مشروعیت عباسیان. *پژوهش‌نامه تاریخ اسلام*، ۱۵ (۵۷)، ۳۳-۱۸.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

چکیده

بازنمایی و تقدیس عبدالله‌بن‌عباس در تاریخ‌نگاری عباسی، بخشی از راهبرد مشروعیت‌سازی سیاسی و دینی خلفای عباسی در مواجهه با علویان بود. مسئله اصلی مقاله آن است که چگونه عباسیان، با فاصله گرفتن از الگوی وصایت ابوهاشم‌بن‌محمدبن حنفیه، از طریق شباهت‌سازی عبدالله‌بن‌عباس با پیامبر، کوشیدند مشروعیت نسبی و معرفتی خلافت خود را از طریق نیاکان‌شان و فاصله گرفتن از ریشه‌های علوی قیامشان تثبیت کنند. در همین جهت، مجموعه‌ای از روایت‌ها درباره تولد، رؤیت جبرئیل، دعای پیامبر برای اعطای علم تأویل، نابینایی سال‌های پایانی عمر و حتی نحوه بازنمایی ظاهری عبدالله‌بن‌عباس، به ابزارهایی برای ساخت چهره‌ای شبه‌نبوی از وی بدل شد. روش پژوهش مبتنی‌بر تحلیل گفتمان تاریخی و روایی با رویکرد حافظه فرهنگی «یان آسمن» است. بر این مبنا، روایت‌های متون عصر عباسی نه به‌مثابه گزارش‌های عینی بلکه به‌عنوان ساز و کارهای حافظه جمعی برای بازآفرینی گذشته و تثبیت هویت سیاسی خاندان عباسی بررسی شده‌است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که عباسیان عبدالله‌بن‌عباس را در قالب الگویی قدسی و واسطه‌ای میان نبوت و خلافت بازسازی کرده‌اند؛ الگویی که از رهگذر تقدیس فضائل، جعل سن و نسبت دادن معجزات روایی، وی را به‌صورت نیای معنوی و معرفتی خلفای عباسی تصویر می‌کند. این بازنمایی‌ها بخشی از پروژه کلان عباسیان در تبدیل تاریخ به حافظه‌ای سیاسی و مشروعیت‌ساز است.

کلیدواژه‌ها: پیامبر، تاریخ نگاری صدر اسلام، عبدالله‌بن عباس، مشروعیت عباسیان.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.18]

درآمد

عباسیان در سال‌های دعوت و نخستین سال‌های بعد از به قدرت رسیدن و غلبه بر امویان، مشروعیت خود را از طریق ابوهاشم فرزند محمدبن حنفیه تعریف می‌کردند. دلیل محوریت یافتن ابوهاشم، تلاش عباسیان برای توجیه این موضوع بود که ادعای وصی بودن علی(ع) بعد از پیامبر و انتقال آن به حسنین را که علویان بدان باور داشتند به چالش بکشند و مدعی شوند که خلافت بعد از علی(ع) به فرزندش ابوهاشم منتقل شد که در قیام مختار مقام «مهدی» داشت (کرون، ۱۳۸۹، ص. ۱۶۶). چنین رویکردی در روایت‌های هیثم‌بن عدی (متوفای۲۰۷) و ابوالحسن مدائنی (متوفای۲۳۵) و به‌صورت خاص در *أخبار الدوله العباسیه* (۱۳۹۱، ص. ۱۸۶) قابل مشاهده است که بر انتقال وصایت از علی‌بن ابی‌طالب(ع) به ابوهاشم تأکید دارد (انصاری، ۱۳۷۶، ذیل «ابوهاشم، عبدالله»؛ Lindstedt, 2017, p. 78). با به قدرت رسیدن عباسیان در فضایی تنش‌آلود با علویان، عباسیان ناگزیر بودند دستگاهی تبلیغاتی پدید آورند که بتواند هم مشروعیت سیاسی آنها را تثبیت و هم ادعاهای خلافتیِ علویان را رد کند. از این‌رو مورخانی همچون بلاذری (۱۴۱۷، ج. ۴، ص. ۸-۱۲) تلاش کردند تا مشروعیت عباسیان را به جای ابوهاشم که از نسل علی‌بن ابی‌طالب(ع) بود، به عباس عموی پیامبر گره بزنند.[۱]

این تغییر به‌ویژه در تقابل عباسیان با قیام‌های علویان آشکار می‌شود. برجسته‌ترین نمونه آن، قیام محمد نفس زکیه در سال ۱۴۵ است. در نامه‌های او خطاب به منصور عباسی، به صراحت بر حق علویان در مقایسه با عباسیان تأکید شده و مشروعیت نسب عباسیان زیر سؤال رفته است. نفس زکیه با تکیه‌بر معیار «قرابت» به پیامبر، علویان را شایسته‌تر از عباسیان برای خلافت می‌دانست (طبری، ۱۳۸۷، ج. ۷، ص. ۵۶۷-۵۷۰). چنین چالشی عباسیان را واداشت تا نه‌تنها در عرصه سیاست، بلکه در عرصه تاریخ نیز پاسخ‌گوی این ادعا باشند. این، سرآغاز مرحله‌ای از بازنویسی تاریخ بود که در پی آن عباسیان به جای پیوند مشروعیت خود با ابوهاشم، مشروعیت خود را به عباس‌بن عبدالمطلب نسبت دادند که به تدوین نظریه «وراثت اعمام» انجامید.[۲]در همین جهت، شجره‌نامه پیامبر و اجداد ایشان دستاویز مناسبی برای عباسیان محسوب می‌شد تا با شباهت‌سازی میان خود و اجداد پیامبر، مشروعیت خود را از طریق وراثت تقویت کنند. به‌نظر می‌رسد که آنچه درباره عهده‌داری منصب سقایت از سوی عباس نقل می‌شود (بلاذری، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۶۴؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۹، ج. ۳، ص. ۶۰)، بخشی از همین فرایند باشد؛ زیرا این منصب پیشتر در اختیار هاشم‌بن عبدمناف جد پیامبر بود و دستیابی نیای عباسیان به این منصب، نظریه «وراثت» از پیامبر را تقویت می‌کرد.

از سوی دیگر، به‌نظر می‌رسد که تلاش عباسیان بر این بود تا با ایجاد شباهت‌هایی میان خود و پیامبر، خلافت‌شان را تداوم حاکمیت پیامبر معرفی کنند؛ برای مثال، خلفای عباسی در مراسم عمومی با ردا و عصای پیامبر ظاهر می‌شدند (ابن‌کثیر، ۱۴۱۷، ج. ۶، ص. ۸؛ برای تفصیل بیشتر، نک. Al-Hibri, 2017, p. 70-73). چنین سیاستی از سوی عباسیان برای تشبّه خود به نیاکان پیامبر نیز پیاده‌سازی شد. برای نمونه، وقتی عبدالمطلب چاه زمزم را یافت، گنج‌هایی درون آن بود که قریش مدعی سهم‌خواهی از آن بودند. در نهایت قرعه‌ای کشیده شد تا سهم هر یک مشخص شود. هر نیزه با رنگی خاص مشخص شده بود و عبدالمطلب رنگ سیاه را انتخاب کرد (ابن‌اسحاق، ۱۳۶۸، ص. ۲۷). انتخاب این رنگ در روایت ابن‌اسحاق معنادار به‌نظر می‌رسد؛ زیرا بعدها عباسیان نیز پرچم سیاه را به‌عنوان نماد خود انتخاب کردند. وجه

---

۱. علویان نیز در واکنش به این موضوع آثاری چون *الامامه من ولد علی و فاطمه* اثر حسن‌بن صالح (متوفای۱۶۹) را تألیف کردند (الندیم، ۱۳۶۴، ص. ۲۳۵).

۲. منصور عباسی در نامه‌اش به محمد نفس زکیه، ضمن تأکید بر تقدم عمو بر عموزاده، صراحتاً عباس را وصی پیامبر معرفی می‌کند (طبری، ۱۳۸۷، ج. ۷، ص. ۵۶۷). برخی از شاعران عصر عباسی نیز با سرودن اشعاری، ضمن دروغ‌گو خواندن دعاوی بنی‌حسن درباره خلافت، بر تقدم عمو بر عموزاده در وراثت تأکید کرده‌اند (برای نمونه، نک. ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵، ج. ۲۳، ص. ۱۲۰؛ حصری، ۱۴۱۷، ج. ۲، ص. ۶۱؛ نوفلی، ۱۳۸۷، ص. ۶۹؛ ابن‌ابار، ۱۴۰۶، ص. ۸۱). فقهایی همچون مالک‌بن انس نیز این دیدگاه را قبول دارند (ابن‌عبدالبر، ۱۴۲۱، ج. ۱، ص. ۱۷).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.18]

دیگر تلاش عباسیان در این زمینه، مصادره برخی نمادهای متعلق به علویان بود. در این زمینه به شکل خاص می‌توان به شمشیر ذوالفقار اشاره کرد که محمد نفس زکیه در نبردش علیه عباسیان آن را در اختیار داشت (طبری، ۱۳۸۷، ج. ۷، ص. ۵۹۷)، اما بعد آن شمشیر چندین بار بین علویان و عباسیان جابجا شد تا اینکه در زمان خلیفه مهدی عباسی از سوی تاجری خریداری و به خزانه عباسیان منتقل شد (همان، ج. ۷، ص. ۵۹۷). این شمشیر در سال‌های بعد نیز در اختیار برخی خلفای عباسی همچون هارون الرشید و مقتدر بود (همان، ج. ۷، ص. ۵۹۶، ج. ۱۱، ص. ۱۰۵). ذوالفقار که نمادی از قدرت و شجاعت علی‌بن ابی‌طالب(ع) محسوب می‌شد، توسط عباسیان در جهت تضعیف موضع علویان مصادره شد. رویکرد مذکور سبب شد تا عباسیان وقتی بعد از به قدرت رسیدن، با دعاوی علویان مبنی‌بر به چالش کشیده شدن مشروعیت خلافت‌شان مواجه شدند، بخشی از تلاش‌های خود را برای برتری در این نزاع، بر بازسازی تصویر نیاکان خود در منابع تاریخی و حدیثی متمرکز کنند. در این میان، عباس‌بن عبدالمطلب، عبدالله‌بن عباس و علی‌بن عبدالله‌بن عباس سه شخصیت کلیدی بودند که راویان عباسی در جهت تطهیر و تقدیس آنها تلاش کردند.

عبدالله‌بن عباس یکی از شاخص‌ترین صحابه پیامبر و مفسر برجسته قرآن، جایگاه مهمی در فرآیند مشروعیت‌سازی سیاسی خلفای عباسی داشت. بخشی از روایت‌های پیرامون عبدالله‌بن عباس در ارتباط با شباهت‌سازی او با پیامبر است که این امر، نیاز عباسیان را برای تثبیت نسب مشروع برآورده می‌کرد. روایت‌های پیرامون حیات او در مرز میان تاریخ و افسانه حرکت می‌کند. تحلیل و بازخوانی آنها ضمن روشن ساختن چگونگی استفاده عباسیان از این شخصیت برای تقویت مشروعیت خود، امکان فهم عمیق‌تر از سیاست‌های تاریخ‌نگاری و بازسازی تاریخی آن دوره را فراهم می‌آورد.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مرتبط با عبدالله‌بن عباس عموماً بر شخصیت حدیثی او استوار است و کمتر به موضوع ارزیابی انتقادی روایت‌های مرتبط با او اختصاص دارد. در این زمینه به شکل خاص باید از مقاله صادقی و دیگران (۱۳۹۵ش) درباره تحلیل انتقادی فضائل عبدالله‌بن عباس یاد کرد که موضوعی مشابه با مقاله حاضر دارد، اما با رویکردی حدیث‌پژوهانه نوشته شده‌است و اگرچه گریزی به ارتباط این روایت‌ها با مشروعیت عباسیان دارد، اما تحلیل فضائل عبدالله‌بن عباس را عموماً در سطح وثاقت راویان بررسی می‌کند. در پژوهشی دیگر، کلود ژیلیو[۱](۱۹۸۵) به بررسی تصویر افسانه‌ای شکل‌گرفته پیرامون عبدالله‌بن عباس با تکیه‌بر روایت‌های *الطبقات الکبری* ابن‌سعد پرداخته است. این مقاله با وجود نکات سودمندی که در مقاله حاضر نیز بدان استناد شده‌است، بیشتر بر عبدالله‌بن عباس به‌مثابه مفسر قرآن متمرکز است. تمرکز نویسنده بر کتاب ابن‌سعد سبب شده تا ابعاد ناگفته‌ای در این باره باقی بماند. در پژوهش حاضر تلاش بر این است که موضوع شباهت‌سازی میان عبدالله‌بن عباس با پیامبر به‌عنوان بخشی از الگوی مشروعیت‌سازی عباسیان در نظر گرفته شود. در چنین رویکردی، نقل روایت‌ها حتی به‌صورت جعلی و با راویانی ضعیف نیز معنادار خواهد بود؛ زیرا این روایت‌ها بخشی از مجموعه بزرگتری است که به‌منظور تثبیت برتری عباسیان بر علویان طراحی شده‌است. بر همین اساس، روایت‌های تاریخی در مقاله حاضر بر اساس نظریه یان آسمن[۲]به‌عنوان عناصر «حافظه فرهنگی» در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی ابزارهایی برای ساخت هویت جمعی و انتقال باوری خاص (Assmann, 2006, p. 11). بر اساس این نظریه، جوامع همواره گذشته را برای پاسخ‌گویی به نیازهای حالشان بازسازی می‌کنند. بنابراین مورخ پیش از آنکه به دنبال کشف وقایع به «آن گونه که رخ داده باشد»، باید در پی «چگونگی به یاد آوردن و به یاد ماندن وقایع» باشد. از این منظر، تاریخ یکی از عرصه‌های «حافظه فرهنگی» است که

۱ Claude Gilliot.
۲ Jan Assmann.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]
[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.18]

عناصر برگزیده گذشته در آن ذخیره و سپس بازخوانی می‌شود. این عناصر برخلاف حافظه فردی که زودگذر است، از طریق روایت‌های مکتوب، آیین‌ها و نمادهای فرهنگی تثبیت می‌شوند و نسل‌های بعد می‌توانند به آن دسترسی یابند. عباسیان با بازخوانی و بازنویسی گذشته، حافظه فرهنگی مسلمانان را به گونه‌ای شکل دادند که مشروعیت آنان را امری مسلم جلوه دهد. بر این اساس، هدف مقاله حاضر نشان دادن چگونگی عاملیت تاریخ‌نگاری عباسی بر بازآفرینی چهره عبدالله‌بن‌عباس به‌مثابه شخصیتی شبه‌نبوی برای تثبیت مشروعیت خلافت است.

چهره‌پردازی عبدالله‌بن عباس به‌مثابه شخصیتی شبه‌نبوی

چالش تاریخی بودن شخصیت‌ها معمولاً درباره بنیان‌گذاران ادیان، به‌ویژه عیسی و محمد(ص) مطرح می‌شود. از این‌رو شاید سخن گفتن از «عبدالله‌بن‌عباسِ تاریخی» کمی غریب به‌نظر برسد. عبدالله‌بن‌عباس هرچند شخصیتی بسیار مهم و مفسّر قرآن است، اما نمی‌توان او را در ردیف منجیان یا پیامبران قرار داد. اهمیت تاریخی او حتی زیر سایه صحابه برجسته‌ای چون ابوبکر، عمر، عثمان، علی(ع)، معاویه، حسن‌بن علی(ع) و عبدالله‌بن زبیر قرار می‌گیرد. با توجه به اینکه شهرت ابن‌عباس عمدتاً بر پایه فعالیت‌های علمی و نه سیاسی اوست، این فرض وجود دارد که زندگی‌نامه او نسبت به شخصیت‌های دیگر، کمتر دست‌خوش تحریف‌ها و شکل‌دهی‌های هدفمند بوده‌است. با این حال، بررسی روایت‌های مربوط به فضائل، جایگاه علمی و دینی عبدالله‌بن‌عباس و نیز شیوه تصویرسازی او به‌مثابه مرجع مشروعیتِ سیاسی و دینی ـ به‌ویژه در پیوند با شخصیت پیامبر ـ نشان می‌دهد که این روایت‌ها در بستر تاریخ‌نگاری عباسیان معنادار بوده و بازتابِ تلاش آنان برای تقدیس عبدالله‌بن‌عباس به‌عنوان یکی از نیاکان مشروع خاندان عباسی در برابر گفتمان علویان است. روایت‌های مربوط به زندگانی ابن‌عباس از بدو تولدش به گونه‌ای به تصویر کشیده می‌شود که او را در ارتباطی نزدیک با پیامبر قرار دهد.

۱. تولد عبدالله‌بن عباس

عبدالله‌بن عباس سه سال پیش از هجرت پیامبر به مدینه به دنیا آمد (ابن‌سعد، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۱۱۴). در برخی گزارش‌ها، پیامبر پیش از ولادت او، بشارت تولدش را به مادرش ام‌الفضل لبابه بنت حارث داد (*أخبار الدوله العباسیه*، ۱۳۹۱، ص. ۱۸۶؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج. ۴، ص. ۳۹). از این واقعه با لحنی همراه با کرامت و تجلیل یاد شده‌است (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج. ۳، ص. ۱۸۷). این پیش‌آگاهی مشابه با بشارت ولادت انبیا (مانند بشارت به مریم درباره عیسی یا آمنه درباره پیامبر) ارائه شده‌است. این شباهت نه تصادفی بلکه نشانه‌ای از گرایش به قداست‌افزایی درباره عبدالله‌بن عباس است که او را در مقام چهره‌ای برجسته به تصویر می‌کشد. در نمونه‌های غیر اسلامی نیز نشانه‌هایی از وجود ساختاری مشابه درباره تولد شخصیت‌ها وجود دارد: کودکی که پیش از تولدش بشارت داده می‌شود؛ نوزادی که بلافاصله پس از ولادت مورد توجه چهره‌ای قدسی قرار می‌گیرد؛ کودکی که نشانه‌های نبوغ یا علم در او ظاهر می‌شود؛ نوجوانی که از دیگران متمایز است؛ و در نهایت، انتقالی نمادین از نسلی به نسل دیگر از طریق دعا یا آموزش مستقیم (نک. رانک، ۱۴۰۳، ص. ۵۵-۶۵).

مهم‌ترین موضوع در روایت‌های تولد عبدالله‌بن عباس، تحنیک او به‌دست پیامبر(ص) است. تحنیک که در لغت به معنای مالیدن چیزی (معمولاً خرما) به کام نوزاد است (زبیدی، ۱۳۷۳، ج. ۱۳، ص. ۵۴۷)، در سنت اسلامی پیشینه‌ای نمادین دارد؛ اما هنگامی که فاعل این عمل، پیامبر باشد بدل به مناسکی قدسی با بار معنایی خاص می‌شود.[۱] وجود روایتی دیگر که پیامبر از تحنیک فرزند مروان‌بن حکم سر باز می‌زند، زیرا «فرزندان او ظالمانی خواهند شد که با من در امت اسلامی مخالفت می‌کنند» (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵، ج. ۵۷، ص. ۲۶۹)، نشان‌دهنده

۱. مجاهد بن‌جبیر (متوفای۱۰۴) از شاگردان عبدالله‌بن عباس، در روایتی اذعان دارد که جز ابن‌عباس، کسی با بزاق پیامبر تحنیک نشده‌است (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵، ج. ۲۹، ص. ۲۸۸). این ادعا که صرفاً در جهت تثبیت فضائل ابن‌عباس است، در روایت‌های دیگر نقض می‌شود (برای نمونه نک. ابن‌سعد، ۱۴۱۰، ج. ۲، ص. ۳۲-۳۴؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج. ۹، ص. ۳۵۶).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.18]

اهمیت نمادین این عمل است. این تحنیک مشابه با آنچه درباره امامان شیعه یا دیگر صحابه بزرگ در روایت‌ها آمده است (بلاذری، ۱۴۱۷، ج.۱، ص. ۲۴۴؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۰، ج. ۴، ص. ۴۲؛ دینوری، ۱۹۹۲، ص. ۳۲۱)، نشان‌دهنده اتصال وجودی نوزاد با پیامبر و در نتیجه با منبع وحی تلقی می‌شود و اساس مشروعیت علمی و معنوی ابن‌عباس در سنت عباسیان است.[۱]تأکید بر جزئیات مربوط به تولد و تحنیک او، بخشی از فرآیندی گسترده‌تر برای مشروعیت‌سازی در تاریخ‌نگاری عباسی است که از ابزارهای نمادین برای تثبیت جایگاه دینی و سیاسی خاندان بنی‌عباس استفاده می‌کند. روایت‌های مربوط به تولد علی‌بن عبدالله‌بن عباس نمونه دیگری از این موضوع است (نک. *أخبار الدوله العباسیه*، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۴). عبدالله‌بن عباس نیز نه براساس زیست واقعی، بلکه براساس الگوی اسطوره‌ای بازسازی شده‌است. در واقع، روایت‌های اسلامی از همان ابتدا در پی آن بود که کودکیِ شخصیت‌های برجسته را با نشانه‌هایی از آینده قدسی یا خارق‌العاده‌شان نشان دهد. چنین روایت‌هایی نه صرفاً در چارچوب عواطف خانوادگی یا احترام به شخصیت‌ها، بلکه بخشی از راهبرد بازسازی مشروعیت و هویت دینی بود.

۲. رؤیت جبرئیل و نسبت‌های فرابشری

یکی از مهم‌ترین جلوه‌های بازنمایی اغراق‌آمیز منزلت عبدالله‌بن عباس در سنت روایی عباسی، انتساب تجربه رؤیت جبرئیل به اوست؛ امری که در سنت اسلامی، ویژگی منحصر به فرد پیامبران شمرده شده‌است و از مؤلفه‌های اصلی نبوت محسوب می‌شود. این انتساب به‌ویژه با توجه به موقعیت زمانی و خانوادگی عبدالله‌بن عباس، از منظر تاریخی و اعتقادی نیازمند تحلیل است. تحلیل روایی و نشانه‌شناسی این گزارش‌ها آشکار می‌سازد که نسبتِ رؤیت جبرئیل، در کنار سایر ویژگی‌های خارق‌عادت منسوب به عبدالله، بخشی از پروژه هویت‌سازی در تاریخ‌نگاری عباسی است؛ پروژه‌ای که هدف آن، ارتقای جایگاه عبدالله به مرتبه‌ای فراتر از صحابی صرف و تثبیت او به‌عنوان واسطه‌ای میان نبوت و خلافت است.

در برخی منابع نقل شده‌است که عبدالله‌بن‌عباس در برهه‌هایی از زندگی خود، جبرئیل را دیده است (بلاذری، ۱۴۱۷، ج. ۴، ص. ۴۱؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۱۲۴—۱۲۵). نقل این روایت در متون تاریخ‌نگارانه دوره عباسی بیانگر اهداف اعتقادی نهفته در آنهاست. در تشیع امامی، اصطلاح «مُحَدَّث» بر کسی اطلاق می‌شود که فرشتگان با او سخن می‌گویند و مصداق آن، امامان شیعی هستند (مادلونگ، ۱۴۰۲، ص. ۱۵۵-۱۲۴). ممکن است که جعل این فضیلت برای عبدالله‌بن عباس نیز در مواجهه با این سنت در تشیع امامی بوده باشد. با توجه به رایج نبودن رؤیت جبرئیل برای غیر انبیا در سنت اسلامی،[۲]نسبت دادن چنین تجربه‌ای به عبدالله‌بن‌عباس، نوعی فضیلت‌سازی به‌شمار می‌آید که او را از منزلت یک راوی و مفسر صرف، به مرتبه صاحب تجربه مستقیم قدسی ارتقا می‌دهد. این روایت، حتی در قالب گزارش‌های پراکنده و کوتاه، معنایی دیرپا در حافظه جمعی مسلمانان بر جای می‌گذارد، زیرا به شخصیتی امتیاز می‌بخشد که در تاریخ‌نگاری عباسی، در زنجیره نیاکان خلفای عباسی است.

با قرار گرفتن عبدالله‌بن عباس در مجاورت انبیاء از طریق رؤیت جبرئیل، پیوندی نمادین میان او با نهاد نبوت برقرار می‌شود که از رهگذر آن، علم و مشروعیت سیاسی خلفای عباسی جنبه قدسی و وحیانی می‌یابد. در همین جهت، حدیثی از پیامبر نقل شده‌است که «اگر بعد از من پیامبری می‌آمد، شبیه عبدالله‌بن عباس بود» (ابن‌عراق، ۲۰۰۹، ص. ۵۷).[۳]با توجه به اینکه این روایت در منابع متقدم تاریخی و حدیثی ذکر نشده‌است، جعلی بودن آن امری محتمل است؛ اما با وجود این، از نظر گفتمان‌شناسی اهمیت فراوان دارد. هدف از نقل این‌گونه

۱. عمل تحنیک از طریق بزاق دهان، به‌مثابه نشانه‌ای از انتقال علم نیز در نظر گرفته شده‌است که درباره ابن‌عباس به‌نظر می‌رسد چنین برداشتی مدنظر باشد (Gilliot, 1985, p. 143؛ برای تشبیهی دیگر در این زمینه، نک. *أخبار الدوله العباسیه*، ۱۳۹۱، ص. ۲۸).

۲. عایشه همسر پیامبر یکی از کسانی است که این موضوع درباره‌اش نقل شده‌است (ابن‌سعد، ۱۴۱۰، ج. ۸، ص. ۵۳-۵۴).

۳. مشابه این حدیث درباره افراد دیگری از جمله عمر بن‌خطاب نیز به‌کار رفته است (ابن‌عبدالحکم، ۱۴۱۵، ص. ۳۲۰).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.18]

روایت‌ها نه انتقال واقعیات تاریخی، بلکه ساختن الگویی از عبدالله‌بن عباس است که در امتداد نبوت قرار دارد؛ الگویی که برای عباسیان در جایگاه نیای معرفتی و مشروع آنان، نقش حیاتی ایفا می‌کرد.

۳. دعای پیامبر و اعطای علم تأویل

در مرحله‌ای فراتر از تولد و پیوند نمادین عبدالله‌بن عباس با پیامبر، روایت‌های متعددی به دعاهای اختصاصی پیامبر برای عبدالله‌بن عباس اشاره دارد که مضامین آنها مستقیماً به جایگاه علمی و معرفتی وی مربوط می‌شود. در میان این دعاها، عبارت «اللهم فَقِّهه فی الدین و عَلِّمه فی التأویل» بیشترین بسامد را دارد (بلاذری، ۱۴۱۷، ج. ۴، ص. ۴۰-۴۱؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۴، ج.۱ ، ص. ۱۲۰).[۱] این دسته از گزارش‌ها بیش از آنکه صرفاً بازتاب احترام پیامبر به یکی از خویشاوندانش باشد، حامل مضمونی عقیدتی همسو با سیاست‌های مشروعیت‌سازی عباسیان است. در برخی از نقل‌های این روایت، دعای پیامبر همراه با لمس سر یا بدن عبدالله است (*أخبار الدوله العباسیه*، ۱۳۹۱، ص. ۲۵–۲۶؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۱۲۱-۱۲۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج۴، ص. ۴۱)؛ عملی که در سنت اسلامی حامل معنایی قدسی و انتقالی است و می‌تواند به‌عنوان نمادی برای انتقال نمادین علم، معنویت و مشروعیت به‌شمار آید. علم تأویل، واژه‌ای کلیدی و در عین حال مفهومی پیچیده در سنت اسلامی است. تأویل در متون قرآنی، ناظر به سطوح باطنی معانی آیات است؛ ساحتی که در اختیار عموم مفسران نیست و تنها گروهی از افراد خاص به آن دسترسی دارند.[۲] این احتمال وجود دارد که روایت‌های متعدد فقهی منقول از عبدالله‌بن عباس (*أخبار الدوله العباسیه*، ۱۳۹۱، ص. ۳۱؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵، ج. ۲۹، ص. ۲۸۷) که به همراه ستایش تسلط او بر احکام فقهی از سوی سایرین است (ابن‌سعد، ۱۴۱۴، ج.۱ ، ص. ۱۳۸)، به‌عنوان شاهدی برای استجابت دعای پیامبر در حق او باشد. این امر، تلاشی هدفمند برای جای‌دادن او در زمره خواص بود.[۳] نسبت دادن این دعا به پیامبر، بیش از آن‌که صرفاً بیان نوعی شفقت یا محبت خانوادگی باشد، کنشی روایی در جهت مشروعیت‌بخشی به نقش معرفتی ابن‌عباس است. این دعا او را در زمره کسانی قرار می‌دهد که دانشی فراتر از سطح عمومی دارند؛ دانشی که به تأویل، یعنی تفسیر لایه‌های باطنی قرآن مربوط می‌شود. این موضوع بعدها به شکل ویژه در گفتمان عباسی، برای تثبیت مشروعیت علمی و کلامی برای خاندان عباس مورد بهره‌برداری قرار گرفت.

ساختار روایی این دعا، به‌ویژه در *أخبار الدوله العباسیه* (۱۳۹۱، ص. ۲۶) با الگوبرداری آشکار از فضا و زبان قرآن همراه است. پیامبر در هنگام دعا برای عبدالله‌بن عباس، عبارت «إنّی أعیذه بِکَ و ذُرِّیَّتِه مِن الشیطان الرجیم» (آل عمران/۳۵-۳۷) را قرائت کرده است؛ عبارتی که تداعی‌گر دعای حضرت مریم یا مادرش در قرآن است. ساز و کار موجود در این همسان‌سازی روایی، شخصیت عبدالله را فراتر از شباهت‌های لفظی به‌گونه‌ای در ساختارهای قدسی قرار می‌دهد که از طریق پیوند معنایی با متن مقدس، مشروعیت لازم برای چهره‌پردازی سیاسی را فراهم می‌آورد (ایزدی و صادقی، ۱۴۰۰ش، ص. ۶۳-۶۸). علاوه‌بر این، پیامبر بر اساس برخی از نقل‌ها نه‌فقط برای عبدالله دعا کرد، بلکه آینده علمی

---

۱. علم عبدالله‌بن عباس از طریق تأیید پیروان ادیان دیگر همچون یهودیان نیز مورد تصدیق قرار می‌گیرد (بلاذری، ۱۴۱۷، ج. ۴، ص. ۵۱؛ ابن‌سعد، *الطبقات الکبری: الطبقه الخامسه*، ج. ۱، ص. ۱۱۹-۱۲۳). با وجود اینکه بیشتر روایت‌ها، این دعای پیامبر را در زمان تولد عبدالله دانسته‌اند، در برخی روایت‌ها این موضوع به تجربه مشاهده جبرئیل از سوی عبدالله‌بن عباس نسبت داده شده‌است (ابن‌سعد، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۱۲۹). اختلاف روایت‌ها در این باره می‌تواند دلیلی بر ساختگی بودن این فضائل و بی‌توجهی راویان به زمینه رخ دادن آن باشد.

۲. در سوره آل‌عمران (آیه ۷)، تفکیکی میان محکمات و متشابهات صورت گرفته و تأویل به امری منحصربه‌فرد دانسته شده‌است که تنها خداوند و «الراسخون فی العلم» به آن علم دارند. عبدالله‌بن عباس در این گفتمان با بهره‌گیری از دعای پیامبر در جایگاه چنین شخصیتی قرار می‌گیرد (برای مطالعه بیشتر در این باره، نک. Gilliot, 1985, p. 164-165).

۳. در همین جهت، عبدالله‌بن عباس به مانند پدرش در زمره اهل‌بیت پیامبر برشمرده شده‌است. زید بن‌ثابت راوی مشترک هر دو روایتی است که عباس و عبدالله‌بن عباس را اهل‌بیت پیامبر می‌داند (نک. بلاذری، ۱۴۱۷، ج. ۴، ص. ۶۱؛ ابن‌حجر، ۱۴۱۵، ج. ۴، ص. ۱۲۶).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.18]

او را پیش‌بینی کرده و به حاضران توصیه نمود که از علم او بهره گیرند (*أخبار الدوله العباسیه*، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۷؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۱۲۵-۱۲۴). عبدالله‌بن عباس در این روایت‌ها که رویکردی پسینی دارد، به‌عنوان حامل میراث علم نبوی معرفی می‌شود.

مضمون ویژگی‌های ذکر شده برای ابن‌عباس، همگی به حوزه‌های کلیدی دانش دینی در اسلام تعلق دارد. هر سه واژه فقه، تأویل و حکمت بار معنایی خاص و قدرتمندی در قرآن دارد. این انتخابِ واژگان نمی‌تواند تصادفی تلقی شود، بلکه حاصل روایت‌پردازی هدفمند در جهت ارائه چهره‌ای اسطوره‌ای از عبدالله‌بن عباس برای تثبیت نوعی سرمایه نمادین برای عباسیان است (Gilliot, 1985, p. 179). از همین‌رو در برخی منابع متقدم شیعی، این مقام ابن‌عباس در تفسیر قرآن از سوی امامان شیعی همچون امام محمدباقر(ع) به دیده تردید نگریسته شده‌است (کشّی، ۱۴۰۴، ج.۱ ، ص. ۲۷۴-۲۷۵؛ صادقی و دیگران، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۱-۱۱۲).

عبدالله‌بن عباس به‌عنوان «دانشمند بزرگ»، «شیخ قریش»، «ربّانی/حبر امت»،[1] «اقیانوس دانش» و «ترجمان القرآن» شناخته می‌شود (*أخبار الدوله العباسیه*، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۰؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۱۲۳، ۱۴۸؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲، ج. ۳، ص. ۹۳۵). او تقریباً در تمام زمینه‌های دانش برتری داشت و جلساتش درباره موضوع‌های مختلفی از جمله جنگ‌ها و شعر جاهلی، نسب‌شناسی، سیره و مغازی پیامبر،[2] تفسیر قرآن[3] و مسائل فقهی از جمله مناسک حج و ارث بود (ذهبی، ۱۴۰۹، ج. ۵، ص. ۱۵۷). درباره عبدالله‌بن عباس گفته شده‌است که وقتی از او درباره چیزی سؤال می‌شد، اگر پاسخش در قرآن بود با استناد به آن پاسخ می‌داد؛ اگر در قرآن نبود از سنت پیامبر بهره می‌برد؛ اگر روایتی از پیامبر نبود بر مبنای سنت دو خلیفه نخست عمل می‌کرد و اگر در هیچ‌کدام نبود، با اجتهاد و نظر خود پاسخ می‌داد (ابن‌سعد، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۱۶۰). تأکید بر این موضوع که ابن‌عباس مطابق با روال تفسیریِ رایج در چند قرن بعد عمل می‌کرد، دقیقاً به نیازهای عباسیان پاسخ می‌دهد. نکته قابل توجه در این روایت، سلسله مراتبی است که چنین رتبه‌بندی شده‌است: خدا، محمد(ص)، ابوبکر، عمر و سپس ابن‌عباس. حذف نام و مرجعیت خلیفه سوم و چهارم از این سلسله مراتب جلب توجه می‌کند. علت محتمل برای این حذف نه جنجال‌های موجود پیرامون آنها، بلکه رقابت‌های سیاسی بعدی است. عثمان به‌خاطر پیوندش با دودمان اموی و علی(ع) به دلیل مرکزیتی که در دعاوی شیعیان علوی داشت از این سلسله مراتب حذف شده‌اند (Berg, 2011, p. 264).

۴. نابینایی و تفاسیر متأخر آن

نابینایی عبدالله‌بن عباس در سال‌های پایانی عمرش، رویدادی است که در نگاه نخست ممکن است مسئله‌ای زیستی تلقی شود؛ اما در بستر تاریخ‌نگاری عباسی و روایت‌های بازسازی‌شده از شخصیت او به پدیده‌ای معنادار و چندوجهی بدل شده‌است. از نگاه متون عباسی، نابینایی عبدالله نه‌تنها فقدان توانایی بینایی بلکه بستری برای طرح مفاهیم دینی و سیاسی است. روایت‌های مربوط به این موضوع، درون‌مایه‌هایی از پیشگویی، آزمون الهی، جزای معنوی و حتی نمادهای قدیسانه را در خود دارد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان آن را بخشی از روند بازسازی معنوی - عقیدتی عبدالله‌بن عباس در تاریخ‌نگاری عصر عباسی دانست.

پیامبر(ص) نابینایی عبدالله را پیش از وقوع آن پیش‌بینی کرده بود. این پیش‌بینی که در قالب دعا، اشاره یا تمثیل است، تلاشی برای قدسی‌سازی رخدادی طبیعی به‌شمار می‌آید. نابینایی عبدالله با دلایل و تفاسیر گوناگونی تبیین شده که هر یک حامل نشانه‌هایی از نوعی

---

۱. این لقب ابتدا از سوی گریگوریوس (جرجیر) حاکم بیزانسی افریقیه در جریان حضور عبدالله‌بن عباس در سپاه فاتح به سوی افریقیه در زمان خلیفه سوم به وی داده شد. حضور ابن‌عباس در این فتوحات محل تردید است و به‌نظر می‌رسد این لقب از سوی عباسیان برای عبدالله جعل شده‌است (صادقی و دیگران، ۱۳۹۵، ص. ۱۴۴).

۲. واقدی (۱۴۰۹، ج. ۱، ص. ۷۹، ۱۳۷، ج. ۲، ص. ۴۹۴) در موارد متعدد از تفاسیر عبدالله‌بن عباس برای تعیین زمان و مکان نزول آیات در خلال سیره پیامبر بهره برده است.

۳. تأکید بر اینکه عبدالله‌بن عباس «اولین کسی بود که در بصره تعلیم داد» و «سوره بقره را آیه به آیه تفسیر کرد» (ابن‌سعد، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۱۵۶-۱۵۸)، بر نهادینه‌سازی جایگاه مرجعیت دینی او و در نظر گرفتن او به‌عنوان مؤسس نوعی سنت تفسیری دلالت دارد.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.18]

جهت‌گیری معنایی خاص است. اعطای علم الهی (سدوسی، ۱۳۹۶، ص. ۹)، رؤیت جبرئیل (زبیری، ۱۹۹۹، ص. ۲۶؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۱۲۶) و گریه بسیار بر علی و حسنین (مسعودی، ۱۴۰۹، ج. ۳، ص. ۱۰۱) از جمله دلایلی است که در این باره ذکر شده‌است و عبدالله‌بن عباس را شخصیتی عالم و در پیوند نزدیک با علویان معرفی می‌کند. این فراوانی تفسیرها گویای آن است که نابینایی عبدالله نه صرفاً پدیده‌ای طبیعی، بلکه بستری برای تخیل تاریخی و بهره‌برداری عقیدتی در خدمت اهداف عباسیان بوده‌است. تاریخ‌نگاری دوره عباسی در اینجا نه در پی ثبت عینی رویداد، بلکه در پی «معناسازی» است؛ یعنی تلاش برای شکل دادن به روایتی که در آن، عبدالله حتی در نابینایی ظاهری، بینایی معنوی یافته و به بصیرتی قدسی دست یافته است. این تنوع تفسیر روایت‌ها نشانه‌ای از انعطاف‌پذیری معنایی روایت است که می‌تواند معنا و کارکردی خاص برای مخاطبان داشته باشد: اهل تسنن با تأکید بر علم تأویل و شیعیان با تأکید بر گریه بر اهل‌بیت می‌توانستند عبدالله را چهره‌ای مورد قبول بدانند. این معناسازی در تاریخ‌نگاری اسلامی با سنت دیرپای بازنمایی رنج و نقص به‌عنوان ابزار فضیلت همخوانی دارد. همان‌گونه که در سیره برخی انبیای الهی همچون ایوب، بیماری و رنج بدل به ابزار تعالی روحانی می‌شود، نابینایی عبدالله‌بن عباس نیز در قالب رنجی مقدس روایت شده‌است؛ رنجی که نه نشانه نقصان جسم، بلکه علامتی از تکامل روح تلقی می‌شود.

۵. اختصار مصاحبت با پیامبر و جعل سن

چالشی جدی میان واقعیت زیستی عبدالله‌بن عباس و تصویر ارائه شده از او در روایت‌های عباسی وجود دارد. عبدالله‌بن عباس تنها حدود دو تا سه سال قبل از هجرت پیامبر به دنیا آمد. بنابراین او در زمان وفات پیامبر، کودک یا نوجوانی بیش نبوده‌است. با این حال، تصویر او در منابع تاریخی و روایی عباسی به‌مثابه یکی از اصحاب طراز اول پیامبر و از جمله دریافت‌کنندگان مستقیم معارف او بازتاب یافته است؛ تصویری که به روشنی با واقعیت‌های تاریخی همخوان نیست و تنها در پرتو تحلیل سیاست‌های روایت‌سازی و مشروعیت‌طلبی عباسیان معنا پیدا می‌کند.

با وجود سن کم عبدالله‌بن عباس در دوران پیامبر و محدود بودن مدت همراهی‌اش با ایشان (ذهبی، ۱۴۰۹، ج. ۵، ص. ۱۵۱)، روایت‌های فراوانی از او به نقل از پیامبر درباره رفتارهای روزمره و جزئیاتی از تعاملات دینی و اجتماعی ایشان روایت شده‌است.[۱] این تعارض، وثاقت احادیث و روایت‌های پرشمار او از پیامبر را با تردید جدی روبه‌رو می‌کند.[۲] این موضوع در برخی منابع به‌صراحت با جعل سن عبدالله در هنگام وفات پیامبر پاسخ داده شده‌است. سن عبدالله در این روایت‌ها به شکل اغراق‌آمیزی افزایش یافته و به‌جای ۱۳ یا ۱۴ سال، در حدود ۲۵ یا حتی ۳۰ سال در زمان وفات پیامبر ذکر شده‌است (مسعودی، ۱۴۰۹، ج. ۳، ص. ۱۰۱).[۳] این امر نه صرفاً اشتباهی در نقل تاریخی، بلکه بخشی از فرآیند «بازآفرینی هویتی» است که در تاریخ‌نگاری عباسی برای تثبیت جایگاه حدیثی و علمی عبدالله صورت گرفته است. این موضوع را می‌توان نوعی «تکنیک روایی» یا «حقه روایت‌پردازانه» تلقی کرد که زمان، مکان و ویژگی‌های فردی در آن به‌گونه‌ای بازسازی می‌شود که مقصود مورد نظر را تقویت کند. از این‌رو می‌توان تاریخ‌نگاری عباسی را عامل فعالی در ساخت تاریخ معنایی مورد نظر خلافت دانست. عباسیان در موقعیتی سیاسی قرار داشتند که نیازمند مشروعیتی اصیل و ریشه‌دار بودند؛ مشروعیتی که از طریق نسب و علم می‌توانست تحقق یابد.

---

۱. حدود ۱۶۶۰ روایت از عبدالله‌بن عباس به نقل از پیامبر در منابع اسلامی ذکر شده‌است که با توجه به سن عبدالله و دوران کوتاه همراهی او با پیامبر، عدد اغراق‌آمیزی است و احتمالاً بخش زیادی از آنها در دوره‌های بعد به وی منسوب شده‌است (در این باره، نک. Motzki, 2017, p. 1-2). برخی راویان اواخر قرن دوم مانند غُندَر بن‌جعفر (متوفای۱۹۴) و یحیی‌بن سعید قطّان (متوفای۱۹۸) مجموع روایت‌هایی را که ابن‌عباس مستقیماً از پیامبر شنیده است ۹ یا ۱۰ روایت تخمین زده‌اند (ابن‌حجر، ۱۳۲۵، ج. ۵، ص. ۲۷۹).

۲. بخش عمده‌ای از روایت‌های ناظر به وجوه فراطبیعی زندگانی پیامبر، از حلقه تفسیری ابن‌عباس و شاگردانش نقل شده‌است (بختیاری، ۱۴۰۴، ص. ۲۳۱-۲۳۸).

۳. عبدالله‌بن عباس می‌گوید به هنگام رحلت پیامبر، مختون بودم (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵، ج. ۷۳، ص. ۱۷۵) و این بدان معناست که او در ابتدای بلوغ بود؛ بنابراین ادعای سن ۲۵ یا ۳۰ سالگی برای او در زمان رحلت پیامبر صحیح به‌نظر نمی‌رسد (در این باره، نک. Gilliot, 2018, s.v "Abdallah Ibn Abbas").

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.18]

نسب عباسی از طریق عباس عموی پیامبر تأمین شده بود، اما بنیان علمی و معرفتی این خلافت، نیازمند الگویی فراتر از خویشاوندی بود. عبدالله‌بن عباس به‌عنوان فردی نسبتاً نزدیک به پیامبر و با توانایی‌های علمی گسترده، بهترین گزینه برای پر کردن این خلأ تاریخی بود. از این‌رو، حتی خلأهایی مانند سن پایین یا فقدان مصاحبت طولانی با پیامبر، با ابزارهای روایی و جعل تاریخی پوشش داده شد.

۶. بازنمایی ظاهری و لقب ابوالخلفا

در میان مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری عباسی پیرامون عبدالله‌بن عباس، نحوه بازنمایی ظاهری و سبک زیست بیرونی او بُعدی کمتر شناخته‌شده اما از نظر عقیدتی بسیار معنادار است. برخلاف سنت رایج فضیلت‌سازی صحابه که بیشتر بر تقوا، جهاد یا دانش تمرکز دارد، روایت‌هایی درباره عبدالله‌بن عباس هست که شیوه پیامبر را در لباس پوشیدن تقلید می‌کرد و حتی در انتخاب رنگ و نوع لباس به سنت نبوی اقتدا می‌نمود (ابن‌سعد، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۱۸۸، ۱۹۲). این بازنمایی ظاهری، از سطح عادت و سبک زندگی به قلمروی نمادین و قدسی انتقال می‌یابد؛ جایی که بدن عبدالله به‌مثابه تداوم کالبدی سنت نبوی عمل می‌کند. این موضوع در ظاهر می‌تواند نشانه‌ای از محبت و ارادت او به پیامبر تلقی شود؛ اما کارکردی عمیق‌تر در بافت تاریخ‌نگاری عباسی دارد. پیروی از ظاهر پیامبر در قالب کنشی مستمر، به‌نوعی بازنمایی کالبدی از پیوند با نهاد نبوت است؛ گویی عبدالله نه‌فقط در نسب و علم، بلکه در ظاهر و شیوه زندگی نیز ادامه‌دهنده خط پیامبر است.

بر همین اساس، در روایت‌هایی از پیش‌بینی پیامبر از خلافت نوادگان عبدالله‌بن عباس و اطلاق لقب «ابوالخلفا» به او یاد شده‌است (ابن‌طقطقی، ۱۴۱۸، ص. ۴۱؛ ذهبی، ۱۴۰۹، ج. ۵، ص. ۱۴۹). این لقب نه صرفاً در مقام تجلیل، بلکه نشانه‌ای صریح از جایگاه او در خوانش عباسیان از مشروعیت است. این لقب‌سازی و شباهت‌پردازی، مخاطب را نه‌تنها به پذیرش مشروعیت عباسیان ترغیب می‌کند، بلکه تصویری از تداوم بی‌وقفه سنت نبوی در درون خلافت عباسی ارائه می‌دهد. عباسیان خود را از طریق عبدالله نه صرفاً وارث قدرت، بلکه وارث وحی و سنت پیامبر معرفی می‌کنند. عبدالله‌بن عباس در روایتی به نقل از پیامبر پیش‌بینی می‌کند که «پس از دوازده خلیفه، سه تن از ما خواهند آمد: سفاح، منصور و مهدی که آخرینِ آنان، خلافت را به دجال تحویل خواهد داد» (*أخبار الدوله العباسیه*، ۱۳۹۱، ص. ۲۹؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج. ۴، ص. ۶۳).[۱] چنین روایت‌هایی ساختار مشابهی با برخی داستان‌های سفر پیدایش در *کتاب مقدس* دارد. وعده خداوند به ابراهیم مبنی‌بر اینکه نسل تو زیاد خواهد شد یا پادشاهان از بین فرزندان تو برخواهد خاست، وعده خداوند به داوود مبنی‌بر تداوم سلطنت از طریق نسل او و همچنین پیشگویی تعداد مشخصی از پادشاهان و حاکمان در آینده از جمله این موارد است. اگرچه سند مستقیمی مبنی‌بر این وام‌گیری عباسیان از کتاب مقدس وجود ندارد، اما حضور مسیحیان و یهودیان در عراق طی سده‌های دوم و سوم هجری، آشنایی راویان مسلمان با داستان‌های کتاب مقدس را ممکن می‌سازد. وعده ازدیاد نسل، انتقال برکت و مکاشفات آینده‌نگر، درون‌مایه رایجی در خاورمیانه بود و این احتمال وجود دارد که عباسیان آگاهانه یا ناخودآگاه تحت تأثیر این الگوها قرار گرفته باشند. این روایت با رویکرد پس‌نگرانه‌اش، برای پیش‌بینی خلافت عباسیان از طریق سخنان نیاکانشان جعل یا انتخاب شده‌است. بر این اساس، باور عمومی به مهدی علوی (از نسل فاطمه) به چالش کشیده شده‌است و عبدالله‌بن عباس، مهدی آینده را از نسل خودش و نه از نسل حسنین می‌داند (برای تفصیل بیشتر، نک. Elad, 2016, p. 46-50). استفاده از شخصیت عبدالله‌بن عباس به‌عنوان ناقل این پیش‌گویی ضمن تثبیت این باور که مشروعیت عباسیان نه صرفاً امری تاریخی، بلکه تقدیری از سوی خداوند بوده‌است، مقام او را به‌عنوان «حَبر الامه» تثبیت می‌کند.

بازنمایی ظاهری عبدالله‌بن عباس، ساخت لقب «ابوالخلفا» و احادیث دالّ بر ظهور مهدی از نسل عباسیان را باید بخشی جدایی‌ناپذیر از راهبرد کلان عباسیان در تاریخ‌نویسی دانست؛ راهبردی که با بهره‌گیری از زبان روایت، مفاهیم دینی و فنون بازنمایی، در پی تکوین چهره‌ای

۱. در روایتی دیگر، عبدالله‌بن عباس وقتی حسنین نزد او بودند و رفتند، خطاب به اطرافیانش گفت: «این دو گمان می‌کنند که مهدی از نسل آنهاست، اما آگاه باشید که سفاح، منصور و مهدی از نسل من‌اند» (بلاذری، ۱۴۱۷، ج. ۴، ص. ۶۳). این روایت باید محصول قرن دوم هجری به بعد باشد که نزاع علوی – عباسی شدت گرفته بود.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.18]

مشروع و قدسی برای نیای فکری و سیاسی خویش بود. عبدالله‌بن عباس در این چارچوب به چهره‌ای فراتاریخی تبدیل می‌شود؛ فردی که هم در عرصه اجتماعی و هم در ساختار روایی، پلی زنده میان نبوت و خلافت است و نماد انتقال قدرت، مشروعیت و حقیقت تلقی می‌شود که عباسیان از او خویشتنِ تاریخی خویش را باز می‌خوانند.

نتیجه

مطالعه روایت‌های تاریخی و حدیثی پیرامون عبدالله‌بن‌عباس آشکار می‌سازد که بازنمایی شخصیت او در تاریخ‌نگاری عباسی صرفاً انعکاسی از واقعیات زیستی نبود، بلکه بخشی از فرایند هدفمند «ساخت گذشته تاریخی» در خدمت سیاست مشروعیت‌بخشی به خلافت به‌شمار می‌رفت. از خلال روایت‌هایی که تولد، مصاحبت با پیامبر، دانش و حتی نقصان جسمی او را به عناصر قدسی و خارق‌عادت پیوند می‌زدند، عباسیان توانستند از عبدالله‌بن‌عباس شخصیتی فراتاریخی بسازند که هم حامل نسب نبوی و هم واسطه‌ای معرفتی میان پیامبر و خلافت بود. این پژوهش نشان داد که روایت‌ها حتی در صورت ضعف سندی و رجالی، در مقام عناصر حافظه فرهنگی معنا می‌یابد. بدین‌ترتیب، اعتبار آنها نه در وثاقت تاریخی، بلکه در کارکرد سیاسی-گفتمانی‌شان قابل ارزیابی است. چنین رویکردی امکان می‌دهد تا به جای تمرکز بر «آنچه واقعاً رخ داده»، بر «چگونگی به یاد آوردن و بازگفتن وقایع» تمرکز شود و تاریخ‌نگاری عباسی به‌عنوان عرصه‌ای فعال برای بازآفرینی هویت جمعی مسلمانان در نظر گرفته شود. یافته‌های این مقاله افزون‌بر بازخوانی جایگاه عبدالله‌بن‌عباس، الگویی تحلیلی برای مطالعه ساز وکارهای مشروعیت‌سازی در تاریخ اسلام ارائه می‌دهد. مفهوم «تقدیس» به‌مثابه تکنیکی روایی می‌تواند در تحلیل بازنمایی سایر شخصیت‌های کلیدی صدر اسلام نیز به‌کار رود و زمینه‌ای برای پژوهش‌های تطبیقی درباره رابطه روایت تاریخی و قدرت سیاسی فراهم سازد.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافعی وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت شده‌است.

شفافیت داده‌ها

داده‌ها و مآخذ پژوهش حاضر در صورت درخواست از نویسنده مسئول و ضمن رعایت اصول کپی رایت ارسال خواهد شد.

حامی مالی

این پژوهش حامی مالی نداشته است.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.18]

فهرست منابع

ابن‌ابار، محمد بن عبدالله (۱۴۰۶). *إعتاب الکتاب*. به کوشش صالح اشتر. بیروت: دار الأوزاعی.

ابن‌اثیر، عزالدین (۱۳۸۵). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دارالصادر.

_____ (۱۴۰۹). *أسد الغابه فی معرفه الصحابه*. بیروت: دار الفکر.

ابن‌اسحاق، محمد (۱۳۶۸ش). *سیره ابن‌اسحاق*. به کوشش سهیل زکار. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف‌اسلامی.

ابن‌حجر، احمد بن علی (۱۳۲۵). *تهذیب التهذیب*. بیروت: دار الصادر.

_____ (۱۴۱۵). *الإصابه فی تمییز الصحابه*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن‌سعد، ابوعبدالله محمد (۱۴۱۰). *الطبقات الکبری*. به کوشش محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.

_____ (۱۴۱۴). *الطبقات الکبری: الطبقه الخامسه*. به کوشش محمد بن صامل سلمی. طائف: مکتبه الصدیق.

ابن‌طقطقی، محمد بن‌علی (۱۴۱۸). *الفخری فی آداب السلطانیه*. به کوشش عبدالقادر محمد مایو. حلب: دار القلم العربی.

ابن‌عبدالبر، یوسف‌بن عبدالله (۱۴۱۲). *الاستیعاب فی معرفه الاصحاب*. به کوشش علی محمد بجاوی. بیروت: صبح پیروزی.

_____ (۱۴۲۱). *جامع بیان العلم و فضله*. به کوشش مسعد عبدالحمید. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن‌عبدالحکم، عبدالرحمن‌بن عبدالله (۱۴۱۵). *فتوح مصر و المغرب*. به کوشش علی‌محمدعمر. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.

ابن‌عراق، علی بن محمد (۲۰۰۹). *نشر اللطائف فی تاریخ وج و الطائف*. قاهره: مکتبه الزهرا الشرق.

ابن‌عساکر، علی‌بن حسن (۱۴۱۵). *تاریخ مدینه دمشق*. به کوشش علی شیری. بیروت: دارالفکر.

ابن‌کثیر، اسماعیل‌بن عمر (۱۴۱۷). *البدایه و النهایه*. به کوشش خلیل شحاده. بیروت: دارالفکر.

ابوالفرج اصفهانی (۱۴۱۵). *الاغانی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

أخبار الدوله العباسیه (۱۳۹۱). به کوشش عبدالعزیز دوری. بیروت: دارالطلیعه للطباعه و النشر.

انصاری، حسن (۱۳۷۶ش). «ابوهاشم. عبدالله». *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایره المعارف اسلامی.

ایزدی، زینب و مسعود صادقی (۱۴۰۰ش). «قرآن و اخبار الدوله العباسیه: پژوهشی در بینامتنیت». *تاریخ و تمدن اسلامی*. دوره ۱۷. ش۳۴. بهار. ص۴۵-۸۰. Doi: 10.30495/jhcin.2021.17741

بختیاری، فاطمه (۱۴۰۴ش). *امر تاریخی و امر ایمانی در تاریخ‌نگاری اسلام نخستین*. تهران: یام.

بلاذری، أحمد بن یحیی (۱۴۱۷). *جمل من انساب الاشراف*. به کوشش سهیل زکار. بیروت: دارالفکر.

حصری، ابراهیم‌بن علی (۱۴۱۷). *زهر الآداب و ثمره الألباب*. به کوشش یوسف علی طویل. بیروت: دارالکتب العلمیه.

دینوری، ابن‌قتیبه (۱۹۹۲). *المعارف*. به کوشش ثروت عکاشه. قاهره: هیئه المصریه العامه للکتاب.

ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۰۹). *تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*. به کوشش عبدالسلام تدمری. بیروت: دار الکتب العربی.

رانک، اتو (۱۴۰۳ش)، *اسطوره تولد قهرمان؛ تفسیری روان‌شناختی از اساطیر*، ترجمه مهرناز مصباح، تهران: آگه.

زبیدی، محمدبن محمد (۱۳۷۳ش)، *تاج‌العروس من جواهر القاموس*، تصحیح علی شیری، بیروت: دار الفکر.

زبیری، مصعب (۱۹۹۹). *نسب قریش*. تصحیح لووی پروونسال. قاهره: دارالمعارف.

سدوسی، مؤرج (۱۳۹۶). *حذف من نسب قریش*. بیروت: دارالکتب الحدید.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.18]

صادقی، جعفر و دیگران (۱۳۹۵ش). «تحلیل انتقادی فضائل اختصاصی عبدالله‌بن عباس در روایات». *فصلنامه تاریخ اسلام*. دوره ۱۷. ش۴. زمستان. ص۱۳۵-۱۶۰.

طبری، محمدبن جریر (۱۳۸۷). *تاریخ الامم و الملوک*. به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: روائع التراث العربی.

کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹ش). *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*. ترجمه مسعود جعفری. تهران: سخن.

کشّی، محمد بن عمر (۱۴۰۴). *إختیار معرفه الرجال*. قم: موسسه آل البیت.

مادلونگ، ویلفرد (۱۴۰۲ش). «عبدالله‌بن عباس و فقه شیعی». ترجمه حمیدرضا تمدن. *آینه پژوهش*. دوره ۳۴. ش۲۰۱. مرداد و شهریور. ص۱۲۱-۱۴۰. Doi:10.22081/jap.2023.75005

مسعودی، علی‌بن حسین (۱۴۰۹). *مروج الذهب و معادن الجوهر*. به کوشش یوسف اسعد داغر. قم: موسسه دار الهجره.

الندیم، محمدبن اسحاق (۱۳۶۴ش). *الفهرست*. ترجمه محمدرضا تجدد. تهران: بانک بازرگانی ایران.

نوفلی، علی‌بن محمد (۱۳۸۷ش). *الأخبار*. گردآوری رسول جعفریان. قم: حبیب.

واقدی، محمدبن عمر (۱۴۰۹). *المغازی*. به کوشش مارسدن جونز. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

References

Abū al-Faraj Iṣfahānī (1415AH). al-Aghānī. Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]

Akhbār al-Dawla al-‘Abbāsīya (1391AH). Taḥqīq ‘Abd al-‘Azīz Dūrī. Bayrūt: Dār al-Ṭalī‘ah lil-Ṭibā‘ah wa al-Nashr. [In Arabic]

Al-Hibri, Tayeb (2017). “The Abbasids and the Relics of the Prophet”. *Journal of Abbasid Studies*. N. 4. p. 62-96.

al-Nadīm, Muḥammad Ibn Isḥāq (1364SH). *al-Fihrist*. Translated by Muḥammad Rezā tajaddud. Tehrān: Bānk Bāzargānī Īrān. [In Persian]

Anṣārī, Ḥasan (1376SH). «Abū Hāshim, ‘Abd Allāh». *The Great Islamic Encylopedia*. Co-Editor: Kāẓim Mūsawī Bujnūrdī. Tehrān: The Centre for The Great Islamic Encylopedia. [In Persian]

Assmann, Jan (2006). *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*. Trans. Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press.

Bakhtyārī, Fāṭima (1404SH). *Amr Tārīkhī wa Amr Īmānī Dar Tārīkhnigārī Islām Nukhustīn*. Tehrān: yām. [In Persian]

Balādhurī, Aḥmad Ibn Yahyā (1417AH). *Jamal min Ansāb al-Ashrāf*. Taḥqīq Suhayl Zakkār. Bayrūt: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Berg, Herbert (2011). “The Isnād and the Production of Cultural Memory; Ibn ʿAbbās as a Case Study”. *Numen*. N. 2/3. Vol. 58. p. 259-283.

Crone, Patricia (1389SH). *Medieval Islamic Political Thought*. Translated by Mas’ud Ja’farī. Tehran: Sokhan. [In Persian]

Dhahabī, Shams al-Dīn (1409). *Ta’rīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A‘lām*. Taḥqīq ‘Abd Al-Salām Tadmurī. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Arabī. [In Arabic]

Dīnawarī, Ibn Qutayba (1992). *al-Ma‘ārif*. Taḥqīq Tharwat ‘Akkāshah. Cairo: Hay’at al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb. [In Arabic]

Elad, Amikam (2016). *The Rebellion of Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya in 145/762; Ṭālibīs and Early ʿAbbāsīs in Conflict*. Leiden :Brill.

Gilliot, Claude (1985). “Portrait Mythique D’Ibn Abbas”. *Arabica*. Vol. 32. N. 2. p. 127-184.

Gilliot, Claude (2018). “Abdallah Ibn Abbas”. *Encyclopedia of Islam*. Third Edition. edited by Kate Fleet. Gudrun Krämer. Denis Matringe. John Nawas. Everett Rowson. Leiden: Brill.

Haṣrī, Ibrāhīm Ibn ‘Alī (1417AH). *Zahr al-Ādāb wa Thamara al-Albāb*. Taḥqīq Yūsuf ‘Alī Ṭawīl. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah. [In Arabic]

Ibn Abbār, Muḥammad ibn Abdollāh (1406AH). *I‘tāb al-Kitāb*. Edited by Ṣāliḥ Ashtar. Bayrūt: Dār al-Awzā‘ī. [In Arabic]

Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn Abdollāh (1412AH). *Al-Isty‘āb fī Ma‘rifat al-Aṣḥāb*. Edited by ‘Alī Muḥammad Bajāwī. Bayrūt: Ṣubḥ Pirūzī. [In Arabic]

Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn Abdollāh (1421AH). *Jāmi‘ Bayān Al-‘Ilm wa Faḍlih*. Edited by Mus‘ad ‘Abd-al-Ḥamīd. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah [In Arabic]

Ibn ‘Abd Al-Hakam, ‘Abd-al-Raḥmān Ibn Abdollāh (1415AH). *Futūḥ Miṣr wa al-Maghrib*. Edited by ‘Alī Muḥammad ‘Umar. Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-dīnīyah. [In Arabic]

Ibn ‘Asākir, ‘Alī ibn Ḥasan (1415AH). *Ta’rīkh Madīnat Dimashq*. Edited by ‘Alī Shīrī. Bayrūt: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Ibn Athīr, ‘Izz al-Dīn (1385AH). *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Bayrūt: Dār al-ṣādir. [In Arabic]

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.18]

Ibn Athīr, ʻIzz al-Dīn (1409AH). *Usd al-Ghābah fī Maʻrifat al-ṣaḥābah*. Bayrūt: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ʻAlī (1325AH). *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Bayrūt: Dār al-ṣādir. [In Arabic]
Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ʻAlī (1415AH). *al-Iṣābah fī Al-Tamyīz al-ṣaḥābah*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah [In Arabic]
Ibn ʻIrāq, ʻAlī ibn Muḥammad (2009). *Nashr al-Laṭā'if fī ta'rīkh waj wa al-Ṭā'if*. Cairo: Maktabat al-Zahrā' al-Sharq. [In Arabic]
Ibn Isḥāq, Muḥammad (1368SH). *Sīrat Ibn Isḥāq*. Edited by Suhayl Zakkār. Qum: Daftar Muṭāla'āt Tārīkh wa Maʻārif Islāmī. [In Arabic]
Ibn Kathīr, Ismāʻīl ibn ʻUmar (1417AH). *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Taḥqīq Khalīl Shiḥādah. Bayrūt: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Ibn Saʻd, Muḥammad, (1410AH). *al-Ṭabaqāt al-Kubra*. Edited by Muḥammad ʻAbd-al-Qādir ʻAṭā. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah. [In Arabic]
Ibn Saʻd, Muḥammad, (1410AH). *al-Ṭabaqāt al-Kubra: al-Ṭabaqah al-khāmisa*. Taḥqīq Muhammad Ibn Ṣāmil Salmā. al-Ṭā'īf: Maktabat al-Ṣiddīq. [In Arabic]
Ibn Ṭiqtaqā, Muḥammad ibn Alī (1418AH). *al-Fakhrī fī Ādāb al-Sulṭānīyah*. Edited by ʻAbd-al-Qādir Muḥammad Māyū. Aleppo: Dār al-Qalam al-ʻArabī. [In Arabic]
Izadi, Zeinab, Masoud Sadeqi (1400SH), "Qurān and Akhbār ad-Dawla al-Ābbāsīyya: An Intertextual Study", The Journal of Islamic History and Civilisation, Vol. 17, N. 1, Spring 2021, p. 45-80. [In Persian]
Kashshī, Muḥammad ibn ʻUmar (1404AH). Ikhtiyār Maʻrifat Al-Rijāl. Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt. [In Arabic]
Lindstedt, Illka (2017). "Al-Madā'inī and The Narratives of The Abbasid Dawla". *Studia Orientalia*. Vol. 5. N. 65. p. 65-150.
Madelung, Wilfred (1402SH). "Abdullāh Ibn 'Abbās and Shiite Jurisprudence". *Āyyneh Pajūhish*. Vol. 34. No. 201. p. 121-139. [In Persian]
Masʻūdī, ʻAlī ibn Ḥusayn (1409AH). *Murūj Al-Dhahab wa Maʻādin al-Jawhar*. Tahqīq Yūsuf Asʻad Dāghir. Qum: Mu'assasat Dār al-Hijrah. [In Arabic]
Motzki, Harald (2017). *Reconstruction of a Source of Ibn Isḥāq's Life of the Prophet and Early Qurʾān Exegesis; A Study of Early Ibn ʿAbbās Traditions*. USA: Gorgias Press.
Nawfalī, ʻAlī ibn Muḥammad (1387SH). *al-Akhbār*. Edited by Rasūl Jaʻfariyān. Qum: Ḥabīb. [In Arabic]
Rank, Otto (1403SH). *The Myth of the Birth of the Hero*. Translated by Mihrnāz Sabbāh. Tehrān: Āgah. [In Persian]
Sadeqi, Ja'far and Others (1395SH), "The Critical Analysis of Individual Virtues of Abdullah Ibn Abbas in Accordance with Narrations". *History of Islam*, Vol. 17, No. 68, September 2017, p. 135-160. [In Persian]
Sadūsī, Mu'arraj (1396AH). *Ḥadhf Min Nasab Quraysh*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-Ḥadīd. [In Arabic]
Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (1387AH). Ta'rīkh al-Umam wa al-Mulūk. Taḥqīq Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Bayrūt: Rawā'iʻ al-Turāth al-ʻArabī. [In Arabic]
Wāqidī, Muḥammad ibn ʻUmar (1409AH). *al-Mughāzī*. Edited by Marsden Jones. Bayrūt: Mu'assasat al-Aʻlamī lil-Maṭbūʻāt. [In Arabic]
Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad (1373SH). *Tāj al-ʿArūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Tahqiq ʻAlī shīrī. Bayrūt: Dār al-Fikr. [In Arabic]
Zubayr, Muṣʻab (1999). *Nasab Quraysh*. Edited by Évariste Lévi-Provençal. Cairo: Dār Al-Maʻārif. [In Arabic]

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-17]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.57.18]