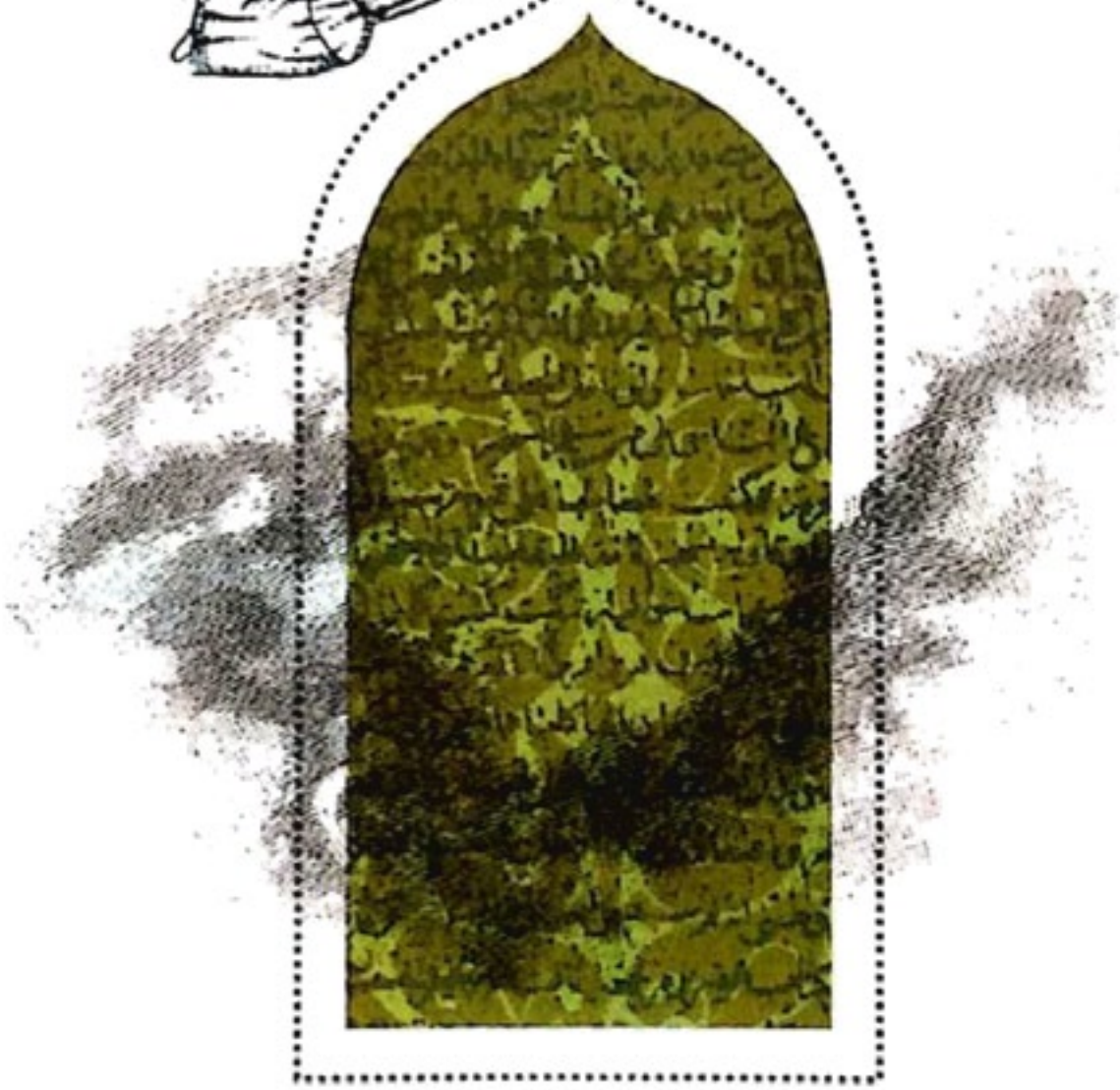
محمد عابد جابری

عقل سیاسی در اسلام

ترجمهٔ عبدالرضا سواری





عقل سیاسی در اسلام

نویسنده: محمدعابد الجابری

مترجم: عبدالرضا سواری

گام نو

تهران، خیابان شریعتی، بالاتر از سه‌راه طالقانی،
خیابان نیرو، شماره ۷/۱
صندوق پستی: ۸۹۴-۱۱۳۶۵، تلفن: ۷۷۵۲۹۹۰۷

عقل سیاسی در اسلام

نویسنده: محمدعابد الجابری

مترجم: عبدالرضا سواری

● چاپ اول ۱۳۸۴ تهران ● شمارگان ۱۲۰۰ نسخه

● لیتوگرافی: خدمات فرهنگی صبا ● چاپ: غزال ● صحافی: نبوت

● طرح روی جلد: حسن کریمزاده ● ناظر چاپ: خالقی

شابک: ۰-۴۹-۷۳۸۷-۹۶۴ ISBN 964-7387-49-0

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است Pinted In Iran

جابری، محمدعابد، ۱۹۳۶ م. Jabeiri, Muhammad

عقل سیاسی در اسلام / نویسنده محمدعابد الجابری، ترجمه عبدالرضا سواری.ـ تهران: گام نو، ۱۳۸۴.

ISBN 964-7387-49-0

عنوان اصلی: العقل السیاسی العربی

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه.

۱. تمدن اسلامی. ۲. کشورهای عربی ـ ـ زندگی فرهنگی. الف. سواری، عبدالرضا، مترجم. ب. عنوان.

DS ۳۵/۶۲ /ج۲ع۷م ۹۰۹/۰۹۷۶۷۱

۱۳۸۴

کتابخانه ملی ایران ۸۳-۲۲۶۲۵م

فهرست مطالب

مقدمه ۷

بخش اول: از دعوت تا دولت ۸۵

فصل اول: عقیده ۸۷

فصل دوم: قبیله ۱۲۳

فصل سوم: غنیمت ۱۵۹

بخش دوم: از ردّه تا فتنه ۲۱۱

فصل اول: قبیله ۲۱۳

فصل دوم: غنیمت ۲۷۷

فصل سوم: عقیده ۳۲۹

مقدمه

درباب روش و دیدگاه

- ۱ -

هر کنشی دارای مشخصه‌ها و نمودهایی است؛ مشخصه‌های کنش می‌تواند با انگیزه‌های درونی بیولوژیک و روان شناختیِ خودآگاه یا ناخودآگاه باشد، و یا تأثیرات و محرک‌های بیرونی. نمودها نیز عبارتند از چگونگی تحقق یک کنش، یا شرایطی که کنش و ظهور آن را دربرمی‌گیرند.

سیاست نیز یک کنش است، و خود نیز مشخصه‌ها و نمودهایی دارد. کنش سیاسی بیانگر رابطهٔ قدرت میان دو سویه است که یکی از آنها نوعی از قدرت را بر دیگری روا می‌دارد. مشخصه‌های کنش سیاسی به مثابه قدرتی که در جامعه اعمال می‌شود، و نیز نمودهای تئوریک و عملی آن که دارای چهره‌ای اجتماعی‌اند، روی هم رفته آن چیزی را می‌سازند که ما آن را «عقل سیاسی» می‌نامیم. «عقل سیاسی» از سویی «عقل» است چرا که مشخصه‌ها و نمودهای کنش سیاسی همگی از یک منطق درونی پیروی می‌کنند که بر این مشخصه‌ها و نمودها حاکم است و روابط آن‌ها را سامان می‌بخشد، منطقی که شالوده آن از اصول و ابزارهایی شکل یافته که قابل توصیف و تحلیل هستند. از سوی دیگر «عقل سیاسی»، «سیاسی» است، زیرا کارکرد آن نه تولید معرفت بلکه اجرای قدرت یا بیان چگونگی اجرای آن است.

موضوع این کتاب، عقل «واقعیت عربی ـ اسلامی» است. یعنی مشخصه‌ها و نمودهای عمل سیاسی در تمدن عربی ـ اسلامی و امتدادات آن تا به امروز. بنابراین انتظار می‌رود روش ما در این کتاب مناسب با موضوع باشد. روش، یک شیوه برای پژوهش است و نیز اصولی است که در جریان پژوهش ملزم به آن‌ها هستیم و مفاهیمی که در جریان آن بکار می‌گیرم. البته شیوه (استقراء، استنتاج، قیاس...) و نیز اصول (التزام به عینی‌گرایی، توجه به روابط علّی و...) با تغییر موضوع تغییر نخواهند کرد. ولی از آن جا که مفاهیم، آن معانی کلی هستند که به واسطهٔ آن‌ها موضوع پژوهش از مواد خام و تهی از معنا و عقلانیت، به معانی و روابطی عقلانی تبدیل می‌شود، با تغییر موضوع تغییر خواهند کرد. و بدان سبب که سیاست ـ طبعاً و نوعاً ـ متفاوت از معرفت است، دستگاه مفاهیم مناسب برای بررسی یکی از آن‌ها ضرورتاً مناسب دیگری نخواهد بود.

بنابراین، اگر خواننده منتظر باشد که ما از عقل سیاسی عربی براساس تقسیم سه‌گانه نظام‌های معرفت در فرهنگ عربی (بیان، عرفان و برهان) سخن بگوئیم (که تحلیل ساختار عقل معرفتی ـ عربی (محض) بر آن قرار دارد) ناامید خواهد شد؛ چه اگر ما بخواهیم تحلیلی اینچنین ارائه دهیم، تنها به تکرار آن چیزی پرداخته‌ایم که بیش از این در مورد خلافت در چارچوب نظام معرفتی «بیانی»[۲] و در مورد ولایت و امامت در چارچوب تحلیل نظام معرفتی «عرفانی»[۳] و نیز در مورد مدینه فاضله، در هنگام شرح چگونگی همگون سازی نظام معرفتی برهانی ـ ارسطوئی با فرهنگ عربی ـ اسلامی بدست فارابی[۴]، بیان کردیم. البته، عقل سیاسی در هر تمدنی ضرورتاً با نظام یا نظام‌های معرفتی متفاوتی مرتبط است که بر فرآیند اندیشه در آن تمدن، سیطره و کنترل دارند. ولی این رابطه تنها از آن جهت است که موضوع آن عقل است و نه از آن جهت که سیاسی است. اگر به رابطه عقل سیاسی از آن جهت که سیاسی است با این نظام‌های معرفتی بنگریم خواهیم دید که نه تنها پیرو محض آن‌ها نیست بلکه در پی آن است که آنها را تابع آن چیزی سازد که خود خواهان تحکیم آن است؛ به بیان دیگر، خواهان سیاست‌گری در آن‌هاست. بنابراین عقل سیاسی نه بیانیِ محض است و نه

عرفانی یا برهانی محض، بلکه مقولات و ابزارهای نظام‌های معرفتی متفاوت را برحسب نیاز به کار می‌گیرد. سیاست ریشه در پراگماتیسم دارد، پس چگونه می‌توان از عقل سیاسی انتظار داشت که با موضوع و زمینه‌ای که در آن ریشه دارد در تعارض باشد؟

دستگاه مفاهیمی که در این بررسی به کار می‌بندیم، از دو دسته مفاهیم شکل گرفته است: یک دسته مفاهیمی که از اندیشهٔ علمیِ اجتماعی و سیاسی معاصر برمی‌گیریم؛ و دسته‌ای دیگر که از سنت عربی ـ اسلامی برمی‌گیریم. البته، ترکیب این دوگونه مفاهیم فرآیند آسانی نخواهد بود و ما خود، بیش از هر کس خطرات و مخاطرات موجود در این فرآیند را می‌دانیم و بنابراین کوشیده‌ایم تا گونه نخستین مفاهیم را با موضوع پژوهش خویش، هم‌ساز کنیم و بدین سبب نیز کاملاً به مضمون این مفاهیم ـ آن گونه که در حوزه‌های فرهنگی غرب به کار می‌رود ـ مقید نبوده‌ایم و تلاش کرده‌ایم تا آن‌ها را (البته بدون تحریف در پایه‌ها) گسترده‌تر ببینیم تا این مفاهیم بتوانند به بیان آن درون‌مایه‌هایی بپردازند که موضوع پژوهش ما، آنها را به عنوان داده‌هایی اساسی پیش می‌نهد. از سوی دیگر تلاش کرده‌ایم تا در کالبد مفاهیم قدیمی‌ای که از سنت برگرفته‌ایم، روحی دوباره بدمیم تا بدین ترتیب، آن‌ها را از قید و بند گذشته وارهانیم و به دغدغه‌های کنونی پیوند دهیم.

از آن جا که ما در پی مشارکت خواننده در پیشینه‌های تئوریکی هستیم که نگرش ما را به موضوع مورد پژوهش جهت می‌دهند، از ارائه مفاهیم مورد استفاده به شیوهٔ فرهنگ لغتی (که در تعریف یک مفهوم به عبارتهای خشک و بی‌روح بسنده می‌کند) اجتناب کرده‌ایم و کوشیده‌ایم در عوض، به طرح این پایه‌های تئوریک در چارچوب دیدگاههایی بپردازیم که در مورد قضایای مشخص، نوعی نگرش در ارتباط با موضوع ما پیش می‌نهند؛ و برای آنکه در این راه دقت بیشتری کرده باشیم، بر آن رفته‌ایم تا در شرح دیدگاههای برخی از اندیشمندان در خصوص مسائلی که مفاهیم مورد نظر ما را دربرمی‌گیرد، به گفته‌های خود اینان رجوع کرده و پس از آن، تعدیل‌های پیشنهادی خویش و ابعادی که توجه به

آن‌ها را سودمند می‌یابیم، یا شیوه‌ای که بوسیلهٔ آن، با این مسائل برخورد می‌کنیم را بیان نماییم.

از آنجا که بسیاری از کسانی که به بررسی نوشته‌های پیشین ما پرداخته‌اند، از اهمال ما در ارتباط دادن اندیشه به واقعیت اجتماعی تاریخی در تحلیل «گفتمان عربی معاصر» و «نقد عقل عربی» سخن گفته‌اند، در این جا ذکر این نکته ضروری می‌نماید که تحلیل معرفت‌شناختی (اپیستمولوژیک) گفتمان یا ابزار تولید کنندهٔ آن (عقل)، متفاوت از بررسی روابط اندیشه و واقعیت است. ولی از آن جا که عقل سیاسی دقیقاً در جایی میان آنانکه قدرت سیاسی را به دست دارند یا برای کاربرد آن قوانین می‌ریزند و آنانکه این قدرت بر آنها جریان دارد قرار گرفته است، پس بدیهی است که نقطهٔ شروع ما گونه‌ای از روابط میان اندیشه و واقعیت است، البته نه بدین گونه مطلق‌انگارانه، بلکه از آن گونه‌ای که در جوامعی از نوع جوامعی که ما به بررسی عقل سیاسی در آن‌ها می‌پردازیم جریان دارد، یعنی جامعه‌ای که اوضاع آن به مرحلهٔ سرمایه‌داری نرسیده است. جوامعی که در ادبیات سیاسی و جامعه‌شناختی معاصر به عنوان جوامع پیشا ـ سرمایه‌داری شناخته شده‌اند، گونه‌های مختلفی دارند از جمله: جوامع قبیله‌ای، جوامع تمدن‌های شرق باستان، جامعه عربی ـ اسلامی قرون وسطی و دورهٔ جدید، جوامع آسیائی ـ آفریقائی که در زمرهٔ کشورهای جهان سوم قرار دارند و... . از آن جا که برخی از مفاهیمی که در این مقدمه به ارائه آن می‌پردازیم، پیوندی مستقیم با مسئله روابط میان اندیشه و واقعیت در این جوامع پیشا ـ سرمایه‌داری دارند، سودمند دیدیم که خوانندهٔ نامتخصص را با خلاصه بحث‌هایی که به گونه‌ای، در تشکیل چارچوب نگرش ما به موضوع یاری‌رسان است، آشنا سازیم.

اگر به مفاهیم و دیدگاههای عرضه شده در این مقدمه، از این زاویه بنگریم که در حوزهٔ فکری معاصر جهان عربی ـ اسلامی، حضور ندارند یا در گفتمان سیاسی و جامعه‌شناختی عرب [که هنوز مفاهیمی بر آن حاکم است که دیگر قدیمی شده‌اند یا دست کم قدرت مفهومی و اجرائی خود را در جریان انتقال از

جامعه صنعتی اروپا به جامعه معاصر عرب از دست داده‌اند[۱]، به عنوان عناصری بابه‌ای وارد نگشته‌اند، آن گاه می‌توان گفت که این مقدمه به دو کار می‌آید که در پی هم آمده و همدیگر را تکمیل می‌کنند. نخست، عرضه مفاهیم و تصوراتی که چارچوب نگرش ما را به عقل سیاسی در فرهنگ عربی ـ اسلامی بایه می‌ریزند و دوم (و البته از طریق آن)، نقد عقل سیاسی معاصر عرب، یعنی نقد عقل اندیشمندان معاصر سیاسی و جامعه‌شناسی.

بنظر می‌رسد که این دو کارکرد باب گفتگوی وسیعی را می‌گشاید؛ و البته پژوهشگری که در پی راه برون رفتی از این مشکل است، هدفی جز مشارکت دادن تعداد هر چه بیشتری از خوانندگان در فرآیند پژوهش ندارد.

پس از این نکات که از دید ما، ثبت آنها خالی از فایده نبود، اکنون به عرضه مفاهیم و نگرش‌هایی می‌پردازیم که از آن‌ها در پژوهش خویش سود خواهیم برد و در عرضهٔ آن‌ها نیز، از مفاهیمی آغاز می‌کنیم که در تعریف «عقل سیاسی» یاری‌رسان ما خواهند بود.

ـ ۲ ـ

از جمله مفاهیمی که ما در این پژوهش به کار خواهیم گرفت مفهوم «ناخودآگاه سیاسی» است. پیش از شرح درونمایه این مفهوم باید ابتدا به اهمیت ویژه‌ای اشاره کنیم که مفهوم «ناخودآگاه» در پژوهش‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، از دهه‌های نخستین قرن بیستم تاکنون به دست آورده است. روان‌شناسان مشاهده کرده‌اند که برخی گونه‌های رفتاری بدون آگاهی از انسان سر می‌زند، و البته این رفتارها متفاوت از رفلکس‌ها و بازتابهای طبیعی است، بدان سبب که هدفمند است و نیازهای معینی را برآورده می‌کند و در پی تحقق برخی امیال خاص است و در عین حال، تحت کنترل خود (Ego) نیست. از آن جا که کنش‌های ارادی تحت کنترل آگاهانه هستند و از قسمت خودآگاه سر می‌زنند، بنابراین کنش‌های هدفمندی که تحت چنین کنترلی نیستند به منطقه دیگری از دستگاه روان‌شناختی انسان نسبت داده شده‌اند که به آن «ناخودآگاه» می‌گویند.

زیگموند فروید روانکاو مشهور (۱۹۳۹ ـ ۱۸۵۶) اهمیت ویژه‌ای برای «ناخودآگاه» قائل بود و آن را شامل منطقه‌ای گسترده از دستگاه روان‌شناختی می‌دانست که انگیزه‌های غریزی و امیال سرکوب شده را دربرمی‌گرفت. وی این قسمت را مسئول میزان زیادی از رفتارهای بشری می‌دانست و بر آن بود که ناخودآگاه در رؤیاها و اشتباهات زبانی و نیز افعال غیرارادی دیگر تجلی می‌یابد. بدین ترتیب، رفتار انسان به دو دسته تقسیم می‌شود: دسته نخست، رفتارهای برآمده از قسمت خودآگاه یا ناشی از آگاهی و تصمیم است و دسته دیگر، آن رفتارهای برآمده از ناخودآگاه است که ارادهٔ فرد بر آن کنترلی ندارد بلکه از کنترل آگاهانه یعنی از سیطرهٔ «خود» آزاد است، تا نیازهای غریزی مدفون و امیال سرکوب شده از دوران کودکی را برآورده سازد.

پس از فروید، یونگ ابعاد دیگری به مفهوم «ناخودآگاه» می‌افزاید و آن را نه تنها شامل غرایز فرد و امیال سرکوب شدهٔ وی به عنوان یک فرد، بلکه همچنین، شامل بقایای امیال و عواطف گروهی می‌داند که از گذشته‌های دور و نزدیک بشریت، برآمده و بصورت نمادهایی (شبیه به مثل افلاطونی) درآمده تا گونه‌ای از ناخودآگاه مشترک را که یونگ آن را «ناخودآگاه جمعی» می‌نامد، تشکیل دهد. ناخودآگاه جمعی از دید یونگ، عبارت است از رسوبات مدفون در روان انسان که به تجربه‌های گونهٔ بشری بازمی‌گردد و برخی از این تجربه‌ها به گذشته‌های دور و حتی به پیش از نزول آدم به زمین باز می‌گردند. بدین ترتیب آن چه که روان بشری از تجارب نخست در بهشت (آدم و گناه نخستین) و آن چه که آدمیان از اصل حیوانی خویش و از انسان ابتدائی نخستین به ارث می‌برند، آن چه زندگی اجتماعی آنها در تیره و قبیله و ملت در آن‌ها به جای می‌گذارد و نیز آن چه تجربه‌های خصوصی آنان در روان ایشان برجای می‌نهد، به اضافهٔ آمال معطوف به آیندهٔ ایشان، همگی از دید یونگ ناخودآگاه جمعی را شکل می‌دهند، و این ناخودآگاه جمعی نیز به نوبه خویش، به گونه‌های مختلف، رفتار فردی و رفتار گروهی را تحت کنترل دارد.

با وجود آن که بنظر می‌رسد «ناخودآگاه جمعی» اساس «ناخودآگاه سیاسی» را

شکل می‌دهد و چارچوب آن را به عنوان پدیده‌ای عام‌تر و فراگیرتر تعیین می‌کند، اما رجیس دوبری[۵] ـ که ما کاربرد وی از این مفهوم را در بررسی «عقل سیاسی» اقتباس می‌کنیم ـ، به راه تمایزی آشکار میان این دو می‌رود، تمایزی که ناخودآگاه سیاسی را بدل به مفهومی خاص و مستقل می‌سازد؛ چه این مفهوم، اگرچه همچون «ناخودآگاه جمعی» به جمع و گروه اشاره دارد ولی متفاوت از آن است، از آن جهت که مخصوص گروه سازماندهی شده مانند قبلیه، حزب و ملت، از جهت فعالیت سیاسی آن‌ها است. این در حالی است که ناخودآگاه جمعی، از دیدگاه یونگ به رفتارهای عام گروهی اشاره می‌کند. از سوی دیگر، زوایایی که ناخودآگاه سیاسی از طریق آن پدیدار می‌شود، متفاوت از آن زوایا و اشکالی است که ناخودآگاه جمعی بوسیله آن بروز می‌یابد؛ و درحالیکه پدیده‌های ناشی از ناخودآگاه جمعی، خصلتی روانشناختی دارند، پدیده‌های برآمده از ناخودآگاه سیاسی، چهره‌ای سیاسی و ایدئولوژیک به خود می‌گیرند.

برای آنکه معنایی که رجیس دوبری از این مفهوم بدست می‌دهد را بهتر و روشن‌تر بفهمیم، به سخنان خود او رجوع کرده و سخن را به او واگذار می‌کنیم تا این مفهوم را در چارچوب مورد نظر خویش، شرح دهد. پس از آن، درپی همسان کردن این مفهوم با موضوع مورد بررسی خویش در این کتاب و بیان شیوهٔ بکارگیری آن برمی‌آئیم. نقطهٔ آغاز دوبری بررسی مسألهٔ رابطه میان روابط سیاسی، و پایه‌های شکل دهندهٔ آن در جامعه است. وی بر خلاف مارکسیسم رسمی بیان می‌کند که روابط سیاسی بازتاب پایگاه اقتصادی نیستند و از سوی دیگر تفسیر خویش را در اشکالی که در آن‌ها ظاهر می‌شوند نمی‌یابند و خود نیز توضیح خویش نیستند. دوبری می‌نویسد: مشاهدهٔ جوامع مدرن نشان دهندهٔ آن است که ساختار رفتار سیاسی، همراه با جانشین شدن یک شیوهٔ تولیدی به جای شیوهٔ تولیدی دیگر، تغییری بنیادین نمی‌یابد و رابطه‌ای با درجهٔ پیشرفتگی نیروهای تولیدی نداشته و مستقل از آن به شمار می‌رود؛ این ساختارها، علیرغم خواست جوامع، خود را برآن‌ها تحمیل می‌کنند و در هنگام لزوم حتی نه به گونه امیال و تخیلات، بلکه به صورت گونه‌های مختلفی از رفتار، برضد این جوامع وارد عمل

می‌شود.[۶]

دوبری این ایدهٔ خویش را در چارچوب نقادی سوسیالیسم اتحاد شوروی شرح داده و می‌نویسد: «تجربهٔ سوسیالیسم» علی‌رغم زمان کوتاه خویش، درس‌های زیادی در این زمینه، پیش می‌نهد. سوسیالیسم، آن گونه که مورد عمل قرار گرفت (و نه آن گونه که مردم می‌پنداشتند) در عمل، هر آن چه در تئوری آن را دور می‌پنداشت (و حتی هر آن چه به موجب همین تئوری ناممکن می‌نمود) را به بار آورد. این تجربه در هر زمان و مکانی، به درجات متفاوت، گونه‌های دینی را برانگیخت، گونه‌هایی که فرض برآن بود که روابط جدید تولیدی، مانع ظهور دوبارهٔ آن شود. اینها همه دلیل برآن است که در بنیاد پدیده‌های اجتماعی، قدرتی غیرقابل کنترل وجود دارد، قدرتی به ظاهر غیر عقلانی که قوانین منطق و غایات موجود در پس برنامه‌ریزی‌ها را نقض می‌کند. بررسی‌های کلاسیک در زمینهٔ نهادهای سیاسی این قدرت را که برنامه‌ریزی و ارادهٔ روشن افراد، توان کنترل تأثیرات ناشی از آن را ندارند، مورد غفلت قرار داده و خارج از حوزهٔ پژوهشی می‌دانند. و اگر هم به دیدهٔ اعتبار به آن‌ها نگریسته شود، چیزی از جنس پندار و جادو به شمار خواهند رفت که ریشه در جهان رازآلود دارند و متخصصان علوم سیاسی را به سفر به سرزمین عجایب[۷] وامی‌دارند و هنگام بررسی آن‌ها سخن از رؤیا و جادو و نیرنگ می‌رود که قابل تحلیل نبوده و در گسترهٔ آن‌ها نمی‌گنجد. این به معنای آن است که پژوهشگر، حق را به کمال به جای نیاورد و فراموش کند که اگر جهان در نقطه‌ای قابل توصیف علمی است، در تمام نقاط و سطوح دیگر نیز می‌تواند قابلیت توصیف علمی داشته باشد.[۸]

دوبری در این نقطه مفهوم «ناخودآگاه سیاسی» را طرح می‌کند و می‌گوید: «همانگونه که بخش خودآگاه، بنیاد زندگی روانشناختی فرد را شکل نمی‌دهد، نهادها و تصورات سیاسی نیز اساس و بنیاد حیات سیاسی گروههای بشری را شکل نمی‌دهد. این آگاهی مردم نیست که وجود سیاسی آنها را مشخص می‌کند، بلکه وجود اجتماعی آن‌ها که آن آگاهی را شکل می‌دهد، خود پیرو منظومه‌ای منطقی از روابط مادی حاکم می‌باشد. این منظومهٔ منطقی، درگونه‌های

متفاوت نهادهای حقوقی یا فلسفی که هر کدام متناظر با ساختار اقتصادی معینی است ثابت می‌ماند، زیرا که از جنس طبیعت آن نهادها نیست (تا همراه با تغییر آن‌ها تغییر کند). همچنین، مردم این روابط را از طریق پیوندهایی که براساس آزادی میان خود برقرار می‌کنند تولید نمی‌کنند بلکه خود، فرآوردهٔ همین روابطی هستند که پیوندها و ارتباطات خود آنها در درون آن شکل می‌گیرد. گروههای سازماندهی شدهٔ بشری نیز همچون افراد، ـ ولی به گونه‌ای دیگر ـ دارای ناخودآگاه خاص خویش هستند، و ادیان و ایدئولوژی‌هایی که به جای دین برپا می‌شوند، روشن‌ترین نمودهای آن هستند. این همان ناخودآگاهی است که ما آن را «ناخودآگاه سیاسی» می‌نامیم. این ناخودآگاه طبیعتی روان‌شناختی ندارد؛ چه، پایه آن را (برخلاف مُثُل افلاطونی) تصورات نمادین شکل نمی‌دهد. همچنین، طبیعتی روحانی نداشته و ناشی از جهان غیرعادی و غیبی نیست. (علیرغم تشابه لفظی که این مفهوم با ناخودآگاه جمعی یونگ دارد) این ناخودآگاه به وسیله گونه‌ها و اشکال نمادین برآمده به سطح مشخص نمی‌شود بلکه بوسیله گونه‌های ثابتی از سازماندهی اجتماعی مشخص می‌شود که اشکال و نمادها، تنها نشانه‌هایی از آن هستند[۹].

بنابراین دوبری بر آن است که پدیده‌های سیاسی را نه آگاهی مردم و آراء و امیال آن‌ها پدید می‌آورد و نه روابط اجتماعی و منافع طبقاتی‌ای که این آگاهی را شکل می‌دهند بلکه، انگیزه‌ها و پایه‌های این پدیده‌ها در آن چیزی است که «ناخودآگاه سیاسی» نام دارد و عبارت است از ساختاری که بر اساس روابط مادی گروهی قرار گرفته و فشاری غیرقابل مقاومت را بر افراد و گروهها وارد می‌کند. این روابط از نوع روابط قبیله‌ای و گروهی و مذهبی و حزبی است که قدرت مادی برفشار و احیاگر خود را از ارتباطاتی برمی‌گیرد که میان مردم برقرار می‌کند و این ارتباطات چارچوبی برای همبستگی و تفرقه و اختلاف و ائتلافی را تشکیل می‌دهد که درنتیجه همین روابط مادی شکل می‌گیرند. این ساختار روابط ناخودآگاه، علیرغم تغییراتی که در رو ساخت و درنتیجه تحول پدید آمده در زیرساختِ متناظر با آن پیش می‌آید، همچنان ثابت و کارآمد باقی خواهد ماند.

این ساختار روابط ناخودآگاه، جزئی از آن روساخت نیست و بنابراین، بیرو تغییرات آن نخواهد بود بلکه دارای هستی خاص خویش است که همزمان، مستقل از دو ساختار است. گرایش‌های قبیله‌ای و تعصب گروهی و گرایش به دستیابی به غنائم و منافع، پدیده‌هایی هستند که در وجود گروهها، چه بصورت فعال و چه بصورت پنهان، باقی خواهند ماند. افراد چه در جامعه‌ای فئودال زندگی کنند و چه در جامعه‌ای سرمایه‌داری و یا جامعه‌ای سوسیالیست (از نوع سوسیالیسم‌هایی که اکنون وجود دارند) می‌گوئیم: «وجود گروهها» و نه فقط روان فردی. زیرا که «ناخودآگاه سیاسی» یک ناخودآگاه گروهی است، بدان سبب که مسئله در رابطه با ارتباطات سیاسی اجتماعی موجود میان افراد است و نه رفتار فرد. به همین دلایل است که «ناخودآگاه سیاسی» با مفهوم ناخودآگاه نزد روانکاوان تفاوت دارد.

البته ما نیز آنگاه که مفهوم «ناخودآگاه سیاسی» دوبری را مورد استفاده قرار می‌دهیم آنرا همانگونه که هست و با مضمون تام و کمال خویش بکار نمی‌بریم، بلکه به همان میزانِ تفاوت موضوع ما از موضوع وی (که تفاوت چندان کمی نیست) در آن دخل و تصرف خواهیم کرد زیرا که دوبری در فضای جامعه صنعتی اروپا می‌اندیشید و می‌نوشت، فضایی که در آن روابط عشیره‌ای و قبیله‌ای جایگاهی پائین‌تر و کم اهمیت‌تر از جایگاه روابط اقتصادی پیشرفته یعنی روابط تولید داشته‌اند. ولی در مورد جامعه عربی گذشته و حال، تقریباً عکس این مسئله صادق است. در این جامعه روابط اجتماعیِ دارای رنگ و بوی قبیله‌ای و عشیره‌ای هنوز هم جایگاه اساسی و برتر را در زندگی سیاسی دارند، در حالیکه روابط اقتصادی، یعنی روابط تولید، سلطه‌ای جزئی و اندک در جامعه دارند. بدین ترتیب، اگر کارکرد مفهوم «ناخودآگاه سیاسی» از دید دوبری، بیان جنبه‌های قبیله‌ای و دینی در رفتار سیاسی در جوامع معاصر اروپائی باشد، از دید ما این کارکرد کاملاً برخلاف مفهوم دوبری است، یعنی بیان جنبه‌های سیاسی رفتار دینی و قبیله‌ای در درون جامعه عربی قدیم و معاصر است. البته این مسئله‌ای پراهمیت است، زیرا سیاست در جوامع ما، به نام دین و قبیله

جریان داشته و تاکنون نیز بر این راه رفته است. بنابراین، ناخودآگاه سیاسیِ پایه‌گذار عقل سیاسی عربی، نباید تنها به عنوان «امور دینی» و امور قبیله‌ای قلمداد شود که از پشت برده، کنش سیاسی را جهت می‌دهند، بلکه همچنین باید به عنوان «امر سیاسی» قلمداد شود که در پشت پردهٔ مذاهب دینی و تعصب قبیله‌ای قرار گرفته است. دوبری با توجه به داده‌هایی که جامعه اروپا در اختیار وی می‌نهد، ترتیب زیر را میان امر سیاسی و امر ایدئولوژیک و امر دینی برقرار کرده و می‌گوید: برای فهم امر سیاسی نباید به خود سیاست، بلکه به ایدئولوژی رجوع کرد و برای فهم امر ایدئولوژیک، باید به دین رجوع کرد و برای فهم امر دینی باید نه به دین، بلکه به فیزیک اجتماعی[۲] (روابط اجتماعی به معنای گسترده از جمله روابط خویشاوندی و قبیلگی) نگریست. اما واضح است که اینگونه ترتیب امور، به هیچ وجه در مورد تجربهٔ تمدنی عربی ـ اسلامی، درست نخواهد بود زیرا که برخلاف نظر دوبری ـ آنچنان که در این جوامع پیداست ـ این امر اجتماعی است که سیاست را پایه‌گذاری می‌کند و سیاست نیز پایه‌های ایدئولوژی را می‌ریزد و ایدئولوژی نیز به نوبهٔ خود به پایه‌ریزی امر دینی (مذهب) می‌پردازد. بنابراین، سطح در اینجا، مذهبیت دینی است و نه گزینش سیاسی؛ و در پایان، ناخودآگاه سیاسی از دید ما ـ دست کم همچون اروپای کنونی ـ آنچنان که دوبری می‌پنداشت، براساس دین قرار نمی‌گیرد. بلکه این مذاهب و گرایش‌های دینی است که از ناخودآگاه سیاسی می‌تراود و آنرا می‌پوشاند. و این نکته در فصل‌های مختلف این کتاب، نمودار می‌شود.

ـ۳ـ

پس از مفهوم «ناخودآگاه سیاسی» که پدیدهٔ سیاست را در سطح اندیشه و عمل از درون کنترل می‌کند، به منبع و مرجع عام «عقل سیاسی» می‌رسیم که مقامی دارد همچون جایگاه نظام معرفتی نسبت به عقل تئوریک فلسفی و کلامی و فقهی. «عقل سیاسی» منبع و مرجعی است که چارچوب خود ناخودآگاه سیاسی را شکل می‌دهد و تشکیل دهندهٔ «جایگاه» این ناخودآگاه در «روان»

گروهی است و ما از آن تحت عنوان «مخیله اجتماعی» (Imaginaire Social) یاد می‌کنیم. و آنرا از جامعه‌شناسی معاصر به وام می‌گیریم. همانگونه که در مورد مفهوم «ناخودآگاه سیاسی» گذشت، اینجا نیز، سخن را به یکی از پژوهشگران معاصر جامعه‌شناسی وامی‌گذاریم تا این مفهوم را که اینک اهمیتی فراوان در پژوهش‌های جامعه‌شناختی و ادبی و نشانه‌شناختی معاصر دارد، برای ما شرح دهد. نقطهٔ شروع پیر آنزارت در تعریف مخیله اجتماعی تعریف ماکس وبر از کنش اجتماعی به عنوان فعالیتی است که کنشگران اجتماعی را به هم پیوند می‌دهد تا رفتار خود را دربرابر یکدیگر براساس آن، سازماندهی کنند. وی می‌گوید: در واقع برای انجام کنش اجتماعی، فرض برآن است که همهٔ رفتارهای فردی در عملی ادغام شوند که رنگ و بوی تداوم داشته باشد، و نیز رفتارها بر طبق قواعد ضمنی پنهانی، سازمان یافته و براساس انتظاری که هر کدام، از دیگری دارند، با هم ترکیب شوند. به بیان دیگر فعالیت اجتماعی به عنوان امری که سازماندهندهٔ حرکات و رفتارهای گوناگون افراد است و آنرا به سوی اهدافی مشترک هدایت می‌کند، مستلزم وجود ساختاری پیچیده از ارزش‌ها و عملیات مملو از معنا و دلالت تعیین و ادغام است، کما اینکه مستلزم وجود یک زبان نمادین (شیفر) اجتماعی پنهان نیز می‌باشد. هیچ فعالیت اجتماعی نیست که بتوان آنرا تنها به عناصر فیزیکی و مادی‌اش ارجاع داد زیرا آنچه بنیاد فعالیت اجتماعی را شکل می‌دهد آن است که این فعالیت در پی تحقق در درون شبکه‌ای است از دلالت‌ها و معانی که در درون این شبکه، چهرهٔ جزئی حرکات و رفتارها و افراد و زمان به چهره‌ای کلی تبدیل شود. بنابراین، هر جامعه‌ای برای خویش مجموعه‌ای سازمان یافته از تصورات و ایده‌ها را برمی‌سازد، یعنی هر جامعه مخیله‌ای دارد که از طریق آن خود را باز تولید می‌کند، مخیله‌ای که بویژه باعث می‌شود گروه بواسطهٔ آن خود را بشناسد و هویت‌ها و نقش‌ها را توزیع کند و نیازهای گروهی و اهداف مورد نظر خود را بیان کند. جوامع مدرن نیز همچون جوامع ابتدائی که با نوشتار آشنا نبودند این مخیله‌های اجتماعی را تولید می‌کنند. یعنی جوامع، خود را از طریق همین منظومهٔ تصورات، مشخص نموده و تعریف می‌کنند، و ارزش‌ها و

هنجارهای خود را به صورت نمادهایی تثبیت می‌کند.[۱۲]

بزوهشگر دیگری نیز می‌گوید: گروههای بشری با ایجاد معانی و دلالتهای مخیله‌ای اجتماعی، خواهند توانست برای هر آنچه که «هست» و هر آنچه که می‌تواند در درون یا بیرون آن بوجود آید، معنایی بیابند. همچنین به کمک همین معانی و دلالت‌های مخیله‌ای اجتماعی است که گروههای بشری به پایه‌ریزی و کاراسازی کنش تاریخی می‌پردازند. هر جامعه از طریق تصویری که از خویش ایجاد می‌کند، خود را در معرض نگرش دیگران قرار می‌دهد و از طریق این چشم‌انداز است که «دیگری» را می‌بیند و بر آن حکم صادر می‌کند، چه این دیگری وحشی باشد و چه متمدن، چه کافر باشد و چه مؤمن. این تصورات و ایده‌های مخیله‌ای، قدرت خود را نه تنها در میدان تصورات بلکه حتی در حوزهٔ کنش اجتماعی جاری می‌کند، کنش اجتماعی‌ای که هر گروه بشری موجود که خود را از طریق مقایسه با دیگران می‌شناسد، آنرا انجام می‌دهد.[۱۳]

اگر بخواهیم، معنا را بیشتر و روشن‌تر درک کنیم، باید از هم اینک، این مفهوم را با موضوع خویش همساز کرده و آنرا در راه بررسی این موضوع به کار گیریم. بدین ترتیب می‌توان گفت که مخیله اجتماعی عربی همان بنای خیالی پر از سرمایه‌های معنائی ما است. سرمایه‌هایی از ترازدی‌ها و قهرمانی‌ها و انواع سختی‌ها. بنایی که بسیاری از سمبل‌های گذشته ما همچون امری القیس و عمربن کلثوم و حاتم طائی و آل یاسر و عمربن خطاب و خالدبن ولید و حسین‌بن علی و عمربن عبدالعزیز و هارون رشید و هزار و یک شب و صلاح‌الدین و اولیای صالحین و ابو زید هلالی و جمال عبدالناصر و سمبل‌های معاصر و آیندهٔ در پیش ما، در آن قرار دارند. در کنار این مخیله عربی اسلامی مشترک، مخیله‌های فرعی قرار دارند، همچون مخیله شیعی که حسین‌بن علی سمبل مرکزی آن است و مخیله سنی با مرکزیت سلف صالح و مخیله‌های قبیله‌ای و طایفه‌ای و حزبی و...

احتمالاً خواننده نیز همچون ما، اکنون به این نتیجه رسیده است که مرجع و منبع عقل سیاسی به مثابه یک فعالیت و به مثابه ایدئولوژی (که در هر دو حالت

بدیده‌ای گروهی است) در مخیله اجتماعی است و نه در نظام معرفتی. نظام معرفتی حاکم بر کنش معرفتی است ولی مخیله اجتماعی از آنجا که منظومه‌ای از بدیهیات و هنجارها و ارزش‌ها و سمبل‌ها است، میدان بدست آوردن شناخت و معرفت نیست بلکه حوزهٔ باورها است، حوزه‌ای که در آن حالت ایمان و اعتقاد حاکم است. بدین ترتیب اگر نظام معرفتی مجموعه‌ای از مفاهیم و اصول و اقداماتی است که ساختار ناخودآگاه معرفت را در دوره‌ای از تاریخ شکل می‌دهد[۱۴]، مخیله اجتماعی را می‌توان مجموعه‌ای از تصورات و سمبل‌ها و معانی و هنجارها و ارزش‌هایی نامید که ساختار ناخودآگاه ایدئولوژی سیاسی را در دورهٔ تاریخی معین و گروه اجتماعی منظمی شکل می‌دهد. این به معنای آن نیست که گسستی کامل میان عقل سیاسی و نظام معرفت وجود دارد. عقل سیاسی بیش از هر چیز «عقل» است و بنابراین ضرورتاً با نظام معرفتی ارتباط دارد. ولی از آنجا که «سیاسی» نیز هست، مقید به یک نظام معرفت و اصول و ابزارهای آن نظام نیست بلکه در این حوزه به «انجام» سیاست می‌پردازد و آنچه را که مناسب مسائل خویش و در خدمت باورهای خویش بیابد، به کار می‌گیرد. یعنی هم بیان (تشبیه و استعاره و تمثیل و قیاس و...) را بکار می‌گیرد و هم عرفان (همسانی و...) را و هم استقراء و استنتاج را؛ و در همان وقت به اصل «هر نکته مقامی دارد» عمل می‌کند و هدف وی نیز قانع ساختن دیگران است و از طریق همین سعی در قانع سازی دیگران، خود نیز ایمان و باور بیشتری می‌یابد؛ و در یک کلمه: ابزار عقل سیاسی «اعتقاد» است و اعتقاد آنچنان که معمولاً بیان می‌شود به «قلب» است یعنی به احساس. اینجاست که درون‌نگری همیشه همراه گفتمان سیاسی، و نیز بسیج خیال و استفاده از سمبل و مورد خطاب قرار دادن «عموم» و «توده» (با کلماتی همچون «ای مردم»، «ای برادران» و «ای دوستان») توجیه‌پذیر می‌شود.[۱۵] منطق گروه و توده براساس هنجارهای معرفت قرار ندارد. اعتقاد و ایمان در درجه‌ای پائین‌تر از پله‌های معرفت قرار ندارد (که معرفت در مورد آن حکم کند). خطا و اشتباه در حکم هم نیست. ما تصمیم نمی‌گیریم که ایمان بیاوریم یا ایمان نیاوریم. مشکلات مربوط به صدق و مشروعیت باورهای گروهی، به زبانی بسیار

ساده، معنایی ندارند. ایمان صورت پیشین (قالب ذهنی پیشانجربی) اجتماعی بودن انسان (هستی سیاسی) است، و بدین معنا، لازم نیست که توجیه و انگیزه‌های خویش را بیان کند.

ناخودآگاه سیاسی و مخیله اجتماعی، دو مفهوم اجرائی هستند که عقل سیاسی را به مشخصه‌های وی پیوند می‌دهند و نمودهای آنرا تغذیه می‌کنند. این دو، جنبهٔ روانی ـ اجتماعی یا عنصر فردی ـ گروهی پدیده‌های سیاسی، یعنی چگونگی ممارست قدرت سیاسی را شکل می‌دهند: اینکه آیا حاکم آنرا مستقیماً بر افراد تحت حکم روادارد و بدین ترتیب جامعه به شکل چوپان و گله (و نه چیزی جز این دو) درآید، یا اینکه حاکم قدرت را بواسطهٔ «حوزه‌ای» خاص بر محکومان روا دارد. حوزه‌ای که «جنگ و جدال» در آن بواسطهٔ سیاست انجام گیرد. مفهومی که در اینجا مد نظر ما است «حوزهٔ سیاسی» است که اکنون درصدد سخن گفتن از آن هستیم.

ـ۴ـ

«حوزهٔ سیاسی» نیز مفهومی است که ما آنرا از پژوهشهای جامعه شناختی معاصر به وام گرفته و آنرا در بررسی موضوع مورد نظر خویش به کار می‌گیریم تا بدین وسیله بر یکی از جنبه‌های اساسی تجربهٔ تمدنی عربی ـ اسلامی در مقایسه با تحول همان پدیده در اروپای غربی، آگاه شویم. در معرفی این مفهوم، منبع اصلی ما کتاب برتراند بدیع یکی از اندیشمندان معاصر فرانسوی در حوزهٔ جامعه‌شناسی تحت عنوان «دو دولت، قدرت و جامعه در غرب و در سرزمین اسلام» خواهد بود. اگر بخواهیم مشکلی که مؤلف کتاب در پی معالجهٔ آن است را به حوزهٔ اندیشهٔ عربی نزدیک سازیم، می‌توان گفت که پرسشی که مؤلف در پی پاسخ به آن است، از این قرار است: چرا «دولت» در اروپا از دولت «شاهزادگان» (شاه یا امپراطور) به دولت مدرن یعنی دولت مدرنیته سیاسی، دولت قانون و نهاد تحول یافت، دولتی که مشروعیت خود را از آن می‌گیرد که نمایندهٔ ارادهٔ ملت است، اراده‌ای که توسط انتخاباتی آزاد بیان می‌شود، و در راه خدمت به منفعت

عمومی گام برمی‌دارد...؟ و در مقابل چرا دولت در سرزمین‌های اسلامی در طی سده‌های میانه به دولتی مدرن از این گونه، تحول نیافت؟ و نیز چرا تلاش‌های نخبه‌های معاصر در سرزمین‌های اسلام برای انتقال «مدرنسیم سیاسی» غرب به این سرزمین‌ها، با شکست مواجه شد؟

مؤلف در عین طرح این سؤال چند لایه، تصریح می‌کند که در پی آغاز از توهم جهانی بودن الگوی غربی نیست، بلکه در پی آن است که ویژگی این الگو را از طریق مقایسه آن با الگویی که در سرزمین‌های اسلامی رواج داشت، نشان دهد. این مقایسه، مقایسه‌ای میان دو الگوست، به گونه‌ای که هر کدام از آنها را در تضاد با دیگری مطرح می‌کند و نه اینکه یکی از آنها اصل و دیگری فرع باشد. و با کشف خصوصیت الگوی اروپائی از طریق خوانش آن بوسیله الگوی اسلامی، خصوصیت این الگوی اسلامی، واضح و روشن، قلمداد می‌شود.

بدین ترتیب، و با تطبیق این روش، مؤلف کشف می‌کند ـ یا به عبارتی به روشنی بیان می‌کند ـ که ظهور دولت مدرن اروپائی یعنی دولت نهادها و منافع عالی ملّی (در برابر دولتهای دیکتاتوری از یک سو و منافع قبیله‌ای و گروهی از سوی دیگر) در اروپا، نتیجه یک فرایند تاریخی بود که منجر به ظهور حوزه‌ای جدید در زندگی اجتماعی یعنی حوزهٔ «سیاسی» شد، حوزه‌ای خاص فعالیت سیاسی که رقیب شاهزادگان و کلیسا است و خود را به عنوان جایگزینی برای آن دو در زندگی سیاسی، پیش می‌نهد. این حوزه درنتیجه تنش میان شاهزادگان و کلیسا در طی سده‌های میانه، ظهور کرده، تنشی که از جمله نتایج آن، ظهور تئوری قرارداد اجتماعی است و بر آن است که قدرت کلیسا از خداوند ناشی می‌شود و بنابراین قدرتی بالاتر است، درحالیکه قدرت شاهان از ملت برمی‌خیزد و بنابراین، قدرتی پائین‌تر است. این تقسیم در منبع قدرت منجر به قائل شدن به امکان عزل شاهان در صورت عدم فعالیت در جهت خدمت به مردم و به سود «منافع عمومی» و بابه‌ریزی مشروعیت قدرت براساس قرارداد اجتماعی گشت. این مسئله باعث تشکیل حوزهٔ جدیدی شد به نام حوزهٔ سیاسی که تجسم آن، همان چیزی است که تجدد سیاسی نامیده می‌شود. تجددی که خود به نوبهٔ خویش،

در دولت نهادها (ی سازمان یافته) به عنوان نفی دولت شاهی، نمودار می‌شود.

این چیزی بود که در اروپا اتفاق افتاد، اما سرزمین‌های اسلامی (سرزمین‌های عربی و ایران و ترکیه) از دید مؤلف، چنین فرآیند تاریخی را شاهد نبوده، و بنابراین (تاکنون) شاهد گسستی میان شاه و آنچه که در این سرزمین‌ها «دولت» نامیده می‌شود ـ همچنانکه در اروپا ایجاد شد ـ نبوده‌اند. در این سرزمین‌ها تاکنون شاه (حاکم) همان دولت است و دولت نیز همان شاه. دلیل آن هم از دید مؤلف عدم وجود کلیسا در اسلام بود که باعث می‌شد آن تنشی که در اروپا میان شاهان و کلیسا ایجاد شد، در تاریخ سرزمین‌های اسلامی وجود نداشته باشد. آنچه آمد درمورد گذشته بود. مؤلف در مورد مشکل کنونی نخبگان مسلمان بر آن است که شکست این نخبگان مسلمان در وارد ساختن تجدد سیاسی غرب و پایه‌گذاری آن در این سرزمین‌ها، یک عامل اصلی دارد و آن اینکه حوزهٔ سیاسی در این کشورها، همچون سده‌های میانه، حوزه‌ای است که شاه به تنهائی آنرا اشغال می‌کند و دین، تنها، شمشیر مشروعیت بخش پادشاه به شمار می‌آید. این پدیده از دید وی تفسیرگر آن است که جنبش‌های اعتراضی که جهان عربی ـ اسلامی امروزه شاهد آنهاست، همزمان هم ضد شاه (حاکم) و هم ضد نخبگان جدید و حکومتها و مجالس آنها است. زیرا در زمانی که همهٔ ایدئولوژی‌های وارداتی که از تجربه سیاسی اروپا به وام گرفته شده‌اند با شکست مواجه شده‌اند، در مقابلِ توده‌ها چیزی جز اسلام باقی نمی‌ماند و در برابر دعوتگران نیز چیزی جز اسلام برای بسیج توده‌ها وجود ندارد و این توجیه‌گر روند معاصر «بیداری اسلامی» است.[۱۶]

در واقع مضمون این تفسیر، چیز جدیدی با خود به همراه ندارد. زیرا که برای همه روشن است که مدرنیته سیاسی در اروپا نتیجهٔ تنشی بود میان شاه و کلیسا از یک سو و شاه و نیروهای اجتماعی بورژوازی روبه رشد از سوی دیگر. اما تفسیر عدم تحول اوضاع سرزمین‌های اسلامی به سوی مدرنیته‌ای سیاسی از نوعی که در اروپا رخ داد، و ارجاع این مسئله به عدم وجود نهاد کلیسا در این سرزمین‌ها نوعی قیاس معکوس است که نمی‌توان به آن اطمینان داشت. مگر

اینکه عملاً ثابت شود که وجود کلیسا شرط ضروری برای ایجاد مدرنیتهٔ سیاسی است، و البته اثبات چنین چیزی ناممکن است. این گونه استدلال ما را به یاد تئوری ماکس وبر در مورد شکل‌گیری سرمایه‌داری در اروپا می‌اندازد. از دید ماکس وبر «اخلاق» پروتستانی که همراه با جریان اصلاحگری دینی مارتین لوتر به قرن شانزدهم انتشار یافت و بر کار و کسب و صرفه‌جویی در هزینه‌ها تأکید می‌کرد، در پس انتشار «روح سرمایه‌داری» بود، که بر پایهٔ جستجوی سود و برنامه‌ریزی و رفتار عقلائی قرار دارد... بدین ترتیب ظهور اقتصاد سرمایه‌داری تاحدود بسیاری وابسته به مذهب پروتستانی می‌باشد. اگر ما نیز همچون برتراند بدیع، بر قیاس معکوس تأکید داشته باشیم، براساس تئوری وبر باید به آن قائل باشیم که سرمایه‌داری در جهان عرب ظهور نکرد، بدان سبب که این سرزمین‌ها، اصلاحگری دینی از آن گونه که اروپا همراه با لوتر شاهد آن بود را به خویش ندید. قائل شدن به این مسئله خواهان آن است که پیش از همه چیز ثابت کنیم که سرمایه‌داری جز در یک حالت بوجود نمی‌آید، حالتی که براساس جنبش اصلاحگری دینی از نوعی که لوتر و کالوین انجام دادند، قرار دارد. و البته این چیزی است که کسی قائل به آن نشده است و حتی کسانی نیز عکس این قضیه را صادق دانسته‌اند و بر آن می روند که اخلاق پروتستانی نه علت روح سرمایه‌داری بلکه نتیجهٔ تحول اقتصادی در راستای سرمایه‌داری بود.

البته می‌توان تفسیری دیگر از بوجود آمدن مدرنتیه سیاسی و سیستم سرمایه‌داری (که دو پدیدهٔ همراه هم هستند) در اروپا ارائه داد. تفسیری که از دیدگاه ما واقع‌بینانه‌تر است معتقد است که بدون وجود تنش میان نیروهای اجتماعی درونی و بدون دخالت و تأثیر نیروهای خارجی، تحول اوضاع در اروپا و گام نهادن در راه مدرنیته سیاسی و سیستم سرمایه‌داری انجام نمی‌گرفت.

برخلاف این، حتی نیروی خارجی (یعنی جهان اسلام) برای اروپای سده‌های میانه انگیزهٔ تحول به شمار می‌آمد، زیرا که نوعی تهدید خارجی در سطح تصورات و حافظه اجتماعی ـ و نه در سطح واقعیت ـ به شمار می‌آمد. و این چیزی بود که باعث بسیج و اتحاد نیروهای مختلف گشته بود. ولی عامل

خارجی در مورد جهان اسلامی ـ عربی از مهم‌ترین عللی بود که در پس فروپاشی و سیر قهقرائی اوضاع یا حداقل سکون و درجازدن آن، قرار داشت. این عامل خارجی در حمله مستقیم و ویرانگری نمودار می‌شود که جهان عربی ـ اسلامی از حملهٔ مغولان تا جنگهای صلیبی و پس از آن روند جدید گسترش اروپائی، در معرض آن قرار گرفته است.

می‌توان این تفسیر را با پرسش‌های زیر تقویت نمود: اگر قدرت خارجی وجود داشت که همچنان که اروپای توسعه طلب و جهان عربی ـ اسلامی را در معرض فشار قرار داده و به سرکوب تجدد در این کشورها پرداخت، اروپا را مورد فشار و سرکوب قرار می‌داد سرانجام مدرنتیه سیاسی در اروپا چگونه بود؟ همچنین، سربال صنعتی شدن در اروپا و تنش‌های اجتماعی که در این منطقه رخ داد، بدون آن مواد اولیه و بازار خارجی (که توسعه‌طلبی استعمارگرایانه که همه جای جهان را درنوردید، برای آن به ارمغان آورد) به کجا منتهی می‌شد؟ درپایان، جهان عربی ـ اسلامی معاصر در صورتی که اروپا به دخالت سیاسی و اقتصادی و نظامی مبادرت نکرده و مانع پیشرفت تجربه محمدعلی پاشا نمی‌شد، به چه صورت بود؟

بدین ترتیب روشن خواهد شد که عدم به وجود آمدن مدرنتیه سیاسی در جهان معاصر عربی ـ اسلامی را تنها، گذشته تفسیر نمی‌کند، بلکه باید دوران اکنون را نیز در حسابهای خویش بگنجانیم. همچنین، حضور غرب استعماری به مثابه قدرتی جهانی، که تداوم رشد آن وابسته به جلوگیری از رشد و توسعه جهان عربی و اسلامی و همه کشورهای جهان سوم است، در این میان عاملی قابل توجه است. البته این بدان معنا نخواهد بود که موانع درونی را نادیده انگاشته یا از نقش آنها در این میان بکاهیم. ولی تداوم این موانع و بازتولید مستمر آنها حداقل تا حدودی به عوامل خارجی یعنی به توسعهٔ استعماری و سلطهٔ غرب بازمی‌گردد.

پس از این نگاه کوتاه که از دید ما برای نگرشی درست به امور، لازم می‌آمد، به مفهوم «حوزهٔ سیاسی» بازمی‌گردیم تا ابتدا بر اهمیت عملی آن تأکید کرده و سپس مشاهده کنیم که راه و روش یگانه‌ای برای ظهور حوزهٔ سیاسی در جوامع

وجود نداشته است. ظهور این حوزه در اروپا همزمان شد با پایان تنش میان کلیسا و شاهان، و منجر شد به ایده‌ای مبنی براینکه منبع قدرت سیاسی نه کلیسا و نه حقوق الهی که شاهان ادعای آن را داشتند، بلکه ملت (قرارداد اجتماعی و منافع عمومی) است. اما چیزی که در اروپا اتفاق افتاد، حالتی از میان حالتهای متفاوت بیش نبود، حالتی که به سبب برخی از عوامل به دولت نهادینه معاصر تبدیل شد، دولتی که تاریخ شبیه آنرا به خود ندیده بود. ولی حوزهٔ سیاسی به مثابه حوزه‌ای خاص که در آن سیاست بدون کلیسا و یا چیزی که به جای آن برخیزد جریان یافت، پدیده‌ای بود که در تجربه‌های تاریخی چندی، از جمله تجربهٔ دمکراسی یونان و تجربهٔ «معاویه» در تمدن عربی اسلامی پدید آمده بود و آنچه در اینجا بیش از همه برای ما اهمیت دارد آن است که آنچه حوزهٔ سیاسی را آنگونه که در اروپا ظهور یافت متمایز می‌کند، آن است که این حوزه به نوعی درپیوند با ایجاد نظام سرمایه‌داری در اروپا بود یا حداقل همزمان با آن بوجود آمد. از جمله خصوصیت‌های نظام سرمایه‌داری نیز این بود که جامعه‌ای که در آن بوجود آمده بود را به روشنی به دو ساخت تقسیم می‌نمود: یک زیرساختار (بایگاه) اقتصادی که صنعت، ستون فقرات آن را شکل می‌دهد و یک روساختار که پایهٔ آن را سازمانهای دولتی و نهادها و ایدئولوژی‌های مربوط به آن شکل می‌دهد. ولی جوامعی که اوضاع در آن به مرحلهٔ سرمایه‌داری نرسیده است، با چنین تمایز آشکاری میان دو ساختار ناآشنا است و تداخل عناصر این دوساختار در آنها پدیده‌ای غالب است، به گونه‌ای که کل جامعه را به صورت یک ساختار کلی نمایان می‌سازد. این همان صفتی است که آنچه در ادبیات سیاسی و جامعه‌شناختی معاصر تحت عنوان «جوامع پیشاسرمایه‌داری» شناخته می‌شود را متمایز می‌کند. این موضوعی است که شایسته است تا بیشتر به آن بپردازیم، نه تنها بدان سبب که جامعهٔ عربی دوران قدیم و دوران جدید، به این دسته از جوامع پیشاسرمایه‌داری تعلق دارد، بلکه همچنین بدان سبب که طرح رابطه میان اندیشه واقعیت طرحی بی‌خود، و بی‌نتیجه و ناسودمند خواهد بود اگر بر تصویری روشن از وضعیت جامعه‌ای که این رابطه در آن مورد بررسی قرار می‌گیرد، استوار

نباشد. آیا جامعه مورد نظر، از دسته جوامع سرمایه‌داری است که آنچنان که گفتیم در آن تمایزی آشکار میان زیرساخت و روساخت وجود دارد و یا از دسته جوامع پیشاسرمایه‌داری است که هر دو ساخت پیش گفته، در آن متداخل بوده و آنچنان که در فقرهٔ زیر خواهد آمد، یک ساختار یکپارچه را شکل می‌دهند؟

۵۰.

وقتی که یک تئوری در حوزه‌ای پدیدار می‌شود تا براساس بررسی دقیق قوانین حاکم بر ترکیب پدیده‌های موجود در آن حوزه و عوامل تحول آنها، تفسیری برای آنها ارائه دهد، و ما درصدد انتقال این تئوری به یک میدان کاملاً متفاوت برآئیم تا به کار ما در تفسیر پدیده‌های موجود در آن میدان آید، نتیجهٔ حاصل، آن خواهد بود که مفاهیم این تئوریِ برآمده از واقعیت که به فهم و شناخت در حوزهٔ نخست سود رسان بود آنگاه که در حوزه‌ای دیگر به کار گرفته شود تبدیل به مانعی معرفت شناختی خواهد شد که ما را از رسیدن به ذات و بنیاد این امور باز خواهد داشت. قضیهٔ «دو به اضافه دو برابر است با چهار» اگرچه یک معادلهٔ درست ریاضی است ولی نه در انواع مختلف ریاضیات، زیرا که گونه‌هایی از ریاضیات وجود دارد که اگر این قضیه دقیقاً به همین صورت در آنجا مورد استفاده قرار بگیرد نتیجه اشتباه خواهد بود. زیرا که حاصل ضرب دو در دو در انواع خاصی از ریاضیات بیشتر یا کم‌تر از چهار خواهد بود. همچنین، قوانین فیزیک کلاسیک و مفاهیم پایه‌ای آن، قابل تطبیق در میدان هسته‌ای نیستند و کمکی به دستیابی به معرفت در این میدان نمی‌کنند بلکه مانعی معرفت شناختی در این میدان بشمار می‌آیند.

از دید ما، مفاهیم یا تئوری‌هایی که برآمده از بررسی ساختار جامعه سرمایه‌داری و نیز عوامل (یا قوانین) پیشرفت آن است، اگر همانگونه که هست برای تطبیق در یک جامعه دیگری ـ که در مقایسه با جوامع سرمایه‌داری، از درجهٔ متفاوتی از پیشرفت برخوردار باشند ـ بکار گرفته شوند، به مانعی معرفت شناختی تبدیل خواهند شد. این مسئله هم چنانکه بر مفاهیم ماتریالیسم تاریخی

(رسمی) صدق می‌کند، بر مفاهیم و تصورات جامعه‌شناسی غربی ـ علمی که تمامی مقولات و مفاهیم خود را از جوامع معاصر غربی برمی‌گیرد نیز صدق می‌کند. اگر جامعه شناسان غربی این امر را مسلم می‌گیرند، بدان سبب است که به چهرهٔ انباتی تجربی روش‌های پژوهشی خویش، اذعان داشته و از آن به دفاع برمی‌خیزند، ولی مارکسیست‌های سنتی یعنی مارکسیستهای دورهٔ استالین و شاخه‌های متداوم آن، با استناد به چهرهٔ فراگیر قوانین ماتریالیسم تاریخی به انتقاد از این جامعه‌شناسی برمی‌خیزند و به این مسئله آگاه نیستند که ماتریالیسم تاریخی دو جنبه دارد، یک جنبهٔ ایدئولوژیک که همان چهرهٔ فراگیری است که «مبارزان» به هدف بسیج مخیله ستمدیدگان به طور عموم و بسیج آگاهی طبقه کارگر بطور ویژه، به مقولات و قوانین این ایده، می‌افزاید و دیگری جنبهٔ علمی که همان روشی است که مارکس در تحلیل ساختار جامعه اروپا در قرن نوزدهم بکار گرفت.

این روش، روشی «علمی» است و ما از آنرو کلمهٔ «علمی» را میان دو گیومه قرار می‌دهیم تا نسبیتی که هر روش علمی از آن برخوردار است را نشان دهیم. وجه تمایز روش علمی حاکم در قرن نوزدهم، آن است که در بررسی پدیده‌ها، از «اکنون» پدیده‌ها آغاز می‌کند (یعنی کشف قوانین ترکیب آنها) و به سوی نوشتن تاریخ آنها حرکت می‌کند. این روش، در طبیعیات (فلسفهٔ طبیعی نیوتن و لاپلاش و...) و فیلولوژی (فقه اللغة) و قوم شناسی (مورگان و اصل خانواده) و در زمان نگاری یا کرنولوژی (کوفیه) و در زیست‌شناسی (داروین و تئوری تکامل) و فلسفهٔ تاریخ (هگل و...) روشی حاکم بود. این روش دارای دو جنبه است، جنبه‌ای که مربوط به «اکنون» یک پدیده یعنی قوانین ترکیب آن است که جنبهٔ مربوط به «علم» است زیرا بیانگر روابط موجود میان عناصر یک پدیده، آنچنان که از «اکنون» آن بدست می‌آید است. جنبهٔ دیگر مربوط به تاریخ یک پدیده یا «قوانین» پیشرفت آن است و به فلسفه و ایدئولوژی تعلق دارد نه به علم، یا دست کم در آن دو چهرهٔ ایدئولوژیک و علمی به هم می‌آمیزد. زیرا که «گذشته» در اینجا از طریق آنچه از آن در پدیده‌های کنونی «باقی مانده» مورد بررسی قرار

می‌گیرد. و البته، این «گذشته» به هدف دستیابی به بنیاد و ذات و حقیقت آن بدون توجه به «اکنون» مورد بررسی قرار نمی‌گیرد، بلکه برخلاف این، به گونه‌ای مورد بررسی قرار می‌گیرد که نتایج بررسی و تفسیر، پژوهشگر را از «اکنون» بدیدهٔ مورد بررسی، مورد تأیید و تحکیم قرار دهد.

این همان چیزی است که مارکس انجام داد. وی نظام سرمایه‌داری را آنگونه که در زمان وی بود، مورد بررسی قرار داد و قوانین حاکم بر آن را کشف کرد و سپس براساس آنچه از عناصر «نظام پیشین» در نظام سرمایه‌داری باقی مانده بود، نوشتن تاریخ این نظام پیشین را به گونه‌ای آغاز کرد که از آن، مرحله‌ای از پیشرفت بسازد، مرحله‌ای که منجر به نظام سرمایه‌داری شد. وی این کار را در مورد مراحل پیشین‌تر نیز انجام داد. مورگان در مورد «اصل خانواده» و داروین در مورد «اصل انواع» نیز چنین کاری انجام دادند. انگلس، دوست مشهور مارکس در این زمینه دربارهٔ «کشف» مورگان می‌نویسد: این کشف که توضیح داد که قبیله ابتدائی قائم بر نظام مادرسالاری (که در آن مادر رئیس خانوادهٔ بزرگ است و نه پدر) مرحلهٔ سابق بر خانوادهٔ مبتنی بر پدرسالاری می‌باشد (که در آن پدر رئیس خانواده است) که اکنون در ملتهای متمدن جریان دارد؛ و این کشف در زمینهٔ تاریخ اولیهٔ انسان، از همان اهمیتی برخوردار است که تئوری تکامل داروین در زمینهٔ زیست شناسی و تئوری مارکس در مورد ارزش افزوده در زمینهٔ اقتصاد (سیاسی سرمایه‌داری) از آن برخوردار بودند.

تشابهی که انگلس میان اکتشافات مورگان و داروین و مارکس برقرار می‌بیند، پایه در یک چیز دارد: روشی که شرح آن پیش از این رفت، و از «اکنون» یک پدیده آغاز می‌کند و به سوی نوشتن تاریخ آن پیش می‌رود. مارکس خود حقیقت این روش را بیان کرده و می‌گوید: آنچه بیش از همه برای ما اهمیت دارد، بیان جایگاههایی است که باید حوادث تاریخی را در آن قرار داد تا بدین ترتیب اقتصاد بورژوازی به عنوان تکامل تاریخی محض شیوه‌های تولید، با شیوه‌های تولید پیش از خود ارتباط یابد، ولی، نگارش تاریخ واقعی روابط تولید برای تحلیل دقیق قوانین اقتصاد بورژوازی ضرورتی ندارد، زیرا فهم درست قوانین این اقتصاد ـ

یعنی فهمی که بر پایهٔ نگرش به آنها به مثابه روابطی که در طول تاریخ، بوجود آمده‌اند ـ، ما را دائماً به سوی مقایسهٔ این نظام با گذشتهٔ آن راهبری می‌کند، دقیقاً همانگونه که در علوم طبیعی اتفاق می‌افتد. این بازخوانی (عناصر گذشته نظام بورژوازی) به همراه تصور صحیح «اکنون»، کلید گذشته را در اختیار ما قرار می‌دهد. وی همچنین می‌گوید: مقوله‌هایی که بیانگر روابط حاکم در این جامعه (بورژوازی) است و به پژوهشگر امکان فهم ساختار آنرا می‌دهد، همزمان به ما توانائی فهم و شناخت ساختار جوامع سابق بر این جامعه و روابط تولید خاص آن‌ها را ارائه خواهد داد. مارکس در جائی دیگر می‌گوید: اگر ما از تکامل تاریخی محض می‌گوئیم، به طور کلی بدان سبب است که تأکید کنیم که گونه اخیر این جامعه چیزی نیست جز نتیجه تکامل جوامع سابق، جوامعی که عبارت از مراحلی بودند که منجر به شکل‌گیری این نظام اخیر شدند. بنابراین، ما همیشه آنها را غرض‌ورزانه (به هدف شناخت «اکنون») به تصویر می‌کشیم. اقتصاد سیاسی بورژوازی به شناخت جامعهٔ باستان («یونانی رومی»، شیوه تولید برده‌داری) و جامعه فئودالی و جامعه شرقی دست نمی‌یابد، مگر روزی که جامعهٔ بورژوازی دست به نقادی خویش بزند.[۱۸]

بنابراین تحلیل ماتریالیستی تاریخ، آنگونه که مارکس آنرا انجام داد (بگذریم از قالب‌های ماتریالیسم تاریخی استالینی) «علم» تکامل جامعه‌ها در طول تاریخ نیست، بلکه تئوری‌پردازی «غرض ورزانه» و هدفمندی است که در مورد گذشتهٔ اقتصادی اجتماعی ـ بویژه در اروپا ـ اجرا می‌شود و هدف از آن نه کشف «حقیقت» آنگونه که هست، بلکه ایجاد یا برسازی «حقیقت‌هایی» است که نتایج بدست آمده از بررسی معینی از نظامی که «اکنون» (یعنی «اکنون» مارکس) بابرجاست، را مورد تأیید قرار دهد. بنابراین نباید از آن انتظار داشت که همچنانکه یک تحلیل علمی با موضوع خود کاملاً همپوشانی و انطباق دارد بر تاریخ عربی یا هر تاریخ دیگری انطباق یا همپوشانی داشته باشد. اگر ما با این تحلیل، به عنوان «علم» بدین معنایی که گفته شد، برخورد کرده و در پی تطبیق آن بر جامعهٔ عربی باشیم، میان خود و موضوع مورد بررسی خویش، موانع

معرفت شناختی برپا خواهیم کرد که شناخت علمی درست را ناممکن خواهد ساخت. این همان مسئله‌ای است که در اوایل دههٔ بیست قرن بیستم، فیلسوف بازنگر مارکسیست، جرج لوکاچ، به آن توجه نمود. بهتر آن است به سبب اهمیتی که آرای این اندیشمند (نه تنها برای شناخت موضوع ما بلکه برای رهایی از موانع معرفت شناختی چندی که مارکسیسم رسمی سنتی، به گونه‌ای نازیبا در حوزهٔ جهان عرب ترویج داده) از آن برخوردار است، به خلاصه‌ای از آرای وی در این زمینه اشاره‌ای بکنیم. لوکاچ میان ماتریالیسم تاریخی به مثابه ابزار انقلاب ـ یعنی به مثابه سلاحی ایدئولوژیک در دست پرولتاریا در زمان آمادگی برای انقلاب ـ، و آنچه که ماتریالیسم تاریخی، هنگام پیروزی انقلاب و ایجاد دولت پرولتری، باید باشد، تفاوت گذاشته و می‌گوید: ماتریالیسم تاریخی در عمل ابزار فعال و کارآمدی برای مبارزه بود ولی درونمایه آن از دیدگاهی علمی، چیزی بیش از درونمایهٔ یک برنامه و بیانیه نداشت، بیانیه‌ای برای چگونگی نوشتن تاریخ. ولی «اکنون»، (لوکاچ در ژوئن ۱۹۱۹ یعنی مستقیماً بعد از پیروزی انقلاب بلشویکی این را می‌گوید) وظیفهٔ پیش روی ما بازنگاشتن تاریخ است، همهٔ تاریخ آنگونه که عملاً اتفاق افتاده است. این کار باید از طریق جمع‌آوری حوادث و تنظیم آنها و سپس صدور حکم در مورد آنها از دیدگاه ماتریالیسم تاریخی انجام گیرد. ما باید ماتریالیسم تاریخی را تبدیل به یک روش پژوهش علمی ملموس بکنیم، روش علم تاریخ.»[۱۹]

«باز نگاشتن همهٔ تاریخ»، این خواسته لوکاچ است. ولی چرا «باز» نگاشتن؟ و چرا «همهٔ» تاریخ؟ جواب این سؤال در متن پیشین لوکاچ آمده است: بازنگاشتن تاریخی که ماتریالیسم تاریخی در زمان آمادگی برای انقلاب نوشته است، به معنای آزادسازی آن از ایدئولوژی است، از آنچه که مارکس «طرفداری» نامیده است؛ آزاد سازی آن از کاربرد ایدئولوژیک که سیاست آنگاه که از ماتریالیسم تاریخی به عنوان سلاح ایدئولوژیک در میدان بسیج توده‌ها برای انقلاب، سود می‌برد، آن را به کار گرفت. و نوشتن «همهٔ» تاریخ به معنای آن است که به جوامع سرمایه‌داری ـ که موضوعی است که مارکس از آن «قوانین» ماتریالیسم تاریخی را

استخراج کرد ـ بسنده نکرده و پروندهٔ جوامعی که به مرحله سرمایه‌داری نرسیده‌اند را باز کنیم.

اگر بخواهیم، دیدگاه لوکاچ در این زمینه را بطور خلاصه بیان کنیم، می‌توان گفت که این دیدگاه حول محور سه قضیه می‌چرخد: ۱. چگونه می‌توان با چهرهٔ مطلق انگارانه «قوانین» ماتریالیسم تاریخی و احکام آن برخورد کرد؟ ۲. آیا می‌توان آنرا در مورد جوامع پیشا سرمایه‌داری به کار گرفت؟ ۳. چگونه می‌توان به بازسازی رابطه میان زیرساختار و روساختار پرداخت؟

الف: در مورد پارادوکس نخست، لوکاچ از تأکید بر مشروعیت «انتقاد سنتی بورژوازی» آغاز می‌کند که دعوت به لزوم تطبیق ماتریالیسم تاریخی و بکارگیری آن در مورد خویش دارد. بورژوازی بر آن است که اگر همهٔ گونه‌های ایدئولوژی پیرو روابط «تولید» اقتصادی باشد، ناچار خود ماتریالیسم تاریخی که قائل به این رأی است و خود را به مثابه ایدئولوژی طبقه کارگر پیش می‌برد، چیزی نیست جز گونه‌ای از گونه‌های ایدئولوژی که پیرو روابط اقتصادی و بطور مشخص روابط سرمایه‌داری است.

لوکاچ تأکید می‌کند که پذیرش این انتقاد به معنای حمله به ارزش علمی ماتریالیسم تاریخی و سقوط در دام نسبیت‌گرایی فراگیر نیست. زیرا که حقایقی که ماتریالیسم تاریخی تقریر می‌کند از دید وی، از جنس همان حقایقی است که اقتصاد سیاسی کلاسیک در نسخهٔ مارکس، تقریر می‌کند؛ حقیقت‌هایی در درون یک نظام اجتماعی که برپایهٔ گونه‌ای معین و مشخص از تولید قرار گرفته است. و تنها در این صورت از ارزش مطلق برخوردارند یعنی در درون نظام سرمایه‌داری که مارکس به تحلیل آن می‌پردازد. این مسئله از دید لوکاچ بدان معنا است که نباید امکان وجود جوامعی دیگر را دور شمرد که به علت تفاوت بنیادین ساختار آن‌ها با ساختار نظام سرمایه‌داری، قوانین دیگری بر آنها منطبق شود.

در اینجاست که گام نخستین که بیش از هر چیز باید برداشته شود، ضرورت می‌یابد و آن اینکه: شرایط اجتماعی که قانونمندی و صلاحیت محتوای معرفت‌شناختی ماتریالیسم تاریخی بر آن قرار دارد را مورد پرسش قرار دهیم،

درست آنگونه که مارکس با مورد پرسش قرار دادن شرایط اقتصادی و اجتماعی که پایه‌ریز قانونمندی علم اقتصاد سیاسی سنتی است، عمل کرد.[۲۰] اگر این کار را انجام دهیم، پاسخ را از پیش، در نوشته‌های مارکس بدست خواهیم آورد و درخواهیم یافت که ماتریالیسم تاریخی، آنگونه که وی تصور می‌کرد، ومتأسفانه، هنوز جز به صورتی سطحی و ساده‌انگارانه وارد آگاهی گروهی نشده بود؛ [ماتریالیسم تاریخی] در درجه نخست، تئوری‌ای است که بوسیله آن جامعه بورژوازی خود را خواهد شناخت، و بنابراین تئوری‌ای است خاص این جامعه و ساختار اقتصادی آن. بدین‌ترتیب تصادفی نبود که این تئوری در نیمه دوم قرن نوزدهم ظهور کرد، چه، این تئوری آمده بود تا حقیقت‌های اجتماعی حاکم در آن عصر را کشف کند، همانگونه که تصادفی نبود که علم اقتصاد سیاسی جز در جامعه سرمایه‌داری ظهور نکرد، چه این جامعه، با سازماندهی اقتصادیِ قائم بر تبادل تجاری، به زندگی اقتصادی چهره‌ای خاص با قوانین خاص خویش بخشیده بود که هیچ جامعه‌ای پیش از سرمایه‌داری همچون آنرا به خود ندیده بود. و بنابراین، تصادفی نیست که جامعه سرمایه‌داری همان میدان سنتی برای تطبیق تئوری ماتریالیسم تاریخی باشد، میدانی که در آن، قوانین ماتریالیسم تاریخی، چهره‌ای مطلق به خود می‌گیرد، بدون اینکه این بدان معنا باشد که این چهرهٔ مطلق انگارانه، همه جوامع پیشاسرمایه‌داری را دربر بگیرد.[۲۱]

ب: اینجاست که به پارادوکس دوم می‌رسیم، پارادوکسی که ویژهٔ این جوامع پیشاسرمایه‌داری است و آن اینکه: چگونه باید با این جوامع برخورد کرد و تا چه میزان می‌توان ماتریالیسم تاریخی را برآن‌ها منطبق ساخت؟

لوکاچ پاسخ می‌دهد: اگر ما ماتریالیسم تاریخی را به مثابه روشی علمی در نظر بگیریم، طبیعتاً می‌توانیم آنرا بر مراحل پیش از مرحله سرمایه‌داری نیز منطبق سازیم. و البته عملاً، این تطبیق انجام گرفته است و نتیجه ناشی از آن نیز، تا حدودی با پیروزی همراه بوده یا حداقل فوایدی نیز در برداشته است. ولی هر فردی هنگام تطبیق ماتریالیسم تاریخی بر دوره‌های سابق بر سرمایه‌داری، با دشواری‌های روشیِ بسیار مهمی روبرو می‌شود، دشواری‌های بنیادینی که هنگام

نقد سرمایه‌داری با آن روبرو نبودیم. لوکاچ می‌گوید «که مارکس و انگلس در چند جا به این دشواری اشاره می‌کنند»، دشواری‌ای که ناشی از تفاوت ساختاری میان دوره تمدن («سرمایه‌داری») و دوران‌های پیش از آن است. چرا که مناسب‌ترین منظومه ـ و یا می‌توان گفت تنها منظومهٔ مناسب ـ که در آن جامعه پیرو قوانین اجتماعی طبیعی است، همان منظومه‌ای است که الگوی تولید سرمایه‌داری عرضه می‌کند ولی در شیوه‌های پیشین که پیشرفت کم‌تری نسبت به الگوی تولید سرمایه‌داری داشته‌اند». کاملاً بدیهی است که روابط طبیعی ـ چه در سطح «روابط انداموار» میان مردم و طبیعت و چه در سطح روابط اجتماعی که مردم میان خویش برقرار می‌کنند ـ جایگاهی والاتر داشته و بر هستی اجتماعی مردم و بر اشکال و گونه‌هایی که این هستی اجتماعی از طریق آنها خود را در سطح اندیشه و احساس بیان می‌کند، مسلط باشد.

لوکاچ در این زمینه به خود مارکس استناد کرده که می‌گوید: در همهٔ منظومه‌هایی که مالکیت زمین در آنها مسلط باقی می‌ماند، روابط طبیعی (میان مردم، همانند خویشاوندی و عصبیت قبیله‌ای) مسلط باقی می‌ماند. ولی در منظومه‌هایی که سرمایه در آن مسلط است، عنصر اجتماعی که پیشرفت تاریخی آنرا برجسته می‌کند (= شیوهٔ تولید) سلطه خواهد داشت. لوکاچ این دیدگاه را با استناد به نامه‌ای که انگلس به مارکس نوشته است، تحکیم می‌کند. در این نامه آمده است «این مسئله عملاً تأکید می‌کند که در این سطح، شیوهٔ تولید اهمیت کمتری نسبت به درجهٔ فروپاشی روابط قدیمیِ قائم بر نسبت و روابط خویشاوندی گروهی در درون قبیله دارد.»[۳۲] به عبارت دیگر، شیوهٔ تولید، آن نقش تاریخی را که ماتریالیسم تاریخی برعهدهٔ وی قرار داده است، انجام نمی‌دهد جز آنگاه که روابط اجتماعیِ قائم بر خویشاوندی و نسبت و زناشویی رو به انحلال و فروپاشی گذارد و قدرت خود را به مثابه روابطی برتر از همهٔ روابط دیگر، از دست بدهد.

بدین ترتیب، لوکاچ بیان می‌دارد که اگرچه تطبیق تمام و کمال و نامشروط ماتریالیسم تاریخی بصورت کلاسیک آن بر تاریخ قرن نوزدهم هیچگونه

اشتباهی دربرنداشته باشد (بدان سبب که تمام نیروهای فعال جامعه در آن موقع، به صورتی شفاف و واضح و به عنوان گونه‌های ظهور «روح عینی»* در آن به فعالیت می‌پرداختند) وضعیت، در مورد جوامع پیشاسرمایه‌داری به گونه‌ای متفاوت است. زیرا که زندگی اقتصادی (و روابط اقتصادی) در این جوامع خود را به عنوان هدفی در خویش، مطرح نکرده و خود بسنده نبودند و روابطی مستقل و خودکفا به شمار نمی‌آمدند. به عبارتی، چنین حضور مشهودی را که در جوامع سرمایه‌داری از آن برخوردار بودند نداشتند. لوکاچ می‌افزاید: «بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که ماتریالیسم تاریخی، به همان شکل، بر جوامع متعلق به پیشاسرمایه‌داری و نیز بر منظومه‌های درحال حرکت به سوی سرمایه‌داری، قابل انطباق نیست، و در این موارد باید تحلیل‌هایی پیچیده‌تر و دقیق‌تر انجام داد تا از یک سو به کشف طبیعت نقش نیروهای محرک جامعه یعنی نیروهای صرف اقتصادی ـ اگر نیروهای صرف اقتصادی به معنای دقیق کلمه وجود داشته باشند ـ بپردازیم و از سوی دیگر، چگونگی تأثیر آنها را بر منظومه‌های اجتماعی از نوع متفاوت از سرمایه‌داری، بیان کنیم. این مسئله، ما را برآن می‌دارد که در هنگام تطبیق ماتریالیسم تاریخی بر جوامع قدیمی، احتیاطی بیشتر به خرج دهیم، بیشتر از آنگاه که هنگام تطبیق آن بر تحولات اجتماعی قرن نوزدهم، لزوم بر آن است... مارکسیسم ساده‌انگارانه این تفاوت (میان جوامع سرمایه‌داری و جوامع پیش از آن) را به کلی مورد اهمال قرار داده و بدین سبب، کاربرد آن از ماتریالیسم تاریخی، دچار همان خطایی شد که مارکس، اقتصاد ساده‌انگارانه بورژوایی را به سبب آن مورد انتقاد قرار می‌داد، یعنی انگاشتن مقوله‌های تاریخمند جامعه سرمایه‌داری به عنوان مقوله‌هایی پایدار و فراتاریخی.»[۲۳]

بنابراین تطبیق گام به گام و دقیق ماتریالیسم تاریخی آنگونه که مارکس قوانین آنرا از جامعه سرمایه‌داری برداشت نمود، کاری اشتباه است. این به جای

---

* «روح عینی» تعبیری هگلی است به معنای جامعه مدنی که دولت مدرن تجسم آن است (= بورژوازی)

خویش، ولی پرسش مهم‌تر آن است که چگونه می‌توان ماتریالسیم تاریخی را بصورتی آزاد و غیر دقیق بر جوامع پیشاسرمایه‌داری، تطبیق داد؟ به عبارت دیگر، مهم‌ترین داده‌هایی که باید در هنگام تطبیق ماتریالیسم تاریخی بر این جوامع، مورد توجه قرار داد، چه هستند؟

ج: شاید مهم‌ترین چیزی که لوکاچ در این زمینه مطرح می‌کند، چگونگی نگرش به رابطه میان روساختار و زیرساخت در جوامع پیشاسرمایه‌داری و به گونه‌ای خاص‌تر، رابطهٔ میان آگاهی طبقاتی و تغییر تاریخی در این جوامع است. لوکاچ در مورد این موضوع می‌گوید: در مورد دوره‌های پیشاسرمایه‌داری و همچنین در مورد شیوهٔ رفتار تعدادی از گروههای اجتماعی که در جامعه سرمایه‌داری زندگی می‌کنند و در زندگی خود بر پایه‌های اقتصادی جز پایه‌های سرمایه‌داری تکیه دارند، آگاهی طبقاتی، به نسبت طبیعت خویش، نه می‌تواند شکل کاملاً واضحی بیابد و نه به صورت آگاهانه بر حوادث تاریخی تأثیر بگذارد. زیرا از مقدمات بنیادین هر جامعه پیشاسرمایه‌داری، آن است که به هیچ وجه نمی‌تواند منافع طبقاتی را با تمام وضوح (اقتصادی) بیان کند. جامعهٔ تشکیل شده از «گروههای بسته» (شؤون) (états) [گروههای دینی، قبایل، سندیکاهای صنفی] جامعه‌ای است که بر واقعیت زیر استوار است: واقعیتی که در آن در ساختار اقتصادی عینی جامعه، عناصر اقتصادی با عناصر سیاسی و دینی به گونه‌ای درهم تنیده می‌شود که جدا ساختن و تفکیک آن‌ها دشوار خواهد بود. تنها با سلطهٔ بورژوازی که به معنای زوال نظام اجتماعیِ قائم بر «گروههای بسته» (شؤون) است، ایجاد نظامی اجتماعی امکان‌پذیر خواهد بود که در آن سلسله مراتب جامعه به سوی یک سلسه مراتب طبقاتی خالص و فراگیر، حرکت کند.

این عدم تمایز و درهم تنیدگی طبقاتی اقتصادی در جوامع پیشاسرمایه‌داری ریشه در تفاوت عمیق میان نظام اقتصادی در مرحله سرمایه‌داری و نظام اقتصادی مراحل پیش از آن دارد. و تفاوت قابل توجه‌تر که از اهمیت بیشتری برای ما برخوردار است، آن است که هر جامعه پیشاسرمایه‌داری از لحاظ اقتصادی حالتی

بسیار کم انسجام‌تر از حالتهای جوامع سرمایه‌داری است و گروههای آن از استقلال بیشتری برخوردارند بدان سبب که روابط اقتصادی میان آنها، محدودتر و کم عمق‌تر از رابطه اقتصادی گروههای موجود در نظام سرمایه‌داری است. به همان اندازه که نقش مبادلهٔ کالا در حیات یک جامعه به عنوان یک مجموعه، ضعیف باشد، و به همان اندازه‌ای که هر کدام از گروههای جامعه یا در خودکفایی اقتصادی به سر ببرند (همانند آنچه که روستاهای گروهی وجود داشت) و یا نقشی در زندگی اقتصادی صرف جامعه ـ یعنی و در فرایند تولید ـ نداشته باشند (همانند آنچه که در مورد گروههای مهمی از شهروندان در شهرهای یونان و روم صدق می‌کرد) به همان اندازه نیز سازماندهی جامعه و دولت پایه‌های سست‌تری در زندگی عملی جامعه خواهد داشت. زیرا در آن صورت قسمتی از جامعه زندگی «طبیعی»ای عملاً مستقل از مجرای زندگی دولت خواهد داشت.

لوکاچ به سخنان مارکس در این مورد استناد کرده که می‌گوید: سادگی نظام تولید در این جوامع خودکفا ـ که خود را دائماً به همان صورت بازتولید می‌کنند و آنگاه که در معرض حمله قرار می‌گیرند، خود را در همان مکان و به همان نام بازسازی می‌کنند ـ، کلید فهم راز ثبات جوامع آسیائی را در اختیار ما می‌نهد این ثبات به گونه‌ای روشن با فرآیند بوجود آمدن و سقوط دولتهای آسیائی، در تضاد است، چرا که فرایند مذکور فرایند پیوسته‌ای است که منجر به تغییر مداوم خاندان‌های حاکم می‌شود. ساختار بنیادین اقتصادی در این جوامع، در پی آذرخش‌هایی که در آسمان سیاست رخ می‌دهد، ضرری نمی‌بیند؛ و در کنار آن گروه از جامعه که آنچنان که گفتیم زندگی طبیعی مستقل از دولت دارد، گروه دیگری است که زندگی اقتصادی کاملاً انگل‌واری دارد و بدین ترتیب دولت و دستگاههای قدرت آن ـ که در مورد طبقات مسلط در جامعه سرمایه‌داری به مثابه ابزاری برای تحکیم پایه‌های مسلط اقتصادی، (به زور اگر ضرورت اقتضا کند) و یا ابزاری برای تحقق شرایط سلطهٔ اقتصادی آن گروهها بوسیلهٔ زور (آنگونه که در حالت استعمار نوین پیش می‌آید) عمل می‌کنند ـ، در مورد این گروهها

[یعنی گروههایی از جامعه که زندگی اقتصادی انگل‌واری دارند]، نه وسیله سلطهٔ اقتصادی بر جامعه بلکه خود سلطه‌ای است که بدون واسطه اعمال می‌شود.[۲۲]

بدین ترتیب اگر وظیفه دولت و دستگاههای حقوقی و قانونی (روبنا) در جامعه سرمایه‌داری محدود به تثبیت روابط متبادل درون جامعه است که حرکت آن [روابط]، صرفاً اقتصادی است، دستگاههای حقوقی در جوامع پیشاسرمایه‌داری «برخلاف این، ضرورتاً و بصورت پایه‌ای در روابط اقتصادی دخالت می‌کنند. در اینجا دیگر مقوله‌های اقتصادی محض وجود ندارد [مقولات اقتصادی از دید مارکس اشکال وجود و محدودیت‌های آن است]، مقوله‌هایی که به بیان خویش بواسطه دستگاههای حقوقی می‌پردازند. حتی مقوله‌های اقتصادی و حقوقی (روبنا و زیربنا) در واقع، به علت مضمون خود، نه تنها از هم جدا نبوده بلکه کاملاً درهم تنیده‌اند. اقتصاد در این مرحله، به بیان هگل به موجودی در خویش تبدیل نشده است، بدین سبب در این جوامع وضعیتی بوجود نیامده که براساس آن پایه اقتصادی همهٔ روابط اجتماعی، تبدیل به پایه‌ای بشود که آگاهی انسان را تعیین کند (وضعیتی که آگاهی طبقاتی در آن محرک تنش باشد) زیرا که تقسیم شدن جامعه پیشاسرمایه‌داری به «شؤونی» (گروههای بسته همچون قبایل و گروههای دینی و...) رابطه دو طرفهٔ میان وجود اقتصادی یک گروه ـ که علیرغم عدم سلطه برآگاهی مردم، وجودی حقیقی است ـ و کلیت اقتصاد جامعه را نهفته می‌دارد و همچنین آگاهی را در سطح چهرهٔ مستقیم و خالص امتیازاتی که شخص از آن برخوردار است (شوالیه‌های دوران اصلاحات) یا در سطح ویژگی (مستقیم و مشترک) این گروههایی که از آن امتیازات بهره می‌برند، (مانند سندیکاهای صنفی) تثبیت می‌کند. و چه بسا یک گروه (شأن) از لحاظ اقتصادی عملاً تفکیک شود و اعضای آن، به طبقاتی متفاوت از حیث اقتصادی تعلق داشته باشند ولی با وجود این، آن رابطه ایدئولوژیک (که از جهت عینی پایه در واقعیت ندارد) را حفظ کنند. زیرا که آگاهی «گروهی» (آگاهی قبیله‌ای و آگاهی دینی و...) از جهت رابطه با جمع، به مجموعه‌ای متفاوت غیر از وحدت پایگان اقتصادی بازمی‌گردد، به مرحله‌ای دور که در آن جامعه تثبیت شده و

امتیازهای گروهها و شؤون، تعیین شده باشد. آگاهی «گروهی» به عنوان یک عامل تاریخی واقعی، تنش طبقاتی را نهفته داشته، و مانع بیان آن می‌شود. چنین پدیده‌ای را می‌توان در جامعه سرمایه‌داری و نزد گروههایی متمایز و نخبه یافت که وضعیت طبقاتی آنها بر پایه اقتصادی قرار نگرفته است.

لوکاچ بدین وسیله بیان می‌کند که: بدین ترتیب در جوامع پیشاسرمایه‌داری، «نیروهای محرک» حقیقی که در پس انگیزه‌هایی قرار دارند که مردم کارگزار در تاریخ را به جنبش وادار می‌کنند، نمی‌توانند آگاهی مشترک آنها را شکل دهند. در واقع، آن نیروهای محرک حقیقی، همچنان در پس انگیزه‌های نمایان، به مثابه نیروهای کور در راه تکامل تاریخی، پنهان خواهند ماند. دیدگاههای ایدئولوژیک، تنها بیانگر منافع اقتصادی نبوده و به عنوان پرچم‌ها و شعارهایی در این جنگ‌ها به کار نمی‌رفت بلکه عناصر خود این تنش واقعی و جزء جدایی ناپذیر آن بودند.[۲۵] اگر مسئله بدین گونه باشد، یعنی اگر زیرساخت و روساخت، در جوامع پیشا سرمایه‌داری به گونه‌ای که دیدیم در تداخل باشند، و اگر آگاهی سیاسی نه تنها بازتاب تنش بلکه جزئی از آن و یکی از عناصر آن باشند، چگونه می‌توان رابطه میان اندیشه و واقعیت یا به عبارتی رابطه میان اشکال برتر آگاهی (هنر، دین و فلسفه) و پایگان مادی جامعه را فهمید؟

لوکاچ در پاسخ می‌گوید که این اشکال برتر آگاهی، علیرغم تفاوتهای موجود میانشان، عبارتند از رویارویی انسان و طبیعت پیرامون وی و طبیعت خود وی، با تأکید بر اینکه طبیعت، خود مقوله‌ای اجتماعی است. بدان معنا که رابطه انسان با آنها همیشه، اجتماعی است و بنابراین رابطه‌ای که انسان با آنها برقرار می‌کند، به نوع ساختار اقتصادی موجود در جامعه ربط می‌یابد. از سوی دیگر، اشکال آگاهی برتر به محض آنکه در شکل‌های مشخص اجتماعی نمودار می‌شوند، و به این سبب که براساس خصایص درونی و قوانین خاص خود، تأثیراتی را اعمال می‌کنند، از استقلال بیشتری در قیاس با استقلال اشکال «روح عینی» (اندیشهٔ سیاسی اجتماعی) [در برابر پایگان اجتماعی موجود که ضرورتاً میدانی است که از آن ناشی می‌شود]، برخوردار می‌شوند.

البته، اشکال مختلف آگاهی سیاسی و اجتماعی می‌توانند زمانی بلند پس از زوال پایگاه اجتماعی که وجود آن اشکال بسته به آن است، باقی بمانند. ولی در آن صورت مانعی بر سر راه تکامل به شمار خواهند رفت، موانعی که باید با قدرت از پیش رو برداشته شوند و گرنه در درون روابط اقتصادی نوین، پنهان خواهند ماند تا کارکردی جدید به عهده گیرند. برخلاف این، اشکال «روح مطلق» (یعنی هنر و دین و فلسفه) می‌توانند پابرجا مانده و (برای نسل‌های آینده) از ارزش و همزمانی برخوردار باشند و حتی از ارزش‌های خویش به عنوان الگو، پاسداری کنند. (و این مسئله توجیه‌گر اصطلاح مورد استفاده هگل برای آنها یعنی روح مطلق است). به بیان دیگر روابط میان پایگاه و مصداقیت (میان ریشه اجتماعی اثر هنری یا دینی یا فلسفی و ارزش آن در دوره‌های آینده) پیچیده‌تر از رابطه میان اندیشه سیاسی و اجتماعی است. مارکس این مسئله را مورد اشاره قرار داده و می‌گوید: نکته دشوار، فهم وجود یک رابطه میان هنر و حماسه‌سرایی یونان و برخی از گونه‌های تکامل اجتماعی نیست، بلکه فهم آن است که چرا تاکنون هنر و حماسه‌سرایی یونان، ما را به لذت رسانده و به مثابه معیار و الگویی بی‌مانند، از ارزش برخوردارند.

لوکاچ می‌افزاید: این ارزش ثابت هنر، و حقیقت آن که در ظاهر فراتر از تاریخ و جامعه است ریشه در واقعیت زیر دارد و آن اینکه هنر، پیش از هر چیز، رویارویی میان انسان و طبیعت است. آن دیدگاهی که هنر، با خود دارد و احساس مردم را شکل می‌دهد، فراتر از تاریخ می‌رود، تا جایی که روابط اجتماعی موجود میان مردم که هنر آن را شکل داده است، به نوعی از «طبیعت» تبدیل شده است، و اگر این روابط طبیعی نیز آنگونه که بیان کردیم، روابط مشخص اجتماعی باشند که با تغییر جامعه، تغییر یابند، پایه‌های آنها، مجموعه‌ای از روابطی هستند که در درون خویش و در برابر تغییرات پیاپی اشکال اجتماعی، دارای چهره‌ای ابدی هستند، زیرا که با وجود تغییرات بسیار و عمیق [که گونه‌های اجتماعی را دربرمی‌گیرد،] همچنان باقی خواهند ماند و تغییر آنها، (اگر ممکن باشد) مستلزم تغییرات اجتماعی عمیق‌تری است، تغییراتی که

دوره‌هایی طولانی میان آنها فاصله می‌افکند.[۲۶]

این توقف نسبتاً طولانی در بررسی دیدگاههای لوکاچ بدان سبب بود که آرای وی بازنگری بی‌مانندی در مارکسیسم به شمار می‌آمد. لوکاچ سعی در آن داشت که این بازنگری خود را بر پایه «اصول» انجام دهد. یعنی بر پایه دیدگاههای مارکس و انگلس در مورد جوامع آسیائی و جوامع ابتدائی، ولی اصالت و جرأت لوکاچ در آن ریشه دارد که وی به تعمیم این دیدگاهها به تمامی مراحل پیش از سرمایه‌داری با دیدهٔ تردید نگاه کرده و نیز بر این نکته تاکید داشت که ماتریالیسم تاریخی ـ آنگونه که مارکس و انگلس بیان می‌کردند ـ محدود به حوزه‌های زمانی و مکانی آنها، یعنی جامعه سرمایه‌داری اروپا در قرن نوزدهم بود. درنتیجه، آنگاه که به بررسی و پژوهش در زمینهٔ سرزمین‌هایی بیرون از اروپا با سرزمین‌های اروپائی پیش از سرمایه‌داری بپردازیم، ضروری است که مقید به داده‌های واقعی باشیم، حتی اگر منجر به مخالفت با کلیت تئوری شود. داده‌های واقعیت جوامع پیشاسرمایه‌داری که لوکاچ آنها را بیان می‌کند را می‌توان در مسائل زیر خلاصه نمود:

۱. نهاد دولت و نهادهای دیگری که جامعه مدنی در جوامع پیشاسرمایه‌داری از آنها تشکیل می‌شود (مانند قبیله و گروههای دینی و...) همگی روساختاری جدا و گسسته از ساختار اقتصادی جامعه شکل نمی‌دهند. بلکه تمامی این نهادها یعنی دولت و قبیله و گروههای دینی و سندیکاهای حرفه‌ای و... جزئی از یک ساختار کلی و شاملی هستند که امور اقتصادی و اجتماعی و دینی و ایدئولوژیک در آن، وجود دارند.

۲. اگر تقسیم بندی عملی و روشن در جامعه سرمایه‌داری اروپا در قرن نوزدهم، تقسیمات طبقاتی بوده و اگر آگاهی سیاسی در این جوامع عملاً در ارتباط با گرایش‌ها و تعلقات طبقاتی بوده باشد، آنچنان که پیداست، این تقسیم‌بندی در جوامع پیشاسرمایه‌داری، تقسیم‌بندی به گروههایی است که براساس نسبت و شرف و مکنت و مال و جایگاه و حرفه و مذهب دینی از هم متمایز می‌شوند، گروههایی که منافع اقتصادی از پس پرده، آنها را تحریک

می‌کند. ولی از آنجا که اقتصاد به سطحی نرسیده است که تعیین کنندهٔ روابط باشد، بنابراین آگاهی که تنش میان این گروهها و جماعت‌ها را برمی‌انگیزد، نه آگاهی طبقاتی بلکه «آگاهی گروهی» است یعنی عصبیت قبلیه‌ای، تعصب دینی، همبستگی حرفه‌ای و... بدین ترتیب، مردم در گروههایی از این دست، نه وابسته به منافع مستقیم اقتصادی بلکه وابسته به مرحله‌ای پیشین در «تاریخ» گروه هستند، مرحله‌ای که وجه تعیین کننده آن، امتیازات و شکوهمندی‌ها و ایثارها و قهرمانی‌هایی است که مخیله این گروهها را شکل داده و هویت آنها را مشخص می‌کنند.

۳. بدین سبب است که ایدئولوژی سیاسی و اجتماعی در جوامع پیشاسرمایه‌داری دائماً در واقعیت اقتصادی اجتماعی ریشه ندارد که جامعه (یا گروه) در حال حاضر در آن به سرمی‌برد بلکه غالباً در ارتباط با واقعیتی دیگر است که زمان آن گذشته است و شاید کاملاً متفاوت باشد. ایدئولوژی در چنین حالتی، دائماً، بازتاب واقعیت کنونی نیست، بلکه غالباً از گذشته به اکنون به ارث رسیده است. و بدین ترتیب به عنوان انگیزه و محرک، جزئی از روساختار و شکلی از اشکال آگاهی نیست بلکه عنصری از ساختار کلی به شمار می‌آید. بدین شکل، ایدئولوژی یا «عقیده» همانند «قبلیه» یا «گروه دینی» یا «منافع اقتصادی» داده‌هایی درهم تنیده هستند که در آنها تمایز نهادن میان آنچه ساختار است و آنچه بازتاب آن به شمار می‌رود، دشوار می‌نماید. به عبارت دیگر، تنش اجتماعی در جوامع پیشاسرمایه‌داری به عنوان بازتاب واقعیت اقتصادی نیست که گروههای در حال تنش در آن به سر می‌برند، بلکه تداوم تنش‌هایی است که پایه اقتصادی و اجتماعی آنها در گذشته است و نه اکنون (مقایسه شود با تنش میان شیعه و سنت که پایه اقتصادی و اجتماعی آن ریشه در تنش میان معاویه و علی(ع) دارد).

۴. در پایان: اشکال برتر آگاهی، از جمله هنر و فلسفه و... اگر در جوامع سرمایه‌داری از استقلال نسبی روشنی برخوردارند در جوامع پیشاسرمایه‌داری از استقلال بسیار گسترده‌تری برخوردار بوده و رابطه آنها (در یک دوران مشخص) با

روابط اقتصادی ـ اجتماعی موجود در آن زمان، رابطه‌ای سست و چه بسا گسسته است.

اینها مهم‌ترین آرای لوکاچ در چارچوب تلاش وی برای «بازنگاری همهٔ تاریخ» بود به شیوه‌ای غیر از ایدئولوژی استالینی که از مهم‌ترین خصایص آن، آن بود که ایدئولوژی را بر جای علم می‌نهاد و هرگونه بازنگری را تحریف و کفرایدئولوژیک می‌نامید. این ایدئولوژی به آرای لوکاچ اجازهٔ رشد و انتشار نداده و آنها را تا اواخر دههٔ پنجاه و اوایل دههٔ شصت یعنی تا آنگاه که آزادی از استالینیسم آغاز شد، در دوایر ممنوع نهاد و تنها آنگاه بود که مارکسیستهای بازنگر، بویژه در غرب ارزش آنها را کشف کرده و افق‌های روشنی در آن یافتند. این مسئله همزمان بود با ظهور بررسی‌ها و دیدگاههایی همسان که ظهور یک واقعیت جدید غیر اروپائی، یعنی واقعیت «جهان سوم» که جوامع پیشاسرمایه‌داری را دربرمی‌گرفت، باعث آنها شده بود. بدین ترتیب پژوهش‌هایی انجام گرفت که «جهان» آسیا و آفریقا و تمدنهای باستانی را موضوع بررسی‌های «میدانی» قرار دادند. این پژوهش‌ها، خالی از فایده در ارتباط با موضوع ما نبوده و بنابراین سودمند دیدیم که (در چارچوب مشارکت دادن خواننده در پشتوانه‌های تئوریک و روشی که دیدگاه ما را شکل می‌دهد) به بررسی سریع و گذرای برخی از قضایایی بپردازیم که این پژوهش‌ها باعث کشف آنها شد، و رابطه‌ای مستقیم با موضوع ما دارند.

ـ۶ـ

از مارکسیست‌های معاصر دیگری که به آنچه ما درپی آن هستیم ـ یعنی به رابطه میان اندیشه و واقعیت و بصورتی عام به رابطهٔ میان روساخت و زیرساخت در جوامع پیشاسرمایه‌داری ـ پرداخته‌اند، موریس گودلیه انسان شناس فرانسوی است او معتقد است از جمله مسائلی که اگر اندیشهٔ مارکسیستی بخواهد همگام با پیشرفت علم و شناخت گام بردارد باید در آن بازنگری کند، مسئله اصل و ریشه دولت است. انگلس پیش از این و در کتاب اصل خانواده و طبقه و دولت تئوری‌ای ارائه داده بود که ظهور دولت برای نخستین بار در جوامع ابتدائی را

براساس نیاز به تنظیم و سازماندهی آبیاری در کنار رودخانه‌های آن جوامع (همچون مصر و هند و...) تفسیر کرده بود. این نیاز که برآمده از محیط جغرافیای طبیعی است بربالی دولت را به عوامل جغرافیائی ـ اکولوژیک ربط می‌داد. گودلیه از این تئوری انتقاد کرده و بیان می‌کند که دیدگاهی که مارکس بطور گذرا در کتاب آنتی دورینگ در مورد بوجود آمدن دولت عرضه کرده است، هماهنگی بیشتری با پژوهش‌های معاصر در زمینه انسان شناسی دارد، زیرا بدیدهٔ دولت را برآیند تکامل در انجام برخی کار ویژه‌های اجتماعی می‌داند و نه همچون انگلس نتیجهٔ «دترمنیسم اکولوژیک» (جبر محیطی).

گودلیه از این عبارت مارکس آغاز می‌کند که می‌گفت: «انجام کار ویژه‌های اجتماعی همیشه پایه‌برتری اساسی بوده است» و بر آن می‌رود که این دیدگاه تفسیری استوار از پیدایش قدرت مرکزی در اجتماعات اولیه ارائه می‌دهد. زیرا که آن تغییر سیاسی که از دید وی، منجر به ظهور جوامع طبقاتی شد، ناشی از تحول در قدرتی است که یک اقلیت اجتماعی (دینی و غیر دینی) اعمال می‌کرد و به قدرتی استثمارگر و بدین ترتیب به یک سلطه استثمارگر طبقاتی تبدیل می‌شد. گودلیه، با بیان این نکته می‌گوید که این فرضیه مارکس، افق گسترده‌ای را برای بررسی عوامل ظهور دولت، خارج از مقوله شیوهٔ تولید آسیائی، در برابر پژوهشگر می‌گشاید، زیرا به طرح مسأله‌ای عام می‌پردازد. مسألهٔ تحول گونه‌های متفاوت و متعدد جوامع غیر طبقاتی (که بر پایهٔ روابط خویشاوندی سازماندهی شده‌اند) به گونه‌هایی متفاوت و متعدد از جوامع طبقاتی و درنهایت به گونه‌های مختلفی از دولت. بدین ترتیب شیوهٔ تولید آسیائی، تنها یکی از شکل‌های ممکنی خواهد بود که بوسیله آن انتقال به دولت صورت می‌پذیرد، و نه تنها شکل ممکن. بدین وسیله ما از آفرینش یک جزم اندیشی جدید و افزودن یک مرحله ضروری دیگر به مراحل ضروری که استالین آنها را ترسیم کرده (و انواع سامان‌های اقتصادی و اجتماعی همچون کمون اولیه، نظام برده‌داری، فئودالیسم و نظام سرمایه‌داری را که تاریخ بشری به خود دیده است در آن‌ها محصور کرده) اجتناب می‌ورزیم.

گودلیه، توضیح می‌دهد که چگونه، پیش راندن ایدهٔ مذکور مارکس تا بایان، افقهای گسترده‌ای را پیش روی ما می‌گشاید، چرا که کار ویژه‌های مورد اشاره، نه تنها آنهایی می‌باشند که دارای چهره‌ای اقتصادی‌اند، همچون کار ویژه‌های بزرگ آبیاری در جوامع «آسیایی»، بلکه همچنین، کار ویژه‌های دینی و کار ویژه‌های مرتبط با خویشاوندی را نیز دربرمی‌گیرند. در این جا، برای انجام تحلیلی عمیق‌تر از موضوع، ضروری بنظر می‌رسد که همهٔ اطلاعات و معلوماتی که از پژوهش‌های انسان‌شناختی و دیرینه شناختی و زبان شناختی و تاریخی و... را فراهم آمده، به کار گیریم. فرضیه‌های به جا مانده از قرن نوزدهم پیرامون موضوع اشکال ابتدائی تکامل بشری نیز، باید با داده‌های بدست آمده از این پژوهش‌ها مقایسه شوند و اگر مارکسیسم بخواهد در این حوزه همچنان پیشگام باشد، باید خود را متحول سازد، نه با «بازگشت به مارکس» بلکه با استفاده از نتایج علوم معاصر. زیرا که «بازگشت به مارکس» به معنای تکیه دوباره به سطحی از شناخت است که از آن فراتر رفته‌ایم درحالیکه علوم و معرفتهای معاصر، ضرورت بازنگری در مفاهیم اساسی مارکسیسم را مطرح می‌کند تا آنرا همگام با معرفت‌های جدید به پیش برد.

در رأس مفاهیمی که گودلیه بر ضرورت بازنگری و تغییر آن تأکید می‌کند مفهوم زیرساخت و روساخت و مفهوم ساختار مسلط و ساختار مؤثر و مفهوم دترمنیسم تاریخی است. بدین ترتیب اگر ناچار از استفاده از مفهوم «شیوهٔ تولید آسیائی» یا هر مفهوم دیگری که این معنا را بهتر برساند باشیم، لازم است که آنرا از عناصر مرده و برجای مانده از گذشته، پاک سازیم و در برابر سایر علوم و معارف جدید و معاصر قرار داده و از داده‌های این علوم سرشار سازیم تا بتوانیم تحلیلی جدید از ساختارهای خویشاوندی و ساختارهای اقتصادی و دینی در جوامع غیرطبقاتی یا جوامع با تقسیم طبقاتی نامتکامل ارائه دهیم.

از جمله «عناصر مرده‌ای» که گودلیه بر آن می‌رود که رهایی از آن‌ها ضروری است مفهوم «استبداد شرقی» است و نیز تصور حاکم در اندیشهٔ غرب دربارهٔ «قاره آسیایی» که در طی قرون متمادی در وضعیتی میان جوامع غیر طبقاتی و جوامع

طبقاتی یا بین توحش و تمدن، ثابت مانده است»، و همچنین تصوراتی که مورگان آنها را گسترش داد و انگلس براساس آنها نظریه‌ای درباب «خانواده و طبقه و دولت» نگاشت، بویژه فرض وجود مرحله‌ای از «اختلاط (درآمیختگی) جنسی» در زندگی اجتماعی بدوی بشریت (مرحله‌ای که نظام خویشاوندی مادرسالاری و [پس از آن] نظام پدرسالاری، در پی آن بوجود آمد)؛ چرا که پژوهش‌های معاصر در حوزهٔ انسان‌شناسی ثابت نموده است که مفهوم «خویشاوندی» در جوامع ابتدائی تنها شامل روابط ازدواج نبوده بلکه همچنین روابطی را که میان مردم به سبب مجاورت مکانی و اشتراک در کار ویژه‌ها به وجود می‌آید، نیز دربرمی‌گرفت. بدین ترتیب گودلیه تأکید می‌کند که ضروری است به روابط خویشاوندی در جوامع پیشاسرمایه‌داری نه به عنوان روابط ناشی از نسب، بلکه همچنین به مثابه روابطی نگریسته شود که ناشی از روابط تولید و روابط قدرت و تصورات ایدئولوژیکی است که نگرش انسان به رابطه میان طبیعت و جامعه را سامان می‌بخشند. بنابراین اینگونه روابط (آنچنان که گودلیه می‌گوید): همزمان زیرساخت و روساخت هستند و از آنجا که کارویژه‌های متعددی را انجام می‌دهند، ساختار مسلط در زندگی اجتماعی به شمار خواهند رفت. بدین ترتیب از دیدگاه گودلیه، اندیشهٔ مارکسیستی با مشکلی دوچندان روبرو می‌شود و آن اینکه: چگونه باید نقش مشخصی که اقتصاد در اجتماعی دارد و نیز نقش مسلط روابط خویشاوندی در جوامع ابتدائی را فهمید؟ و در چه شرایطی روابط خویشاوندی در این جوامع بدوی نقش مسلط خود را از دست داده و به گوشه رفته و جایگاهی ثانوی را اشغال کرده تا بدین ترتیب میدان را برای ساختارهای جدید اجتماعی، یعنی ساختارهای دولت، خالی کنند تا این ساختارها رشد کرده و تکامل یافته و جایگاه مرکزی بیابند؟[۲۷]

روشن است که اینجا گودلیه، نه تنها از جایگاه یک مارکسیست تجدیدنظر طلب، بلکه همچنین از جایگاه یک پژوهشگر انسان شناس سخن می‌گوید، و پژوهش‌های انسان‌شناختی معاصر نیز بر دو ایده‌ای که گودلیه بیان می‌کند، تأکید دارند. به دلیل اهمیت نقش خویشاوندی در جوامع پیشاسرمایه‌داری و

بویژه جوامع بدوی قبیله‌ای از یک سو و آموزهٔ وحدت زیرساخت و روساخت، در همان جوامع از سوی دیگر، و نیز از آنجا که در اینجا مجال پرداختن به این موضوع نیست، تنها به اشاره‌ای به برخی از نتایج تقریباً مورد اجماع در پژوهش‌های انسان شناخت معاصر بسنده می‌کنیم. آنچنان که خواهیم دید این نتایج، دستاورد پژوهشهای متراکمی است که در بی اثبات و تأکید بر آن چیزی است که به مانند امور «بدیهی» در اندیشه عربی قدیم وجود داشته است. بسیاری از پژوهشگران حوزهٔ انسان‌شناسی تأکید دارند که خویشاوندی در جوامع بدوی قبیله‌ای، همچون جوامع جدید (مدرن) محدود به روابط خانوادگی نیست. بلکه همچنین شامل روابط سیاسی موجود در آن جوامع نیز می‌شود. اشخاصی که دارای روابط سیاسی ویژه‌ای باهم هستند، خود همانها هستند که روابط دیگری از جمله روابط اخلاقی و دینی و آموزشی نیز آنها را به هم پیوند می‌دهد و بدین ترتیب روابطی که موجب پیوستگی مردم به هم می‌شود، تک بعدی نبوده و شبکه درهم تنیده‌ای از روابط چند لایه تحت عنوان «خویشاوندی» گرد می‌آیند. بدین ترتیب روابط سیاسی میان گروهها نیز تحت معنای «خویشاوندی» به شمار می‌روند، علیرغم اینکه محتوای اینگونه روابط با طبیعت روابط موجود میان خویشاوندان حقیقی متفاوت است. براین اساس، خویشاوندی ریسمانی است که تمام نظام اجتماعی را به هم پیوند می‌دهد؛ و روابط متعددی که مردم را به هم پیوند می‌دهد، در اینجا با خویشاوندی مستقیم یکی شده تا با هم ساختار کلی جامعه را شکل دهند.[۲۸]

اما در مورد نکته دوم یعنی وحدت زیرساخت و روساخت در جوامع پیشاسرمایه‌داری، انسان شناسان تقریباً اتفاق نظر دارند که «نبود تفاوت میان پایه‌های مادی جامعه و روساخت‌های جامعه، خصلت اصلی و متمایز کنندهٔ مرحلهٔ ابتدائی در تمام تمدن‌های بشری است.» کلمهٔ «ابتدائی» در پژوهش‌های انسان شناختی، جز برای دلالت بر یک ساختار کلّی پذیرفته شده نیست. «در تمدن‌های قبیله‌ای اقتصاد و سامان سیاسی و آئین‌های دینی و ایدئولوژی، نظام‌هایی گسسته و متمایز نیستند، زیرا دشوار است که میان روابطی که ریشه در

هر کدام از آن‌ها دارد، نمایز قائل شویم. قطعاً، جامعه بوسیله نظام یگانه‌ای از روابط سازماندهی می‌شود که از حوزهٔ خویشاوندی ناشی می‌شود، «خویشاوندی»ای که با سطوح مختلفی از فعالیت اجتماعی رابطه دارد. وجه نمایز روابطی که در درون یک گروه قبیله‌ای یا در میان گروههای مختلف قبیله‌ای در جریان است، آن می‌باشد که ارزش‌ها و کارکردهایی چند بعدی دارند و سازماندهی همهٔ فعالیت‌های اجتماعی را برعهده دارند که در جوامع غربی - نوین - تکامل یافته و بصورت نهادهایی ویژه درآمده‌اند. خویشاوندی که در غرب یکی از این نهادهای حوزهٔ خصوصی است و محدود به جنبهٔ خانوادگی زندگی اجتماعی است، [در قبایل بدوی] پایه‌ای است که جامعه براساس آن قرار می‌گیرد، «بدین سبب، اگر خویشاوندی از دیدگاه ماتریالیسم کلاسیک روساخت به حساب می‌آید، در جوامع قبیله‌ای پایه‌ای است که ساختار جامعه بر آن قرار گرفته است.» در این جوامع «روابط خویشاوندی موجود میان پدر و پسر و یا زن و شوهر یا میان برادران روابط اصلی تولید هستند. به بیان دیگر روابط حقوقی و سیاسی و دینی هستند. دین در اینجا پرستش نیاکان است و سامان سیاسی برپایهٔ سلسلهٔ نسب قراردارد و تولید در محدودهٔ محیط خانوادگی انجام می‌گیرد که برپایه انتساب به پدر قرار دارد.»[۲۹]

نیازی نیست یادآور شویم که آنچه انسان شناسان در مورد ساختار جامعه در قبایل ابتدائی بیان می‌کند، شباهتها و همسانی‌هایی بسیار با طرز زندگی قبایل عرب در شبه جزیرهٔ عربستان و خارج از آن، چه پیش از ظهور اسلام و چه پس از آن تا به امروز، دارد. تئوری‌ها و دیدگاههای انسان‌شناسان که اهمیت نقش خویشاوندی را برجسته کرده و بر تداخل و درهم تنیدگی امور سیاسی و دینی و اجتماعی و اقتصادی در جوامع پیشاسرمایه‌داری تأکید کرد، و همهٔ این سطوح را به عناصری از یک ساختار کلی تبدیل می‌کند، از این جهت برای ما قابل توجه نمی‌باشد که اطلاعات جدیدی در اختیار ما نمی‌دهند، زیرا که داده‌هایی که این تئوری‌ها در اختیار ما می‌نهند، تا به امروز در فرهنگ و آگاهی ما به عنوان اموری بدیهی و معلوماتی در دسترس، وجود داشته‌اند. اهمیت این درس‌های

انسان‌شناختی، از آن جهت است که از تأثیرات موانع معرفت شناختی که ایدئولوژی‌های غربی در میان ما براکنده‌اند می‌کاهند، موانعی که با درجات متفاوتی از صدق و کذب، مفاهیم و تصوراتی برگرفته از جامعه سرمایه‌داری بورژوازی اروپا است. مفاهیمی همچون زیرساخت و روساخت و آگاهی طبقاتی و بازتاب ایدئولوژیک و... اگرچه شاه کلیدهایی هستند که بدون کاربرد آنها، تحلیل علمی جوامع معاصر اروپائی، راست نمی‌آید، ولی آنگاه که به عنوان مقوله‌هایی شمرده می‌شوند که واقعیت جوامع دیگر (که با آن مراحل تکامل جوامع اروپائی آشنا نبوده‌اند) «باید» بوسیله آنها قرائت شود، تبدیل به موانعی معرفت شناختی خواهند شد.

اهمیت دیدگاههای معاصر انسان شناختی در مورد «خویشاوندی» و وحدت ساختار اجتماعی و تداخل موجود میان امور دینی و سیاسی و اقتصادی در این ساختار، در آن است که ما را به نوعی از مصالحه با واقعیت خویش و برداشتن قید و بندهایی فرامی‌خواند که آگاهی ما را به مفاهیم و تصوراتی مقید کرده بود که جامعه‌شناسی اروپائی ویژهٔ واقعیت‌های اروپا آنها را در ما درونی کرده بود، بدان سبب که ما این «علم» را یک علم مطلق انگاشته بودیم که همه چیز ما باید بر آن منطبق می‌شد. درحالیکه علم درست خود همیشه تأکید می‌کند همانگونه که یک علم طبیعی واحدی وجود ندارد که مقولات و قوانین آن بر تمام جهانها (از زمینی و آسمانی و اتمی و...) منطبق باشد، علوم اجتماعی واحدی نیز وجود ندارد که قوانین و مقولات آن بر تمامی جوامع در تمامی زمانها انطباق داشته باشد. پس باید از سیطرهٔ مقولات ایدئولوژی‌ها و علوم اجتماعی ویژهٔ جوامع پیشرفته سرمایه‌داری غرب، آزاد شده و آنها را مقولاتی نسبی بشماریم که بیانگر حالت یا حالتهایی چند در میان حالتهای بسیاری است که وجود دارند یا بیش از این وجود داشته‌اند. این گامی ضروری است که بدون آن، نگرش به واقعیت ـ آنگونه که هست ـ میسر نخواهد شد چه واقعیت گذشته ما و چه واقعیت اکنون ما. [البته اگر این دو باهم تفاوتی نیز داشته باشند].

در کنار درس‌هایی که از انسان‌شناسی معاصر برمی‌گیریم و برگرفته از

پژوهش‌های میدانی می‌باشد که در جوامعی به نام جوامع بدوی انجام گرفته است، گونه‌ای دیگر از درس‌ها وجود دارند، که پژوهش‌هایی با موضوعات تمدن‌های شرق باستان در اختیار ما می‌نهند. این درس‌ها به نوبهٔ خویش به ما توانائی می‌دهد تا با گونه‌ای دیگر از موانعی آشنا شویم که بر سر راه مشاهدهٔ زوایای بی‌شماری از واقعیت گذشته و اکنون ما قرار گرفته‌اند. در دو قسمت ذیل به نمونه‌هایی از این مطالعات و پژوهش‌ها اشاره می‌کنیم.

-۷-

چگونه می‌توان به بررسی رابطه میان اندیشه و واقعیت در تمدن‌های شرق باستان پرداخت؟ چگونه می‌توان میراث فکری این تمدن‌ها را به واقعیت اقتصادی اجتماعی که پایه‌ریز آنها بوده است، پیوند داد؟

این همان پرسشی است که ایون بانو استاد تاریخ فلسفه در دانشگاه بخارست رومانی مطرح کرده،[۳۰] و در پی دستیابی به پاسخی برای آن بوده است. وی در این بررسی از مفهوم «شیوهٔ تولید خراجگذاری» استفاده کرده است،[۳۱] البته پس از تأکید بر مسائل اساسی روشی ـ از جمله ضرورت پذیرش حاشیه گسترده‌ای از احتمالات و تقریبی شمردن نتایج آنگاه که مسئله در رابطه با مطالعهٔ رابطه میان آگاهی فلسفی و هستی اجتماعی [زمینهٔ آن] باشد. بانو بیان می‌کند: از آنجا که تفسیر برخی از نمودهای معنوی (مانند دین و هنر و فلسفه) بوسیله یک شیوهٔ مشخص تولید، همانقدر از عقلانیت برخوردار است که تفسیر آن‌ها بوسیله یک شیوهٔ دیگر، بنابراین «هرگونه تلاشی به هدف ایجاد روابطی مشخص و معین و مطلق انگارانه و فراگیر، میان برخی نمودهای معنوی (واندیشگی) و برخی پایگان‌های اجتماعی، سرانجامی جز شکست ندارد. ما معتقد نیستیم که همهٔ نمودها و تمایزاتی که در حوزهٔ اندیشگی ظهور می‌یابند، به سادگی می‌توانند به مشخصه‌های اجتماعی طبقاتی، ربط یابند. [چه، برخلاف آن] تفاوتها و گوناگونی‌هایی در میان دیدگاههای فلسفی اندیشمندانی می‌توان یافت که به یک ایدئال اجتماعی، نظر دارند. ولی همزمان نوعی پیوستگی و دوام و ثبات در

حوزهٔ اندیشه در هر جامعه‌ای می‌توان یافت، تداومی که در طی تمامی تشکیلات اجتماعی که این جامعه به خود دیده ثابت می‌ماند. علاوه بر این می‌توان اندیشه‌هایی یکسان را مشاهده کرد که مستقل از گسست موجود در جامعه و پیدائی طبقات اجتماعی، به طور همزمان ظهور می‌یابند. در پایان باید اشاره کرد که مفهوم عقلانیت و گروهها، که در روان‌شناسی اجتماعی کاربرد دارد، باید در این زمینه مورد توجه قرار گیرد.

پس از این ملاحظات روشی، با نو بر وحدت میان زیرساخت و روساخت در جوامع مبتنی بر خراجگذاری، تأکید کرده و می‌گوید: آنچه ویژگی جامعه‌ای را تشکیل می‌دهد که شیوهٔ خراجگذاری در آن حاکم است، آن رابطه دیالکتیکی است که میان وحدت دولت/ جامعه (وحدتی که وظایف اقتصادی که دولت انجام می‌دهد، باعث آن است) و تنش اجتماعی موجود میان آریستوکراسی و کشاورزان وجود دارد. دو طرف این رابطهٔ دیالکتیک [یعنی وحدت دولت/ جامعه از یک سو و تنش میان آریستوکراسی و کشاورزان از سوی دیگر] با هم و بصورت مجموعه وسیعی از تصورات و مفاهیمی که تناقض بسیار میان آنها وجود دارد، در ایدئولوژی این جامعه نمود پیدا می‌کنند.

اگرچه گسستن این دو از همدیگر بدلیل رابطه دیالکتیک موجود میان آنها ناممکن است، ولی ضرورت روشی ما را بر آن می‌دارد که از یکی از آنها پیش از دیگری سخن بگوئیم. بنابراین، بگذارید از ایدهٔ «وحدت» (زیرساخت و روساخت) آغاز کنیم و پس از آن به موضوع «تنش» بپردازیم.

بانو بیان می‌کند که ایدهٔ «وحدت» در ذهن انسان شرق باستان، یا تحت تأثیر وضعیت وی به عنوان عضوی از گروه و یا تحت تأثیر حالت کلی جامعه، که متشکل از گروههایی است که هر کدام جهانی کوچک و مستقل هستند، شکل می‌گیرد. زیرا که انسان در چنین جوامعی آنگاه که به بیرون از هستی واحدی که گروهش آنرا تشکیل می‌دهد بنگرد، با «وحدتی فراگیر» روبرو خواهد شد. یعنی وحدت سرزمین که در مالکیت یک مالک قرار دارد و این مالک، همان دیکتاتور (یعنی حاکم فردیِ مستبد) است. این سرزمین از دید این انسان،

به گونهٔ دو دایره نمودار می‌شود که یکی از دوایر در دوران دایرهٔ دیگر قرار دارد. البته می‌توان میان این دو دایره دایره‌های واسطهٔ دیگری نیز یافت که به عنوان مثال، نمایانگر قطعه زمین مخصوص گروه (همچون مصر قدیم) یا شهر (همچون بین‌النهرین) یا امارت (همچون چین) است. بدین ترتیب اگر انسان شرق باستان، به فراتر از حوزهٔ زندگی اجتماعی خویش بنگرد، اندیشه وی در مورد جهان و سطوح مختلف آن نیز بر همان مبنایی خواهد بود که واقعیت اجتماعی وی [که از آن یاد کردیم] برای او پایه‌ریزی کرده است. و بدین ترتیب وی جهان را بصورتی واحد و یکپارچه می‌بیند. این وحدت (وحدت جهان) در ذهن وی به شکل یک ساختار دینامیک شکل می‌یابد، ساختاری که در آن وقایع خاص به زندگی در جوامعی با شیوهٔ خراجگذاری، همچنان تکرار می‌شود. بدین ترتیب، در ذهن انسان شرق باستان، گونه‌ای ایدئولوژی شکل می‌گیرد که تصورات اجتماعی را به تصورات جهانی بوسیله مفهوم دولت ـ برآمده از شیوهٔ خراجگذاری ـ پیوند می‌دهد. ایدئولوژی که برپایه منظومه‌ای از مفاهیم و تصورات پیچیده و درهم تنیده‌ای قرار گرفته که از دید بانو از مهم‌ترین ویژگی‌های عقلانیت برآمده از شیوهٔ خراجگذاری است. این تصورات، میان پدیده‌های ۱. الوهیت ۲. دیکتاتور مستبد ۳. کارویژه‌های سیاسی و حقوقی و کارویژه‌های سازماندهی (از جمله قانون اخلاقی و دینی و قانون مبتنی بر زور و خشونت) که دولت خراجگذار به عهده دارد. ۴. نظام حرکت جهان و ۵. بازدهی زمین، وحدت برقرار می‌کند. وحدت میان این عناصر در ذهن افراد جوامع شرق باستان برپایه اعتقاد به ریشه الهی قدرت دیکتاتور مستبد و همچنین اعتقاد به این مسئله قرار دارد که قوانینی که این حاکم مستبد با الهام خداوند وضع می‌کند، به حکم طبیعت، مکمل قوانین طبیعی جهانشمول و هماهنگ با آنها است، زیرا که این قوانین نیز منشأی الهی دارند. از وحدت میان ارادهٔ قانونگذاری دیکتاتور و قوانین طبیعی، بازدهی ناشی می‌شود. بازدهی زمین. میان پدیده‌های قانونی برآمده از دیکتاتور و حرکت جهانی همچون شب و روز و فصل‌های چهارگانه (و به دنبال آن بازدهی زمین) وحدتی کامل برقرار است، زیرا که هر دو آنها از خداوند نشأت می‌گیرند.

در کنار این اعتقاد به «وحدت امر آسمانی و زمینی» که ناشی از خداست، و بازتاب وحدت دولت و جامعه‌ای است که حاکمی دیکتاتور در رأس آن قرار دارد، جامعهٔ خراجگذار، شاهد تنشی میان طبقات تشکیل دهندهٔ آن است تنشی که مهم‌ترین داده‌های آن را ـ از دیدگاه بانو ـ در نکات زیر، خلاصه می‌کنیم:

این تنش آنگونه که ذکر آن رفت میان «طبقه» آریستوکرات و «طبقه» کشاورزان جریان دارد (مقایسه شود با طبقه خاصه و طبقه عامه در ادبیات سلطانی در فرهنگ عربی ـ اسلامی). طبقه کشاورزان در جوامع خراجگذار شامل بردگان نیز می‌شود که طبقه متمایز و مستقلی را تشکیل نمی‌دهند. بانو برای آنکه وجه ممیز رابطه میان امور اجتماعی و ایدئولوژیک را در جوامع خراجگذار نشان دهد، دست به مقایسه آن با رابطه میان دو طرف موجود در جوامع قائم بر نظام برده‌داری می‌زند. بدین ترتیب اگر بردگان در آتن و روم در وضعیتی به سر می‌بردند که به آنها اجازهٔ اعتراض و انتقاد نمی‌داد، و یا گوش شنوایی برای انتقادات آنها یافت نمی‌شد، طبیعت وجودی جامعه خراجگذار که اساساً از کشاورزان (دهقانان) تشکیل شده بود، اجازهٔ ایجاد رابطه‌ای میان نوعی تضاد اجتماعی و تضاد ایدئولوژیک (در حوزهٔ حکمت و فلسفه) می‌دهد، متفاوت از آن رابطه‌ای که در جوامع قائم بر نظام برده‌داری (که در آن جامعه به دو طبقه شهروندان و بردگان تقسیم شده است) برقرار است. در جامعه برده‌داری آتن اندیشمندان همگی از طبقه شهروندان هستند و این باعث می‌شود که تنش ایدئولوژیک میان این اندیشمندان در سطح فلسفی، تنها در حوزهٔ این طبقه به حرکت بپردازد. تنش ایدئولوژیک مذکور بازتابی از تنش‌هایی است که تنها در این طبقه جریان دارد و تنش موجود میان این طبقه و طبقه بردگان را کاملاً به دست فراموشی می‌سپارد. حتی آن تنش شدیدی که میان ماتریالیسم و ایدئالیسم در اندیشه فلسفی یونان رخ داده ریشه در جریانات درون این طبقه ـ یعنی طبقه شهروندان دارای برده یا دارای حق برده‌داری ـ است. درست همانگونه که تنش ایدئولوژیک موجود میان دمکراسی و اریستوکراسی در روم میان صاحبان شمشیر و اصحاب قلم نیز، تنشی است در درون همان طبقه یعنی طبقه شهروندان. بدین ترتیب درحالیکه مشاهده

می‌کنیم که تضاد اجتماعی پایه‌ای است که تنش میان طبقه شهروند و طبقه بردگان را تغذیه می‌کند، ولی تنش ایدئولوژیک، حتی در شدیدترین حالت‌ها، پایه در اختلافاتی دارد که میان گروههای متفاوت و نه در حال جنگ، در درون یک طبقه یعنی طبقه شهروندان، در جریان است. به بیان دیگر، تنش ایدئولوژیک در جوامع برده‌داری (آتن و روم) بازتاب تنش طبقاتی میان شهروندان و بردگان نیست بلکه تنها بازتاب دشمنی‌ها و اختلاف منافع در درون خود طبقه شهروندان است. بنابراین میان این دو رابطه مبتنی بر تضاد، یعنی رابطه تنش اجتماعی میان بردگان و شهروندان از یک سو، و رابطه تنش فکری درون خود طبقه شهروندان از سوی دیگر، هیچ رابطه و همبستگی وجود ندارد. این مسئله از دیدگاه بانو تفسیرگر آن است که چرا تفاوتها و اختلافات فلسفی نه در آتن و نه در روم به ریشه تناقض اجتماعی و هستهٔ واقعی آن دست نیافت، چرا که قضیه بردگی انسان از سوی هم نوع خویش، هیچگاه در مرکز بررسی‌ها نبوده و ما شاهد غیبت کامل صدای قربانیان استثمار اجتماعی، در سطح اندیشه فلسفی هستیم. سخن در این جوامع تنها ویژهٔ آنانی بود که خود مورد استثمار نبودند و هیچ گاه طعم استثمار را نچشیده بودند.

این وضعیت جامعه در نظام برده‌داری بود. ولی در مورد جوامع خراجگذار، قضیه تفاوت داشت. زیرا که اکثریت مطلق تودهٔ مردم از دهقانان تشکیل شده بودند و عملاً گروهی به شمار می‌رفتند که الهام بخش برخی از گرایش‌های فلسفی بودند. بدین سبب در جوامع خراجگذار، آنان که سخنانی در مخالفت ایدئولوژیک با سلطهٔ اریستوکراتیک و استبداد ناشی از آن سر می‌دهند، از میان صفوف این اریستوکراسی (آنگونه که در یونان شاهد آن بودیم) برنخاسته بودند. بلکه برخاسته از آن سوی دیوار حایل میان طبقه مسلط و طبقه تحت سلطه بودند، یعنی آن سویی که اکثریت قاطع ملت در آن به سر می‌بردند، و این مسئله به تناقض اصلی طبقاتی میان اریستوکراسی مستبد و دهقانان اجازه می‌داد تا در سطح جهان اندیشه، بازتاب پیدا کند. اینجاست که رابطه مستقیم میان تضاد اجتماعی و گونه‌ای شدیدتر از تنش ایدئولوژیک، قابل مشاهده است. طبقه‌ای

که اندیشه اجتماعی معارض را تحریک می‌کند، همان طبقهٔ مورد استثمار است که برخلاف بردگان از آزادی نسبی برخوردار می‌باشد.

پس از این نگرش عام به وضعیت طبقاتی، اگر به بررسی طبیعت تضاد اجتماعی آنگونه که متون شرق باستان نشان می‌دهد بپردازیم، مسائل مهمی مشاهده خواهیم کرد. از جمله اینکه نقد اجتماعی که در این متون به آن برخورد می‌کنیم، حتی آنگاه که شکل شدیدترین حالات سرکشی را به خویش بگیرد هم، به سطح نقد خود روابط اجتماعی میان طبقه حاکم و طبقه ستمدیده، نخواهد رسید و تنها انتقادی خواهد بود از شیوهٔ رفتار آنانی که در رأس هرم جامعه و قدرت قرار دارند، و طریقهٔ ادای وظایفی که برگردن آنها است و هیچگاه به خود مسئله استثمار و بهره‌کشی نمی‌پردازد. تفاوت میان اعتراضات بردگان در نظام برده‌برداری و اعتراضات دهقانان در نظام خراجگذار در این نکته نهفته است. چه، در نظام برده‌داری که در آن برده از هرگونه حقوق قانونی در برابر سرور خویش محروم است، بردگان هنگام شورش، به از بین بردن وضعیت خویش بعنوان برده یعنی فردی محروم از هرگونه حقوق، چشم دارند و اغلب در این رؤیا به سر می‌برند که روزی سروری شوند که خود دارای برده‌اند. ولی در متون به جا مانده از شرق باستان ـ آنگونه که بانو می‌گوید ـ فردی (مردی) با ما سخن می‌گوید که دارای حق تظلم و شکایت و دادرسی است و از این شکایت می‌کند که حقوق وی مورد دستیازی قرار گرفته است. ولی با وجود اینکه حق درخواست دادرسی در مورد قضیهٔ خویش دارد، بیهوده سعی دارد تا از این حق استفاده ببرد، زیرا قاضی همیشه حکمی غیرعادلانه صادر خواهد کرد. بدین ترتیب، درحالیکه در نظام برده‌داری، هدف یک برده الغای وضعیت خویشتن به عنوان یک برده است (همانگونه که اشاره کردیم) یک دهقان در یک جامعه خراجگذار، هدفی ندارد جز عدالت (یعنی بهبود وضعیت خویش) و همزمان با آن، حفظ وضعیت گروهی که وی به آنها تعلق دارد. (مقایسه شود با اهمیت مسئله «عدل» در ادبیات سلطانی فارسی و عربی)

جنبه دیگری را نیز بانو مورد اشاره قرار داده است: دیدگاه جامعه نسبت به

خدایان در جامعه بردهداری و جامعه خراجگذار. در جوامع خراجگذار، آنگونه که در ستون بابلی آمده است انتقاد از دولت با انتقاد از خدایان آنان پیوند دارد. دلیل آن هم رابطه مستقیمی است که مردان شرق باستان میان حاکم مستبد و خدایان برقرار می‌کنند. از دید آنان، حاکم مستبد، یگانه مالک است و انگاشتن وی به مثابه موجودی که قدرت و مالکیت را با هم در اختیار دارد، ما را به سمت آن می‌کشاند که به وی ابعادی جهانی بخشیده و او را فردی بشماریم که از رازهای خدایان آگاه است. از سوی دیگر، بازدهی زمین از دید دهقان خراجگذار، آنگونه که دیدیم بسته به خواست دیکتاتور است و بدین سبب به وی به عنوان انباز آسمان در موضوعی نگریسته می‌شود که اصولاً ویژهٔ خدایان است یعنی آب و بازدهی زمین. این گونه همسان انگاری و انطباق میان خدایان و حاکمان، ضرورتاً به ردّ جنبهٔ دینی خدایان می‌انجامد. سیاسی شدن امر والا و متعالی منجر به فراتر رفتن سطح انتقاد سیاسی به سطح خدایان شد. و اینجاست که تفاوت میان الحاد از دید یونانیان پیش از مرحله کلاسیک (یعنی از تالس تا امپدوکلس) و الحاد از دید ملت‌های شرق باستان، آشکار می‌شود. چه، آنگاه که الحاد از دید یونانیان به صورت نفی صفات ذاتی خدایان چون سمع و بصر و تعقل از آنان ظاهر می‌شد و البته نتایج مستقیمی در سطح زندگی اجتماعی به همراه نداشت، می‌بینیم که متون شرق باستان، خدایان را متهم به ناتوانی و دشمنی با تودهٔ مردم می‌کردند و این مسئله رابطهٔ مستحکم میان حکام و خدایان در مورد «عدالت» را در جوامع شرق باستان نشان می‌دهد.

بدون شک، آنچه که در بالا گذشت ملاحظاتی مهم بودند که از مطالعه متون شرق باستان (بابل و مصر زمان فرعون‌ها) برداشت شده بودند و باعث آزادی دید و نگرش ما از جزم‌اندیشی «ماتریالیسم تاریخگرای» رسمی می‌شدند که ایدئولوژی را بصورت عام و مطلق تنها بازتاب و بیانگر وضعیت طبقاتی می‌شمردند. رابطه میان اندیشه و واقعیت آنگونه که دیدیم از بافتی به بافتی دیگر از جوامع فرق می‌کند، و بدون شک خوانندهٔ مطلع از ادبیات سیاسی سلطانی در سنت عربی ـ اسلامی (بنگرید به فصل دهم) این نوع تفسیر را صادق‌تر و

درست‌تر از آن تفسیری می‌شمارد که برخی از اندیشمندان «مارکسیست» در کشورهای عربی ـ اسلامی، به راه آن رفته و بدین ترتیب همهٔ گونه‌های رابطه میان اندیشه و واقعیت را بوسیله مقولات ماتریالیسم تاریخی «رسمی» تفسیر کرده و دوگانه ماتریالیسم ـ ایدئالیسم را کلید حل مشکل رابطه میان اندیشه و واقعیت در تمامی دوران‌ها شمرده و هر آنچه ماتریالیستی است را در سطح ایدئولوژی تعبیری از طبقات ستمدیده دانستند و هر آنچه ایدئالیستی است را تعبیری از سلطه طبقات استثمارگر برشمردند. شاه کلیدی که تمامی درب‌ها را باز می‌کند، شاه کلیدی دروغین است چه برسد به شاه کلیدی که در همهٔ دوران‌ها نیز به کار آید.

-۸-

آنچه گذشت بررسی گذرایی از تجدید نظرهای معاصر در مورد موضوع رابطه میان روساخت و زیرساخت یعنی دولت و جامعه یا اندیشه و واقعیت، بود و احتمالاً خوانندهای که بیش از هر چیز به دنبال شناختی علمی از واقعیت است، همراه با ما درک خواهد کرد که هر آنچه گفته شد تا چه حد برای گسترش افق دید و اندیشه ما سودمند است. اکنون در این چارچوب به گونه‌ای از «دیرینه شناسی دانش» اشاره می‌کنیم که در آن میشل فوکو[۳۲] دست به قیاسی میان درونمایهٔ عبارت «راعی و رعیت (چوپان و گله)» در اندیشه شرق باستان و درونمایهٔ آن در اندیشهٔ یونان، می‌زند. وی این کار را به هدف انتقاد ریشه‌ای از قدرت و منطق دولت در اروپای مدرن انجام می‌دهد، ولی آنچه اکنون برای ما اهمیت دارد، آن جنبه از آرای وی است که به شرق باستان می‌پردازد، زیرا که به تکمیل تصوراتی می‌پردازد که در قسمت قبل با آن آشنا شدیم.

فوکو بیش از هر چیز، بیان می‌کند که تصوری که شاه یا رئیس را «چوپانی» می‌شمارد که به هدایت «گله» می‌پردازد، در اندیشهٔ یونانی و رومی تصوری رایج نبوده و با وجود آنکه در برخی از متون منسوب به هومر نمودهایی از این گونه تصورات را می‌توان دید، ولی چنین تصوراتی در متون پایه‌ای یونان و روم در زمینهٔ

سیاست وجود ندارد، درحالیکه این تصور در تمدن‌های شرق باستان یعنی در مورد آشور و فلسطین، رواج بسیاری داشته است. به عنوان مثال فرعون «چوپانی» به شمار می‌رفت که عصای چوپانی را در چارچوب آئین‌های خاصی در جشن تاجگذاری دریافت می‌کرد. پادشاه بابل نیز می‌توانست از القابی چند از جمله «چوپان مردم» برخوردار باشد. واژهٔ «چوپان» تنها ویژهٔ پادشاهان نبود بلکه به خدایان نیز اطلاق می‌شد. بابلی‌ها خدای خویش را «چوپانی» می‌شمردند که مردم را به سوی چراگاه هدایت می‌کرد و مسئولیت تغذیه آنها را به عهده داشت. در مصر دوران فراعنه نیز از جمله دعاهایی که آنان بوسیله آن با خدای خویش سخن می‌گفتند، آن بود که: «ای چوپانی که آنگاه که همهٔ مردم به خواب رفتند، تو بیدار می‌مانی، این تو هستی که گله خود را از هر آنچه غذای خوب است، برخوردار می‌کنی» فوکو در توضیح می‌افزاید که این همسان انگاری میان پادشاه و خدایگان، از طریق اطلاق واژه «چوپان» به هر دو آنها، مسئله‌ای ضروری است، زیرا که هر دو نقشی یکسان را با هم ایفا می‌کنند. چرا که گله (رعیت)ای که آنان راهبری آنرا برعهده دارند، یکی است و پادشاه چوپان است بدین معنا که در راه تدبیر امور مخلوقات چوپان بزرگ یعنی خدا، می‌کوشد. بدین دلیل است که در دعاهای خود می‌گفتند: ای رفیق بزرگوار، تو هستی که متولی حفظ زمین و پاسداری از آن و نمردهی به آن هستی، تو یاور و دوست ما در چراگاهی، تو چوپان (راهبر) ما به سوی هرگونه خیر و نیکی هستی.

فوکو پس از ذکر بابلیان و مصریان باستان، به عبری‌ها می‌پردازد و در این زمینه می‌گوید که آنان بودند که استعمال مفهوم «چوپان و گله» را گسترش داده و به آن ویژگی متمایزی دادند. یهوه ـ خدای عبری‌ها ـ تنها چوپان ملت خویش است. ملت یهود (اسرائیل) را تنها یک چوپان یعنی یهوه (خدای عبریان) راهبری می‌کند، و این ملت چوپان دیگری نداشتند، مگر در یک حالت و آن هم هنگامی که خداوند داود را مکلف به جمع‌آوری «گله» (بنی‌اسرائیل) کرد و وی پادشاهی را پایه‌ریزی کرد و لقب چوپان به خویش گرفت، اما پادشاهان شرور همچون چوپانانِ شروراند که گله (رعیت) را پراکنده می‌سازند و آنها را رها می‌سازند تا از

تشنگی بمیرند، و جز برای منفعت خویش آنها را به کار نمی‌گرفتند (کنایه از گرفتن مالیات و جز آن). بدین سبب، تنها چوپان حقیقی که گله خود را به بهترین وجه راهبری می‌کند، یهوه است یعنی خدای بنی‌اسرائیل. اوست که ملت خود را به تنهائی راهبری می‌کند و در این راه جز از پیامبران کمک نمی‌گیرد. در این معنا یکی از شارحان «سفر خروج» خطاب به یهوه می‌گوید: «ملت خود را به دست موسی و هارون همچون گله‌ای از گوسفندان، راهبری می‌کنی».

براساس این ملاحظات، فوکو به بیان تفاوت میان قدرت گله محور در شرق باستان و اندیشه سیاسی یونانیان پرداخته و قیاس‌های زیر را انجام می‌دهد:

الف: آنچه پیش از همه پیداست آن است که چوپان (حاکم) در اندیشه شرق باستان قدرت خود را بر «گله» یا بر «رعیت» اعمال می‌کند و نه آنگونه که در اندیشه یونانی، بر «زمین». بدین سبب رابطه میان خدا و انسان در اندیشه شرق باستان با اندیشهٔ یونان تفاوت دارد. خدایان از دیدگاه یونانیان مالک زمین هستند و این مالکیت است که رابطه میان مردم و خدایان را مشخص می‌کند. به بیان دیگر رابطه خدایان و انسان از راه زمین گذشته و بواسطه آن معین می‌شود و خدایان بواسطه زمین (کنترل فصل‌ها و بازدهی زمین و احوال مردم) در کارهای مردم تأثیر می‌گذارند (مقایسه شود با ستاره‌شناسی و تأثیر ستارگان). ولی در اندیشه شرق باستان چنین واسطه‌ای در رابطه میان خدای چوپان و گله وی نیست. رابطه میان این دو اینجا، رابطه‌ای مستقیم است: «خدای چوپان» زمین را به ملت خویش ارزانی می‌دارد یا به آنها وعدهٔ زمین می‌دهد (مقایسه شود با ارض موعود در آرای یهودیان). خدایان در یونان مالک زمین هستند و بواسطهٔ تأثیر در این زمین و از طریق آن در سرنوشت مردم دخل و تصرف می‌کنند ولی در اندیشه شرق باستان خداوند مالک زمین است و زمین را یا به آنها می‌بخشد یا وعدهٔ بخشیدن آنرا به آنها می‌دهد.

ب: وظیفه چوپان آن است که گله (رعیت) را یکپارچه کرده و آنها را راهبری کند و شکی نیست که وظیفهٔ رئیس سیاسی از دید یونانیان آن است که در راه تحکیم آرامش و امنیت در درون «شهر» بکوشد و وحدت و ائتلاف را در آن

پراکنده سازد. و تفاوت میان اندیشهٔ شرق باستان و اندیشهٔ یونانیان در این مورد، تفاوتی آشکار است، چه آنچه که چوپان (حاکم) شرقی، به جمع‌آوری آنها می‌پردازد، افرادی پراکنده و جدا از هم هستند، که آنگاه که وی به صدا و نوای خویش آنها را فرامی‌خواند، ندای وی را پاسخ می‌دهند. ولی به محض آنکه چوپان (حاکم) بنهان شد (یعنی دیگر وجود وی احساس نشد) گله (رعیت) دوباره پراکنده می‌شوند. به عبارت دیگر وجود «گله» به عنوان مجموعه‌ای واحد و یکپارچه، بسته به حضور مستقیم و عمل مستقیم چوپان دارد. ولی وضعیت در یونان متفاوت است، چرا که سولون حکیم، آن قانونگذار فاضل که تنش‌های موجود میان ساکنان آتن را حل و فصل نمود، آتن را ترک کرد و دربس خویش شهری (یا دولتی) بر جای گذاشت، قوی و دارای قوانینی که بقای آن را پس از وی ممکن ساخت.

ج: چوپان (حاکم) در اندیشهٔ شرق باستان ضامن رهایی گله است. یونانیان نیز می‌گویند که خدایان شهر را نجات خواهند داد؛ و رئیس صاحب فضل را به ناخدای یک کشتی تشبیه می‌کنند که کشتی خود را از برخورد با صخره‌ها در دریا، در امان نگاه می‌دارد. ولی چگونگی رهایی رعیت (گله) بوسیله چوپان (حاکم) در اندیشهٔ شرق، از چگونگی نجات کشتی توسط ناخدای خویش متفاوت است. چوپانی به معنای راهبری کشتی (کلیت آن) و دور ساختن آن از خطر (تنها در زمان خطر) نیست بلکه رعایت و توجه دائمی و مستقل چوپان است به هر کدام از افراد گله که طی آن چوپان به تغذیه و رهایی او (از خطرات) به مثابه یک فرد می‌پردازد. چوپانی (حکومت در شرق) رعایت و توجهی دائمی است زیرا چوپان در راه تغذیه گله یعنی خوردن و نوشیدن آن می‌کوشد. این همان مفهوم حفاظت الهی در اندیشهٔ شرق باستان است. ولی در نزد یونانیان، همهٔ آنچه از خدایان خواسته می‌شود، آن است که زمین‌های پربار و غلات بسیار به آنها ارزانی کند. و تعهد روزانه نسبت به افراد گله از آنها خواسته شده نیست. فوکو به تفسیر یکی از راهبان یهود بر «سفر خروج» اشاره دارد که در آن این راهب به شرح علتی می‌پردازد که یهوه را بر آن ساخت تا از موسی بخواهد که چوپان ملت او

باشد. وی در این تفسیر می‌گوید: یهوه مجبور شد که گله خود را به موسی بسپارد تا با حیاتی آسوده، به دنبال یک فوج گم شده بگردد.

افزون بر این رعایت و نوازش فردی، چوپان گله خویش را به سوی هدفی مشخص راهبری می‌کند، یا به سوی چراگاه یا به سوی طویله.

د: فوکو تفاوت دیگری را یادآور می‌شود، این بار در ارتباط با اعمال قدرت و انگیزه‌های آن. رئیس، [یعنی رئیس شهر] از دید یونانیان باید تصمیماتی به سود همگان بگیرد. وی این کار را برحسب وظیفه انجام می‌دهد. وظیفهٔ وی به عنوان رئیس، او را به این کار وامی‌دارد، و اگر از این کار رو گردانی کند و منافع شخصی خویش را ترجیح دهد، رئیس نامناسب و بدی است. ثوابی که رئیس به دلیل انجام وظایف خویش و تلاش در راه منافع عمومی، از آن برخوردار است، آن است که ملت یاد او را جاودان خواهند ساخت و آنان که زندگی خویش را در جنگ در راه شهر از دست می‌دهند، قهرمانانی جاودان و والامرتبه هستند. ولی چوپان (در اندیشه سیاسی شرق) در راهبری و رعایت گله خویش، نه براساس وظیفه بلکه بربنیهٔ «اخلاص» عمل می‌کند. وی «خالصانه» در راه گلهٔ خویش می‌کوشد و برای آنها شب زنده‌داری می‌کند و این دلمشغولی دائمی اوست. مسئله «شب زنده‌داری» از دید فوکو بسیار مهم است زیرا دو تصویر از اخلاص چوپان دراختیار ما می‌نهد: نخست آنکه وی در فکر تهیه روزی گلهٔ خویش است درحالیکه خود گله در خواب است و دوم اینکه با چشمی همیشه بیدار و هشیار، به گله خویش می‌نگرد و از هیچ فردی از آن غافل نیست. افزون بر این، وی برای آنکه این نوع رعایت را انجام دهد، نیاز به شناخت همهٔ ریز و درشت افراد گله خویش و نیز شناخت مرتع‌های خوب و تحول فصلها و نظام طبیعت و نیازهای هر فرد از افراد گله دارد. فوکو اینجا نیز به تفسیر یکی از علمای یهود از «سفر خروج» اشاره می‌کند، که از موسی به عنوان چوپان سخن می‌گوید. در این تفسیر آمده است: موسی هر کدام از گوسفندان را به تنهایی مورد توجه (عنایت) قرار می‌داد و از گوسفندان کوچک شروع می‌کرد و علف‌های نرم و تازه را به آنها می‌داد و سپس به بزرگ‌تر از آن‌ها می‌پرداخت تا در پایان به گوسفندان بزرگی

می‌رسید که می‌توانستند علف‌های خشک و خشن را هضم کنند. فوکو در توضیح این عبارات می‌گوید: این بدان معنا است که قدرت شبانی براساس توجه مستقل به هر فرد از افراد گله (رعیت) استوار است. فوکو در پایان ملاحظات خویش می‌گوید: من نمی‌گویم که قدرت سیاسی در جامعه یهودی پیش از سقوط قدس (به دست رومیان) عملاً اینگونه اعمال می‌شد، ولی در پی تأکید بر آنم که چنین تصوری از رابطه میان شبان و گله در قرون میانه و دوران مدرن، انتشار گسترده‌ای یافت و اهمیتی بسیار داشت. فوکو در ادامه، با تحلیل انواع تصوراتی که از قدرت شبانی در اروپای مسیحیت وجود داشت و انواع تصورات قدرت مبنی بر ایدهٔ «منطق دولت» که در دوران مدرن شاهد آن هستیم، مشاهده می‌کند که این مفهوم شرقی شبان و گله بود که بوسیله مسیحیت وارد اروپا شد و نه مفهوم یونانی. بدین ترتیب قدرت در جامعه اروپا، براساس تکنولوژی بیگانه‌ای قرار دارد، که اساس آن برخورد با اکثریت مطلق مردم به عنوان گله‌ای است که گروهی از شبانان آنرا هدایت می‌کنند. و این موجب گسست از مفهوم «شهر» یونانی است. بدان سبب «عقلانیت سیاسی» در اروپای معاصر کاملاً متفاوت از آن چیزی شده است که در یونان باستان رواج داشته است. پایه‌های ایدهٔ قدرت شبانی در سده‌های میانه، مستحکم شد و پس از آن (در دوران مدرن) آموزهٔ «منطق دولت» ساخته شد و ما از این آموزه (منطق دولت) به نتایجی رسیدیم که حتمی بود: فردگرایی و شمول‌گرایی. تحکیم دیدگاه فردگرا و همزمان اعمال یک سیطرهٔ فراگیر. فوکو مقاله خویش را با این سخن به پایان می‌رساند که: «آزادی جز با هجوم بردن ممکن نخواهد بود. البته نه هجوم به نتایج (دیدگاه فردگرا و سیطرهٔ فراگیر) بلکه هجوم بر ضد ریشه‌های «عقلانیت سیاسی».

«حمله به عقلانیت سیاسی» به معنای نقد پایه‌هایی است که کنش سیاسی دولت بر اساس آنها قرار دارد، و عقل سیاسی، در هر دوران و هر تمدنی در پی توجیهی برای آن‌ها است و مشروعیت و عقلانیت به آنها می‌بخشد. اگر فوکو به دنبال این «دیرینه‌شناسی» مفهوم «شبان و گله» به بیان این نکته می‌رسد که دموکراسی‌های معاصر غرب در پس ظاهر براق خویش، تکنولوژی بیگانه و

عجیبی در اعمال قدرت نهفته دارند، تکنولوژی‌ای که بر پایه عده‌ای از شبانانی قرار دارد که اکثریت مطلق ساکنان را راهبری کرده و با آنها همچون گله برخورد می‌کنند، ما در جهان عرب و در جوامع شرقی، اصولاً نیازی به چنین «دیرینه‌شناسی» نداریم تا روشن کنیم که واقعیت قدرت (ظاهر و باطن آن) براساس یک تکنولوژی شناخته شده قرار دارد. تکنولوژی مبنی بر شبانی یگانه که همهٔ گله را راهبری می‌کند. فقط کافی است اشاره کنیم که ما به دلیل استفاده بیش از حد، از یاد می‌بریم که «رعیت» در زبان عربی به معنای «چارپایان و گله فوج‌ها و میش‌ها» است. و همچنین، اندک توجهی به آن داریم که «شبان» یگانه ما تعدّد شبانان (هر چند به میزانی اندک) بر یک گله را به عنوان تعدد خدایان مطرح می‌کند و بنابراین از آنجا که «شرک» در حوزهٔ دین نه مقبول است و نه «عاقلانه»، به همان ترتیب «مشارکت» در حکومت تاکنون از دید ما و برغم شعار «چند صدایی» و کثرت‌گرایی که از اینجا و آنجا به گوش می‌رسد، شرک و الحادی سیاسی به شمار می‌آید، کثرت‌گرایی‌ای که اگر براساس تقسیم قدرت و انتقال دائمی آن نباشد، ارزشی نخواهد داشت.

پس از آن گردش دور و دراز در اندیشهٔ اروپائی «غایب» از حوزهٔ اندیشهٔ عرب و این اشارهٔ گذرا به «اکنون» خویش، اکنون به گذشتهٔ خود باز می‌گردیم. چرا که روشن دیدن «اکنون» بسته به «وجود» نگرشی روشن‌تر به گذشته است. «اکنون» ما علیرغم همهٔ مظاهر تجدد و مدرنیسم، امتداد مستقیم گذشته ما است و گذشته ما بیش از هر عنصر دیگری، اکنون ما را شکل می‌دهد.

-۹-

اگر بخواهیم خلاصه‌ای از نتایجی که می‌توان از آراء و اندیشه‌های معاصر غرب در مورد رابطه میان زیرساخت و روساخت و اندیشه و واقعیت در جوامع پیشاسرمایه‌داری، استنباط نمود، ارائه دهیم، می‌توان گفت که سه آموزهٔ اصلی وجود دارد که این آراء، به اجماع بر آن تأکید کرده‌اند.

ـ نخست: تأکید بر وحدت زیرساخت و روساخت در این جوامع یا دست

کم نگرش به آنها به عنوان مجموعه‌ای پیچیده که رابطه‌ای دیالکتیک میان اجزای مختلف آن برقرار است. رابطه‌ای که برپایهٔ تأثیر متقابل و جابجایی قرار می‌گیرد.

ـ دوم: تأکید بر نقش خویشاوندی در این جوامع، در سیستم سیاسی و اجتماعی، تا جایی که برخی اوقات آن را نباید تنها به مثابه روساخت بلکه به مثابه قسمتی از زیرساخت درنظر گرفت که چارچوب روابط تولید را مشخص می‌کند یا دست کم نقشی همپایهٔ نقش روابط تولید در جوامع سرمایه‌داری، داراست.

ـ سوم: تأکید بر نقش دین به مثابه عقیده و باور و نیز به مثابه سازماندهی اجتماعی سیاسی که بنهان یا آشکار، درونمایه‌ای سیاسی دارد. بنظر می‌رسد که عنصر دین [یا به اصطلاح اندیشهٔ معاصر غرب، «امر دینی»] در ادبیات اجتماعی و سیاسی غرب، در شاخه‌های لیبرالی و مارکسیستی آن، دوباره مورد توجه قرار گرفته است. چه از بنیادگرایی دینی که طی دو دههٔ آخر قرن بیستم در جای جای جهان، نمودار شده، به مثابه بازگشت مسائل سرکوب شده یاد شده است، و این بدان معنا است که دین و بنیادگرایی دینی، در طی دوران رکود و نبود آن در سطح حوادث، گونه‌ای از «ناخودآگاه» بوده است. آنگونه که پیش از این نیز اشاره کردیم رجیس دوبری، مفهوم ناخودآگاه سیاسی را برای دلالت بر مجموعه‌ای از انگیزه‌های رفتار سیاسی و گروهی بکار گرفته بود و در رأس این انگیزه‌ها، از دین و خویشاوندی می‌توان نام برد.

در این جا باید تأکید کرد که بیان این دست از آراء در مورد فراگیر بودن و چند بعدی بودن پدیده‌های اجتماعی و نقش خویشاوندی و دین در پویش اجتماعی و سیاسی اصلاً به معنای نادیده گرفتن عامل اقتصادی و یا کاستن از اهمیت نقش آن نیست، نقش عامل اقتصاد در جنبش سیاسی و اجتماعی و تاریخی، در اندیشهٔ غرب، حتی پیش از مارکس نیز مسئله‌ای مسلّم انگاشته شده است، و تفاوت موجود میان مارکسیست‌ها و دیگران تقریباً محدود به یک نکته است و آن اینکه مارکسیست‌ها عامل اقتصادی را در پایان به عنوان عامل تعیین کننده در همهٔ احوال مدنظر دارند، بدان معنا که عناصر دیگر همانند ایدئولوژی

(به صورت عام) تنها در برخی حالت‌های خاص از جهت اهمیت و تأثیرگذاری در جایگاه نخست قرار دادند؛ و تحلیلی عمیق‌تر از داده‌های خاص به ما نشان می‌دهد که اقتصاد درنهایت عاملی تعیین کننده است. اقتصاد نه تنها تعیین کنندهٔ حرکتها و تغییرات بوجود آمده است، بلکه تعیین کنندهٔ نقشی است که عوامل دیگر در حوزهٔ حرکت و تغییر به عهده دارند. ولی پژوهشگران غیرمارکسیست و لیبرال غرب این گفته را که عامل اقتصادی عامل نهایی تعیین کنندهٔ تغییراتی است که از عوامل غیر اقتصادی ناشی می‌شود، گفته‌ای ایدئولوژیک می‌شمارند و نه از حوزهٔ علم، چرا که علم از دید آنها، آن چیزی است که تجربه ارائه می‌دهد و نه آنچه که «تئوری» بیان می‌کند. و البته برواضح است که طرز نگرش اینان نیز خود نه به علم به مثابه علم بلکه به مکتب و طریقهٔ معینی در فهم علم و تصور قضایای آن تعلق دارد. یعنی مکتب اثباتگرایی که البته خود متعلق به حوزهٔ ایدئولوژی است و نه حوزهٔ علم.

گروه سومی نیز وجود دارند که از دیدگاه ساختگرا پیروی کرده و به کلیت اجتماع (بدیدهٔ اجتماع) و وحدت زیرساخت و روساخت معتقد است و ایدهٔ «تکامل» را به کناری می‌نهد و اهمیتی به تاریخ نداده و هر پدیده‌ای را آنگونه که در دورهٔ خاصی از زمان (طولانی یا کوتاه) هست، مورد بررسی قرار می‌دهد (تأکید بر ثبات)، زیرا که از دید آنان آن چه باید مورد توجه قرار بگیرد وجود یک پدیده به مثابه ساختاری است با قوانینی که بر ترکیب و تداوم وجود آن حاکم است. قائلان به این اندیشه دو گروهند، انسان شناسان و مارکسیست‌های ساختگرا. گروه اول این روش ساختگرا را در بررسی «جامعه‌های ابتدائی» بکار می‌برند و گروه دوم حوزهٔ کاربرد آن را گسترده‌تر ساخته و آنرا روش واقعی مارکس می دانند، یعنی روشی که مارکس بوسیله آن به بررسی نظام سرمایه‌داری اواخر قرن نوزدهم پرداخته و ساختار آنرا تجزیه کرده و قوانین و همچنین تضادهای درونی آنرا باز شناخته است (از جمله این اندیشمندان موریس گودلیه بود که بیش از این با برخی از آرای وی آشنا شدیم.)

آنچه اینجا دربی آن هستیم نه یاری این یا آن گروه، بلکه آن چیزی است که

همهٔ طرفهای این تنش در تجهیز اندیشه و روش و دیدگاه ما ارائه می‌دهند، تا ما با روحیه‌ای به بررسی موضوع مورد نظر خویش بپردازیم که سعی در استفاده حداکثر از تمامی تولیدات اندیشگی مدرن و معاصر [که غالباً غربی است] دارد. روحیه‌ای که همزمان سعی دارد تا به تعبیر آنتونیوگرامشی از «استقلال تمام و کمال تاریخی» پژوهشگران عرب، محافظت کند، (چیزی که در ادبیات اندیشمندان قدیمی عرب، برخورد با موضوع از دیدگاهی «اجتهادی» و نه «تقلیدی» معنا می‌دهد). بررسی «اجتهادی» موضوع، یعنی جایگاه «استقلال تاریخی کامل» مستلزم آن است که حقیقت زیر را در برابر چشم خود قرار دهیم: مارکسیسم علم غربی جوامع غرب است و انسان‌شناسی علم غربی جوامع دیگر است. و بنابراین آنچه مارکسیسم چه رسمی و چه آزاد و همچنین انسان‌شناسی چه ساختارگرا و چه «غیر ساختگرا» ارائه می‌دهد، نباید به عنوان حقایق عام و پایانی نگریسته شود، بلکه باید به مثابه حقیقت‌هایی تلقی شود که به درجات متفاوت بیانگر داده‌هایی می‌باشند، برآمده از واقعیتی کمابیش متفاوت از واقعیت عربی ـ اسلامی. امّا آنچه جالب است آن است که پژوهش‌ها و دیدگاههای نوین غرب، چه آنها که به نام مارکسیسم و در حوزهٔ اندیشگی آن صورت گرفته‌اند و چه آنها که انسان شناسان با گرایش‌های متفاوت خویش انجام داده‌اند، جامعه عربی ـ اسلامی را نه به مثابه حالتی خاص و نه حتی به مثابه یکی از مظاهر حالتی عام، مورد بررسی قرار نداده‌اند. بررسی‌هایی وجود دارند که به شرق باستان پرداخته‌اند، و برخی دیگر به دولت بیزانس و برخی به مطالعهٔ جوامع آفریقائی یا جوامع دریای مدیترانه در دوران باستان یا جوامع آفریقای لاتین... پرداخته‌اند، ولی پژوهشی در دست نیست که به تجربهٔ عربی ـ اسلامی یعنی منظومهٔ اقتصادی اجتماعی حوزهٔ عربی ـ اسلامی بصورتی علمی پرداخته باشد، بگونه‌ای که دقیقاً بیانگر خصوصیات این تجربه باشد. مارکسیست‌های عرب این جامعه را در ضمن «جوامع فئودالی» قرار داده، و به دلیل قرار گرفتن آن در «سده‌های میانه» یکی از گونه‌های آن می‌شمارند. تجدید نظر طلبان آنان نیز آنرا تحت مقولهٔ «شیوهٔ تولید آسیائی یا خراجگذاری» می‌آورند، و در هر دو صورت خواننده جز به برخی دیدگاههای

ایدئولوژیک برنمی‌خورد.[۳۳] نوشته‌های شرق شناسان نیز شاخه‌ای از شاخه‌های «علم» غربی درخصوص جوامع غیر اروپائی است که درپس بسیاری از آنها، انگیزه‌هایی استعماری نهفته است، و اروپا ـ مرکزی همراه دائمی این «علم» بشمار می‌آید.

بنابراین ما آنگاه که به بیان نتایج نگرش‌های معاصر غرب از جمله تأکید بر یکپارچگی پدیدهٔ اجتماع در جوامع غیر سرمایه‌داری و وحدت زیرساخت و روساخت در این جوامع، و نیز اهمیت نقش خویشاوندی و دین، در کنار نقش عوامل اقتصادی (که البته از جامعه‌ای به جامعه دیگر و از زمانی به زمان دیگر، از حیث شدت و وسعت تأثیر، متفاوت است) می‌پردازیم، این تأکیدها را آنگونه که اصحاب این نظریات بیان می‌کنند نمی‌پذیریم، و حتی براساس داده‌هایی که آنان این نظریات را از آن برگرفته‌اند، به رد و پذیرش آنها نمی‌پردازیم. بلکه به این دلیل آنها را می‌پذیریم که ما را بیشتر به میراثمان نزدیک می‌کنند و ما را دوباره به ابن‌خلدون باز می‌گرداند؛ نه برای آنکه (آنگونه که بسیاری از ما بر آن رفته‌اند) اهمیت آراء وی و وزن و ارزش آنها را به ترازوی تئوری‌های مدرن غربی دوباره درک کنیم، بلکه برای آنکه این بار حضور همان مشخصه‌هایی که ابن‌خلدون به تحلیل آن‌ها پرداخت، و موضوع علم جدید خویش به نام «علم عمران بشری» قرار داد را در واقعیت اجتماعی سیاسی معاصر خویش دریابیم، حضوری که اگرچه به همان شکل و گونه پیشین نیست، ولی باز هم حضوری فعال و کارآمد است.

توجیه‌گر بازگشت به ابن‌خلدون در این زمان آن انطباق و همسانی نیست که به آسانی می‌توان میان نگرش فراگیر وی به اجتماع و پدیده‌های اجتماعی و بررسی همه جانبه این پدیده در چارچوبی چند بعدی ـ یعنی چارچوب (علم عمران بشری) ـ و همچنین تأکید وی بر نقش عصبیت (خویشاوندی) و نقش دین در تأسیس دولتها و پادشاهی‌ها با اهمیتی که دیدگاههای جدید غرب به آن می‌دهند، مشاهده کرد. توجیه‌گر بازگشت به ابن‌خلدون، پیش از هر چیز واقعیت اجتماعی سیاسی کنونی است که در جهان عرب و سرزمین‌های دیگر، حاکم است و سخن از قبیله‌گرایی و فرقه‌گرایی و بنیادگرایی دینی افراطی را امروزه،

برخلاف دو سه دههٔ قبل، سخنی ناپسند و ارتجاعی نمی‌شمرد.

اگر این سخن مارکس که «تحلیلِ اکنون، کلیدهای گذشته را در اختیار ما می‌نهد» درست باشد، «اکنونِ» جهان عرب، که دوباره شاهد بازگشت امور سرکوب شده‌ای همچون قبیله‌گرایی و فرقه‌گرایی و «خوارجی گری» دینی است، اگرچه نه همه کلیدهای گذشته ولی دست کم برخی کلیدها را برای گشودن درب‌های آن در برابر ما قرار می‌دهد، کلیدهایی که ما را مستقیماً به ابن‌خلدون می‌رساند، زیرا او پیش از این، آنها را از «اکنون» خویش یعنی از تجربهٔ سیاسی بربری برداشت می‌کند که «کلیدهای گذشته» [گذشته خود وی] را در اختیار وی قرار می‌داد. وی با دریافت این نکته بود که بیان کرد «گذشته به آینده شبیه‌تر است از آب به آب».[۳۴]

عصبیت قبیله‌ای و دعوت دینی، تنها کلیدهایی نیستند که مقدمه ابن‌خلدون در اختیار می‌نهد و به کار تاریخ عربی ـ اسلامی می‌آید. بلکه کلید سومی نیز وجود دارد که دائماً در اندیشهٔ صاحب مقدمه در جریان است هرچند که وی نام «خاصی» به آن نداده است، «عامل اقتصاد»، که در زمان ابن‌خلدون یعنی دورهٔ پیشاسرمایه‌داری خود را به تعبیر لوکاچ به عنوان «هستی در خود» [همچون عصبیت] پیش ننهاده بود، ولی با این وجود، نقشی بسیار مهم را از پشت پرده ایفا می‌کرد. ما در کتاب خویش در مورد ابن‌خلدون به این عامل پرداخته و توضیحاتی دربارهٔ آن ارائه کردیم[۳۵] و در آنجا آنرا «شیوهٔ تولید ویژهٔ اقتصاد قائم بر تهاجم» نام نهادیم. یعنی نظامی که بر پایهٔ اخذ افزودهٔ تولید، به واسطهٔ قدرت (امیر و قبیله و دولت) قراردارد و ابن‌خلدون بدین سبب آنرا «شیوه‌ای غیر طبیعی در کسب معاش» نامیده است. چرا که براساس کار و تولید قرار ندارد بلکه بر تهاجم و آنچه در معنای آن است و نیز بر بخشش‌های امیر و پادشاه از آنچه از همین راه یعنی تهاجم داخلی و خارجی بدست آورده، قرار گرفته است.

ابن خلدون این بدیده را این گونه توضیح می‌دهد: «دولت اموال رعیت را جمع‌آوری کرده و آنرا در میان خودی‌ها و بستگان خویش، تقسیم می‌کند. پس منبع کسب این درآمدها، رعیت‌اند و خرج آنها در دایرهٔ اهل دولت است و پس

از آنها، بستگان ایشان از اهل شهر که بیشتراند، و بدین سبب ثروت و مکنت آنها افزایش یافته و مظاهر بی‌نیازی و خوشی در میان آنان افزوده می‌شود.»[۳۶] این شیوه از اقتصاد امروزه به «اقتصاد رانتی» معروف است و دولتی که براساس آن قرار دارد را «دولت رانتیه» می‌شمارند.[۳۷]

«اقتصاد رانتی و دولت رانتخوار»؟ آیا دولتهای معاصر عرب، دولتهایی رانیته یا شبه رانتیه نیستند؟ اقتصاد دولتهای عرب، امروزه به میزان زیادی براساس «رانت» قرار گرفته است و اگر رانت، تنها عنصر پایه‌ریز اقتصاد آنان نباشد (آنچنان که در کشورهای نفتی از جمله کشورهای خلیج فارس و لیبی شاهد هستیم) دست کم در کشورهایی همچون مصر و الجزایر و برخی دولتهای دیگر که درآمد کارگران آن در خارج از کشور، نسبت مهمی از درآمد آنرا شکل می‌دهد، و نیز دولتهایی همچون اردن و موریتانی که کمک‌های خارجی (از کشورهای عربی و غیرعربی) قسمتی اساسی از درآمد آنها را شکل می‌دهد، عنصری مکمل و ضروری به شمار می‌رود و هرآنکه توقف عایدات نفتی و کمک‌های خارجی و عائدات ناشی از کارگران مشغول در خارج را تصور کند، می‌تواند میزان اهمیت «رانت» در وجود دولتهای کنونی عرب را متصور شود. در این حالت این تنها اقتصاد نخواهد بود که به خاک سیاه خواهد نشست، بلکه دستگاههای دولتی و پروژه‌های «توسعه» نیز کاملاً از کار خواهند افتاد. علاوه بر این آن طبقه‌ای که ابن‌خلدون از آنها تحت عنوان «اهل دولت و بستگان آنان» یاد می‌کند (و البته طبقه مسلط و تصمیم‌گیر این جوامع است که بر درآمدهای ناشی از رانت تکیه دارد و در دولت‌های رانتیه طبقهٔ «خواص» را تشکیل می‌دهند) به بدبختی و مذلت دچار خواهند شد.

اقتصاد رانتی، رفتار مبتنی بر عصبیت و قبیله، و افراط گرایی دینی، سه «کلید» یا مشخصه‌اند که حل معماهای «اکنون» جهان عرب، بدون آنها ناممکن خواهد بود. و البته همان «سه کلیدی» که ابن‌خلدون در خوانش تجربهٔ تمدن عربی ـ اسلامی تا زمان خویش از آنها استفاده برده بود. و ما در پی آنیم که آنها را به گونه‌ای جدید به کار بریم، تا به مشغولیت‌های ذهنی معاصر پاسخ گویند و در

این راه از تمامی پژوهش‌های «غربی» که در فقره‌های گذشته به آنها اشاره کردیم، سود خواهیم برد.

- ۱۰ -

شاید به ذهن خواننده نیز این پرسش خطور کند که «درونمایه» این «کلیدهایی» که «اکنون» عربی - اسلامی ما را قابل فهم می‌سازد چیست؟

در پاسخ باید گفت: مسئله مهم بیش از هر چیز، به آن چیزی باز می‌گردد که ما پیش از این ندیده بودیم و خواست یا توانایی دیدن آنرا نیز نداشته‌ایم. آن جزم‌اندیشی (چه مارکسیستی و چه قومیت‌گرا یا غرب‌گرا یا سلفی‌گرا) که در دهه‌های اخیر، بر اندیشهٔ عربی مسلط بود، تنها یک نوع نگرش یا یک زاویه نگرش در اختیار ما می‌نهاد و بنابراین ما برای باز کردن درب‌ها تنها یک کلید می‌دیدیم. و البته دید جزم‌اندیش نیز همیشه بر آن است تا یگانه شاه کلیدی ارائه دهد که بتواند همهٔ درب‌ها را باز کند، و شاه کلیدی از این نوع، یا شاه کلید بلیس است یا شاه کلید دزدان. ما نیز عملاً برخوردی با گذشتهٔ خویش داشته‌ایم، که یا «بلیسی» بود یا «دزدانه». یعنی یا به زور قالب‌های آماده از او «بازپرسی» می‌کردیم تا آنچه را می‌خواهیم، [یعنی آنچه تئوری از پیش گفته بود] به ما بدهد، یا اینکه به عجله و دزدانه چیزی از آن «برمی‌گرفتیم» تا موقتاً «تشنگی» ما را برطرف کند و پس از آن و به همان هدف، دزدانه، به سراغ آن می‌آمدیم. ولی امروزه دیگر چنین چیزی، دست کم بدلیل عدم استقبال مردم از نتایج این نوع برخورد، پذیرفته شده نیست و می‌توان گفت عمل به کثرت‌گرایی در سطح جهانی و نیز در سطح جهان عرب، یا دست کم پذیرش و عدم قلع و قمع آن، ما را در سطح نظری، این توانائی بخشیده است تا «چند کلید» ببینیم و نه یک «شاه کلید» و از همهٔ آنها سود ببریم، حتی از آنها که پیش از این، بدان سبب که وهم و خیالی برجای مانده از گذشته‌اند، مردود می‌دانستیم.

«کلیدها» یا مشخصه‌هایی که ما در اینجا برای قرائت تاریخ سیاسی عرب پیش می‌نهیم، سه کلیداند و ما آنها را «قبیله» و «غنیمت» و «عقیده» نام می‌نهیم.

ـ منظور از «قبیله» نقشی است که آنچه انسان‌شناسان غربی هنگام بررسی جوامع «ابتدائی» و جوامع پیشا سرمایه‌داری تحت عنوان «خویشاوندی» (Parente La) مطرح می‌کنند، به عهده دارد، و پیش از آن، ابن‌خلدون هنگام بررسی «طبایع عمران» در تجربهٔ عربی ـ اسلامی تا روزگار خود، تحت عنوان «عصبیت» از آن نام می‌برد و ما هنگام سخن از شیوهٔ حکومت یا رفتار سیاسی و اجتماعی که، به جای تکیه بر اهل تخصص و توانائی و افراد مورد اعتماد مردم و یا آنانکه به نوعی برآمده از انتخاب دمکراتیک آزاد باشند، بر «نزدیکان» و خویشاوندان دور و نزدیک متکی است، از آن تحت عنوان «قبیله محوری» نام می‌بریم. و البته منظور ما تنها خویشاوندی خونی (حقیقی یا موهوم) نیست، بلکه منظور ما، همهٔ خویشاوندی‌ها و نزدیکی‌های دارای بار «عصبیتی» است همچون تعلق به یک شهر یا گروه یا مذهب یا حزب، بویژه آنگاه که این تعلق، تنها معیاری باشد که در میدان حکومت و سیاست، «خود» و «دیگری» را از هم جدا می‌کند. از سوی دیگر، امروزه، با توجه به واقعیت کنونی ما، مسلم است که «قبیله» بدین معنا، به صورتهای مختلف، در همهٔ رفتارهای سیاسی، حضور دارد. این پدیده در جوامع صنعتی پیشرفته، یکی از عناصر تشکیل دهندهٔ «ناخودآگاه سیاسی» است ولی در جوامع کمتر صنعتی، و جوامع کشاورزی و شبانی، جایگاه مرکزی را نه تنها در «حاشیه خودآگاه» بلکه در مرکز «خودآگاه» دارد. و اگر چه داده‌ای روانشناختی است ولی همچنین، یک نوع سازماندهی اجتماعی و سیاسی «طبیعی» پنهان یا آشکار نیز به شمار می‌آید. این همان درون مایه‌ای است که ابن‌خلدون به «عصبیت» بخشید و پژوهش‌های انسانشناختی از راه بررسی نقش «خویشاوندی» در جوامع «ابتدائی» در پی تأکید بر آن بودند. جورج بالاندیه، بنیانگذار انسانشناسی سیاسی می‌نویسد: «از همان لحظه‌ای که روابط اجتماعی از مرزهای وابستگی‌های خانوادگی، بیرون می‌رود، در میان افراد و گروهها، رقابت کمابیش روشنی ایجاد می‌شود، به گونه‌ای که هر فرد در پی جهت دهی به تصمیمات گروه در جهت منافع خصوصی خویش برمی‌آید. و درنتیجه، قدرت سیاسی، همزمان نتیجهٔ رقابت، و ابزار سیطرهٔ بر آن رقابت، بنظر می‌رسد.» از سوی دیگر اگر

«قدرت سیاسی، برآیند هر جامعه باشد و به قواعدی که آن جامعه را بایه‌ریزی کرده احترام بگذارد و از آن در برابر هر گونه کاستی و عیبی، دفاع کند» و بدین ترتیب «پیرو حتمیت‌هایی درونی» گردد، همزمان با آن، نتیجهٔ ضرورتهای بیرونی نیز خواهد بود، چه همهٔ جوامع خودکفا، ضرورتاً دارای روابطی با بیرون خویش، هستند، این جوامع مستقیم یا غیرمستقیم، با جوامع دیگری که آنها را بیگانه یا دشمن خطرناک امنیت و حاکمیت خویش می‌شمارند، در ارتباط هستند، و در اثر برخورد با این تهدید بیرونی بیگانه، جامعه نه تنها در راه سازماندهی امور دفاعی و پیمانهای خویش بلکه همچنین، در راه تحکیم وحدت و همبستگی و بیان ویژگی‌های متمایز خود، می‌کوشد.»[۳۸]

این «حتمیت‌های درونی» که قدرت سیاسی را درون یک گروه (قبیله یا جامعه یا غیر آن) مشخص کرده و سازماندهی می‌کند و آن «ضرورت بیرونی» که تهدیدات بیگانه منبع آن است و گروه را به انجام عکس‌العمل سیاسی وامی‌دارد، مجموع اینها، آنچیزی است که ما اینجا «قبیله» نامیده‌ایم و یکی از مشخصه‌های عقل سیاسی به شمار می‌آید و در فصل‌های نخستین این کتاب به روشنی بیشتر به آن خواهیم پرداخت.

ـ منظور از «غنیمت» نیز نقشی است که «عامل اقتصاد» در جوامعی بازی می‌کند که اقتصاد در آنها اساساً ـ و البته نه به صورت مطلق ـ براساس «خراج» و «رانت» قرار گرفته است و نه براساس روابط تولید همچون رابطه برده‌داران و بردگان یا رابطه فئودال‌ها و سرف‌ها و رابطه سرمایه‌داران با کارگران. منظور ما از «خراج» نه فقط معنای این واژه در کاربرد فقهای مسلمان بلکه تمامی آن چیزی است که در اسلام، دولت به عنوان مالیات از مسلمانان و غیر مسلمانان دریافت می‌کرد، و بدین ترتیب آنچه اصطلاحاً غنیمت و فئ و جزیه و خراج نامیده می‌شود و نیز آنچه از مالیات بر آنها اضافه می‌شد (چه بصورت جنسی دریافت گردد و چه بصورت نقدی) را در برخواهد گرفت. به عبارتی دیگر، منظور ما از خراج (Tribut Le) آن مالیات و هزینه‌های دائم و موقتی است که غالبان بر مغلوبان روا می‌داشتند، چه این غالب شاه باشد و چه قبیله یا دولت و چه این غالب، این

خراج را خود به دست خویش اخذ کند و چه بوسیلهٔ واسطه‌هایی تحت هر عنوان بدست آورد. و نیز چه گروه مغلوب اتباع و رعایای فرد غالب باشند و چه بیگانه باشند و چه قبیله باشند و چه ملت یا دولت. تفاوت میان مفهوم «خراج» به آن معنایی که به کار می‌بریم و «مالیات» در معنای جدید، آن است که مالیات به نام منافع عمومی و با رضایت عمومی دریافت می‌گردد و قانون مرزهای آنرا مشخص کرده و همه، اعم از حاکمان و افراد تحت حکومت باید آنرا بپردازند؛ در حالیکه «خراج» اساساً مبلغی است اجباری که روابط قدرت آنرا برقرار کرده و مغلوبان با رضایت یا به اجبار، باید آنرا بپردازند، بدون آنکه فرد غالب چیزی در برابر آن بپردازد. «رانت» نیز از دید ما، درآمد نقدی و غیرنقدی است که یک فرد از «املاک» خود یا از «شام بصورت منظم دریافت می‌کرد و بوسیله آن، بدون نیاز به یک عمل تولیدی، به زندگی ادامه می‌داد. بدین ترتیب هر گونه درآمد خام (ذخایر طبیعی یا بخشش‌های شاهان) که صاحب آن درآمد، تلاشی تولیدی در راه آن نکرده باشد و نیز نتیجهٔ بهره‌وری از سرمایه نباشد «رانت» است چه منبع آن درون سرزمین باشد و چه خارج از سرزمین.

بدین ترتیب، منظور ما از «غنیمت» نه تنها منبع آن یعنی «خراج» و «رانت» بلکه همچنین شیوهٔ مصرف آن است و بویژه «بخشش» که به تعبیر ابن‌خلدون «اهل دولت و بستگان آنها» در سایه آن زندگی می‌کنند. افزون بر آن، منظور ما آن «عقلانیت رانتیه» است که کاملاً در تضاد با «عقلانیت تولیدی» است. زیرا آنجا که عقلانیت تولیدی برآن است که در تصویری همه جانبه از نظام تولید «درآمد و کسب، نتیجهٔ یک کنش سامان یافته بشری و پاداش تلاش و تحمل است» عقلانیت رانتیه به راهی دیگر می‌رود و درآمد و کسب را «روزی یا بخت و یا تصادف می‌شمارد و آنرا در ارتباط با شرایط و قضا و قدر قرار می‌دهد و نه حلقه‌ای از حلقه‌های بهم پیوسته از فرآیند تولید و تلاش و کوششی که در ارتباط با آن است.[۳۹]

بنابراین در یک نگاه کلی، منظور ما از غنیمت سه چیز به هم پیوسته است: نوعی خاص از درآمد (خراج یا رانت) و شیوه‌ای خاص در مصرف این درآمد (انواع

بخشش)، و عقلانیت همراه آن دو. و ما بدان دلیل از لفظ «غنیمت» استفاده کرده و اصطلاحات اقتصادی دیگری را به کار نگرفتیم که موضوع بررسی ما نه تحلیل اقتصاد در جوامع عربی (اکنون و گذشته)، بلکه عقل سیاسی است در حوزه اندیشه و عمل، و بنابراین توجه ما به جنبه‌های اقتصادی محدود به حالتی است که در آن اقتصاد یکی از انگیزه‌های کنش سیاسی و یکی از مشخصه‌های آن به شمار آید و این دورنمایهٔ «غنیمت» است ـ یعنی اقتصاد از حیث نقش عملی یا ذهنی آن به عنوان سودی زودگذر.

ـ منظور ما از «عقیده» نیز درونمایه‌ای معین، چه بصورت دینی برآمده از وحی و چه بصورت ایدئولوژی ناشی از عقل ، نیست. منظور ما، فقط، تأثیرات عملی این دو در سطح اعتقادی و مذهبی است. موضوع بررسی ما عقل سیاسی است و عقل سیاسی نیز آنچنان که از زمان ارسطو مطرح شده، براساس اعتقاد و باور قرار دارد و نه براساس دلیل و برهان و نیز «عقلی فردی» نیست بلکه «عقلانیت گروه» است، یعنی منطقی که گروه را به حرکت درمی‌آورد. و آنچنان که می‌دانیم منطق گروه، براساس معیارهای معرفت‌شناختی قرار نگرفته، بلکه براساس نمادهایی ذهنی است که پایه ریز باورها و ایمان هستند. انسان به دور از هرگونه استدلال و تصمیم قبلی، ایمان می‌آورد، و چه بسا در مسائل معرفت‌شناختی تساهل کند ولی ضربه به باورهایش را نمی‌پذیرد و در راه باور و اعتقاد خویش جان می‌دهد ولی به هیچ وجه در راه اقامه دلیلی برای صحت یک قضیهٔ معرفت‌شناختی، جان نمی‌دهد. آنگونه که رنان می‌گوید: «ما جز در راه آنچیزی که شناختی یقینی از آن‌ها نداریم، مرگ را پذیرا نیستیم. مردم در راه دیدگاه‌های خویش (که گمانهایی بیش نیستند) می‌میرند ولی در راه حقایق یقینی نمی‌میرند. آن‌ها در راه آنچه به آن اعتقاد دارند می‌میرند و نه در راه آنچه به آن شناخت دارند. بنابراین آنگاه که مسئله در رابطه با اعتقادات و باورهای ما باشد، نشانهٔ بزرگ و برهان قاطع [بر صحت و خلوص آن]، آن است که در راه آنها، مرگ را پذیرا هستیم. تکیه اعتقادات بر نماد و تشبیه و همسان‌انگاری به جای تکیه براصول و استدلال و محاکمه عقلانی، بدین سبب است. ایدئولوژی‌ها نیز همچون باورها هستند که بر «بیان» تکیه دارند و

نه بر برهان و آنگونه که فرانسوا شاتله می‌گوید: هیچ ایدئولوژی وجود ندارد که تنها بر پایهٔ استدلالات منطقی قرار گرفته باشد، ایدئولوژی‌ها به مثابه تلاش‌هایی برای سامان بخشیدن به جهان همیشه به دنبال عناصری برای مقایسه هستند تا آراء و دیدگاه خویش را مورد تأکید قرار دهند. تنش ایدئولوژی‌ها، غالباً، تنشی برای قبول نوعی از تشبیهات است.»[۲۱] و در پس این تشبیهات و نمادها، الگوهای رفتار و رهبری قرار دارند.

اصرار ما بر نمود «مذهبی» و وجود مذاهب گوناگون در مسئله بررسی عقیده و باور و نه بر درونمایهٔ آن، بدان سبب است که مسئله مهم در عقیده، در حوزهٔ زندگی اجتماعی و سیاسی حقایق و معارفی که عقیده شامل آنها است نبوده، بلکه قدرت آن عقیده در تحریک است: تحریک افراد و گروهها و وارد ساختن آنها به چیزی شبیه به «قبیلهٔ روحی»، همچون فرقه‌های کلامی و طریقه‌های صوفی و گروههای دینی و گروههای بسته‌ای (شژونی) از این دست. [علیرغم استقلال ذاتی عقیده به سبب آنکه ریشه در اوضاع اجتماعی پیشین، یعنی در گذشته دارد]، ارتباط انداموار میان عقیده و کنش اجتماعی سیاسی، به وضوح از این مسئله ناشی می‌شود. آنگونه که رودنسون می‌نویسد: «روشن است که درونمایهٔ اعتقادات دارای درجه بالایی از استقلال درونی است، ولی شیوه‌ای که بوسیلهٔ آن این درونمایه را مورد تصور و تأویل قرار می‌دهیم و به آن زندگی و پویائی می‌بخشیم، تأثیری بسیار از جنبش و حرکت پایهٔ اجتماعی دارد.»[۲۲] (و البته در آن نیز تأثیر می‌نهد.) این مسئله مانع نوعی گسست میان عقیده و آن جامعه‌ای که همدورهٔ آن عقیده است، نخواهد شد. عقیده به صورت عرفی و سنتی منتقل می‌شود چه خلاصه‌ای از زندگی اجتماعی نسل‌های گذشته، بوده است.[۲۳]

باید اشاره کرد که «عقیده» آنچنان که اینجا مورد استفاده قرار می دهیم و شرح آن در بالا رفت، رابطه‌ای با دوگانهٔ ماتریالیسم ـ ایدئالیسم ندارد و ما به طرح این مسأله از زاویه این پرسش سنتی نمی‌پردازیم که ماده پیشین است یا آگاهی؟ و در این سطح، به تحلیل نمی‌پردازیم. منظور ما از عقیده، تأثیر گروه‌بندی‌های

عملی مذهبی و باورها است، چه این باورها درونمایه‌ای ماتریالیستی داشته باشند و چه ایدئالیستی. کارگرانی که اعتصاب می‌کنند و دست از کار می‌کشند و خود را از مزد روزانه و ماهانه محروم می‌کنند، و آنان که به خیابان‌ها می‌ریزند و خود را در معرض گلوله‌ها قرار می‌دهند، و نیز آن جوانی که شخصیت ابن‌ولید یا امام حسین(ع) را به خود می گیرد و ماشینی پر از دینامیت را به سوی دشمن پیش می‌برد و می‌داند که اول کسی که دینامیت او را تکه تکه می‌کند، خود وی است، همگی رفتارهایی در راه «عقیده» خویش انجام می‌دهند.

قبیله، غنیمت، عقیده، سه کلیدی که بوسیله آن تاریخ سیاسی عرب را رمزگشایی می‌کنیم. بنابراین، این سه مشخصه‌های «عقل» تنیده در این تاریخ‌اند، یعنی عقل سیاسی عرب. البته، سخن گفتن از این سه مشخصه، با ترتیب ذکر شده، به معنای آن نیست که اهمیت عملی آن سه نیز بدین گونه است. چرا که اهمیت هر یک از مشخصه‌ها در شرایط مختلف و حالات متفاوت تفاوت می‌کند. اگر چه می‌توان گفت عقل سیاسی عرب را در عصر جاهلی، قبیله و غنیمت، مشخص می‌کرد و در دوران رسالت نیز مشخصه اصلی عقیده بود، و در طی دولت فتوحات این سه مشخصه درهم تنیده شدند و قبیله در دوران اموی و عقیده در دوران عباسی مشخصه اساسی شد، ولی درونمایه این مشخصات در طی دوران‌های متفاوت، خود نیز تفاوت یافته است. منظور ما از کلمهٔ دورنمایه، جنبهٔ نمادین این کلمه است. بدین ترتیب قبیله (از دید ما) نمادی از عصبیت نسبت به خویشاوندان یا عشیره یا تعصب نسبت به نژاد یا وطن یا فرهنگ و تاریخ است و غنیمت نیز نماد منفعت فردی یا منفعت گروهی به شمار می‌رود. همچنین درونمایهٔ نمادین عقیده نیز تفاوت کرده و همراه با گسترده‌تر شدن یا تنگ‌تر شدن حوزهٔ «قبیلهٔ روحانی» که عقیده مشترکی دارند، تفاوت خواهد کرد. در هر حال، این کنشِ ناشی از اعتقاد است که اهمیت دارد و نه درونمایهٔ اعتقاد.

به بیانی فلسفی، می‌توان با اندک چشم‌پوشی، گفت که ما این الفاظ سه‌گانه (یعنی قبیله و غنیمت و عقیده) را به معنای ترانسندنتالی (متعالی) آن بکار می‌بریم، یعنی نزدیک به آن معانی که کانت، به مقولات می‌دهد. معنای مقولات

از دید وی، مفاهیم و قالب‌هایی پیشاتجربی هستند، البته ما این صفت پیشینی و پیشاتجربی را که کانت برای مقولات «فهم» در نظر دارد، مدنظر خویش نداریم بلکه از دید ما این مقولات [سه‌گانه] پیش از کنش سیاسی هستند (نسبت به کنش سیاسی پیشینی هستند) و آنرا پایه‌ریزی کرده و انرژی ضروری آنرا به عنوان کنش ایثارگرانه و فراتر از منافع شخصی، فراهم می‌آورند. به بیان دیگر، این مقولات مانند انگیزه‌های ناخودآگاهی هستند که از دید روانکاوان، پایه‌ریز رفتار هستند، البته با این تفاوت که مسئله در اینجا به داده‌های روانشناختی مربوط نمی‌شود، بلکه در رابطه با ساختاری نمادین است که «جایگاه» آن نه در عقل یا شناخت یا ناخودآگاه بلکه در «مخیله اجتماعی» است، به عبارتی دیگر «ناخودآگاه سیاسی» که این مخیله را که خود، کنش سیاسی افراد و گروهها را تحریک می‌کند، به جنبش و حرکت درمی‌آورد.

تاکنون سخن از مشخصه‌های عقل سیاسی عرب در تمدن اسلامی بود. نمودهای این عقل نیز بر دو نوع‌اند، تئوریک و عملی. نمودهای تئوریک را که ایدئولوژی سیاسی است در فصل‌های ویژه‌ای مورد بررسی قرار داده‌ایم (قسمت دوم این کتاب) نمودهای عملی که همان حوادث سیاسی‌اند را بر حسب نوع مشخصه‌هایی که ساخت آنها غالب بوده‌اند، تقسیم کردیم و بدین ترتیب آنچه عقیده مشخصه آن بود را تحت عنوان «عقیده» بررسی کردیم و آنچه با قبیله مشخص می‌گشت را تحت عنوان قبیله و... و البته، اهمیت هر کدام از مشخصه‌ها برحسب اینکه مسئله در ارتباط با مرحله «دعوت» باشد یا «مرحلهٔ دولت»، تفاوت می‌کند. در مرحله دعوت، (چه دعوت حضرت محمد و چه دعوتهای اصلاحی دیگری که از آن الهام می‌گیرند و تاریخ عرب شاهد بسیاری از این دعوتها بود) نقش بنیادین از آن عقیده است. عقیده در مرحلهٔ دولت نیز نقش اصلی را در پیدائش آن، به عهده دارد. و در دوره‌های بعدی این مرحله محرک اساسی، غنیمت است. اما آنچه «مشخصه اصلی و نهایی» نامیده می‌شود در دوران دعوت از دید صاحب دولت و پیروان وی، «عقیده» است. ولی از دید دشمنان صاحبِ دعوت در تمامی دوره‌های آن، مشخصه اصلی و تعیین کننده، «غنیمت»

است. پیش از آنکه این مقدمهٔ طولانی و برفراز و نشیب[۲۴] را به پایان بریم باید به دو نکته اشاره کرد. نکته اول در مورد نقطهٔ آغاز است: ما نطقهٔ آغاز بررسی ایجاد عقل عرب (یعنی عقل محض و به عبارتی عقل تقسیم‌بندی علم و تدوین و تولید آن) را عصر تدوین یعنی عصر عباسی نخست، قرار دادیم و دلایل کافی را برای این مورد در جزء اول این سه‌گانه ذکر کردیم.[۲۵] اما در مورد «عقل سیاسی» در تمدن عربی اسلامی، نقطهٔ آغاز را شروع دعوت محمدی قرار داده‌ایم و این مسئله‌ای ضروری می‌نماید چرا که موضوع عقل سیاسی، نه تولید شناخت پیچیده و قانونمند بلکه کنش سیاسی سازماندهی شده است. و کنش سیاسی در تمدن عربی ـ اسلامی همراه با ظهور اسلام آغاز شد، و ما در فصل اول به بررسی این نکته پرداخته‌ایم که چگونه دشمنان دعوت حضرت محمد، بدان سبب که این دعوت را بروزهای سیاسی یافتند که منافع و نفوذ آنان را تهدید می‌کرد، بر ضد آن به کنش سیاسی پرداختند.

نکته دوم در رابطه با روش ما در عرضه و تحلیل اطلاعات است. ما در این زمینه ترجیح دادیم تا حد ممکن از متون استفاده ببریم، چرا که اولاً متن تاریخی متنی سیاسی است چه این متن سند باشد (خطبه، نامه و...) و چه گفتار یک مورخ باشد و چه روایتی از یکی از معاصران یا نزدیکان به حوادث. بنظر ما در هنگام بررسی عقل سیاسی شیوه‌ای بهتر از استفاده از متون سیاسی نیست. دوم اینکه ما به اهمیت تکیه بر متون در دوران کنونی از پیشرفت فکری خویش اعتقاد داریم، چرا که این تنها متون هستند که رودرروی خواسته‌های نویسندگان می‌ایستند و حد و مرزی برای نوشته‌های ما می‌گذارد. نوشتن بر «کاغذ سفید» و بدون سند و ارجاع، کفایت نمی‌کند و از بیراهه رفتن در امان نیست. مگر اینکه آن متونِ اساسی، شناخته شده و در دسترس باشند و این مسئله‌ای است که اکنون امکان ندارد. افزون بر آن باید به انگیزه‌های «آموزشی» که در تمامی نوشته‌های ما وجود دارد، اشاره کرد. این کتاب، چون کتابهای دیگر، خطاب به قشر وسیعی از خوانندگان نوشته شده که اغلب آنها از دانشجویان و دانش‌پژوهانند، و ما برآنیم که نیاز دانش‌پژوهان ما به استفاده روشمند از متون کمتر از نیاز آنها به تحلیلی

که افق‌هایی نوین پیش روی آنها می‌گشاید، نیست و بنابراین سعی در پیوند این دو داشته‌ایم.

نیازی نیست یادآور شویم که این کتاب، تنها آغاز و پایه‌ریزی یک کار گسترده است و همچون هر کتاب شبیه خود، کاستی‌ها و اشتباهاتی در آن خواهد بود.

باشد که اشتباهات بزرگ ما راه را بر دیگران بگشاید تا از این اشتباهات درگذرند و اشتباهاتی کوچکتر انجام دهند. والله ولی التوفیق.

منابع مقدمه

۱. محمد عابدالجابری، تکوین العقل العربی، ج ۳، نقد العقل العربی ۱، (بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۸۸) و بنیة العقل العربی، دراسة تحلیلیة نقدیة لنظم المعرفة فی الثقافة العربیة، ج ۲، نقد العقل العربی ۲، (بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۸۷).

۲. الجابری، تکوین العقل العربی، فصل چهارم و پنجم.

۳. الجابری، بنیة العقل العربی، بخش دوم، فصل‌های ۳ و ۴.

۴. همان، بخش سوم، فصل ۱

۵. Régis Debray, critique de la raison politique (Paris, Galimard, 1981)

۶. همان.

۷. وی در اینجا به کتاب سیاست در سرزمین عجایب ژرژ بوردیو اشاره می‌کند.
Georges Bordeoui, Lapolitique au pays des merveilles (Paris, Presses universitaires de France 1980)

۸. Debray, critique delarison politique p. 50

۹. همان، p: 51

۱۰. همان، p: 48

۱۱. کلمهٔ (Imaginaire) در اصل صفتی است برای هر آن چه جز در عالم ذهن وجود ندارد مانند غول و سیمرغ و... ولی این صفت همچنین به معنای عام به عنوان اسم و برای اشاره به عالم خیال یا آن چه برآمده از ذهن خیالپرداز انسان است، به کار می‌رود. [و البته در زبان فارسی هم جز مخیله، یا بهتر از آن معادلی برای آن نیافتم. م.]

۱۲. Pierre Ansart, Ideologies, conflits et pouvoirs (Paris, presses universitaires de France 1977) p: 21

۱۳. Claude Gillet, „Les Lectures: cours social et écriture révélé, Studia Islamica, LXII, MLMLXXXI, pp: 49 - 50.

۱۴. الجابری، تکوین العقل العربی، ص ۶۷.

۱۵. Debrey, Ibid, p: 179.

۱۶. Bertrand Badie, Les deu x états: pouvior et societe en terre de L'islam (Paris: Fayard 1986)

۱۷. در کتاب: Maurice Godelier, sur les sociétes pré capitalistes (Paris: Editions sociales, 1970) pp: 39 and 97.

۱۸. Ibid, p: 510.

۱۹. G. Lukacs, Histoie et conscience de classe (Paris, Minuit, 1960) p: 257.

۲۰. I bid, pp: 263 - 264.

۲۱. I bid, pp: 266 - 267.

۲۲. I bid, p: 268.

۲۳. I bid, pp: 274 - 275.

۲۴. I bid, p: 81.

۲۵. I bid, p: 82.

۲۶. I bid, pp: 270 - 271.

۲۷. Maurice Godelie, „La Nation de „mole de production asiatique„ et Les shémas marxistes„. dans: sur le modede production asiatique (Paris: Editions sociales, 1969) pp: 50 - 54.

۲۸. Peter Worsley, „The Kinship system of the Tellensi„ cité par: Marshal Sahlin, Au coeur des sociétés. (Paris, Golimard, 1980) pp: 17 - 18.

و مقایسه شود با نظریهٔ ابن‌خلدون درباب عصبیت، در محمد عابدالجابری، فکر ابن‌خلدون، العصبیة و الدولة، معالم نظریة خلدونیة فی التاریخ الاسلامی، ط ۳ (بیروت، دار الطلیعة، ۱۹۸۲)

۲۹. Sahlin, I bid, p: 19.

۳۰. Ion Banu: „La Formation sociale „asiatique„ dans la perspective de la philosophie orrentale antique„. dans: sur lemode de production asiatique, pp: 285 - 307.

۳۱. بانو عبارت «خراجی» (Tributaire) را بر «آسیائی» ترجیح می‌دهد. عبارت «شیوهٔ تولید خراجی» (Le mode de production tributaire) از سوی یک پژوهشگر ژاپنی به جای

عبارت کلاسیک مارکس یعنی، شیوهٔ تولید آسیائی پیشنهاد شد و پژوهشگران دیگری نیز آن را پذیرفتند. منظور از توصیف این شیوهٔ تولید به عنوان «خراجی» آن است که بر مالیاتی به نام «خراج» که سیستمی خاص آن است، قرار می‌گیرد. این سیستم بر آن است که تنها شاه یا امپراطور مالک زمین است و کشاورزان و دهقانان تنها حق کشاورزی در آن را دارند و بدین سبب در برابر حق کشاورزی در این زمین‌ها، باید خراجی بپردازند که معمولاً از افزودهٔ تولید بیشتر است و برای کشاورز چیزی جز اندکی غذا برای امرار معاش باقی نمی‌ماند. سمیر امین نیز در بررسی‌های خود از جامعه عربی از عبارت شیوهٔ خراجی استفاده کرده و حتی آن را بر تمامی جوامع به جز جوامع اروپائی دوران فئودالیسم یعنی قرون میانه، تعمیم داده است. برای تفصیل بنگرید به حاشیه‌های بعدی.

۳۲. Michel Foucault, „Omnus et singulatum: vers une critique de la raison politique„. Le Debat (Paris) no 44 (Novembre 1980)

۳۳. لازم به ذکر است که از میان نوشته‌های مارکسیست‌های عرب، تنها نوشته‌های سمیر امین ارزش بررسی و مناقشه را دارد. وی می‌گوید: «نقطهٔ بنیادین تئوری ما این است که شیوهٔ خراجی، شیوهٔ حاکم و رایج در جوامع طبقاتی پیشاسرمایه‌داری است و نظام برده‌داری همچون سیستم مبادلهٔ پایاپای، شیوه‌ای استثنائی و حاشیه‌ای در تولید بود. سیستم فئودالی نیز در حاشیه سیستم خراجی قرار می‌گرفت...» روشن است که صاحب این تئوری، نظریهٔ مارکس را وارونه کرده است. یعنی اینکه مرکز (اروپا) را در حاشیه قرار داده و پیرامون (آسیا) را مرکز دانسته داست. شیوهٔ تولید آسیائی که مارکس آن را حلقه‌ای در حاشیه تاریخ می‌داند، از دید سمیر امین میدان اصلی تاریخ است در حالیکه سیستم فئودالی از دید وی حلقه‌ای در «بیرون» از این میدان؛ از سوی دیگر، سمیر امین درونمایهٔ ایدهٔ لنین مبنی بر اینکه قید و بندهای سرمایه‌داری باید در ضعیف‌ترین حلقه‌های آن بریده شوند، را برگذشته تطبیق داده و آن را قانون برتر برای گذشته (و البته آینده) می‌بیند: همانگونه که سرمایه‌داری در اروپا ایجاد شد بدان سبب که سیستم فئودالی در آن «ضعیف‌ترین حلقه و نسخه» سیستم خراجی دوره‌های میانه بود، و نیز همانگونه که سوسیالیسم در روسیه بدان سبب برپا شد که این کشور ضعیف‌ترین حلقهٔ نظام سرمایه‌داری، را شکل می‌داد، بنابراین و به همین سبب، سوسیالیسم در آینده در جهان سوم برپا خواهد شد و نه حتی در اروپا. چرا که سیستم سرمایه‌داری امروزه سیستمی «جهانی» است که مرکز آن اروپا است و پیرامون و حاشیه آن کشورهای آفریقائی و آسیائی و آمریکای لاتین است... اگرچه این تئوری ممکن است

مورد انتقاداتی همچون عمومیت بخشی و ساده‌نگری و... فرار گیرد، چرا که تنها «وارونه» کردن سیستمی است که مارکسیسم رسمی بیان می‌کند، ولی شکستن پرچین‌های این مارکسیسم رسمی در میان مارکسیست‌های عرب چیز جدیدی است. آن چه باقی می‌ماند، تحکیم این تئوری و تقویت آن از طریق یک فرآیند تحلیلی ملموس از واقعیت تاریخی است و این آن کاری است که سمیر امین هنوز انجام نداده است.

۳۴. ابوزید، عبدالرحمن بن محمدبن خلدون، المقدمة، تحقیق علی عبدالواحد وافي، ۴ ج (القاهرة، لجنة البیان العربی ۱۹۵۸) ج ۱، ص ۳۶۴.

۳۵. الجابری، فکر ابن‌خلدون، العصبیة و الدولة: معالم نظریة خلدونیة في التاریخ الاسلامي

۳۶. ابن‌خلدون، همان، ج ۳، ص ۸۷۲.

۳۷. در خصوص اقتصاد رانتی و دولت رانیته بنگرید به «الأمة و الدولة و الاندماج في الوطن العربی»، تحریر غسان سلامة [و آخرون] ۲ ج. (بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۸۹).

۳۸. Georges Balandier: Anthropologie politique. pp: 43 - 44 Quadrige/ presses univesitaires de France. Paris 1967.

۳۹. حازم الببلاوی: «الدولة العربیة في الوطن العربي» در «الأمة و الدولة و الاندماج في الوطن العربی»، ج ۱، ص ۲۸۴. و نیز المستقبل العربی، سال ۱۰، ش ۱۰۳ (ایلول/ سبتمبر ۱۹۸۷) ص ۶۹.

۴۰. E-Renan, „Nouvelles étude d'historie religieuse„ cité par: Debray, critique dela raison politique, p: 179.

۴۱. François chatelet, les Ideoloigies (Paris: Hachette, 1978) vol, 3. p: 20.

۴۲. Maxime Rodinson, L'Islam et le marxisme (Paris: Seuil, 1972) p: 271.

۴۳. I bid, p: 165.

۴۴. این مقدمه در اصل متشکل از یک مقدمه و چهار فصل بود و بخش نخست کتاب را شکل می‌داد ولی به خاطر کم کردن حجم کتاب، به صورتی خلاصه در این جا آورده شد.

۴۵. الجابری، تکوین العقل العربی، بخش نخست، فصل ۴.

بخش اوّل:

از دعوت تا دولت

فصل اوّل

عقیده

۱۰.

هدف ما از این فصل عرضه و معرفی عقیدهٔ اسلام نیست، چرا که این عقیده، شناخته شده است و این کتاب برای مسلمانان و عرب‌هایی نوشته شده که همگی آنرا حداقل در حد اصول عمومی آن، می‌شناسند. آنچه در اینجا از دعوت حضرت محمد برای ما اهمیت دارد، «جنبهٔ سیاسی» آن است. به عبارتی روشن‌تر و بدون هرگونه ابهام، از همان آغاز می‌گوئیم که منظور ما از «جنبهٔ سیاسی» دعوت حضرت محمد، آن تأثیری است که این دعوت در تشکیل مخیله اجتماعی سیاسی گروه مسلمانان نخستین از یک سو، و آن عکس‌العملهای دارای رنگ و بوی سیاسی که نزد قریش، یعنی دشمنان این دعوت، برانگیخت، از سوی دیگر، داشت. اما این مسئله که آیا دعوت حضرت محمد، از همان آغاز پروژهٔ سیاسی معینی داشت (یعنی همانکه تحقق پیدا کرد و عبارت بود از ایجاد دولتی که فارس و روم را مورد هجوم قرار دهد...) به گفتهٔ قدما جای تأمل دارد.

منابع تاریخی عملاً ذکر می‌کنند که دعوت حضرت محمد از همان آغاز، حامل پروژهٔ سیاسی روشنی، یعنی پایان دادن به دو دولت ایران و روم و دستیابی به «گنجهای» این دو دولت بود. مورخان از شخصی به نام عفیف کندی یاد می‌کنند که گفت: «فردی تاجر بودم و در ایام حج به مکه آمدم. به پیش عباس

[عموی پیامبر] رفتم. در حالیکه نزد وی بودم، مردی بیرون آمد و به سوی کعبه نماز گزارد، آنگاه زنی بیرون آمد و با او نماز گزارد و آنگاه نوجوانی با آنان نماز گزارد. به او گفتم: ای عباس این دین چیست؟ گفت این برادرزادهام محمدبن عبدالله است که ادعا می‌کند که خداوند وی را فرستاده است و گنجهای کسریٰ و قیصر بروی او گشوده خواهند شد. و آن، زن وی خدیجه است که به او ایمان آورده و آن نوجوان علی‌بن ابی‌طالب است که او نیز به این پیامبر، مؤمن گشته است. و به خداوند قسم، در روی زمین بجز این سه نفر را نمی‌شناسم که بر این دین باشند، عفیف گفت: کاش من چهارمین آنها بودم.[۱]

از این روایت کاملاً برمی‌آید که دعوت حضرت محمد از همان روزهای نخست، یعنی از همان گاه که مسلمانان تنها سه تن بودند، پیامبر و زن وی خدیجه و پسر عموی وی علی(ع) که طفلی ده ساله بود و در خانه وی می‌زیست، پروژهٔ سیاسی خویش را بیان کرد، یعنی سلطه بر گنجهای کسری و قیصر (دولت ساسانیان و دولت روم بیزانس)، اگرچه این روایت، محل مناقشه است، زیرا در جریان سخنی از «نخستین مسلمانان» ذکر می‌شود و این موضوعی است که بعدها، یعنی در آغاز دورهٔ اموی که اختلاف میان اهل جماعت و شیعیان در مورد اینکه کدام یک از ابوبکر و علی(ع)، به جانشینی پیامبر سزاوارتر بودند، درگرفت. از جمله «دلایلی» که در این زمینه مطرح می‌شد و هر کدام از دو طرف سعی در توجیه نظر خویش بوسیله آن داشتند «سابقهٔ» اسلام است، اینجاست که مسلمانان تاریخنگار و سیره‌نویس به دو گروه تقسیم شدند: گروهی برآنند که ابوبکر نخستین مردی بود که اسلام آورد و اغلب از اهل سنت‌اند. و گروهی که قائل‌اند به اینکه اول کسی که پس از خدیجه اسلام آورد، علی(ع) بود و اینان اهل شیعه‌اند. روایتی که در بالا آمد، کاملاً روشن، در پی بیان آن بود که علی‌بن ابی‌طالب اولین مسلمانان در میان مردان (بالغ و نابالغ) بود و بنابراین به جانشینی پیامبر سزاوارتر است، عناصر دیگر این روایت و از جمله اشارهٔ آن به «گنجهای کسری و قیصر» نیز برای عرضه محض نیامده بلکه شاهدی بر این مدعا بودهاند.

ولی، این تنها روایتی نیست که در آن به «گنجهای کسری و قیصر» یعنی به آن چیزی که می‌توان آنرا بروژه سیاسی دعوت محمد نامید، اشاره دارد، چه کتابهای سیره در جایی کاملاً متفاوت بیان می‌کند که پیامبر به رهبران قریش که برای شکایت از وی به نزد ابوطالب رفته بودند گفت: «یک عبارت به من بگوئید تا به آن، پادشاهی عرب بدست گیرید و عجم سر در برابر شما خم کنند»[۲] (عبارت لااله‌الاالله یعنی اسلام آوردن، و آنان نپذیرفتند). همین منابع ذکر می‌کنند که ابوجهل‌بن هشام که از سرسخت‌ترین دشمنان دعوت پیامبر بود، به گروهی از قریش که در شب هجرت به مدینه برای کشتن پیامبر با او همراه شده بودند گفت: «محمد ادعا می‌کند که اگر از وی پیروی کنید، پادشاهان عرب و عجم خواهید بود...»[۳] مفسران نیز در مورد آیه ۲۶ سورهٔ عمران (قل اللهم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء) بیان می‌کنند که: «رسول خدا، آنگاه که مکه را فتح کرد، امت خود را به پادشاهی ایران و روم وعده داد. پس منافقان و یهودیان گفتند: هیهات (دور باد)... محمد را پادشاهی ایران و روم از کجا، آنان، محکم‌تر و برتر از این می‌باشند [که وی را یارای آنها باشد].»[۴]

اخبار و روایاتی نیز وجود دارند که پیامبر را در هیأت مهاجم «گشایشگر» نشان می‌دهند، از جمله حدیثی منسوب به وی که می‌گوید: «روزیِ من در سایهٔ نیزهٔ من نهاده است.»[۵] و نیز آن چه از وی هنگام گفتگو با قبایلی روایت می‌شود که پس از ناامیدی از قبیلهٔ خویش (قریش) رو به آنها می‌کرد، وی در این چارچوب خود را به بنی‌عامر بن صعصعه عرضه (معرفی) کرده و دعوت خویش را برای آنها شرح داد. یکی از مردان بنی‌عامر در پاسخ به او گفت: «آیا اگر ما با تو در این امر بیعت کردیم و خداوند ترا بر مخالفان خویش پیروز کرد، ما جانشینان تو در این امر خواهیم بود. پیامبر گفت: این امر باخداست و او آنرا هر جا که بخواهد، می‌نهد. آن مرد گفت: پس آیا هدف تو آن است که ما سپر تو بوده و به جای تو از سوی عربها کشته شویم و آنگاه که خداوند ترا پیروز سازد، جانشینی تو با دیگر کسان باشد، ما را نیازی به تو و دعوت تو نیست. پس دعوت او را رد کردند.»[۶] روایات دیگری در مورد گفتگوهای سیاسی از این نوع وجود دارند

که به موقع به آنها خواهیم پرداخت.

بنابراین روایات مختلف بر این اجماع دارند که دعوت پیامبر، دارای یک بروزهٔ روشن سیاسی بود که از همان آغاز با آن بود و این دعوت، بر آن اصرار داشت و تا آنروز که تحقق یافت، در راه آن سعی و تلاش می‌نمود. با این وجود ما در پنداشتن این روایات به عنوان پایه‌ای برای حکم براینکه دعوت پیامبر از همان آغاز دارای بروزهٔ سیاسی بود ـ که در ایجاد دولتی عربی و گشایش سرزمین‌های ایران و روم نمود می‌یافت ـ، با احتیاط عمل می‌کنیم. زیرا این روایت‌ها که پس از قیام دولت عربی اسلامی و گشایش سرزمین‌های فارس و روم تدوین شد، می‌توانست از چشم‌انداز آنچه هنگام تحول به دولت، عملی و محقق ساخته شده بود، از دعوت پیامبر و رسالت وی سخن بگوید. و البته سخن گفتن از گذشته یا به زبان گذشته، از دریچه آنچه اکنون حاصل شده است، گونه‌ای از «تجوز» است که در سخن عرب رایج است.

به هر حال چه این دلیل برای برخورد احتیاط آمیز ما کافی باشد یا نباشد، ما اگر این روایات را آنچنان که هست [و پیامبر را به عنوان رهبری نظامی معرفی می‌کند که پایه‌ریز امپراطوری بود] بپذیریم، روح و بنیاد دعوت پیامبر را به عنوان دعوتی که هدف اول و آخر آن، نشر دین باشد، نادیده انگاشته‌ایم. درست برخلاف این، پیامبر ایمان کاملاً عمیق و خدشه‌ناپذیری داشت به اینکه وی پیامبری است که خداوند به او وحی می‌کند و مکلف به تبلیغ رسالت اوست و همچنین گروه مسلمانان نخستین به وی با این صفت نگریسته و ایمان آورده‌اند. و نیز اسلام یعنی پاسخ به دعوت پیامبر، شرطی ضروری و کافی داشت، یعنی «ایمان به خداوند و ملائکه و کتب آسمانی و پیامبران و روز واپسین». و در قرآن که اولین و آخرین منبع عقیدهٔ اسلامی است، چیزی نیست که دال بر آن باشد که دعوت پیامبر دعوتی است که بروزه و طرح معین و مشخص سیاسی به همراه داشته باشد. البته آیهٔ اذن قتال وجود دارد که آنگاه بر پیامبر نازل شد که وی پس از توافق با اهل مدینه مبنی بر یاری وی و جنگیدن در کنار او، آمادهٔ هجرت به آن شهر بود. ﴿أذن للذین یقاتلون بأنهم ظلموا و إن الله علی نصرهم لقدیر، الذین أخرجوا

من دیارهم بغیر حق الا أن یقولوا ربنا الله، و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد یذکر فیها اسم الله کثیرا و لینصرن الله من ینصره ان الله لقوی عزیز. الذین ان مکناهم فی الأرض اقاموا الصلوة و آتوا الزکاة و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر، ولله عاقبة الأمور﴾ (حج، آیات ۴۱ـ۳۹)

ولی تمکین و نصر (یاری) که در این آیه آمده‌اند، از آنِ دین است و نه از آنِ بروزهٔ سیاسی که بتوان جدا از دین از آن سخن گفت.

این احتیاط‌ها، ابداً مانع از قرائت سیاسی دعوت پیامبر نبوده، چه دشمنان این دعوت، یعنی عامهٔ قریش، از همان آغاز، از این دعوت قرائتی سیاسی داشتند و از سیاست بر ضد آن سود بردند. آنها، دعوت پیامبر را دعوتی یافتند که هدف از آن، واژگون ساختن و نابود کردن وجود اقتصادی و قدرت سیاسی و حتی نابودی هستی آنان بود. حمله به بتها و دعوت به پرستش خدایی یگانه، حتی اگر همچون دعوت پیامبر تنها ریشه در «عقیده» داشته باشد، به معنای دعوت برای نابودی آنچیزی بود که قبایل عربی را برای حج به مکه می‌کشاند و نیز نابودی تجارتی که از آن (حج) ناشی می‌شد و به عبارتی دیگر نابودی منبع قدرت سیاسی و اقتصادی قریش. از سوی دیگر، امکان نداشت که دعوت پیامبر در برابر سیاست‌ورزی قریش، بر ضد خویش، دعوتی منفی و منفعلانه باقی بماند. بلکه ضروری بود [آنچنان که قانون زندگی حکم می‌کند] که با همان سلاح قریش (یعنی سیاست) به جنگ آنها برود یا دست کم ناچار بود که سلاح سیاست را یکی از سلاح‌های خود قرار دهد، و البته چنین چیزی عملاً اتفاق افتاد.

هدف ما در این فصل، بیان این دو جنبه همبسته، در «عقیده» است؛ به عبارتی، بیان «جنبهٔ سیاسی» «امر دینی» در دو طرف این جدال، یعنی دعوت پیامبر و مقاومت قریش در برابر آن.

دعوت پیامبر، آنچنان که می‌دانیم، در مسیر تحول از دعوت به تأسیس دولت، دو مرحله اصلی را پشت سر گذاشت: مرحله مکه و مرحله مدینه. و از آنجا که قرآن، پاره پاره و بصورت اجزایی نازل شده بود که هر کدام به مناسبت حادثه یا

واقعه‌ای نزول یافته بود، خود نیز به دو قسمت تقسیم شد، قسمتی که در مکه نازل شد و قسمی که در مدینه. مرحلهٔ مدینه، آنچنان که خواهیم دید، مرحلهٔ پایه‌ریزی دولت مؤمنانِ به این عقیده بود و بنابراین، خطاب قرآن در آن، خاص کسانی بود که ایمان آورده‌اند (الذین آمنوا) یعنی گروه اسلامی که متشکل از مهاجران و انصار بود و هستهٔ «امتی» را شکل می‌داد که «دولت» در میان آنان و برای آنان ایجاد شد. ولی در مکه خطاب قرآن با صیغهٔ «ای مردم» (یا ایهاالناس)[۷] بود و منظور از آن نیز، ساکنان مکه بود، نه به عنوان قبایل، بلکه به عنوان افرادی که از آنان خواسته می‌شد تا به محمد(ص) و آنچه به وی نازل شده بود، ایمان آورند و به آنان بپیوندند که پیش از این ایمان آورده بودند، (یعنی صحابه آن حضرت) و گروه مسلمانان نخستین را شکل می‌دادند.

نقش «عقیده» در تکوین عقل سیاسی عربی در این مرحله باید اساساً در نزد این گروه مسلمانان نخستین مشاهده شود که «گروهی روحانی و معنوی» را شکل می‌دادند. بدان معنا که تنها چیزی که افراد آنها را به یکدیگر پیوند می‌داد ایمان به خدا و رسول او بود و نیز آنچه به آن وحی می‌شد. این بدان معنا نیست که «عقیده» نقشی در مرحلهٔ امت دولت در مدینه نداشته است. بلکه بدان معناست که در مرحلهٔ مکّی، چیزی غیر از «عقیده»، افراد گروه اسلامیِ در حال تشکیل را به هم پیوند نمی‌داد. «قبیله» و «غنیمت» در این دوره (مرحلهٔ مکه) در میان این «دیگری» دشمن، یعنی مردم قریش، تأثیر بیشتری داشت. بنابراین «عقل سیاسی عربی» در این دوره از دعوت پیامبر بدین ترتیب مشخص می‌شد: «عقیده» در یک سو و «قبیله» و «غنیمت» در سوی دیگر. تنش سیاسی موجود میان دو طرف نیز، بطور خلاصه، جنگ عقیده با «قبیله» و «غنیمت» بشمار می‌رفت. البته این به معنای این نبود که این دو مشخصه، در صف اصحاب «عقیده» اصلاً حضور نداشتند؛ این دو در کنار نقش غالباً منفی خود در صفوف «عقیده»، آنگونه که خواهیم دید، نوعی از حضور مثبت نیز داشتند. اما آنچه که اکنون برای ما اهمیت دارد شناخت چگونگی ایفای نقش «عقیده» در روند شکل‌گیری گروه مسلمانان نخستین و عقل سیاسی آنان است. کتب سیره به ما می‌گویند، محمدبن عبدالله بن

عبدالمطلب بن هاشم‌بن عبدمناف بن قصی... که «بر سیرهٔ برخی قریشیان در زمان جاهلیت»[۸] در غار حرا در نزدیکی مکه، تحنث می‌کرد (تحنث از حنیفیت به معنای پرستش و مجاورت [خداوند] است) در چهل سالگی، روزی از روزها، در وقت خواب، هاتفی شنید که به او می‌گفت: «بخوان» او پاسخ داد: «چه بخوانم» آن هاتف گفت: ﴿اقرا باسم ربک الذی خلق خلق الانسان من علق، اقرأ و ربک الاکرم الذین علم بالقلم علّم الانسان مالم یعلم﴾ (سورهٔ علق، آیات ۵ـ۱)[۹]. در آن هنگام تجربهٔ نخست وی انجام گرفته بود، تجربه‌ای که بر او سخت دشوار بود. وی از خواب برخاست و از غار به میانهٔ کوه رفت. و در آن هنگام صدایی از آسمان شنید که می‌گفت: «ای محمد تو رسول خدایی و من جبرئیل»[۱۰]

محمد این خبر را به خدیجه زن خویش گفت و خدیجه نیز او را تصدیق کرد و اول کسی شد که ایمان آورد. پس از آن خبر در مکه پراکنده شد و برخی از اهل شهر، با آن با احتیاط برخورد کردند. و برخی دیگر به مسخره و ریشخند وی مشغول شدند و گفتند که محمد کاهن است یا جادوگر یا جن زده؛ پس جبرئیل آمد و به صیغهٔ قسم و تأکید پاسخ آنان ارائه داد. ﴿ن و القلم و ما یسطرون، ما أنت بنعمة ربک بمجنون، و إن لک لأجراً غیر ممنون و إنک لعلی خلق عظیم، فستبصر و یبصرون بأیکم المفتون، إن ربک هو اعلم بمن ضل عن سبیله و هو اعلم بالمهتدین﴾ (قلم ۲، آیه ۷ـ۱)

و در حالیکه پیامبر «مزمل» بود یعنی خود را در لباس‌هایش پیچیده بود و به تجربه‌ای که تمام درون وی را تسخیر کرده بود می‌اندیشید جبرئیل بار دیگر بر وی آمد و او را مورد خطاب قرار داد و گفت: ﴿یا ایها المزمل، قم اللیل الاّ قلیلا، نصفه أو انقص منه قلیلاً، أو زد علیه و رتّل القرآن ترتیلاً، انا سنلقی علیک قولاً ثقیلاً﴾ و آیا سنگین‌تر از سخنی وجود دارد که حامل «اوامر و نواهی باشد که تکالیف سختی بر مکلفان بشمار آید»[۱۱] سپس جبرئیل از وی می‌خواهد که به ذکر پروردگار ادامه دهد و به ریشخندکنندگان قریش بهایی ندهد. ﴿و اذکر اسم ربک و تبتل إلیه تبتیلا، رب المشرق و المغرب لا اله الاّ هو فاتخذه وکیلا و اصبر علی ما یقولون و اهجرهم هجراً جمیلا﴾ (مزمل، ۳، آیات ۱۰ـ۱) یعنی از آنها رو برگردان و از برخورد با آنان بپرهیز و این

به معنای آن بود که دعوت باید در این مرحله، سری و مسالمت‌جویانه باشد.

ولی قریش از سخن گفتن از آن در مجالس خود دست بردار نبودند. چه، حادثه «پیامبری» چیزی نبود که یک شبه فراموش شود، و قریش سخن از آن ادامه داد و دیدگاههای خود را درباره آن عرضه نمود. برخی از آنان گفتند که این [حادثه] نوعی کهانت بود و برخی دیگر آنرا همچون جادو و سحر شمردند، محمد(ص) همهٔ اینها می‌شنید و مسئله بر وی سخت‌تر می‌شد، و بر طبق روایتی، به منزل خویش و بر طبق روایتی دیگر به غار حرا می‌رفت و بر طبق عادت خویش هنگام رویارویی با موقعیت‌های دشوار، خود را در لباس‌های خویش می‌پیچید، و آنگاه جبرئیل بر او نازل شده و این بار امر به آغاز نشر دعوت کرد: ﴿یا ایها المدثر، قم فانذر، و ربک فکبر و ثیابک فطهر و الرجز [بت‌ها] فاهجر و لاتمنن تستکثر و لربک فاصبر، فاذا نقر في الناقور فذلک یومئذ یوم عسیر علی الکافرین غیر یسیر﴾ (مدثر، ۷۴، آیات ۱۰-۱) وحی بر این شیوه ادامه می‌یابد، آیاتی کوتاه و اندک که محمد را مورد خطاب قرار داده و بر پیامبری وی تأکید کرده و به سلامت وی از آنچه به او می‌گفتند، شهادت داده و به طعنه‌ها و دشنام‌هایی که به وی می‌شد، پاسخ می‌داد. پس از آن وحی - به مدتی که روایت‌ها آنرا دو سال و نیم ذکر کرده‌اند - قطع شد.[۱۳] اثر این حادثه (قطع شدن وحی) بر پیامبر و بر همسر وی خدیجه گران بود و خدیجه، به او گفت: «برآنم که خداوند تو را ترک کرده است». مردم نیز به این حادثه اشاره کردند، از جمله زن ابولهب عموی پیامبر که ام‌جمیل نام داشت و خواهر ابوسفیان بود، و از کسانی بود که پیامبر را مسخره می‌کرد. وی به پیامبر می‌گفت: «امیدوارم که شیطان ترا ترک نموده باشد»[۱۴] ولی امید او نقش برآب شد و جبرئیل با سورهٔ ضحیٰ بر وی نازل شد که در آن قسم خورده بود که خداوند او را ترک نکرده و واگذار ننموده است. ﴿و الضحیٰ، واللیل إذا سجی، ما ودعک ربک و ماقلی، و للآخرة خیر لک من الأولیٰ و لسوف یعطیک ربک فترضی، ألم یجدک یتیماً فآویٰ [پدر پیامبر در زمانی که وی هنوز متولد نشده بود، فوت کرد و مادر وی نیز در هشت سالگی، و عموی وی ابوطالب، کفالت وی را برعهده گرفت] و وجدک ضالاً فهدی و وجدک عائلاً فأغنی [وی را به مال و ثروت خدیجه

بی‌نیاز کرد.[۱۵] زنی ثروتمند که مردان را بر مال التجارهٔ خویش می‌گذاشت، و حسن رفتار محمد(ص) به گوش وی رسید، پس به وی پیشنهاد کرد که با مال‌التجارهٔ او به شام برود و وی پذیرفت. این مسئله پیشرفت کرد تا اینکه وی به پیامبر پیشنهاد ازدواج کرد و او پذیرفت. این بیش از نزول وحی و در سن بیست و پنج سالگی محمد اتفاق افتاد، درحالیکه خدیجه چهل ساله بود] فأمّا الیتیم فلاتنهر [که تو خود یتیم بودی] و اما السائل فلاتنهر [که تو خود تنگدست بودی] و امّا بنعمة ربک فحدث [نعمت پیامبری] (ضحی، ۹۳، ۱۱-۱)

وحی پس از آن ادامه می‌یابد، و پیامبر پس از آن بصورت سری به دعوت ادامه می‌دهد و از برخورد با قوم خویش پرهیز می‌کند. پس از آن پسر عم وی علی‌بن ابی‌طالب [علیه‌السلام] که طفل ده ساله‌ای بود و در خانه وی می‌زیست [و وی او را به خاطر کمک به عموی تنگدست خویش ابوطالب، به خانه خویش برده بود] ایمان آورد. همچنین زیدبن حارثه، بنده‌ای که پسر عموی خدیجه که یکی از تجار ابریشم بود، به وی داد و پیامبر او را دید و از خدیجه خواست او را به وی واگذار کند و خدیجه او را به وی واگذار کرده بود و او نیز آن بنده را آزاد کرده بود [پیش از نبوت] به او ایمان آورد، ابوبکربن قحافه از قبیله قریشی ناتوان تیم، سومین نفری بود که پس از خدیجه به پیامبر ایمان آورد و درحالیکه علی‌بن ابی‌طالب و زیدبن حارثه، در ده سالگی بودند، ابوبکر مرد میانسالی بود و تنها دو سال از پیامبر کوچک‌تر بود. بنابراین تنها مرد [بالغی] بود که پس از خدیجه ایمان آورد و نقش مهم و اساسی در دعوت پیامبر داشت و از جوانی دوست پیامبر بود ،آنگاه که ابوبکر اسلام آورد، اسلام خود آشکار کرد و دعوت به خدا و رسول وی نمود. ابوبکر در نزد قوم خود محبوب بود و اخلاق نیکو داشت و داناترین قریش به نسب و امور آنان بود و از خیر و شر امورشان آگاهی داشت. وی مردی تاجر پیشه و خوش خلق بود. مردان قوم وی به پیش وی می‌آمدند و به خاطر علم و تجارت و خوش مشربی وی، او را بسیار دوست داشتند. او شروع به دعوت افراد قوم خود کرد که به پیش وی می‌آمدند و در مجلس او حاضر می‌شدند. عثمان‌بن عفان از بنی‌امیه یکی از قوی‌ترین قبایل قریش، و زبیر عوام

از بنی‌اسد و پسر عمهٔ پیامبر و عبدالرحمن‌بن عوف از بنی‌زهره و سعدبن ابی‌وقاص که وی نیز از بنی‌زهره بود و طلحةبن عبیدالله از همان قبیله ابوبکر یعنی تیم به دست وی اسلام آوردند. «ابوبکر آنها را به نزد رسول خدا آورد و آنان به وی پاسخ گفته و ایمان آوردند.»[۱۷] در اینجا لازم است اشاره کنیم که اینان همگی جوان بودند و حتی برخی از آنان در سن نوجوانی به سر می‌برند. عثمان شش سال از پیامبر کوچک‌تر بود و در سی و چهارسالگی ایمان آورد و عبدالرحمن‌بن عوف نیز ده سال از پیامبر کوچکتر بود و در سی سالگی اسلام آورد طلحه و سعد و زبیر نیز همگی در سن امام علی بودند و سال تولد همگی آنها یکی بود و بنابراین همهٔ آنها در ده سالگی ایمان آوردند. سه جوان و چهار نوجوان به همراه زید غلام پیامبر، اینها هستهٔ اصلی بودند که گروه مسلمان نخستین را شکل دادند. پس از آنان، جوانان دیگری از قبایل مختلف قریشی و «مستضعفان» دیگری از بردگان و موالی از جمله عماربن یاسر هم‌پیمان بنی مخزوم و صهیب‌بن سنان هم‌پیمان بنی تیم و بلال حبشی و برخی دیگر، به دین جدید گرویدند.

مرحله‌ای که ذکر آن گذشت، مرحلهٔ شکل‌گیری گروه مسلمانان نخستین بود و نقش اصلی را در آن، «عقیده» برعهده داشت و «قبیله» و «غنیمت» تقریباً هیچ تأثیری در آن نداشت. بدین سبب ما در قسمت بعد، به چگونگی شکل‌گیری آگاهی این گروه یعنی گروه دعوت/ عقیده، می‌پردازیم.

۳.

آگاهی گروه مسلمانان نخستین چگونه شکل گرفت؟ مخیلهٔ اجتماعی ـ سیاسی آنها چگونه از طریق «عقیده» اشباع شد؟ منابع قدیمی پاسخی برای این پرسش (که در آنها مطرح نشده بود) در اختیار نمی‌نهند. چرا که چنین پرسشی در حوزهٔ توجه نویسندگان این کتب، قرار نگرفته بود و از جمله پرسش‌هایی نبود که امکان طرح آن، در دورهٔ ایشان فراهم باشد. پرسشی از این دست، برآمده از قضایا و پارادوکس‌های فکری اندیشه‌گران معاصر است و جز در دوره‌ای از تحول فکری که ما شاهد آن هستیم، نمی‌توانست مطرح شود. ولی با این وجود اگر بر طبق

تاریخ نزول به آیات و سوره‌های قرآن بنگریم، می‌توانیم پاسخی برای این پرسش بیابیم.

نخستین آیات نازل شده، همانگونه که دیدیم، محمد(ص) را به رسالت بشارت داده و سنگینی آنرا به وی یادآور شده و پیامبری و سلامت عقل و خلق نیکوی او را مورد تأکید قرار داده و پاسخ طعنه‌های قریش را می‌داد. آیاتی که پس از آن آمد، به اختصار، پایه‌های عقیدهٔ جدید و بویژه تأکید بر یگانگی خدا و نبود شریکی برای وی و اینکه وی خالق آسمانها و زمین است، را مورد تأکید قرار داده و از سوی دیگر اعلام می‌نمود که پس از این «زندگی دنیوی»، زندگی دیگری است که در آن مردم به جزای اعمال خویش در زندگی نخست رسیده و گروهی در بهشت خواهند بود و گروهی در آتش. قرآن در این مرحلهٔ نخست که از آن سخن می‌گوئیم، بر سه مسئله تأکید کرد: وحی، توحید و آخرت. آن هم با شیوهٔ بیانی بسیار بلیغ، که بر تکرار و جمله‌های کوتاه و گونه‌ای خاص از سجع، تکیه کرده و تصاویر هنری و منظره‌های زنده‌ای بکار می‌گرفت که آنرا به بالاترین مراتب سحر بیان می‌رساند.[۱۹]

شکی در این نیست که شیوهٔ قرآن یعنی نظم و بلاغت آن، قریش را شگفت‌زده کرده و آنها آنرا بسیار بالاتر از نثرهای مسجع کاهنان و قصیده‌ها و رجزهای شاعران یافتند و در چگونگی توصیف این متن، با هم اختلاف پیدا کردند. کتب سیره در این باره می‌نویسند که بزرگان قریش در نزد ولیدبن مغیره که از بزرگان آنها بود، جمع شده و در مورد چگونگی توصیف قرآن، با هم به مناقشه پرداختند، و به آن رسیدند که: «نزدیک‌ترین گفته‌ای که می‌توان گفت آن است که بگوئیم: ساحری است که با گفتاری سحر کننده آمده است، گفتاری که فرد را از پدرش و از برادر و همسر و قبیله‌اش جدا می‌کند.»[۲۰] پس از آن این آیات نازل شد: ﴿إنه فکّر و قدّر، فقتل کیف قدر، ثم قتل کیف قدّر، ثم نظر، ثم عبس و بَسَر، ثم أدبر و استکبر فقال ان هذا الا سحر یؤثر، ان هذا الاّ قول بشر، سأصلیه سقر، و ما ادراک ما سقر، لا تبقی و لا تذر، لوّاحة للبشر، علیها تسعة عشر﴾ (مدثر، ۳، ۳۰ـ۱۸) قرآن بار دیگر بر پیامبری محمد(ص) و تماس جبرئیل باوی تأکید کرده و می‌گوید: ﴿فلا اقسم

بالخنس الجوار الکنّس (سیاره‌های چرخنده) و اللیل اذا عسعس و الصبح اذا تنفس انه لقول رسولٍ کریم، ذی قوة عند ذی العرش مکین مطاع ثم امین و ما صاحبکم بمجنون، و لقدرآهُ بالافق المبین و ما هو علی الغیب بضنین، و ما هو بقول شیطان رجیم﴾ (تکویر، ۶، ۱۵-۲۵)

قرآن با همان شیوه، عقیدهٔ توحید را شرح داده و در این دوره به تأکید بر یگانگی خداوند و عظمت و قدرت وی و اینکه او آفرینندهٔ همهٔ چیزها است، بسنده می‌کند. از جمله آیاتی که در این دوره نازل شد، آیات زیر است: ﴿سبح اسم ربک الاعلیٰ الذي قدّر فهدیٰ و الذی اخرج المرعی، فجعله غثاءً احویٰ﴾ (الاعلی، ۷/ ۵-۱)

همچنین سوره اخلاص ﴿قل هو الله احد. الله الصمد. لم یلد و لم یولد. و لم یکن له کفواً احد﴾ (اخلاص، ۲۲/ ۴-۱) قرآن جز بس از این دوره، به تفصیل به ابطال شرک و بت‌پرستی نمی‌پردازد. یعنی در دوره‌ای که پیامبر دعوت علنی خود را شروع و طعنه به خدایان قریش و بت‌های آنها را آغاز کرده و بدین ترتیب مرحلهٔ دوم تحول دعوت در مکه را آغاز نموده بود.

در برابر آن، سوره‌های مختلفی که در این مرحله نخست (که ما از آن سخن می‌گوئیم) نازل شدند، با تفصیل و پافشاری به مسئله زندگی اخروی و تصاویر حسابرسی و بهشت و جهنم در روز قیامت پرداخته‌اند. و آنرا نقطهٔ مرکزی قرار داده‌اند که قرآن سعی در آن داشت تا آگاهی و مخیله و آرمانهای مسلمانان نخستین را معطوف به آن سازد. قریش منکر آن بود که بعد از مرگ زندگی دیگری نیز وجود داشته باشد و جدلی سخره‌آمیز در این امر داشت و بنابراین لهجهٔ قرآن در این مورد، لهجه‌ای توانمند و تقریری و همراه با وعده و وعید بود و تصاویر زنده‌ای از رستاخیز و روز جزا و بهشت و جهنم ارائه می‌داد، تصاویری که حسی و ماذی بنظر می‌رسید که گاه در آنها سخن اهل بهشت و دوزخ نقل شده بود و گاه گفتگوها و دیدارهای میان خود دوزخیان را به تصویر می‌کشید که هر یک دیگری را مسئول این سرنوشت خویش می‌دانست و گاهی دیگر، سخنان نجواگونه لطیف میان بهشتیان و ملائکه را تصویر می‌کرد و بدین ترتیب «آن جهان

دیگری که مردم پس از این جهان به آن وعده داده شده بودند نه تنها توصیف شده بود بلکه تصویرات محسوس و زنده و پویا و شاخص از آن در دسترس قرار گرفته بود، و مسلمانان با این جهان همزیستی کاملی برقرار می‌کردند و آنرا به چشم می‌دیدند و از آن اثر می‌گرفتند و گاه دلهای آنها به شوق می‌تپید و گاه موی بر پوست آنها می‌ایستاد و گاهی فریادی در درون خود می‌شنیدند و گاه دوباره آرام می‌شدند و گاه تازیانه‌ای از آتش آنها را می‌سوزاند و گاه خنکای نسیمی از بهشت را احساس می‌کردند و بدین ترتیب پیش از روز موعود، شناخت کاملی از آن جهان بدست آوردند.» مناظر قیامت در قرآن بدین ترتیب «اکنون در دسترس‌اند و چشم آنها را می‌بیند و روان آدمی آنها را حس می‌کند و آن تفاوت بسیار میان دو جهان تفاوتی اندک است یا حتی می‌توان گفت، برخی اوقات تفاوتی وجود ندارد و «آخرت» اکنون جریان دارد و «دنیا» گذشته دوری است که متذکران آن را به یاد دارند.»[۳۱]

بدین ترتیب قرآن تصویری حسی از روز قیامت ارائه می‌دهد که هول و هراس آنرا مجسم ساخته و وقایع آن روز را مشخص ذکر می‌کند: ﴿اذا الشمس کورت و اذا النجوم انکدرت و اذا الجبال سیرت و اذا العشار عطلت و اذا الوحوش حشرت و اذا البحار سجرت و اذا النفوس زوجت و اذا الموؤدة سئلت بأی ذنب قتلت و اذا الصحف نشرت و اذا السماء کشطت و اذا الجحیم سعرت و اذا الجنه ازلفت علمت نفس ما احضرت﴾ (تکویر ۶/ ۱۴ـ۱) و نیز ﴿القارعة ما القارعة و ما ادراک مالقارعة یوم یکون الناس کالفراش المبثوث و تکون الجبال کالعهن المنفوش فأما من ثقلت موازینه فهو في عیشة راضیة و اما من خفت موازینه فأمه هاویه و ما ادراک ماهیه نار حامیه﴾ (القارعة، ۳۰/ ۱۱ـ۱) و نیز: ﴿لا اقسم بیوم القیامة و لا اقسم بالنفس اللوامة ایحسب الانسان ألن نجمع عظامه بلی قادرین علی أن نسوی بنانه، بل یرید الانسان لیفجر امامه یسئل ایان یوم القیامة، فاذا برق البصر و خسف القمر و جمع الشمس و القمر یقول الانسان یومئذ أین المفر کلاّ لا وزر إلی ربک یومئذ المستقر ینبأ الانسان یومئذ بما قدم و اخر بل الانسان علی نفسه بصیرة و لوالقی معاذیره﴾ (القیامة، ۳۱/ ۱۵ـ۱)

قرآن در کنار این تصویرِ تشخیصی از روز قیامت، از این دوره، بر آن می‌رود

تا سرانجام اقوام گذشته‌ای را یادآوری کند که پیامبران خود را تکذیب کردند و خداوند آنها را در دنیا هلاک کرد و عذابی الیم در آخرت برای آنان مهیا ساخت. هدف از آن، متوجه ساختن تکذیب کنندگان دعوت محمدی به سرانجامی است که انتظار آنها را می‌کشد، و نیز مطمئن ساختن مؤمنان از آن که مجازات اخروی بطور حتم در انتظار آنهایی است که به آنان ستم روا می‌دارند و آنچه بر سر تکذیب کنندگان دیگر پیامبران درگذشته آمده، تکذیب‌گران کنونی را نیز شامل خواهد شد. قرآن برای تأکید بر آن گاهی به صیغهٔ حال از گذشته سخن می‌گوید و گاهی به صیغهٔ امر سخن می‌راند تا این منظر پویا و زنده، نمایان شود. ﴿انا ارسنا الکیم رسولاً شاهداً علیکم کما ارسلنا الی فرعون رسولا. فعصی فرعون الرسول فأخذناه اخذاً وبیلاً. فکیف تتقون ان کفرتم یوماً یجعل الولدان شیبا السماء منفطرٌبه کان وعده مفعولا. ان هذه تذکرة فمن شاء اتخذ الی ربه سبیلا.﴾ (مزمل، ۳/ ۱۵-۱۹) و نیز ﴿الم تر کیف فعل ربک بعاد ارم ذات العماد التی لم یخلق مثلها في البلاد و ثمود الذین جابوا الصخر بالواد و فرعون ذی الأوتاد الذین طغوا فی البلاد فأکثروا فیها الفساد فصب علیهم ربک سوط عذاب ان ربک لبالمرصاد.﴾ (فجر، ۹/ ۱۲-۶)

آنچه قابل توجه است آن که وعدهٔ عذاب در این مرحله، به عنوان مجازات طغیان و سرکشی در مال و ثروت و عدم نیکوکاری با ایتام و فقیران و بیچارگان مطرح می‌شود. ﴿و ذرنی و المکذبین اولی النعمة و مهلهم قلیلا. ان لدینا انکالاً و جحیما و طعاماً ذا غصة و عذاباً الیماً. یوم ترجف الأرض و الجبال و کانت الجبال کثیباً مهیلا﴾ (مزمل، ۳/ ۱۱-۱۴) و نیز ﴿فأما الانسان اذا ما ابتلاه ربه فاکرمه و نعمه فیقول ربی اکرمنی و اما اذا ما ابتلاه فقدر علیه رزقه فیقول ربی اهانن کلا، بل لا تکرمون الیتیم و لا تحاضون علی طعام المسکین و تأکلون التراث أکلاً لما و تحبون المال حباً جماً. کلا اذا دکت الارض دکاً دکاً و جاء ربک و الملک صفاً صفا و جاء یومئذ بجهنم یومئذ یتذکر الانسان و أنّی له الذکری یقول یا لیتنی قدمت لحیاتی. فیومئذ لا یعذب عذابه احد، و لا یوثق وثاقه احد﴾ (فجر ۹/ ۲۶-۱۲) و نیز ﴿أرأیت الذی یکذب بالدین فذلک الذي یدع الیتیم و لا یحض علی طعام المسکین فویل للمصلین الذین هم عن صلاتهم ساهون الذین هم یراءون و یمنعون الماعون﴾ (ماعون ۱۷/ ۷-۱)

اینها موضوعات اصلی است که برخی از آیات قرآن کریم که در دوره دعوت سری سه ساله نازل شدند، به آن‌ها اشاره می‌کنند، موضوعاتی که امر دینی و امر دنیوی، در آن رابطه‌ای انداموار دارند. از یک سو، محمدبن عبدالله انسانی است از جهت آفرینش مادی و روانی و عقلانی، همچون سایر انسان‌ها و همزمان پیامبر خداست که خداوند بوسیله جبرئیل به او وحی کرده است. و از سوی دیگر خدایی واحد وجود دارد که آیات قرآن به آن اشاره می‌کند «قل هو الله احد الله الصمد» و «ملک الناس، اله الناس» و در طرف سوم روز جزا و رستاخیز و حساب است و بهشت و جهنم. و سرانجام انسان در آخرت نیز در دنیا مشخص می‌شود، آنهم نه تنها با توجه به دیدگاهی که در برابر پیامبری حضرت محمد و یگانگی خدا و روز جزا اتخاذ می‌کند بلکه همچنین با توجه به دیدگاه و عملکرد وی در برابر فقرا و مساکین. خواننده از سوره‌ها و آیاتی که در این مرحله نازل شدند، می‌تواند به این نتیجه برسد که وحی از سوی خداوند آمده است تا ثروتمندان که ثروتمندی بر آنها تأثیر گذاشته و حقوق یتیمان را زیر پا گذاشته و به فقرا احسان نکرده‌اند را متوجه سازد که جهنم در انتظار آنها است. و آنان را که ایمان آوردند و اعمال نیکو انجام داده‌اند، بشارت به بهشت دهد. از آنجا که قرآن، سرانجام تکذیبگران ثروتمندِ امروزین را همچون فرجام امثال آنان در قرن‌های گذشته می‌داند و این سرانجام را با استفاده از تصویرهایی که در آنها گذشته و حال و آینده را در زمانی یگانه جمع می‌کند، به تصویر می‌کشد [صحنه‌ای که در آن تکذیب‌گران اقوام گذشته با تکذیب‌گران قریش همزمان وجود دارند] و سخن در آن بدون هیچ مانعی میان دنیا و آخرت در حرکت است، بدین ترتیب، مخیله اجتماعی دینی ـ سیاسی که با استفاده از این شاهد و تصاویر شکل می‌گیرد، ناچار خود نیز، میان آنچه در گذشته روی داده و آنچه در آینده روی می‌دهد، فاصل به نوعی همزمانی بوده و بنابراین جزای اخروی دنیا را نیز دربرمی‌گیرد، چه، هیچ فاصله‌ای میان این دو بر سر صحنه این نمایش دینی نیست. درونمایهٔ سیاسی دعوت محمدی در طی این دوره در این نقطه قرار دارد. «دیگری» مشرک یا کافر یا... همچون آخرت در دنیا نیز مجازات خواهد شد، آنهم نه تنها به سبب

کفر و شرک خود، بلکه همچنین به دلیل مال اندوزی و عدم احسان به فقرا؛ و این مسئله در واقع نوعی کفر است، کفر به نعمت و طغیان در آن، و از آنجا که مال دنیا صاحب خود را از مجازات اخروی مصون نمی‌کند بنابراین در دنیا نیز نمی‌تواند او را مصون بدارد. این مسئله در بسیاری از آیاتی که در مرحله دوم ـ یعنی مرحله دعوت علنی و رویارویی در مکه نازل شده‌اند ـ مورد تصریح قرار می‌گیرد.

می‌توان میزان تأثیر این «عقیده» را به روشنی دید چرا که این «عقیده» همزمان هم به نیاز انسان به شناخت سرانجام پس از مرگ پاسخ می‌دهد و هم نیاز وی به بیان مخالفت خود با وضعیت ضعف و دون‌پایگی که به آن دچار است را ارضاء می‌کند، بویژه با یادآوری اینکه گروه اسلامی نخستین که این «عقیده» در روان آنها ریشه دواند، اکثراً از «مردان جوان و مردمان ناتوان» شکل گرفته بود. اینان همان «سابقون اولون» هستند که پایهٔ دعوت و مردان پایدار و راستین در برابر گروههایی به شمار می‌رفتند که پس از این با آن‌ها آشنا می‌شویم.

ـ۴ـ

داده‌هایی که در مورد مرحلهٔ نخست (سری) دعوت محمدی در مکه آنها را ارائه کردیم در مرحلهٔ بعد روشنی بیشتری می‌یابند، یعنی مرحله‌ای که از ابتدای علنی شدن دعوت در سال چهارم بعثت آغاز شد، و تا سال سیزدهم بعثت یعنی سال مهاجرت به مدینه ادامه یافت. بنابراین بهتر است که به بررسی این داده‌ها در چارچوب تحلیل خویش از نقش «عقیده» در شکل‌گیری عقل سیاسی عربی در زمان دعوت محمدی و همچنین نقش آن در تحول این دعوت به دولت ادامه دهیم.

ابن اسحاق می‌گوید: «وقتی که رسول خدا با قوم خویش علناً از اسلام سخن گفت و آنگونه که امر شده بود دین را بر آنها عرضه کرد، قومش از او دور نگشتند و تا آنجا که می‌دانم به او پاسخ نگفتند تا اینکه خدایان آنها را ذکر کرده و به عیب‌جویی آنان پرداخت، و آنگاه که این انجام داد، آنان از او اندوهناک شدند و بر مخالفت و دشمنی با وی اجماع کردند.»[۳۳] ابن سعد نیز به نقل از الزهری،

همین مسئله را یادآور شده و می‌گوید که پیامبر به مدت سه سال به طور مخفی به دعوت مردم ادامه داد و سپس امر شد تا دعوت خویش را اظهار کند «پس آن جوانان و مردم ناتوانی در راه خدا به او ایمان آوردند تا آنکه ایمان آورندگان به او افزون شدند ولی کفار قریش آنچه او به آن می‌خواند را انکار نکرده بودند و هرگاه از کنار مجالس آنان می‌گذشت، به او اشاره می‌کردند و می‌گفتند که «جوان بنی عبدالمطلب از سوی خداوند مورد ندا قرار می‌گیرد. و وضع بر این منوال بود تا خداوند به عیب‌گویی خدایان مورد پرستش آنان پرداخت و به هلاک پدران آنان که بر کفر خویش مردند، اشاره کرد و پس از آن قریشیان با رسول خدا از در بدی وارد شدند و با او به دشمنی پرداختند.»

سخن از ستم قریش به مسلمانان پس از پرداختن قرآن به خدایان آنان و نیز بیان دلایل واقعی پنهان در پس این کار قریش را به وقتی دیگر وامی‌گذاریم و نخست به بیان چگونگی پرداختن قرآن به خدایان و بت‌های قریش می‌پردازیم، چرا که این مسئله ما را در بدست آوردن فهمی عمیق‌تر از ابعاد مختلف این مسئله یاری می‌رساند.

اگر ما به ترتیب نزول سوره‌های قرآن توجه کنیم اولین سوره‌ای که قرآن در آن به خدایان قریش پرداخت سورهٔ نجم بود (یعنی بیست و سومین سوره برحسب تاریخ نزول). این سوره به سه موضوع اصلی می‌پردازد: نخست تأکید پیامبری محمد و ترسیم منظرهٔ یکی از دیدارهای پیامبر با جبرئیل و اخذ وحی از وی. دوم، پرداختن به خدایان عرب و هجوم به آنها، و سوم تذکر دادن و یادآوری روز قیامت و ثواب و عقاب. این سوره با آیه‌هایی کوتاه و بلیغ و قوی و پیوسته به این موضوعات می‌پردازد، آیه‌هایی که از لحاظ لفظ و معنی به هم پیوند دارند و این گمان را تقویت می‌کنند که این سوره تماماً یکباره نازل شده است.

سورهٔ [نجم] همچنان که گفتیم، با تأکید بر پیامبری محمد(ص) شروع می‌شود و بیان می‌کند که آنچه وی به همراه می‌آورد، وحی است از جانب خدا که فرشته‌ای توانا و قوی بنام جبرئیل بر وی نازل می‌کند. ﴿والنجم اذا هویٰ ما ضل صاحبکم و ما غویٰ و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحیٰ علمه شدید القویٰ

ذومرة...﴾ سپس سوره به بیان یکی از مناظر دیدار محمد و جبرئیل در اثنای نزول وحی می‌پردازد ﴿... ذومرة فاستویٰ [جبرئیل] و هو بالافق الاعلیٰ ثم دنی فتدلّیٰ [جبرئیل] فکان قاب قوسین أو أدنی فأوحی الی عبده ما أوحی﴾ محمد جبرئیل را مشاهده کرد در حالیکه تمام آسمان را می‌پوشاند و این مسئله باعث شد تا شکی در آنچه می‌بیند نداشته باشد. پس شما چگونه با او جدل می‌کنید و در این شک می‌کنید که جبرئیل بر وی نازل شده است؟ ﴿فأوحی الی عبده ما أوحی، ما کذب الفؤاد ما رأی، أفتمارونه علی ما یریٰ﴾ چگونه این کار را می‌کنید در حالیکه او یک بار دیگر نیز او را دیده بود و آن هم هنگام «اسراء و معراج»[۲۵] و در اعلی علیین بهشت که در آن فرشتگان در شمارگان بسیار در «سدرة المنتهی» به تسبیح خداوند مشغول بودند. او آنجا عجایب ملکوت را به چشم دید و چشمانش منحرف نشد و متوهم نگشت. ﴿أفتمارونه علی ما یریٰ، و لقدرآه نزلةً أخریٰ عند سدرة المنتهی، عند هاجنة المأویٰ اذ یغشی السدرة ما یغشی. ما زاغ البصر و ما طغی. لقد رأی من آیات ربه الکبریٰ﴾ (نجم ۵۳/ ۱۸ـ۱)

بدین ترتیب سورهٔ نجم قوی‌تر و رساتر از سوره‌های پیشین بر پیامبری حضرت محمد تأکید کرد، و البته تنها به تأکید بر پاسخ‌گویی به شک دشمنان بسنده نکرده و به ترسیم منظره‌ای زنده و گویا از چگونگی نزول وحی و به همراه آن رؤیت ملکوت اعلی، می‌پردازد. در این نقطه (یعنی در هنگام ذکر ملکوت خداوند) این سوره مستقیماً به خدایان قریش منتقل شده و بیان می‌کند که این ذکر ملکوت خداوند است پس بگوئید که لات و عزی و منات، خدایان شما که ادعا می‌کنید دختران خدا هستند و امید به شفاعت آنها دارید، چه در دست دارند؟ آیا این مسئله با منطق شما همبستگی دارد که پسران را برتر می‌شمارید ولی خدایان خود را دختر قرارداده‌اید؟ چگونه به خداوند دختران را نسبت می‌دهید درحالیکه شما پسران را برتر می‌شمارید؟ هیچ چیز از آنچه که شما در پی آن هستید تحقق نخواهد یافت و آنان شفاعت شما را نخواهند کرد و نمی‌توانند شما را شفاعت کنند ﴿لقد رأیٰ من آیات ربه الکبریٰ، افرأیتم اللات و العزیٰ و منات الثالثة الاخری، الکم الذکر و له الانثی تلک اذن قسمة ضیزیٰ، ان هی الا اسماء سمیتموها انتم و آباءکم

ما انزل الله بها من سلطان ان یتبعونَ الا الظن و ما تهویٰ الانفس و لقد جاء هم من ربهم الهدیٰ أم بلانسان تمنی. فلله الآخرة و الاولیٰ. و کم ملک في السماوات لاتغنی شفاعتهم شیئاً الا من بعد أن یأذن الله لمن یشاء و یرضی. ان الذین لایؤمنون بالآخرة یسمون الملائکة تسمیة الانثی و مالهم به من علم ان یتبعون الاّ الظن و ان الظن لایغنی من الحق شیئاً.﴾[۲۶] (۱۸ـ۲۸)

سوره، پس از این به موضوع سوم می‌پردازد. یعنی روز جزا و ثواب و مجازات و اعمال خاص هر کدام. ﴿فأعرض عن من تولیٰ عن ذکرنا و لم یرد الاّ الحیاة الدنیا ذلک مبلغهم من العلم ان ربک هو اعلم بمن ضل عن سبیله و هو اعلم بمن اهتدیٰ. و لله ما في السماوات و الارض لیجزی الذین أساءوا بما عملوا و یجزی الذین احسنوا بالحسنی الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش الاّ اللمم ان ربک واسع المغفرة هو اعلم بکم اذ أنشأکم من الارض و اذا انتم اجنة في بطون امهاتکم فلا تزکوا انفسکم هو اعلم بمن اتقی﴾ (۳۲ـ۲۹)

این سوره در چارچوب سخن از روز قیامت و ثواب و عقاب، همانگونه که اغلب در این مقام ذکر آن می‌رود، به ثروت و اصحاب آن و وجوه مختلف انفاق آن می‌پردازد. در این باره روایت می‌شود که عثمان‌بن عفان در راه اعمال نیک و پسندیده، انفاق بسیار می‌کرد. یک بار برادر رضاعی (شیری) او به او گفت اگر اینگونه در انفاق پیش روی چیزی برای تو باقی نخواهد ماند. عثمان در پاسخ گفت: «مرا گناهان و خطایایی است و مراد من از آنچه انجام می‌دهم، رضایت و عفو خداست.» برادرش به او گفت: «شتر خود را به همراه وسایلش به من بده و من تمام گناهان تو را به عهده خواهم گرفت. پس عثمان شترش به او داد و مردم را بر این کار شاهد ساخت و از عطا و انفاق مال دست کشید.[۲۷]

پس از این حادثه آیات زیر نازل شد و این رفتار را محکوم ساخت. ﴿افرأیت الذي تولّی و اعطا قلیلاً و اکدیٰ اعنده علم الغیب فهو یریٰ أم لم ینبأ بما في صحف موسیٰ و ابراهیم الذی و فی الا تزر وازرة وزر اخریٰ و أن لیس للإنسان الا ماسعیٰ. و أن سعیه سوف یریٰ ثم یجزاه الجزاء الأوفیٰ﴾ (۴۱ـ۳۳)

سوره، سپس به یادآوری آنچه می‌پردازد که پیش از این صحف ابراهیم و

موسی بیان کرده بودند و یعنی آنکه سرانجام همه به سوی خداست همچنانکه آغاز آفرینش از سوی او بود و نیز آدمیان در این دنیا از پرداخت و ایثار با ثروت و ملک و فرزندان یا شاد می‌شوند یا ناراحت. سپس به ستارهٔ معروف «شعری» می‌پردازد که خزاعه آنرا می‌پرستیدند «و ابوکبشه یکی از اشراف آنان، این کار بنا نهاد، و قریش پیامبر را ابوکبشه می‌نامیدند تا بدین ترتیب شباهت وی با ابوکبشه را در مخالفت با دین آنان نشان دهند.»[۲۸] سوره با بیان اینکه این ستاره آفریده‌ای از آفریدگان خداست، سرنوشت اقوام گذشته‌ای را تذکر می‌دهد که رسولان خود را تکذیب کردند. ﴿ثم یجزاه الجزاء الأوفیٰ و أن الی ربک المنتهی. و أنه هو اضحک و ابکی و أنه هو امات و احییٰ و أنه خلق الزوجین الذکر و الأنثی من نطفة اذا تمنی و أن علیه النشأة الأخریٰ و انه هو اغنی و اقنی و أنه هو رب الشعری و انه اهلک عاداً الأولی و ثمود فما ابقیٰ و قوم نوح من قبل انهم کانوا اظلم و اطغی و المؤتفکة اهویٰ فغشاها ما غشّی فبأیّ آلاء ربک تتماریٰ هذا نذیر من النذر الأولیٰ أزفت الآزفة لیس لوقعتها من دون اللّه کاشفة أفمن هذا الحدیث تعجبون و تضحکون و لا تبکون و أنتم سامدون فاسجدوا للّه واعبدوا﴾ (۶۲-۴۲)

بدین ترتیب می‌توان با زبان امروزین گفت، این سوره که پایه‌ریز مرحله‌ای نو در دعوت پیامبر - یعنی مرحلهٔ دعوت علنی و حمله به بتان بود - بیانی کلی و گذرا از «برنامه» دعوت و پایه‌های «عقیده» به شمار می‌آید:

- تأکید بر پیامبری حضرت محمد و اینکه قرآن بوسیله جبرئیل از سوی خداوند به او وحی شده است.

- تأکید بر یگانگی خداوند و نفی شریک و هجوم به بتان و نادان شمردن پرستندگان آنها.

- تأکید بر وجود زندگی دیگری پس از مرگ که در آن انسان برای کارهای دنیائی خویش، مورد ثواب و عقاب واقع می‌شود.

- تشویق به انفاق به فقرا و مساکین و در راه خداوند (یا منفعت عمومی).

- یادآوری سرنوشت اقوام گذشته‌ای که به تکذیب پیامبران خویش پرداختند.

- جلب توجه به نظم جهانی به عنوان یک مجموعه و یا اجزای جدای از هم،

به منابه دلیلی بر وجود خداوندی یگانه و بی‌همباز.

-۵-

آنچنان که پیداست، این برنامه تفاوتی با برنامهٔ دعوت سری نمی‌کند مگر در هجوم به شرک و بت‌پرستی. و این نکته قریش را به واکنش واداشته و دیدگاه آنان از مسخره کردن و ریشخند دعوت پیامبر و اعتقاد به آخرت، به فشار و شکنجه و انواع اهانت و ستمگری، تبدیل شد. ما پیش از آنکه به شرح شرایط این فشار و دلایل آن بپردازیم، بهتر است اندکی به شیوه‌ای بپردازیم که قرآن با آن، به تفصیلِ این برنامه پرداخت. مرحله دوم یعنی مرحله علنی در مکه شش تا هفت سال (یعنی از سال چهارم تا سال سیزدهم بعثت) طول می‌کشد و شاهد نزول قسمت اعظم قرآن (نزدیک به دو سوم قرآن در مکه نازل شده و باقی آن در مدینه) در آن هستیم. محور اصلی گفتمان قرآن در این دورهٔ نسبتاً طولانی دعوت به رد شرک و بت‌پرستی و پاسخ به این دعوای قریش است که می‌گفتند ما بر دین پدران خود هستیم. پاسخ قرآن به قریش به شیوه‌های متعددی بود از جمله کاربرد داستانهای پیامبران و اشاره دائمی به اینکه اقوام گذشته نیز بت‌پرستی خود را با این توجیه می‌کردند که پدرانشان نیز این کار را انجام می‌دادند.

بدین ترتیب می‌توان گفت که رابطه پدران و پسران در حال حاضر شبیه رابطه آنان درگذشته است. پدران گمراه بودند و گمراهی را برای فرزندان خویش به ارث گذاشته‌اند و بنابراین فرزندان باید در این مسأله یعنی بت‌پرستی از پدران خود بگسلند. دلالت «سیاسی» این مسئله آن است که دعوت محمدی به این فرزندان توجه داشت، بویژه به جوانان؛ چرا که آنان مردان آینده‌اند و دعوت همیشه رو به آینده دارد. برای آنکه این قضیه و دلالت «سیاسی» آن را به درستی بفهمیم به چند مثال در این زمینه می‌پردازیم. کلمهٔ «آباء» (پدران) در آن قسمت از قرآن که در این مرحله ـ یعنی مرحله رویارویی با قریش در مکه ـ نازل شد، در ۲۴ سوره (که از حیث تاریخ نزول پس از سورهٔ نجم قرار دارند) و در ۳۱ آیه آمده است و اغلب نیز در چارچوب ذم و نفی می‌آید، ذم شرکی که پدران بر آن بودند. از جمله این

آیات می‌توان به آیات زیر اشاره کرد: ﴿یا بنی آدم لایفتننکم الشیطان کما اخرج ابویکم من الجنة ینزع عنهما لباسهما لیریهما سوآتهما انه یراکم هو و قبیله من حیث لاترونهم انا جعلنا الشیاطین اولیاء للذین لایؤمنون و اذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا علیها آباءنا واللّه لایأمر بالفحشاء أتقولون علی اللّه مالا تعلمون﴾ (اعراف ۳۸/ ۲۸-۲۷) بدین ترتیب گمراهی بدران همراه همیشگی انسان بوده است، و به زمان آدم و حواء و پیروی آنان از فریب شیطان بازمی‌گردد. در همین سوره و در همین باره می‌خوانیم که خداوند انسان را به عنوان یک فرد مسئول شناخته است. فرد [بشری] به مثابه موجودی عاقل و توانا به اندیشیدن و استدلال و بنابراین به مثابه موجودی دارای استقلال رأی در مورد معرفت خداوند بازخواست شده و مسئول است و باید جدای از آنچه بدران وی بدان معتقد بودند، این مسئولیت را بپذیرد. آیه زیر این معنا را با این مثال بیان کرده و می‌گوید: ﴿و اذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی، شهدنا أن تقولوا یوم القیامة إنا کنا عن هذا غافلین أو تقولوا انما اشرک آباؤنا من قبل و کنا ذریة من بعدهم فتهلکنا بما فعل المبطلون و کذلک نفصل الآیات و لعلهم یرجعون﴾ (اعراف ۳۸/ ۱۷۲)

سورهٔ مریم نیز گفتگوئی زنده میان ابراهیم و پدر وی در مورد همین موضوع بیان می‌کند ﴿و اذکر فی الکتاب ابراهیم انه کان صدیقاً نبیاً اذ قال لأبیه یا أبت لم تعبد ما لا یسمع و یبصر و لا یغنی عنک شیئاً یا أبت قد جاءنی من العلم ما لم یأتک فاتبعنی اهدک صراطاً سویا یا أبت لاتعبد الشیطان ان الشیطان کان للرحمان عصیا یا أبت انی اخاف أن یمسک عذاب من الرحمن فتکون للشیطان ولیا. قال اراغب انت عن الهتی یا ابراهیم لئن لم تنته لأرجمنک و اهجرنی ملیا قال سلام علیک سأستغفرلک ربی انه کان بی حفیا و اعتزلکم و ما تدعون من دون اللّه و ادعوا ربی عسی الا أکون بدعاء ربی شقیا﴾ (مریم، ۲۳/ ۴۸-۴۱)

سورهٔ لقمان نیز بدین سبب نازل می‌شود تا به ما بفهماند که طلب مغفرت از سوی ابراهیم برای پدرش نباید به عنوان قاعدهٔ عام انگاشته شود. چرا که قاعدهٔ عام و کلی عصیان خداوند از سوی پدران است که پسران را به شرک فرا می‌خوانند ﴿و اذ قال لقمان لابنه و هو یعظه یا بنی لاتشرک باللّه ان الشرک لظلم عظیم و وصینا

الانسان بوالديه حملته امه وهنا على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك الیّ المصير. وان جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلاتطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً واتّبع سبيل من أناب إليّ مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون﴾[۲۹] (لقمان ۱۵/۵۵-۱۳)

شاید آنچه در این میان معنای ویژه‌ای دارد آن است که قرآن میان بدران بت‌پرست و ثروتمندان صاحب مال تن‌برور ببوند می‌زند و می‌گوید: ﴿و كذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير الاّ قالَ مترفوها انا وجدنا آباء فما على أمة و انا على آثارهم مقتدون﴾ (زخرف ۴۳/۶۲) و نیز: ﴿و ما ارسلنا في قرية من نذير الا قال مترفوها إنا بما ارسلتم به كافرون و قالوا انا اكثر اموالاً و اولاداً و ما نحن بمعذبين﴾ (سبأ ۳۴/۳۵-۳۲) و نیز ﴿و إذا اردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرّنا تدميراً﴾ (اسراء، ۱۷/۲۸-۱۶) قرآن همچنین با ما از سرانجام ثروتمندان خوشگذران در آخرت سخن گفته و می‌گوید: ﴿و اصحاب الشمال ما اصحاب الشمال في سموم و حميم. و ظل من يحموم لا بارد و لا كريم إنهم كانوا قبل ذلك مترفين﴾ (واقعه، ۵۶/۴۲-۴۱) همچنین رجوع کنید به سوره‌های (انبیاء ۱۳۰ و آیه ۱۶۴ سورهٔ مؤمنون و آیه ۱۱۶ سورهٔ هود).

در واقع، آمدن ذکر ثروتمندان و ثروت در دورهٔ مکی، در قرآن، بیشتر در جایگاه مذمت و توبیخ بوده است. برخی از آیات قرآن نیز هستند که مفسران برآنند که در حق برخی از ثروتمندان قریش نازل شده است که بر ضد دعوت حضرت محمد بوده‌اند و در مرحلهٔ دعوت سری به ریشخند آن می‌پرداختند و در مرحله دعوت علنی و حمله به بتها، به جنگ با آن پرداختند.

از آنجمله می‌توان به آن چه در مورد ابولهب عموی پیامبر روایت می‌شود اشاره کرد. وی که عبدالعزیٰ بن عبدالمطلب نام داشت و نیز زنش ام‌جمیل خواهر ابوسفیان در مورد پیامبر سختگیر و دشوار بودند. به عنوان نمونه ابولهب می‌گفت: محمد وعدهٔ اشیائی را به من می‌دهد که آنها را نمی‌بینم و ادعا می‌کند که پس از مرگ وجود دارند. او چه در دستان من گذاشته است؟ سپس در دو دست خودش، بازدم می‌کرد و می‌گفت: بریده باشید، من چیزی از آنچه محمد می‌گوید

در شما نمی‌بینم. زن وی ام‌جمیل نیز چوبهای خاردار بر سر راه پیامبر می‌نهاد و بدین سبب آیات زیر در حق وی و همسرش نازل شدند: ﴿تبت یدا ابی لهب و تب ما اغنی عنه ماله و ما کسب سیصلی ناراً ذات لهب و امرأته حمالة الحطب في جیدها حبل من مسد﴾ (المسد، ۵/ ۵ـ۱)

ابوجهل بن هشام بن مغیرة مخزومی از ثروتمندان بزرگ مخالف دعوت پیامبر بود. روایت می‌شود که وی به گروهی از قریش گفت: آیا محمد صورت خود را در میان ؟؟؟؟ به او گفتند: آری. گفت به لات و عزی سوگند اگر ببینم که این کار را انجام دهد، گردنش را زیر پا له می‌کنم و صورتش را به خاک می‌سایم. پس از آن این آیه‌ها در حق وی نازل شد: ﴿کلاّ إن الانسان لیطغی أن رآه استغنی﴾ (علق، ۱/ ۷ـ۶)

از دیگر بزرگان قریش نیز که آیات بسیاری در حق وی نازل شد که به آنها پاسخ می‌داد و آنها را [به عذاب] وعده می‌داد، ولید بن مغیره مخزومی بود که به دلیل ریاست و سروری قریش به ویگانه قوم، مشهور بود. وی زراعت و دام و تجارت بسیار داشت و فرزندان بسیاری نیز دارا بود که در مکه به همراه وی می‌زیستند و نیازی نداشتند تا برای بازرگانی یا جز آن از شهر خارج شوند.[۳۱] آیات زیر در حق ولید بن مغیرة نازل شد: ﴿ذرنی و من خلقت وحیدا و جعلت له مالاً ممدودا و بنین شهودا، و مهدت له تمهیدا﴾ (مدثر ۲، ۱۴ـ۱۱) این آیات نیز در حق وی نازل شده است: ﴿فلا تطع المکذبین ودّوالوتدهن فیدهنون و لا تطع کل خلاف مهین هماز مشاء بنمیم مناع للخیر معتدأثیم عتلّ بعد ذلک زنیم أن کان ذامال و بنین إذا تتلی علیه آیاتنا قال اساطیر الاولین﴾ (قلم، ۲/ ۱۵ـ۸) ولیدبن مغیرة و نیز امیةبن خلف که همچون وی ثروتمند بود در نشست‌های متفاوت از پیامبر بدگوئی می‌کردند و بدین سبب آیات زیر در مورد آنان نازل شد ﴿ویل لکل همزة لمزة الذی جمع مالاً و عدده یحسب أن ماله اخلده، کلا لینبذن في الحطمة﴾ (همزة، ۳۲/ ۴ـ۱)

ولیدبن مغیره می‌گفت: این قرآن بر حضرت محمد نازل شود و من که بزرگ مکه‌ام و عروةبن مسعود که بزرگ طائف است، رها شویم. بدین سبب آیات زیر دربارهٔ وی نازل شد. ﴿و قالوا لولا نزل هذا القرآن علی رجل من اهل القریتین عظیم.

اهم يقسمون رحمة ربک. نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً و رحمة ربک خير مما يجمعون. و لولا أن يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمان لبيوتهم سقفا من فضة و معارج عليها يظهرون و بيوتهم ابواباً و سرراً عليها يتكئون و زخرفاً و ان كل ذلک لما متاع الحياة الدنيا و الآخرة عند ربک للمتقين﴾ (الزخرف ۶۲، ۳۵ـ۳۱) دربارهٔ ابی الاشدبن کلده که فردی ثروتمند و توانگر بود نیز آیات زیر نازل شد: ﴿لقد خلقنا الانسان في كبد ايحسبُ ان لن يقدر عليه احد يقول اهلكت مالاً لبدا﴾ (بلد، ۳۵/ ۹ـ۴) در مورد ابوسفیان نیز آیات زیر نازل شد: ﴿و اما من بخل و استغنى و كذب بالحسنى فسنيسره للعسرىٰ و مايغنى عنه ماله اذا تردّى﴾ (اللیل، ۱۸/ ۱۱ـ۸)

افزون بر این آیات که دربارهٔ افراد شناخته شده‌ای نازل شدند و به مذمت طغیان مادی آنها می‌پرداختند آیات بسیار دیگری نیز هستند که ثروت در آنها به صیغهٔ مذمت و وعدهٔ مجازات آمده است (این مسئله در بیش از بیست سورهٔ مکی تکرار شده است. ولی در سوره‌های مدنی، ثروت یا در چارچوب تشویق نیکوکاری و بخشش به فقرا ذکر شده است یا در چارچوب تشویق مشارکت در آماده‌سازی سربازان برای جنگ با مشرکان یا در چارچوب مذمت ریا و بخل و محکوم کردن اصالت ثروت و قدرت یافتن آن).

از جمله این آیات می‌توان به آیات زیر اشاره کرد (البته در اینجاتنها به ذکر برخی از آنچه در سوره‌های مکی ذکر شده و البته بر طبق تاریخ نزول، بسنده می‌کنیم). ﴿فأما الانسان اذا ما ابتلاه ربه فاكرمه و نعمه فيقول ربي اكرمن و اما اذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي اهانن كلا بل لاتكرمون اليتيم و لا تحاضون على طعام المسكين و تأكلون التراث اكلاً لمّا و تحبون المال حباً جمّاً﴾ (فجر، ۹/ ۲۰ـ۱۵) در این آیات نیز موسی، فرعون و اطرافیانش را به دلیل طغیان مادی نفرین می‌کند. ﴿و قال موسى ربنا انک اتيت فرعون و ملأه زينة و اموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلک ربنا اطمس على اموالهم و اشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم﴾ (یونس، ۲۹/ ۸۸) داستانهای قرآنی، آنگونه که اشاره کردیم تنها برای عبرت و یادآوری و نمونه است و بنابراین حوزهٔ تشابهات را مدنظر دارد. موسی در اینجا

همان محمد(ص) است و فرعون همان ولیدبن مغیرة و دیگر ثروتمندان قریش. این مسئله را حکم عمومی صادر شده دربارهٔ ثروتمندان که به زیادی اموال و فرزندان خود افتخار می‌کند و پیامبران را تکذیب می‌کنند، تأیید می‌کند، خداوند می‌گوید: ﴿و ما ارسلنا في قرية من نذير الا قال مترفوها انما بما ارسلتم به كافرون و قالوا نحن اكثر اموالاً و اولاداً و ما نحن بمعذبين﴾ (سبأ، ۵۶/ ۳۵-۳۴) در سورهٔ کهف نیز می‌خوانیم ﴿و اضرب لهم مثلاً رجلين جعلنا لاحدهما جنتين من اعناب و حففناهما بنخل و جعلنا بينهما زرعاً كلتا الجنتين آبت اكلها و لم تظلم منه شيئاً و فجرنا خلالهما نهرا و كان له ثمر فقال لصحابه و هو يحاوره انا اكثر منك مالاً و اعزّ نفرا. و دخل جنته و هو ظالم لنفسه قال ما اظن أن تبيد هذه أبدا و ما اظن الساعة قائمة و لئن رددت الى ربي لأجدن خيراً منها منقلبا﴾ (کهف، ۶۷/ ۳۶-۳۲) در سورهٔ نوح نیز به این آیات برمی‌خوریم: ﴿و قال نوح رب إنهم عصونی و اتبعوا من لم يزده ماله و ولده إلا خساراً و مكروا مكراً كبارا و قالوا لاتذرن آلهتكم و لاتذرن وداً و لا سواع و لا يغوث و يعوق و نسرا و قد اضلوا كثيرا و لاتزد الظالمين الا ضلالا. و قال نوح رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا انك ان تذرهم يضلوا عبادك و لا يلدوا الاّ فاجراً كفارا﴾ (نوح، ۶۹/ ۲۷-۲۱)

قرآن، همانگونه که میان ثروتمندان و طغیان مادی و نیز شرک و گمراهی رابطه برقرار می‌کند، میان مستکبران و مستضعفان نیز رابطه برقرار می‌کند. مستکبران، مدعیان بزرگیند و کبریاء و تکبر و کبر به یک معنا هستند، از در بزرگی درآمدن و ادعای بزرگی کردن و کبائر [همچون کبائر الاثم و الفواحش] نیز از همان ریشه است. مستکبران و ثروتمندان در یک صف هستند. آنان لایهٔ برتر قوم هستند یعنی کافران و مشرکان، و در مقابل اینان مستضعفان قرار دارند، یعنی ستمدیدگانی که مستکبران آنها را خوار کرده‌اند. مستضعفان اغلب از مؤمنان هستند در جاهای مختلف قرآن، در چارچوب داستان پیامبران رویارویی این دو طرف را در قالب گفتگو نشان می‌دهد مانند ﴿قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم اتعلمون ان صالحاً مرسلٌ من ربه قالوا انا بما ارسل به مؤمنون. قال الذين استكبروا انا بالذی آمنتم به كافرون﴾ (اعراف، ۳۸/ ۷۶-۷۵) و نیز ﴿قال الملأ الذين

استکبروا لنخرجنک یا شعیب و الذین آمنوا معک من قریتنا أولتعودن في ملتنا...﴾ (همان سوره، ۸۸)

گاهی نیز قرآن گفتگویی از آینده (از آخرت) را برای ما روایت می‌کند. مانند ﴿و قال الذین کفروا لن نؤمن بهذا القرآن ولا بالذي بین یدیه و لو تری اذ الظالمون موقوفون عند ربهم یرجع بعضهم الی بعض القول یقول الذین استضعفوا للذین استکبروا لولا انتم لکنا مؤمنین. قال الذین استکبروا للذین استضعفوا أنحن صددناکم عن الهدیٰ بعد اذ جاءکم بل کنتم مجرمین. و قال الذین استضعفوا للذین استکبروا بل مکر اللیل و النهار اذتأمروننا ان نکفر بالله و نجعل له اندادأ و اسروا الندامة لما رأوا العذاب...﴾ (سبأ، ۵۶/ ۳۳ـ۳۱) همین رویارویی در جای دیگری این بار در میان یاران فرعون رخ می‌دهد: ﴿و اذ یتحاجون في النار فیقول الضعفاء للذین استکبروا انا کنا لکم تبعاً فهل انتم مغنون عنا نصیباً من النار. قال الذین استکبروا انا کل فیها ان اللّه قد حکم بین العباد. (غافر، ۵۸/ ۴۸ـ۴۷) در جایی دیگر این گفتگو، عام شده است: ﴿و برزوا للّه جمیعاً فقال الضعفاء للذین استکبروا انا کنا لکم تبعاً فهل أنتم مغنون عنا من عذاب الله من شیء قالوا لوهدانا اللّه لهدیناکم سواء علینا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محیص (ابراهیم، ۷۰/ ۲۱)

ـ۶ـ

از سخن از مستضعفان و مستکبران در سطح داستانی و یادآوری این نمونه‌ها برای عبرت گرفتن و ساختن و پرداختن آگاهی به وضعیت روزمرهٔ این دو گروه در مکه و در زمان دعوت پیامبر منتقل شده، و از مستضعفان شروع می‌کنیم چرا که سخن از آنها در چارچوب «عقیده» می‌گنجد چه آنها دارای قبیله یا ثروتی نبودند. و بنابراین رفتار آنها را «عقیده» مشخص می‌ساخت و نه قبیله یا غنیمت.

پیش از این گفتیم که مسلمانانِ نخستین، از «مردان نوخاسته و مردم ناتوان» بودند. مردان نوخاسته، آنان بودند که در کودکی یا جوانی ایمان آورده بودند و قبایلی داشتند که آنها را مورد حمایت قرار می‌داده و مانع آزار آنها از هر سویی می‌شدند. چرا که آزار آنها چه به دلیل اعتقادات و چه به هر دلیل دیگر، تجاوز

به تمامی قبیله به شمار می‌آمد. از جمله این اشخاص می‌توان به افراد زیر اشاره کرد: ابوبکر و طلحة (از تیم) و عثمان بن عفان و ابو حذیفه بن ربیعه و خالدبن سعید بن العاصي (از بنی عبدشمس / بنی‌امیه) و زبیربن عوام (بنی‌اسد) و عبدالرحمن بن عوف و سعدبن ابی‌وقاص و برادرش عمیر و مطلب‌بن ازهر (زهرة) و ابوسلمة و الارقم بن الارقم و عیاش بن ابی‌ربیعة (بنی مخزوم) و سعید بن زیدبن عمروبن نفیل و نعیم‌بن عبدالله النعام (از عدی) و عثمان بن مظعون و فرزندان وی و حاطب‌بن حارث و برادر وی (از جمح) و خنیس (از سهم) و ابوعبیدةبن جراح (از حارث بن فهر) و سلیط بن عمرو برادر وی حاطب (بنی عامر) و جعفربن ابی‌طالب (از بنی هاشم) و عبیدة بن الحارث (از بنی المطلب). اینان و هر که از زن و خویشاوند، با آنان ایمان آورد، از حمایت قبایل خویش بهره‌مند بودند. و در میان آنان فرزندان برخی از ثروتمندان همچون خالدبن سعیدبن العاصی که پدرش از ثروتمندان مکه و افراد متنفذ آن بود و نیز برخی از بازرگانان میانه حال همچون ابوبکر و عثمان نیز حضور داشتند.

اینان البته، از مردم ناتوان و مستضعف نبودند. مستضعفان اصطلاحاً در آن وقت به معنای آنهایی بودند که «قبیله‌ای در مکه و نیرو و پشتیبانی نداشتند. و قریش آنان را در آفتاب تابستان عذاب می‌داد تا از دین خویش بازگردند.»[۳۳] [آنگاه که دعوت پیامبر وارد مرحله علنی شده و پیامبر شروع به حمله به خدایان قریش کرد.] از جمله این مستضعفین بلال بن رباح بود که پدر و مادر وی از بردگان حبشی و از بردگان بنی جمح بودند. امیة بن خلف سرور آنان «آنگاه که آفتاب نیمروز داغ می‌شد، او را بیرون می‌آورد و بر خاکهای زمینهای اطراف مکه به پشت می‌خواباند و سنگ بزرگی بر سینه وی می‌گذاشت و به او می‌گفت: اینگونه خواهی ماند تا بمیری یا به محمد کافر شده، لات و عزی را بپرستی. او نیز در آن حال می‌گفت: احدٌ احدٌ، ابوبکر نیز او را نجات داد. بدین گونه که او را با برده‌ای از بردگان خویش که نمی‌خواست وارد اسلام شود، عوض کرد و این غلام را به امیة بن خلف داد و بلال را گرفت و او را آزاد کرد.»[۳۴] نیز از جمله این مستضعفان عماربن یاسر عنسی بود که به همراه پدر و مادرش و پس از سی و

چند مرد، در مرحله سریِ دعوت اسلام آورد. او همپیمان بنی مخزوم بود. بنی مخزوم او و پدر و مادرش را به صحرای مکه می‌برد. پیامبر از آنان می‌گذشت و می‌گفت: صبر کنید ای آل یاسر، که وعدهٔ شما بهشت است. یاسر زیر شکنجه مرد و همسر وی سمیه، سخن ناپسندی به ابوجهل گفت، و وی با دشنه‌ای که در دست داشت، ضربه‌ای به قلب او زد و او نیز درگذشت. عمار نیز پس از آنکه مجبور شد آنچه ابوجهل می‌خواست را بر زبان بیاورد، نجات یافت. قریش مسلمانان مستضعف را کتک می‌زدند. و او [عماربن یاسر] را گرسنه و تشنه نگاه می‌داشتند، تا آن جا که از شدت ضربه‌ها و زیانی که به او رسیده بود نمی‌توانست به خوبی بنشیند. تابدین ترتیب آنچه که می‌خواستند را پاسخ می‌گفت و از او می‌خواستند بگوید که لات و عزا خدایان او هستند نه خداوند، و او می‌گفت آری. تا آنجا که اگر حیوانی می‌گذشت به او می‌گفتند که این حیوان خدای توست و نه الله و او می‌گفت آری، تا بدین ترتیب بیشتر در شکنجه وی نکوشند.»[۳۵]

این، برخورد قریش با مسلمانان مستضعف بود، مستضعفانی همچون بلال و عمار و خباب‌بن ارت و صهیب بن سنان رومي و عماربن فهیرة و ابوفکیهة و زنیرة و نهدیه و ام عبیس که همگی برده یا موالی بودند. ولی برخورد آنان با اعضای دیگر گروه نخستین مسلمانان که قبایلی داشتند که از آنان حمایت می‌کردند، متفاوت بود. ابوجهل آنگاه که می‌شنید «مردی شریف و دارای قوم و بشتیبان اسلام آورده است، او را نفرین کرده و می‌گفت: دین پدرت را که از تو بهتر بود ترک کرده‌ای. زین پس عقل تو را نمی‌پذیریم و نظرت را به هیچ می‌انگاریم و شرافت تو را نادیده می‌شماریم. و اگر آن فرد اسلام آورده تاجر بود به او می‌گفت: به خدا که تجارت تو را کساد می‌کنیم و اموال تو را تباه می‌سازیم. و اگر ضعیف بود، او را می‌زد و یا ترغیب می‌نمود.»[۳۶]

ابوجهل همچنین در بازارها می‌گشت و به تاجران می‌گفت که قیمت را بر یاران محمد دو برابر کنید و از آنان بگسلید و از آنها چیزی نخرید و من زیانی را که از این در به شما وارد می‌شود جبران می‌کنم. این مسئله، عملاً در درآمد مسلمانان و

شیوهٔ روزی آوردن آنها تأثیر گذاشت. آنگاه که پیامبر بلایی که بر سر یاران خویش می‌آمد را دید، به آنان گفت: بهتر آن است که به سرزمین حبشه هجرت کنید چرا که پادشاهی دارد که هیچ کس در کشورش مورد ظلم قرار نمی‌گیرد، و سرزمین وی سرزمین راستی است. تا شاید خدا روزنه خروجی از وضعیت کنونی برای شما فراهم کند.[۳۷] «و سرزمین حبشه تجارتگاه قریش بوده که در آن به تجارت می‌پرداختند و روزی فراخ و امنیت و تجارت نیکو در آن می‌یافتند.»[۳۸]

گروهی از مسلمانان در سال پنجم از آغاز نزول وحی، به حبشه مهاجرت کردند. تعداد آنانی که هجرت کرده بودند هشتاد و سه مرد بود. یکی از بنی‌هاشم و هفت تن از بنی‌امیه و هفت تن از بنی‌اسد و بنی خزیمه و دو تن از بنی‌عبدشمس و یکی از بنی نوفل و چهار تن از بنی اسدبن عبدالعزی و یکی از بنی عبدقصی و پنج تن از بنی عبدالدار و هفت تن از بنی زهرة و دو تن از بنی تیم و هشت تن از بنی مخزوم و دو تن از بنی جمح و چهارده تن از بنی سهم و پنج تن از بنی عدی و هشت تن از بنی عامر و هشت تن از بنی حارث بن فهر. کاملاً روشن است که همهٔ آنان از فرزندان قبایل بودند، [جز پنج تن که از همپیمانان بودند]، و در میان آنان کسی از مستضعفان نبود. و در اینکه عماربن یاسر همراه با آنان هجرت کرد، باید شک کرد. ترجیحاً وی باید همراه با دیگر همراهان خود از «مستضعفان» در مکه باقی مانده باشد.

بدون شک این تمایزی که قریش در برخورد با مسلمانان نخستین قائل شده بود، اگر هم آثار و بازتابی در صفوف گروه اسلامی، در زمان دعوت پیامبر نداشت، آنگونه که خواهیم دید آثار پنهان آن را شرایط و احوال دیگری که هنگام تحول این دعوت به دولتی همچون دولتهای دیگر رخ داد به جنبش واداشت. اما آنچه در این جا برای ما اهمیت دارد، آن است که دلایلی را بشناسیم که در پس این تمایز از سوی قریش، پنهان بودند. به بیانی دیگر، چرا دشمنان دعوت پیامبر، از رها شدن از دست صاحب این دعوت (حضرت محمد) یا آزار و شکنجه او و کشتن پیروانش [البته بجز بندگان و موالی] ناتوان بودند؟ پرسش دیگر اینکه چرا مخالفت و جنگ شدید خود با دعوت پیامبر را با هجوم پیامبر به خدایان و بتان

خویش، پیوند زدند؟

پرسش نخست ما را مستقیماً به قبیله رهنمون می‌سازد که موضوع فصل آینده است. و پرسش دوم، ما را به وغنیمتم پیوند می‌دهد، که در فصل سوم، به آن می‌پردازیم.

منابع فصل اول

۱. ابوالحسن علی بن محمدبن الاثیر، الکامل في التاریخ، ۱۳ ج (بیروت، دارالفکر، ۱۹۷۸) ج ۲، ص ۳۷.

۲. ابومحمد عبدالملک بن هشام، السیرة النبویة، تحقیق مصطفی السقا (و آخرون) سلسلة تراث الاسلام، ۱ (قاهرة، مصطفی بابی الحلبی، ۱۹۵۵) ج ۱، ص ۴۱۷.

۳. ابوجعفر محمدبن جریر الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ۸ ج، (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۷) ج ۱، ص ۵۶۷.

۴. ابوالقاسم جارالله محمودبن عمر الزمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل في وجوه التأویل، ۴ ج. (بیروت، الدار العالمیة، بی‌تا) ج ۱، ص ۴۲۱.

۵. همان، ج ۴، ص ۲۶۵.

۶. ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج ۱، ص ۴۲۵.

۷. فقهاء معیارهایی را برای تشخیص مکی و مدنی مشخص کرده‌اند، از جمله آنکه هر آیه‌ای که در آن بیاید: یا أیها الذین آمنوا مدنی است و هر آن آیه‌ای که با یا ایها الناس شروع شود، مکی است. به عنوان نمونه، بنگرید بدرالدین محمدبن عبدالله الزرکشی، البرهان في علوم القرآن (بیروت، دارالمعرفة [بی‌تا])، ج ۱، ص ۱۸۸.

۸. ابن‌هشام، همان، ج ۱، ص ۲۳۵.

۹. شمارهٔ نخست پیش از اسم سوره، نشانهٔ ترتیب تاریخ نزول سوره است و شمارهٔ دوم، نشانه ترتیب آن در قرآن کنونی و شماره یا شماره‌های بعد نشاندهندهٔ شمارهٔ آیات است. ما در ترتیب سوره‌ها براساس تاریخ نزول به الزرکشی، همان مرجع و جلال الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر السیوطی، الاتقان في علوم القرآن (قاهرة، مصطفی الحلبی و اولادة، ۱۹۵۱) تکیه کرده‌ایم که اگرچه ترتیبی است تقریبی ولی مفید بنظر میرسد.

۱۰. ابن‌هشام، همان، ج ۱، ص ۲۳۷.

۱۱. الزمخشری، الکشاف... ج ۴، ص ۱۷۵.

۱۲. ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبدالله السهیلی: الروض الانف في تفسیر السیرة النبویة لابن

هشام، ۳ ج (بیروت، دارالمعرفة، [بی‌تا]) ج ۱، ص ۲۸۱.
۱۳. الطبری، تاریخ الأمم و الملوک، ج ۱، ص ۵۳۲.
۱۴. السهیلی، همان، ج ۱، ص ۲۸۱.
۱۵. الزمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۲۶۵.
۱۶. ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج ۱، ص ۲۴۸ـ۲۴۷.
۱۷. همان، ج ۱، ص ۲۵۰ـ۲۴۹.
۱۸. همان، ج ۱، ص ۲۵۱.
۱۹. سید قطب، التصویر الفنی في القرآن (بیروت، دارالشروق، ۱۹۷۹)
۲۰. ابن‌هشام، همان، ج ۱، ص ۲۷۰.
۲۱. سید قطب، مشاهد القیامة في القرآن، (بیروت، دارالشروق. [بی‌تا])
۲۲. محمدبن سعد، الطبقات الکبری، ۸ ج (بیروت، دارصادر، داربیروت، ۱۹۶۰) ج ۱، ص ۱۳۲.
۲۳. ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج ۱، ص ۲۶۴.
۲۴. ابن سعد، همان، ج ۱، ص ۱۳۳.
۲۵. نظرات راویان و اهل حدیث در مورد «اسراء و معراج» بسیار متفاوت است: «آنان در وقت و هنگام اسراء اختلاف نظر دارند و برخی می‌گویند که یک سال قبل از هجرت اتفاق افتاد و انس و حسن می‌گویند که پیش از بعثت بود (پیش از آغاز دعوت پیامبر). و نیز در اینکه معراج در خواب بود یا بیداری اختلاف پیدا کرده‌اند. عایشه همسر پیامبر می‌گوید: «به خدا که جسد رسول خدا اینجا بود و وی با روح خویش عروج کرد»، و معاویه نیز می‌گوید: وی (پیامبر) به روح، به معراج رفت. و از حسن نقل می‌کنند که معراج رؤیایی بود که پیامبر دید. ولی گفته‌های خلاف آن بسیار است.» بنگرید به زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۴۳۷ و ابن‌هاشم، همان، ج ۱، ص ۳۹۶.
۲۶. داستان «غرانیق» نیز در این میان لازم به ذکر است. و خلاصهٔ آن این است که پس از آنکه گروهی از مسلمانان به سبب ستم قریشیان به حبشه هجرت کردند، تعدادی از آنها، دو ماه بعد به مکه بازگشتند و سبب آن هم آن بود که پیامبر وقتی دشمنی قوم خویش با خود دید، این کار بر او گران آمد و آرزو کرد تا خدا آیاتی بفرستد که بوسیله آن آیات دل آنها را بدست آورد و با خود در این باره سخن می‌گفت که خداوند بر او نازل کرد و النجم اذا هوی. و آنگاه که به آیاتی رسید که می‌گفت: أفرأیت اللات و العزی و مناة الثالثة الأخری شیطان بر

زبان پیامبر، آن آورد که او با خود می‌اندیشید تلک الغرانیق العلی و ان شفاعتهن لتُرتجی و وقتی قریش این بشنید، شاد شد و وقتی به آیه سجده رسید، مسلمانان و مشرکان با او به سجده افتادند و سپس مردمان متفرق شدند و خبر به مسلمانان حبشه رسید که قریش اسلام آورده و آنان نیز گروهی بازگشته و گروهی همانجا ماندند.» بنگرید: الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۱، ص ۵۵۲، ابن الاثیر، الکامل في التاریخ ج ۲، ص ۵۳ـ۵۲ و السهیلی، الروض الانف، في تفسیر السیرة النبویة لابن هشام، ج ۱، ص ۱۲۶. بسیاری از مورخان این داستان را نقل کرده‌اند و بسیاری از مفسران و راویان حدیث آن را دروغ شمرده‌اند اما از دید ما، این داستان کاملاً ساختگی است، چرا که دربارهٔ سورهٔ نجم آمده است که برحسب تاریخ نزول اولین سوره‌ای است که به خدایان قریش می‌پردازد، و بنابراین به ناچار باید پیش از هجرت به حبشه نازل شده باشد. زیرا که این هجرت بدان سبب بود که به سبب حمله پیامبر به خدایان قریش، این قبیله، ستم خود به مسلمانان بیشتر کرده بودند در حالیکه این داستان بنا را بر این می‌گذارد که سورهٔ نجم پس از هجرت به حبشه نازل شده است، بنابراین از یک تناقض درونی رنج می‌برد. علاوه بر این سورهٔ نجم یک کل همبسته است با لهجه‌ای تند که از موضع قدرت سخن می‌گوید و نه از موضع ضعف. و افزون بر آن اینکه بافت سوره وجود «آیات غرانیق» ذکر شده را برنمی‌تابد چرا که موضع قدرت از ابتدا تا پایان در سوره پیداست. همچنین این روایتها می‌گویند که مشرکان مکه وقتی که پیامبر در هنگام قرائت سوره به آیه سجده رسید به همراه او به سجده افتادند در حالیکه آیه سجده در پایان سوره آمده است، یعنی پس از نقد و حمله سوره به خدایگان قریش و انکار شفاعت آنها و نقد و حمله به برخی از سران قریش و تمام این قضایا با آن بخش که بر آن است که قریش همراه با پیامبر سجده کردند، نمی‌خواند. در مورد مناسبتی که این قصه پیرامون آن نوشته شده است، یعنی بازگشت مسلمانان از حبشه، باید گفت که این حادثه می تواند اسباب دیگری داشته باشد، چه عاقلانه نیست که مسلمانان مهاجر تنها دو ماه پس از هجرت به حبشه تنها به سبب شنیدن یک شایعه مبنی بر صلح پیامبر و قریشیان، به مکه بازگردند، در حالیکه می‌دانستند که قریشیان گروهی را به سوی پادشاه حبشه فرستاده بودند تا مهاجران را طرد کند، و از آن حادثه هم یک ماه بیشتر نگذشته بود. بنابراین آن دلیلی که مسلمانان مهاجر به حبشه یا تعدادی از آنان را بر آن داشت که دو ماه پس از هجرت به حبشه به مکه بازگردند باید چیز دیگری باشد و چه بسا هم دلیل عملی آن ترس آنان بر جان خویشتن باشد چرا که شورشی علیه نجاشی در حبشه در حال وقوع بود، چه بسا نیز اسباب دیگری دربس این کار آنان

باشد.

۲۷. الزمخشری، همان، ج ۴، ص ۳۳.

۲۸. همان، ج ۴، ص ۳۴.

۲۹. سورهٔ مدنی ممتحنه نیز نازل می‌شود تا تأکید کند که طلب آمرزش ابراهیم برای پدرش، تنها یک دعا بود و نباید الگو قرار گیرد. و الگو آن کسانی هستند که به قبیله خویش گفتند: «ما از شما و از هر آن چه جز خداوند می‌پرستید، بیزار هستیم.» سپس نیز سورهٔ توبه نازل می‌شود، تا همانگونه که خواهیم دید، تأکید کند که برای پیامبر و دیگر مؤمنان جایز نیست که برای پدران مشرک خویش طلب آمرزش کنند.

۳۰. ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج ۱، ص ۳۵۱. روایت دیگری نیز سورهٔ «مسد» را در پیوند با گفتهٔ ابولهب به پیامبر می‌داند که به او گفت: «وای بر تو، آیا برای این ما را جمع کرده‌ای» این گفته را ابولهب آن‌گاه گفت که پیامبر، هنگامی که از سوی خدا دستور یافت تا آشکارا قوم خویش را دعوت کند، آنها را جمع کرد، ولی ما برآنیم که تاریخ نزول سورهٔ «مسد»، براساس آن ترتیبی که اکثر آنانکه در این موضوع پژوهش کرده‌اند، می‌بایست، قبل از دستور خدا به پیامبر برای آشکار کردن دعوت خویش نازل شده باشد.

۳۱. الزمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۱۸۲.

۳۲. همان، ج ۴، ص ۲۵۶.

۳۳. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۱۷۷.

۳۴. ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج ۱، ص ۳۱۸.

۳۵. همان، ج ۱، ص ۳۲۰.

۳۶. همان، ج ۱، ص ۳۲۰.

۳۷. همان، ج ۱، ص ۳۲۱.

۳۸. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۱، ص ۵۴۶.

فصل دوّم

قبیله

- ۱ -

این فصل نقش مثبت و منفی قبیله در کنش سیاسی یعنی اعمال قدرت بر گروهی را مورد بررسی قرار می‌دهد که موضوع دعوت محمد(ص) بود و از همان ابتدای ایجاد این گروه تا روز تشکیل دولت، مورد استفاده قرار می‌گرفت. این بدان معنا است که حوزهٔ «قبیله» در این جا، نخست محدود به مکه است و میان قبایل قریشی و پس از آن به مدینه منتقل شده و میان گروههایی که پس از هجرت پیامبر به آن، در آن ساکن شده‌اند، ایفای نقش می‌کند. کنش «قبیله» در این مرحله (یعنی یاری خواستن و عصبیت و...) کنشی «طبیعی» و فطری بود، بدان معنا که چیزی آنرا به جنبش وانمی‌داشت، جز آنچه «قبیله» را تبدیل به قبیله می‌کرد، یعنی «خویشاوندی» نسبی و نیز موارد همانند آن یعنی همپیمانی و مجاورت و دوستی.

ولی قبیله به معنای اعتقاد گروهی از قبایل به تعلق به یک جد مشترک است، به گونه‌ای که آنها را از گروههای مشابه دیگر متمایز کرده و آنها را به گونه‌ای جدا سازد که رابطه میان آنها رابطه‌ای مبتنی بر تعارض و رقابت و تنش برآمده از کنش‌های قبیله‌ای باشد [یعنی آنچه که می‌توان قانون تنش قبیله‌ای نامید و عبارت بود از: «من و برادرم علیه پسر عمو و من و پسر عمو علی غریبه»]. قبیله

بدین معنا و در این سطح جز در مرحلهٔ بعد اثر و نمود روشنی ندارد، مرحله‌ای که در طی آن آنگونه که خواهیم دید در درون دولتی که برآمده از دعوت پیامبر است، تنش پیش می‌آید. ولی اکنون به کنش «قبیله» به دو معنایی که در مکه و مدینه در زمان دعوت انجام گرفت، بسنده می‌کنیم.

تاریخ سیاسی شناخته شدهٔ مکه که تا زمان دعوت محمد نیز ادامه یافت، با قصی‌بن کلاب جد چهارم پیامبر که در نیمهٔ قرن پنجم میلاد یعنی یک قرن و نیم پیش از میلاد پیامبر اسلام می‌زیست، آغاز می‌شود. نسب قصی به فهر می‌رسد که لقب «قریش» از آن اوست. نسب شناسان نسب او را سپس به عدنان می‌رسانند یعنی نیای عرب‌های شمال. بنابراین قصی بن کلاب بن مرة بن کعب بن لؤی بن غالب بن فهر (قریش) بن مالک بن نضر بن کنانة بن خزیمة بن مدرکة بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. البته نسب شناسان با تفاوتهای فراوان این شجره‌نامه را به اسماعیل بن ابراهیم علیه‌السلام می‌رسانند.

نام «قریش» پیش از دعوت پیامبر و همزمان با آن و نیز پس از آن به مجموعه‌ای از قبایلی اطلاق می‌شود که به «فهر» بازمی‌گشتند. و هنگامی که ساکن مکه شدند و بر آن قدرت یافتند، این لقب آنها را از همهٔ قبایل دیگر عرب متمایز می‌نمود، بدین سبب ما عبارت «قریش و عرب» را زیاد مشاهده می‌کنیم. اکنون «عرب» را تا مدتی به سویی می‌نهیم و تنها به «قریش» می‌پردازیم، آنهم در حدی که برای شناخت نقش قبیله در طی دعوت پیامبر و بویژه در دورهٔ مکی آن، به آن نیاز داشته باشیم.

قبایلی که در زمان دعوت پیامبر در مکه ساکن بودند از این قرارند: ۱. بنوالحارث بن فهر (قریش) ۲. بنو محارب بن فهر. ۳. بنو عامربن لؤی بن غالب بن فهر. ۴. بنو عدی بن کعب بن لؤی بن غالب بن فهر. ۵. بنو جمح بن عمروبن هصیص بن عدی بن کعب بن لؤی. ۶. بنو سهم بن عمربن هصیص بن کعب بن لؤی. ۷. بنو تیم بن حرة بن کعب بن لؤی... ۸. بنو مخزوم بن تیظة بن مرة بن کعب بن لؤی... ۹. بنو زهرة بن کلاب بن مرة بن لؤی... ۱۰. بنو اسد بن عبدالعزی بن قصی بن کلاب بن مرة بن کعب بن لؤی. ۱۱. بنو عبدالدار بن قصی بن

کلاب... ۱۲. بنو عبدمناف بن قصی بن کلاب... . عبدمناف، چهار پسر از خود برجای گذاشت یعنی مطلب و نوفل و عبدشمس و هاشم. هاشم نیز پدر عبدالمطلب است پدر عبدالله پدر محمد(ص).

این گروه قبیله‌ای در مکه و بدون هیچگونه قدرت مرکزی می‌زیست. قدرت [که البته روحانی و درونی بود و علیرغم نبود اجبار، نفوذ بسیار داشت،] از آنِ شیوخ و سران این گروه همنژاد و همجوار بود [این گروهها در درون مکه بسر می‌بردند، درحالیکه در خارج از مکه گروههای کم اهمیت‌تر دیگری به سر می‌بردند که آنان را «قریش ظاهر» می‌نامیدند]. قصی بن کلاب «نخستین کسان بنی کعب بود که ملکی ایجاد کرد و قوم وی او را فرمان بردند.»[۱] منابع قدیمی داستان آنرا چنین می‌آورند که قصی نزد دائیان خود از قضاعة برورش یافت که در دروازه‌های شام، به سر می‌بردند. وی آنگاه که بزرگ شد به مکه آمد و با دختر حلیل خزاعی که در آن روزگار سرور مکه بود، ازدواج کرد. بنو حارثه بن عمرو که کعب خزاعه نام داشتند، گروهی از ازدیان بودند که پس از خرابی سد مأرب از یمن رحلت کرده و به سوی شمال حرکت کردند و پس از آنکه سروری مکه را از جد خود قحطان سلب کرده و خود بدست گرفتند، در این شهر ساکن شدند. رئیس آنان عمربن لحی بود که گفته می‌شود اول کسی بود که بتها را از شام به آنجا آورد. قصی در سال ۴۴۰ میلادی و با کمک دائیان خود از قضاعة بر مکه استیلا یافت و پس از تصرف سروری مکه از خزاعه، خود سروری آنرا به عهده گرفت. پس از آن قصی قبایل قریش را که در کنانه یعنی در جنوب مکه و در نزدیکی ساحل غربی، پراکنده بودند، جمع‌آوری کرده و خزاعه نیز به جنوب شرقی مکه، منتقل شد. وظایف سروری در مکه عبارت بودند از پرده‌داری مکه و سقایت و اطعام حجاج و نیز حمل پرچم به هنگام جنگ. قصی همچنین دارالندوة (سالن اجتماع) را تأسیس کرد که در آن رؤسای قبایل مختلف برای بررسی امور مشترک خویش گردهم می‌آمدند.

قصی چهار پسر داشت: «عبدالدار و عبدمناف و عبدالعزی و عبدقصی. عبدمناف، «از پدر خود فراتر رفت و به هر جا سفرکرده، جه، ناجری بزرگ بود.

همچنین بود عبدالعزی و عبدقصی. ولی عبدالدار که بزرگ‌ترین آنها بود را پدر، وظایف سروری و ریاست مکه از جمله پرده‌داری و سقایت و اطعام و... محول کرد، و وی نیز پس از مرگ این وظایف را برای پسران خود به ارث نهاد، بنوعبدمناف [یعنی عموزادگان آنان] با آنان بر سر سروری و وظایف آن به رقابت پرداختند و تنش میان آنان شدت گرفت و هر کدام از آنان با قبایل قریشی دیگری که به آنان گرایش داشتند هم‌پیمانان شدند. بدین ترتیب قریش بر دو قسمت شد، بنوعبدمناف و همپیمانان آنها یعنی بنی‌اسد و بنی‌زهرة و بنی تیم و بنی حارث بن فهر، از یک سو و بنو عبدالدار و همپیمانان آنان یعنی بنی مخزوم و بنی جمح و بنی عدی از سوی دیگر، و البته بنو عامر و بنو حارث بی‌طرف باقی ماندند. (گروه اول به نام «مطیبین» معروف شدند. چرا که هنگام همپیمان شدن، دستان خود را در ظرفی از «طیب» (مواد خوشبو) فرو بردند. در حالیکه گروه دوم به نام «لعقة الدم» معروف شدند چرا که دست با خون رنگین کردند و البته به آنان «احلاف» (همپیمانان) نیز گفته می‌شود) ولی دو طرف این تنش در پایان به صلح گرویدند و عموزادگان مخالف، یعنی بنوعبدمناف و بنوعبدالدار، وظایف سروری در مکه را میان هم تقسیم کردند. و بدین ترتیب آبیاری و اطعام حجاج از آن بنوعبدمناف شد و پرده‌داری و حمل پرچم و سالن اجتماعات از آن بنوعبدالدار.[۲]

البته چنین پیمانهایی که در چارچوب گسترده‌تری از قبایل انجام می‌گرفت، رقابت عموزادگان را در درون یک پیمان از بین نمی‌برد. بدین ترتیب تنش و رقابت، زودهنگام میان تیره‌های مختلف بنوعبدمناف درگرفت و در یک سو بنی‌هاشم بودند و در سوی دیگر بنی‌امیه. آنچنان که گفتیم عبدمناف چهار فرزند داشت: هاشم و مطلب و نوفل و عبدشمس یک بار نیز نوفل به رکحی (مساحتی از زمین) از املاک برادرزادهٔ وی عبدالمطلب بن هاشم تعرض کرد، عبدالمطلب نیز از مردان قوم خویش کمک خواست، ولی اینان او را پاسخ نگفتند و به او گفتند ما را کاری به تو و عمویت نیست. وی مجبور شد به دائیان خود یعنی بنی‌نجار در یثرب (مدینه) بنویسد که زن هاشم از آنان بود. آنان نیز به او کمک کردند و به مکه آمدند و حق او را از عمویش نوفل بازپس گرفتند، این

مسئله نوفل را برآن داشت که با عموزادگان خود از بنی عبدشمس بر ضد عموزادگان دیگر خود از بنی‌هاشم، همپیمان شود، درحالیکه عبدالمطلب بن هاشم مردانی از خزاعه (که یمنی بودند) را به ورود به پیمانی با خود فراخواند و آنان نیز پذیرفتند. این پیمان بعدها در فتح مکه تأثیر گذار شد، چه خزاعه آنگونه که خواهیم دید، بر ضد قریش و همپیمانان آن، در اثنای صلح حدیبه، با پیامبر همپیمان شدند. میان هاشم و برادر او عبدشمس رقابتی شدید بود، و گفته می‌شود که آنان، همزاد هم نیز بودند. این رقابت، بعدها به تنش روشن و بی‌پرده‌ای میان امیةبن عبدشمس که دارای مال و فرزند فراوان بود و عموی وی هاشم (که عهده‌دار اطعام و سقایت حجاج بود و به سخاوت و کرم شهرت داشت)، تبدیل شد. و این دو مرد با هم وارد تنش شدند و هر کدام مدعی شد که افراد بیشتر و جایگاه والاتری دارد، و شرط بستند بر پنجاه شتر که آنکه شکست خورد در مکه سر ببرد و به مدت ده سال از آن خارج شود. آنان کاهن خزاعه را در این راه داور خود قرار دادند و او با این گفته‌ها میان آنان حکم کرد: «قسم به ماه درخشان و ستارهٔ پرفروغ و ابر بهاران و هر پرنده‌ای که در آسمان است و به هر آن یاور و دشمنی که با دانش هدایت یافت که هاشم در تمای امور از اول تا آخر بر امیه پیشی گرفت.» پیروزی بدین ترتیب از آن هاشم بود. وی شتران از امیه گرفت و آنانرا قربانی کرد و مردم را از گوشت آنها اطعام کرد. امیه نیز به شام رفت و ده سال در آنجا ساکن شد. «و این اولین دشمنی بنی‌امیه و بنی‌هاشم بود.» پس از آن، حرب‌بن امیه و عبدالمطلب بن هاشم با هم اختلاف پیدا کردند و نفیل بن عبدالعزی (پدر بزرگ عمربن خطاب) را داور خود قرار دادند و او نیز به سود عبدالمطلب حکم داد. یک بار نیز یکی از تاجران یمن به مکه آمده کالایی به عاصی بن وائل، بزرگ بنی‌سهم فروخت. عاصی بن وائل، در پرداخت پول این تاجر تأخیر کرد و پس از گیرودار فراوان تاجر ناامید شد و به مکه آمد و شکایت به مردان قریش برد. بنی‌هاشم در کنار وی قرار گرفتند (همسر هاشم از بنی نجار از اهل یثرب است و البته اینان نیز یمنی هستند) و بنو مطلب و بنو زهرة و بنی تیم و بنی حارث بن فهر نیز به آنان پیوستند و پیمانی بستند و طی آن «عهد بستند که

هیچ مظلومی را در مکه چه از اهل آن باشد و چه از سایر مردمی که وارد این شهر شده باشند، نیابند مگر اینکه در کنار وی و بر ضد کسی که به او ظلم کرده بایستند و داد او بستانند. قریش این پیمان را حلف الفضول [یعنی پیمان جوانمردان] نامید.[۴] (پیامبر نیز شاهد این پیمان بود ولی هنوز نوجوان بود و کسی به او التفات و اشاره‌ای نمی‌کرد).

روشن است که این پیمان، امتداد پیمان «مطیبین» است. و کسی از «مطیبین» جز بنی‌عبدشمس و بنی نوفل، خارج از آن قرار نگرفت. دلیل خروج این دو نیز همانگونه که دیدیم تنشی بود که میان «بنی عبدشمس» و «هاشم و عبدالمطلب بن هاشم» در گرفته بود. بدین ترتیب، بنی عبدشمس (بنی‌امیه و بنی ابی العاصی) و بنی نوفل، عملاً به گروه «الاحلاف» (لعقة الدم) بپیوستند. بدین گونه، نقشهٔ قبیله‌ای قریش در مکه در زمان دعوت پیامبر اینگونه بود: بنی‌هاشم و بنی‌مطلب به همراه تیم و زهره و عدی و الحارث بن فهر از یک سو و بنی عبدشمس و نوفل و اسد و عامر از سوی دیگر و بنی مخزوم و سهم و جمح و عبدالدار در طرف سوم، و البته میان گروه دوم و سوم نیز منافع تجاری برقرار بود. منافعی که بنی مخزوم و بنی عبدشمس را در یک صف و روبروی پیامبر و خانوادهٔ وی یعنی بنی‌هاشم، قرار می‌داد.

این شبکه، از روابط قبیله‌ای ـ یعنی پیمانها و یاری‌ها و روابط همجواری ـ مانعی بر سر راه تعرض به هر کدام از افراد این قبایل به شمار می‌رفت. چه قبیله هر آزاری که متوجه فرد می‌شد را دست یازی به کل قبیله می‌دانست. قبیله نیز دائماً در پیمانهای مختلف جدید و قدیم با قبایل یا گروههای قبیله‌ای دیگر است و می‌تواند از آنها یاری بطلبد. بدین سبب دست‌اندازی و تعرض به هر فردی که چه بوسیله نسب و چه با پیمان یا همجواری به قبیله‌ای تعلق داشت، می‌توانست باعث ایجاد یک جنگ درونی فراگیر شود. این مسئله تفسیرگر آن است که چرا دشمنان دعوت محمد(ص) از بنی‌مخزوم و بنی‌امیه و جز آنها، توانائی آزار و اذیت فرزندان مسلمان قبایل قریشی را نداشتند، و البته داده های زیر، این مسئله را به صورت ملموس نشان می‌دهد.

- ۲ -

بخاری و دیگران روایت می‌کنند که پیامبر گفت: «خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نکرده است مگر در میان حامیانی از قومش [که دیگران را از دستیازی او منع می‌کنند]». چنین چیزی عملاً در مورد پیامبر اسلام پیش آمد. منابع تاریخی ما ذکر می‌کنند که آنگاه که وحی بر پیامبر نازل شد و او را امر کرد که ﴿اصدع بما تؤمر و أنذر عشیرتک الاقربین﴾ پیامبر، مردان عشیرهٔ خود یعنی بنی‌هاشم را دعوت کرد و در میان آنان تعدادی از بنی‌مطلب بن عبدمناف بودند و روی هم چهل و پنج مرد را تشکیل می‌دادند، و آنگاه که جمع شدند به آنان گفت: «پیشگام یک خاندان هیچگاه به خاندان خود دروغ نمی‌گوید. قسم به خدایی که هیچ خدایی جز او نیست، من رسول خدایم خاصه برای شما و بصورت عام برای مردم، به خدا قسم آنگونه که می‌خوابید، خواهید مرد و آنگونه که بیدار می‌شوید، مبعوث می‌شوید و براساس اعمال خود مورد بازخواست قرار می‌گیرد و یا بهشت جاودان در انتظار شماست یا دوزخ جاویدان. ابوطالب (عموی پیامبر) گفت: که ما یاری به تو را بسیار دوست می‌داریم و نصیحت تو را می‌پذیریم و سخن تو را تصدیق می‌کنیم، و اینان پسران پدر تواند، که گرد آمده‌اند و من یکی از آنان هستم که البته از همه به آنچه می‌پسندی، زودهنگام‌تر عمل می‌کنم. پس به خدای که به آنچه امر شده‌ای عمل کن و من همچنان تو را پناه می‌دهم و مانع از دستیازی دیگران به تو می‌شوم. ولی درونم مرا به فراق دین عبدالمطلب، اجازه نمی‌دهد. ولی ابولهب گفت: به خدا قسم که شزاست، دستان او را ببندید پیش از آنکه جز شما را بدست گیرد. ابوطالب پاسخ داد که به خدا قسم تا آنگاه که زنده‌ایم، مانع از دستیازی به او می‌شویم.»[5] لازم به ذکر است که عبدالله پدر پیامبر، در حالی فوت کرد که پیامبر در شکم مادرش بود (یا نوزادی بود در گاهواره). و بدین ترتیب سرپرستی‌اش را جدش عبدالمطلب برعهده گرفت و آنگاه که عبدالمطلب فوت کرد، عمویش ابوطالب سرپرستی‌اش را برعهده گرفت درحالیکه هشت سال بیش نداشت. و چنان بنظر می‌رسد که سرپرستی وی از

سوی ابوطالب و عدم انجام این کار را از سوی عباس و ابولهب، دو برادر ابوطالب، بدان سبب بود که عبدالله پدر پیامبر و ابوطالب، از یک مادر بودند (در حالیکه ابولهب و عباس از مادری دیگر بودند. دشمنی ابولهب با پیامبر نیز در سطح قبیله، حداقل تا حدودی به آن چیزی که ذکر کردیم [از مادری غیر از مادر پدر پیامبر بودن]) و نیز به تأثیر از همسر وی یعنی ام‌جمیل، بازمی‌گردد. وی خواهر ابوسفیان بن حرب بن عبدشمس یکی از مهم‌ترین دشمنان دعوت پیامبر بود.

به هر حال، از لحاظ تاریخی ثابت است که ابوطالب بود که آنگاه که پیامبر به زشتی از بت‌ها و خدایان قریش یاد می‌کرد، او را از آزار قریش پناه داد و حمایت کرد. و بزرگان قریش بارها با ابوطالب دیدار کردند و تلاش نمودند تا او را قانع کنند که برادرزادهٔ خود را از هجوم به خدایان آنها، باز دارد. در این راستا، آنان یکبار گروهی را متشکل از عتبه و شیبه فرزندان ربیعة بن عبدشمس و ابوسفیان بن حرب بن امیة بن عبدشمس و ابوالبختری العاصی بن هاشم بن حارث بن اسد و الاسود بن المطلب بن أسد و ابوجهل عمر (با کنیهٔ ابوالحکم) بن هشام بن عمربن مخزوم و ولیدبن مغیرة بن عمر بن مخزوم و نبیه و منبه فرزندان حجاج بن حذیفه بن سعد بن سهم و عاصی بن وائل بن سهم، یعنی رؤسای گروه قبیله‌ای رقیب بنی‌هاشم و همپیمان ضد آنها، شکل دادند، و به پیش ابوطالب رفتند و به او گفتند: «ای ابوطالب، برادرزادهٔ تو به خدایان ما ناسزا می‌گوید و عیب دین ما می‌کند و آموزه‌های ما را مورد ریشخند قرار می‌دهد و بدران ما را گمراه می‌داند، یا او را از ما بازمی‌داری و یا به ما واگذارش می‌کنی. چرا که تو هم، همچون ما با او اختلاف نظر داری، و اگر این کار را انجام دهی، تو را بی‌نصیب نمی‌گذاریم.» و آنگاه که دیدند محمد(ص) همچنان به خدایان آنان هجوم می‌برد، دوباره به پیش ابوطالب رفته و با تهدید به او گفتند: «ما از تو خواستیم که برادرزادهٔ خود را نهی کنی و تو او را از ما بازنداشتی. به خدا قسم که ما بیش از این برناسزاگویی به بدران و عیب خدایان خویش صبر نمی‌کنیم. پس یا او را بازمی‌داری و یا ما طرف او هستیم و زنهار از دخالت در این کار تا آنگاه که یکی از دو طرف هلاک شوند.» ابوطالب خبر این تهدید را به برادرزادهٔ خویش محمد(ص) داد ولی او

توجهی نشان نداد و بر همان روش خویش رفت، این بار رؤسای قریش جمع شده و تصمیم گرفتند که این بار با ابوطالب از در معامله و مذاکره برآیند و به او فشار آورند، پس به همراه عمارة بن ولید بن مغیرة مخزومی به پیش او رفتند و به او گفتند: «ای ابوطالب، این عمارة بن ولید است، زیباترین و تواناترین جوان قریش، او را از آن خود ساز و خرد و یاری او را مورد استفاده قرار ده و برادرزادهٔ خود را که با دین تو و پدران تو مخالفت کرده و جمعیت قومت را آشفته ساخته و رؤیاهای آنان را بی‌مقدار شمرده به ما واگذار تا او را بکشیم که این مرد در برابر آن مرد است.» ابوطالب این پیشنهاد را به شدت رد کرده و بزرگان قریش آنگاه که دیدند ابوطالب همچنان به حمایت برادرزادهٔ خویش ادامه می‌دهد، به شیوهٔ دیگری در پی فشار بر او و برادرزاده‌اش برآمده‌اند و بدین ترتیب هر قبیله‌ای به سوی مسلمانان (مستضعف و ناتوان) خود شتافت و به تهدید و تشویق آنها برای برون رفتن از این دین جدید پرداخت. و ابوطالب دید که قریش پس از آن به برادرزاده‌اش دست‌درازی خواهد کرد و بدین سبب بنی‌هاشم و بنی‌مطلب را جمع کرده و آنها را دعوت کرد تا همچون وی به محافظت از رسول خدا(ص) و پاسداری از وی بپردازند، و آنان نیز برگرد وی جمع شدند و به ندای او پاسخ گفتند جز ابولهب و آنکس که از وی بود[۴] [که به دشمنی خود با پیامبر ادامه داد.] پیامبر اینک از سوی همهٔ عشیره‌اش (یعنی بنی‌هاشم و بنی‌مطلب) مورد حمایت بود، اگرچه آنان دعوت وی [اسلام] را نپذیرفته بودند، ولی یک حادثهٔ تقریباً «عادی» که پیامبر در آن هنگام همیشه در معرض آنها قرار داشت، انگیزه‌ای بود برای حمزه عموی پیامبر تا اسلام خود را در چارچوب مبارزه جوئی «قبیله‌ای» با دشمنان دعوت محمد(ص)، اعلام کند. چرا که ابوجهل مخزومی «پیامبر را نزد صفا دید و به آزار او پرداخته، و به او توهین کرد... و یکی از کنیزان عبدالله بن جدعان [از قبیله تیم همپیمان بنی‌هاشم] آنرا شنید، هنگامی که حمزة بن عبدالمطلب کمان در دست از شکار بازمی‌گشت، آن کنیز به او گفت: ای اباعماره (کنیهٔ حمزه) [وای] اگر می‌دیدی که پیش از این ابوالحکم بن هشام (ابوجهل) با محمد چه کرد؟» حمزه برآشفت و در پی ابوجهل برآمد و وی را در میان جماعتی از قریش یافته و او را با

غضب مورد خطاب قرار داده و گفت: «به او ناسزا می‌گوئی در حالیکه من بر دین اویم و آنچه او می‌گوید من نیز می‌گویم. اگر می‌توانی آنچه به او گفتی، به من نیز بازگو کن. مردان بنی مخزوم خواستند تا پاسخ او را بگویند و به یاری ابوجهل بپردازند، ولی ابوجهل که می‌ترسید این مسئله به یک جنگ قبیله‌ای بی‌پایان تبدیل شود برخاست و به آنان گفت: ابوعمارة را رها کنید که به خدا قسم من توهینی زشت به برادرزادهاش کردم» حمزه نیز آنجا را ترک کرد، در حالیکه بدون قصد و خواست قبلی، اسلام آورده بود. وی مدت زمانی را مردد ماند و پس از آن تصمیم به اسلام گرفت و به پیش پیامبر رفت تا او را از این مسئله آگاه کند.[۸]

در شرایط «قبیله‌ای» مشابه، عمربن خطاب نیز اسلام آورد. چه، فاطمه (خواهر عمر) و همسرش اسلام آورده بودند ولی اسلام آوردن خود را از عمر پنهان می‌داشتند، زیرا که عمر با مسلمانان با شدت برخورد می‌کرد. (او از قبیله بنی عدی همپیمان بنی مخزوم و بنی عبدالدار بود). وی «روزی با شمشیر برکشیده خارج شد و درپی رسول خدا و برخی از اصحاب وی برآمد که به او گفته بودند در خانه‌ای نزدیک صفا جمع شده‌اند. در راه نعیم‌بن عبدالله به او برخورد نمود و به او گفت: به کجا می‌روی ای عمر؟ عمر گفت: درپی محمدم این صابئی که قریش را پراکنده است. می‌خواهم تا او را بکشم. نعیم به او گفت: به خدا قسم که غرور تو، تو را فریب داده است. آیا می‌اندیشی که بنی‌عبدمناف تو را زنده رها خواهند کرد در حالیکه تو محمد را کشته‌ای؟ (جالب است که وی از «بنی‌عبدمناف» نام می‌برد و نه از «بنی‌هاشم و بنی‌المطلب» چرا که عمر از قبیله بنی عدی است که یک دشمن قبیله‌ای خارجی حساب می‌شود و اگر یکی از بنی‌هاشم را بکشد همهٔ بنی‌عبد مناف باید در پی انتقام برآیند) نعیم همچنین افزود: «چرا به اهل بیت خود باز نمی‌گردی و آنها را سامان نمی‌دهی؟ عمر گفت: کدام یک از اهل بیت من؟ او گفت داماد و پسر عمویت و... خواهرت فاطمة بنت الخطاب. چرا که [به خداوند قسم که] اسلام آورده‌اند» عمر بازگشت و با پسر عمو و همسر خواهر خود به شدت برخورد کرد و خواهر خود را مورد ضرب و شتم قرار داد و او را زخمی نمود. خواهرش نیز او را تهدید کرد و از اسلام خویش مطلع

ساخت. عمر آنگاه که دید خواهرش خونین است، از کرده پیشمان شد و از او صحیفه‌ای که از روی آن قرآن می‌خواندند را طلب کرد و سورهٔ طه بر آن نوشته شده بود. عمر آن را خواند و گفت: «چه نیکوست این سخن...» سپس به پیش پیامبر رفت و اسلام آوردن خویش را به او اعلام کرد.[۹]

بدین ترتیب هرچه در «قبیله» جریان دارد، باید تابع منطق آن باشد. ولی منطق قبیله یک طرفه نیست. بدین سبب قریشیان آنگاه که دیدند صفوف حضرت محمد و یارانش با اسلام آوردن حمزه و عمربن خطاب محکم‌تر شده است و اسلام در بین قبایل در حال پراکنش است گرد آمدند، و مشورت کردند و بر آن شدند که نوشته‌ای بنویسند و در آن علیه بنی‌هاشم و بنی‌المطلب پیمان بندند که به آنان زن ندهند و چیزی به آنان نفروشند و از آنان خریداری نکنند. و آنگاه که بر این مسئله هماهنگ شدند، آن را در کاغذی نوشتند و هم‌پیمان شدند و از هم دیگر وعده گرفتند و سپس آن کاغذ را برای تأکید هر چه بیشتر، درون کعبه آویختند، آنگاه که قریشیان این کار را انجام دادند، بنی‌هاشم و بنی‌المطلب به ابوطالب بن‌عبدالمطلب پیوستند، و با او وارد شعب (درهٔ) وی [در میان دو کوه خارج از مکه] شدند و بر گرد وی جمع شدند، ولی ابولهب از بنی‌هاشم خارج شد، چه او همیشه همراه قریش و ضد پیامبر(ص) بود.

گسست قریش با بنی‌هاشم و بنی‌مطلب تقریباً سه سال طول کشید. ولی با این وجود، همه جانبه و فراگیر نبود. چه برخی روزنه‌های «قبیله‌ای» نیز در این گسست و محاصره وجود داشت و برخی از خویشاوندان این دو قبیله برای آنان غذا می‌بردند. کما اینکه، آن نوشته، تنها برای قریش الزام‌آور بود، ولی دیگر قبایل عربی در بازارها، علیرغم فشارهای ابوجهل، با قریش معامله می‌کردند. از سوی دیگر، اگرچه آن «نوشته» را منطق «قبیله» دیکته کرده بود، ولی باید توجه داشت که «قبیله» تنها منطق [عقلانی] نیست بلکه وجدان [احساسی] نیز هست و بنابراین «وجدان» قبیله تصمیمات عقل قبیله را زیرپا گذاشت. چرا که شخصی به نام هشام‌بن عمروبن ربیعه از بنی‌عامر بن لؤی (که در اختلاف مطیبان و احلاف بی‌طرف بودند و از سوی مادر، به یکی از افراد تحت محاصرهٔ بنی‌هاشم، نزدیک

بود)، هر شب برای آنان غذا می‌برد. وی سپس با افراد دیگری که آنان نیز رابطه خویشاوندی مادری با بنی‌هاشم داشتند، تماس برقرار کرد و توافق کردند تا آن نوشته را نقض کنند. بنابراین، یکی پس از دیگری وارد مجلس قریش در کعبه شدند و عدم التزام خود به نوشته را به این بهانه که با آن از ابتدا موافقت نکرده‌اند، اعلام نمودند. بدین ترتیب حلقهٔ محاصرهٔ قریش گسست. پس، نوشته از کعبه خارج گشته و پاره شد و بنی‌هاشم از محاصره خارج شدند.[۱۰]

ابوطالب پس از خروج از محاصره، به بیماری مرگ دچار شد. پس سران قریش به پیش او آمدند و در پی آن بودند تا توافقی با ابوطالب کنند که تضمین کنندهٔ کوتاه آمدن پیامبر از تعرض و هجوم به خدایان آنان باشد و آنان، هر چه از مال و نفوذ، بخواهد به او بدهند. بدین سبب گروهی به ریاست ابوجهل از بنی مخزوم و ابوسفیان از بنی‌امیة به پیش او رفته و به او گفتند: «ای ابوطالب تو در نزد ما جایگاهی روشن داری، و اکنون به چنین وضعی دچار آمده‌ای و ما بر آیندهٔ تو بیمناکیم، و تو از آنچه بین ما و برادرزادهٔ تو جریان دارد، آگاهی. او را دعوت کن و از او برای ما و از ما برای او وعده بگیر تا دست از ما بکشد و ما دست از او بکشیم و ما و دینمان را رها کند و ما او و دین او را رها کنیم. ابوطالب او را خواست و پیامبر آمد. ابوطالب به او گفت: ای برادرزاده، اینان اشراف قوم تواند که آمده‌اند تا به تو بدهند و از تو بگیرند. پیامبر گفت: آری، یک کلمه است که اگر به من بگویید، عرب را مالک شوید و عجم از شما پیروی می‌کند. ابوجهل گفت: آری به جان پدرت، نه یک که ده کلمه. پس پیامبر گفت: بگویید لااله‌الاالله و از آنچه جز او می‌پرستید دست بکشید. آنان دست‌های خویش به هم زدند و گفتند آیا می‌خواهی خدایان را به یک خدا تبدیل کنی. ما از کار تو در عجبیم. سپس رو به یکدیگر کردند و گفتند به خدا این مرد چیزی از آنچه می‌خواهید به شما نخواهد داد. پس برخیزید و بر دین پدران خود باشید. و مفسران می‌گویند که آیات زیر دربارهٔ این حادثه نازل شده‌اند: ﴿ص، والقرآن ذی الذکر. بل الذین کفروا فی عزة و شقاق [...] و عجبوا أن جاءهم منذر منهم و قال الکافرون هذا ساحرٌ کذاب. اجعل الآلهة الها و احداً ان هذا لشیءٌ عجاب و انطلق الملأ منهم أن امشوا و اصبروا

علی الهتکم ان هذا لشیء یراد﴾ (ص، ۳۸/ ۶ـ۱)

ابوطالب و خدیجه همسر پیامبر در یک سال (یعنی سه سال پیش از هجرت به مدینه) فوت می‌کنند و پیامبر بدین ترتیب خود را در برابر قریش، تنها و بدون پشتیبان می‌یابد و بدین سبب به سوی طائف حرکت می‌کند. «تا از ثقیف درخواست کمک کند و از آنان بخواهد دربرابر قومش از او پشتیبانی کنند» اما آنان با خشونت این خواسته را رد کردند چرا که منافع اقتصادی مشترکی با قریش داشتند. محمد(ص) پس از آن از مطعم بن عدی بن نوفل بن عبدمناف در مکه، درخواست پناه و پشتیبانی کرد و او، پیامبر را پناه داد: «مطعم خود و پسرانش و برادرزادگانش، صبحگاه سلاح بر تن کردند و وارد مسجد [الحرام یا کعبه] شدند. ابوجهل از مطعم پرسید: آیا برای پناه دادن آمده‌ای یا برای همراهی؟ مطعم گفت: برای پناه دادن. ابوجهل گفت: آنکس را که پناه داده‌ای، در امان است. پس از آن پیامبر وارد مکه شد و در آن اقامت گزید.»[۱۱]

با وجود آنکه پس از وفات ابوطالب، عموی پیامبر(ص) کسی از بنی‌هاشم برای پشتیبانی او پیش قدم نشد، ولی آنان هنوز به او گرایش داشتند، و حتی پس از مهاجرت وی به مدینه، همچنان بر گرایش خود باقی ماندند، و عباس عموی وی و نیز دیگر افراد بنی‌هاشم، با او در تماس بوده و خبرها را به او می‌رساندند. آنچه بر این مسئله دلالت می‌کند آن است که روایت می‌شود که پیامبر در روز بدر به اصحاب خویش گفت: «من می‌دانم که مردانی از بنی‌هاشم به اجبار (برای جنگ) بیرون آمده‌اند و ما نیازی به مبارزه با آنان نداریم. پس هر کس از شما که به کسی از بنی‌هاشم برخورد کرد، او را نکشد و هر کس ابوالبختری بن هاشم بن حارث بن اسد را (که اولین کسی بود که در نقض پیمان محاصره، اقدام کرد) یافت او را نکشد و هر کس عباس بن عبدالمطلب (عموی پیامبر) را یافت او را نکشد چه او به اکراه بیرون آمده است». و آنچه نشان می‌دهد که بنی‌هاشم نه از روی میل درونی برای جنگ با پیامبر بلکه تنها تحت فشار هم‌پیمانی قبیله‌ای، با قریش همراه شده‌اند، آن بود که بسیاری از آنها به محض آنکه خبر نجات یافتن قافله بازرگانی به رهبری ابوسفیان را (که برای نجات آن به آن جا آمده بودند)

شنیدند، از ارتش قریش به رهبری ابوجهل خارج شده و ورود به جنگ با پیامبر را رد کردند. و آنگاه که مردان ابوجهل این حرکت آنانرا دیدند، به آنان گفتند: «به خدا قسم، ای بنی‌هاشم، که ما می‌دانستیم اگرچه با ما آمده‌اید ولی دل شما با محمد(ص) است.»[۱۲]

-۳-

تأثیر کنش «قبیله» تنها محدود به روابط میان طرف حامی پیامبر و طرف مخالف آن نبود. بلکه حتی به درون این طرف دوم نیز نفوذ می‌کرد یعنی به درون مخالفانی که خود ـ آنچنان که گفتیم ـ از قبایل هم‌پیمان شکل می‌گرفت، که البته علی‌رغم همپیمانی، رقیب نیز بودند و روابط میان آنان براساس منطق «من و برادرم علیه پسر عمویم و من و پسرعمویم علیه بیگانه (غریبه)» شکل می‌گرفت. این منطق که در نزد بنی‌امیه احساس عاطفه و همخونی و یاوری بنی‌هاشم را که عموزادگان نزدیک آنان بودند، علیه، همپیمانان خویش بنی‌مخزوم ـ که عموزادگان دورتر آنان بودند ـ برمی‌انگیخت. از آن جمله، ذکر می‌شود که ابوجهل آنگاه که پیامبر را به همراه معطم‌بن بن عدی بن نوفل بن عبدمناف (که او را پناه داده بود) دید که وارد مکه می‌شود، با لحنی استهزاء‌آمیز گفت: «این پیامبر شما است ای فرزندان عبدمناف. پس عتبه بن ربیعة بن عبدشمس بن عبدمناف که از بزرگان قریش و مخالف پیامبر بود، به او پاسخ داد که: آیا چشم آن ندارید که از میان ما پیامبر یا بادشاهی ببینید؟»[۱۳] و نیز روایت می‌شود که پیامبر روزی از کنار ابوجهل و ابوسفیان گذشت، در حالیکه آن دو با هم سخن می‌گفتند، وقتی ابوجهل او را دید خندید و گفت: این پیامبر بنی‌عبدمناف است. ابوسفیان برآشفت و گفت: آیا باور نمی‌کنید که از بنی‌عبدمناف پیامبری برخیزد؟»[۱۴] (توجه کنید که ابوجهل از سروران بنی‌مخزوم است). حتی خود ابولهب نیز آنگاه که بنی‌مخزوم را دید که به ابوطالب به سبب پناه دادن به یکی از مسلمانان که از بنی مخزوم بود و هنگام شیوع خبر صلح پیامبر و قریش، از حبشه مراجعت کرده بود، اعتراض می‌کردند، در بیان گرایش قبیله‌ای خود به سود ابوطالب و به زیان

بنی‌مخزوم تردید نمی‌کند. «مردانی از بنی‌مخزوم به نزد ابوطالب رفتند و به او گفتند ای ابوطالب ما را از برادرزادهٔ خویش محمد منع کردی، اکنون تو را چه شده که ما را از یکی از مردان خویش منع می‌کنی. ابوطالب گفت: او از من پناه خواست و خواهرزادهٔ من است و من اگر از خواهرزادهام پشتیبانی نکنم چگونه از برادرزادهام پشتیبانی بکنم؟ در این هنگام ابولهب برخاست و گفت: ای مردم قریش، به خدا بر این پیرمرد، (یعنی ابوطالب) بسی دشوار گرفتهاید، به سبب پناه دادن به یکی از خویشاوندانش، به او حمله می‌کنید. به خدا قسم یا دست از او می‌کشید یا اینکه ما در هر آنچه انجام داده است، با او خواهیم بود، تا به آنچه می‌خواهد دست یابد. پس (بنی مخزوم) گفتند: ما او را رها می‌کنیم ای ابوعتبه»[۵]

آنچه تناقضات موجود در روابط رقابتی میان بنی‌امیه و بنی‌مخزوم را در برابر پیامبری محمد(ص) نشان می‌دهد داستان زیر است: روایت می‌شود که «ابوسفیان بن حرب و ابوجهل بن هشام و اخنس بن عمرو بن وهب ثقفی همپیمان بنی زهره، شبی هر کدام به تنهائی بیرون آمدند تا سخنان پیامبر را که در خانه‌اش به نماز مشغول بود گوش دهند. وقتی اخنس دو نفر دیگر را شناخت به پیش ابوسفیان آمده و از او در مورد آنچه از پیامبر(ص) شنیده بود، نظر خواست. ابوسفیان به او گفت: من چیزهایی شنیدم که می‌شناختم و هدف از آنها را نیز می‌دانستم و چیزهایی شنیدم که معنا و مقصود آنها را نمی‌شناختم، سپس [اخنس] به پیش ابوجهل رفت و از او همان پرسش را پرسید، او پاسخ داد: ما و بنوعبدمناف نزاع کردیم (در سبقت بودیم) اطعام کردند، ما نیز اطعام کردیم، بخشش کردند، ما نیز بخشش کردیم، و همچون دو اسب مسابقه، پابه‌پای هم پیش رفتیم، تا این که گفتند: ما پیامبری داریم که از آسمان به او وحی نازل می‌شود، ما کی به این می‌توانیم رسید؟ به خدا قسم که به او ایمان نمی‌آوریم و او را تصدیق نمی‌کنیم»[۶] همچنین، روایت می‌شود که در جنگ بدر، اُبَی ابن شریق با ابوجهل خلوت کردند، اُبَی از ابوجهل پرسید: آیا فکر می‌کنی محمد دروغ می‌گوید؟ ابوجهل گفت: چگونه بر خدا دروغ ببندد در حالیکه ما او را امین می‌نامیدیم بدان سبب که هیچ‌گاه دروغ نگفت. ولی اگر سقایت و پرده‌داری و

مشورت در بنی‌عبدمناف جمع شود و پیامبری هم در آنان باشد، چه چیز برای ما باقی می‌ماند؟ روایت می‌افزاید که هنگامی که ابن شریق این را شنید، خود و قومش (بنی زهرة) که حدود سیصد مرد بودند، آوردگاه را ترک کرد و ابوجهل و قوم خویش را تنها رویاروی مسلمانان، قرار داد.

تأثیر کنش «قبیله» حتی در درون یک قبیله و میان دو برادر نیز مشاهده می‌شود. بدین ترتیب، خود قبیله بنی مخزوم، همچون قبایل دیگر موضعگیری واحد و همیشه ثابتی در تمامی حالات نداشت. و اگر چه به عنوان مجموعه‌ای متحد در برابر بنی‌هاشم و در رقابت با بنی‌امیه، ظاهر می‌شدند، اما در درون خویش دارای گرایش‌هایی متضاد بودند حتی اگر به سود دشمنان آنان تمام می‌شد. روایت زیر پرده از این واقعیت برمی‌دارد: ذکر می‌شود که مردانی از بنی مخزوم هنگامی که ولیدبن ولیدبن مغیره اسلام آورد، به نزد برادرش هشام‌بن ولید رفتند، تا ولید را از او بستانند و مجازات کنند پس به هشام گفتند: «ما می‌خواستیم که این جوانانِ [بنی مخزوم را که اسلام آورده‌اند] به سبب این دین که به آن گرویده‌اند، مجازات کنیم، چه از گسترش آن به دیگران می‌ترسیم. هشام گفت: این ولید، او را بگیرید و مجازات کنید، ولی زنهار از آنکه به جان او زیانی برسد... که به خدا قسم اگر او را بکشید، شریف‌ترین مرد شما را خواهم کشت.»[۱۸]

-۴-

این روابط پیچیدهٔ قبیله‌ای، به قریش اجازهٔ تصفیه مردان دعوت پیامبر را نمی‌داد، چرا که هرگونه حمله جسمی/ خونین علیه هر فردی از افراد قبیله، وضع را در مکه منفجر می‌کرد و آتش جنگ داخلی همه جانبه‌ای را برمی‌افروخت. بدین سبب بود که دعوت پیامبر، توانست تحت حمایت یاری خویشاوندان و نظام پناه دادن، زنده بماند. ولی از سوی دیگر خود این روابط به آن دعوت اجازهٔ پیروزی و انتشار را نمی‌داد. چرا که پیروزی آن، در مخیلهٔ قبیله به معنای صعود بنی‌هاشم به مرکز سروری همه قبایل بود چرا که پیامبر صاحب دعوت از آنان بود و این آن چیزی است که نه بنی‌امیه (عموزادگان نزدیک آنان) و نه بنی مخزوم (عموزادگان

دورتر آنان) آنرا نمی‌پذیرفتند.

در برابر این «سکون» در روابط قبیله‌ای در مکه و شکنجه مسلمانانی که قبیله‌ای نداشتند تا از آنان حمایت کند و در برابر ستم و در تنگنا قرار گرفتن فرزندان قبایل، پیامبر مجبور شد اینان را به حبشه روانه سازد. دعوت پیامبر، نمی‌توانست راهی به سوی گسترش و پیروزی بیابد، مگر اینکه این حلقهٔ قبیله‌ای را بشکند و این ممکن نبود مگر با ایجاد یک نیروی مسلح که ساختار قبیله‌ای مکه را از بیرون مورد هجوم قرار داده و به پایه‌های مادی که این ساختار بر آن قرار گرفته بود، ضربه وارد کند. پیامبر، این مسئله را درک کرد و به همین سبب، پس از روانه کردن اکثر افراد مسلمان به حبشه، خود را در موسم حج به قبایل عربی ـ غیر قریشی ـ عرضه و معرفی می‌کرد تا شاید، از میان آنان قبیله‌ای بیاید که به دعوت او پاسخ گوید و نیروی نظامی خارجی مورد نظر (برای این کار) را در اختیار او قرار دهد.[۱۹] آنچنان که خواهیم دید، این قبایلی که وی با آنها گفتگو کرد، با او بر این اساس برخورد می‌کردند که این مسئله «یک پروژهٔ سیاسی» است و بدین سبب با او براساس منافع سیاسی، گفتگو می‌کردند.

بدین گونه، پیامبر در موسم حج، به بازارها وارد می‌شد، و ابتدا خود را بر قبیله کنده عرضه کرد و آنان او را رد کردند. آنگاه خود را بر قبیلهٔ کلب عرضه نمود و آنان نپذیرفتند، سپس به نزد بنی‌حنیفه رفت «و هیچ کس از عرب، پاسخی زشت‌تر از آنان به پیامبر نداد.»[۲۰] او سپس خود را به بنی‌عامر بن صعصعه عرضه کرد، پس مردی از آنان گفت: «به خدا که اگر این جوان قریشی را از آن خود سازم، تمام عرب را با او خواهم خورد (مطیع خواهم کرد.)» وی سپس شروع به گفتگو با پیامبر کرده و به او گفت: «اگر با تو بر سر این امر بیعت کنیم و سپس خدا تو را بر مخالفانت پیروز گرداند، آیا ما جانشین تو در این امر خواهیم بود؟ پیامبر گفت: این امر به دست خداست و او آنرا هر آنجا که بخواهد قرار می‌دهد. آن مرد گفت: پس آیا هدفت فدا کردن ما در رویارویی تو با عرب‌ها است و آنگاه که پیروز شدی، امر (جانشینی تو) از آن دیگران باشد. ما را نیازی به تو و امر تو نیست.»[۲۱]

وی سپس، به مجلس شیبان بن ثعلبه وارد شد و ابوبکر همچون اکثر دیدارهای گذشته با او بود. ابوبکر سخن شروع کرد و پرسش‌هایی از آنان پرسید همچون اینکه «تعداد شما چقدر است؟» و «نظام پشتیبانی در نزد شما چگونه است؟» و «قانون جنگ میان شما و دشمنانتان چگونه است؟» وی آنگاه که پاسخ‌هایی مبنی بر قدرت و شجاعت از آنان شنید، از آنان پرسید، آیا نشنیده‌اید که پیامبری از سوی خدا آمده است؟ آن پیامبر این (مرد) است، یکی از روسای آنان (مفروق بن عمر) پاسخ داد: «شنیده‌ایم که وی اینگونه نامیده می‌شود، اکنون ما را به چه می‌خوانی ای فرزند قریش؟» پیامبر خدا پیش آمد و گفت: «به این می‌خوانم که شهادت دهید خدایی جز خدای یگانه نیست و او هیچ شریکی ندارد و من پیامبر خدا هستم. و نیز اینکه مرا پناه دهید و یاوری کنید. چرا که قریش، با امر خداوند دشمنی کرده و پیامبرش را تکذیب کرده و باطل را بر حق ترجیح داده‌اند.» مفروق گفت: «این هانی بن قبیصه است پیر ما و رهبر دینی ما.» سپس هانی گفت: «سخن تو را شنیدم ای فرزند قریش و من برآنم که ترک دین خود و پیروی از تو و دین تو به سبب یک نشست با تو، هیچ سرانجامی ندارد، لغزشی است در دیدگاه و عدم توجه است به سرانجام. و لغزش همیشه نتیجهٔ عجله است. ما نیز قومی داریم که بد می‌شماریم بدون مشورت با آنان تصمیم بگیریم. ولی هر دو بازمی‌گردیم و در این مورد به اندیشه و مشورت می‌پردازیم.» سپس گفت: «و این مثنی بن حارثه است، پیر ما و رهبر جنگی ما.» سپس مثنی گفت: «من نیز سخن تو را شنیدم ای فرزند قریش، و جواب همان جواب هانی بن قبیصه است. و منزلگاه ما میان آبهای یمامه و سماوه است، رودهای کسری و آبهای عرب. اما آنچه در سرزمین‌های ایران اتفاق افتد، بخشیده نخواهد شد و آن چه در آبهای عرب و زمین‌هایشان پیش آید، بخشیده خواهد شد. و ما را عهدی است با کسریٰ (امپراطور ایران) مبنی بر اینکه هیچ بدعتی ایجاد نکنیم و بدعتگری را پناه ندهیم. و من آنچه را تو به آن دعوت می‌کنی، مایه رنجش شاهان می‌شمارم. پس اگر دوست داری تا تو را پناه دهیم و از دست‌یازی عرب در امان بگذاریم، آن را انجام خواهیم داد.» پیامبر خدا گفت: «پاسخ ناپسند ندادید، چه به

راستی سخن گفتید ولی دین خدا را کسی یاوری نمی‌کند مگر آنکه در تمام جنبه‌ها، به یاری آن بپردازد.»[۲۲]

روایت کننده ادامه می‌دهد: «سپس به مجلس اوس و خزرج وارد شدیم و برنخاستیم مگر پس از بیعت آنان با پیامبر.»[۲۳]

در چارچوب این نوع از گفتگوها و حساب و کتابها و احتیاط‌ها بود که بیعت اول و دوم عقبه انجام گرفت. بیعتهایی که دعوت پیامبر با آنها وارد مرحله جدیدی شد، مرحله مهاجرت به مدینه و آغاز پایه‌ریزی دولت. تفصیلات و زوایای پنهان سیاسی و قبیله‌ای که دو بیعت در سایه آنها انجام گرفت از این قرارند:

در یثرب دو قبیله از قبایل یمنی الاصل ساکن بودند. اوس و خزرج، که پس از تخریب سد مأرب به سوی آن روانه شدند. همچنین در این شهر، قبایلی از یهود ساکن بودند که مشهورترین آنها، بنوقریظه و بنونضیر و بنی‌قینقاع بودند که قعله‌هایی داشتند که در هنگام محاصره در آنها گرد می‌آمدند. و اوس و خزرج در کنار آنها مسکن گزیدند و خانه‌ها و قلعه‌هایی ساختند، اما غلبه و سیطره همچنان از آن یهود بود. سپس میان آنان (یهود) و اوس و خزرج جنگی پیش آمد و اوس و خزرج از عموزادگان یمنی خویش که ساکن شام بودند کمک خواستند و آنان اوس و خزرج را یاری کردند و بر یهود غلبه کردند و سلطه از آن اوس و خزرج شد. با مرور زمان تنش‌هایی میان دو قبیله اوس و خزرج درگرفت که منجر به یک رشته جنگهای طولانی مدت تحت عنوان «الأیام» شد که در طی آنها هر کدام از دو طرف بر ضد طرف دیگر با یهودیان هم‌پیمان می‌شد و به دنبال همپیمانانی در خارج از یثرب می‌گشت. از جمله جنگ‌های آنان، جنگ «روز معبس و مضرس» بود که در آن اوس «شکست سختی خورد که پیش از این ندیده بود.» و گروهی از آنان مجبور به تسلیم شدن به دشمنان خود از خزرج شدند ولی گروهی دیگر یعنی بنی عبدالاشهل جز به انتقام راضی نبودند. «پس اوسیان به سوی مکه رهسپار شدند تا با قریش بر ضد خزرج همپیمان شوند، و البته به ظاهر نشان می‌دادند که به قصد عمره خارج شده‌اند.»[۲۴] در مکه بود که

محمد(ص) با آنها دیدار کرد و با قضیه آنان آشنا شد. و به آنان گفت: «آیا چیزی به شما بدهم که از آنچه برای آن آمده‌اید بهتر باشد؟» و سپس آنان را به اسلام دعوت کرد و قضیه خویش برای آنان بازگو نمود. پس یکی از جوانان آن جمعیت، با هیجان زیاد گفت: «به خدا قسم که این از آنچه ما برای آن آمده‌ایم، بهتر است... ولی رئیس گروه او را از این کار بازداشت و گفت: «خاموش شو که ما برای جز این آمده‌ایم، پس جوان ساکت شد.» گروه اوس سپس کار خویش انجام داد و پیمانی با قریش بست ولی ابوجهل سرور قریش حضور نداشت و وقتی بازگشت، آن را رد کرده و سعی در فسخ آن پیمان کرد.

سپس میان اوس و خزرج جنگ دیگری درگرفت به نام «روز بعاث» و اوس با یهودیان بنی‌قریظه و بنی‌نضیر هم‌پیمان شدند و بدین ترتیب «روز بعاث» با پیروزی اوسیان به پایان رسید.»[۲۶] در سال بعد گروهی از خزرج برای حج و عمره به سوی مکه رهسپار شدند و آنجا پیامبر با آنان دیدار کرد و خود را برآنان عرضه کرد. پیش از آن نیز یهودیان در یثرب، در جریان یک نزاع کلامی به آنان گفته بودند که: «پیامبری در این زمان باید مبعوث شود و ما از او پیروی می‌کنیم و شما را می‌کشیم آنچنان که عاد و ارم کشته شدند، پس آنگاه که پیامبر با آنان سخن گفت، برخی از آنان گفت: به خدا می‌دانید که این همان پیامبری است که برخی از یهود، وعدهٔ آنرا داده بودند، پس زنهار که پیش از شما گرد او را نگیرند. آنان بدین ترتیب محمد(ص) و دعوت او را پذیرفته و آن دینی که به آنها عرضه کرد ـ اسلام ـ را تصدیق کردند. و به او گفتند: ما قوم خویش را ترک گفتیم درحالیکه در میان هیچ قومی عداوت و دشمنی بیش از آنها نیافتیم، چه بسا که خداوند بوسیله تو آنها را گردهم آورد. ما به سوی آنها خواهیم رفت و آنان را به این امر ـ اسلام ـ تو دعوت می‌کنیم و آنچه از این دین پذیرا گشتیم بر آنان عرضه می‌کنیم.»[۲۷] در سال بعد، گروهی از آنان متشکل از دوازده مرد آمدند و در «عقبه» با او دیدار کردند و با وی بر سر اسلام بیعت کردند، ولی در آن بیعت التزامی به جنگ قرار ندادند، و این همان بیعت نخست عقبه بود. پیامبر نیز مصعب بن عمیر بن هاشم بن عبدمناف را به همراه آنان گسیل کرد تا قرآن را به آنان بیاموزد

و امام جماعت آنان بود، چرا که اوس و خزرج، بد می‌شمردند که یکی از طایفهٔ دوم، امام آنان باشد.»[۲۸]

بدین ترتیب اسلام گسترش خویش را در مدینه آغاز کرد. در موسم حج سال پس از آن نیز، هیئتی مرکب از هفتاد و سه مرد و دو زن از مسلمانان یثرب به سوی مکه آمدند. مسلمانان در اثنای حج، دوباره قرار ملاقاتی را با پیامبر در عقبه گذاشتند و مخفیانه خود را به آن جا رساندند پیامبر نیز به همراه عباس عموی خویش که هنوز اسلام نیاورده بود، «ولی می‌خواست در کنار برادرزادهٔ خویش باشد و از کار او اطمینان یابد» به نزد آنها آمد. آنگاه عباس رو به آن گروه کرد و به آنان گفت: «محمد در میان ما جایگاهی دارد که شما می‌دانید و ما در برابر قوم و خویشان همرأی خویش، از او پشتیبانی کرده‌ایم و او را در میان قوم و شهر خویش پشتیبان دارد. ولی به سوی شما گرایش یافته و خواهان پیوند با شماست. پس اگر برآنید که به آنچه وی را دعوت به آن کردید وفادار خواهید ماند و از مخالفان او را پشتیبانی خواهید کرد، مسئولیت آن به عهده شما است و اگر فکر می‌کنید که پس از خروج او به همراه شما او را خوار شمرده و او را تحویل دیگران خواهید داد، پس از همین اکنون او را رها کنید چه او را در میان قوم خویش پشتیبان و پناه است.» آنان نیز پذیرفتند و از پیامبر خواستند تا سخن بگوید و وی فرمود: «با شما بیعت می‌کنم به شرطی که از من چنان پشتیبانی کنید که از زنان و فرزندان خویش پشتیبانی می‌کنید.» آنان نیز موافقت کردند و یکی از آنان گفت: «ای پیامبر خدا، میان ما و مردم (یهود) ریسمانهایی است که ما آنها را بریده‌ایم، نشاید که اگر ما با تو بیعت کنیم و خداوند ترا پیروز گرداند، به سوی قوم خویش بازگردی و ما را رها سازی.» پس رسول خدا(ص) پاسخ داد: «خون خون است و ویرانی ویرانی» یعنی آنکه دشمنان شما دشمنان من نیز هستند. سپس افزود: «من از شما هستم و شما از من، می‌جنگم با هر که بجنگید و صلح می‌کنم با هر که صلح کنید.» سپس از آنان خواست که دوازده نقیب (نماینده) تعیین کنند و آنان نه تن از خزرج و سه تن از اوس برگزیدند و اینان با رسول خدا بیعت کردند و این همان «پیمان عقبه دوم»[۲۹] بود و بیعت آن «بیعت جنگ».[۳۰]

دو طرف از هم جدا شدند و گروه یثرب به شهر خویش بازگشت و پیامبر نیز به مکه بازآمد و در این بین آیهٔ قتال بر وی نازل شده، ﴿أذن للذین یقاتلون بأنهم ظلموا و أن الله علی نصرهم لقدیر، الذین اخرجوا من دیارهم بغیر حق الا ان یقولوا ربنا الله و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد یذکر فیها اسم الله کثیرا و لینصرن الله من ینصره ان الله لقوی عزیز﴾ (حج، ۲۲/ ۴۰-۳۹) «آنگاه که خدای تعالی، به او اجازهٔ جنگ داد و این گروه از انصار [یعنی مسلمانان یثرب: مدینه] با او بر سر اسلام و یاوری وی و همهٔ اتباع مسلمان وی که به آنان پناه آوردند، بیعت بستند، رسول خدا اصحاب خویش (از قوم و همراهان خود) را در مکه، امر به خروج از آن شهر و هجرت به سوی مدینه و پیوستن به برادران خویش از انصار کرد»[۳۱] و آنان گروه گروه و تک تک، از مرد و زن به سوی مدینه حرکت کردند، و درنهایت پیامبر خدا به همراه ابوبکر به آنان ملحق گشت.

همراه با هجرت به مدینه یک مرحله به پایان رسید و مرحله‌ای دیگر آغاز شد. مرحلهٔ مکه، مرحلهٔ دعوت و صبر بود و مرحلهٔ مدینه، مرحلهٔ پایه‌ریزی دولت و «جنگ». البته این بدان معنا نبود که دعوت مسالمت‌آمیز به پایان رسیده است. روش بشارت دهنده مسالمت‌آمیز، همیشه باقی خواهد ماند، ولی تنها روش موجود نخواهد بود. تنش با قریش که در دفاع از منافعی مشخص با دعوت پیامبر پیکار کرده بودند، این بار وارد مرحله‌ای بالاتر می‌شود یعنی مرحلهٔ ضربه به خود آن منافع. بدین ترتیب دعوت پیامبر راه خود را به سوی «دولت» می‌گشود. و در این راه در دو سطح فعالیت می‌نمود: بنای درونی از یک سو و کنش «سیاسی» با قریش بوسیله ابزارهایی متفاوت از جمله جنگ روانی و ضربه زدن به منافع از سوی دیگر. و آنگاه که قریش مجبور به تسلیم و ورود به اسلام شد، دعوت/ دولت وارد مرحلهٔ نوین دیگری شد. یعنی مرحلهٔ تلاش برای وارد ساختن قبایل عربی (چه اجباری و چه به اختیار) به اسلام. سخن از آن مرحله را به فصل آینده وامی‌گذاریم و اکنون به آشنایی با مهم‌ترین پایه‌هایی بسنده می‌کنیم که ساخت درونی دولت دعوت بر آنان قرار داشت، و البته با سخن از «قبیله» ارتباط دارند.

-۵-

مسئله نخستین که پیامبر در مدینه به ناچار با آن روبرو شد، سازماندهی «معیشت» مهاجرانی بود که مکه و دارائی‌های خود را در آن جا ترک کرده بودند. توجه پیامبر به این قضیه از نخستین خطبه‌ای که پس از رسیدن به مدینه القا کرد کاملاً نمودار بود. چه این خطبه را کاملاً به این موضوع تخصیص داد. وی پس از حمد خداوند گفت: «اما بعد، ای مردم برای خویش، چیزی پیش بفرستید. به خدا قسم می‌دانید که هر کدام از شما خواهد مرد و گله خویش را بدون چوپان رها خواهد کرد، و خدایش بدون واسطه و پرده‌ای که او را از وی جدا کند به او خواهد گفت: مگر پیامبر من به سوی تو نیامد و به تو ابلاغ نکرد و مگر من به تو مالی ندادم و بخشش ننمودم، پس چه برای خود پیش فرستاده‌ای؟ و او به چپ و راست خویش نظر افکند و هیچ نبیند و به برابر خویش نگاه اندازد و جز جهنم نبیند. پس اگر کسی بتواند روی خود را از آتش پاس دارد، ولو به تکه‌ای خرما، انجام دهد. و اگر کسی آن را نیز ندارد، با سخنی نیکو آن را انجام دهد. که با سخن نیکو ده‌ها بلکه صدها برابر ثواب به او خواهند داد. والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته.»[۳۲]

دعوتی آشکار به همبستگی و پیوند میان تمامی مسلمانان، یعنی میان مهاجران و انصار. مهاجران در کنار انصار، برادران دینی خویش و در خانه‌های آنان فرود آمده بودند، و پیامبر خدا برای اینکه این دعوت را به واقعیت ملموس اجتماعی بدل کند، نظام «برادری» را پایه ریخت و مهاجران را با همدیگر و نیز با انصار برادر ساخت و پایهٔ این برادری «حق و برابری»[۳۳] از جمله حق ارث بود و فرد از همراه برادر شدهٔ خویش ارث می‌برد حتی اگر از نزدیکان وی نباشد. «برادری در دین» بدین ترتیب به جای برادری نسبی می‌نشیند و بنابراین «امت» و «دین» جای قبیله و عشیره را می‌گیرد. ولی با این وجود، فراتر رفتن تمام و کمال از «قبیله» ممکن نبود. چه دعوت به «امت» هنوز در آغاز راه بود، پس باید چیزی از «قبیله» برجای می‌ماند: مهاجران فرزند قبیله و در نزد خویشان و دوستان خویش از

انصار دارای قبیله فرود آمدند. ولی مهاجران تهیدست که قبیله‌ای نداشتند یعنی همان «مستضعفان» که در مرحله مکّی از آنان سخن گفتیم، از سوی پیامبر اجازه یافتند که در مسجد بخوابند و وی و دیگر کسان که توانایی داشتند، اطعام آنان را برعهده گرفتند. اینان به نام «اهل صفه» شناخته شدند که به صفه مسجد (سایبان مسجد) پناه می‌بردند. از جمله این اشخاص، ابوذر غفاری و عماربن یاسر و مقداد و ابوحذیفة بن یمان و... بودند.[۳۴] افزون بر مسئله معیشت و زیست، مسأله دوم مسأله همزیستی میان گروههای متفاوتی بود که در مدینه ساکن بودند، چرا که بدون نظامی که ضامن همزیستی مسالمت‌آمیز و همکاری میان این گروهها باشد، انجام وظیفه‌ای که هجرت به مدینه برای آن صورت گرفته بود، ناممکن می‌شد. در این چارچوب و از این چشم‌انداز است که باید «نوشته/ عهدنامه‌ای» که پیامبر میان مهاجران و انصار و یهود نوشت را قرائت کرد تا از حوزه‌ای «اندیشگی» که در روزگار نوشته شدن آن عهدنامه حاکم بود خارج نشویم [کاری که بسیاری از پژوهشگران و نویسندگان معاصر، چه عرب و چه شرق‌شناس غیرعرب، انجام می‌دهند]. راست‌ترین تعریف این «نوشته» همان است که ابن اسحاق گفته است. وی می‌نویسد: پیامبر خدا، نوشته‌هایی میان مهاجران و انصار نوشت و در آن با یهودیان عهد بست و دین و اموال آنان را به رسمیت شناخت و شرطهایی برآنان گذاشت و شرطهایی نیز از آنان پذیرفت.»[۳۵] بنابراین «نوشته» اساساً معاهده‌ای بود میان رسول خدا و یهودیان که در زیر متن آن آمده است و ما فقره‌های مختلف آن را بر حسب موضوعات آن عهدنامه، ترتیب بخشیده‌ایم.

۱. «نوشته» با مشخص کردن هویت طرف نخست عهدنامه آغاز شده و می‌گوید: «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم. این نوشته‌ای است از حضرت محمد میان مؤمنان و مسلمانان قریش و یثرب و هر که از آنها پیروی کرد و به آنها پیوست و با آنان جهاد نمود، که آنان امتی واحد و متفاوت از دیگران هستند. بدین ترتیب طرف نخست معاهده را دو گروه تشکیل می‌دهند، مؤمنان و... مسلمانان (قریش و یثربی و هرکس از آنان پیروی کرد) این تمایز میان «مؤمن» و «مسلمانان» در آن وقت معنای خاصی داشت که آیه‌ای که پس از آن نازل شد، آنرا توضیح

می‌دهد. ﴿قالت الاعراب آمنا، قل لم تؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا و لمّا یدخل الایمان في قلوبکم و ان تطیعوا الله و رسوله لا یلتکم من اعمالکم شیئاً ان الله غفور رحیم﴾ آیه پس از آن نیز هویت «مؤمن» را مشخص می‌کند: ﴿إنما المؤمنون الذین آمنوا بالله و رسوله ثم لم یرتابوا و جاهدوا بأموالهم و انفسهم في سبیل الله اولئک هم الصادقون﴾ (حجرات، ۴۹/۱۵-۱۲) اما «مسلمان» محض، کسی است که پیروی خود را از اسلام اعلام کرده و نشان داده باشد و البته، باطن وی می‌تواند غیر از ظاهر او نیز باشد. با بیانی معاصر می‌توان گفت: «مؤمن» کسی است که اسلام عقیدتی و ایدئولوژیک داشته باشد، یعنی از روی عقیده اسلام آورد و بنابراین «شهروند» این «امت» است اما «مسلمان» محض، اسلامی «سیاسی» دارد. (یعنی دین جدید و قدرت دولت آنرا به رسمیت شناخته باشد). البته در مدینه نیز عناصری بودند که این تمایز را بارزتر می‌کردند: از یک سو مؤمنان راستینی در مدینه وجود داشتند یعنی مهاجران و انصار. و از سوی دیگر «منافقانی» در این شهر بودند، یعنی جماعتی از اهل یثرب که اسلام خود را اعلام کرده بودند و نام «اسلام» آنها را در امت ـ یا دین ـ واحدی همراه با مهاجران و انصار و در مقابل «دیگری» که آنگونه که خواهیم دید از یهود و مشرکان تشکیل می‌شد، قرار می‌داد.

۲. پس از مشخص ساختن هویت طرف نخست عهدنامه، نوشته به بیان «نظم درونی» می‌پردازد که گروههایی که جامعه جدید از آن تشکیل می‌شود، براساس آن عمل می‌کنند. بدین ترتیب هر کدام از گروههای مؤمنان و مسلمانان (از مهاجران و انصار و مسلمان اهل یثرب) در حوزهٔ دیه دادن و دیه گرفتن، و البته با تأکید بر التزام به برخورد نیکو با اسیران و عمل به عدالت در فدیه دادن، به «قانون» مورد عمل خود در پیش از اسلام، همچنان عمل می‌کردند. «مهاجران قریشی، دیه کشتگان خویش را بر روال گذشته می‌پردازند و فدیه اسیران خود را با معروف و عدل میان مؤمنان پرداخت خواهند کرد. بنی عوف نیز همچون گذشته دیه کشتگان خود را پرداخت خواهند کرد و هر طایفه‌ای از آنان فدیه اسیر خود را با مراعات معروف و عدالت میان مؤمنان، می‌پردازند و بنی ساعده نیز...»

«نوشته» بدین ترتیب تمامی طوایف اهل یثرب را نام می‌برد و پس از آن بر

همبستگی و پیوند میان تمامی مؤمنان تأکید می‌کند. «مؤمنان، هیچ وامداری را به حال خود وانگذاشته، بلکه وام او را چه در دیه و چه در فدیه به معروف پرداخت می‌کنند. و هیچ مؤمنی علیه مؤمن دیگر با دشمنش پیمان نمی‌بندد و تمامی مؤمنان تقوا پیشه، علیه آن کسانی هستند (از میان خویش) که ظلم پیشه می‌کند و دست به گناهان کبیره آلوده می‌کند یا بزه و تجاوز و فسادی میان مؤمنان، انجام می‌دهد. همهٔ آنان علیه او دست به دست خواهند شد، حتی اگر فرزند یکی از خود آنان باشد. و هیچ مؤمنی بی‌سبب کافری نمی‌کشد و هیچ کافری را علیه مؤمنی یاری نمی‌دهد. و همهٔ پیروان خداوند، یک طبقه‌اند. و پناه دادن یک فرد از سوی ضعیف یک قوم، دیگران را ملزم به قبول این پناه دادن می‌کند. و مؤمنان همگی علیه دیگر مردم، یاور هم‌اند. و هر که از یهود از ما پیروی کند [اسلام آورد] یاری و پشتیبانی وی لازم است و... و صلح مؤمنان فراگیر و همگانی است، و هیچ مؤمنی جدای از مؤمنان دیگر اجازه صلح در جنگ در راه خدا را با دشمنان ندارد و صلح حق همگانی است و همگان در آن، برابر هستند (صلح با دشمن، امری فردی نیست بلکه همهٔ مسلمانان باید بر صلح اتفاق نظر داشته باشند، به بیان دیگر، صلح در حوزهٔ صلاحیت دولت است و نه قبیله) و هر جنگی که صورت گیرد گروهها به طور متناوب در آن شرکت خواهند کرد (خروج برای جهاد، در میان قبایل بصورت گردشی انجام می‌گیرد) و خون ریخته شدهٔ مؤمنان در جهاد در راه خدا، برابر است. و مؤمنان تقوا پیشه بر استوارترین راه هدایت قرار دارند. و هر کس که مؤمنی را به عمد به قتل برساند، محکوم به قصاص است، مگر آنکه ولی مقتول را راضی گرداند و همهٔ مؤمنان علیه او هستند و بر آنها حلال نیست مگر قیام علیه وی. و بر هیچ مؤمنی که این نوشته را بپذیرد، و به خدا و روز واپسین ایمان آورد روا نیست، که جنایتکاری را یاری کند و او را پناه دهد، و هر کس که او را یاری و پناه دهد، لعنت و غضب خدا در روز قیامت بر او خواهد بود و براساس عدالت و مساوات با او برخورد نخواهد شد (به بیانی دیگر، گناه وی بیشتر از سنگینی گناه آن کسی است که وی او را پناه داده است.)

۳. آنچه گذشت، حکایت طرف نخست بود و اساسنامه داخلی آن. اما طرف دوم، یعنی یهود، در «نوشته» اینگونه مورد خطاب قرار می‌گیرند: «و یهودیان، تا مادامی که مسلمانان در جنگ هستند، در هزینه‌های این جنگ مشارکت دارند» و با تمام طوایف خود، در این زمینه ـ یعنی در زمینه جنگ ـ امت (یا گروهی) واحد را با مؤمنین، شکل می‌دهند. بدین ترتیب «یهودیان بنی عوف ملتی هستند همراه مؤمنان، و یهودیان دارای دین خود هستند و مسلمانان را دینی دیگر است. مگر کسی که ظلم و ستم کند که در این صورت جز به خود و خانوادهٔ خویش، ضرر نمی‌رساند، و یهودیان بنی‌نجار هم همچون یهودیان بنی‌عوف هستند...» این امر در مورد تمامی طوایف یهود جاری است. همچنین نوشته می‌افزاید: «و هیچ کس از یهودیان، خارج نخواهد شد مگر با اجازهٔ محمد(ص) و به انتقام یک زخم، بازداشت نمی‌شود و هر کسی گناه کند، بازتاب آن گناه متوجه وی و خانواده‌اش خواهد شد، مگر آنکه، ظلم کند. و خداوند به این راضی است. و یهود و مسلمانان در جنگ، هر کدام هزینهٔ خویش را دارند. و یاور هم هستند علیه کسی که اطراف این نوشته، با او بجنگند. و باید به نصیحت و اندرز همدیگر بپردازند و درحق هم نیکوئی کنند و نه ستم، و هیچ کس از آنان، علیه هم‌پیمانان خویش، کار ناپسند نمی‌کنند و یاور مظلوم هستند. یهودیان تا وقتی که مؤمنان در جنگ هستند، همراه با آنان، در هزینه جنگ، مشارکت دارند.»

۴. «نوشته» سپس جنگ را در یثرب تحریم کرده و به دفاع مشترک از این شهر تأکید می‌کند. از یک سو: «یثرب و هر آن چه در آن است، بر اهل این نوشته حرام است [حرمت آن نگاه‌داشته شود]... و هیچ زنی بدون اجازهٔ اهل خویش، پناه داده نشود.» و از سوی دیگر «نویسندگان این نوشته/ عهدنامه باید همدیگر را علیه کسی که به یثرب حمله کند، یاری کنند و اگر به صلحی فراخوانده شوند، صلح کنند و جامه صلح بپوشند، و مؤمنان نیز باید آنان را محترم بشمارند، جز کسانی که با دین خدا بجنگند. و در جنگ نیز هر کس باید با آنکس از دشمن که نصیب او شود، وارد جنگ شود.»

۵. نوشته، همچنین بیان می‌کند که هیچ مشرک یا یهودی اهل یثرب، اجازه

ندارد که چیزی یا کسی از قریش را پناه دهد. به بیان دیگر، طرف نخست (مؤمنان) به طرف دوم بیان می‌کند که با قریش در حالت جنگی قرار دارد و بنابراین، کمک به قریش به هر شکلی، ممنوع است. نوشته تأکید می‌کند: هیچ مشرکی [از اهل یثرب] نمی‌تواند، جان یا مال قریش را پناه دهد و مؤمنان را از او باز دارد. همچنین: «نه قریش و نه هم‌پیمانان آنان پناه داده نمی‌شود.» (سخن در اینجا متوجه یهودیان است)

۶. نوشته بیان می‌دارد که مرجع اختلاف حضرت محمد(ص) است، چه این اختلاف میان خود مسلمانان و مؤمنان باشد و چه میان مؤمنان و یهودیان. بدین ترتیب مؤمنان چنین مورد خطاب قرار می‌گیرند: «هر چه که شما در آن با هم اختلاف داشتید، مرجع آن خداست و پیامبر وی حضرت محمد(ص)» و سپس رو به یهودیان تأکید می‌کند: «هر برخورد و اختلافی که پس از این نوشته پیش آید و بیم فساد آن برود، مرجع نهائی آن خدای عزوجل و محمد پیامبر خدا است و خداوند در بالاترین جایگاه این نوشته است.»

۷. نوشته، سخن خود را اینگونه به پایان می‌برد که روابط در یثرب باید براساس نیکی و حسن معاملت و محافظت از امنیت برقرار شود، و می‌گوید: «نیکی پیش از گناه و برتر از آن است و هر کس کشتهٔ خود را می‌درود و خداوند خواهان نیکوئی و راست کرداری است که در این نوشته بر آن تأکید شده است. و این نوشته مانع از مجازات ظالمان و گناهکاران نمی‌شود و هر که در مدینه اقامت گزیند و یا به آن بیاید، امنیت دارد، مگر کسی که ستم کند و گناه انجام دهد. و خداوند یاور کسی است که نیکو روش باشد و رسول خدا(ص) نیز یاور اوست.»

این همان نوشته معروف است. از یک سو اساسنامه‌ای داخلی برای گروه مؤمنان و مسلمانان و بویژه در امور جنگ و جرایم، و از سوی دیگر عهدنامه‌ای تقریباً شبه جنگی میان رسول خدا و یهودیان. البته برای دریافت عاقبت یهودیان مدینه باید این سویهٔ دوم آن را به دقت بررسی کرده و البته ما این کار را در فصل بعد خواهیم گفت.

آنچه اکنون باید بر آن تأکید کرد آن که «قرارداد اجتماعی» که دولت دعوت

پیامبر بر آن پایه‌ریزی شد، قراردادی «جنگی» است، و البته این مسأله‌ای طبیعی است. چرا که از آنجا که هجرت، برای سازماندهی جنگ بر ضد مشرکان قریش انجام گرفت که دعوت مسالمت‌آمیز را رد کرده و با آن به جنگ پرداخته و آنها را از سرزمین خویش بیرون راندند و نیز از آنجا که اجازهٔ الهی جنگ با اجازهٔ مهاجرت همراه شد، (همانگونه که پیش از این بیان شد)، بنابراین تبلیغ رسالت، منوط به غلبه بر قریش شده بود و بدین ترتیب، تلاش در راه این هدف، در رأس اولویت‌ها بود.

این پرسش باقی می‌ماند که: چرا قریش اینهمه بر «شرک» یعنی دفاع از خدایگان و بتهای خویش، اصرار داشتند؟ پرسشی که ما را دوباره به آغازگاههای دعوت، در مکه، بازمی‌گرداند. «قبیله» اگرچه چارچوب رفتار در جوامع قبیله‌ای و ابزارهای آن را از جمله، یاوری و رقابت، تفسیر می‌کند، تفسیرگر انگیزه‌های عینی آن نیست. این «غنیمت» است که آنچه در این سطح پنهان است را روشن می‌کند. ما پیش از آنکه از «غنیمت» سخن بگوئیم، باید، سخنی پایانی از طبیعت نقش قبیله و نیز امکانات «امت» برای فراتر رفتن از آن و همچنین، مرزهای این فراتر رفتن، داشته باشیم.

-۶-

از داده‌هایی که ما در قسمت‌های پیشین عرضه کردیم، چنین برمی‌آید که قبیله در جریان دعوت پیامبر، دو نقش کاملاً متفاوت داشت: از یک سو به دشمنان آن دعوت، یعنی عامهٔ قریش، این امکان را داد که آن را مورد محاصره قرار دهند و البته آنان نیز در این کار تا حد زیادی موفق بودند، چه تعداد کسانی که در طول (مدت سیزده سالهٔ) دورهٔ مکی اسلام آوردند، ۱۵۴ نفر بود که هشتاد و سه نفر از آنها به حبشه مهاجرت کرده بودند. از سوی دیگر، همین «قبیله» سپر حمایت و پشتیبانی را نخست از پیامبرو در درجه دوم از مسلمانان اهل قبیله، برافراشت و از این دیدگاه، عاملی اساسی در زنده ماندن دعوت و جستجو به دنبال راهی برای درهم شکستن این محاصرهٔ قبیله‌ای که در آن قرار داشت، به شمار

می‌رفت.

«قبیله» یک نقش دوگانه دیگری (منفی و مثبت) نیز ایفا کرد. از سویی، در آغاز دعوت و در دورهٔ مکی، ورود به اسلام، فردی بود و روشن است که تلاش برای جلب نظر افراد، تنها به عنوان یک فرد، در جامعه‌ای قبیله‌ای فرایندی بسیار دشوار است، زیرا که فرد در این جوامع هویت و شخصیت و جایگاه خود را در درون قبیله و بوسیله آن می‌یابد و بنابراین خروج از قبیله چیزی همانند خودکشی بود. و کسی که از قبیله‌اش ببرد یا کاری برخلاف مصالح آن انجام دهد، نمی‌تواند به تنهائی زندگی کند، و ناچار باید، چه از طریق هم‌پیمانی و چه از راههای دیگر به قبیله‌ای دیگر بپیوندد و از آنجا که اسلام به افراد متفاوت (از قبایل متفاوت) نظر داشت، میان این افراد روابط همبستگی بوجود آورد، که جایگزین روابط قبیلگی بود. بدین ترتیب، «عقیده» از دید مؤمنان به مثابه «قبیله‌ای روحانی و معنوی» بود که نیازهای آن‌ها را به همبستگی و پیوند و آرامش درونی، برآورده می‌ساخت. این مسئله، درونمایهٔ مفهوم «امت» بود که دعوت پیامبر آن را به عنوان جایگزینی برای «قبیله» بویژه پس از هجرت به مدینه مطرح می‌کرد. «امت» از ریشه «ام» به معنای مقصد و جهت می‌آید و «امام» از مشتقات آن است، یعنی کسی که پیشوای جامعه است و در جلو آنها قرار می‌گیرد و جامعه از او پیروی کرده و در همان جهت او به حرکت می‌پردازد. بدین ترتیب، روابط درون «امت» همچون «قبیله» برپایهٔ نسب و هم خونی نیست، بلکه بر پایهٔ اشتراک در مقصد و جهت و پیروی از امام یعنی راهبر و پیشوا، قرار دارد.

مفهوم «امت» از مفهوم «قبیله» درمی‌گذرد و از آن فراتر می‌رود ولی آن را لغو نمی‌کند، چرا که، از بین رفتن «قبیله» شرط ضروری ایجاد «امت» نیست. و آنجا که «امت» از مسلمانان به عنوان افرادی دارای پیوندهای مشترک، تشکیل می‌شود، چیزی مانع از آن نمی‌شود که این افراد به «قبیله» به عنوان چارچوب اجتماعی درونی پیوند خورده باشند. و این مسئله عملاً اتفاق افتاد. «امت» برآمده از دعوت پیامبر که «نوشتهٔ پیامبر»، همزمان، هم قرارداد رسمی تولد آن و هم اساسنامهٔ داخلی آن بود، از همان آغاز از مجموعه‌های قبیله‌ای تشکیل شده: مهاجران که

از قریش (قبیله) بودند و انصار که خود قبایل متفاوت بودند و «نوشته» نام تک‌تک آنها را آورده بود. همچنین نوشته، قبایل طرف دوم قرارداد، یعنی یهودیان را نیز ذکر کرده بود. از سوی دیگر هنگامی که اسلام درنتیجهٔ غزوات و بویژه فتح مکه، شروع به گسترش سریع کرد، گرایش به «امت» بصورت «قبیله‌ای» انجام می‌گرفت، و قبیله به عنوان یک مجموعه، اسلام خود را اعلام می‌کرد، یعنی هم‌پیمانی سیاسی و ورود قبیله در دین جدید، و شیخ قبیله یا بزرگان آن نیز نمایندهٔ قبیله در این امر به شمار می‌رفتند. پس از آن مرحلهٔ گرایش فردی و عقیدتی فرامی‌رسید، آن هم از طریق فعالیت کسانی که پیامبر آنها را به سوی قبایل می‌فرستاد «تا دین را به مردم بیاموزند». این عمل اعتقادی نیز بر ضد قبیله و عشیره انجام نمی‌گرفت بلکه در درون آن جریان داشت.

آری، پیامبر، عصبیت جاهلی را محکوم کرد و عاملان خود را در مناطق مختلف امر نمود تا با دعوت به سوی قبایل بجنگند «سزاست که دعوت آنان فقط به سوی خدای بی‌همتا باشد، و هر که به سوی خدا فرا نخواند و مردم را به سوی قبایل و عشایر بخواند، با شمشیر به سزای خود برسد، تا دعوت آنها تنها برای خداوند بی‌همتا باشد.»[۳۸] با این وجود «قبیله»، زنده باقی ماند، و نابود کردن آن با همان سرعت فتوحات، امکان نداشت. ریشه کن کردن «تأثیرات قبیله» از دل مردمان، نه تنها مستلزم «فتح» روان فردی هر کدام از افراد به تنهائی بلکه همچنین و پیش از آن مستلزم برپایی یک نظام اجتماعی بر پایه‌هایی کاملاً متفاوت از آن پایه‌ها بود که نتیجهٔ «قبیله» و «غنیمت» بودند. بدین ترتیب «قبیله» حتی در زمان دعوت و در صفوف یاوران آن، زنده باقی ماند.

از آن جمله روایت می‌شود که وقتی عباس عمومی پیامبر، آنگاه که پیامبر در راه خود برای فتح مکه بود، ابوسفیان را به پیش وی آورد، عمربن خطاب اصرار کرد که گردن او را بزند و گفت: «ای پیامبر، این ابوسفیان است که خداوند بدون هیچ عهد و قراردادی، او را در اختیار ما نهاده است، بگذار تا گردن او را بزنم». عباس گفت: «ای پیامبر خدا، من او را پناه دادم» و آنگاه که عمر، به اصرار خویش ادامه داد، عباس گفت: «ای عمر صبر کن. به خدا قسم که اگر از بنی‌عدی بن کعب

بود بر کشتن او اصرار نمی‌کردی، ولی تو می‌دانی که وی از مردان بنی عبدمناف است.»[۳۹] همچنین روایت می‌شود که شخصی به نام قزمان، در روز احد، مشرکان بسیاری را از دم تیغ خود گذراند و آن گاه که وی را به بهشت مژده دادند گفت: «کدام بهشت، به خدا من نجنگیدم مگر به سبب گرایش و تعصبی که به قوم خویش داشتم.»[۴۰] تنش اوس و خزرج نیز همچنان پابرجا بود. و دو طرف، بر سر پیامبر با هم رقابت می‌کردند و اوس کاری که مایهٔ خرسندی و ستایش پیامبر بود انجام نمی‌داد، مگر آنکه خزرج می‌گفت: به خداوند قسم که آنان به تنهایی این فضیلت را در اسلام و در نزد رسول خدا نخواهد داشت و در پایان، همانند آن کار را تکرار می‌نمودند.»[۴۱] در غزوهٔ مصطلق نیز سپاه مسلمانان (از مهاجران و انصار) بر یک چشمه سرازیر شدند، و یکی از کارگران عمربن‌خطاب با یکی از همپیمانان بنی عوف از خزرجیان، بر سر آب، با هم داد و فریاد کرده و به جان هم افتادند، و یکی از آنان، مهاجران را به یاری فراخواند و دیگری انصار را. در این هنگام عبدالله بن سلول که در میان جمعی از قوم خویش یعنی یثربیان بود خشمناک شد و گفت: «[مهاجران] آنچه بیم آن می‌رفت را انجام دادند. در سرزمین خودمان، و بر سر آن با ما جنگیدند. به خدا قسم که اگر به مدینه بازگردیم، فرادستان (اهل مدینه) فرودستان (مهاجران) را بیرون خواهند کرد. سپس رو به خویشاوندان و همشهریان خویش کرد و گفت: این همان بلایی است که خود بر سر خویش آوردید آنان را در سرزمین خویش راه دادید و اموال خود را با آنان تقسیم کردید. به خدا که اگر دست نگاه داشته بودید به سوی شهری به جز شهر شما می‌رفتند.

عبدالله بن ابی بن سلول، عملاً رئیس و سرکردهٔ «منافقان» بود و کینه وی از اسلام، از آن جا نشأت می‌گرفت که قوم وی درصدد آماده سازی زمینه برای آن بودند که او را حاکم خویش کنند ولی مهاجرت پیامبر به مدینه، مانع از آن شد. ولی این تنها «منافقان» نبودند که بعنوان «مسلمان» در درجه‌ای پائین‌تر از «مؤمنان» بودند و آنگونه که خواهیم دید اغلب آنانکه در جریان فتوحات زمان پیامبر و پس از وی به اجبار یا به اختیار اسلام آوردند، در پیوند با قبیله قرار داشته و اسیر منطق

آن بودند.

با این وجود، در تحلیل آخر، «قبیله» چیزی نبود جز آن چارچوب اجتماعی که کسب «غنیمت» و دفاع از غنایم با استفاده از آن انجام می‌گرفت. و بنابراین، این «غنیمت» بود که بر «کنش قبیله» حاکم بود. «قبیله» جدا از «غنیمت» مقوله‌ای بی‌محتوا و چارچوبی توخالی بود. در فصل آینده خواهیم دید که چگونه تنها آن قرائت از حوادث دوران دعوت پیامبر، که از دیدگاه «غنیمت» به امور بنگرد، می‌تواند درونمایه‌ای به «قبیله» بدهد و تاریخ را به روندی عاقلانه و معنادار تبدیل سازد.

منابع فصل دوم

۱. ابومحمد عبدالملک بن هشام، السیرة النبویة، تحقیق مصطفی السقا (و آخرون) سلسلة تراث الاسلام، ۱، (قاهره، مصطفی بابی الحلبی، ج ۱، ص ۱۲۴).

۲. همان، ج ۱، ص ۱۳۲ـ۱۲۳.

۳. ابوجعفر محمدبن جریر الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۳، ۸ ج (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۷، ج ۱، ۵۰۳ـ۵۰۲.

۴. ابن‌هشام، همان، ج ۱، ص ۱۳۴ـ۱۳۳.

۵. ابوالحسن علی‌بن محمدبن الاثیر، الکامل في التاریخ، ۱۳ ج (بیروت، دارالفکر، ۱۹۷۸) ج ۲، ص ۴۱ـ۴۰.

۶. ابن‌هشام، همان، ج ۱، ص ۲۶۹ـ۲۶۴.

۷. ربط اسلام آوردن صحابه به حوادث اجتماعی، همچون «اسباب نزول» است، و مسلمان عقیده دارد که خداوند اگر چیزی بخواهد، دلیل و مناسبتی برای آن قرار می‌دهد.

۸. ابن‌هشام، همان، ج ۱، ص ۲۹۱.

۹. همان، ج ۱، ص ۳۶۴ـ۳۴۲.

۱۰. همان، ج ۱، ص ۳۷۴ و پس از آن.

۱۱. ابن‌الاثیر، الکامل في التاریخ، ج ۲، ص ۶۴، و الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۱، ص ۵۵۵.

۱۲. ابن‌هشام، همان، ج ۱، ص ۶۱۹.

۱۳. ابن‌الاثیر، همان، ج ۲، ص ۶۴، و الطبری، همان، ج ۱، ص ۵۵۵.

۱۴. جلال الدین محمدبن احمد المحلي و جلال الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر السیوطی، تفسیر الجلالین و در حاشیهٔ آن، لباب النقول في اسباب النزول للسیوطی، ص ۵۴۵.

۱۵. ابن‌هشام، همان، ج ۱، ص ۳۷۱.

۱۶. همان، ج ۱، ص ۳۱۶ـ۳۱۵.

۱۷. ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبدالله السهیلی، الروض الانف في تفسیر السیرة النبویة لابن

هشام، ۴ ج، (بیروت، دارالمعرفة، بی‌تا) ج ۳، ص ۸۲.

۱۸. ابن‌هشام، همان، ج ۱، ص ۳۲۱.

۱۹. بسیاری از پژوهشگران معاصر در پی دلایلی برآمده‌اند که پیامبر را به کوچاندن اصحاب خویش به حبشه برانگیخت. مونتگموری وات، برخی از فرضیات را مطرح می‌کند و آن نظریه را ترجیح می‌دهد که بر آن است که دلیل این کار پیامبر، تقسیم شدن گروه مسلمانان نخستین بود به دو گروه، گروهی که در پشت ابوبکر بودند و گروهی دیگر که در کنار عثمان‌بن مظعون ایستاده بودند. ولی بنظر ما این یک مسئله تفریبی است که دلیل و سندی برآن نیست. علاوه بر این، این فرضیه به جایگاه ابوبکر چندان توجهی ندارد. از دید ما، مهاجرت به حبشه، جزئی از استراتژی بود که ما از آن سخن می‌گوئیم. استراتژی جستجوی هم‌پیمانی در میان قبایل عرب برای ضربه زدن به قریش از بیرون. و این البته مستلزم خالی کردن صحنه از مسلمانان قبیلهٔ قریش بود تا قریش از آنها به عنوان گروگان برای فشار بر پیامبر سود نبرد یا به بهانه هم‌پیمانی پیامبر با نیرویی خارجی، آنها را وادار به ارتداد از اسلام نکند.

۲۰. ابن‌هشام، همان، ج ۱، ص ۴۲۴.

۲۱. همان، ج ۱، ص ۴۲۵.

۲۲. روشن است که پیامبر تنها در پی بدست آوردن حمایت و پشتیبانی نبود و صاحب یک پروژه و استراتژی بود.

۲۳. السهیلی، الروض الانف، ج ۲، ص ۱۸۲ـ۱۸۱.

۲۴. ابن الاثیر، الکامل في التاریخ، ج ۱، ص ۴۱۷.

۲۵. همان، ج ۲، ص ۶۶، و ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۱، ص ۴۲۷.

۲۶. ابن الاثیر، همان، ج ۱، ص ۴۱۷.

۲۷. ابن هشام، همان، ج ۱، ص ۴۲۹.

۲۸. همان، ج ۱، ص ۴۳۵ـ۴۳۴.

۲۹. همان، ج ۱، ص ۴۴۷ـ۴۴۰.

۳۰. همان، ج ۱، ص ۴۵۴.

۳۱. همان، ج ۱، ص ۴۶۷.

۳۲. همان، ج ۱، ص ۵۰۱ـ۵۰۰.

۳۳. محمدبن سعد، الطبقات الکبری، ۸ ج، (بیروت، دارصادر، دار بیروت. ۱۹۶۰). ج ۱،

ص ۲۳۸.

۳۴. همان، ج ۱، ص ۲۵۶ـ۲۵۵.

۳۵. ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۱، ص ۵۰۱.

۳۶. رباعنهم: حالت پیشین آن‌ها، یتعاقلون: دیه کشتگان خود می‌پردازند.

۳۷. عانیهم: اسیر آنان.

۳۸. ابن هشام، همان، ج ۲، ص ۵۹۵.

۳۹. همان، ج ۲، ص ۴۰۳.

۴۰. احمدبن یحیی بن جابر البلاذري، انساب الأشراف (قاهرة، جامعة الدول العربیة، مرکز اسناد خطی، ۱۹۵۹) ج ۱، ص ۲۸۰.

۴۱. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۵۶.

۴۲. ابوالعباس محمدبن یزید المبرد، الکامل (القاهرة، بی‌تا، ۱۹۳۷) ج ۲، ص ۱۳۱.

فصل سوم

غنیمت

عبدالملک بن مروان، خلیفه اموی، روزی از عروة بن الزبیر پرسید، چه دلیلی باعث شد تا قریش به مخالفت با دعوت حضرت محمد برخیزد؟ عروة بن الزبیر، پاسخ او را با نامه‌ای بدین شرح داد که: «اما بعد، او [یعنی حضرت محمد]، آنگاه که قوم خویش را به سوی هدایت و نوری که خدا به سوی وی فرستاده بود، فراخواند، در ابتدای دعوت از او دور نگشتند و نزدیک بود تا به او گوش فرا دهند، تا آنگاه که طاغوتهای آنها (یعنی بت‌هایشان) را ذکر کرد، و برخی از ثروتمندان قریش از طائف آمدند، و آن را رد کردند و با او به شدت برخورد کردند و آن را که گفته بود، زشت شمردند، و بدین ترتیب پیروان خود را از آن برحذر داشتند و عامه مردم از او روگردان شده و او را ترک کردند. جز آن تعداد اندکی که خداوند آنها را نگاه داشت.»[1]

مردان «ثروتمندی» از قریش، بر ضد دعوت محمد(ص) به پا خاستند و مردم را علیه آن شوراندند و پیروان آن را مورد ستم قرار دادند. چرا؟ آیا بدان سبب که ثروتمندان، دیندارتر و نسبت به «خدایان» متعصب‌ترند؟ خیر. آنچه معمولاً برای «ثروتمندان» اهمیت دارد، مال و ثروت آنهاست. بنابراین، این پرسش مطرح می‌شود که دعوت حضرت محمد با هجوم به بت‌ها، چه خطری برای ثروتمندان در پی داشت؟

واقعیت آن است که بت‌ها، در دید قریش، آن «امر مقدس» را تشکیل نمی‌دادند که مردم به آنها پایبند بوده و به علت قدسی بودن آن‌ها، در راهشان بمیرند. از سوی دیگر آنها، خدایگان و معبودات ملی نبودند که مردم هنگام رویارویی با «دیگری» دارای خدایگان و معبودات ملی خاص خویش، در راه دفاع از آنان به پا خیزند و در راه آنها جان فشانی کنند. بت‌ها و خدایگان قریش، پیش از هر چیز، منبع ثروت و پایه اقتصاد قریش بودند. مکه، مرکزی برای خدایگان و بت‌های قبایل عرب بود که برای زیارت آنها به این شهر می‌آمدند و بازارهایی برای خرید و فروش در نزدیکی پایگاه آن بت‌ها ایجاد می‌کردند. بدین ترتیب، مکه، مرکزی تجاری برای تمام عرب به شمار می‌آمد. بالاتر از آن، و البته بدلیل عوامل جغرافیائی و نیز بدان سبب که مرکزی دینی به شمار می‌رفت که قبایل عرب را بسوی خویش جذب می‌نمود، همزمان، توقفگاهی اصلی بر سر راه تجارت بین‌المللی میان شمال و جنوب و غرب و شرق به شمار می‌رفت. بدین سبب، حمله به بت‌ها، به معنای، یورش مستقیم به عایدات ناشی از حج و زیارت این بت‌ها و کار و کسب بازرگانی عربی ناشی از آن، چه در سطح داخل شبه جزیره و چه در خارج از آن، به شمار می‌رفت.

بنابراین غنیمت یا ترس از دست دادن آن، سبب اصلی بود که باعث مقاومت قریش در برابر دعوت پیامبر و همپیمانی علیه این دعوت و محاصرهٔ همه جانبه آن شد. و البته قریش، در این مسئله با پیامبر کاملاً با صراحت برخورد می‌کرد. قریش، ادعا نمی‌کرد که دین آن‌ها، دین حقیقی و راستین است بلکه حتی بر آن بود که آنچه پیامبر آورده بود، «طریق هدایت» است. ولی بیم آن داشت که در صورت پیروی از آن، امتیازات خویش را از دست بدهد، قرآن در آیهٔ زیر این مسئله را بیان می‌کند: ﴿و قالوا ان نتبع الهدی معک نتخطف من ارضنا﴾ یعنی اینکه عرب‌ها به آسانی ما را از مکه بیرون خواهند کرد، چرا که خدایگان آنها در این شهرند، و پس از آن ما آواره خواهیم شد و منابع معیشتی خود را از دست خواهیم داد. پاسخ قرآن به این سخن آنان، از جنس اعتراض خود آنهاست ﴿أولم نمکن لهم حرماً آمناً یجبی الیه ثمرات کل شیء رزقاً من لدنا، و لکن اکثرهم لا یعلمون﴾

(القصص ۲۸/ ۵۷)

جنبهٔ دیگر قضیه آن است که شاخه‌های مختلف قریش، با محاصرهٔ قبیله‌ای مسلمانان، فشار اقتصادی به پیروان دارای قبیله و نیز با شکنجه جسمانی مسلمانان مستضعف، دیواری بر گرد آنان کشیدند، این برخورد، پیروزی مسلمانان را به توانائی آنان بر وارد ساختن ضربه‌هایی به آنچه قریش (در طوایف مختلف آن) در واقع به دفاع از آن پرداخته بود، یعنی به غنیمت پیوند می‌داد. بدین ترتیب، هجرت پیامبر نه به خاطر ترس بود و نه فرار، بلکه برای ادامهٔ دعوت با ابزارها و شیوه‌های دیگر بود: گسیل داشتن سپاهیان چه به رهبری پیامبر و چه غیر پیامبر برای حمله به کاروانهای تجاری قریش، و این یعنی، محاصرهٔ اقتصادی مکه به هدف تسلیم سیاسی و در پایان، ورود به اسلام؛ و از آنجا که ضربه زدن به غنیمت، بطور حتم منجر به دست‌یابی به آن و به کار بردن آن برای آماده سازی برای وارد ساختن ضربه‌های دیگر می‌شد، بنابراین بناچار، «غنیمت» در مرحله نوینِ دعوت، به گونه‌ای حضور داشت.

این فصل به بررسی هر دو این جنبه می‌پردازد. اکنون به جنبهٔ اول می‌پردازیم:

ـ ۱ ـ

الف:

همهٔ قرائن و شواهد تاریخی، بر آن دلالت داشت که قریش، و بطور عام همهٔ ساکنان شبه جزیره، برای دین، وزن و ارزش زیادی در زندگی خود قائل نبودند، و علیرغم وجود مراکز یهودی و مسیحی در شبه جزیره و گسترش بت‌پرستی و مذهب صابئی (حنفیت دارای ریشه‌های هرمسی) در آن، باورهای دینی، ارزش زیادی در زندگی جاهلی عرب نداشت. آنچه جالب توجه است آنکه مکه که بزرگ‌ترین مرکز دینی شبه جزیرهٔ عربستان به شمار می‌رفت، تهی از «مردان دینی» (اکلیروس) بود. در واقع، «عجیب آنجا است که ما در اخبار مکه و یا دعوت اسلامی به هیچ وجه نام و یادی از «مردان دین» نمی‌یابیم و هیچ دلیل و نشانه‌ای وجود ندارد که مقاومت کنندگان در برابر دعوت پیامبر، از مردان دین باشند.»[۳]

پرده‌داری نیز، چه پرده‌داری کعبه باشد و چه لات و عزی و ذی الخصله و دیگر خدایگان عرب، تنها خدمت و وظیفه‌ای بود منحصر به گشودن و بستن درب‌ها و توجه مادی به مکان و البته منصبی دینی به شمار نمی‌رفت و تخصصی در امور دین نمی‌طلبید.[۴]

از سوی دیگر، عرب‌ها عموماً به خداوند ایمان داشتند و آیات زیادی در قرآن به این مسئله اشاره داشته‌اند، از جمله: ﴿قل لمن الارض و من فیها ان کنتم تعلمون. سیقولون لله قل افلا تذکرون. قل و من رب السماوات السبع و رب العرش العظیم، سیقولون لله قل افلا تتقون﴾ (مؤمنون ۲۳/ ۸۷ـ۸۴). عرب‌ها، مشرک بودند، یعنی، خدایگان دیگری را البته در درجاتی پائین‌تر، در خداوندی، شریک خداوند می‌شمردند و آنها را واسطه‌ای میان خود و خدا می‌دانستند: ﴿و یعبدون من دون الله ما لا یضرهم و لا ینفعهم و یقولون هؤلا شفعاؤنا عندالله...﴾ (یونس، ۱۰/ ۱۸) و نیز: ﴿... والذین اتخذوا من دونه اولیاء ما نعبدهم الا لیقربونا الی الله زلفی﴾ (زمر، ۳۹/ ۳) البته، اگر مشرکان قریش به خدلوند ایمان داشته و خدایگان خود را تنها واسطه‌ای برای رسیدن به وی می‌دانستند، باید گفت که برخی ثروتمندان و متنفذان آنان، حتی زندیق و دهری بودند. از جمله ابوسفیان بن حرب، بزرگ بنی‌امیه و عقبة بن محیط که او نیز از بنی‌امیه بود و شدیدتر از مردم دیگر به آزار پیامبر می‌پرداخت و ابی بن خلف جمحی و نضربن حارث بن کلده و منبه و نبیه پسران حجاج از بنی سهم، و عاصی بن وائل سهمی و ولیدبن مغیرة مخزومی که همگی از سرکردگان مخالفان دعوت محمد بودند. و «زندقه را از مسیحیان حیره آموخته بودند»[۵] (زندیق: کسی که قائل به بقای دنیا باشد، کلمه‌ای با اصل فارسی و معرب، در فارسی به آن زنده‌گرای می‌گفتند یعنی کسی که قائل به بقای همیشگی دنیا باشد.)[۶] بدین ترتیب وجود این «بی‌دینان» در رأس مخالفان دعوت پیامبر، که به بهانه هجوم این دعوت به خدایگان با آن معارض بودند، دلیل برآن است که دفاع آنان از خدایگان و بت‌ها، به خاطر خود خدایگان نبود بلکه به سبب منافع و درآمدهایی است که از کنار این خدایگان به سوی آنان سرازیر می‌شد. این منافع و درآمدها چیزی نبود جز عایدات حج و تجارت محلی و بین‌المللی برآمده از آن.

عرب‌ها، بدلیل وجود بت‌های مهم‌ترین و بزرگ‌ترین خدایگان خویش در مکه، برای حج و زیارت بت‌ها به این شهر می‌آمدند و هر قبیله، بت خود را که نماد و تجسم خدای آنان بود، زیارت می‌نمودند. بت‌های بزرگ در خانه‌های «مقدس» ویژه‌ای قرار داشت و حج عبارت بود از برخی شعایر و آئین‌هایی که در مکان‌های معینی از مکه و اطراف آن، انجام می‌گرفت. «عرب‌ها، خانه (کعبه) را زیارت می‌کردند و قصد عمره می‌نمودند و هفت بار بر گرد آن خانه طواف می‌کردند و دست به حجرالاسود می‌سائیدند و میان صفا و مروه سعی می‌کردند. (بت اساف بر فراز صفا قرار داشت و بت نائله بر فراز مروه). آنان لبیک می‌گفتند و خدا را می‌خواندند اما برخی در این لبیک، شرک می‌کردند. قریش که به پرستش اساف مایل بودند اینگونه می‌خواندند: «لبیک اللهم لبیک لا شریک لک الا شریک هو لک تملکه و ما ملک» (یعنی، آماده‌ایم ای خداوند آماده، تو شریکی نداری جز آن شریک که هم از آن توست، و تو مالک اوئی و او مالک نیست). و هر قبیله، لبیکی (خاص خود) داشت و لبیک آنان بود که به عزی گرایش داشتند: «لبیک اللهم لبیک، لبیک و سعدیک ما احبنا الیک».[۷]

همچنین «عرب‌ها، در عرفات وقوف می‌کردند و در هنگام نیمروز آفتاب از آن خارج می‌شدند و وارد مزدلفه می‌شدند، و البته قریش، از مزدلفه خارج نمی‌شدند و در عرفات وقوف نمی‌کردند... و هدایای خود را تقدیم می‌کردند و رمی جمرات می‌نمودند و ماههای حرام را گرامی می‌داشتند.»[۸] اما ازد: «برای حج به مکه می‌آمدند و در همهٔ آئین‌ها با مردم بودند، ولی موی خویش را کوتاه نمی‌کردند. پس از اتمام همهٔ آئین‌ها، به سوی خدای خود منات می‌آمدند و موهای خود را در پیشگاه وی می‌تراشیدند و در نزد وی باقی می‌ماندند و از دید آنان، حج جز با آن، کامل نمی‌شد.»[۹] قریش نیز «عزی» را زیارت می‌کرد و هدایای خود را به آن تقدیم می‌کرد و با تقدیم قربانی، به او نزدیکی می‌جست. قضاعه و لخم و جذام و اهل شام نیز اقیصر را زیارت می‌کردند و سرهای خود را در پیشگاه او می‌تراشیدند. مذحج نیز به زیارت یغوث می‌آمد و طی، به پرستش فلس می‌پرداخت و هدایای خود را به او تقدیم می‌نمود.»[۱۰]

هدایای آنان نیز ـ که جزئی از عواید حج بود که قریش از آنها سود می‌برد ـ بر دو قسمت بود: قسمتی مخصوص خدا و قسمتی دیگر که به خدایگان خویش اختصاص می‌دادند. قرآن در ذکر این هدایا می‌گوید: ﴿و جعلوا للّه ما ذرأ من الحرث و الانعام نصیباً فقالوا هذا للّه بزعمهم و هذا لشرکائنا فما کان لشرکائهم فلا یصل الی اللّه و ما کان للّه فهو یصل الی شرکائهم ساء مایحکمون﴾ (انعام، ۶/ ۱۳۶) این بدان معنا بود که آنان قسمتی را نصیب خدا می‌دانستند و قسمتی را نصیب خداوند، اما آن قسمت که نصیب خدایگان بود، درنهایت به خدایگان آنان منتقل می‌شد و ظاهراً این کار ضروری می‌نمود تا دخل و تصرف در این هدایا بعد از تقدیم آنها، امکان یابد. چه با بازگشتن این هدایا به خدایگانشان، در واقع این هدایا، به مالکیت آن کسی درمی‌آمد که بت مخصوص آن خدا را خدمت می‌نمود.

هدایای اهل بادیه، از چهارپایان بود و بر سه نوع بود: ۱. بحیرة یعنی «شتر اگر پنج شکم زائیده باشد. به سراغ پنجمی می‌رفتند، اگر نر نبود، گوش او را پاره می‌کردند» و به خدایگان آنان اختصاص می‌یافت. ۲. سائبه (شتری که یک فرد در صورت بیماری و... نذر می‌کرد که اگر خواسته وی مانند شفای از بیماری برآورده شود، آن را رها سازد) نیز به خدایگان اهدا می‌شد. و ۳. وصیله، گوسفند اگر هفت بار بزاید، به سراغ هفتمی می‌روند، اگر نر بود، ذبح می‌شد و اگر ماده بود، رها می‌شد» و نصیب خدایگان می‌گشت. آنان نیز که به کشاورزی مشغول بودند، «اگر زمین را می‌کاشتند یا درختانی غرس می‌کردند، در میان زمین خطی می‌کشیدند و آن را به دو بخش تقسیم می‌کردند و می‌گفتند: که تا این سوی خط، نصیب خدایگان آنان است و آن سوی خط مخصوص خدا».

بدین ترتیب، هدایای عرب‌ها به خدایگان خود در مکه، مقادیر ثابتی بود شبیه به زکات. این علاوه بر هدایای دواطلبانه دیگری از طلا و نقره و... بود و بدون شک، استفاده کنندهٔ نخست این هدایا، قیمان خانه‌های این بت‌ها و در رأس آنها، قیمان کعبه بودند. بنابراین، بت‌ها، منابع درآمد اهل مکه و دفاع از آنها دفاع از این کسب و درآمد به شمار می‌رفت. اهالی طائف نیز در این قضیه با اهالی

مکه اشتراک داشتند چه، بت منات از بتهایی بود که نزد عرب‌ها بسیار بزرگوار بود، در طائف قرار داشت و اهالی ثقیف از هدایای آن سود می‌بردند. آن چه اهمیت این هدایا را به خوبی نشان می‌دهد، آن که، اهل ثقیف وقتی که حضرت محمد پس از فتح مکه، آنها را به محاصرهٔ خود درآورد، به او گفتند: به ما یک سال مهلت ده تا هدایای خدایگان ما برسد، و ما پس از آنکه به آنها دست یافتیم، اسلام خواهیم آورد.»[۱۱]

حج از دید عرب‌های جاهلی، تنها یک آئین دینی نبود بلکه یک هنگامهٔ تجاری بسیار پراهمیت بود، و اعمال تجاری در آن در پیوند با اعمال «عبادی» بودند. بدین ترتیب، اگر حج در ماهی انجام می‌گرفت که آن را ذی‌الحجة می‌نامیدند، مردم به راه می‌افتند تا هنگام هلال روز نخست ذی‌القعدة در عکاظ باشند، بیست شب در عکاظ به سر می‌بردند و بازارهای خود را در آنجا (در عکاظ، بازاری بیرون مکه و در جهت طایف) بپا می‌کردند، و مردم هر قبیله در گوشه‌ای قرار می‌گرفتند و هر قبیله بر گرد اشراف خود جمع می‌شدند، و برخی بر برخی دیگر به قصد خرید و فروش وارد می‌شدند و در مرکز بازار جمع می‌شدند. پس از گذشت بیست روز به سوی مجنة (بازاری در بائین دست مکه) می‌رفتند، و ده روز در آن جا می‌ماندند و بازارهای خویش را برمی‌افراشتند. سپس در روز «الترویه» از ذی‌المجاز به سوی عرفه به راه می‌افتادند و در آن روز در ذی‌المجاز، از آب سیراب می‌شدند و... و روز «الترویة» آخرین بازار آنها بود.»[۱۲] آنان برای آنکه امنیت موسم‌های تجاری خود را تضمین کنند، در ماههای حرام بربا می‌ساختند که چهار ماه بود، ذی‌العقده و ذی‌الحجه و محرم و رجب.[۱۳] «قریش و دیگر عرب‌ها می‌گفتند که در بازار عکاظ و مجنة و ذی المجاز حاضر نشوید مگر در حالت احرام برای حج. و انجام چیزی از محرمات و یا جنگ با یکدیگر را در ماههای حرام و در حرم مکه، گناهی بزرگ می‌شمردند.»[۱۴]

بدیهی است که این فعالیت تجاری وسیع، که در امنیت تمام، در طی چهار ماه، در بازارهای مختلف ادامه می‌یافت، نیازمند میزان بسیار زیادی از کالا برای مصرف و مبادله و بازاریابی بود. علاوه بر این، اغلب تجارت بین‌المللی میان اروپا

و شرق (و اساساً هند) در راه خود از یمن به شام و برعکس، از مکه می‌گذشت که ایستگاه اصلی آن بود و قریش، سهم اصلی را در این فعالیت گستردهٔ تجاری محلی و منطقه‌ای و بین‌المللی داشت، و با کاروانهای تجاری بزرگ خود در آن شرکت می‌کرد. کاروانهایی تجاری که در زمستان به سوی یمن می‌رفت و در تابستان به سوی شام، و کالاهای خود را به مکه می‌آورد تا در هنگام موسم حج در میان بقیه مناطق در درون و بیرون شبه جزیرهٔ عربستان توزیع شود. قرآن کریم نیز به این مسئله اشاره کرده و این موقعیت تجاری قریش را به مکه و جایگاه دینی آن مرتبط می‌دانست که امنیت را برای آنها مهیا می‌ساخت. (چه از لحاظ مکانی یعنی مکه و ۱۲۵ مایل اطراف آن و چه از لحاظ زمانی یعنی چهار ماهی که پیش از این از آنها یاد کردیم.) ﴿لإیلاف قریش ایلافهم رحلة الشتاء و الصیف فلیعبدوا رب هذا البیت الذی اطعمهم من جوع و آمنهم من خوف﴾ (قریش، ۱۰۶/ ۲-۱). تجارت مکه محدود به شام و یمن نمی‌شد بلکه از سوی شرق به حیره در عراق می‌رسید و از سوی غرب و از راه دریا به حبشه متصل می‌شد.

بنابراین تجارت از دید قریش، مهم‌ترین منبع درآمد و معیشت بود. «و هر که تاجر نباشد، از دید آنان جایگاهی نداشت» و گفته می‌شد که «نه دهم روزی از تجارت است.» و البته بازرگانی و تجارت در میان آنان محدود به مردان نبود و زنان نیز در آن مشارکت داشتند. در این میان زنانی همچون خدیجه بنت خویلد، زن پیامبر و هند بنت عبدالمطلب شهرت داشتند... برای آنکه اهمیت کاروانهای تجاری قریش را بهتر درک کنیم، باید به این نکته اشاره کنیم که آنگونه که منابع ذکر می‌کنند، قافله‌ای که مسلمانان در بواط[۱۵] مورد هجوم قرار دادند، از دو هزار و پانصد شتر تشکیل شده بود و کاروانی که در بدر قصد حمله به آن را داشتند، آن قدر بزرگ بود که «هیچ خانه‌ای از قریش نبود مگر اینکه سهمی در آن داشته باشد». کاروانهای آنها دقیقاً سازماندهی می‌شد و برای آنها یک رئیس و چندین نگاهبان و راهنما و کارگزار تعیین می‌گردید، افزون بر بازرگانانی که به همراه آن بودند.[۱۶]

این فعالیت گستردهٔ تجاری، رابطه‌ای مستقیم با «خدایگان» قریش و بت‌های

آنها داشت: تجارت در مکه، [چه به عنوان مبدأ و چه به عنوان مقصد] و داد و ستد با قبایل عرب و نیز با شام و یمن و عراق و حبشه، همه و همه، وابسته به سفر به این شهر، به هدف حج و زیارت خدایگانی بود که بت‌های آنها در آن شهر قرار داشتند. همچنین این تجارت پیوندی تنگاتنگ با امنیتی داشت که حج برای تجارت در بازارهای برافراشته در موسم آن و در مکانهای حرام و در ماههای حرام، ایجاد می‌کرد. بنابراین حمله به خدایگان قریش، دست‌اندازی مستقیم به تجارت آنان بود. قریش به دعوت حضرت محمد ـ که براساس پیوند مردم به خدایی واحد و متعال قرار داشت که در هر جایی موجود بود و خدایی جز آن را حتی به عنوان واسطه و شفاعت‌گر قبول نداشت ـ از دیدگاه تجارت نگریست، و در آن اعلام جنگی دید علیه منافع اقتصادی خویش، دعوتی به بستن بازارها و لغو موسم‌های تجاری و در پایان، جلوگیری از پویائی و جنبش تجاری. باید به این نکته اشاره کرد که پیامبر آنگاه که (پیش از هجرت) در مکه به سر می‌برد و حتی مدتی پس از آن، به سوی بیت‌المقدس نماز می‌خواند و این مسئله از دید قریش تلاش برای منصرف کردن توجه مردم از مکه بود. در واقع «قبله» تنها یک قضیه دینی نبود بلکه از دید قریش مسئله‌ای اقتصادی نیز به شمار می‌رفت.

ب:

قریش کاملاً از اهمیت اقتصادی مکه نه تنها در میان عرب‌ها بلکه در سطح بین‌المللی، آگاه بود و آنگاه که دعوت پیامبر(ص) آغاز شد، یاد حمله ابرهه، عامل پادشاه حبشه بر یمن، و هجوم وی به مکه هنوز در مخیله و یادوارهٔ قریش زنده بود. این حمله در همان سالی اتفاق افتاد که حضرت محمد در آن به دنیا آمد و به سال «عام الفیل» مشهور شد (سال ۵۷۰ میلادی). با آنکه هدف اصلی این حمله رهایی از سلطه و سیطرهٔ مکه بر تجارت بین‌المللی میان یمن و شام و انتقال آن به یمنیان و درنتیجه حبشیان همپیمان بیزانس بود، ولی تحقق این هدف خواهان نابود ساختن آن به عنوان کانونی دینی بود. بدین سبب حمله ابرهه در پی تخریب کعبه و تغییر زیارتگاه و محل تجمع عرب‌ها به «قلیس» (کلیسا) یعنی

همان محلی که ابرهه در یمن برپا ساخته بود، برآمد.[۱۷] تفاصیل این حادثه، همچنان در یادوارهٔ عرب باقی مانده بود، و البته مخیله اجتماعی و دینی و سیاسی قریش، چیزهایی دیگر به آن افزوده بود. منابع تاریخی در این مورد ذکر می‌کنند: «ابرهه قلیس را در صنعا برپا ساخت، کلیسایی که در زمان خود، در هیچ جای زمین مانند نداشت. سپس به نجاشی پادشاه حبشه نوشت که ای پادشاه، من برای تو کلیسائی ساخته‌ام که هیچ پادشاهی پیش از تو چنان بنا نکرده است، و تا حج عرب‌ها را به سوی آن تغییر ندهم، آرام نخواهم گرفت. عرب‌ها آنگاه که نوشته ابرهه به نجاشی را شنیدند خشمناک شدند، و مردی از آنان (از بنی کنانه) با خشمگینی، به قلیس رفت و مدفوع خود را در آنجا ریخت و... سپس به سرزمین خویش بازگشت». و آنگاه که ابرهه خبر آن شنید: «خشمناک شد و... سوگند خورد تا کعبه را ویران سازد، سپس به حبشه پیغام فرستاد تا سپاهیان خود آماده سازد، و آنگاه که آماده شدند، با فیل‌های بسیار، رهسپار مکه شد، و در خارج از مکه اردو زد. قریش، بزرگ خود را در آن هنگام (یعنی عبدالمطلب جد پیامبر) به همراه بزرگ بنی‌بکر و بنی‌هذیل، برای مذاکره پیش او فرستاد. «آنان، یک سوم ثروت و اموال تهامه را به او پیشنهاد کردند تا بازگردد و خانه کعبه را تخریب نکند، ولی او راضی نشد. عبدالمطلب نیز به سوی قریش بازگشت و این خبر به آنها داد و از آنها خواست تا از مکه خارج شوند و در بالای کوها و در دره‌ها پناه گیرند. و آنگاه که صبح شد، ابرهه آمادهٔ ورود به مکه شد و فیل‌های خود آماده ساخت، و ارتش خود را بسیج کرد.» اما این حمله شکست خورد و قرآن نیز به آن اشاره می‌کند ﴿الم تر کیف فعل ربک بأصحاب الفیل ألم یجعل کیدهم في تضلیل و أرسل علیهم طیراً أبابیل، ترمیهم بحجارة من سجیل فجعلهم کعصف مأکول﴾ (فیل/۵ـ۱). ابن اسحاق صاحب سیرهٔ نبوی نیز می‌گوید: «یعقوب بن عتبه (که فقیهی پرهیزگار و آگاه به سیره بود و احادیث بسیار روایت کرده است) به من گفت: اول باری که حصبه در سرزمین عرب‌ها مشاهده شد، همان سال بود.»[۱۸]

تنها حمله ابرهه نبود که نشاندهندهٔ اهمیت مکه در تجارت بین‌المللی آن روزگار بود، بلکه «چنان بنظر می‌رسد که اهمیت تجاری آن، باعث جلب نظر

دولت‌های مجاور و بویژه بیزانس شده بود و الیوس آلوس [والی مصر از سوی امپراطور روم] بر سر راه خود برای اشغال یمن در سال ۲۵ پیش از میلاد، بر آن سیطره یافت. همچنین، قصی (جد چهارم پیامبر) وقتی خواست تا سلطه مکه را از قضاعه بستاند، از قبیله خزاعه که در میان آنان پرورش یافته بود و تحت سیطرهٔ بیزانس بودند کمک خواست... و نیز عثمان بن حویرث اسدی وقتی که دربی تحت نفوذ قرار دادن مکه برآمد، از کمک‌های بیزانسیان بهره برد. اهمیت مکه از قرن پنجم و دربی سقوط دولت حمیریان به دست حبشی‌ها و آغاز جنگ‌های خونین میان ایران و روم، افزایش یافت. چه این جنگ‌ها باعث مشکل شدن تجارت جهانی از طریق عراق شد و بیزانسیان را به فکر توجه بیشتر به راه دریای سرخ کرد که تحت نفوذ ساسانیان قرار نداشت. و با آنکه انوشیران با ارسال سپاهی یمن را به اشغال خود درآورد اما این کار مانع ادامه تجارت در این ناحیه نشد، چرا که یمن از سرزمین اصلی ایران دور بود... و بدین سبب تجارت در مسیر یمن و سوریه و در مکه که بر سر راه این دو قرار داشت، همچنان فعال و پررونق باقی ماند.»[۱۹]

قریش از این شرایط بین‌المللی که منجر به حفظ اهمیت بالای مکه، به عنوان مرکز تجارت جهانی شده بود، غافل نبوده و بدین سبب با دقت تمام، جنگ‌های میان ایران و روم را پیگیری می‌کردند و طبق معمول، از این جنگ‌ها که حوادث خارجی به شمار می‌رفتند، در وقایع داخلی، استفاده می‌بردند. براین اساس مفسران بر آن هستند که سبب نزول آیات اول سورهٔ روم یعنی ﴿ألم، غلبت الروم في أدنى الارض و هم من بعد غلبهم سيغلبون، في بضع سنين لله الامر من قبل و من بعد و يومئذ يفرح المؤمنون بنصرالله...﴾ (روم، ۵-۱) آن بود که «روم و فارس در جایی میان اذرعات و بصریٰ با هم جنگیدند و ایرانیان بر رومیان چیره شدند، و خبر به مکه رسید، و بر پیامبر و مسلمانان گران آمد، چرا که ایرانیان مجوسیانی بودند که کتاب آسمانی نداشتند و رومیان اهل کتاب بودند، پس مشرکان شاد شده و تهدید کردند که: شما و مسیحیان اهل کتاب هستید و ما و ایرانیان امی (بی‌کتاب) هستیم، و برادران ما بر برادران شما پیروز شدند، پس ما نیز بر شما

پیروز خواهیم شد، و پس از آن آیات زیر نازل شد.» روایات همچنین می‌افزایند که اُبی بن خلف یکی از رهبران مشرکان قریش، با ابوبکر بر سر صد شتر شرط بست و ابوبکر گفت که رومیان تا نه سال آینده پیروز خواهند شد و اُبی بن خلف خلاف آن را می‌گفت. پس آنگاه که رومیان پس از هفت سال از شرط‌بندی غلبه یافتند، ابی ابن خلف وفات یافته بود وابوبکر، شرط را از فرزندان ابی خواست و آنها را به پیش رسول خدا(ص) برد و صدقه داد.»[۲۰]

با توجه به این آگاهی قریش از اهمیت مکه و ارتباط دین و اقتصاد در این شهر، طبیعی بود که قریشیان همیشه از هر دعوت جدید بیمناک شده و در آن اثری از «دستهای خارجی» می‌یافتند که در پی ضربه به منافع اقتصادی آنان است. بویژه آنکه آنان در این زمینه رقبای زیادی نیز داشتند، رقبایی از جمله ایران و روم و پادشاهان حیره و یمن و حبشه. این نکته، عکس‌العمل سریع قریش را در برابر مهاجرت برخی از مسلمانان به حبشه تفسیر می‌کند. چه، قریش هیأتی متشکل از دو نفر، یعنی عبدالله بن ابی بن ربیعة و عمرو بن عاص را که دستی در تجارت و گفتگو داشتند، به سوی نجاشی فرستادند و «به همراه آنان هدایایی برای نجاشی و اطرافیان وی ارسال کردند.» این هیأت تلاش کرد تا نجاشی را قانع سازد، مسلمانانی که به حبشه مهاجرت کرده بودند را به آنها بازپس دهد ولی نجاشی نپذیرفت، و هیأت ارسالی قریش، ناامید و بی‌نتیجه بازگشت.[۲۱]

عکس‌العمل قریشیان که تاجرانی حرفه‌ای بودند، نمی‌توانست به خاطر خدایگان آنان باشد. چه ضرری از مهاجرت مسلمانان به حبشه، می‌توانست به خدایگان آنان برسد؟ بنابراین، می‌توان گفت، آنان بیم آن داشته باشند که انتخاب حبشه از سوی پیامبر به عنوان هدف هجرت، اهداف سیاسی و اقتصادی دیگری، در پی داشته باشد. بویژه آنکه قریشیان به ایران گرایش داشتند در حالیکه پیامبر و مسلمانان به رومیان، و البته حبشیان نیز همپیمان امپراطوری روم به شمار می‌رفتند. اگر این نکته را نیز بیافزائیم که مسلمانانی که به حبشه هجرت کردند، از «مستضعفین» نبودند، بلکه از فرزندان قبایل قریش بودند و بسیاری از آنان در تجارت دستی داشتند، بیم و هراس‌هایی را که بناچار قریش از این هجرت در دل

داشت، درک خواهم کرد. آنچه خواهد ماند، آن است که آیا، واقعاً پیامبر، از مهاجرت دادن برخی از اصحاب خود به حبشه، در پی آن بود که در آنجا مرکزی تجاری برای مسلمانان ایجاد کند که با تجارت قریش رقابت کند. بویژه آنکه وی و اغلب بنی‌هاشم، روابطی نیکو با پادشاه حبشه داشتند و حتی پیامبر نجاشی را ستایش کرده و از حکومت او تمجید کرده است. (در فصل پیشین به این نکته اشاره شد) اما این فرض، فرضی است که اثبات آن امکان ندارد، و آنچه از ارزش این تحلیل می‌کاهد آن است، که چیزی مانند این پیش نیامد.

قریش، همانگونه که نگرانی شدید خود را از هجرت برخی از مسلمانان به مکه بروز داد، نوعی بیم و ترس نیز از آن نشان داد که چه بسا، رقیبان تجاری آنان در شرق شبه جزیرهٔ عربستان دستی در دعوت پیامبر داشته باشند. شاید، این مسئله آنها را واداشت تا پیامبر را متهم کنند که فردی از یمامه بنام «رحمان» پیامبر را آموزش می‌دهد. قرآن نیز به این مسئله اشاره می‌کند و می‌گوید: ﴿و هم یکفرون بالرحمان، قل هو ربی﴾ (رعد/ ۳۰) فرد مورد نظر در این مسئله، مسیلمة بن حبیب حنفی است که نام «رحمان» را برای خود انتخاب کرده بود[۲۲] و پیش از وفات پیامبر ادعای نبوت کرد و به «مسیلمهٔ کذاب» مشهور شد. باید به این نکته اشاره کرد که این فرد (مسیلمة) نامه‌ای به پیامبر فرستاد و در آن ادعا نمود که وی شریک حضرت محمد(ص) در پیامبری است و حق پیامبری در «نیمی از زمین» را دارد.[۲۳] این نکته به روشنی رنگ و بوی روابط قریش را با ساکنان شرق شبه جزیره که بنی‌حنیفه از آنان بودند، و همچنین رقابت میان آنان بر سر سلطه بر عرب، را نشان می‌دهد. پادشاهان حیرة (مناذرة) نیز رقیب تجارت قریش بودند و بر میانه‌های شبه جزیره و جنوب شرق آن سلطه‌ای تجاری داشتند و کاروانهای تجاری خود را حتی به مکه نیز گسیل می‌کردند.[۲۴]

برخی از پژوهشگران معاصر، پیمان «حلف الفضول» را که حضرت پیامبر نیز پیش از نزول وحی بر وی در آن شرکت داشت، به وضعیت تجاری مکه و جنگ و جدلهای منطقه‌ای دربارهٔ آن، پیوند می‌دادند. چیزی که مردم را به این پیمان فراخواند (همانگونه که در فصل قبل دیدیم) آن بود که تاجری از یمن کالایی به

یکی از تاجران بزرگ قریش فروخت و آنگاه که تاجر قریشی در پرداخت بهای کالا، کندی کرد، تاجر یمنی از گروه قبیله‌ای ـ تجاری حاکم بر مکه در آن روزگار که بنی‌عبدالدار و بنی مخزوم و بنی جمح و سهم و عدی در رأس آن بودند، کمک خواست ولی آنان از کمک به وی سرباز زدند و او را راندند. پس از آن، رقیبان آنان یعنی بنی‌هاشم و بنی‌عبدالمطلب و هم‌پیمانانشان از عبدالعزی و زهره و تیم، به پا خاستند و پیمانی به نام حلف الفضول، میان خویش ایجاد کردند.[۲۵] ما اگر به این پیمان در پرتو تنش‌ها و رقابت‌های ذکر شده بنگریم، می‌توانیم بگوئیم: «لایه‌های ثروتمند قریش که «سهم» از آنان بود، در پی دور ساختن یمنیان از تجارت جنوب و انحصار این تجارت در دستان خود بودند و عکس‌العمل بنی‌هاشم و همپیمانان آنها، جبهه‌گیری در برابر این شاخه ثروتمند و ایجاد پیمانی بود که در برابر مطامع و خواسته‌های روز افزون آنان بایستد. به خصوص آنکه بنی‌هاشم و هم‌پیمانانشان آنقدر ثروتمند نبودند که بتوانند کاروانهایی مستقل و خاص خود را به سوی یمن گسیل کنند و بنابراین مجبور بودند، از طریق تاجران یمنی مقیم مکه، با این سرزمین داد و ستد کنند.[۲۶] آنچه اشاره به آن لازم می‌نماید آن است که رابطه میان بنی‌هاشم و اهل یمن روابطی بسیار خوب و نیکو بود، چه مادربزرگ پیامبر(ص) یعنی مادر عبدالمطلب بن هاشم از قبیله یمنی بنی نجار بود که در یثرب سکونت داشتند و عبدالمطلب نزد آنان به دنیا آمد و کودکی و نوجوانی خود را در میان آنان گذراند. عبدالمطلب روابطی تجاری با یمن برقرار کرد و نفوذی در میان برخی پادشاهان آن داشت. اثر این روابط نیکو میان بنی‌هاشم و یمنیان در زمان دعوت پیامبر، نمودار می‌شود. چرا که «قبیله حمدان» پس از آنکه از اسلام آوردن به دست خالدبن ولید ـ که پیامبر اسلام پیش از امام علی(ع) وی را به سوی آنان فرستاده بود ـ سرباز زدند، همگی یک‌باره به دست علی‌بن ابی‌طالب اسلام آوردند. همچنین، برای فهمیدن کمک یمنیان به امام علی در کوفه و در جنگ با معاویة بن ابی‌سفیان و باقی ماندن بر سر یاوری وی و فرزندانش باید به این روابط دوستانه توجهی بیشتر کرد، به گونه‌ای که یمنیان آنگونه که خواهیم دید مهم‌ترین عنصر شیعه در زمان

تشکیل این مذهب بودند.

همهٔ این داده‌ها، چه آنها که به عواید و درآمدهای ناشی از حج و تجارت داخلی اشاره دارد و چه آنها که درآمدهای ناشی از تجارت بین‌المللی را یادآور می‌شود، به روشنی نشان می‌دهد که قریش، کاملاً خطر دعوت حضرت محمد برای منافع اقتصادی خود را می‌شناخت: رد شرک به معنای بازداشتن قبایل عربی از حج و زیارت خدایگان و بت‌های خویش در مکه و درنتیجه توقف عایدات حج و بازرگانی بود. بنابراین قانع ساختن قریش به بیهودگی پرستش بت‌ها ناممکن بود، چه آنچه برای آنها اهمیت داشت، نه بت‌ها بلکه غنایم ناشی از آنها بود. تنها چیزی که می‌توانست قریش را قانع سازد یا آنها را به تسلیم شدن وادارد آن بود که به گونه‌ای به آنها نشان داده شود که عدم پذیرش اسلام، به طور حتم منجر به آن چیزی خواهد شد که آنها ترس آن را داشتند، یعنی فقدان عایدات ناشی از حج و تجارت و این آن چیزی است که قریش، پس از توالی حمله‌ها به کاروانهای تجاری از سوی مسلمانان پس از هجرت آنان به مدینه، کاملاً آن را درک نمود.

۲.

الف:

در فصل پیشین دیدیم که پیامبر، به مدینه مهاجرت نکرد جز پس از آنکه با نمایندگان آنها قراردادی مبنی بر «دفاع مشترک» (خون در برابر خون و تخریب در برابر تخریب) امضا نمود. و نیز نشان دادیم که امضای این قرارداد همزمان شد با نزول آیه قتال که به مسلمانان اجازهٔ ورود به جنگ با قریش را داده بود، در حالیکه آیات قرآنی پیش از آن به صبر سفارش می‌کرد (حدود هفتاد آیه). البته جنگ هدفی مستقل نبود بلکه برای بالا بردن سطح دعوت پیامبر به مرحله‌ای بود که قریش احساس کند که در صورت اسلام نیاوردن منافع اقتصادی‌اش از بین خواهد رفت. و البته، اسلام آوردن قریش برای اسلام آوردن بقیه قبایل عرب ضروری می‌نمود، چرا که قریش در میان قبایل عرب جایگاه والا داشت و رهبر

آنها به شمار می‌رفت.

جنگ بر ضد قریش، عملاً از همان آغاز به هدف ضربه زدن به منافع تجاری آن، انجام گرفت. پیامبر و اصحاب وی درک می‌کردند که قریش، بهایی برای خدایگان و دین خویش قائل نبودند، و آنچه برایشان مهم بود تجارت آنان بود. بدین سبب آنها نیز سیاستی روشن با استفاده از ابزار جنگی روشن اتخاذ کردند، یعنی حمله به کاروانهای تجاری قریش که از شام می‌آمدند و البته مدینه نیز بر سراه شام و مکه قرار داشت و نیز البته سیطرهٔ مدینه بر راه این کاروانهای تجاری علاوه بر تاریخ بازرگانی جهانی و راههای آن در جهان قدیم، با عوامل جغرافیائی ارتباطی مستقیم داشت. بدین ترتیب، به محض استقرار پیامبر و اصحاب مهاجر وی در مدینه، آنان شروع به سازماندهی برخی از حملات به فرماندهی شخص پیامبر (غزوه) یا شخصی غیر از وی (سریه) کردند. هدف از این حمله‌ها نیز، دست‌اندازی به کاروانهای بازرگانی قریش بود که از شام می‌آمدند.

آنچه بسیار جالب توجه است آن که پیامبر، در همان ماه هفتم از مهاجرت به مدینه، گروهی را به رهبری عموی خود حمزة بن عبدالمطلب آماده کرد که وظیفه آن‌ها حمله به کاروان تجاری دویست نفره‌ای از قریش به رهبری ابوجهل بود که از شام می‌آمد. اما یکی از همپیمانان دو طرف دخالت نموده و مانع جنگ میان دو طرف شده و بدین ترتیب ابوجهل به راه خویش به سوی مکه ادامه داد. تنها یک ماه بعد، پیامبر گروه دیگری را فرماندهی عبیدبن الحارث آماده ساخت و این گروه برای حمله به کاروانی از قریش متشکل از دویست مرد و به رهبری ابوسفیان به سوی رابغ به راه افتاد و البته میان دو طرف درگیری‌ها و تیراندازی‌هایی براکنده رخ داد ولی دو طرف بدون درگیری قابل توجهی از هم جدا شدند. یک ماه بعد یعنی در ماه نهم هجرت نیز، پیامبر گروه سومی را این بار به رهبری سعدبن ابی وقاص و با هدف انجام یک عملیات اطلاعاتی آماده ساخت. این گروه به گردآوری اطلاعات پرداخت ولی روشن شد که کاروان قریش دو روز قبل از آن جا گذشته بود.[۳۷] در ماه سوم از سال دوم نیز پیامبر شخصاً در رأس

سپاهی غزوهٔ ابواء را انجام داد و در طی آن ۱۵ شب در بواط در انتظار قریش ماند و سپس به مدینه بازگشت تا این بار در همان ماه در رأس دویست تن از از اصحاب خود به قصد حمله به کاروانی از قریش متشکل از صد مرد و دو هزار و پانصد شتر، و به رهبری امیة بن خلف، به سوی بواط حرکت کند. ولی این بار هم برخوردی پیش نیامد. پیامبر همچنین در همان ماه غزوهٔ «ذات العشیره» را به هدف حمله به کاروان قریشی دیگری که از شام آمده بود، ترتیب داد... هفت حمله (چه به رهبری پیامبر و چه غیر پیامبر) در طول سیزده ماه از مهاجرت وی به مدینه، که همگی به هدف دست‌اندازی به کاروانهای تجاری قریش، انجام گرفته بودند. این حمله‌ها از یک سو بر میزان گستردهٔ فعالیت تجاری قریش دلالت داشت که البته همانگونه که گفتیم ناشی از اهمیت مکه به عنوان مرکزی تجاری و دینی بود و از سوی دیگر بر این دلالت داشت که پیامبر کاملاً آگاه بود که موفق‌ترین استراتژی برای مبارزه بر ضد قریش، آن استراتژی است که به قریش بفهماند که منافع تجاری‌اش، در معرض تهدید قرار گرفته است. پیامبر برای آنکه به قریش بفهماند که این تهدیدی که متوجه کاروانهای آنهاست، امکان دارد که به خطری واقعی تبدیل شود و آنها را حتّی در حیات خلوت خود مورد تهدید قرار دهد، در ماه رجب سال دوم هجرت، عبدالله بن جحش را به همراه گروه کوچکی از مهاجران به مأموریتی فرستاد که هدف از آن کسب اطلاعاتی در مورد کاروانهای موجود بر سر راه مکه و طائف بود. این بدان معنا بود که پیامبر، تصمیمی قاطع داشت تا به قریش بفهماند که می‌تواند بازرگانی آنان را نه بر سر راه مکه و شام بلکه همچنین بر سر راه مکه و طائف، مورد حمله قرار دهد. یعنی دو شهر مجاور و هم‌پیمان. این گروه وظیفه خود را انجام داد و به یک کاروان تجاری یورش برد و آن را به همراه دو مرد از مردان کاروان به پیش پیامبر در مدینه آورد. این یورش در ماه رجب اتفاق افتاده بود که یکی از ماههای حرام بود و پیامبر به آنان دستور جنگ نداده بود و بنابراین جدل لفظی میان اصحاب پیامبر درگرفت که آیا جنگ در ماههای حرام جایز است یا خیر؟ آنان از این بیم داشتند که قریش آنان را به سبب این کار مورد سرزنش قرار دهد. در این هنگام این آیات نازل شد:

﴿یسألونک عن الشهر الحرام قتال فیه، قل قتال فیه کبیر و صدعن سبیل اللّه و کفر به و المسجد الحرام و اخراج اهله منه اکبر عنداللّه و الفتنة اکبر من القتل و لایزالون یقاتلونکم حتی یردوکم عن دینکم ان استطاعوا و من یرتدد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فأولئک حبطت اعمالهم في الدنیا و الآخرة و اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون ان الذین آمنوا و الذین هاجروا و جاهدوا في سبیل اللّه اولئک یرجون رحمة اللّه و اللّه غفور رحیم﴾ (بقرة/ ۲۱۸ـ۲۱۷) یک ماه پس از آن دو حادثهٔ تاریخی پیش آمد که در همین چارچوب قرار می‌گیرند. نخست تغییر قبله به سوی مکه و دوم غزوه بزرگ بدر. پیش از این اشاره کرده بودیم که پیامبر پیش از هجرت به مدینه به سوی بیت‌المقدس نماز می‌خواند و تا هجده ماه پس از هجرت نیز بر همان باقی بود، تا اینکه در مورد مسئله قبله، اندیشیدن آغاز کرد. وی ناچار بود تا میان تداوم در نماز به سوی قدس و ترک قبله به دست قریش که تبلیغات آنها بر ضد پیامبر براساس اموری از جمله اینکه حضرت محمد «قبله پدران خود را ترک کرده و از قبله یهودیان پیروی می‌کند» قرار داشت از یک سو و انتقال قبله به سوی کعبه و ایجاد نوعی گسست با یهودیانی که بسیار دربی آن بود تا علیرغم تمام تحریکات انجام شده از سوی آنها در مدینه، از برخورد با آنها پرهیز کند، یکی را برگزیند. و البته بدون شک تغییر قبله به سوی مکه، بسیار مهم‌تر از عکس‌العمل‌های یهودیان بود. نه تنها بدین سبب که مسلمانان و همهٔ عرب‌ها، به مکه به عنوان میراثی «ملی» می‌نگریستند که از پدرشان ابراهیم برای آنان به جا مانده بود، بلکه همچنین بدین دلیل که قریش امکان داشت که آن را با منطق تجاری خویش به دوگونه متفاوت مورد خوانش قرار دهد، خوانش‌هایی که هر دو به سود مسلمانان بود. از یک جنبه قریش می‌توانست آن را نشانه‌ای از این بداند که پیامبر تنها به دست‌اندازی به کاروانهای بازرگانی آنان اکتفا نکرده و برای چیزی دورتر از آن برنامه‌ریزی می‌کند یعنی سلطه بر خود مکه، به عنوان قبله نماز که نمی‌توانست در دست مشرکان باقی بماند. از جنبه دیگر قریش می‌توانست از تغییر قبله به سوی مکه خوانشی متفاوت بدست دهد و در آن پیامی ببیند که مفاد آن، آن است که اسلام احتمالاً موقعیت مکه را به عنوان مرکزی دینی حفظ کرده و بنابراین اهمیت

تجاری آن را نیز حفظ کند و البته این بدان معناست که اهالی مکه اگر اسلام آوردند و عرب‌ها نیز اسلام آورده و به پرستش خدای واحد بپردازند و به سوی کعبه نماز بخوانند و برای حج و زیارت بدان جا بیایند، باز هم خواهند توانست منافع اقتصادی خود را حفظ کنند. تغییر قبله مسلمانان به سوی کعبه چنین افکاری را حتماً در مخیله قریش برمی‌انگیخت تا عده‌ای با اعتقاد با قرائت بدبینانه نخست، ترس بیشتری از محمد(ص) در دل بگیرند و عده‌ای دیگر با اعتقاد به قرائت خوشبینانه دوم، امید به ایجاد تغییری در جریان حوادث و به سود تجارت خویش بیابد.

وحی پس از این بر پیامبر که چشم به آسمان دوخته و در اندیشه فرو رفته بود و در پی جهتی مناسب به عنوان قبلهٔ مسلمانان می‌گشت، نازل می‌شود، خداوند وحی می‌فرستد که: ﴿سیقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التی کانوا علیها قل للّه المشرق و المغرب یهدي من یشاء الی صراط مستقیم و کذلک جعلناکم امة وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسولُ علیکم شهیدا و ما جعلنا القبلة التی کنت علیها الا لنعلم من یتبع الرسول ممن ینقلب علی عقبیه و ان کانت لکبیرة الا علی الذین هدی الله و ما کان اللّه لیضیع ایمانکم ان اللّه بالناس لرؤوف رحیم قد نری تقلب وجهک في السماء فلنولینک قبلة ترضاها فولّ وجهک شطر المسجد الحرام و حیث ما کنتم فولّوا وجوهکم شطره و ان الذین اوتوا الکتاب لیعلمون أنه الحق من ربهم و ما اللّه بغافل عما یعملون﴾ (بقره ۱۴۲-۱۴۲) از قدرت و صراحت این آیات و تکرار تصمیم روی آوردن به قبله و پاسخ آنها به اعتراضات متفاوت، چنان برمی‌آید که مسئله عملاً یک تصمیم تاریخی بود که چند هدف متفاوت را با هم دنبال می‌نمود. روی آوردن به کعبه در هنگام نماز، تأکید بر روی آوردن به این خانه را در هنگام حج به دنبال خواهد داشت و البته این مسئله بعدها بوجود آمد. غزوهٔ بزرگ بدر یک ماه پس از تصمیم به تغییر قبله به سوی مکه اتفاق افتاد تا بعد تاریخی این تصمیم را روشن‌تر کند، مسلمانان در این غزوه شوکت قریش را برای همیشه شکستند. جریان از قرار بود که ابوسفیان بن حرب که به همراه تقریباً هفتاد سوار از تمامی قبایل قریش به قصد تجارت به شام رفته بود، به همراه مال التجاره

خویش در راه بازگشت به مکه بودند، این خبر را به پیامبر و اصحابش دادند و آنگاه که رسول خدا این خبر را شنید، اصحاب خود را خواند و اموال این کاروان و تعداد اندک همراهان آن را برای مسلمانان بازگو کرد، پس مسلمانان به قصد ابوسفیان و سواران و اموال آنها، خارج گشتند.»[۲۹] آنگاه که ابوسفیان مسئله را فهمید، کسانی را به سوی قریش فرستاد و از آنان کمک خواست، قریش نیز به درخواست او پاسخ داد، و سپاهی متشکل از ۹۵۰ نفر را به رهبری ابوجهل بن هشام، بزرگ بنی مخزوم آماده ساخت. اما ابوسفیان توانست از دست مسلمانان رهایی یابد و با هدایت کاروان به سوی دریا به سرعت وارد مکه شد و کسانی را به سوی ابوجهل فرستاد تا خبر نجات کاروان را به آنان بدهد. پس گروهی از مردان تحت امر وی خواهان بازگشت به مکه و اجتناب از برخورد با مسلمانان شدند، ولی او همچنان بر رفتن به بدر (که یکی از مراکز عرب بود که هر ساله بازاری برای جشن و شادی در آن برگزار می‌کردند) اصرار داشت. (تا بدین ترتیب تمام عرب‌ها خبر آن را بشنوند و بدین ترتیب قریش شوکت و اقتدار خود را حفظ کند) از سوی دیگر در صف ۳۱۴ نفرهٔ مسلمانان که به رهبری پیامبر بیرون آمده بودند، گفتگویی درگرفت و اتفاق نظر کردند تا با ارتش قریش که با خروج بنی زهره دربی آگاهی از نجات کاروان دچار دو دستگی شده بود، وارد جنگ شوند. بدین ترتیب این رویارویی اساساً میان مسلمانان و بنی مخزوم بود و مسلمانان در آن پیروز شدند و ابوجهل به همراه هفتاد تن از سپاه قریش از جمله ۲۳ نفر از بهترین جنگاوران قبیله، کشته شدند. از سوی دیگر ۱۴ نفر از سپاهیان مسلمان نیز به شهادت رسیدند، شش تن از مهاجران و هشت تن از انصار.[۳۰]

این حادثه نتایج بسیار مهمی در پی داشت که فرجام جنگ میان دعوت پیامبر و قریش را رقم زد. شوکت و ابهت بنی مخزوم شکست و ریاست در مکه به ابوسفیان رسید که از بنی‌امیه و عموزادگان بنی‌هاشم بودند و این مسئله باعث گشوده شدن امکان بکارگیری «کنش مثبت قبیله» در جهت رساندن تنش به سرانجامی رضایتبخش، همراه با کمترین زیان و خسارت (مسئله‌ای که دائماً در میان عموزادگان جریان دارد) گشت. ما می‌توانیم این تأثیرات را در جنگ احد به

روشنی ببینیم که در آن قریش در پی گرفتن انتقام کشتگان خویش در بدر بود. چه، آن سپاه که رهبری آن را ابوسفیان برعهده داشت، تنها به همین قدر اکتفا کرد و با آنکه می‌توانست شکست سخت‌تری بر مسلمانان وارد کند، شعار ضربه در برابر ضربه را مطرح کرد و مسلمانان را چنین مورد خطاب قرار داد که «وعدهٔ شما سال آینده در بدر.»[۳۱] همچنین از دیگر نتایج غزوهٔ بدر دستیابی مسلمانان به غنایمی مهم بود که به آنها این امکان را داد که از تنگنایی که مهاجرین در مدینه با آن دچار بودند، بیرون آیند. مهاجرین سرزمین و اموال خود را در مکه ترک کرده و تقریباً دست خالی به مدینه آمده بودند و با آنکه پیامبر با ایجاد نظام «برادری» آنگونه که پیش از این اشاره کردیم، از شدت این مشکل کاست، ولی با این وجود این مشکل هنوز هم پابرجا بود. غنایم بدر نیاز به نظام برادری را کاهش داد و بدین ترتیب وحی، ابطال ارث ناشی از برادری و محدود شدن دوباره آن را به روابط نسبی اعلام نمود ﴿و اولوا الأرحام بعضهم اولیٰ ببعض﴾ (انفال/ ۷۵). باید اشاره کرد که سورهٔ انفال مستقیماً پس از بدر نازل شد تا به تشریع چگونگی تقسیم غنایم جنگی بپردازد چرا که مسلمانان در مورد غنایم بدر به نزاع پرداختند و پیامبر آنها را «بطور مساوی» میان مسلمانان حاضر در جنگ تقسیم نمود. در این هنگام سورهٔ انفال برای بیان روش توزیع غنایم ناشی از جنگ پس از پیروزی به وسیله سلاح، نازل شد. ﴿یسألونک عن الأنفال قل الأنفال للّه و الرسول و اعلموا ان ماغنمتم من شیء فان للّه خمسه و للرسول و لذي القربی و الیتامیٰ و المساکین و ابن السبیل﴾ (انفال/ ۱ و ۴۱) این آیه بدان معنا بود که آنچه از کفار به زور به غنیمت گرفته می‌شد چهار پنجم آن نصیب جنگاوران می‌شد و یک پنجم باقی مانده نیز نصیب آن گروههایی می‌شد که در این آیه ذکر شده بودند و بنابراین درنهایت منوط به نظر امام یعنی رئیس دولت می‌شد.

ب:

دست اندازی پیامبر و مسلمانان به کاروانهای قریش به انگیزهٔ دست‌یابی به غنایم نبود و هدف از آن مجبور ساختن قریش به تسلیم شدن و ورود به اسلام

بود. پیامبر پیش از این و در مکه پیشنهادهای مادی بسیاری را از جانب رهبران قریش رد کرده بود و بدون شک در مدینه نیز، هرگونه پیشنهاد مادی که قریش در برابر عدم تعرض و دست‌انداری به کاروانهای خویش به او ارائه می‌داد را رد می‌کرد. چرا که وی پیامبر بود و هیچ‌گونه طمع و قصد مادی را دنبال نمی‌کرد و تصمیمی قاطع بر رویارویی با همهٔ فشارها و پیشنهادها و گام برداشتن و پیشبرد دعوت، داشت. اما طبیعت حیات بشری مستلزم ابزار دیگری برای موفقیت بود و در رأس این ابزارها برای مجهز ساختن سپاهیان، ابزار مادی بود. و بدین ترتیب «غنیمت» ناچار به عنوان جزئی اساسی از وجود مادی دولت نوپا و بدنبال آن جزئی از «عقل اقتصادی» این دولت ـ قانون‌ریزی برای غنایم و... ـ وارد کارزار می‌شد.

ورود «غنیمت» به حوزهٔ وجودی گروه، ولو اینکه در چارچوب خدمت به دعوت و نبوت صورت گرفته باشد، ولی ناچار منجر به ورود آن به حوزهٔ «عقل» افراد ـ چه عقل سیاسی و چه اقتصادی ـ می‌شد تا بدین ترتیب «غنیمت» یکی از انگیزه‌هایی باشد که حداقل برخی از مسلمانان را به حرکت وادارد. ـ بویژه آنکه مسلمانان جدید، میزان مناسبی از روح و درونمایه رسالت را درک نکرده بودند ـ این عامل حتی باعث ایجاد برخی زیاده‌روی‌ها نیز می‌شد، چنان که در مورد برخی از صحابه نیز پیش آمد، این افراد به فردی از بنی‌سلیم برخورد کردند که به چوپانی گوسفندانی چند مشغول بود. این فرد به آنان سلام کرد ولی آنان گفتند که چوپان به آنها سلام نکرده است مگر به خاطر تقیه و پنهانکاری، بنابراین او را کشتند و گوسفندانش را تصاحب کردند. پس از آن این آیه در مورد اینان نازل شد که: ﴿یا ایها الذین آمنوا اذا ضربتم فی سبیل الله فتبینوا و لا تقولوا لمن القی الیکم السلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحیاة الدنیا فعند الله مغانم کثیرة کذلک کنتم من قبل فمن الله علیکم فتبینوا ان الله کان بما تعملون خبیرا﴾ (نساء/ ۹۴)

هنگامی نیز که پیامبر برای نخستین بار پس از مهاجرت به مدینه تصمیم گرفت برای حج عمره و همچنین نوعی نمایش قدرت در برابر قریشیان به مکه برود، اعراب با بیم از اینکه مبادا قریش، تصمیم به حمله به وی بگیرد یا جلو ورود وی به مکه را بگیرد از خروج به همراه پیامبر، طفره رفتند، و مشغولیت خود به

خانواده و اموال خویش را بهانه قرار دادند. و آنگاه که پیامبر، به سلامت و پیروزمندانه (البته یک پیروزی روانی)، پس از بستن قرارداد صلح حدیبیه، بازگشت و به اصحاب خود در هنگام عقد قرارداد صلح، وعده داد که «غنیمت خیبر را به عنوان جایگزینی، برای غنایم مکه به آنها بدهد» اعراب به پیش او آمده و به طمع غنیمت خواهان رفتن با او به سوی خیبر شدند. سورهٔ فتح نیز در این مورد نازل شد: ﴿سیقول لک المخلفون من الاعراب شغلتنا اموالنا و اهلونا فاستغفر لنا... سیقول المخلفون اذا انطلقتم الی مغانم (خیبر) لتأخذوها، ذرونا نتبعکم... قل للمخلفین من الاعراب ستدعون الی قوم اولی بأس شدید تقاتلونهم أویسلمون فان تطیعوا یؤتکم الله اجراً حسناً و ان تتولوا کما تولیتم من قبل یعذبکم عذاباً الیما﴾ سوره سپس به ستایش آن دسته از مؤمنانی می‌پردازد که در حدیبیه (و پیش از صلح) با پیامبر پیمان بستند که تا پای جان بجنگند، و به آنان وعده می‌دهد که خداوند، سود این بازگشت بی‌جنگ [و بنابراین بدون غنیمت] آنها را خواهد داد و غنایم دیگری را نصیب آنها خواهد کرد ﴿لقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرة فعلم ما فی قلوبهم فأنزل السکینة علیهم و اثابهم فتحاً قریباً و مغانم کثیرة یأخذونها و کان الله عزیزاً حکیما وعدکم الله مغانم کثیرة تأخذونها فجعل لکم هذه و کف ایدی الناس عنکم و لتکون آیة للمؤمنین و یهدیکم صراطاً مستقیماً. و اخری لم تقدروا علیها قد احاط الله بها و کان الله علی کل شیء قدیرا﴾ (فتح/ ۲ و ۱۵ و ۱۱)

بدین ترتیب «غنیمت» در غزوه‌ها و سریه‌های پیامبر حضور یافت و مسلمانان از آن نه تنها در مجهز ساختن سپاهیان بلکه همچنین در تشویق دیگران به جهاد، سود می‌بردند. بویژه آنکه استراتژی دست‌اندازی به کاروانها و جنگ فرمایشی مستلزم فرایندی مستمر از سریه‌ها و غزوه‌های پی‌درپی است. البته این مسئله در عمل نیز افتاق افتاد، و پیامبر پس از بازگشت به مدینه به دنبال غزوهٔ بدر، تنها هفت روز، در شهر باقی ماند و پس از آن درپی بنی‌سلیم و غطفان برآمد، چرا که شنیده بود که آنان چه بسا برای حمله در نزدیکی مدینه گرد آمده‌اند. اما وقتی به آن جا رسید آنان از آن جا رفته بودند. پس گروهی را درپی آنان فرستاد و این گروه توانست شتران آنان را مصادره کند و به عنوان غنیمت، با

خود بیاورد، پیامبر نیز خمس آن را گرفت و بقیه را در میان همراهان خویش توزیع کرد و سهم هر کدام، هفت شتر شد. پس از چند غزوهٔ دیگر که بدون جنگ و غنیمت به پایان رسید، پیامبر، چند ماه پس از حادثه بدر، یهودیان بنی‌قینقاع را مورد محاصره قرار داد، چه آنان به آزار مسلمانان پرداخته بودند و این درهم شکستن معاهده/ نوشته مدینه از سوی آنان به حساب می‌آمد. پس از یک محاصرهٔ ۱۵ روزه، آنان تسلیم شدند و پیامبر آنان را از مدینه به شام تبعید کرد، و خداوند عزوجل مال و مکنت آنها را برای مسلمانان به غنیمت گذاشت. و البته آنها زمینی نداشتند، و ریخته‌گری می‌کردند پس پیامبر از آنان سلاح‌های بسیار و همچنین ابزار ریخته گری‌شان را برگرفت و ـ گفته می‌شود ـ که اولین باری که پیامبر خمس را از آن برگرفت این غزوه بود، بدین ترتیب پیامبر صفی[۳۳] و خمس و سهم خود را از آن جدا کرد و چهار پنج دیگر را در میان اصحاب خود توزیع نمود.[۳۴] شش ماه پس از واقعهٔ بدر، غزوهٔ «قرقره» انجام گرفت. بدین سبب که «قریش گفت: محمد راه تجارت را بر ما کور نمود، و ابوسفیان و صفیان بن امیه گفتند: اگر در مکه بنشینیم، سرمایه‌های خود را خواهیم خورد» پس یکی از خبرگان راههای بیابانی، رفتن از راه عراق را پیشنهاد نمود و آنها نیز پذیرفتند و کاروانی به رهبری ابوسفیان به همراه مال و کالای فراوان، به راه افتاد. ولی بنظر می‌رسد که جاسوسان پیامبر در مکه فعال بودند، چه او به سرعت از این خبر آگاه شد و گروهی را به رهبری زیدبن حارثه برای حمله به آن کاروان گسیل کرد و آنان نیز به کاروان دست یافتند ولی اعیان قوم توانستند بگریزند. بدین ترتیب سپاهیان مسلمان به همراه غنیمت‌ها به سوی مدینه آمدند، و خمس آن بیست هزار بود و پیامبر(ص) آن را برگرفت و چهار پنجم باقی را در میان افراد این گروه جنگی تقسیم نمود.»[۳۵] پس از جنگ احد که مسلمانان در آن شکست خوردند، پیامبر حملاتی چند علیه اعراب خارج از مدینه انجام داد تا طمع آنان را برای ضربه زدن به مسلمانان که در جنگ احد شکست خورده بودند، از بین ببرد و البته در این حملات درگیری خاصی رخ نداد ولی علاوه بر فواید معنوی، مسلمانان به غنایمی هم دست یافتند. پس از آن حادثهٔ تبعید یهودیان بنی نضیر اتفاق

افتاد، چه آنان هنگامی که براساس معاهده/ نوشته و برای گرفتن دیه دو مرد که او به آنان امان داده بود و یکی از مسلمانان با جهل به این موضوع آنها را کشته بود، به سوی آنان شتافت، در ظاهر موافقت خود را اعلام کردند ولی در نهان توطئهٔ قتل او را چیدند ولی پیامبر از این مسئله آگاه شد و به مدینه بازگشت و تصمیم گرفت تا «برای جنگ و حمله به آنان آماده شود و بدین ترتیب شش شبانه روز آنها را محاصره نمود و آنان هم در قلعه‌های خود پنهان ماندند، در این حال پیامبر دستور آتش زدن نخلستان‌های آن‌ها و قطع کردن نخل‌ها را داد و... خداوند در دلهای آنها بیم و رعب افکند و آنان از پیامبر خواستند تا به آنها اجازهٔ جلای وطن را بدهد و دست از خون آنها بردارد. بدین ترتیب که آنها اجازه داشته باشند به اندازهٔ بار شتران خویش از اموال خود بردارند به جز سلاح. و پیامبر خدا نیز اجازه داد و آنان به اندازهٔ تحمل شتران خود از اموال خویش برداشته، و به سوی خیبر به راه افتادند و برخی نیز به سوی شام حرکت کردند.» و اموال و املاک خود را رها کردند، و همگی آنها خاصهٔ رسول خدا بود که هر کجا که می‌خواست می‌توانست قرار دهد. و رسول خدا نیز آنها را در میان مهاجران اولیه (و نه انصار) تقسیم نمود. «و تمامی سورهٔ حشر در مورد بنی‌نضیر نازل شد.» و در آن قرآن حکم توزیع فیء (اموالی همچون اموال بنی‌نضیر که مسلمانان بدون جنگ به آنها دست می‌یافتند) مشخص شده بود. خداوند می‌گوید: ﴿هو الذی اخرج الذین کفروا من اهل الکتاب من دیارهم لأول الحشر، ما ظننتم أن یخرجوا و ظنوا انهم مانعتهم حصونهم من اللّه فأتاهم اللّه من حیث لم یحتسبوا و قذف في قلوبهم الرعب یخربون بیوتهم بأیدیهم و ایدی المؤمنین... ما قطعتم من لینة أو ترکتموها قائمة علی اصولها فبأذن اللّه و لیخزی الفاسقین. و ما افاء اللّه علی رسوله منهم فما اوجفتم علیه من خیل و لا رکاب و لکن اللّه یسلط علی رسله من یشاء و اللّه علی کل شیء قدیر. ما أفاء اللّه علی رسوله من اهل القریٰ فللّه و للرسول و لذي القربیٰ و الیتامیٰ و المساکین و ابن السبیل، کی لا تکون دولة بین الأغنیاء منکم و ما اتاکم الرسول فخذوه و مانهاکم عنه فانتهوا و اتقوا اللّه إن اللّه شدید العقاب. للفقراء المهاجرین الذین أخرجو من دیارهم و ابناءهم یبتغون فضلاً من اللّه و رضواناً و ینصرون اللّه و رسوله اولئک هم الصادقون و

الذین تبوّءوا الدار و الایمان من قبلهم یحبون من هاجر الیهم و لا یجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصة و من یوق شح نفسه فأولئک هم المفلحون﴾ (حشر، ۹ و... و ۲) بدین ترتیب حضرت پیامبر، ما ترک بنی النضیر را به عنوان فیء تقسیم نمود و آن را به پنج قسمت تقسیم نمود، یک پنجم از آن خدا و پیامبر و نزدیکان و... و چهار پنجم مخصوص وی که هرگونه بخواهد آن‌ها را تقسیم کند و او به دلایلی که در آیات بالا آمد (فقیرانی که از سرزمین خود خارج شده‌اند) آنها را تنها به مهاجرین اختصاص داد.

یهودیان بنی‌نضیر و بنی‌قینقاع درپی انتقام و بستن پیمانی بر ضد مسلمانان برمی‌آیند که قریش و غطفان و بنی‌سلیمان را دربربگیرد. گروههای مختلف طرف این پیمان (که نام «احزاب» به خود گرفت) از جمله ابوسفیان که برای پیوستن یهودیان بنی‌قریظه که ساکن حومهٔ مدینه بودند به این پیمان تلاش می‌کرد، به مدینه می‌آمدند تا سرانجام بنی‌قریظه نیز به این پیمان پیوستند. مسلمانان خندقی پیرامون مدینه کندند و در پناه آن قرار گرفتند. (این غزوه به غزوهٔ احزاب یا غزوهٔ خندق معروف شد). مسلمانان درنهایت توانستند آتش اختلاف و گسست را در احزاب شعله‌ور کنند و درپی آن هم طوفانی سخت وزید و آشوب و ناآرامی در اردوی احزاب افکند و آنان مجبور به شکستن محاصره و ترک مدینه شدند و خطر شکست مسلمانان بدلیل موضعگیری زبونانهٔ برخی از منافقین، از کنار گوش آنان گذشت. سورهٔ احزاب نیز در ذم این منافقان و ستایش مؤمنان راستین نازل شد: ﴿یا ایها الذین آمنوا اذکروا نعمة الله علیکم اذ جاءتکم جنود فأرسلنا علیهم ریحاً و جنوداً لم تروها و کان الله بما تعملون بصیرا. اذ جاءکم من فوقکم و من اسفل منکم و اذ زاغت الابصار و بلغت القلوب الحناجر تظنون بالله الظنون. هنالک ابتلی المؤمنون و زلزلوا زلزالاً شدیداً و اذ یقول المنافقون والذین في قلوبهم مرض ما وعدنا الله و رسوله الا غروراً. و اذ قالت طائفة منهم یا اهل یثرب لا مقام لکم فارجعوا یستأذن فریق منهم النبی یقولون ان بیوتنا عورة و ما هی بعورة ان یریدون الا فرارا و لو دخلت علیهم من اقطارها ثم سئلوا الفتنة لأتوها و ما تلبثوا بها الاّ یسیرا﴾ سوره سپس رو به مؤمنین کرده و با ستایش از دیدگاه آنها می‌گوید: ﴿لقد کان لکم في رسول الله اسوة حسنة لمن

کان یرجوا اللّه و الیوم الآخر و ذکر الله کثیرا... من المؤمنین رجال صدقوا ما عاهدوا اللّه علیه فمنهم من قضی نحبه و من هم من ینتظر و ما بدّلوا تبدیلا﴾ (احزاب/ ۲۷ و...و ۹)

از آن جا که یهودیان بنی‌قریظه نوشته/ عهدنامه را شکسته بودند و به «احزاب» پیوسته بودند، پیامبر به سوی آنان به رفت و آنها را به محاصرهٔ خویش درآورد، بدنبال آن، یهودیان را ترسی شدید فراگرفت و داوری یکی از خبرگان عرب را از هم‌پیمانان قدیمی خود بذیرفتند و او هم در حق آن‌ها حکم کرد که: «مردان کشته شوند و اموال آنها تقسیم شود و زنان و فرزندان به اسارت گرفته شوند» و تعداد آنان بین ششصد و نهصد مرد بود که پیامبر حکم را در مورد آنان اجرا کرد و «رسول خدا، اموال بنی‌قریظه و زنان و فرزندانشان را میان مسلمانان تقسیم نمود و هر سواره، سه سهم برداشت، دو سهم از آن اسب و یک سهم از آن سوار. و برای هر پیاده که اسب نداشت یک سهم تخصیص یافت.

ج:

با شکستن اتحاد مذکور، مردان قریش، شروع به بازنگری حساب و کتاب‌های خویش کردند و در این راستا عمروبن عاص که در روز خندق در صف قریشیان بود، پس از بازگشت به مکه مردانی از قریش را جمع کرد و به آنها گفت: «به خدا قسم، بنظر من، امر محمد بسیار بالا خواهد گرفت، از دید من، بهتر آن است، که ما به نجاشی بپیوندیم، اگر محمد بر قوم ما غلبه یابد، ما در نزد نجاشی خواهیم بود، و اگر قوم ما پیروز شد، ما در نزد آنان شناخته شده‌ایم و جز نیکوئی چیزی از آنها به ما نخواهد رسید.» آنان نیز با او موافقت کردند و همراه با هدایایی بسوی نجاشی شتافتند اما نجاشی، عمروبن عاص را قانع ساخت که اسلام آورد. (آنگونه که خود عمروبن عاص حکایت می‌کند) و بدین ترتیب عمروبن عاص به قصد دیدار رسول اللّه به سوی مدینه شتافت و در راه به خالدبن ولیدبن مغیره برخورد و از او پرسید که به کجا می‌رود. خالد هم باسخ داد: «به خدا که راه روشن شده است.» [یعنی او نیز تصمیم گرفته اسلام آورد]. پس با هم برای دیدار پیامبر به مدینه رفتند و اسلام خویش را اعلام نمودند. در واقع شکست

اتحاد «احزاب» (قریش و غطفان و بنی‌سلیم و...) که ده هزار جنگاور را گردهم آورده بوده برای مسلمانان پیروزی به شمار می‌رفت که جز با پیروزی بدر قابل مقایسه نبود. قریش پس از شکست «احزاب» درک نمود که نابود ساختن و غلبه بر حضرت محمد و اصحاب وی تقریباً ناممکن شده است. چرا که آنان دیگر دارای دولت و قدرت مادی (مردان جنگی و اموال) رو به گسترشی شده بودند و شهرت آنان نیز در میان قبایل عرب در حال افزایش بود و نفوذ آنان در بیرون از مدینه روز به روز زیادتر می‌شد. بنابراین تجارت قریش با شام با سیطرهٔ مسلمانان بر راههای تجاری، دیر یا زود، نابود می‌شد و مسلمانان نیز در این هدف خویش جدّی بودند، پیامبر(ص) نیم سال قبل از جنگ احزاب (سال پنجم هجرت) غزوه‌ای در دومة الجندل در ۵۰۰ مایلی شمال مدینه انجام داده بود تا به گروهی از قضاعه و غسان که قصد حمله به حجاز را داشتند، حمله ببرد، و البته چه بسا هدف او سیطره بر خطوط ارتباطی مدینه و شام بود. بنابراین مسلمانان دیگر تنها با استفاده از موقعیت مدینه به قطع طریق تجارت قریش نمی‌پرداختند، بلکه همچنین قادر بودند تا در شمال نیز نفوذ کرده و بر راههای دیگر تجاری و از جمله راهی که از عراق می‌گذشت و ابوسفیان آنگونه که گذشت، قصد استفاده از آن را داشت، سیطره یابند. قریش در برابر این تحولات چاره‌ای نداشت جز اینکه دوباره به حساب و کتاب‌های خود رسیدگی کند. بویژه آنکه بزرگ آنان ابوسفیان در این راه یعنی در درک ارتباط میان حساب و کتابهای تجاری و شرایط سیاسی، دستی بلند داشت.

از سوی دیگر، طبیعی بود که مسلمانان قدرت خود را بیشتر درک کنند، و در راه افزایش فشار بر قریش با استفاده از ابزارهای مختلف از جمله ابزارهای مسالمت‌آمیز، بکوشند. وحی نیز پس از جنگ بدر، استفاده از دو سلاح و ابزار یعنی ابزار جنگ و ابزار صلح را با هم توصیه می‌کرد: ﴿و أعدوالهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوکم... و ان جنحوا للسلم فاجنح لها﴾ (انفال ۶۱-۶۰). پیامبر نیز عملاً از دو ابزار در نقشهٔ خود و در صلح حدیبه که در سال ششم هجرت، یک سال پس از غزوهٔ بنی قریظه، با قریش امضا کرد،

استفاده نمود. وی به قصد مکه، خارج شده و «هدف وی زیارت خانه خدا بود و، در پی جنگ نبود... و با خود هدایایی عبارت از هفتاد اسب برد و هفتصد مرد هم او را همراهی می‌کردند» قریش این خبر را شنید و آمادهٔ جلوگیری از ورود وی به مکه شد، وقتی پیامبر این را شنید گفت: «وای بر قریش، جنگ آنها را کور کرده است. چه می‌شد اگر مرا رو باروی دیگر عرب‌ها رها می‌کردند. و اگر آنها مرا می‌کشتند، همان می‌شد که آن‌ها خواسته بودند و اگر خدا من را پیروز گرداند، همگی وارد اسلام شده و اگر هم نخواستند، با ما بجنگند، که از قدرت کافی برخوردار هستند.»[۳۸] شکی نیست که این پیامی بود برای قریش، و باز هم شکی نیست که قریش این پیام را دریافت. جهت‌گیری پیامبر در این پیام به سوی قریشیان نبود، چه اگر هم تاکنون امر آنان پایان نیافته بود، دیر یا زود پایان می‌یافت. جهت این پیام، به سوی آینده بود، به سایر عرب‌ها. پس چرا باقیماندهٔ قریش به اسلام ملحق نمی‌شدند، تا همگی در راه ورود همهٔ «عرب‌ها» به اسلام و به رهبری قریش، بکوشند؟

البته انتظار نمی‌رفت که قریش در همان وقت پاسخ مثبتی به این پیام بدهد، چه راه‌حل‌های سیاسی معمولاً با واسطه‌ها و مراحلی همراهند. این راه‌حل نیز با وساطت شروع شد. مردانی از بنی‌خزاعه (بنی‌خزاعه از یمن بودند که همپیمانان تاریخی بنی‌هاشم به شمار می‌رفتند) به پیش پیامبر آمدند و با او سخن گفتند و از او دربارهٔ هدفش از آمدن به مکه پرسیدند؟ و پیامبر پاسخ داد که وی برای جنگ به اینجا نیامده، بلکه آمده است تا زیارت و حرمت خانهٔ کعبه را به جای آورد، و قریش هم از چیزی جز «حرمت کعبه» (و البته از دیدگاه تجاری خود) دفاع نمی‌کرد. حج مسلمانان و همه عرب‌ها، در صورت اسلام آوردن به سوی مکه به معنای آن بود که عایدات قریش از حج و زیارت نه تنها ضرر و زیانی ندیده بلکه افزایش نیز پیدا خواهد کرد. اینها افکار و ایده‌هایی بود که احتمالاً در ذهن ابوسفیان خطور کرده بود. ولی تسلیم شدن بدون هیچ مقدمه‌ای ناممکن می‌نمود، چرا که باید آبرو به گونه‌ای حفظ می‌شد. همانگونه نیز شد. مردان خزاعه که واسطه پیامبر و مردم مکه بودند به مکه بازگشتند و گفتند: «ای مردم قریش شما بر

محمد(ص) سخت گرفته‌اید، او برای جنگ نیامده، بلکه برای زیارت این خانه آمده است، و پاسخ قریش این بود: «اگر او به قصد جنگ نیامده است، پس به زور هم وارد نمی‌شود که اگر عرب این خبر از ما بشنود، بسیار زشت خواهد بود.» این به معنای آن بود که آنها خواهان گفتگو و صلح هستند.

قریش نمایندگان خویش را فرستاد و پیامبر نیز عثمان‌بن عفان را به عنوان نمایندهٔ خویش به سوی قریش فرستاد، قریش به نمایندهٔ خویش گفته بود که به سوی محمد برو و با او صلح کن، و در صلح باید بیاید که او امسال از راه خود [به مدینه] بازگردد. این نماینده در جایی نزدیک به مکه به نام «حدیبیة» با پیامبر صلحی امضا نمود، و این صلح به نام همان مکان یعنی «صلح حدیبیة» معروف شد. این قرارداد صلح تأکید می‌کند که: هر کس بخواهد، وارد گروه محمد(ص) شود، وارد خواهد شد و هر کس خواست به قریش بگرود، خواهد گرائید. و تو (ای محمد) این سال از راه خود، بازمی‌گردی و وارد مکه نمی‌شوی و اگر سال آینده بیائی، ما کنار خواهیم کشید تا تو و یارانت وارد آن خانه شوی و سه روز در آن اقامت گزینی، همراه با سلاح یک سوار، و شمشیر در بر، و جز آن را با خود نیاوری.»[۳۹]

این اعترافی است از قریش به محمد(ص) و روی آوردن به گونه‌ای همزیستی مسالمت‌آمیز، و البته به دنبال آن، پیامبر درست پس از صلح حدیبیه، کنشی دارای دلالت‌های سیاسی در سطح قبیلگی انجام می‌دهد، و کسانی را به حبشه می‌فرستد تا ام‌حبیبه دختر ابوسفیان را که به همراه شوهر خود به آن جا مهاجرت کرده بود و شوهرش در آنجا مرده بود، برای او خواستگاری کنند. قرآن نیز با تبریک این حادثه می‌گوید: ﴿عسی الله أن یجعل بینکم و بین الذین عادیتم مودة...﴾ (ممتحنه/ ۷) بدین ترتیب «پیامبر با ام‌حبیبه ازدواج کرد و جنگ‌طلبی ابوسفیان و شدت دشمنی وی کاهش یافت.» و پیامبر آن‌گاه که این مسئله را شنید گفت: «پوزهٔ این گاو نر، جز با این کار به زمین نمی‌رسید.»[۴۰] سپس در حالیکه مسلمانان در راه بازگشت از حدیبیه به مدینه بودند، سورهٔ فتح بر پیامبر نازل می‌شود و به صیغهٔ فعل ماضی مژدهٔ فتح مکه در آینده را به پیامبر می‌دهد. این مسئله به روشنی نشان

می‌دهد که مسئله، آن‌گونه که ما امروز می‌گوئیم «فقط مسئله وقت» است. خداوند در آیات نخست سورهٔ فتح می‌گوید: ﴿انا فتحنالک فتحاً مبیناً لیغفر الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخر و یتم نعمته علیک و یهدیک صراطاً مستقیماً و ینصرک الله نصراً عزیزا﴾ (فتح/۳-۱) میان صلح حدیبیه و فتح مکه دو سال فاصله بود و پیامبر در طی آنها (در سال هفتم هجری) «عمرهٔ قضاء» را انجام داد، یعنی همان عمره‌ای که قرارداد صلح ذکر کرده بود، و طی این عمره وی سه روز در مکه باقی ماند و سپس به مدینه بازگشت. در طی همین دوره همچنین پیامبر، نزدیک به هفده غزوه و سریه انجام داد که به استثنای غزوهٔ خیبر، همگی علیه قبایل بدوی بودند، چه به قصد ادب کردن آنها و چه به قصد مجبور کردن آنها به اسلام و به هدف تضمین امنیت راههای تجاری میان مدینه و شام که البته این مسأله باعث گسترش نفوذ اسلام شد. اما خیبر، مجتمع مسکونی متشکل از قلعه‌هایی بود که یهودیان خارج از مدینه، در آن سکونت داشتند و از آن جا که روابط آنها با مسلمانان صاف و آرام نبود، پیامبر تصمیم گرفت تا مشکل را به صورت ریشه‌ای حل کند. به همین دلیل در سال هفتم هجری به سوی قلعه‌های خیبر حمله کرد و آنها را یکی پس از دیگری فتح نمود. اهالی این قلعه‌ها از پیامبر خواستند که «آنها را تبعید کند و خون آنها را نریزد و پیامبر نیز عمل کرد، و تمامی اموال آنها را در تمامی قلعه‌ها از آن خود کرد. وقتی یهودیان «فدک» این مسئله را شنیدند دست به کار شده و کسانی را به پیش پیامبر فرستادند و از او خواستند آنها را تبعید کند و خون آن‌ها را نریزد و آنها نیز اموال خود را برای او به جا بگذارند... و آنگاه که به خیبر رسید، و آن پیشنهاد به آنها داد، آنان از او خواستند که با آنها بر سر نصف زمین‌ها صلح کند، و گفتند: که ما از شما به این زمین‌ها آشناتریم و بر عمران آنها توانا‌تر. پس رسول خدا با آنها بر سر نصف زمین‌ها صلح نمود، به شرطی که مسلمانان هر وقت بخواهند، بتوانند آنها را اخراج کنند. اهل فدک نیز بر همین اساس با او مصالحه کردند بدین ترتیب خیبر فیء مسلمانان به حساب می‌آمد و فدک خالصه رسول خدا، چرا که مسلمانان سواره و به همراه اسب‌های خویش به آنجا حمله نکرده بودند.»[۲۱] «تعداد اصحاب رسول الله که خیبر در میان آنان تقسیم

شد، [در مجموع خود و اسب‌هایشان] هزار و هشتصد سهم بود. سپس رسول خدا کتیبه را که یک زمین خالصه به شمار می‌آمد، میان نزدیکان و زنان خود و همچنین مردان مسلمان و زنانی که وی از غنایم به آن‌ها بخشیده بود، تقسیم نمود.» وی به هر کس میزان مشخصی از غنایم را «همچون گندم و جو و خرما و غیر آن، می‌داد، و آنها را براساس نیاز اینان تقسیم می‌کرد و چون که بنی‌عبدالمطلب نیازمندتر بودند، به آنها بیشتر بخشش کرد.»[۴۲]

در اثنای همین دوره (میان صلح حدیبیه و فتح مکه) قبیله بنی‌بکر (که متحد قریش بودند) به قبیله خزاعه (که هم‌پیمانان مسلمانان بودند) حمله کرد (البته این هم‌پیمانی در چارچوب نشست حدیبیه انجام گرفته بود). به دنبال آن و پس از حمایت قریش از همپیمانان خویش یعنی بنی بکر، خزاعه، از مسلمانان کمک خواست. قریش بیم آن داشت که پیامبر آن کار آن‌ها را نقض معاهدهٔ حدیبیه بداند و بدان سبب مکه را مورد هجوم قرار دهد، بنابراین از ابوسفیان که اکنون دیگر خویشاوند (پدر زن) پیامبر شده بود خواست تا به نام قریش و از سوی آنان از پیامبر عذرخواهی کند. ابوسفیان نیز به مدینه آمد و قصد خانهٔ ام‌حبیبه دختر خود و همسر پیامبر را کرد و سپس با ابوبکر و پس از آن با عمر و علی(ع)، دیدار کرد و از آنان خواست تا پیش پیامبر وساطت کنند. وی در پایان به سوی مکه بازگشت، در حالیکه پیامبر دستور آمادگی برای حرکت به سوی مکه را داده بود. وقتی که سپاه آماده شد، پیامبر به همراه ده هزار نفر از مسلمانان به سوی مکه حرکت کرد. و آنگاه که به نزدیکی مکه رسید، عمویش عباس، [که جز وقتی که همراه با قریش به سوی بدر آمدند مکه را ترک نکرد و در آن جا به اسارت گرفته شد و فدیه خود را پرداخت کرد و آزاد شد و پس از آن و بدون اینکه اسلام خود را اعلام کند تجارت خود را در مکه از سر گرفت]، به نزد وی آمد. عباس آمده بود تا در نیمه راه با پیامبر و سپاه او دیدار کند. از سوی دیگر، ابوسفیان نیز، به همراه تنی چند به سوی حومه مکه آمده بود تا «خبری کسب کند». وی در این هنگام با عباس روبه‌رو شد که سوار بر استر پیامبر به سوی محل اقامت پیامبر در حال حرکت بود. (گویی که با پیامبر وعده دیدار داشت). ابوسفیان به همراه عباس سوار

بر استر پیامبر، به سوی وی حرکت کرد تا اسلام خود را اعلام کند. آنگاه که آنان به پیش پیامبر می‌رسند عباس به پیامبر می‌گوید: «ای پیامبر، ابوسفیان مردی است که افتخار را دوست می‌دارد. پس به او چیزی اختصاص ده. و پیامبر گفت: آری. هر کس وارد خانهٔ ابوسفیان شود ایمن است و هر که درب خانه خود را ببندد، ایمن است و هر کس وارد مسجد [الحرام] شود ایمن است.» پیامبر سپس، رژه‌ای برای سپاهیان مسلمان خود در برابر ابوسفیان سازمان داد، و گردانها یکی‌یکی از برابر ابوسفیان گذشتند. آنگاه که رژه پایان یافت، ابوسفیان رو به عباس کرد و گفت: «به خدای ابوالفضل که پادشاهی برادرزادهٔ تو بالا گرفته است» و عباس به او پاسخ داد: «ای ابوسفیان، این پیامبری است [نه پادشاهی]». ابوسفیان هم گفت: «آری، پیامبری است» سپس عباس رو به او کرد و گفت: به سوی قوم خویش بشتاب و ماجرا را به آنها بگو. ابوسفیان به سوی قوم خویش در مکه شتافت، و آنگاه که به آنها رسید با صدای بلند گفت: ای مردم قریش، این محمد است که به سوی شما آمد، و شما را یارای او نیست. پس هر کس که وارد خانه ابوسفیان شود، در امان است. در این هنگام هند دختر عقبه (که پدرش در روز بدر کشته شده بود) به پا خاست و ریش او بدست گرفت و گفت: این مرد چاق را بکشید. وای بر قومی که پیشوایش این باشد. ابوسفیان گفت: وای بر شما، این زن شما را غره نکند که شما را یارای رویارویی با محمد نیست پس هر کس وارد خانه ابوسفیان شود در امان است. مردم گفتند: خدای ترا بکشد، خانه تو برای ما سودی ندارد. ابوسفیان گفت: و هر کس که درب خانه را به روی خود ببندد در امان است و هر کس که وارد مسجد (الحرام) شود در امان است. پس از آن مردم یا وارد خانه خویش شدند یا به مسجد رفتند.»[۲۳] بدنبال آن پیامبر و سپاهیانش در روزی بنام یوم الفتح وارد مکه شدند و اهالی مکه پیرامون وی جمع شدند، و او خطاب به آنها گفت: «بنظر شما من با شما چه بکنم؟» آنان گفتند: «تو برادری بزرگوار و از خانواده‌ای بزرگوار هستی.» پس او گفت: «بروید که شما آزادید» سپس پیامبر امر کرد تا بت‌ها را بشکنند و شکستند، و از آن جا که وی از مباح شدن مکه و تصاحب اموال آن، منع کرده بود، و این مسئله باعث محروم شدن

سپاهیان از غنیمت می‌شد، پس تصمیم گرفت مبالغی را از سرمایه‌داران و تجار مکه قرض کرده، و به جای غنیمت در میان فقرای سپاه خویش توزیع نماید.

پیامبر سپس سپاهیانی را به فرماندهی افراد مختلف به سوی اطراف مکه برای دعوت به اسلام فرستاد. قبایل هوازن و ثقیف نیز در جایی نه چندان دور از مکه، به جمع‌آوری سپاه می‌پرداختند تا پس از فتح مکه از سوی پیامبر، آن را فتح کنند، چه این دو قبیله رقبای قریش در تجارت بودند و در پی نشستن به جای قریش بودند. بدین ترتیب، پیامبر همراه با سپاهیان خود و پس از همراه ساختن دو هزار نفر از قریش «آزاد شدم از جمله ابوسفیان، خارج شده و در جایی میان مکه و طایف به نام حنین اردو زد (در سال هشتم هجرت) و با سپاهیان هوازن و ثقیف درگیر شد. در ابتدا کفه ترازو به سود هوازن و ثقیف بود ولی در پایان کفه مسلمانان سنگین شد و جنگ با چیرگی مسلمانان پایان یافت، سپس پیامبر دستور داد تا غنایم را جمع‌آوری کنند ولی توزیع آنها را تا پایان تعقیب فراریان به تأخیر انداخت. غنایم بسیاری در این جنگ بدست آمد، تعداد بسیاری زن و کنیز و شش هزار شتر و تعداد بی‌شماری گوسفند. پیامبر شکست خوردگان را میان برگزیدن اموال یا برگزیدن زنان و فرزندان خود مخیر نمود و آنان زنان و فرزندان خود را انتخاب کردند و پیامبر هم، آنان را آزاد کرد پس از آن پیامبر اموال را میان مهاجرین و مسلمانان نوین تقسیم نمود و به انصار چیزی نداد. سهم هر کدام چهار شتر و چهل گوسفند بود و هر کس که سوار بود سهم اسب خود را نیز برداشت و همهٔ اینها از چهار پنجم مخصوص مبارزان بود.

در اینجا باید به برخی زوایای ضعفی که در نتیجه این تحولات بویژه کثرت غنایم و ورود یک بارهٔ مردم به اسلام، شروع به ظهور در صفوف آنان کرد، اشاره کرد، چرا که چندان وقت و فرصتی دست نداده بود که اجازه بدهد تا اسلام سیاسی جنگی آنان به اسلامی عقیدتی و درونی تحول یابد. از جمله این نقاط ضعف باید به این داستان اشاره کرد که: «وقتی پیامبر اسرای حنین را به اهالی آنان بازگرداند، سوار شد و مردم دربی او دویده و گفتند: ای پیامبر، فیء یعنی شتر و گوسفندان در میان ما قسمت کن. و آنقدر دربی او دویدند تا او را در نزدیکی

یک درخت محاصره کردند و درخت ردای او را گرفت (ردای او به شاخه‌های درخت گیر کرد) پس به آنان گفت: ای مردم ردای من را به من بازگردانید که به خدا قسم اگر اندازهٔ درختان تهامه چهار پا داشتم آن را در میان شما تقسیم می‌کردم و شما مرا بخیل و زبون و دروغگو نمی‌یافتید.»[۴۵] همچنین وقتی پیامبر غنایم را توزیع کرد و آنها را به مسلمانان جدید «مؤلفة قلوبهم» بخشید، «نصیب عباس بن مرداس سلمی، شترانی بود و او بر آنها خرده گرفت و رسول خدا را با چند بیت شعر مورد سرزنش قرار داد، پس پیامبر فرمود بروید و از سوی من زبان او را ببرید، آنان نیز به او افزونه‌ای دادند تا راضی شد و بدین ترتیب زبانش بریده شد.»[۴۶] سپس پیامبر از یک پنجم خاص خدا و رسول خدا، هدایایی برگرفت. و آنها را به اشراف عرب از میان مسلمانان نوخاسته بخشید، و به ابوسفیان صد شتر داد (و به قولی سیصد شتر) به یزید پسر ابوسفیان صد شتر و به معاویه پسر دیگر وی نیز صد شتر، تا آنجا که آن چه که وی بر «مؤلفة قلوبهم» توزیع کرد، بیش از دو هزار شتر شده بود.

همچنین گفته می‌شود که مردی از بنی تمیم به نام ذوالخویصرة (که نام اصلی وی حرقوص بن زهیر سعدی تمیمی است و مورخان و محدثان او را سرآغاز خوارج می‌دانند) در برابر پیامبر ایستاد (در حالیکه پیامبر در حال توزیع در میان مردم بود) و گفت: ای محمد، آنچه که امروز انجام دادی مشاهده کردم، پیامبر گفت، خوب، چگونه دیدی؟ او گفت: من ندیدم که به عدالت رفتار کنی. پیامبر خشمگین شد و گفت: وای بر تو، اگر من به عدل رفتار نکنم، چه کسی رفتار کند؟ در این هنگام عمربن خطاب گفت، ای پیامبر، او را بکشم؟ پیامبر گفت: او را رها کنید، چرا که گروهی خواهد داشت که آن قدر در دین تعمق می‌کنند، که همچون تیراز کمان، از دین خارج می‌شوند.»[۴۷] در این چارچوب روایت می‌شود که: «آنگاه که پیامبر، آن بخشش‌ها را در حق قریش و قبایل عرب کرده و انصار نصیبی نبردند، این گروه چیزی در دل گرفته تا آنکه به بدگویی پرداخته و یکی از آنان گفت: پیامبر قوم خویش را یافته [و ما را فراموش کرده است]. پس سعدبن عباده به پیش پیامبر شد و گفت ای پیامبر، گروه

انصار، از تو و رفتاری که امروز با فیء انجام دادهای، خرده به دل گرفتهاند. چه تو فیء را میان قوم خویش قسمت نمودی و به دیگر قبایل عرب بخشش‌های گزاف کردی ولی چیزی نصیب انصار نشد. پیامبر گفت: تو دراین باره چه نظری داری ای سعد؟ او گفت: ای پیامبر، من هم جدا از قوم خویش نیستم. پس پیامبر گفت قوم خود را در این نقطه گردآور.» پس از جمع شدن آنان، پیامبر در میان آنان به سخن پرداخت و سابقه و فضل آنها را به یادشان آورد و گفت: «ای انصار، آیا شما به سبب آنکه مالی از اموال دنیا را برای بدست آوردن دل این جماعت، و اسلام آوردن آنان، به آنها دادم، و شما را [به سبب اطمینان از اسلامشان] واگذاشتم، اندوهگین شدهاید. ای جماعت انصار آیا راضی نیستید که مردم با شتر و گوسفند به خانه باز گردند و شما با پیامبر خدا بازگردید،... آنان گفتند: ای پیامبر، ما به این بهره و سهم راضی هستیم. سپس پیامبر رفته و آنان متفرق شدند.»[۲۸] پیامبر به مدینه بازگشت و انصار نیز به علامت رضایت سکوت نمودند، ولی هنوز «چیزی» در دلهای آنان باقی بود. چیزی که به محض اعلام وفات پیامبر، خود را نشان می‌دهد و آنان (آنگونه که در فصل آینده خواهیم دید) به هدف انتخاب رهبر خود سعدبن عباده به عنوان جانشین پیامبر، در سقیفهٔ بنی ساعده گردهم می‌آیند.

د:

این نمونه‌ای از ضعف بشری بود که در هنگام تقسیم غنایم حنین رخ داد، و البته این مسئله، در جامعه‌ای که هنوز وقت آن را پیدا نکرده تا نقاط منفی ناشی از جنگ را از بین ببرد، و نیز، تبدیل آنانکه به زور شمشیر ایمان آورده‌اند به مؤمنانی راستین و تحقق ادغام اجتماعی و پیوند دیدگاهها میان اعضای «امتی به در حال ظهور»، رخ نداده، مسئله‌ای کاملاً طبیعی می‌نمود. امت «عقیده» که باید، از «قبیله» و «غنیمت» درگذرد و از آن دو فراتر رود. امت «عقیده» که از «سابقین اولین» (پیشگامان اسلام) در مکه و پس از آن مهاجران و انصار در مدینه تشکیل شده بود، تحت تأثیر «فتح» و بویژه فتح مکه، گشوده شده بود و علاوه بر «منافقان»

اهل یثرب اکنون گروههای بیشمار دیگری از مسلمانان جدید را دربرمی‌گرفت که میان آنها، منافق و مرتد و شیفته یافت می‌شد. افزون بر آن «اعراب» نیز جزئی از این امت شده بودند. «اعرابی» که اگر چه اسلام آورده بودند ولی اسلام آنها از مرحله تعهد سطحی سیاسی فراتر نرفته بود. بنابراین، ظهور جنبه‌های ضعف ناچار می‌نمود، چرا که دیگر جنگ و جهاد تنها با انگیزهٔ «عقیده» صورت نمی‌گرفت، بلکه از دید بسیاری از (اگر نگوئیم اغلب) این نومسلمانان انگیزه‌هایی همچون «قبیله» و «غنیمت» نیز تأثیر گذار بودند و ما این مسئله را در غزوهٔ خندق به وضوح دیدیم و دیدیم که چگونه سورهٔ «احزاب» وجود آن را تأیید کرده و آن را محکوم می‌کند. همین پدیده در غزوهٔ حنین نیز اتفاق افتاد.

غزوهٔ تبوک نیز پس از آن، جایی بود برای ظهور دوبارهٔ زوایای ضعف بشری حتی بصورتی قوی‌تر از پیش. این بار مسئله، مسئلهٔ یک جنگ داخلی یا قبیله یا اتحادی از قبایل یا فتح یک شهر یا قلعه نبود، بلکه مسئله، مسئله رویارویی با یک دولت بزرگ بود دولت روم بیزانس. چرا که فتح مکه از جمله حوادث عادی و روزمره‌ای نبود که هر روزه در میان قبایل شبه جزیره اتفاق می‌افتاد، بلکه حادثه‌ای بین‌المللی بود. مکه چنانکه پیش از این اشاره شد، مرکزی دینی و تجارتگاهی بین‌المللی بود. از سوی دیگر، دعوت پیامبر، دیگر تنها یک دعوت نبود و به یک دولت تبدیل شده بود و بنابراین یکی از ایستگاههای مهم بر سر راه تجارت بین‌المللی در معرض تهدید قرار گرفته بود. بدین سبب، هرگونه عکس‌العملی از سوی رومیان که مکه به عنوان یک ایستگاه تجاری ضروری برای آنان اهمیت داشت، طبیعی می‌نمود. از آن رو هراکلیوس، سپاهی تشکیل داد که برخی از قبایل عرب ساکن در شام و فلسطین در آن شرکت داشتند، و دربی تصرف مدینه و نابود ساختن این دولت نوپا، در همان اوان تولدش برآمد.

وقتی که پیامبر این خبر را شنید، در حالیکه هنوز چند ماه بیشتر از بازگشت مسلمانان از حنین نگذشته بود، تصمیم گرفت که پیش‌دستی کند و پیش از آنکه رومیان حمله کنند خود به آنان حمله کند. ولی مردم این مسئله را گران و سخت شمردند. زمان این تصمیم هم مصادف شد با تابستان و جمع‌آوری

محصول و مردم خواهان ماندن در کنار محصولات خود بودند و از حرکت در آن زمان نیز گریزان بودند.»[۴۹] افزون بر آن عرب‌ها از روم و ایران هراس داشته و همیشه از رویارویی با آنان اجتناب می‌کردند، بویژه آنکه یاد غزوهٔ «مؤته» هنوز در دلها زنده بود: چه، پیامبر نماینده‌ای از سوی خود به هراکلیوس فرستاده بود ولی یکی از شیوخ قبایل در شام او را دستگیر کرده و کشت، پیامبر نیز سپاهی متشکل از سه هزار نفر برای انتقام خون وی تدارک دید، ولی از بخت بد آنان هراکلیوس با سپاهی بزرگ در انتظار آنان بود و مسلمانان به روستای موته عقب نشستند و در طی این جنگ بسیاری از مسلمانان از جمله سه رهبر سپاه یعنی زیدبن حارثه و جعفربن ابی‌طالب و عبدالله بن رواحه، کشته شدند و بقیه نیز جز با تدبیر جنگی خالدبن ولید نجات نیافتند. تدبیری که به آنها امکان عقب‌نشینی به صحرا و بازگشت به مدینه را داد.

آنگاه که پیامبر دستور آمادگی برای جنگ با رومیان را داد، این شکست هنوز در یاد مردم زنده بود و این مسئله سبب شد که بسیاری از آنها بهانه‌جویی کرده و به دلایل مختلف از خروج سرباز بزنند. ولی پیامبر همچنان بر مهجز ساختن و آماده کردن سپاه تأکید می‌کرد و از اصحاب (مسلمان پیشگام) خود خواست تا در کمک به سپاه با وی مشارکت کنند اصحابی که از راه غنیمت و تجارت اموالی بسیار کسب کرده بودند: (ابوبکر چهار هزار درهم داد و عمربن خطاب نیز نیمی از اموال خود را داد. و عثمان نیز یک سوم هزینهٔ سپاه را تقبل کرد و گفته می‌شود که وی هزار دینار (بیش از ده هزار درهم) به این سپاه کمک کرد. پیامبر سرانجام در رأس این سپاه که در راه آماده سازی و تجهیز آن بسیار سختی کشیده بود و حتی نام «سپاه عسرت» را نیز یدک می‌کشید، حرکت کرد. نقل می‌شود که این سپاه سی‌هزار جنگجو و ده هزار اسب داشت.[۵۱] ولی به محض اینکه به تبوک در نزدیکی مرزهای شام نزدیک می‌شد، جنگاوران آن تحت تأثیر شایعه‌هایی که پیرامون سختی مبارزه با روم و خطری که این عملیات در پی داشت، شروع به بیرون رفتن از سپاه کردند. وقتی که پیامبر به تبوک رسید، هراکلیوس آن جا را به مقصد حمص ترک کرده بود و برخی از اهالی آن نواحی به

پیش پیامبر آمده و با وی به شرط پرداختن جزیه صلح کردند. پیامبر سپس خالدبن ولید را در رأس یک سپاه به سوی برخی از مناطق مجاور فرستاد و آنها هم به او به بهای پرداختن جزیه مصالحه کردند. سپس پیامبر به مدینه بازگشت و این آخرین باری بود که پیامبر به قصد حمله از مدینه خارج می‌شد. (سال نهم هجری)

اگر بخواهیم میزان سختی و مشقتی که پیامبر در آماده‌سازی سپاه تبوک تحمل کرد و نیز آن رفتارهایی که در طی این دوره و در اثنای حرکت به سوی تبوک اتفاق افتاد (و برخی از جنبه‌های وضعیت جدید جامعه جدید دعوت/ دولت را به وضوح نمایان می‌ساخت) را درک کنیم، می‌توانیم به سورهٔ توبه رجوع کنیم که همهٔ آن (و به گفته برخی همهٔ آن به یکباره) در راه بازگشت از تبوک به مدینه نازل شد تا بدین ترتیب مسائل را درست درک کرده باشیم. در واقع سورهٔ توبه که یک سال پیش از وفات پیامبر نازل شد و برخی روایت‌ها آن را آخرین سورهٔ نازل شده قرآن می‌دانند،[۵۲] یک گزارش انتقادی قوی و شدید، از وضعیت درونی دعوت محمدی بود که جنبه‌های ضعف را محکوم کرده و مسئولیت‌ها را مشخص می‌کند. آن هم از جایگاه قدرت و شدت عمل و نه از جایگاه ضعف و سستی. و شاید آن چه این مسئله را بهتر نشان می‌دهد، آن است که این سوره با «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم» شروع نشده بلکه مستقیماً وارد موضوع می‌شود و با توجه به قدرت و شدتی که در این سوره و عبارات آن است، مفسران نام‌های بی‌شماری به آن داده‌اند. زمخشری می‌نویسد سورهٔ «توبه» نام‌های متعددی دارد، براءت، توبه، مقشقشه (دوری جستن)، مبعثره (فاش کننده)، مشذره (آواره کننده) و مخزیه (فاش کننده)، فاضحه، مثیرة (برانگیزاننده) حافرة، مدمدمة (ویران کننده) سورهٔ العذاب و... چرا که این سوره، توبه‌ای است برای مسلمانان [تا از نفاق تبری و دوری بجویند]، و اسرار منافقان را کنکاش کرده و آنها را فاش می‌کند و دنیا را بر آنها تنگ و ویران می‌کند. از حذیفة رضی الله عنه نقل است که: شما آن را سورهٔ توبه می‌دانید در حالیکه آن سورهٔ عذاب است و به خدا قسم به همهٔ افراد پرداخته است و اگر بپرسید که چرا همچون بقیهٔ سوره‌ها با نام خدا (بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم)

آغاز نشده است؟ ابوعبینه رضی الله عنه می‌گوید: نام خدا، صلح و ایمنی است و در جایگاه رد و محاربه... نمی‌آید.[۵۳] در زیر گوشه‌هایی از این سوره را می‌آوریم.

سورهٔ توبه با اعلام نقض همهٔ پیمان‌های صلح و عدم تجاوز به مشرکین آغاز می‌شود و به آن‌ها، چهار ماه مهلت می‌دهد تا اسلام خویش را اعلام کنند یا به صف دشمنان بپیوندند. (البته به استثنای کسانی که با آنها معاهده‌ای برای مدتی معین امضا شده و این معاهده را نقض نکرده‌اند [منظور اهل حدیبیة هستند]) که تا پایان این مدت مهلت دارند. سپس این سوره به مسلمانان یادآور می‌شود که مشرکان هنوز سلاح بر زمین نگذاشته‌اند و جنگ و توطئه را بر ضد مسلمانان ادامه می‌دهند و این باعث ادامه یافتن معرکه و جنگ شده و فضا را برای امتحان و جدایی مؤمنان راستین از غیر مؤمنان باز نگاه می‌دارد. سوره پس از آن، به آن نو مسلمانانی می‌پردازد که افتخار می‌کنند که پیش از اسلام در بنای مسجدالحرام و آب‌دهی حجاج مشارکت داشته‌اند، و به آنان یادآور می‌شود که بنای مسجدالحرام در حالت کفر، چیزی نیست و آب‌دهی به حاجیان با ایمان به خدا و روز جزا، برابری نمی‌کند. این بدان معناست که «افتخارات» جاهلیت در اسلام از اعتباری برخوردار نیستند و بنابراین مرتبهٔ مردم و سلسله مراتب اجتماعی باید تغییر کرده و براساس «پیشینه اسلام» بنا گردد.

بدین ترتیب سوره، تأکید می‌کند که آنان که پیش از هجرت ایمان آورده‌اند و مورد آزار قریش قرار گرفتند و پس از آن مال و سرزمین خود را ترک کرده و هجرت نمودند و با مال و جان خویش در راه خدا جهاد کردند، نمی‌توانند با آنانکه پس از فتح مکه، اسلام آوردند، برابر باشند. چرا که آنان از فرزندان و پدران و همسران و اموال خویش بریدند، ولی اینان نبریدند بلکه آنان را به جای خداوند به عنوان دوست و یاور برگزیدند، پس چگونه می‌توانند با هم برابر باشند. و اگر چه تعداد سپاهیان با مسلمانان جدید افزایش یافته بود ولی زیادی عدد سپاه، هیچگاه ضامن پیروزی نیست، چرا که پیروزی آن زمان نیز که مسلمانان اندک بودند، یار مؤمنان راستین بود ولی در روز حنین علیرغم افزونی تعداد مسلمانان، نزدیک بود تا شکست بخورند.

سپس سوره به اعتراض کسانی پاسخ می‌دهد که از این مسئله شکایت می‌کنند که «گسستن» از مشرکان و منع آنها از حج، باعث کاستن از عایدات حج شده و منجر به فقر آنها می‌شود. سوره در پاسخ به آنها، نظرشان را به جنگ با مشرکان اهل کتاب (کسانی که می‌گویند عزیز پسر خداست یعنی یهود و کسانی که می‌گویند مسیح پسر خدا است یعنی مسیحیان) جلب کرده و پرداخت جزیه از سوی آنان را یادآور شده و اعلام می‌کند که جزیه جایگزین عایدات حج است. سوره در اینجا، مردم را از خوردن اموال دیگران به باطل و اندوختن طلا و نقره و روگردانی از کمک در راه خدا (بویژه در هنگام آمادگی سپاه) برحذر داشته و ماههای حرام را مشخص کرده و «نسیء» یعنی تمدید یا کاستن این ماههای حرام را حرام می‌شمارد. و پس از آن به گونه‌ای صریح و روشن به پرده‌دری و عتاب و سرزنش می‌پردازد، و این سرزنش‌ها تصویری روشن از وضعیت درونی آن روز «دولت دعوت» ارائه می‌دهد. در زیر به تفصیل این مسئله می‌پردازیم:

۱. آیه سی و هشتم، با لهجه‌ای شدید و همراه با وعده و وعید و سرزنش، سخن از فرار از مسئولیت و بازجوئی در هنگام غزوهٔ تبوک به میان می‌آورد ﴿یا ایها الذین آمنوا مالکم اذا قیل لکم انفروا في سبیل اللّه اثاقلتم الی الارض أرضیتم بالحیاة الدنیا من الآخرة فما متاع الحیاة الدنیا في الآخرة الاّ قلیل، إلا تنفروا یعذبکم عذاباً الیماً و یستبدل قوماً غیرکم و لا تضروه شیئاً واللّه علی کل شیء قدیر﴾ (توبه، ۳۹ـ۳۸) سپس سوره سست مسلکان بهانه‌جو را مورد خطاب قرار داده و می‌گوید خداوند پیامبر را در هنگام هجرت یاری کرد، در حالیکه تنها دو نفر بودند ﴿الا تنصروه فقد نصره اللّه اذ أخرجه الذین کفروا ثاني أثنین اذ هما في الغار إذ یقول لصاحبه لا تحزن إن اللّه معنا. فأنزل اللّه سکینته علیه و ایده بجنود لم تروها و جعل کلمة الذین کفروا السفلی و کلمة اللّه هی العلیا، واللّه عزیز حکیم﴾ پس از آن، مؤمنان را به خروج همراه با پیامبر به قصد جنگ با مشرکان و فرصت طلبان برای ضربه زدن به دولت جدید تشویق می‌کند: ﴿انفروا خفافاً و ثقالاً و جاهدوا بأموالکم و انفسکم في سبیل اللّه ذلکم خیر لکم أن کنتم تعلمون﴾ (۴۱ـ۴۰)

۲. سپس سوره، تن‌پروران ثروتمند را که «غنیمت» آنها را بیش از هر چیز دیگر به حرکت درمی‌آورد، مورد توجه قرار داده و دربارهٔ آنان به پیامبر می‌گوید: ﴿لو کان عرضا قریباً و سفراً قاصداً لاتبعوک و لکن بعدت علیهم الشقة فسیحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معکم، یهلکون انفسهم، والله یعلم أنهم لکاذبون﴾ سپس پیامبر را مورد خطاب قرار داده و به خاطر آنکه به عده‌ای که بهانه‌هایی واهی آورده‌اند، اجازهٔ قعود و نیامدن داده، مورد سرزنش قرار می‌دهد ﴿عفا الله عنک لم أذنت لهم حتی یتبین لک الذین صدقوا و تعلم الکاذبین لا یستأذنک الذین یؤمنون بالله و الیوم الآخر أن یجاهدوا بأموالهم و أنفسهم والله علیهم بالمتقین. انما یستأذنک الذین لا یؤمنون بالله و الیوم الآخر و ارتابت قلوبهم فهم في ریبهم یترددون ولو ارادوا الخروج لأعدوا له العدة و لکن کره الله انبعاثهم فثبطهم و قیل اقعدوا مع القاعدین لو خرجوا فیکم مازادوکم الا خبالا و لأوضعوا خلالکم یبغونکم الفتنة و فیکم سماعون لهم و الله علیم بالظالمین لقد ابتغوا الفتنه من قبل (جنگ احد) و قلبوالک الامور حتی جاء الحق و ظهر امر الله و هم کارهون﴾ سوره همچنین به جد بن قسیل یکی از بزرگترین ثروتمندان مدینه اشاره می‌کند که به این بهانه از پیامبر اجازه خواست تا به جنگ روم نرود که انصار می‌دانند که وی زن دوست است و بنابراین می‌ترسد که اگر زنان «زردروی» یعنی رومی را ببیند، فریب آنها را بخورد. قرآن در مورد وی می‌گوید: ﴿و منهم من یقول ائذن لي و لا تفتنی، الا في الفتنة سقطوا و ان جهنم لمحیطة بالکافرین إن تصبک حسنة تسؤهم و إن تصبک مصیبة یقولوا اخذنا امرنا من قبل و یتولوا و هم فرحون قل لن یصیبنا الا ما کتب الله لنا هو مولانا و علی الله فلیتوکل المؤمنون قل هل تربصون بنا الا احدی الحسنیین و نحن نتربص بکم أن یصیبکم الله بعذاب من عنده أو بایدینا فتربصوا انا معکم متربصون. قل انفقوا طوعاً أو کرهاً لن یتقبل منکم إنکم کنتم قوماً فاسقین... فلا تعجبک اموالهم و لا اولادهم انما یرید الله لیعذبهم بها في الحیاة الدنیا و تزهق انفسهم و هم کافرون﴾ (۵۰-۲۲)

۳. سوره سپس به گروهی اشاره می‌کند که به چگونگی توزیع غنایم از سوی پیامبر انتقاد کردند. [و گفته می‌شود همان مؤلفة قلوبهم باشند و نیز گفته می‌شود همان ذی الخویصرة تمیمی مورد اشاره یا جماعتی از منافقین باشند که می‌گفتند:

وآیا نمی‌بیند یارتان را که صدقات شما را میان گله‌بانان تقسیم می‌کند و ادعا می‌کند که به عدالت رفتار می‌کند.] خدا می‌گوید: ﴿و منهم من یلمزک في الصدقات فإن اعطوا منها رضوا و ان لم یعطوا منها اذا هم یسخطون و لو أنهم رضوا ما آتاهم اللّه و رسوله و قالوا حسبنا اللّه سیؤتینا اللّه من فضله و رسوله انا إلی اللّه راغبون﴾ در این جا آیه می‌آید تا هویت مستحقان صدقه (زکات) را مشخص کند: ﴿انما الصدقات للفقراء و المساکین و العاملین و المؤلفة قلوبهم و في الرقاب و الغارمین و في سبیل اللّه و ابن السبیل فریضة من اللّه و اللّه علیم حکیم.﴾ (۶۰ـ۵۸)

۴. این سوره همچنین رفتار جماعتی دیگر را که می‌گفتند که پیامبر سخن هر کسی را قبول می‌کند، افشا می‌کند: ﴿و منهم الذین یؤذون النبی و یقولون هو أذن، قل أذن خیر لکم یؤمن باللّه و یؤمن للمؤمنین و رحمة للذین آمنوا منکم و الذین یؤذون رسول الله لهم عذاب الیم... یحذر المنافقون أن تنزل علیهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزءوا ان اللّه مخرج ما تحذرون و لئن سألتهم لیقولن إنما کنا نخوض و نلعب قل أباللّه و آیاته و رسوله کنتم تستهزئون﴾ روایت می‌شود که وقتی که پیامبر به سوی تبوک حرکت می‌کرد، گروهی از منافقان که در کنار وی در حال حرکت بودند گفتند: به این مرد بنگرید. او می‌خواهد قصرها و قلعه‌های شام را فتح کند، هرگز، هرگز. و وقتی که پیامبر ایستاد تا آنها را به خاطر عملشان توبیخ کند، آنان، انکار کرده و گفتند: که ما در حال شوخی بودیم تا سفر بر ما کوتاه‌تر شود.» و سوره به آنها چنین پاسخ می‌دهد: ﴿لا تعتذروا فقد کفرتم بعد ایمانکم و ان نعف عن طائفة منکم نعذب طائفة بأنهم کانوا مجرمین﴾ سوره پس از آنکه رفتار منافقان را در تمامی عصر و دوران‌ها بیان می‌کند و مؤمنان را مورد ستایش و مدح قرار می‌دهد به این جا می‌رسد که: ﴿یا ایها النبی جاهد الکفار و المنافقین و اغلظ علیهم و مأواهم جهنم و بئس المصیر یحلفون باللّه ما قالوا و لقد قالوا کلمة کفرٍ و کفروا بعد اسلامهم و همموا بمالم ینالوا (یعنی ضربه زدن به پیامبر، چرا که برخی از منافقان، توطئه کردند که پیامبر را به همراه شتر خویش شبانگاه به صحرا ببرند و در راه اجرای این توطئه گام برداشتند ولی برخی از صحابه و در رأس آنها عمار، این توطئه را خنثی کردند.) و ماننقموا إلا أن اغناهم اللّه و رسوله من فضله فإن یتوبوا یک خیراً لهم و إن یتولوا یعذ بهم

الله عذاباً اليماً في الدنيا و الآخرة و ما لهم في الارض من ولي و لا نصير﴾ (۷۴ـ۶۱)

۵. سوره همچنین به گروه دیگری از ثروتمندان «غنیمت» که از انفاق و کمک به سپاه تبوک سرباز زده و صحابه‌ای که با سخاوت هرچه تمام‌تر به این سپاه کمک می‌کردند را مورد استهزاء قرار دادند، اشاره می‌کند ﴿و منهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن و لنكونن من الصالحين فلما آتاهم من فضله بخلوا به و تولوا و هم معرضون، فاعقبهم نفاقاً في قلوبهم إلى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه و بما كانوا يكذبون [...] الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين في الصدقات و الذين لا يجدون الا جهد هم فيسخرون منهم سخر الله منهم و لهم عذاب اليم استغفر لهم أولا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم بأنهم كفروا بالله و رسوله و الله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ (۸۰ و... و ۷۵)

۶. سوره پس از آن به کسانی می‌پردازد که به بهانه شدت گرما از رفتن به تبوک سرباز زدند در حالیکه درحقیقت این کار را به دلیل حرص و آزمندی به اموال خویش و به سبب برداشت محصولات خود انجام داده بودند. قرآن می‌گوید ﴿فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله و كرهوا أن يجاهدوا بأموالهم و أنفسهم في سبيل الله و قالوا لا تنفروا في الحر قل نار جهنم اشد حراً لو كانوا يفقهون... فإن رجعك الله الى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابداً و لن تقاتلوا معي عدوا انكم رضيتم بالقعود أول مرة فاقعدوا مع الخالفين و لا تصلّ على احد منهم مات أبداً و لا تقم على قبره إنهم كفروا بالله و رسوله و ماتوا و هم فاسقون. لا تعجبك اموالهم و اولادهم انما يريد الله أن يعذبهم بها في الدنيا و تزهق انفسهم و هم كافرون و إذا انزلت سورة أن آمنوا بالله و جاهدوا مع رسوله استأذنوك اولو الطول منهم و قالوا ذرنا نكن مع القاعدين﴾ (۸۴ و... و ۸۱)

۷. گروه دیگری نیز به بهانه‌های مختلف از رفتن به تبوک سرباز زدند یعنی «اعراب» که منظور از آنها در این جا آن‌چنان که از بافت آیه برمی‌آید قبایل بدوی قدرتمندی همچون اسد و غطفان بود و نه قبایل فقیر. ﴿و جاء المعذرون من الاعراب ليؤذن لهم و قعد الذين كذبوا الله و رسوله سيصيب الذين كفروا منهم عذاب اليم﴾. ولی بر قبایل ضعیف بدوی همانند مزینة و جهینة و بنی عذرة حرج و

کاستی نیست ﴿لیس علی الضعفاء و لا علی المرضی و لا علی الذین لا یجدون ما ینفقون حرج اذا نصحوا لله و رسوله ما علی المحسنین من سبیل و اللّه غفور رحیم. و لا علی الذین اذا ما اتوک لتحملهم قلت لا اجد ما احملکم علیه تولّوا و اعینهم تفیض من الدمع حزناً الا یجدوا ما ینفقون. انما السبیل علی الذین یستأذنونک و هم اغنیاء رضوا بأن یکونوا مع الخوالف و طبع اللّه علی قلوبهم فهم لا یعلمون. یعتذرون الیکم اذا رجعتم الیهم قل لا تعتذروا لن نؤمن لکم قد نبأنا الله من اخبارکم و سیری اللّه عملکم و رسوله ثم تردون الی عالم الغیب و الشهادة فینبؤکم بما کنتم تعملون... الاعراب اشد کفرا و نفاقاً و اجدر الا یعلموا حدود ما انزل اللّه علی رسوله و اللّه علیم حکیم و من الاعراب من یتخذ ما ینفق مغرماً و یتربص بکم الدوائر، علیهم دائرة السوء و اللّه سمیع علیم و من الاعراب من یؤمن باللّه و الیوم الآخر و یتخذ ما ینفق قربات عنداللّه و صلوات الرسول الا أنها قربة لهم سیدخلهم اللّه في رحمة إن الله غفور رحیم... و من حولکم من الاعراب منافقون و من اهل المدینة مردوا علی النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتین ثم یردون الی عذاب عظیم﴾ (۱۰۱ و... و ۹۰)

۸. سپس سوره به گروهی دیگر می‌پردازد که از خروج همراه پیامبر با تبوک سرباز زدند و عذر و بهانه دروغ نیاوردند و آنگاه که پیامبر بازگشت پشیمان شدند و خود را بر نرده‌های مسجد بستند و قسم خوردند که کسی جز پیامبر گره آنها را باز نکند و پیامبر گره آنها را باز کرد و یک سوم اموال آنها را گرفت و در مورد آنها آیات زیر نازل شد: ﴿و آخرون اعترفوا بذنوبهم، خلطوا عملاً صالحاً و آخر سیئاً عسی اللّه أن یتوب علیهم إن اللّه غفور رحیم خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و تزکیهم و صلّ علیهم إن صلواتک سکن لهم و اللّه سمیع علیم﴾ (۱۰۳-۱۰۲).

۹. سوره همچنین از گروه دیگری سخن می‌گوید که همراه با پیامبر به تبوک نرفتند. سه نفری که از روی تنبلی و سستی نرفتند و توبه نیز نکردند ﴿و آخرون مرجون لأمراللّه إما یعذبهم و اما یتوب علیهم و اللّه علیم حیکم﴾ سپس پیامبر تصمیم گرفت تا مردم از آنان دوری کنند، و آنان پنجاه شب باقی ماندند در حالیکه هیچ کس با آنان سخن نمی‌گفت و سپس توبه کردند و آیه‌ای در قبول توبه آنها نازل شد (پس از این به این مسئله می‌پردازیم)

۱۰. سوره سبس پرده از توطئه‌ای برمی‌دارد که راهبی آن را طراحی کرده بود که در جنگ احد شرکت کرده و پیامبر را تهدید کرده و به او گفته بود من به همراه هر قومی که با تو مبارزه می‌کنند، بوده و با تو مبارزه می‌کنم وی همچنان با پیامبر می‌جنگید تا روز حنین فرا رسید و آنگاه که هوازن شکست خوردند، او به سوی شام فرار کرد و به منافقین پیام داد که هر چه نیرو و سلاح دارید آماده سازید که من به سوی قیصر (امپراطور روم) می‌روم و سپاهیانی با خود می‌آورم تا محمد و یارانش را از مدینه بیرون کنم. پس طرفداران وی مسجدی در کنار مسجد قبا بنا کردند و به پیامبر گفتند که ما آن را برای بیماران و نیازمندان و شب‌های بارانی بنا کرده‌ایم، درحالیکه می‌خواستند آن مسجد مرکزی باشد برای جمع‌آوری طرفدارانشان و انتظار ورود رومیان و درهم شکستن مسلمانان. وقتی که پیامبر از تبوک بازگشت و حقیقت امر را فهمید، اصحاب خود را امر کرد تا آن مسجد را تخریب کنند. این سوره به‌اینان و مسجدشان اشاره‌کرده و می‌گوید: ﴿والذین اتخذوا مسجداً ضراراً و کفراً و تفریقاً بین المؤمنین و ارصاداً لمن حارب‌الله ورسوله من‌قبل و لیحلفن ان اردنا الاالحسنی و الله یشهد‌أنهم لکاذبون﴾ (۱۰۷)

۱۱. سوره، پس از افشای همهٔ آن گروهها (از جمله ثروتمندان و اعراب و منافقان و توطئه‌چینان) به مدح و ستایش مؤمنان راستین می‌پردازد که با اخلاص به دعوت پیامبر مبنی بر خروج به تبوک پاسخ مثبت داده بودند و پس از آن دوباره پیامبر و برخی از اصحاب را مورد سرزنش قرار می‌دهد بدان سبب که می‌خواستند برای پدران خود که در حالت شرک مرده بودند، طلب مغفرت کنند. ﴿و ما کان للنبی و الذین آمنوا‌أن یستغفروا للمشرکین و لو کانوا اولي قربی من بعد ما تبین لهم أنهم اصحاب الجحیم و ما کان استغفار ابراهیم لأبیه الا عن موعدة وعدها ایاه فلما تبین له أنه عدو لله تبرأ منه ان ابراهیم لأوّاه رحیم﴾ سوره سبس به شرایط حاکم بر بسیج نیروها به هدف خروج به سوی تبوک و شرایط حاکم بر این غزوه اشاره کرده و با اشاره به آن سه نفری که در مدینه باقی ماندند و پیامبر دستور به گسست و بایکوت آنها داد (بنگرید شماره ۹) اعلام می‌کند که توبه آنها پذیرفته شده است ﴿و علی الثلاثة الذین خلفوا حتی اذا ضاقت علیهم الأرض بما رحبت و

ضاقت علیهم انفسهم و ظنوا أن لا ملجأ من الله الا الیه ثم تاب علیهم لیتوبوا ان الله هو التواب الرحیم﴾ (۱۱۸ و... و ۱۱۱) سپس، سوره، خطاب به همهٔ مؤمنین، از آنها می‌خواهد که همواره با راستان مهاجر و انصار باشند و اهل مدینه و اعراب پیرامون آنها را مورد خطاب قرار داده و آنها را به پیروی از حضرت پیامبر و عدم سرباز زدن از خروج با وی به قصد جنگ، تشویق می‌کند، و سپس دوباره، ضرورت برخورد شدید با کفار و خروج برای جنگیدن با آنها یکی پس از دیگری را مورد تأکید قرار می‌دهد (آیات ۱۱۳ الی ۱۱۹)

۱۲. پایان سوره نیز خلاصه و نتیجهٔ هر آنچیزی است، که در بالا ذکر شد: ﴿لقد جاءکم رسول من انفسکم عزیز علیه ما عنتم حریص علیکم بالمؤمنین رؤوف رحیم. فإن تولوا فقل حسبی الله لاالهالاهو علیه توکلت و هو رب العرش العظیم﴾ (۱۲۹ـ۱۲۸) و روایت می‌کنند که این آخرین قسمتی است از قرآن که نازل شد.[۵۴]

ابن اسحاق می‌نویسد: «سورهٔ برائت در زمان پیامبر و پس از آن، به سبب افشای اسرار مردم، مبعثره (پراکننده) خوانده می‌شد.»[۵۵] و در واقع از پس همین «اسرار مردم» است که پژوهشگر می‌تواند از نزدیک وضعیت واقعی که پیامبر این دولت نوپا را در آن رها می‌کند، به طور ملموس درک کند. پیامبر در ماه رجب سال نهم هجری به تبوک رفت و در رمضان همان سال به مدینه بازگشت. و پس از دو ماه ابوبکر را به عنوان سرگروه حجاج به مدینه فرستاد و در همین حال سورهٔ برائت نازل شد و در پی آن پیامبر، علی‌بن ابی‌طالب(ع) را به او ملحق ساخت تا در مراسم حج و در روز فجر در منا قسمت نخست سوره را که در ارتباط با نقض معاهدات با مشرکان است، بر مردم بخواند. سال بعد، پیامبر «حجةالوداع» را انجام داد و به مدینه بازگشت و در ۱۲ ربیع‌الاول سال یازدهم هجری وفات نمود. در فاصله یک و نیم سالهٔ میان غزوهٔ تبوک و وفات پیامبر، چه اتفاقاتی به وقوع پیوست؟

مهم‌ترین حادثهٔ سال نهم پس از بازگشت پیامبر از غزوهٔ تبوک، اسلام آوردن ثقیف و بیعت آن با پیامبر بود. (پس از آنکه پیامبر در پی مدتی محاصره، آنها را به حال خویش رها کرده بود). بدین ترتیب ثقیف نیز به همپیمان خود قریش

ملحق شد و پیروزی پیامبر بر مکه و طائف، روشن‌تر شد. از جمله نتایج این حادثه آن بود که دیگر قبایل عربی که با دقت مراقب وضعیت جدید بودند، شروع به فرستادن نمایندگانی از سوی خود برای تبریک به پیامبر به مناسبت پیروزی و اعلام ورود به اسلام، کردند. تا آن جا که این سال (سال نهم) به سال وفود (نمایندگان) معروف شد. ورود نمایندگان بر پیامبر در سال دهم نیز ادامه یافت و بدین ترتیب، تمام شبه‌جزیره تحت نفوذ پیامبر قرار گرفت و وی عاملانی از سوی خود بر مناطق و قبایل مختلف از یمن در جنوب تا مرزهای شام در شمال و مرزهای عراق در شرق، تعیین کرد. البته چیزی که نباید از خاطر دور نگاه داشت آن است که اسلام قبایل، همانند اسلام تمام اعراب و اسلام آنانکه منافقین خوانده می‌شدند و اسلام آنانکه از قریش در روز فتح مکه ایمان آوردند و «طلقاء» (آزاد شدگان) نام گرفتند و نیز مانند اسلام ثقیف، همگی اسلامی سیاسی بود تا اسلامی عقیدتی و ایمان محورانه. اسلام سیاسی، شبیه آن پیمانی بود که قبایل عربی در جاهلیت عادت داشتند تا با رهبر قبیله پیروز در غزوات که شهرتش شبه جزیره را دربرمی‌گرفت، امضا کنند، و در رأس این پیمان پرداخت نوعی مالیات و امتناع از هم‌پیمانی با دشمنان قرار داشت. البته غالباً این پیمان همراه با مرگ رهبری که طرف پیمان بود، پایان یافته تلقی می‌شد. و این مسئله در مورد دولت دعوت پیامبر نیز اتفاق افتاد، و آنگاه که قبایل خبر بیماری پیامبر را شنیدند، شروع به ارتداد کردند و کاهنان ادعای پیامبری کرده و رهبری جنبش‌ها و حرکت‌ها را به عهده گرفتند. آنان دیدند که چگونه پدیدهٔ «پیامبری» باعث «برتری» محمد(ص) و قریش بر تمام عرب شد و بدین سبب از این الگو تبعیت کردند، الگو از این قرار بود:

قبایلی که پیرامون کاهن یا جادوگری مدعی پیامبری جمع می‌شدند و حمله‌های خود را به هدف غلبه بر قریش و «حکومت و شاهی» آن آغاز می‌کردند. اینها حوادث «ردّه» (ارتداد) بودند که به محض بیماری واپسین پیامبر همچون آتش به جان خرمن افتاده بود و آن چه بسیار جالب توجه می‌نماید آن است که همهٔ قبایل بدون استثناء مرتد شدند (و از دین اسلام بازگشتند) جز قریش و ثقیف، دو

قبیله‌ای که دشمنان پایه‌ای و اصلی دعوت پیامبر بودند. این دو قبیله بازنگشته و دچار ارتداد نشدند، چرا که دولت دعوت پیامبر در جهتی تحول پیدا می‌کرد که درنهایت تبدیل به دولت قریش می‌شد، ولی چرا چنین تحولی رخ می‌داد و اینکه این تحول بر چه پایه‌هایی قرار داشت؟ اینها پرسش‌هایی است که در فصل‌های آینده کتاب به آنها خواهیم پرداخت.

منابع فصل سوم

۱. ابوجعفر محمدبن جریر الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ۸ ج (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۷)، ج ۱، ص ۵۴۶.

۲. محمد عابد الجابری، تکوین العقل العربی، ج ۳ نقد العقل العربی، ۱، (بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۸۸)، ص ۱۶۶.

۳. صالح احمد العلی، محاضرات في تاریخ العرب، (بغداد، مطبعة المعارف، ۱۹۵۵) ج ۱، ص ۲۳۳.

۴. پرده‌دار کعبه در روز فتح مکه عثمان بن طلحة بن عبدالدار بود که از رجال دین نبود. و در روز فتح مکه، علی‌ابن ابی‌طالب(ع) آن را به زور از او ستاند، چرا که او از دادن آن به پیامبر امتناع کرده بود و اسلام نیز نیاورده بود، ولی پیامبر دستور به بازگرداندن آن به وی داد و او نیز سپس اسلام آورد.

۵. ابوجعفر محمدبن حبیب، کتاب المحبر (بیروت، منشورات دار الآفاق الجدیدة، بی‌تا) ص ۱۶۱.

۶. ابوالفضل جمال الدین محمدبن مکرم بن منظور، لسان العرب، ۱۵ ج (بیروت، دارصادر، بی‌تا) مادهٔ زندق.

۷. ابن حبیب، همان، ص ۳۱۱.

۸. همان، ص ۳۱۹.

۹. ابوالمنذر هشام بن محمد السائب بن الکلبی، کتاب الاصنام (الجمهوریة العربیة المتحدة، وزارة الثقافة و الارشاد القومی، ۱۹۶۵) ص ۱۴.

۱۰. همان، ص ۱۴ و پس از آن و العلي، محاضرات في تاریخ العرب، ص ۲۰۸.

۱۱. جلال الدین عبدالرحمن‌بن ابی‌بکر السیوطي، الاتقان في علوم القرآن، (القاهرة، مصطفی الحلبی و اولاده، ۱۹۵۱) ص ۳۲.

۱۲. ابوالولید محمدبن عبدالله بن احمد الازرقی، اخبار مکه، ۲ ج در یک جلد، (بیروت، دارالثقافة، ۱۹۷۹) ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۷.

۱۳. ابومحمد عبدالملک‌بن هشام، السیرة النبویة، تحقیق مصطفی السقا (و آخرون)، سلسلة

تراث السلام، ۱، (قاهرة، مصطفی البابی الحلبی، ۱۹۵۵) ج ۱، ص ۴۴.
۱۴. الارزقی، همان، ج ۱، ص ۱۹۲.
۱۵. کوهی در نزدیکی ینبع، به مسافت چهار پرده از مدینه.
۱۶. العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ۹۷.
۱۷. برای خواندن روایتهای در این زمینه بنگرید: ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبدالله السهیلی، الروض الانف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام (بیروت، دارالمعرفة، بی‌تا) ج ۲، ص ۲۷۳.
۱۸. برای تفاصیل این حمله بنگرید به: ابن هشام، السيرة النبوية، ج ۱، ص ۵۷ـ۴۳.
۱۹. العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ۲۳، ۹۳ و ۹۴.
۲۰. ابوالقاسم جارالله محمودبن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، ۴ ج (بیروت، الدار العالمية، بی‌تا) ج ۳، ص ۳۱۴.
۲۱. السهيلي، الروض الانف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ج ۲، ص ۶۵.
۲۲. ابن هشام، السيرة النبوية، ج ۱، ص ۳۷۳.
۲۳. همان، ج ۲، ص ۶۰۰.
۲۴. العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ۹۴.
۲۵. ابن هشام، همان، ج ۱، ص ۱۳۴ـ۱۳۳.
۲۶. نبیه عاقل، تاريخ العرب القديم و عصر الرسول (دمشق، جامعة دمشق، كلية الآداب، بی‌تا) ص ۲۵۹.
۲۷. ابوعبدالله محمدبن عمر الواقدی، کتاب المغازی (آکسفورد، ۱۹۶۶) ج ۱، ص ۱۲ـ۱۰.
۲۸. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۱۷ و ابن هشام، السيرة النبوية، ج ۱، ص ۲۰۱.
۲۹. الطبری، همان، ج ۲، ص ۲۰، از نامهٔ عروة به عبدالملک بن مروان پیرامون حادثه بدر.
۳۰. ابن هشام، همان، ج ۱، ص ۷۱۵ـ۷۰۸.
۳۱. همان، ج ۲، ص ۹۴ـ۹۳.
۳۲. باید میان غنیمت که مسلمانان آن را به زور و در جنگ از دشمن می‌گیرند و فیء که به طور صلح‌جویانه و هنگامی که دو طرف بر سر دست کشیدن از جنگ در برابر خراجی به نام فیء که دشمنان به مسلمانان پرداخت کنند توافق می‌کنند، تفاوت نهاد. تقسیم فیء دقیقاً در تضاد با تقسیم غنیمت است و چهار پنجم آن سهم امام است.
۳۳. آن چه که رهبر برای خویش از غنایم کنار می‌نهد، و غالباً یک چیز بیشتر نیست، حال یک اسب باشد یا یک کنیز یا یک شمشیر و همچون آن. این مسئله در میان عربان

بیش از اسلام رایج بود.
۳۴. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۴۹.
۳۵. همان، ج ۲، ص ۵۵.
۳۶. ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۲، ص ۱۹۰.
۳۷. همان، ج ۲، ص ۲۴۴.
۳۸. همان، ج ۲، ص ۳۰۹.
۳۹. همان، ج ۲، ص ۳۱۸ـ۳۱۷.
۴۰. الزمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۹۱.
۴۱. ابن هشام، همان، ج ۲، ص ۳۳۷.
۴۲. همان، ج ۲، ص ۳۵۲.
۴۳. همان، ج ۲، ص ۴۰۵ـ۳۸۹.
۴۴. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۱۷۳.
۴۵. همان، ج ۲، ص ۱۷۵ و نیز البخاری، صحیح البخاری، ۹ جلد در ۳ مجلد. (بیروت، عالم الکتب، بی‌تا)، ج ۴، ص ۲۰۴.
۴۶. الطبری، همان، ج ۲، ص ۱۷۵.
۴۷. ابن هشام، همان، ج ۲، ص ۴۹۶ و الطبری، همان، ج ۲، ص ۱۷۵ و البخاری، همان ج ۴، ص ۱۹۸.
۴۸. ابن هشام، همان، ج ۲، ص ۵۰۰ـ۴۹۹ و البخاری، همان، ج ۴، ص ۲۰۳.
۴۹. ابن هشام، همان، ج ۲، ص ۵۱۶.
۵۰. همان، ج ۲، ص ۵۱۸ و الواقدي، کتاب المغازی، ج ۳، ص ۹۹۱.
۵۱. الواقدی، همان، ج ۲، ص ۱۰۲.
۵۲. السیوطی، الاتقان في علوم القرآن، ص ۸۷ـ۱۰ و البخاری، صحیح البخاری، ج ۶، ص ۱۲۳ و الزمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۷۲۳.
۵۳. الزمخشری، همان، ج ۲، ص ۱۷۱.
۵۴. همان، ج ۲، ص ۲۲۳ و جلال‌الدین محمد احمد المحلی و جلال الدین عبدالرحمن‌بن أبی بکر السیوطی، تفسیر الجلالین ص ۲۶۴. ما در تفسیر و توضیح آیات بر این دو تفسیر و نیز سیرهٔ ابن هشام تکیه کردیم.
۵۵. ابن هشام، همان، ج ۲، ص ۵۵۴.

بخش دوم

از ردّه تا فتنه

فصل اول

قبیله

- ۱ -

از روایات مختلفی که سخن از چگونگی درمان مسألهٔ خلافت پیامبر از سوی صحابه می‌کند، برمی‌آید که از یک سو وفات پیامبر برای آنها حادثه‌ای ناگهانی بود و از سوی دیگر وی جانشینی برای خود در امر رهبری مسلمانان معین نکرد. ناگهانی بودن حادثه در عکس‌العمل صحابه کاملاً روشن بود و اینان و بویژه عمربن خطاب، خبر وفات پیامبر را تصدیق نکردند.[1] افزون بر این، بیماری واپسین پیامبر چند روز بیشتر دوام نداشت و وی پیش از آن سپاهی به رهبری اسامة بن زیدبن حارثه برای انجام حمله‌ای به مرزهای شام و فلسطین آماده کرده بود و از جمله صحابه‌ای که پیامبر به همراه این سپاه گسیل کرده بود ابوبکر و عمر بودند. سپاه نیز عملاً مدینه را ترک گفت ولی وقتی که خبر بیماری پیامبر را شنیدند در همان حومهٔ مدینه به انتظار نشستند تا ببینند که عاقبت این امر چه خواهد شد. این مسئله نیز که پیامبر هیچ کس را برای جانشینی خود برنگزیده بود، از اختلاف نظر صحابه (چه مهاجرین و چه انصار) دربارهٔ تعیین خلیفه پس از پیامبر، کاملاً به وضوح برمی‌آید. انصار با هدف تعیین یکی از خودشان جمع شدند و وقتی ابوبکر و عمر این مسئله را شنیدند به آنان پیوستند و میان آنان گفتگویی درگرفت که به بیعت با ابوبکر منجر شد، در حالیکه علی‌بن ابی‌طالب(ع) و برخی از بنی‌هاشم و نیز برخی از صحابه «مستضعفین» قدیمی، به آماده‌سازی جسد پیامبر برای تدفین مشغول بودند.

بنابراین مسئله تعیین خلیفه برای پیامبر به انتخاب صحابه موکول شد و این

نخستین مشکل سیاسی ـ درونی بود که صحابه با آن روبرو شدند. حال باید دید که اینان چگونه این مشکل را حل کردند.

حوادث سیاسی بزرگی همچون تعیین جانشینی برای پیامبر، تنها به خواست و اراده مربوط نمی‌شود بلکه شرایط عینی که حادثه را دربرمی‌گیرد، غالباً نوع و شیوهٔ انتخاب را تعیین می‌کنند. و اگر ما به طبیعت وضعیت دولت دعوت هنگام وفات حضرت محمد توجه داشته باشیم، می‌توانیم به سهولت بگوئیم که آن چه پیش آمد، آن چیزی بود که احتمال و امکان آن می‌رفت. البته این به معنای آن نبود که «بهتر از این نمی‌شد اتفاق بیافتد» بلکه بدان معنا است که راه‌حل سیاسی قضیه‌ای، غالباً حاصل عوامل مختلف مؤثر است و بنابراین همیشه راه‌حلی میانه است.

در قسمت آخر فصل پیشین، وضعیت داخلی دولت دعوت را بررسی کردیم. دولت نوپایی که آن قدر از عمر آن نگذشته بود که ادغام عناصر متفاوت تشکیل دهندهٔ جامعه آن، امکان‌پذیر گردد. افزون بر «سابقین نخستین» از مهاجران و انصار، «منافقان» و اعراب و تعداد بسیاری نومسلمان، یعنی مسلمانان فتوحات و از جمله مؤلفة قلوبهم، قسمت‌های دیگری از این جامعه بودند. برخی از قبایل از دین اسلام بازگشته بودند و برخی دیگر تردید داشتند و قدمی به جلو برمی‌داشتند و قدمی به پشت سر. تنها این سستی در پایه‌های دولت که ریشه در ضعف ایمان داشته و معادل آن چیزی است که ما امروزه ضعف احساس شهروندی می‌خوانیم، وجود این دولت نوپا را تهدید نمی‌کرد. بلکه از سوی دیگر سلسله مراتبی که ورود «غنیمت» به عنوان عنصر تشکیل دهندهٔ این موجود اجتماعی باعث آن شده بود نیز، تهدیدی دیگر به شمار می‌رفت. «گروه مستضعفان» هنوز وجود داشت و آنانیکه از راه تجارت یا «غنیمت» یا هر دو ثروتمند شده بودند، نیز اندک نبودند و برخی از آنان مؤمنان راستین بودند و برخی دیگر چندان باور راستینی نداشتند. از دیگر سو، چه بیش از این زمان و چه پس از آن، اختلاف و تفاوت ناشی از «قبیله» همچنان پابرجا بود: رقابت میان اوس و خزرج در درون گروه انصار، با کم‌ترین بهانه‌ای شعله‌ور می‌شد و آن چه انصار [به عنوان یک

مجموعه] به دل گرفته بودند، بارها در زمان پیامبر، خود را نشان داد (و ما در فصل پیشین به آن اشاره کردیم). در صفوف مهاجران نیز «تأثیر قبیله» کاملاً از بین نرفته بود و نهفته باقی مانده بود و احتمال داشت با هر بهانه‌ای هر چند کوچک دوباره بروز یابد. این مسئله پس از فتح مکه ملموس‌تر شد یعنی با ورود همگانی و یکبارهٔ قریش که با خود بقایایی از «تعصب جاهلیت» را حمل می‌کرد.

در کنار این وضعیت سست داخلی، شرایط «خارجی» نیز نگران کننده بود. چرا که پس از بازگشت از سفر حجة الوداع در سال دهم، پیامبر در نتیجه خستگی سفر، بیمار شد. و آنگاه که خبر شیوع پیدا کرد، حرکاتی متمردانه در «اطراف» آغاز شد. حرکاتی که رهبری آنها را مردانی برعهده داشتند که ادعای پیامبری کرده و قبایل آنان و برخی قبایل هم‌پیمان، با آن‌ها همراه شده و سیطره و حکومت «قریش» را رد می‌کردند. اسود عنسی در یمن به پا خاست و ادعای پیامبری کرد و شورش نمود و بر سرزمین‌های «میان حضر موت تا طائف تا بحرین و احساء و تا عدن، حاکمیت یافت و قلمرو او همچون آتشی گسترش یافت». و نیمهٔ جنوبی خط طائف را تا نزدیکی مکه در غرب و احساء در شرق دربرگرفت. و پیامبر به مسلمانان باقیمانده در یمن پیام فرستاد و از آنها خواست تا به زندگی اسود عنسی پایان دهند «چه از طریق جنگ و چه از طریق ترور»؛ و آنان توانستند سرانجام، در شب وفات پیامبر، او را بکشند. اسود عنسی، تنها شورشی موجود نبود. مسیلمه حنفی نیز ادعای پیامبری کرد، وی در «سال وفود» همراه با هیأت بنی حنیفه به نزد پیامبر آمد و آنگاه که به یمامه سرزمین خویش بازگشت، ادعا کرد که پیامبر وی را شریک خویش در پیامبری کرده و بنوحنیفه نیز از او پیروی کرده و او را بر خود حاکم کردند. همچنین طلیحة اسدی از اسلام بازگشت و گروه بزرگی از قبایل اسد و غطفان و طی و... از او پیروی کردند. یعنی بخش شمال شرقی خط مکه ـ مدینه. آنان سمت و سوی مدینه را نشانه رفته و درصدد اشغال آن برآمده بودند.[۲] مسئلهٔ ردّه به محض شیوع خبر وفات پیامبر شدت گرفت و سرزمین‌های عربی را دربرگرفت «و سرزمین‌های مختلف کافر گشته و از هر قبیله گروهی زیاد یا اندک از اسلام بازگشتند جز قریش و ثقیف».[۳]

- ۲ -

در برابر این وضعیت سست و نگران کننده در مرکز و اطراف شبه جزیره، بنظر می‌رسد که انتخاب ابوبکر به عنوان جانشین پیامبر، تدبیری کاملاً موفقیت‌آمیز بود. از یک سو ابوبکر، رقیبی در سطح «سران صحابه» نداشت چه اولین مرد [بالغی] بود که اسلام آورد و «مشاور نخست» پیامبر بود و از سوی دیگر توانائی‌های شخصیتی وی از جمله شناخت وی از احوال و اوضاع عرب و تخصص سیاسی وی و همچنین عزم قوی و راسخ وی به او صلاحیت ریاست را می‌داد. افزون بر این وی از قبیله کوچک تیم بود که در سطحی قرار نداشت که قبایل دیگر از آن بترسند و ترس استبدادشان برود. بنابراین همهٔ راه‌های عینی و شرایط سیاسی، ابوبکر را به عنوان نامزد نخست جانشینی پیامبر مطرح می‌کرد.

آن چه اینجا برای ما اهمیت دارد نه خود این داده‌ها بلکه چگونگی حکایت روایت‌های متفاوت از گفتگو در مورد بیعت با ابوبکر و عکس‌العمل‌های مختلف ناشی از آن است. اگر بتوان در عبارت‌های این روایات یا درونمایه آنها بدان سبب شک کرد که این روایات بازتاب تأویل و دیدگاهی بود که انگیزه‌های سیاسی زمان تدوین آن روایات در دورهٔ اموی یا عباسیان آن را دیکته می‌کرد، ولی این مسئله چیزی از اهمیت آنها در مورد موضوع ما نمی‌کاهد. زیرا آن چه ما اینجا درپی آن هستیم نه «حقیقت تاریخی» به تنهایی، بلکه چگونگی قرائت حادثهٔ تاریخی است، چه در زمان وقوع آن و چه پس از آن. چرا که در هر دو حالت، آن چه از طریق این روایات برای ما روشن می‌شود «عقل سیاسی عربی» و شیوهٔ فعالیت سیاسی آن در سطح عملی یا تئوریک است.

بنابراین باید این پرسش را مطرح نمود که این روایات کدام یک از نمودهای عقل سیاسی عربی را در فرایند بیعت با ابوبکر یا قرائتی که این عقل از این حادثه به دست می‌دهد، پیش روی ما می‌نهد؟ در واقع پژوهشگران به شدت تعجب می‌کنند، آنگاه که دریابند همهٔ اخبار و روایتهایی که دربارهٔ شیوهٔ بیعت با ابوبکر به دست ما رسیده است، «قبیله» را نمود و مشخصه اول و آخر همهٔ موضعگیری‌ها

و عکس‌العمل‌ها در مورد آن می‌دانند. در زیر به تفصیل به این روایت‌ها می‌پردازیم:

روایت‌ها بیان می‌کنند، به محض اعلام خبر وفات پیامبر، انصار به سرعت به سوی سقیفه بنی ساعده شتافتند (آنجا که همیشه برای بررسی امور مهم خویش گردهم می‌آمدند). آنان می‌خواستند از مهاجران پیشی گرفته و با رهبر خود سعدبن عباده که یکی از افراد با سابقهٔ اسلام بود و از نمایندگانی بود که در پیمان عقبه دوم با پیامبر پیمان بست، بیعت کنند. سعدبن عباده همچنین رهبر گروه خزرجی انصار بود که در آن روز هم از لحاظ تعداد و هم از لحاظ نفوذ بر اوس برتری داشتند. سعدبن عباده در میان جمعیت سخنرانی کرده، گفت: «ای مردم انصار، شما در دین سابقه و فضیلتی دارید که هیچ قبیله‌ای از قبایل عرب ندارند.» چه، انصار بودند که پیامبر را یاری داده و او را پناه دادند و اسلام بوسیله آنها گسترش یافت و... سعدبن عباده سخنان خود را اینگونه به پایان برد: «این امر (حکومت) را به دست خود بگیرید چرا که شما از همه به این مسئله نزدیک‌تر و حق‌دارترید.»[۵] و در روایت دیگر «در این امر به تنهایی و با استبداد رفتار کنید چه از آن شما است و نه مردم دیگر.»[۶] روایت همچنین می‌افزاید: «سپس آنان به گفتگو پرداخته و گفتند: اگر مهاجران قریشی، این مسئله را رد کنند و بگویند ما مهاجران و صحابه پیامبر هستیم که نسبت به این مسئله نزدیک‌تریم و ما عشیره و دوستان اولیم و شما چرا با ما بر سر این مسئله نزاع می‌کنید،... ما خواهیم گفت: از ما یک امیر و از شما یک امیر و به کمتر از این مسئله رضایت نمی‌دهیم.»[۷]

سپس روایت‌ها به ذکر مهاجران می‌پردازند: عمربن خطاب از آن چه در سقیفهٔ بنی ساعده جریان داشت باخبر شد، و به سرعت به پیش ابوبکر که در آن هنگام در خانه پیامبر بود، شتافت و خبر به او داد و سپس هر دو به سوی مکان تجمع انصار به راه افتادند و در راه با ابوعبیدهٔ جراح برخورد کردند و او نیز با آنها به راه افتاد و هر سه بر انصار وارد شدند. ابوبکر در میان آنان به سخن پرداخت و گفت: «ما گروه مهاجرین، بیش از همهٔ مردم اسلام آوردیم و مردم به پیروی از ما و پس از ما به اسلام گرویدند. و ما عشیرهٔ پیامبریم و نسب ما میانه‌ترین و

بهترین نسب عرب است و هیچ قبیله‌ای در میان قبایل عرب نیست مگر اینکه با قریش وصلت کرده باشد و فرزندی از آنان داشته باشد.»[۸] و در روایت دیگری می‌گوید: «و عرب‌ها این امر (حکومت) را جز برای گروه قریش نمی‌بینند.»[۹] روایت دیگری نیز چنین از ابوبکر نقل می‌کند: «عرب‌ها جز از این گروه از قریش پیروی نمی‌کنند.»[۱۰] سپس ابوبکر به ذکر فضل و برتری انصار در پناه دادن به مهاجرین و یاری رساندن به اسلام پرداخت و کلام خود را با پیشنهاد عمربن خطاب و ابوعبیده به عنوان نامزد به پایان برد تا مردم یکی از آنان را برگزینند و آنان از اینکه بر او در این امر پیشی بگیرند عذر خواستند، چه وی «یار غار پیامبر بود» که پیامبر در هنگام بیماری وی را نمایندهٔ خویش برای امامت نماز مردم، قرار داده بود.

- پس از آن انصار سخن گفتند تا دیدگاه و عکس‌العمل خود را بیان کنند. آنان گفتند: که نسبت به مهاجران حسادت نکرده و به ابوبکر هم اعتراضی ندارند، و افزودند ولی ما از فردا می‌ترسیم که نکند کسی دیگر بر این امر مستولی شود که نه از ما باشد و نه از شما، پس چه بهتر که امروز مردی از خود برگزینید تا با آن دو بیعت کنیم و رضایت دهیم که اگر - آنکه از انصار است - بمیرد، کس دیگری از انصار را برگزینیم و اگر - آنکه از مهاجران است - بمیرد، کس دیگری از مهاجران را برگزینیم، تا آن گاه که این امت پابرجاست و این بهتر است اگر در امت محمد(ص) اتفاق افتد و ما از همدیگر پیروی کنیم و قریشیان اگر کجروی کردند انصار آنها را نگاه دارند و انصار اگر کج رفتند، قریشیان آنها را نگاه دارند.»[۱۱]

- پس از آن ابوبکر سخن می‌گوید و شرایطی را ذکر می‌کند که دعوت حضرت محمد در آن‌ها شکل گرفت و نقش مسلمانان نخستین در مکه و ستم‌های قریش به آنان را یادآور می‌شود، و به آن جا می‌رسد که: «مهاجرین نخستین کسانی‌اند که به خدا و رسول وی ایمان آوردند و یاران و عشیرهٔ وی هستند و از همهٔ مردم حق بیشتری نسبت به حکومت پس از وی دارند و جز ستمگران کسی با آن‌ها در این مورد، نزاع و ستیزه نمی‌کند... و کسی پس از مهاجران نخستین، نزد ما به مقام و منزلت شما نیست پس ما امیرانیم و شما وزیران و ما از مشورت شما

روی گردان نمی‌شویم و مسائل بدون شما طی نخواهند شد.»[۱۲]

ـ حباب ابن منذر یکی از انصار با لهجه‌ای تند، پاسخ ابوبکر را می‌دهد و خطاب به قوم خویش می‌گوید: «ای گروه انصار دست نگاه دارید که این مردم در سرزمین و سایه‌سار شما ساکن هستند و اگر این قوم نپذیرفتند، از ما یک امیر خواهد بود و از آنان یک امیر.»[۱۳]

ـ پس از آن عمربن خطاب سخن می‌گوید و در پاسخ به مسئله «یک امیر از ما و یک امیر از شما» با لحنی نه چندان تهی از تهدید بیان می‌کند: «هرگز، هرگز، دو شمشیر در یک غلاف جمع نخواهند شد. به خدا که عرب‌ها به حکومت شما راضی نخواهند شد درحالیکه پیامبر از شما نیست. عرب‌ها این مسئله (حکومت) را تنها به آن کس می‌دهند که پیامبری در میان قومش بوده و اولوالامر از آنها باشند. و ما در برابر مخالفان خود در این زمینه سندی روشن و حجتی آشکار داریم. چه کسی با ما بر سر قدرت محمد و جانشینی وی بستیزد درحالیکه ما خویشان و عشیرهٔ وی هستیم؟ مگر کسی که به راه باطل رفته یا به ستم رفتار کند یا به سوی هلاک گام بردارد.»[۱۴]

ـ پس از آن حباب‌بن منذر با لهجه‌ای شدیدتر و تهدیدی بزرگ‌تر پاسخ او را می‌دهد و می‌گوید: «ای گروه انصار، دست نگاه دارید و گفته‌های این مرد و دوستانش را نشنوید که نصیب شما را از این مسئله، از شما می‌گیرند، و اگر خواسته‌های شما را نپذیرند، آنها را از سرزمین خویش بیرون کنید، و این امر (حکومت) را از آنان بگیرید، که به خدا قسم شما به این مسئله برترید، و هر کس که در این امر مطیع شما نباشد، با شمشیر خویش، او را مطیع خواهیم ساخت. به خدا اگر بخواهید، آن را به شاخه اصلی‌اش بازگردانیم. به خدا قسم که کسی این خواسته من را رد نکند، مگر آنکه جواب او را با شمشیر بدهم. پس از آن عمربن خطاب دخالت کرده و گفت: «اگر حباب پاسخ من را می‌دهد، من سخنی با او ندارم زیرا در زمان حیات پیامبر میان من و او نزاعی بود و پیامبر مرا از او نهی کرد.» پس ابوعبیدهٔ بن جراح دخالت کرد و گفت: «ای گروه انصار، شما نخستین کسانی هستید که پیامبر را پناه داد و او را یاری کرد پس نخستین کسانی

نباشید که به تبدیل و تفسیر در دین او بپردازد.»[۱۵]

ـ روایات بیان می‌کنند که بشیربن سعد، آنگاه که توافق قوم خویش را بر سر امارت سعدبن عباده دید، (در حالیکه خود از اشراف خزرج بود) به حسادت وی برداخته و گفت: ای گروه انصار، به خدا قسم که اگر ما صاحب فضیلت در جهاد با مشرکان و صاحب سابقه در دین باشیم، از پس این کار جز در پی رضایت خدا و پیروی از پیامبرمان نبودیم و شایسته نیست که به این بهانه بر مردم گردن‌کشی کنیم و بهرهٔ دنیا را بخواهیم که خداوند تعالی بدان واسطه بر ما منت گذاشته است. محمد، پیامبر خدا نیز مردی از قریش است و قوم وی حق بیشتری نسبت به میراث وی و جانشینی وی دارند. امیدوارم که خداوند هیچ گاه من را در آن جا قرار ندهد که در این امر با آنان مخالفت کنم. از خدای بترسید و با آنها به ستیز و مخالفت برنخیزید.»[۱۶]

ـ در این هنگام ابوبکر بار دیگر به حاضران پیشنهاد کرد تا میان ابوعبیدة جراح و عمربن خطاب یکی را برگزینند و آنان پاسخ دادند که او به این امر اولویت دارد. و آنگاه که آماده می‌شدند تا برای بیعت وی پا پیش گذارند، بشیربن سعد بر آنان پیشی گرفت و با ابوبکر بیعت کرد. پس حباب بن منذر او را مورد خطاب قرار داد و گفت: «ای بشیربن سعد، وای بر تو، چه چیز تو را به این کار واداشت به پسر عمویت بر سر امارت، حسادت کردی؟» روایت می‌افزاید: وقتی اوسیان آنچه بشیربن سعد که یکی از بزرگان خزرج بود انجام داد و نیز دعوت مهاجران و خواستهٔ خزرج برای امارت سعدبن عباده را مشاهده کردند، به همدیگر گفتند: اگر برای یک بار، سعدبن عباده را به این کار منصوب کردید، این برتری برای همیشه از آنان خواهد بود. و هیچ نصیبی برای شما باقی نمی‌گذارند. پس برخیزید و با ابوبکر بیعت کنید، و بدین ترتیب برخاستند و با او بیعت نمودند. پس حباب بن منذر به سوی شمشیر خود شتافت و آن را به دست گرفت و مردم به سوی او شتافتند و شمشیر از دست او گرفتند و او با ردای خویش به صورت آنها می‌زد تا آن که از بیعت فارغ شدند.»[۱۷]

ـ پس از بیعت انصار با ابوبکر، مردم گروه گروه براساس تقسیمات قبیله‌ای

در مسجد جمع شدند و یکی از روایت‌ها ذکر می‌کند: «بنی‌هاشم در هنگام بیعت انصار، گرد علی‌بن ابی‌طالب جمع شدند و زبیر بن عوام نیز با آنان بود چرا که مادر او صفیه بنت عبدالمطلب بود و او خود را از بنی‌هاشم می‌دانست. علی(ع) می‌گفت: زبیر همیشه با ما بود تا آن که فرزندان او بزرگ شدند و او را از ما روگردان کردند. بنی‌امیه هم گرد عثمان جمع شدند و بنی زهره هم به سوی سعد و عبدالرحمن بن عوف شتافتند و همگی در مسجد شریف پیامبر جمع شده بودند. پس هنگامی که ابوبکر به همراه ابوعبیده به سوی آنها آمد و مردم با ابوبکر بیعت کرده بودند، عمر به آنها گفت: چرا شما را حلقه‌هایی گسسته می‌بینیم؟ برخیزید و با ابوبکر بیعت کنید که من و انصار با او بیعت کرده‌ایم، پس از آن عثمان‌بن عفان به همراه امویان با او بیعت کردند و سعد و عبدالرحمن بن عوف و همراهانش از بنی زهره هم با او بیعت نمودند. ولی علی(ع) و عباس بن عبدالمطلب و همراهان آن دو از بنی‌هاشم، به همراه زبیربن عوام به سوی خانه‌های خود رفتند.»[۱۸]

ـ سرنوشت سعدبن عباده نیز بر این شد که مردم آنگاه که برای بیعت با ابوبکر سقیفهٔ بنی‌ساعده یورش بردند نزدیک بود تا او را زیر دست و پای خویش له کنند، او در آن جا گفتگویی شدید با عمربن خطاب کرد و سپس با حالتی از عصبانیت و تهدید، وارد خانه خویش شد و بیعت نکرد و پس از آنکه ابوبکر، چند روزی پس از آن به سراغ وی فرستاد که «بیا و بیعت کن که مردم و قوم تو بیعت کرده‌اند» پاسخ داد: «به خدا قسم که با تو بیعت نمی‌کنم تا آنکه تمام تیرهایم را به سوی شما نشانه روم و با آنکه از قوم و خویش من باقی مانده‌اند، با شما بجنگم.» و آنگاه که خبر به ابوبکر رسید، با یارانش مشورت کرد و بشیربن سعد انصاری به او گفت: «او [سعدبن عباده] به لج و عناد افتاده و حتی اگر کشته شود با تو بیعت نخواهد کرد و اگر او را بکشی باید با او پسران و خانواده و عشیره‌اش را بکشی و آنها را نخواهی کشت مگر آنکه خزرجیان را بکشی و خزرجیان را نمی‌کشی مگر آنکه اوسیان را بکشی. پس این امر را که به دست شما افتاده تباه نکنید و او را ترک کنید که ترک او به زیان شما نیست که او تنها یک

فرد است، و آنان مشورت بشیربن سعد را پذیرفتند و او را رها ساختند.» و سعدبن عباده همچنان بر ردّ بیعت ابوبکر اصرار داشت تا آنکه ابوبکر مرد و عمر به جای او نشست و او به شام رفت و در آن جا مرد در حالیکه با کسی بیعت نکرده بود و در روایتی دیگر نیز آمده است که وی با ابوبکر بیعت کرد و به او گفت: «شما ای گروه مهاجران بر من بر سر امارت حسد ورزیدید و شما و قوم من، مرا بر بیعت مجبور ساختید.» پس به او پاسخ دادند: «ولی ما تو را بر پیروی از جماعت مجبور ساختیم که برون رفت از آن امکان‌پذیر نیست. و اگر از پیروی از آن روگردان شدی یا گروهی را پراکنده ساختی، سرت را خواهیم زد.»[۱۸]

بدین ترتیب پرونده اختلاف مهاجران و انصار بر سر مسئله جانشینی پیامبر بسته شد. در روایت‌هایی که از آن جلسه تاریخی بدست ما رسیده است، چند مسئله جالب توجه به چشم می‌خورد.

الف: روایت‌هایی که تفصیلات این نشست را برای ما نقل می‌کند در عصر عباسی (دورهٔ تدوین) نوشته شده و ممکن است راویان آن‌ها، آن روایات را تحت شرایط خاص خود در پیش از آن زمان یعنی در زمان خلفای اموی و خلفای راشدین، تدوین کرده باشند. ولی به هر حال پس از پایان یافتن کارکرد سیاسی‌شان تدوین شده‌اند، یعنی در زمانی که روایت کننده از لحاظ سیاسی نه طرفدار انصار بود و نه مهاجرین. ستیزه و تنش در زمان خلفای راشدین و نیز در زمان اموی، در میان طرف‌های دیگری (بنی‌هاشم و بنی‌امیه و...) به جز مهاجرین و انصار بود و پس از پایان زمان نشست سقیفه، دیگر دوگانه مهاجرین ـ انصار، هیچ تأثیر سیاسی بر روان روایت کننده و شرایط «اکنون»ِ وی نمی‌گذاشت. افزون براین، این واقعیت به گونه‌ای روایت شد تا دیدگاه دو طرف را با هم (حتی آنها که دیدگاههای شدیدتری داشتند) توجیه کند، و نیز این دیدگاه‌ها و عکس‌العمل‌ها، بازتاب طبیعی آن چیزی بود که در وضعیت رقابت‌آمیز آن روزگار میان مهاجران و انصار ممکن بود پیش آید. با توجه به همهٔ اینها، می‌توان گفت که این روایت‌ها بطور عام تصویر صحیحی از آن نشست به دست می‌دهند. ولی الفاظ، طبیعی است که تغییر کنند، و عملاً نیز در روایت‌های مختلف تغییر کردند، ولی

تغییری که هیچ تأثیر مهمی بر درونمایه کلی آنها نگذارد. در پایان باید اشاره کرد که روایت‌هایی که جریان سقیفهٔ بنی‌ساعده را برای ما نقل می‌کنند، همدیگر را تأیید می‌کنند و ناقض همدیگر نیستند و بنابراین مانعی بر سر راه پذیرش آنها وجود ندارد.

ب: مسئله جالب توجه دیگر، آن است که هیچ کدام از مهاجرین، نه ابوبکر و نه عمر و نه ابوعبیده و نه هیچ کس دیگر، به حدیث منسوب به پیامبر اسلام، با مضمون «الائمة من قریش» اشاره نمی‌کنند، حدیثی که «اهل سنت و جماعت» و اشاعره پس از آن، به آن استناد کرده و بدین ترتیب قریشی بودن را از شرایط صلاحیت برای خلافت برمی‌شمارند. و عجیب بنظر می‌رسد که هم ابوبکر و هم عمر، بر جایگاه قریش تأکید کرده و از این جایگاه برای اثبات اولویت مهاجرین در جانشینی پیامبر استفاده کنند (چه از دید آنان عرب‌ها نمی‌پذیرند که یک غیر قریشی بر آنها حکم براند) ولی هیچکدام به این حدیث اشاره‌ای نکنند،[۲۰] با وجودی که می‌توانست مهم‌ترین دلیل بر ضد انصار باشند. چرا که انصار از قریش نبودند و بنابراین و با استناد به متنی دینی (در صورت استناد به این حدیث) حقی در خلافت نداشتند. و جالب توجه‌تر آن است که بخاری که حدیث مذکور را نقل کرده است نیز بر همان شیوهٔ پیشین و به راه ذکر روایاتی می‌رود که پیش از این به نقل از او ـ و در جریان سقیفهٔ بنی‌ساعده ـ ذکر آنها رفت. وی استناد ابوبکر علیه انصار را چنین نقل می‌کند که مهاجرین «در مرکز سرزمین عرب هستند و از لحاظ نسب اصیل‌ترین آنها بشمار می‌روند.» و نه چیزی جز این.[۲۱] اما حدیث «الائمة من قریش» را بخاری در جایی دیگر و به نقل از معاویة‌بن ابوسفیان نقل می‌کند. آن هم در پاسخ معاویه (که خلیفه بود) به کسی که از ظهور «قحطانی» سخن می‌گفت، یعنی در راستای پاسخ به مسئله انتقال پادشاهی به یمنیان. متن روایت بخاری نیز از این قرار است: «محمدبن جبیربن مطعم می‌گوید که درحالیکه معاویه پذیرای گروهی از قریشیان بود، به او اطلاع دادند که عبدالله‌بن عمروبن عاص می‌گوید که پادشاهی قحطانی خواهد آمد (و بر مسلمانان چیره خواهد شد). پس معاویه برآشفت و برخاست و خداوند را

ستایش کرد و گفت: اما بعد، به من خبر رسیده است که برخی از شما، سخنانی می‌گوئید که در کتاب خدا و سنت پیامبرش نیست پس بدانید که آنان (که این سخن‌ها می‌گویند) نادانند و بدور باشید از این افسانه‌ها، که صاحبان خود را گمراه می‌کنند. من از پیامبر خدا شنیدم که این امر (حکومت) از آن قریش است و کسی با آنها ستیزه نکند مگر آنکه خداوند او را به زمین بزند، تا آنگاه که آنان (قریش) در راه دین گام بردارند»[۲۲] و با آنکه بخاری در روایت دیگری از ابن‌عمر نقل می‌کند که پیامبر گفت: «این امر (حکومت) همچنان در قریش خواهد ماند، تا زمانی که دو نفر از آن‌ها هم باقی باشند» ولی روایت نخست از معاویه و در این شکل، این حدیث را حدیثی ضعیف نشان می‌دهد و علاوه بر آن، با روایت دیگری از پیامبر که خود بخاری نقل می‌کند، نیز در تعارض است. متن این روایت این است: «پیامبر فرمود: گوش فرادهید و پیروی کنید حتی اگر بنده‌ای حبشی با موهای مجعد را بر شما حاکم کنند.»[۲۳] و همچنین تعارضی آشکار با حدیثی دارد که بخاری آن را با این کلمات از ابوهریرة نقل می‌کند که: «پیامبر گفت: این جماعت قریش مردم را نابود می‌سازند. پس مردم گفتند: چه دستوری به ما می‌دهی؟ گفت: کاش مردم از آنها روگردان شوند.» به هر رو احتمال جعل در احادیثی که به اوضاع سیاسی می‌پردازند، بسیار زیاد است و ما بعدها خواهیم دید که چگونه معاویه و دیگر امویان و نیز دشمنان آنان، احادیث سیاسی را روایت کردند که به علت تناقض آشکار آن‌ها با هم و نیز تعارض آنها با اخلاق و «حیات اسلامی» امکان صحت آنها وجود ندارد.

ج: نتیجه‌ای که بدست می‌آید، آن است که صحابه پیامبر، مسأله خلافت را به روشی کاملاً سیاسی، حل کردند. و منطق حاکم بر آن‌ها هم منطق «قبیله» بود بدان معنا که نه «عقیده» و نه «غنیمت» هیچکدام نقش شایانی در چربیدن هر کدام از دیدگاههایی که در سقیفهٔ بنی ساعده ابراز شد، نداشتند. البته، اشاراتی نیز به نقش هر کدام از مهاجرین و انصار در یاری اسلام و انتشار آن و نیز ایثار در راه آن شد، ولی دو کفهٔ ترازو (هم مهاجرین و هم انصار) در جایگاه برابری از این نظر قرار داشتند و بنابراین تأثیر بسزایی در این قضیه نداشتند.[۲۴] بدین ترتیب

نقش اصلی و کلیدی همانگونه که به آن اشاره شد، از آن «قبیله» بود. صحابه پیامبر، مسأله خلافت را مسأله‌ای اجتهادی انگاشتند و بنابراین برخورد آنها برای حل این قضیه نیز به همین گونه بود و آنان در حل این مسئله، میزان قدرت و توانائی و کفایت و نیز مصلحت دولت را در نظر گرفتند، و همهٔ اینها در جامعه قبیله‌ای آن روزگار، از منطق «قبیله» پیروی می‌کرد. بدین سبب هم، سخن آخر همان بود که ابوبکر آن را بیان کرد: «عرب‌ها جز از این گروه قریش، تبعیت نمی‌کنند» و این حکمی است عینی که مسئله‌ای واقعی را بیان می‌کند. انصار نیز وقتی که «تأثیرات قبیله» در آنها شعله‌ور شد و آثار رقابت (میان اوس و خزرج) نمایان گشت، و نیز آنگاه که دیدند منطق مهاجرین در میزان اعتبار مصالح مشترک عمومی، قوی‌تر است، آن را پذیرفتند.

پس از این ملاحظات که هر خوانندهٔ‌ای که بخواهد قرائتی از وقایع نشست سقیفه‌بنی ساعده (آنگونه که در روایتهای مختلف به ما رسیده است) بدست آورد، ناچار از مدنظر قرار دادن آنهاست، به بررسی اختلافاتی می‌پردازیم که در درون صفهای خود مهاجران (بنی‌هاشم و...) پدیدار شد تا ببینیم که منطق «قبیله» این بار هم خود را بر کرسی می‌نشاند.

ـ ۳ ـ

ـ منابع تاریخی ذکر می‌کنند که عباس عموی پیامبر، هنگام بیماری وابسین پیامبر، مسأله خلافت را با امام علی(ع) مطرح کرده و به او گفت: بر پیامبر داخل شو و از او بپرس: «اگر این امر (حکومت) از آن ما است آن را روشن کن و اگر از آن غیر ما است ما را به راه نیکی و خیر هدایت فرما.» ولی علی(ع) امتناع کرد. و البته برخی روایت‌ها می‌افزایند که علی(ع) بیم آن داشت که اگر خود از پیامبر بپرسد، نتیجه منفی باشد، یعنی محروم شدن هاشمیان تا ابد از خلافت. پس از وفات پیامبر، عباس دوباره مسئله را مطرح کرد و به علی(ع) گفت: «دست دراز کن تا با تو بیعت کنم و مردم بگویند که عموی پیامبر با پسر عموی پیامبر بیعت کرد و اهل بیت تو با تو بیعت کنند، چه اگر این کار اتفاق افتد، مردم چیزی

نخواهند گفت: «و علی(ع) پاسخ داد: مگر کسی جز ما در پی این امر (حکومت) است؟» و روایت می‌افزاید که عباس از ابوبکر و عمر پرسیده بود که آیا پیامبر به چیزی سفارش کرده است و پاسخ آنان منفی بود.[۲۵]

- روایت‌ها در مورد موضعگیری علی‌بن ابی‌طالب(ع) دربارهٔ بیعت با ابوبکر متفاوت است. به عنوان مثال یک روایت هست که می‌گوید که علی(ع) در خانه بود که خبر به او رسید که: «ابوبکر برای بیعت در مسجد نشسته است و علی(ع) با پیراهنی بی‌آستین و با حالت عجله، (برای، آنکه مبادا دیر کرده باشد) به سوی مسجد شتافت تا با او بیعت کند.»[۲۶] ولی آنچه مشهور است آنکه علی(ع) به خاطر اعتراض، مدتی در بیعت با خلیفه (ابوبکر) درنگ کرد. چرا که حق خود را در خلافت پیامبر بالاتر از ابوبکر می‌دید. روایت دیگری بر آن است که «علی(ع) را به پیش ابوبکر آوردند در حالیکه می‌گفت: من بندهٔ خدایم و برادر رسول خدا. و به او گفتند: با ابوبکر بیعت کن. او گفت: من نسبت به این امر از شما شایسته‌ترم، و با شما بیعت نمی‌کنم، بلکه سزاوار است که شما با من بیعت کنید. شما این امر را از انصار گرفتید و استناد نمودید که شما به پیامبر از آنان نزدیک‌ترید و اکنون آن را از ما که اهل بیت اوئیم غصب می‌کنید. آیا شما نبودید که در برابر انصار ادعا می‌کردید که شما به این امر نزدیک‌ترید چرا که پیامبر از شماست و آنان نیز رهبری به شما دادند و شما را به عنوان خلیفه پذیرفتند. من نیز همان دلیلی را می‌آورم که شما برای انصار آوردید: ما به پیامبر (مرده و زنده) نزدیک‌تر از شمائیم، پس اگر ایمان دارید انصاف را در حق ما روا دارید و گرنه، به ستمکاری خویش ادامه دهید. عمر به او گفت: تو رها نمی‌شوی تا آنگاه که بیعت کنی. و ابوبکر گفت: اگر بیعت نکنی تو را مجبور نمی‌کنم. ابوعبیدهٔ جراح نیز به او گفت: ای عموزاده، تو جوانی و اینان پیران قوم نواند، و تو نه تجربه آنها را داری و نه به میزان آنها از امور آگاهی داری. و از دید من ابوبکر از تو بر این امر تواناتر و تحمل او بیشتر است، پس این امر را به ابوبکر واگذار کن. پس علی گفت: خدای را (درنظر آرید) ای جماعت مهاجرین، حکومت محمد را از کنج خانه او بیرون نبرید و به کنج خانه‌های خود وارد نسازید. اهل بیت او را از مقام

پیامبر در میان مردم و حق او، دور نکنید. ای جماعت مهاجرین، به خدا که ما سزاوارترین مردم به این امر هستیم چرا که اهل بیت اوئیم و از شما به این کار سزاوارتریم.»[۲۷]

روایت‌های دیگری برآنند که فاطمه(س) دختر پیامبر و همسر امام علی(ع) در موضعگیری امام علی نقش داشته است. منابع تاریخی ذکر می‌کنند: که امام علی «شب هنگام فاطمه را سوار بر شتری به مجالس انصار می‌برد تا از آنان یاری بطلبد، و آنان می‌گفتند: ای دختر پیامبر، ما با این مرد بیعت کرده‌ایم و اگر همسر و پسر عموی تو پیش از این به پیش ما می‌آمد، ما او را ترجیح می‌دادیم. و علی کرم الله وجهه، می‌گفت: پیامبر خدا را در خانه رها کنم و او را دفن نکنم و بیایم و با مردم بر سر قدرت بستیزم؟ و فاطمه می‌گفت: ابوالحسن علی(ع) آن چه شایسته بود انجام داد و آنان نیز سزای کارشان را پیش خدا می‌یابند.»[۲۸] و روایت دیگری می‌افزاید: «علی، در زمان حیات فاطمه(س) نفوذی در میان برخی مردم داشت ولی وقتی فاطمه(س) وفات نمود، مردم از او روگردان شدند... و علی(ع) آنگاه که روگردانی مردم را از خویش دید، ناچار به صلح با ابوبکر شد... و بنی‌هاشم را در نزد خود جمع کرد و ابوبکر را دعوت نمود و دیدگاه خود را در حضور آنان برای او تشریح کرد و با او بیعت کرد و بنی‌هاشم هم بیعت نمودند.

ـ این در حالی است که روایت‌های دیگر، برآن می‌روند که علی(ع) و هاشمیان و مستضعفان صحابه که با وی بودند از بیعت امتناع کردند (و در این میان از عباس‌بن عبدالمطلب و زبیربن عوام و مقدادبن عمر و سلمان فارسی و ابوذر غفاری و عماربن یاسر نام می‌برند) و ابوبکر، عمربن خطاب را به سوی آنان فرستاد. «و عمر آنان را که در خانه علی(ع) جمع شده بودند، فرا خواند ولی آنان از خروج امتناع کردند. پس هیزم خواست و گفت قسم به کسی که جان عمر در دست اوست، یا خارج می‌شوید یا اینکه خانه را با هر آنکه در آن هست آتش می‌زنم. به او گفتند: ای ابوحفص، فاطمه در خانه است. عمر گفت حتی اگر فاطمه در خانه باشد. پس آنان به جز امام علی از خانه خارج شدند و بیعت کردند... و روایت کننده چنین ذکر می‌کند که علی(ع) گفت: «قسم خورده‌ام که

قبای خود نپوشم و از خانه خارج نشوم تا وقتی که قرآن را جمع کنم. سپس ابوبکر برای بار دوم و سوم او را فراخواند تا آنکه عمر او را با خود به همراه آورد «در حالیکه عده‌ای با وی بودند. و علی را به سوی ابوبکر آوردند، و به او گفتند: بیعت کن. او گفت: اگر بیعت نکنم چه؟ آنان گفتند، به خدا که در این صورت گردن تو را خواهیم زد، ولی ابوبکر گفت: «تا آنگاه که فاطمه در پیش اوست، او را به کاری مجبور نمی‌کنم.» و روایت می‌افزاید: که علی(ع) بیعت ننمود تا آنگاه که فاطمه فوت کرد در حالیکه هفتاد و پنج روز بیشتر پس از وفات پیامبر زنده نماند... (و البته گفته می‌شود شش ماه) «و آنگاه که فوت کرد علی به سوی ابوبکر پیغام فرستاد که به سوی او بیاید. و ابوبکر نیز به نزد علی آمد در حالیکه بنی‌هاشم بر او گرد آمده بودند.» و سپس سخن گفتند و علی دیدگاه خویش شرح نمود و فردای آن روز وی و همراهانش در مسجد جامع، بیعت کرد.[۲۹]

ـ جنبهٔ دیگری که منطق «قبیله» را به روشن‌ترین شکل نشان می‌دهد آن است که: روایات ذکر می‌کنند، ابوسفیان به علی(ع) گفت: چرا این امر به دست فرودست‌ترین گروه قریش افتاده است (ابوبکر از قبیله ضعیف قریشی تیم است) به خدا که اگر بخواهی شهر را از اسب و سوار برایت پر می‌کنم. پس علی گفت: ای ابوسفیان، تو بسیار به دشمنی با اسلام و مسلمانان پرداختی و آسیبی به آنان نتوانستی برسانی. ما در ابوبکر صلاحیت حکومت را یافته‌ایم.» روایت دیگری می‌افزاید: وقتی که ابوبکر به عنوان خلیفه برگزیده شد، ابوسفیان پرسید ما را چه به ابوفیصل. این امر از آنِ بنی‌عبدمناف است.» و روایت دیگری که مشهورتر است می‌گوید: وقتی مردم برای بیعت با ابوبکر گرد آمدند، ابوسفیان پیش آمد و گفت: به خدا که من طوفانی می‌بینم که جز با خون فرو نمی‌خوابد. ای آل عبدمناف، شما را چه به ابوبکر؟ کجایند آن دو ستمدیده؟ کجایند آن دو خوار شده؟ علی و عباس. و خطاب به علی کرد و گفت: دست دراز کن تا با تو بیعت کنم. ولی علی این درخواست را رد کرد و از او دور شد و گفت: به خدا از این مسئله جز فتنه نمی‌خواهی.»[۳۰]

ـ تنها ابوسفیان نبود که با چنین روشنی با منطق «قبیله» سخن گفت. چه

روایت‌ها ذکر می‌کنند که خالدبن سعیدبن عاص وقتی که پس از وفات پیامبر از یمن بازگشت، در بیعت دو ماه درنگ نمود. و می‌گفت: «ای بنی‌عبدمناف چگونه راضی شدید که کسی بر شما، امری را که خاص شما است، برگیرد.» روایت می‌افزاید: اما ابوبکر، خرده‌ای از او به دل نگرفت. ولی عمر به او سخت گرفت و آنگاه که ابوبکر، سپاهیانی به سوی شام گسیل کرد، سعیدبن عاص را فرمانده گروهی از آنان ساخت. ولی عمر گفت که تو او را امیر سپاه کرده‌ای در حالیکه چیزهای زیادی علیه ما گفت و انجام داد. و همچنان به پیش ابوبکر بدگوئی او می‌کرد تا او را عزل نمود و یزیدبن ابوسفیان را جانشین وی کرد.»[۳۱] همچنین روایت می‌شود که عقبةابن ابی‌لهب نیز دیدگاهی مشابه داشت.[۳۲]

ـ بهتر است این روایات را با روایتی دیگر به پایان ببریم که می‌گوید: «فحافه پدر کور ابوبکر، در مکه بود که خبر فوت پیامبر را شنید و گفت: مردم چه کردند؟ به او گفتند: حکومت به پسر تو سپردند. او گفت: و بنی‌عبدمناف بر سر آن رضایت داشتند؟ گفتند: آری. گفت و بنومغیرة نیز؟ گفتند: آری. گفت: اگر خدا بخواهد هیچ مانعی بر سر راه نیست و اگر منع کند، هیچ چیزی اتفاق نمی‌افتد.»[۳۳]

به هر ترتیب: چه نتیجه‌ای می‌توان از دیدگاه علی(ع) در مورد بیعت با ابوبکر استنتاج نمود؟

بنظر می‌رسد که پذیرش روایتی که می‌گفت که علی(ع) به محض شنیدن خبر بیعت مردم با ابوبکر به سوی او شتافت و با او بیعت کرد، اندکی دشوار می‌نماید. چه علاوه بر آنکه روایت نادر و غریبی در میان روایت‌های دیگر است، جعل نیز در متن آن کاملاً نمودار است. (علی خارج شد، با پراهنی نیم بسته و بی‌آستین.) ولی در روایت‌های دیگر، [اگرچه می‌توان در عبارتهای برخی از آنها شک نمود] به دشواری می‌توان [در مفهوم عام آن‌ها] شک نمود. چرا که اگر در آنها شک کرده و بپرسیم: چه کسی و به چه دلیلی آنها را جعل نموده است؟ به نتیجه‌ای مطمئن و درست نخواهیم رسید. مثلاً اگر بگوئیم، که شیعه این روایت‌ها را وضع کردند تا مخالفت علی(ع) با ابوبکر را نشان دهند و بیان

کنند که علی تحت فشار بیعت نمود، می‌توان اعتراض کرد که: اگر شیعه این روایت‌ها را جعل کرده بود، چیزی نیز مبنی بر اینکه پیامبر امر حکومت را پس از خود به علی سپرده بود، در آن جای می‌دادند. زیرا که کل تئوری سیاسی شیعه براساس «وصیت» قرار دارد. خالی ماندن این روایات از استناد علی(ع) به «وصیت» درست مانند تهی ماندن استدلال مهاجرین به حدیث «الائمة من قریش» علیه انصار است. اگر بگوئیم که روایان این روایتها سنی بودند که به جعل آن پرداختند و مسئله «وصیت» را در آنها ذکر نکردند، می‌توان این انتقاد را وارد کرد که این روایت‌ها در مسئله پایه‌ای اهل سنت یعنی مسئله «اجماع» صحابه بر بیعت ابوبکر، شک می‌کنند. چرا که روایتهایی که نقل کردیم بیان می‌کنند که صحابهٔ برسابقه و وزینی همچون (علی، زبیر، عمار، مقداد، سلمان و ابوذر و...) از بیعت با ابوبکر سرباز زدند. بنابراین می‌توان گفت روایت‌هایی که ذکر کردیم نه به سود مسئله اصلی شیعیان بود (وصیت) و نه به کار مسئله اصلی در میان اهل سنت (اجماع) می‌آمد و این ما را بر آن می‌دارد تا باور کنیم که اینها روایتهای «بی‌طرفانه»ای هستند که واقعیت‌هایی را نقل می‌کنند که عملاً اتفاق افتاده. آن چه بر این باور ما تأکید می‌گذارد، دیدگاه ابوسفیان و خالدبن سعیدبن عاص و عقبةابن ابی‌لهب و ابوقحافه پدر ابوبکر است. دیدگاه اینان، آنگونه که دیدیم هیچ رابطه‌ای با دیدگاه روایات پیشین نداشت. همچنین دلیل و شاهد دیگری، بیرون از چارچوب همهٔ این روایتها نقل می‌شود که درستی همهٔ این روایت‌ها را مورد تأکید قرار می‌دهد. و آن اینکه نقل می‌شود که ابوبکر در بستر مرگ گفت که از انجام سه چیز و ترک سه چیز پشیمان است و نخستین مسئله‌ای که وی به عنوان چیزی که از انجام آن پشیمان است ذکر کرد، آن بود که وی گفت: «کاش خانهٔ علی را رها می‌کردم ولو اینکه به من اعلام جنگ کرده بود.»[۳۴] یا در روایتی دیگر «ای کاش به خانهٔ فاطمه تعرض نمی‌کردیم، ولو اینکه به علامت جنگ درب آن را بسته بودند.»[۳۵] و این نشانه آن است که علی(ع) عملاً از بیعت با ابوبکر امتناع کرده و ابوبکر نیز آن را به عنوان اعلام جنگی علیه خود تلقی کرده و به زور خانه را تصرف کرده است. این گفتهٔ ابوبکر، درستی اغلب آن روایت‌های

ذکر شده (اگر نگوئیم همهٔ آن‌ها) را مورد تأکید قرار می‌دهد.

از آن چه گذشت به این نتیجه می‌رسیم که آن چه از دیدگاه علی‌بن ابی‌طالب(ع) در مورد بیعت با ابوبکر نقل شده است بیانگر واقعیت عملی تاریخی بود. این روایت‌ها یا با «امانت‌داری» به ذکر جریان امور و تماس‌ها و جدل‌ها می‌پردازد و یا در ارائه سلسله جریانی از حوادث، به گونه‌ای که امکان عملی آن برود، «اجتهاد» می‌ورزند. و در هر دو صورت، ما خود را در برابر این حقیقت می‌بینیم که آن منبع و مرجعی که بر چگونگی جریان امور در هنگام بیعت با ابوبکر (یا بر چگونگی فرائت این حادثه) حاکم بود، نه «عقیده» بود و نه «عصبیت»، بلکه سخن اول و آخر در آن از آن منطق «قبیله» بود. انصار کوشیدند که این مسئله را بدور از مهاجرین و منحصر به خویش داشته باشند. ولی تضادهای درونی قبیلگی وحدت آنها را از بین برد و موضع آنها را تضعیف کرد و بدین ترتیب مجال به دست مهاجرین افتاد. و در آن هنگام اکثریت مهاجرین و انصار با ابوبکر بیعت کردند نه تنها به دلیل جایگاه وی در اسلام بلکه همچنین تحت تأثیر انگیزه‌های قبیله‌ای. (چه وی از قبیله‌ای ضعیف بود که ترس استبداد و رقابت آن با دیگر قبایل نبود در حالیکه قبایل قدرتمند همه در یک حد از قدرت بودند علاوه بر آن که باید به تخصص و تجربه فعالیت سیاسی وی در چارچوب «قبیله» توجه داشت.)

اما در مورد علی‌بن ابی‌طالب(ع) باید گفت که ما نباید دیدگاه و استدلالات و صلاحیت‌های وی را در پرتو تصویری که پس از جنگ صفین و فاجعه کربلا در مخیله ستمدیدگان و ناتوانان و پرهیزگاران پدید می‌آید، مورد بررسی قرار دهیم، بلکه باید به وضعیت وی از درون چشم‌اندازی نگاه بکنیم که صحابه در آن زمان [یعنی زمان بیعت با ابوبکر] مسائل را از زاویه آن می‌دیدند. ما بر آنیم که تصویر علی(ع) در این چشم انداز، این گونه مشخص می‌شد: وی عملاً از نزدیکان پیامبر و یکی از مسلمانان نخستین بود که از همان آغاز با دعوت پیامبر همراه شدند. ولی تنها وی از این خصوصیات برخوردار نبود. بویژه آنکه عربها در حوزهٔ «کفایت سیاسی» به نزدیکی و قرابت اهمیت زیادی نمی‌دادند: چه ریاست در

جامعه عرب با وراثت بدست نمی‌آمد. افزون بر این پیامبر خود از دادن منصب به نزدیکان خویش، دوری می‌کرد و در سطح «عقیده» هیچ امتیاز ویژه‌ای برای آنها قائل نبود. تنها وی پیامبر بود و جبرئیل تنها بر وی نازل می‌شد و او هم نمی‌توانست هر وقت بخواهد با جبرئیل تماس برقرار کند. بلکه لازم بود تا منتظر تماس جبرئیل باشد و بنابراین چیزی در این زمینه نداشت تا از خود به ارث بگذارد. در سطح «قبیله» نیز پیامبر، براساس «قواعد سیاسی» عمل می‌کرد که منطق «قبیله» آن‌ها را تحکیم کرده بود. و نوشته/ معاهده‌ای که رابطه گروههای همزیست در مدینه در هنگام هجرت او را سازمان می‌داد، دلیلی روشن بر آن است. بنابراین استناد به نزدیکی و قرابت به پیامبر، ارزش زیادی در مناسبت مورد بحث یعنی انتخاب جانشینی پیامبر نمی‌توانست داشته باشد.

داده‌های دیگر نیز در میان بود که امکان نداشت که در خدمت قضیهٔ علی‌بن ابی‌طالب باشد و نوعی اجماع را بر سر او ایجاد کند. در رأس آنها هم، قرابت وی به پیامبر بود؛ چه، برخی می‌ترسیدند تا اگر علی به خلافت رسد مبادا خلافت همیشه در بنی‌هاشم باشد و پدر آن را به پسر به ارث بگذارد.[۳۶] و چه بسا اولین مخالفان این ایده، عموزادگان علی بودند یعنی بنی‌عبدمناف. علاوه بر آن باید به قبایل دیگر و مخالفت آنها نیز اشاره نمود. اگر به این مسئله قضایای دیگری را اضافه کنیم از قبیل اینکه بسیاری از خانواده‌های قریشی به دلیل آنکه علی بسیاری از نزدیکان آنهارا در غزوات پیامبر کشته بود، از او کینه به دل داشتند.[۳۷] و نیز عزلت «قبیله‌ای» وی به دلیل نداشتن خویشاوندی در خارج از عشیرهٔ کوچک خود،[۳۸] خواهیم فهمید که چگونه همهٔ «داده‌های سیاسی» تأثیر گذار در آن روز در خدمت خواسته و قضیهٔ علی(ع) نبودند.

-۴-

همه آن چه گذشت نشان می‌دهد که حل و فصل قضیهٔ خلافت پیامبر، با استفاده از روشی انجام گرفت که وضعیت اجتماعی آن روزگار، آن را دیکته کرده بود: «منطق قبیله». و از آن جا که دعوت پیامبر در راه فراتر رفتن از «قبیله» در

مفهوم تنگ و محدود این کلمه، و نشاندن «امت» به جای آن کوشیده بود و آن را به عنوان پروژه‌ای برای آینده و نیز واقعیتی که عملاً بنای آن آغاز شده بود، در نظر داشت. بنابراین آن منطق «قبیله‌ای» که صحابه با استفاده از آن به حل و فصل مسئله خلافت پرداختند، نزدیک‌ترین وجه ممکن این منطق به «انتخاب امت» بود. یعنی عمل به رأی و نظر «اکثریت» نه به معنای عددی و کمّی آن که بر تعداد افراد و آرای مردم تکیه دارد. بلکه اکثریت به معنای «کیفی» آن، جایی که وزن و کفهٔ مهاجرین از لحاظ کیفی بر وزن انصار می‌چربید. چنانکه هیچ مقامی جز مقام خود پیامبر، در چارچوب دعوت پیامبر، بالاتر و برتر از مقام و جایگاه ابوبکر در این دعوت نبود.

مسائل سیاسی بسته و وابسته نتایج خود هستند. آن شبه اجماعی که ابوبکر، بوسیلهٔ آن انتخاب شد، به محض آغاز به انجام وظایف خود به عنوان جانشین وظیفه پیامبر، به اجماعی حقیقی و فراگیر در «مرکز» تبدیل شد. ولی «حومه» (اطراف) هنوز در همان حالت تمرد و ارتداد به سر می‌بردند. و تجربه عملاً نشان داد که ابوبکر در درمان شرایط استثنائی که دولت دعوت پس از پدیدهٔ فراگیر و عمومی ارتداد، که جز مدینه و مکه و طائف همه جا را دربرگرفته بود تواناترین فرد به شمار می‌آمد. ابوبکر خود را در برابر وظیفهٔ «بازگشایی» دید، یعنی «بازسازی دولت» و در این وظیفه نیز پیروزی وی چشمگیر بود چه نه تنها توانست همهٔ جنبش‌های ارتدادی را فرو نشاند بلکه همچنین، تلاش برای تحقق کامل پروژهٔ دعوت پیامبر، را از سر گرفت و عملیات گشایش شام و فارس را پایه ریخت. وی با وجود این توفیق و پیروزی‌هایی که به دست آورد، هنگامی که به بیماری مرگ دچار شد، در قانع ساختن افراد ذی‌نفوذ برای تعیین عمربن‌خطاب به عنوان خلیفه خویش، با دشواری برخورد نکرد.

اکنون اگر به چگونگی بیعت با عمربن خطاب بنگریم خود را در برابر شرایطی خواهیم یافت کاملاً متفاوت از آن شرایطی که بیعت با ابوبکر در سایه آنها انجام گرفت، چه این مرتبه، قضیه کاملاً از دایرهٔ انصار خارج شده بود و دولت، بدون رقیب، دولت قریش به شمار می‌رفت. چرا که قریشیان بودند که جنبش‌های

ارتداد و تمرد را فرو نشاندند و اکنون نیز در عراق و شام به نبرد با ایران و روم مشغول بودند. علی‌بن ابی‌طالب(ع) نیز همچون دیگر هاشمیان با آرامش و احترام در مدینه (پایتخت) می‌زیست و در طول دورهٔ خلافت ابوبکر مسئله قابل ذکری از آنها نقل نمی‌شود. دربارهٔ دیگر گروههای بنی‌عبدمناف، و اساساً بنی‌امیه، باید گفت که اکثر رهبران سپاهی که شورش‌های ارتداد و فتح شام و عراق را به انجام رساند، از میان آنان بودند. از جمله آن‌ها باید به خالدبن ولید اشاره کرد که به عنوان بزرگ‌ترین و موفق‌ترین فرمانده دوران ابوبکر مشهور گشت و البته از بنی‌مخزوم، همپیمانان بنی‌امیه بود. بطور عام می‌توان گفت که قبایل قریش که می‌توانستند، دیدگاه و موضعی اعتراض‌آمیز داشته باشند، هر کدام بهره‌ای از مسئولیت را داشته و در عملیات بازسازی دولت از مشارکت اساسی برخوردار بودند. دولتی که از زمان واپسین روزهای زندگی پیامبر، دولت آنان به شمار می‌رفت (بنگرید به تحلیل المقریزی پس از این). اگر به این داده‌های عینی، اطمینان مردم به ابوبکر و حرمت انتخاب وی در نزد آنان و نیز قدرت شخصیت عمربن خطاب و ترس مردم از وی را بیافزائیم، خواهیم دید که تعیین عمربن خطاب به عنوان خلیفه از سوی ابوبکر، خواه ناخواه با پذیرش از سوی مردم روبرو می‌شد. البته ابوبکر در تعیین عمر به راه استبداد نرفت و منابع مختلف ذکر می‌کنند که وی با بزرگان صحابه همچون عبدالرحمن‌بن عوف و عثمان‌بن عفان، طلحةبن عبیدالله و اسیدبن حضیر انصاری و سعیدبن زید که مردان صاحب نفوذ دولت به شمار می‌رفتند، به مشورت نشست... ولی هیچکدام از منابع ذکر نمی‌کنند که وی با علی‌بن ابی‌طالب مشورت کرده باشد.

جالب توجه آن است که منابع تاریخی اصلاً ذکری از علی‌بن ابی‌طالب(ع) در زمان ابوبکر میان نمی‌آورند، گویی که وی اصلاً وجود نداشته است. این ما را وامی‌دارد تا باور کنیم وی ـ به زبان سیاسی معاصر ـ بهای گزاف دیدگاه خود دربارهٔ بیعت با ابوبکر را می‌پرداخت. اگرچه روایت‌ها اجماع دارند که «مردم» و از جمله بزرگان صحابه، از شدت و غلظت عمر هراس داشتند و برخی نیز خود را به خلافت سزاوارتر از وی می‌دیدند[۳۹]، ولی احترام مردم به ابوبکر و علاقهٔ آنان به او

از یک سو و نبود هیچ نکته مورد اعتراض دیگری علیه عمر، بجز شدت و سختگیری وی ـ آن هم به حق ـ از سوی دیگر، اوضاع را به جایی برد که قضیهٔ تعیین عمر بدون هیچ مخالفتی انجام گیرد. منابع ذکر می‌کنند که ابوبکر آنگاه که موافقت بزرگان صحابه را اخذ نمود، امر نمود تا مردم جمع شوند و در میان آنان سخن راند و گفت: «ای مردم، قضا و قدر خداوند آنگونه که می‌بینید مرا دربرگرفته است و شما ناچار از مردی هستید که امورتان را به دست گیرد و امامت نمازتان را برعهده گیرد و با دشمنانتان بجنگد و بر شما حکومت کند. اگر بخواهید گردهم آئید و مشورت کنید و هر که را بخواهید بر خود حکومت دهید و اگر بخواهید من نظر خود را به شما بگویم.» پس به او گفتند: «تو بهترین و داناترین مائی، پس خود کسی را برای ما برگزین»[۲۰] سپس ابوبکر به سوی عمر فرستاد و به او گفت: «کسانی تو را می‌خواهند و کسانی هم از تو بیزارند و این از دور هنگام وجود داشته، [ولی من تو را برگزیده‌ام] عمر گفت: نیازی به آن ندارم ابوبکر گفت: ولی آن [خلافت] را به تو نیاز است. به خدا که من آن را به تو ارزانی نمی‌کنم، تو را به آن [خلافت] هدیه می‌کنم.» سپس نوشته تعیین وی را به او داد. نوشته‌ای که به املای ابوبکر و به دستخط عثمان بود. ابوبکر سپس به عمر گفت تا آنان را بر مردم بخواند. متن آن نوشته چنین بود: «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم. این آن چیزی است که ابوبکراابن ابی‌قحافة وصیت می‌کند، در حالیکه در پایان زندگی دنیوی خود است و در شرف ورود به زندگی اخروی است: من عمربن خطاب را جانشین خویش در میان شما ساختم، اگر او را در میان خویش دادگر یافتید، پس این امید من به وی است و اگر بدل شد و تغییر یافت، بدانید که من نیکی را خواسته‌ام و به غیب عالم نبوده‌ام. و آنان که ستم کردند، خواهند دانست که به سوی کجا روانه‌اند.»[۲۱]

پیامبر از میان مردم رفت بدون آنکه به کسی پس از خود وصیت کند. و بنظر می‌رسد که وی این کار را از روی قصد و غرض و آگاهانه انجام داده است، چرا که وی خود را همیشه به عنوان پیامبر، بالاتر از همه قرار می‌داد و با مردم همچون شیخ قبیله یا پادشاه رفتار نمی‌کرد و بارها این لقب را رد کرده بود. همچنین وی خود

را بدری نمی‌دید که چیزی به ارث بگذارد، بلکه بارها این مسئله را تکرار می‌کرد و می‌گفت: «ما چیزی به ارث نمی‌گذاریم و آنچه از خود به جا می‌گذاریم صدقه است.»[۳۲] افزون بر این، سنت‌های قبیله‌ای عرب ریاست را به ارث نمی‌نهاد. ریاست بر قوم منصبی بود که هر فردی می‌توانست با توجه به کفایت و صفات خویش، مستحق آن باشد. اعلام جانشینی عمر از سوی ابوبکر نیز وصیت نبود، بلکه پس از مشورتهای بسیار، بدست آمد. همچنین، ارثی نبود که به «وارث» یا خویشاوندی نزدیک برسد، بلکه به کسی رسید از قبیله‌ای دیگر که در رأس افراد صلاحیتمند این منصب قرار داشت. این تدبیر ابوبکر، مخالفت و تعارضی با سنت‌های قبیله‌ای عرب نداشت. چه در سنت‌های قبیله‌ای معمول بود که رئیس قوم، فرمانده جنگ و همچنین جانشینان وی را در صورت مرگ تعیین کند... و پیامبر نیز چنین کاری را در غزوهٔ مونه انجام داده بود و آن چه ذکر آن لازم می‌نماید آن بود که مسلمانان آنگاه که ابوبکر در بستر بیماری واپسین بود، در حالت جنگ بودند، جنگ با رومیان.

بدین ترتیب، اقدام ابوبکر به تعیین جانشین خود، پس از مشورت با بزرگان صحابه که در آن وقت «نمایندگان آرای عمومی» به شمار می‌آمدند، عملی اجتهادی بود که تصورات شخصی وی از شرایط و منافع، آن را دیکته کرده بود. عمربن خطاب نیز از تدبیر دیگری استفاده برد. وقتی که عمر ضربه خورد[۳۳]، صحابه (دولتمردان) که بیم وفات او را داشتند از او خواستند تا جانشین خود را تعیین کند و او تردید نمود. سپس به او پیشنهاد کردند که فرزند خود عبدالله را به جانشینی برگزیند ولی او نپذیرفت. و گفته می‌شود که وی به علی‌بن ابی‌طالب نیز اندیشید ولی از اندیشهٔ خویش بازگشت و با خود گفت: «نمی‌خواهم که هم زنده و هم مرده مسئولیت این امر را داشته باشم؟» سپس به مردم شش نامزد را برای خلافت معرفی نمود که از آن هنگام به «اهل شوری» معروف شدند و آنها را موظف کرد تا یکی از خود را به عنوان جانشین و خلیفه مسلمانان برگزینند. این شش نفر عبارت بودند از علی‌بن ابی‌طالب و عثمان‌بن عفان و عبدالرحمن‌بن عوف و سعدبن ابی‌وقاص و زبیربن عوام و طلحةبن عبیدالله. سپس این شش نفر

را فراخواند و به آنها گفت: «من در این امر نگریستم و شما را رؤسای مردم و رهبران آنها یافتم و این امر، (حکومت/ خلافت) جز شما را شایسته نیست و پیامبر وفات کرد، در حالیکه از همه شما راضی بود.» سپس پسر خود عبدالله را نیز به آنها افزود «تا حضوری مشورتی داشته باشد و چیزی از این امر به او تعلق نگیرد.»[۴۴]

این شش نفر، «نمایندهٔ افکار عمومی» آن روز بودند و همزمان بزرگان و سابقه‌داران صحابه به شمار می‌رفتند. همهٔ آنها از بشارت شدگان به بهشت بودند. عنوانی که در آن روزگار اعتبار ویژه‌ای داشت چه به راستی دین آنها اشاره می‌کرد. عمربن خطاب، پسر عموی خود سعیدبن زیدبن عمربن نفیل را در این جمع قرار نداد، هرچند که وی نیز از ده نفر بشارت داده شده به بهشت بود. ولی عمر او را به دلیل خویشاوندی از این گروه جدا کرد، همانگونه که از تعیین فرزند خویش نیز خودداری کرده بود. از سوی دیگر، برخی اعتبارات «قبیله‌ای» نیز تنها این شش نفر را در میان دیگر بزرگان صحابه که قبیله‌ای نداشتند، سزاوار خلافت می‌کرد: عثمان‌بن عفان از بنی‌امیه بود و علی‌بن ابی‌طالب از بنی‌هاشم و هر دو اینها از بنی‌عبدمناف بودند. عبدالرحمن‌بن عوف و سعدبن ابی‌وقاص هر دو از قبیلهٔ زهره بودند. زبیر نیز از بنی‌اسدبن عبدالعزی بود و طلحة از قبیلهٔ تیم بود یعنی همان قبیلهٔ ابوبکر. روشن بود که طلحه نمی‌توانست چشمداشتی به خلافت داشته باشد چرا که از قبیله‌ای بود که پیش از این نیز خلیفه‌ای (ابوبکر) از میان آنان انتخاب شده بود. و علاوه بر آن، با قبایل دیگر همسطح و برابر نبود. زبیربن عوام نیز همچون طلحه از رسیدن به خلافت ناامید بود. چرا که از قبیلهٔ بنی‌اسدبن عبدالعزی ابن قصی بود. قبیله‌ای کوچک در قیاس با عموزادگان خود بنی‌عبدمناف. افزون بر این، وی (زبیر) همیشه خود را از بنی‌هاشم می‌دانست، چرا که پسر عمهٔ پیامبر بود و بدین ترتیب نمی‌توانست بر علی‌بن ابی‌طالب، خود را پیش دارد. عبدالرحمن‌بن عوف و سعدبن ابی‌وقاص اگرچه از قبیلهٔ قدرتمند زهرة بودند ولی زهره علیرغم توان خود، باز هم چه در زمان جاهلیت و چه در زمان اسلام رقیبی برای بنی‌عبدمناف به شمار نمی‌آمد، بنابراین قضیه محدود می‌شد به

بنی‌عبدمناف و رقابت میان علی‌بن ابی‌طالب از بنی‌هاشم و عثمان‌بن عفان از بنی‌امیه بود. و این مسئله در عمل نیز اتفاق افتاد.

شش نفر «اهل شوری» گرد آمدند و به توافق نرسیدند. عمر برای آنها زمانی برای انتخاب خلیفه مشخص کرده بود، یعنی سه روز پس از وفات خویش. وی همچنین وصیت کرده بود که اقلیت از اکثریت پیروی کنند و گفته بود: اگر پنج نفر به توافق رسیدند و یکی مخالفت کرد و از پیروی از اکثریت سرباز زد، او را بکشند همچنین اگر چهار نفر با هم به توافق رسیدند و دو نفر، مخالفت کردند، آن دو نفر کشته شوند. و اگردو کفه ترازو با هم برابر شدند و سه نفر در یک سو شدند و سه نفر دیگر در سویی دیگر، رأی پسر وی عبدالله یکی از دو کفه را برتری خواهد داد. و باز گفت: اگر به حکم عبدالله‌بن عمر راضی نشدند با آنانی باشید که عبدالرحمن‌بن عوف در میان آنها است و آن سه دیگر را در صورتی که از اجماع مردم پیروی نکردند، بکشید.»[۲۵] اگر، گرایش‌های این شش نفر و نوع روابط میان آنان را به دیدهٔ اعتبار بنگریم، خواهیم دید که عثمان بن عفان نسبت به علی‌بن ابی‌طالب، از شانس بیشتری برای رسیدن به خلافت برخوردار بود، و علی‌بن ابی‌طالب نیز این مسئله را کاملاً درک کرد. چه روایت‌های مختلف ذکر می‌کنند که وی آنگاه که از نزد عمر بیرون آمد به آنان که از بنی‌هاشم نزد او بودند گفت: اگر سخن قوم شما حاکم شود، شما هرگز حکومت نمی‌یابید و عباس عموی پیامبر به او رسید، پس علی گفت: از کف ما خارج شد، عباس گفت: از کجا می‌دانی؟ علی‌بن ابی‌طالب گفت: عثمان را در ردیف من قرار داد و گفت با اکثریت باشید و اگر دو نفر از شما، به یک سو رفتند و دو نفر دیگر به سوی نامزدی دیگر، با آنانی باشید که عبدالرحمن‌بن عوف در میان آنهاست، سعد با پسر عموی خود عبدالرحمن مخالفت نمی‌کند و عبدالرحمن نیز، داماد (همسر خواهر) عثمان است.[۲۶] و اینان با هم اختلاف نظر ندارند. و یا عبدالرحمن آن را به عثمان وامی‌گذارد و یا عثمان آن را به عهدهٔ عبدالرحمن می‌نهد. و اگر هم دو نفر دیگر با من همراهی کنند، برای من سودی نخواهد داشت. و البته من جز به یکی از آنان [یعنی زبیر] امید ندارم. پس عباس به او گفت: تو را سرزنش نمی‌کنم مگر

بدان سبب که با تأخیر، این اخباری را که من نمی‌پسندم برایم بازگو می‌کنی. در هنگام وفات پیامبر، به تو اشاره کردم تا از او بپرسی که جایگاه این امر [خلافت وی] کدام است و تو نپذیرفتی و پس از وفات او به تو اشاره کردم تا شتاب کنی و تو نپذیرفتی و آنگاه نیز که عمر تو را در شورا نهاد به تو اشاره کردم تا وارد شورا نشوی و تو نپذیرفتی. از من یک توصیه، بپذیر، هرچه این قوم به تو پیشنهاد کردند بگو: نه، مگر آنکه حکومت به تو بدهند. و از این جماعت بپرهیز، چه آنان در پی آنند تا ما را از این امر (خلافت) دور کنند تا کسی جز ما آن را برعهده گیرد. و به خدا که در این صورت فردی آن را بدست گیرد که نیکی به همراه نیاورد. پس علی(ع) گفت: اگر عثمان باقی ماند، این را به او گوشزد می‌کنم، و اگر او بمیرد، این امر (خلافت) در میان آنان خواهد گشت و اگر این کار انجام دهند، من را مخالف خویش خواهند یافت.»[۴۷]

به هر ترتیب و چه این روایت، با این الفاظ و معنا درست باشد و چه نادرست، وقایع شورا تأکید می‌کند که تنش و جدل میان علی و یاورانش از یک سو و عثمان و خاندانش از سوی دیگر، یعنی میان بنی هاشم و بنی‌امیه، تنشی سنگین و شدید بود. این همان ستیزه‌ای است که در زمان جاهلیت میان این دو گروه وجود داشت و اسلام مدتی آن را نهفته داشته بود تا این بار، قوی‌تر و شدیدتر از گذشته، به پا خیزد. «اهل شوریٰ» نتوانستند مشکل پیش آمده را به آسانی حل کنند. بنابراین عبدالرحمن‌بن عوف در روز سوم (و پایانی) راهی را برای خروج از تنگنا پیشنهاد کرد: اینکه وی از حق کاندیداتوری خود کوتاه بیاید و در برابر حق انتخاب یکی از دیگر نامزدها را پس از اخذ نظر و مشورت با مردم بدست آورد، و آنان موافقت کردند. سپس وی برای آسان شدن این وظیفه پیشنهاد کرد که سه تن از افراد شوریٰ به سود سه تن دیگر کنار بیایند. بدین ترتیب، زبیر به سود علی‌بن ابی‌طالب و طلحه به سود عثمان و سعد به سود عبدالرحمن کنار رفتند[۴۸] و از آن جا که عبدالرحمن‌بن عوف نیز پیش از این از حق خود انصراف داده بود بنابراین، این مسئله محدود به دو نفر شد: علی و عثمان. و در یکی از روایت‌ها ذکر می‌شود که عبدالرحمن‌بن عوف با هر کدام از افراد و شوریٰ به تنهائی نشست

و از آنها خواست تا به او بگویند که اگر وی کنار برود، چه کسی سزاوار خلافت خواهد بود؟ و پیشنهادها محدود به علی و عثمان شد.[۴۹] عبدالرحمن بن عوف سپس به بیش مردم آمد تا نظر آنان را در مورد شایستگی هر کدام از علی و عثمان برای خلافت بپرسد.

وقتی که صبح شد، عبدالرحمن به سوی مهاجرین و اهل سابقه و فضل انصار و نیز امرای سپاه فرستاد و آنان گرد آمدند به گونه‌ای که مسجد پر از جمعیت شد. سپس گفت: ای مردم، گروههای مردم از شهرهای مختلف می‌خواهند تا به شهرهای خود بازگردند در حالیکه بدانند حاکم و خلیفه آنها کیست. سعیدبن زید گفت: ما تو را شایسته آن می‌دانیم. سپس عبدالرحمن گفت: کسی جز من را برگزینید. عمار گفت: اگر بخواهی که مسلمانان دچار اختلاف نشوند، با علی بیعت کن و مقدادبن اسود گفت: عمار راست می‌گوید. اگر با علی بیعت کنی ما هم سخن تو را می‌پذیریم. ابن ابی سرح گفت: اگر بخواهی که قریش دچار اختلاف نشوند، با عثمان بیعت کن. پس عبدالله‌بن ابی‌ربیعه گفت: راست می‌گوید. اگر با عثمان بیعت کنی ما نیز سخن تو را خواهیم پذیرفت. عمار، رو به ابن ابی‌سرح کرد و با نیشخند گفت: از چه هنگام تو مسلمانان را نصحیت می‌کنی؟ سپس بنی‌هاشم و بنی‌امیه با هم سخن گفتند و عمار گفت: ای مردم، خدای عزوجل ما را با پیامبر خویش گرامی شمرد و به دین خویش، بزرگ کرد. پس این امر (خلافت) را از اهل بیت پیامبر بیرون نبرید.»[۵۰]

روایت دیگری گفته عمار را چنین نقل می‌کند: «ای جماعت قریش اگر این امر را از اهل بیت پیامبر خویش یک بار در این جا و بار دیگر در آن جا بیرون برید، من گمان می‌کنم که خداوند آن را از تن شما بیرون آورد همچنانکه شما از تن اهل آن بیرون آورده و به نااهل سپردید.»[۵۱] پس مردی از بنی‌مخزوم رو به عمار گفت: با از گلیم خود درازتر کرده‌ای ای ابن‌سمیة تو را چه به دخالت در کار قریش برای انتخاب امیری از میان خویش؟» پس سعدبن ابی‌وقاص گفت: ای عبدالرحمن پیش از آنکه فتنه در مردم افتد، کار را تمام کن. سپس عبدالرحمن

گفت: من در این مسئله اندیشیدم و با دیگران مشورت کردم پس ای مردم، گمان بد بر من مبندید. سپس علی را دعوت کرد و گفت: از تو به خدا عهد می‌گیرم، که به کتاب خدا و سنت پیامبر و سیرهٔ دو خلیفهٔ پیشین عمل کنی. علی گفت: من امید دارم به میزان توانائی خودم (و براساس اجتهاد خویش) عمل کنم. عبدالرحمن سپس عثمان را خواند و به او آن چه را گفت که به علی گفته بود. «عثمان گفت: آری. پس عبدالرحمن با او بیعت کرد و علی گفت: تو با او بیش از این، همدست بودی. این اولین روزی نیست که علیه ما با هم همپیمان می‌شوید.» عبدالرحمن گفت: «ای علی، گمان بد مبر، که من اندیشیدم و با مردم مشورت کردم و دریافتم که آنان کسی را با عثمان برابر نمی‌دانند.» پس مقداد گفت: من چیزی همچون آن چه پس از مرگ پیامبر بر خانواده و اهل بیت وی رسید، ندیدم. من در عجبم از قریش، که مردی را ترک کردند که کسی داناتر و دادگرتر از او یافت نمی‌شود. به خدا که اگر یاورانی داشتم، [علیه آنان به پا می خواستم.]» و در روایتی دیگر آمده است که مقداد گفت: «به خدا قسم اگر یاورانی علیه قریش می‌یافتم، آنها را می‌کشتم همچنانکه در روز بدر به همراه رسول خدا، آنها را کشتم.»[۵۲] علی نیز گفت: مردم به قریش می‌نگرند و قریش نیز به خود و شاخه‌های خود می‌نگرد و می‌گوید: اگر بنی‌هاشم بر شما مستولی شدند، این امر از آنان بیرون نخواهد رفت و اگر در شاخه‌های دیگر قریش باشد، در میان شما دست به دست می‌گردد.[۵۳]

افزون بر این روایت دیگری نیز می‌گوید که عبدالرحمن‌بن عوف نظر زبیر و سعدبن ابی‌وقاص را در مورد فرد شایسته خلافت (در صورت انصراف وی) پرسید و هر دو آنها، عثمان را برتر دانستند. روایت دیگری نیز می‌افزاید که طلحه که حضور نداشت هنگامی که بازگشت شنید که مردم با عثمان بیعت کرده‌اند. پرسید که «آیا همهٔ قریش به او رضایت دادند؟» گفتند آری، پس به پیش عثمان رفت و بیعت نمود.[۵۴] برخی از روایات توضیح می‌دهد که علت انتخاب عثمان از سوی عبدالرحمن آن بود که عثمان شرط «عمل به کتاب خدا و سنت پیامبر و سیرهٔ ابوبکر و عمر» را بدون هیچ پیش شرط و توضیحی بذیرفت. ولی علی(ع)،

شرطهایی بر آن نهاد و گفت «نه، تنها به میزان توانائی و نیز اجتهاد خویش».[۵۵] در این حال روایت دیگری بر آن است که عبدالرحمن به عثمان شرطی را پیشنهاد کرد که عمر پیش از وفات پیشنهاد کرده بود و آن اینکه «عثمان کسی از بنی‌امیه را بر مردم نگمارد و علی نیز کسی را از بنی‌هاشم بر مردم حاکم نکند» و عثمان بذیرفت و لی علی(ع) اینگونه به عبدالرحمن باسخ داد که: «اگر این امر به عهدهٔ من نهادی، دیگر تو را چه به آن؟ این وظیفهٔ من است که در ادارهٔ امت محمد(ص) اجتهاد کنم و حکومت را به کسی واگذارم که توانائی و امانتداری را در آن ببینم. چه در بنی‌هاشم، و چه در غیر آنان، پس عبدالرحمن گفت: نه به خدا، [به تو خلافت را وانمی‌گذارم] تا آنگاه که این شرط من بپذیری. و علی گفت: به خدا قسم که هیچ گاه این شرط تو را نپذیرم».[۵۶]

به هر ترتیب و از هر چشم‌اندازی به این روایت‌ها ـ که البته جز آنها در کتب تاریخ یافت نمی‌شود ـ بنگریم، از آنها برمی‌آید که ستیزه و جدل در طی فرآیند «شوری» برای انتخاب خلیفه‌ای برای عمر، در سطح «قبیله» و میان بنی‌هاشم و نمایندهٔ آنان علی(ع) و بنی‌امیه و نمایندهٔ آنان عثمان‌بن عفان انجام گرفت. اگر ما مسئله خلافت را در این سطح محدود (بنی‌هاشم/ بنی‌امیه) مورد بررسی قرار دهیم، و معیار اکثریت/ اقلیت را معیار سنجش خود قرار دهیم. خواهیم دید که بنی‌امیه و بطور عام، بنی‌عبدشمس، از عموزادگان خود یعنی بنی‌هاشم در تعداد بیشتر بودند. چه اگر ما تنها تعداد مسلمانان را در مرحله مکی مورد توجه قرار دهیم (که در حدود ۲۶۷ مرد بودند) خواهیم دید که تنها ۱۲ نفر از آنان از بنی‌هاشم و بنی‌المطلب بودند درحالیکه تعداد مسلمانان بنی‌عبدشمس ۲۶ مرد بود.[۵۷] البته باید دانست که بنی‌عبدشمس همزمان، در رأس مخالفان با دعوت پیامبر بودند. ما می‌توانیم، از خلال آنچه نویسندگان سیره، ذکر می‌کنند، حجم بنی‌هاشم و بنی‌مطلب را دقیقاً تصور کنیم، هنگامی که پیامبر در مکه و در روز نزول این آیه که ﴿و انذر عشیرتک الاقربین﴾ آن‌ها را برای تبلیغ دعوت خویش، گردآورد، ۴۵ مرد بودند.[۵۸] بنابراین اکثریت عددی در مدینه و بویژه پس از فتح مکه و ورود همهٔ قریش به اسلام از آن بنی‌امیه بود. اگر هم بنی‌مخزوم،

[همپیمانان بنی‌امیه علیه بنی‌هاشم] را (که دیدیم چگونه یکی از آنان با لهجه‌ای تند، به عماربن یاسر پاسخ می‌داد) به آنان بیافزائیم، خواهیم دید که «شوری» که به معنای برگرفتن نظر رؤسای «مردم» بود از زاویه عددیِ انتخابیِ دمکراتیک، بی‌رقیب، به جانب عثمان می‌گرائید. از سوی دیگر، اگر نفوذ سیاسی و اداری درون دولت را مدنظر قرار دهیم، درخواهیم یافت که «سخن آخر» حتماً از آن بنی‌امیه خواهد بود. چه آنچنان که در فقرهٔ بعد خواهیم دید بنی‌هاشم در این حوزه، سهمی نداشتند.

-۵-

چه بسا، از میان مورخان قدیمی، تقی‌الدین مقریزی، تنها کسی بود که مسئله برتری بنی‌امیه بر بنی‌هاشم و سلطهٔ آنها بر قدرت را بصورت عینی مطرح کرده و اسباب و علل این پدیده را در حوزهٔ تاریخی آن، مورد کاوش قرار می‌دهد. وی کتابی کوچک تحت عنوان، «النزاع و التخاصم فیما بین بنی‌امیة و بنی‌هاشم» به این موضوع اختصاص داده که در میان تألیفات قدما، موضوعی بی‌مانند و بی‌نظیر است.[۵۹] وی این کتاب را اینگونه آغاز می‌کند که «اما بعد، من بسیار شگفت‌زده بودم از چشمداشت بنی‌امیه به خلافت و می‌گفتم: چگونه آنان بدین فکر افتادند؟ و بنی‌امیه و بنی‌مروان‌بن حکمِ معلون شده و طرد شده از جانب پیامبر[ص]، چه مناسبتی با این دارند، در حالیکه دشمنی میان بنی‌امیه و بنی‌هاشم در جاهلیت، ریشه دوانده بود و بنی‌امیه با رسول خدا به شدت دشمنی می‌کردند و در آزار و اذیت و تکذیب وی به راه مبالغه می‌رفتند... تا آنکه، مکه را فتح کرد و بسیاری از آنها، وارد اسلام شدند... هیچ چیزی در دنیا دورتر از بنی‌امیه به خلافت نبود، و بنی‌امیه راهی به سوی خلافت نداشتند و مناسبتی میان آن دو نبود...»[۶۱] مقریزی پس از آنکه تأکید می‌کند که «اسباب و راههای خلافت» از جمله «خویشاوندی و سابقه و وصیت» (بنا بر نظر برخی قائلان به وصیت) همگی در علی‌بن ابی‌طالب جمع شده‌اند «و بنی‌امیه را راهی در آن نیست»، و نیز موضعگیری‌های مخالف و دشمنی جویانه‌ای را یادآور می‌شود که بنی‌امیه در

زمان جاهلیت برضد بنی‌هاشم و نیز پس از آن بر علیه دعوت پیامبر، داشته‌اند ازجمله آن که ابوسفیان رهبری قریش را در جنگ علیه پیامبر برعهده داشت، به این می‌رسد که: «من سالها در این موضوع و موضوعات شبیه به آن، به اندیشه مشغول بودم... تا اینکه خدای را شکر، علت دستیابی بنی‌امیه به خلافت و دوری آن از بنی‌هاشم، بر من روشن گشت، چرا که پایان امور همیشه تابع آغازگاههای آن است و پائین دست امور همیشه از بالادست آب می‌خورد، و هر امری پنهان که روشن شود، تعجب و شگفتی از آن نیز زایل می‌شود...»[۶۲]

این «آغازگاهها» و «بالادست‌ها» یا مقدمات و اسباب چه‌ها هستند که در پس «پایان‌ها» و «پائین‌دست‌ها» یا نتایج قرار دارند، در پس دستیابی بنی‌امیه به خلافت و شکست بنی‌هاشم از دست‌یابی به آن.

مقریزی آنگونه که دیدیم، «اسباب و دلایل» اخلاقی یا اعتقادی تئوریک موجب خلافت را رد می‌کند و توجه خود را متمرکز اسباب و دلایل عملی خاصی می‌کند که امکان نفوذ و سلطه را به بنی‌امیه می‌داد. اسباب و دلایلی که در رأس آنها «حکومت و امارت» بر قبایل و مناطق بود. وی نامهای عاملان پیامبر را ذکر کرده و به آن می‌رسد که عاملان وی بر مکه و طائف و نجران و کندة و یمن و عمان و بحرین و تیماء و خیبر و فدک، همگی از بنی‌امیه و هم‌پیمانان آن‌ها بوده‌اند. سپس با شیوه‌ای پرسشی این نتیجه را مطرح می کند که «اگر پیامبر خدا این پایه را گذاشت و بنی‌امیه را با حاکم ساختن آنها بر سرزمین‌های فتح شده، بر مردم برتری داد، چگونه شود که اینان امیدوار نشوند و آرزوی حکومت در دل آنها ریشه ندواند و محکم‌تر نشود.»[۶۳]

مقریزی پس از آنکه اشاره می‌کند که پیامبر «عاملان» خود را از میان بنی‌هاشم برنگزید، و نیز علی از اینکه از پیامبر در مورد اینکه آیا سهمی از این کار دارد، [در بستر بیماری واپسین پیامبر] دوری کرد، و نیز پس از ذکر وقایع و مناسباتی که پیامبر در آنها، پیش‌بینی امارت و حکومت مردان بنی‌امیه را کرده بود، به زمان ابوبکر منتقل می‌شود و می‌گوید: وی نیز، در سپردن اعمال به عاملان، به راه پیامبر رفت و وقتی به خلافت رسید و ارتداد عرب را دید یازده پرچم را به دست

فرماندهان یازده سپاه داده و پنج تن از آنان، از بنی‌امیه بودند (خالدبن ولید، عکرمةبن ابی‌جهل، مهاجربن امیه از بنی مخزوم و خالدبن سعیدبن عاص و عمربن عاص از بنی‌امیة) و هم اینان بودند که بر جنبش‌های ارتدادی، غلبه کردند و وقتی که ابوبکر تصمیم به فتح شام و عراق گرفت مسئولیت فتح عراق را به خالدبن ولید داد و یزیدبن ابوسفیان را در رأس سپاهی برای فتح شام رهنمون کرد و سپس سپاهیان دیگری به فرماندهی برادرش معاویه و پس از آن خالدبن سعیدبن عاص و عکرمة ابن ابی‌جهل و عمربن عاص و ولیدبن عقبه، برای کمک به سوی وی فرستاد. و در پایان خالدبن ولید نیز به آنان ملحق شد. بدین ترتیب فتح شام، تقریباً بطور کامل به دست فرماندهانی از بنی‌امیه و هم‌پیمانانشان انجام گرفت.[۶۴] عمربن خطاب نیز بر همین طریق رفت و عاملان وی نیز بر مکه و طائف و یمن و عمان و یمامه و بحرین و شام و مصر از بنی‌امیه و هم‌پیمانان آن‌ها بودند.

مقریزی در پایان به این نتیجه می‌رسد: «بنگرید که در میان عاملان پیامبر و عاملان ابوبکر و عمر هیچ کس از بنی‌هاشم نبود. اینچنین اموری دندان بنی‌امیه را گرد کرده و درب را به روی آنها گشود و جام امید آنها را به حکومت لبریز کرد.»[۶۵]

اگر بخواهیم مضمون دیدگاه مقریزی دربارهٔ اسباب و عواملی را که به امویان امکان بدست‌گیری زمام امور و دور کردن رقبای بنی‌هاشمی خویش از میدان، به زبان معاصر بازگو کنیم باید اینچنین بگوئیم: «امویان بدان سبب توانستند کاندیدای خود (عثمان‌بن عنان) در شورا را سلطه دهند و بر علی‌بن ابی‌طالب در این میدان پیروز شوند که از همان آغاز، دولتمردان این دولت به شمار می‌رفتند.»

باید طبیعت ساختار دولت دعوت پیامبر و چهار خلیفه نخست را واکاوی نمائیم، تا بفهمیم که انتقال حکم به امویان را کیفیت ساختاری یا نهادینه شدن دولت، توجیه بلکه تحکیم می‌نمود. در واقع دولت محمدی، اگرچه مستقیماً پس از هجرت به مدینه پایه‌ریزی شد، ولی پایه‌ریزی حقیقی این دولت بعد از فتح مکه صورت گرفت. چرا که شیوهٔ فتح مکه باعث گشت تا اهالی قریشی مکه، از

جمله رهبران و بزرگان و نیز «حکومت» آن، با حفظ وضعیت اجتماعی و پایگاه خود در این پایگان اجتماعی جدید اسلامی، وارد دولت مسلمانان مدینه، شوند. پیوستن آنان به دولت مدینه بدین شکل، باعث شد هر خانواده از قریشیان مکه به خویشان و فرزندان خود در میان مهاجرین بپیوندند. و بدین ترتیب گویی دولت، دولت قریشِ مسلمان شده بود. و از آن جا که عدد و امکانات یعنی قدرت مادی در «دولت» قریش در مکه پیش از اسلام، از آن بنی‌امیه و بنی‌مخزوم بود و پس از غزوهٔ بدر منحصر به بنی‌امیه گشت، بنابراین دولت دعوت محمدی پس از فتح مکه به سرعت به دولت قریشیان مسلمان شد و به رهبری پنهان بنی‌امیه، بدل گشت. این مسئله‌ای است که دلایلی بسیار بر اثبات آن وجود دارد. از جمله این دلایل باید به جایگاه والا و برتر ابوسفیان رهبر امویان و نیز رهبر قریش، در درون دولت دعوت اشاره کرد. به گونه‌ای که اعتبار و منزلت گذشتهٔ خود را دوباره در سایه این دولت و حتی از همان لحظهٔ فتح مکه بازیافت یعنی هنگامی که پیامبر در میان اهل مکه ندا داد که «هر که وارد خانه ابوسفیان شود در امان است». ابوسفیان، در طول دوران زندگی پیامبر برخوردی در شأن رئیس قبیله مشاهده کرد تا آن جا که برخی از منابع به نقل از ابن عباس نقل می‌کنند که: «ابوسفیان چیزی از پیامبر نخواست مگر آنکه پاسخ مثبت شنید.»[۶۶] اگر به این قضیه، سخن مقریزی را بیافزائیم که پیامبر ابوسفیان را عامل خود بر نجران گذاشت و عتاب‌بن اسید اموی را عامل خود بر مکه (پس از فتح) و اکثر عاملان خود بر مناطقی همچون یمن، بحرین و... را از میان امویان و همپیمانان ایشان برگزید، خواهیم دید که ساختار دولت دعوت محمدی، پس از فتح مکه، ساختاری با رنگ و بوی قریش شد که قدرت اداری و مالی (عاملان و مسئولان صدقات و...) را در آن، مردانی از همان قبیله‌ای بدست گرفتند که قدرت اداری و مالی را در مکه قبل از فتح به عهده داشتند، یعنی بنی‌امیه و همپیمانان آنها. جنگ‌های ارتداد در زمان ابوبکر هم عاملی شد برای افزودن قدرت نظامی به قدرتهای پیش گفته، چرا که رهبران نظامی که قلع و قمع و تصفیه جنبش‌های ارتدادی و ادعاهای پیامبری را به انجام رساندند اغلب از بنی‌امیه و بنی‌مخزوم بودند. همچنین همین فرماندهان

نظامی بودند که عملیات بزرگ گشایش و فتح عراق و شام و پس از آن فارس و مصر و آفریقا، را برعهده گرفتند. بدین ترتیب ـ و آنچنان نیز که در حدیث آمده است ـ «اشراف مردم در جاهلیت، اشراف آنان در اسلام هستند.» (البته در حدیث آمده است، اگر طریق حق را بشناسند). بررسی مختصری از «جنگ‌های ارتداد» که فرآیند بازسازی دولت از طریق آن انجام گرفت، در این جا ضروری است. دولت دعوت، در زمان پیامبر دولتی با رنگ و بوی فدرالیستی و اتحادی بود که هسته اصلی آن ـ همانگونه که پیش از این رفت ـ بر پایهٔ نوشتهٔ پیامبر(ص) قرار داشت. نوشته‌ای که روابط گروههای قبیله‌ای همزیست در مدینهٔ آن روز را سازماندهی می‌کرد و به یک «قانون اساسی فدرالیستی» مانند بود. این چهرهٔ (شبه فدرالیستی) پس از فتح مکه و با ورود بی‌دربی قبایل مختلف به اسلام بی‌گیری شد. قبایلی که چه به دنبال پیشنهاد رهبران خویش و چه در پاسخ به دعوت کتبی پیامبر(ص) و یا تحت تأثیر نفوذ و سلطهٔ دولت جدید، اسلام می‌آورند. به هرحال، «ورود به اسلام» به معنای اعلام اتحاد سیاسی و پیروی از دولت دعوت بود. و از آن جا که تنها مسئله مادی و ملموسی که می‌توانست بیانگر التزام به اسلام و پیروی سیاسی از آن باشد پرداخت زکات بود، قبایلی که اسلام خود را پس از فتح مکه اعلام کردند ـ به جز در زکات ـ در امور خویش استقلال داشته و همان رهبران و حاکمان پیشین خود را در رأس هرم خویش حفظ نمودند. نمایندگان پیامبر(ص) در میان این قبایل نیز وظیفه‌ای فراتر از جمع‌آوری زکات و آموزش اسلام به مردم نداشتند و اگرچه برخی از استثناها نیز وجود داشت، ولی قاعدهٔ عمومی آن بود که پیامبر از حاکمان سرزمین‌ها و شیوخ قبایل، نمی‌خواست تا از امارت و قدرت خویش دست بکشند. بلکه آنان به محض آنکه به نیابت از قبیلهٔ خویش، پذیرش اسلام را اعلام می‌کردند در مناصب خود باقی می‌ماندند. منابع تاریخی سندی مهم در این راستا را برای ما حفظ کرده است و آن متن نامه‌ای بود که پیامبر به حارث‌بن شمر غسانی فرستاد و متن آن از این قرار است: «بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم. از محمد رسول‌الله به حارث‌بن شمر، سلام بر آنکه از راه هدایت تبعیت کند و به خداوند ایمان آورد، من تو را دعوت می‌کنم تا به

خدای یکتای بی‌همباز ایمان بیاوری و ملک و حکومت همچنان در دست تو باشد.»[۶۷]

بدین ترتیب ساختار دولت دعوت (پیامبر) وقتی که [در زمان پایان زندگی پیامبر] تقریباً تمامی شبه جزیره را در بر می‌گرفت، ساختاری بود همانند ساختار یک دولت اتحادی (فدرالی). سرزمین‌هایی که اهالی آن بوسیله فتوحات وارد اسلام می‌شدند، عاملان آنها از سوی پیامبر تعیین می‌شد. این سرزمین‌ها شامل سرزمین‌های حجاز و نجد می‌شد. ولی در مورد نواحی دیگر، پیامبر امرا و رؤسای آنها را به محض اعلام اسلام و پذیرش پرداخت زکات، با قبول صلح و پرداخت جزیه بر جای خود نگاه می‌داشت. این حالت در مورد پادشاهی بحرین که «پادشاه» آن منذربن ساری اسلام آورد و نیز، «پادشاهی عمان» که امیر آن جیفر و عبد پسران الجندلی اسلام آوردند، و امارتهای مختلف یمن که به استثنای صفا ـ که زیر حکومت باذان‌بن ساسان فارسی قرار داشت ـ بر همگی آنها امرای یمنی حکومت می‌کردند و همگی اسلام آوردند، صادق بود. امارتهای ایلة و دومة الجندل و نجران نیز تحت حکومت امرای مسیحی بودند که جزیه پرداخت می‌کردند. همچنین بود امارت تیماء که امیر (حاکم) آن یهودی بود. اهالی تمامی این سرزمین‌ها چه آنها که حاکمان و شاهانش اسلام آورده بودند و چه آنان که از در صلح درآمده و جزیه می‌پرداختند، به پیامبر، تنها به عنوان رئیس یک قبیلهٔ بزرگ (قریش) می‌نگریستند که بوسیله پیامبری به «پادشاهی» رسیدند، و قبایل دیگر مجبور به پرداخت زکات به آن شدند، درست همانگونه که بیش از اسلام نیز به ملوک کنده یا دیگر حاکمان «تاج» می‌پرداختند، روابط این شاهان و حاکمان نیز، با قبایل تحت حکومت خود از سطح پرداخت مالیات و به خدمت گرفتن سرباز ـ در چارچوب پیمانهای قبیله‌ای ـ در هنگام نیاز، فراتر نمی‌رفت. در واقع ساختار دولت «قبیله» همیشه، ساختار یک دولت فدرالی بود.

هم بدین سبب بود که به محض آنکه خبر بیماری پیامبر پس از بازگشت از حج، در میان قبایل پیچید، قبایل مختلف گویی از روی موعدی قبلی، در راه تمرد و انقلاب علیه عاملان پیامبر در جمع‌آوری مالیات و آزادی از پرداخت

مالیات، بر هم بیشی می‌گرفتند. تازه این حال قبایل کوچک بود. قبایل بزرگ امید و آرزو و خواست خود را برای بازگرداندن پادشاهی قدیم، پنهان نکردند. به عنوان مثال، بنی‌ربیعة در بحرین دست به انقلاب زدند و گفتند: «پادشاهی را به منذربن نعمان بن منذر» باز می‌گردانیم و عملاً نیز وی را به پادشاهی خود منصوب کردند.[۶۸] فراتر از این، برخی از شورش‌ها در حرکتی خطرناک‌تر، و بر پایه ادعای پیامبری جدید سودای نابودی پادشاهی و حکومت قریش و برآوردن حکومتی دیگر، در سر می‌پروراندند. بدین ترتیب، از آن جا که خلافت پیامبر به مهاجرین ـ یعنی قریش ـ منتقل شده بود جنبش «ارتداد» وضعیتی کاملاً جدید را برآفرید. قریش حامل لوای اسلام، این بار با نیرو و خون فرزندان خویش به بازسازی دولت پرداخت، در رأس قریش نیز اکنون بنی‌امیه و همپیمانانشان از ثقیف و بنی‌مخزوم که به عنوان فرزندان قیس بن مضر عموزادگان بنی‌امیه بودند قرار داشتند، از این جا بود که تقسیم‌بندی قبایل به «قیس» و «کلب» یا به «مضر» و «ربیعة» و یا در مقیاسی عام‌تر، به «عدنان» و «قحطان» از تقسیمات اساسی در سطح قبایل شد. این تقسیم‌بندی ویژه از آغاز عصر اموی، بصورتی نهادینه‌تر و ریشه‌دارتر ظهور می‌کند.

به هر رو آن چه برای ما اهمیت دارد آن است، که «عرب» این بار به زور، وارد اسلام شد. زور قریش و عموزادگان از قیس و مضر. «دیگری» نزدیک به مجموعهٔ «مضر» مجموعهٔ «ربیعة» بود یعنی ساکنان شرق شبه جزیره. و «دیگری» دورتر نسبت به این مجموعه «قحطان» بود، نیای عرب‌های جنوب که در برابر «عدنان» نیای عربهای شمال قرار می‌گرفت. و البته این دو برادر یا عموزاده بودند. حال چه این دوگانه مضر/ ربیعه، یا عدنان/ قحطان در مخیله قبیله‌ای زمان جنگ‌های ارتداد در دورهٔ ابوبکر، بصورت روشن وجود داشت و چه در زمان امویان ریشه دواند و نهادینه شد، باید گفت که آن چه در مخیله آن روزگار، به ناچار باید وجود می‌داشت، آن بود که قریش و عموزادگان آنها از قیس عیلان بودند، که اکنون بر «عرب» (عرب جنوب یا فرزندان قحطان و عرب شرق شبه جزیره یعنی فرزندان ربیعة) حکم می‌راندند. از این رو تنش‌ها در سطح «قبیله» به صورت

تنش ربیعة و مضر و نیز تنش عدنانیان و قحطانیان، نمودار شد. و از آن جا که «دشمن دشمن ما دوست ما است» ربیعة، در سطح درونی عدنانیان، دشمن مضر به شمار می‌رفت، هر چند که از لحاظ تئوریک و فرضی، و در سطح تنش میان عدنانیان و قحطانیان (که در سطوح پائین‌تر و به عنوان مثال سطح قیس و کلب ملموس‌تر می‌شد) همچنان هم‌پیمان «مضر» باقی می‌ماند. همچنین باید به پیمانهای میان ربیعة و قحطانیان نیز اشاره کرد. از جمله، پیمان «ذئاب» (گرگها) بود که بیش از اسلام میان ربیعة و کندة بسته شد.[۶۹] و همانگونه که خواهیم دید این دو قبیله (ربیعة و کندة) در تنش‌های پس از اسلام و در جنگ علی(ع) و معاویة، نیز دوباره در صف واحدی قرار خواهند گرفت.

ستیزه میان ربیعة و مضر و بصورت عام میان عدنانیان و قحطانیان، ستیزه‌ای «تاریخی» بود که سابقهٔ آن به بیش از جنگ‌های ارتداد بازمی‌گشت. از آن جمله روایت می‌شود که مردم در شرق شبه جزیره بدان سبب از مسیلمهٔ حنفی و ادعای پیامبری او دفاع کردند که از ربیعة بود و بدان سبب با محمد(ص) مخالفت کردند که از مضر بود.

منابع تاریخی عبارتهایی را برای ما ذکر می‌کنند که در میان مردم رواج یافته و بازتابی از این تنش به شمار می‌رفت. از جمله این عبارت که «دروغگوی ربیعه برای ما بهتر است از راستگوی مضر» و روایت می‌شود که مردی از نمر (ربیعه) به یمامه (سرزمین مسیلمه) آمد و سراغ او گرفت و گفت: کجاست مسیلمه؟ به او گفتند: به او بگو پیامبر خدا. و او گفت: نمی‌گویم، تا او را نبینم. وقتی به نزد او آمد گفت: تو مسیلمه هستی؟ گفت: آری. گفت چه کسی بر تو نازل می‌شود، گفت: رحمان. گفت در نور یا تاریکی؟ مسیلمه پاسخ داد: در تاریکی. آن مرد گفت: گواهی می‌دهم که تو دروغگویی و محمد راستگو. ولی دروغگوی ربیعه برای ما بهتر است از راستگوی مضر.» و از آن پس به مسیلمه پیوست تا آنکه در روزی از روزهای جنگ‌های رِدّه، در رکاب او کشته شد.[۷۰]

واقعیت آن که، جنبش مسیلمه، به روشنی عکس‌العملی علیه قریش بود و این قضیه، از احادیثی که از پیامبر در مورد مسیلمه روایت می‌شود، کاملاً

برمی‌آید. از آن جمله روایت بخاری است از ابن‌عباس که گفت: «مسیلمه کذاب، در دورهٔ پیامبر خدا به نزد او آمد و گفت اگر محمد(ص) این امر را پس از خویش به من وانهد، از او پیروی خواهم کرد...» و البته این کار را عملاً از پیامبر خدا خواست و پیامبر پاسخ داد: «اگر از من این قطعه را بخواهی به تو نخواهم داد...»[۷۱]

مسیلمه همچنین نامه‌ای به پیامبر نوشت که در آن آمده است: «از مسیلمه پیامبر خدا به محمد پیامبر خدا، سلام بر تو. اما بعد، من در این امر شریک تو گشته‌ام و ما را نیمی از زمین است و شما را نیمی دیگر، ولیکن قریش مردمانی تجاوزگر هستند» و پیامبر در پاسخ او نامه‌ای نوشت که متن آن از این قرار است: «بنام خداوند بخشندهٔ مهربان، از محمد رسول خدا به مسیلمهٔ دروغگو، سلام بر آن کس که از راه هدایت پیروی کرد. اما بعد. زمین از آن خداست و او آن را به هر کس از بندگان خویش که بخواهد وامی‌گذارد و سرانجام نیز از آنان پرهیزگاران است.» این حادثه در پایان سال دهم اتفاق افتاد.[۷۲] همچنین روایت می‌شود که مسیلمه روزی در میان قوم خویش سخن راند و گفت: «ای فرزندان حنیفه، خداوند قریش را به پیامبری سزاوارتر از شما قرار نداده است درحالیکه سرزمین شما از سرزمین آنان وسیع‌تر است و کشاورزی شما از کشاورزی آنان پربارتر و جبرئیل نیز همچون فرزند آن قوم بر فرزند شما نازل می‌شود.» در همین چارچوب باید به آن چیزی اشاره شود که در مورد عیینهٔبن حصن ذکر می‌کنند، مبنی بر اینکه وی روزی پس از وفات پیامبر(ص) و ادعای پیامبری از سوی طلیحه اسدی در میان قوم خویش یعنی غطفان ایستاد و آنان را به تجدید پیمانی که در جاهلیت میان غطفان و اسد برقرار بود و نیز حمله به قریش فراخواند و گفت: «من پیمانی را که از قدیم میان ما برقرار بود تجدید کرده و از طلیحهٔ پیروی می‌کنم. به خدا که اگر از پیامبری از قبایل این پیمان پیروی کنم برای من بهتر است تا از پیامبری از قریش پیروی کنم. محمد نیز وفات کرده و طلیحه باقی مانده است. پس از نظر او پیروی کنید و او نیز این کار کرد و قومش از او پیروی کردند.»[۷۳] در تأکید همین دشمنی میان ساکنان شرق جزیره (ربیعة) و ساکنان غرب

(مضر)، عبارتی برمعنا در میان مردان قریش، (دولتمردان آن روزگار) رواج یافت. آنچه آنان می‌گفتند: «از همان‌گاه که خدا پیامبری در میان مضریان برانگیخت، ربیعه از خدای خویش ناخرسند است.» شورش اسود عنسی در یمن نیز، از همان آغاز چهره و خصلتی «قومیتی»[۷۵] داشت. نقطهٔ آغاز دعوت وی، برانگیختن عصبیت یمنیان اصیل بود علیه «فرزندان» یعنی آنها که مادرانشان یمنی بودند و پدرانشان ایرانی‌هایی که زمان اشغال یمن از سوی ایران در آن سرزمین ساکن شدند. این «فرزندان» از نخستین کسانی بودند که به دعوت پیامبر پاسخ گفتند. با استفاده از تحریک همین عصبیت یمنی بر ضد «فرزندان» و بدین ترتیب بر ضد «اسلام» و عرب‌های شمال بود که اسود عنسی توانست، در کمتر از سه ماه مهم‌ترین قبایل جنوب را با خود همراه سازد. و جنبش وی تنها با ترور وی از سوی مسلمانان آرام گرفت ولی کاملاً متوقف نشد و به محض آنکه پیروان وی خبر وفات حضرت رسول(ص) را شنیدند دوباره به پا خاستند. و قیس‌بن عبدیغوث مکشوح که در رأس سپاهیان مسلمانی قرار داشت که رودرروی اسود عنسی ایستادند، به کینهٔ فیروز رئیس «فرزندان» که ابوبکر او را والی و حاکم صنعا قرار داده بود، قیام کرد و مرتد شد. و مردم را به طرد «فرزندان» از یمن فراخواند و به رؤسای قبایل نوشت: «فرزندان، فتنه‌ای هستند در سرزمین شما و اگر آنها را رها کنید، همچنان بر شما (حاکم) باقی خواهند ماند»[۷۶] و پیروان اسود عنسی به او پیوستند و او کوچاندن «فرزندان» را به سرزمین‌شان یعنی ایران آغاز کرد و برخی را از راه دریا و از عدن کوچاند و برخی را از راه خشکی.

جنبش ارتداد در یمن، محدود به اسود عنسی و هم پیمانان وی نبود و کنده نیز به ارتداد گرائید و در این راه سرکردگی آنان را شاهزادگان آنها یعنی بنی‌عمر بن معاویة و بنی حارث بن معاویة برعهده داشتند و درنهایت رهبری آنان به دست یکی از همین نوادگان حارث افتاد یعنی اشعث‌بن قیس. ولی آنان در پایان راه در برابر سپاه مسلمانان قریشی به رهبری مهاجربن معاویة و عکرمة‌بن ابی‌جهل شکست خوردند. و اشعث تسلیم گشت و او را همراه با اسیران دیگر به نزد ابوبکر فرستادند. اشعث پیش از آن، و آن گاه که در سال وفود به همراه هیأتی از کنده

برای تبریک به پیامبر، به مدینه آمده بود، خواهر ابوبکر را خواستگاری کرده بود. این بار نیز اشعث از ابوبکر عذرخواهی کرد و او نیز همسر او را به او بازگرداند و او را آزاد کرد. اشعث بن قیس پس از این در برافروختن فتنه میان معاویة و علی(ع) نقشی مهم خواهد داشت و از رهبران سپاه علی(ع) خواهد شد و این حادثه نیز، آنگونه که خواهیم دید در چارچوب تنش میان یمنیان (اصحاب علی(ع)) و مضریان (اصحاب معاویه) انجام خواهد گرفت.

-۶-

این تقسیم‌بندی‌ها و تعارض‌ها و تنش‌هایی که کم‌کم بر مخیله قبیله‌ای در جریان جنگ‌های ارتداد سایه می‌گسترد و یکی از مشخصه‌های اصلی اندیشهٔ سیاسی آن روزگار را شکل می‌داد، در جریان جنگهای فتوحات یعنی فتح عراق و فارس از یک سو و مصر و شام از سوی دیگر، در زمان عمربن خطاب، تعمیق شد. جنبش‌های ارتداد، همانگونه که ذکر آن رفت با نیروی مسلح در زمان ابوبکر خاموش شد و در این میان «فاتحان» اساساً از قریش بودند و دیگران که همان «عرب‌ها» بودند، همچون شکست خوردگان جنگ مورد رفتار قرار گرفتند و خشونت زیادی را به مجازات ارتداد خویش شاهد بودند. برای آنکه روشن‌تر ببینیم که جنگ‌های ردّه چه کینه‌هایی را در دلهای «عرب‌ها» علیه قریش برانگیخت، پیش از هر چیز بهتر است به متن نامه‌ای اشاره کنیم که ابوبکر به سایر قبایل گرویده به جریان ارتداد می‌نوشت و در آن آمده بود:

«و من فلانی را با سپاهی از مهاجرین و انصار و تابعان به سوی شما فرستادم و او را امر کردم تا با کسی نجنگد و او را نکشد تا آن که او را به راه خدا دعوت کند، پس هر کس پاسخ مثبت دهد و اقرار کند و دست از اعمال خویش بشوید و کار نیکو کند، از او بپذیرد و او را در این راه یاری دهد. و هر کس که نپذیرد، او را دستور دادم که با او بجنگد و کسانی را که به آنها دست یابد، باقی نگذارد و در آتش بسوزاند و زنان و فرزندان‌شان را به اسارت بگیرد.»[۷۷] این عبارتها، تنها یک تهدید توخالی نبود، بلکه دستوراتی بود که با شدت و سختی بسیار به

آن‌ها عمل شد. چرا که اغلب قبایل مرتد، به «راه خداوند» نیامدند و جنگ را ترجیح دادند.

بدین ترتیب روایات ذکر می‌کنند که خالدبن ولید که ابوبکر وی را به فرماندهی سپاهی برای جنگ با طلیحه اسدی منصوب کرده بود، همراه با سپاهیان حرکت کرد تا به جایی به نام «بزاخة» رسید، جایی که گروههای اسد و غطفان که با طلیحه اسدی هم‌پیمان شده بودند، در آن جا جمع بودند. و جنگ آغاز شد «تا آنکه خلقی بسیار از دشمنان کشته شدند و برخی نیز به اسارت گرفته شدند. پس خالد دستور داد تا آتش‌دان‌هایی سازند و در آن‌ها آتش برافروخت و اسیران در آن آتش افکندند.»[۷۸] ابوبکر نیز در نامه‌ای به خالدبن ولید نوشته بود که: «بر هر که مسلمانان را به قتل رسانده است دست یافتی، او را بکش و مایه عبرت دیگران ساز و هر کس را که از دید تو با پیامبر خدا مخالفت کرده و به راه او نرفته و بنظر تو صلاح در آن است که کشته شود، بکش.» خالدبن ولید نیز «یک ماه در بزاخه بسر برد و گاه از آن بیرون می‌رفت و دوباره بازمی‌گشت تا آن دستور به انجام رساند. و کسانی را در آتش سوزاند و دست و پای کسانی دیگر را بست و آنها را سنگسار نمود و کسانی دیگر را از بالای کوه پرتاب نمود.»[۷۹] گروهی از اسد و غطفان نیز بر ابوبکر وارد شدند و خواستار صلح با او شدند و او نیز آنان را مخیر کرد میان «جنگی بنیان افکن و بقائی شقاوت بار» آنان گفتند ای خلیفهٔ پیامبر، ما جنگ را می‌دانیم که چیست، پس به ما بگو که بقای شقاوت بار چیست؟ ابوبکر گفت: از شما اسلحه و اسبانتان را برگیریم و شما قومی خواهید بود که در پس شتران حرکت می‌کنید تا آن که خداوند به خلیفهٔ پیامبر و مؤمنان، نشانه‌ای بفرستد و از شما درگذرند. و جزای زیانی که به ما وارد کنید، بدهید و ما جزای زیان شما ندهیم و شهادت دهید که کشتگان ما در بهشتند و کشتگان شما در آتش.»[۸۰] چنین چیزی برای دیگر قبایل مرتد نیز به وقوع پیوست.

آنگاه نیز که سپاهیان اسلام از سوی شمال به رهبری مردانی از قریش برای فتح عراق و شام رهسپار می‌شدند، ابوبکر عزم بر آن داشت تا کسی از قبایل مرتد شده را در فرآیند فتوحات شرکت ندهد، چه به آنان اطمینانی نداشت. این مسئله

باعث ایجاد شرایطی نگران کننده در حوزهٔ «امنیت داخلی» گشت، چه هر لحظه امکان آن می‌رفت تا «عرب» بر «حکومت قریش» شورش کند و اوضاع به جای نخست خویش بازگردد. بدین سبب، عمر پس از بدست‌گیری خلافت همهٔ «عرب» را از قریش و غیر قریش بسیج کرد و همگی را رهسپار فتح ایران و روم نمود. در این باره از او روایت می‌شود که گفت: «بر عرب زشت است که به هم دیگر بتازند در حالیکه خداوند روزی آنها را داده و دیار عجمان گشوده شده است. وی همچنین در آزادی اسیران عرب دوران جاهلیت و اسلام، مشورت کرد و آنان آزاد کرد، جز زنی که از سرور خویش دارای فرزندی شده بود. و عمر گفت: تملک عرب جایز نیست.»[۸۱] بدین ترتیب او اهل ردّه را به فتح فراخواند و آنان «به سرعت از هر سو به سوی او شتافتند، و او آنان را رهسپار عراق و شام نمود.»[۸۲] و آن گاه که نامهٔ مثنی‌بن حارثه، فرماندهٔ سپاه عرب در عراق به او رسید که در آن از اتحاد ایرانیان پیرامون یزدگرد و سازماندهی دوبارهٔ آنان و نیز شورش اهالی سواد عراق، سخن گفته بود، عمر گفت: «به خدا قسم که پادشاهان عجم را با پادشاهان عرب روبرو خواهم کرد.» بدین ترتیب وی، هیچ رئیس و پیرو سرور و خطیب و شاعری را وامگذاشت مگر آن که آنان را فراخواند و به سوی ایران روانه کرد و به المثنی و همراهان وی دستور فرستاد که از میان عجمان بیرون روند و در آبهای مرزی ایران پراکنده شوند و در میان ربیعة و مضر و هم‌پیمانان آنان هیچ احدی را که سلاح و چارپایی داشت رها نکنند و به اختیار یا به اجبار او را فرا خوانند، و به عاملان خویش بر عرب‌ها نامه فرستاد که: هر کس که اسب و سلاح و دیدی نیز داشته باشد به سوی او روانه سازند.»[۸۳] و اینچنین برای جنگ قادسیه آماده می‌شدند.

این به معنای بسیج عمومی تمامی «عرب‌ها» بود. و از آن جا که «عرب‌ها» متشکل از قبیله‌های مختلف بودند و هر قبیله به عنوان مجموعه‌ای مستقل و در کنار قبایل دیگر، به جنگ می‌پرداخت، عملیات بسیج و سازماندهی جنگ و تعیین اماکن تجمع... همگی می‌بایست تابع الزامات «قبیله» یعنی آمارگیری از افراد قبیله، پیوستن قبایل کوچک به همدیگر، براساس خویشاوندی و نسب

هم‌پیمانی و ایجاد گروههای قبیله‌ای بزرگ و... می‌شد. و از آن جا که مقصد قبایل عراق بود و شام، بسیار پیش می‌آمد که یک قبیله به دو قسمت تقسیم شد، قسمتی به عراق می‌رفت و قسمتی به شام تا در آن جا هر قسمت به نزدیک‌ترین قبایل به خویش پیوسته و یک گروه قبیله‌ای جدید شکل دهند. بدین ترتیب، مراکز تجمع قبایل، یا شهرهایی همچون بصره و کوفه که با این هدف ساخته شدند عبارت بودند از «محله‌هایی» برای قبایلی متفاوت. که در هر منطقه یا محله قبیله یا گروهی از قبایل که از طریق نسب یا پیمان به هم پیوند می‌خوردند ساکن بودند. به هر رو «از زمان عمر ما شاهدیم که قبایل عرب گرد آمدن در شهرها و مناطق مسکونی جدید را آغاز کردند و گروههای قبیله‌ای بزرگی را به جای گروههای کوچک پیشین عصر جاهلی، پدید آوردند، چرا که گرایش و رغبت قبایل به ایجاد تعادل و توازن قوا در این شهرهای نو پدید، شاخه‌های مختلف هر قبیله را به گرد آمدن زیر چتر قبیله بزرگ یگانه‌ای واداشت. و گاهی نیز، شاخه‌ها و قبایل کوچک دیگری نیز که رابطه‌ای نسبی با یک قبیله بزرگ دیگر داشتند، از طریق پیمان‌هایی به قبیلهٔ بزرگ می‌پیوستند. به عنوان نمونه قبایل حنبه و الرباب و مزینه، جزئی از گروه تمیم شدند. پس از آن نیز حوزهٔ این تجمعات قبیله‌ای با ظهور گرایش‌ها و پیوندهای نزاری و یمنی گسترش یافت... و به سبب آن نیز شهرها براساس قبایل تقسیم شدند و حتی در برخی از شهرها تقسیم‌بندی عرب به ریشه‌های نزاری و یمنی رعایت شد... ذکر می‌کنند که سعدبن ابی‌وقاص هنگامی که (در سال ۱۴ یا ۱۷ هجری) نقشهٔ شهر کوفه را ترسیم کرد، برای نزاریان و یمنیان جایگاههایی تعیین کرد... و سهم اهل یمن در سوی شرقی بود و سهم نزاریان در سوی غربی.»[۸۴]

افزون بر نقشی که شیوهٔ بسیج و توزیع قبایل در هنگام فتوحات، در نمایان‌تر کردن و تحکیم پیوندهای قبیله‌ای ایفا کرد، ایجاد «دیوان عطاء» از سوی عمر و شیوهٔ ترتیب مردم در این دیوان، نقشی مهم در این زمینه ایفا کرد. چه «اجرای سیستم عطاء تقسیم‌بندی مردم را براساس قبایل و ریشه‌های نژادی قبیله‌ای آنان، لازم آورد. و نسب‌شناسان در راه تدوین نسب‌ها و تقسیم قبایل

براساس ریشه‌ها و اصول آنان کوشیدند. و مرزهای پیوندهای عدنانی و یمنی روشن‌تر شد و حد و مرز اصول و ریشه‌های قبیله‌ای در چارچوب این دو پیوند مشخص‌تر گشتند. این گونه تدوین قبایل تأثیری بسیار در توجه قبایل به نسب خویش و رغبت آن‌ها در تدوین آن داشت و این مسئله باعث شد تا این قبایل در راه شناخت نسب خویش بکوشند و به قبایلی که با آنها پیوندهای نسبی و خویشاوندی داشتند، گرایش نشان دهند.»[۸۵]

از آن جا نیز که مسلمانان در آن واحد در دو جبهه یعنی عراق و شام مشغول جنگ بودند. قبایل ربیعه که در شرق شبه جزیره عربستان از قطر (کنونی) تا شمال عراق ساکن بودند، همگی روانه جبههٔ عراق شدند تا بدین ترتیب یک گروه قبیله‌ای بزرگ را در برابر قبایل دیگری که از یمن و جاهای دیگر آمده بودند، تشکیل دهند. جبههٔ شام نیز که از دوران جاهلی منزلگاه برخی قبایل یمنی [غسان، تنوخ، لخم، جذام، قضاعة و کلب و...] بود، همچنان شاهد فزونی تعداد قبایل یمنی بسیج شده بود که از یک سو از جنگ با ایران هراس داشتند (چه ایرانیان پیش از این یمن را تصرف کرده بودند) و از سوی دیگر همزیستی با قبایل پیشین خویش را که در شام ساکن بودند، ترجیح می‌دادند. این در حالی است که قبایل مضری حرکت به سوی عراق را ترجیح می‌دادند. البته، عمربن خطاب نیز همیشه با خواست این قبایل همراهی نمی‌کرد، و بسیاری از قبایل را که حرکت به سوی عراق را ترجیح می‌دادند، مجبور به حرکت به سوی شام نمود و بسیاری را که مایل به حرکت به سمت شام بودند، روانه عراق ساخت. به هر رو، عملیات «فتوحات» در زمان عمر وضعیت قبیله‌ای نوینی را بوجود آورد که وجه تمایز آن جمع‌آوری قبایل در اردوگاهها (شهرهای جنگی) بصورت مجموعه‌هایی هر چند مستقل ولی در ارتباط و سایش دائمی با هم بود. این مسئله از سویی باعث برافروخته شدن عصبیت‌های خاص در درون عصبیت‌های عام و از دیگر سو باعث برخورد میان عصبیت‌های عام و کلی می‌گشت.

از طرفی دیگر، شیوهٔ توزیع قبایل، اگر نگوئیم باعث خلق تضاد و اختلاف عراق و شام شد، حداقل باید گفت این تعارض و تضاد را تحکیم بخشید. چه در

عراق ربیعه و تمیم (به سبب نزدیکی جغرافیائی‌شان به این دیار) به همراه برخی قبایل یمنی که برای فتوحات عراق به آن جا مهاجرت کرده بودند، غلبه یافتند. و در شام نیز سیطره از آن قبایل یمنی به رهبری آن قبایلی بود که پیش از اسلام آن جا ساکن بودند، و در این میان بویژه «کلبیان» که در عهد معاویه، به سبب آنکه زن معاویه و مادر ولی‌عهد (یزیدبن معاویه) از آنان بود، از نفوذی بسیار برخوردار شدند. تنش در شام در میان قبیلهٔ یمنی «کلب» و قبیلهٔ مضری «قیس» جریان داشت، و همانگونه که «ربیعه» در عراق تنها قبیله نبود، یمنیان نیز تنها گروه قبیله‌ای شام را شکل نمی‌دادند و قبایلی از قیسیان، همچون هوازن (و از جمله ثقیف) و غطفان و سلیم نیز، به همراه آنها می‌زیستند. در مصر نیز، اغلب قبایلی که در فتح این سرزمین مشارکت داشته و در آن سکنی گزیدند، از قبایل یمنی بودند.

از وجوه تفاوت میان عراق و شام در سطح «قبیله» آن بود که قبایل در عراق و در کوفه و بصره، به شاخه‌های قبیله‌ای تقسیم شد و هر قبیله یا هر گروه از قبایلی که به ریشه‌ای واحد بازمی‌گردند، یک شاخه را شکل می‌دادند. این شیوهٔ قبیله‌ای بسیج مردمی، اگرچه در سرعت فراخوانی قبایل و آسان سازی توزیع عطاء «فیء» در میان آنها، تأثیرگذار بود،[۸۶] ولی در مقابل، عصبیت قبیله‌ای را تقویت نمود چرا که تنها اصلی که باعث تفاوت می‌شد، «قبیله» بود. ولی در شام که شهرها مردمان را به خود جذب کرده و کار ویژهٔ توزیع ساکنان را برعهده داشتند، سیستم دیگری در توزیع قبایل بسیج شده برای فتوحات که از شبه جزیره آمده بودند، مورد استفاده قرار گرفت. یعنی سیستم «سپاهیان»: «سربازان عرب در شام، به صورت سپاه‌هایی درآمده بودند که در کنار شهرهای اصلی اردو می‌زدند. و هر سپاه منسوب به جایی می‌شد که در آن ساکن بود و نه به قبایلی که از آن تشکیل شده بود و مثلاً گفته می‌شد: سپاه شام و سپاه اردن و سپاه قنسرین و همچون آن.»[۸۷]

تشریح این «نقشهٔ» قبیله‌ای که در دوران فرآیند فتوحات در عصر عمربن خطاب تشکیل شد، برای فهم حوادث داخلی که ابتدا در دورهٔ عثمان حادث شد،

و نیز برای فهم جنگ داخلی که پس از آن در زمان علی و معاویه بوقوع پیوست، ضروری می‌نماید. بسیج قبایل عربی برای فتوحات بدین شکل که ذکر شد، وضعیت «حقوقی» حاکم بر روابط قریش و «عرب» در عصر ابوبکر را تغییر داد؛ و مراد از روابط مذکور، روابطی بود که جنگ‌های ارتداد دیکته کرده و «عرب» مرتد ـ که شامل تمامی عرب‌ها بجز قریش و ثقیف و اهل یثرب می‌شدند ـ را به عنوان شکست خوردگان جنگی می‌انگاشت که طرف پیروز آن قریش بود. بسیج برای «فتوحات» اما در سطح سیاسی، تغییری ایجاد نکرد، چه حکومت و ریاست و بطور عام دولت، از آن قریش بود. خلیفه و دولتمردان بزرگ و رؤسای نواحی و عاملان و امرای سپاه، همگی از قریش بودند. و اگر هم کسی در میان اینان بود که به معنای قبیله‌ای کلمه قریشی نبود، از عموزادگان آنان بود که در پیوندهای مصری با آنان مشترک بود، و یا از هم پیمانان قریش به شمار می‌رفت. اگر به این قضایا افزایش نفوذ «قبیلهٔ بنی‌امیه» (به عنوان رهبران قریش و بنابراین رهبران مضر) در اواخر عصر عثمان و نیز افزایش ثروت دولتمردان بزرگ، بویژه آنانکه از قریش بودند را بیافزائیم [که به دلیل روشنی بود که عمر در توزیع عطاء بکار گرفت (یعنی تکیه بر معیار خویشاوندی پیامبر که در فصل بعد به تشریح آن می‌پردازیم)] درک خواهیم کرد که چگونه شورش شهرهای دیگر در عصر عثمان، در سطح «قبیله‌ای» به معنای شورش «عرب» علیه قریش بود. بدین ترتیب، به استثنای شام که اوضاع قبیله‌ای در آن آرام بود و قبیله در آن نقش مؤثری نداشت و حضور بنی‌امیه حضوری توانمند و مسلط بود، کوفه و بصره و مصر که در آن روزگار مراکز اصلی به شمار می‌رفتند، عبارت بودند از اردوگاههای «عرب»هایی که احساس می‌کردند زیر سلطهٔ قریش بودند، یعنی کسانی که با خون و نیروی خویش به فتح شهرها مشغول بودند در حالیکه قسمتی از غنائم و خراج و جزیه نصیب قریشیان حاکم می‌شد. برای آنکه هرچه بیشتر به اهمیت دوگانهٔ قریش/ عرب در مخیله اجتماعی ـ سیاسی آن روز پی ببریم به یک حادثهٔ معروف اشاره می‌کنیم که چه بسا نخستین حادثه‌ای باشد که درونمایهٔ سیاسی ـ اجتماعی این دوگانه را به صورتی بی‌پرده در گفتمان نمایندهٔ «قریش» و گفتار

نمایندگان «عرب» نشان دهد. روزی، در مجلس سعیدبن عاص اموی، عامل عثمان بر کوفه، ذکر سواد عراق (باغ‌ها و بوستان‌های آن) پیش آمد. سعیدبن عاص با خونسردی و ناخودآگاه گفت: «سواد، بوستان قریش است.» این گفته باعث خشم رؤسای قبایلی شد که در مجلس حاضر بودند و یکی از آنها (یعنی مالک‌بن اشتر رهبر یمنیان) گفت: «آیا تو گمان برده‌ای که سواد که خداوند فی» شمشیرهای ما قرار داده بوستان تو و قوم تو است؟ به خدا قسم که بهترین و برنصیب‌ترین شما، جز به اندازهٔ ما نصیبی در آن ندارد.»[۸۸] بدنبال آن، اشتر و رهبران دیگر قبایل انتقاد از عثمان و عاملان وی را آغاز کردند و مردم را بر امویان و حکومت آنان شوراندند. پس سعیدبن عاص این اخبار به پیش عثمان فرستاد و عثمان در پاسخ به او گفت که اشتر و جماعت وی را به نزد معاویه در شام تبعید کن. «آنگاه که این افراد بر معاویه وارد شدند... روزی به آنان گفت: شما مردمانی هستید از عرب‌ها (تأکید می‌کنیم بر توجه به کاربرد کلمهٔ «عرب») که سلاح و زبان برنده دارید و با اسلام، شرفی نصیب شما شد و بر ملت‌های دیگر غلبه کرده و مراتب و میراث آنها به ارث بردید. به من رسانده‌اند که شما از قریش کینه‌ای به دل دارید. بدانید که اگر قریش نبود، به همان خواری بازمی‌گشتید که بر آن بودید. رهبران شما تا به امروز سپر شما بوده‌اند، پس از زیر این سپر بیرون زدید.» پس یکی از آن مردان که در آن جمع حاضر بود در پاسخ او گفت: «اما آن چه از قریش نقل کردی، باید گفت که قریش نه بیشترین عرب‌ها بود و نه توانا‌ترین آنها که ما را از آن بترسانی و اما آن چه در مورد سپر بیان کردی، بدان که اگر سپر پاره شود، این امر به ما خواهد رسید.» (اگر خلیفه و قریش ساقط شود، حکومت به دست ما خواهد افتاد) معاویه فخر فروشانه پاسخ داد: بفهمید و گمان نمی‌برم که بفهمید. قریش نه در جاهلیت و نه در اسلام جز به وسیله خدای تعالی، برتری نیافته است. نه بیشتر عربان بوده و نه توانا‌ترین آن‌ها، ولی بخشنده‌ترین آنها و ناب‌ترین و پرشکوه‌ترین و جوانمردترین آن‌ها بوده‌اند... آیا شما کسی را از عرب و عجم و سرخ و سیاه دیده‌اید که به سلطهٔ غیر و سیطرهٔ بیگانه‌ای در سرزمین خویش دچار نشده باشد. جز قریش، که هیچ کس با

آن‌ها از در حیله وارد نشده است مگر آنکه خداوند حیله‌های او را نقش بر آب کرد، تا آن که خداوند خواست آن کس که از مال خویش بخشیده بود و از دین وی پیروی کرده بود را از پستی دنیا و بد فرجامی آخرت نجات دهد، و بدان سبب، بهترین آفریدگان خویش را برگزید و برای او اصحابی قرار داد و بهترین آنان قریش بودند. و سپس این ملک و حکومت بر پایهٔ آنها نهاد. و خلافت را از آن آنان ساخت و این امر جز برای آنها نادرست خواهد بود. و خداوند که در دوران جاهلیت و با وجود کفر قریش، نگاهبان آنان بود، آیا در حالتی که اسلام آورده‌اند، آن‌ها را رها خواهد کرد. درحالیکه بیش از این و در دوران جاهلی از پادشاهانی که شما را زیر سلطه داشته‌اند، نگاهبانی کرد.» معاویه سپس، در ادامهٔ این گفتمان قبیله‌ای، هر کدام از آن گروه را با سخنانی توهین‌آمیز که او و قبیله‌اش را به پائین دست کشانده، مورد خطاب قرار داد و پس از آن، آنان را روانه کرد و آنان شام را به قصد مدنیه ترک گفتند. ولی عبدالرحمن‌بن خالدبن ولید که به دستور معاویه عامل جزیره بود، آنان را بازداشت کرد و با سخنان و رفتار خویش به آنان اهانت نمود و چندین ماه آن‌ها را نزد خویش نگاه داشت و هرگاه که سواره می‌رفت، آنان را پیاده با خود می‌برد و سپس آنان را آزاد کرد و آنان به کوفه بازگشتند.[۸۹]

همچون آن ناخرسندی و بدبینی که در کوفه نسبت به عاملان عثمان وجود داشت، در بصره و مصر نیز شاهدیم. به استثنای شام که آنگونه که پیش از این گفتیم در سطح «قبیله» کم آشوب‌تر و آرام‌تر بود، و معاویه با «سیاست» و «عطاء» آن را اداره می‌کرد، بقیهٔ مراکز مملو از خشمگینان از قریش و سیاست عثمان بود که در سالهای آخر عمر خویش، زیر نفوذ نزدیکان و خویشاوندان اموی خویش قرار داشت. و اگرچه عواملی دیگر در سطح «غنیمت» و «عقیده» در پس انقلاب علیه عثمان نهفته بود، (آنگونه که در دو فصل آینده خواهیم دید.) ولی شکی نیست، که آن عوامل نمی‌توانست بدون وجود یک جارجوب قبیله‌ای که انقلاب را دربرگفته و سازمان دهد، تأثیر و کنشی قابل توجه داشته باشد. و در واقع، انقلاب علیه عثمان، در سطح «قبیله» رنگ و بوی انقلاب «عرب» علیه قریش به

خویش گرفت، و کافی است که به نام‌های رهبرانی که این انقلاب را انجام دادند بنگریم (چه در مدینه و چه شهرهای دیگر) تا این مسئله را به روشنی مشاهده کنیم. بدین ترتیب، رؤسای قبایل ناخشنود در مصر و کوفه و بصره در نامه‌هایی به یکدیگر، ناخرسندی خویش از قریش و سیاست عثمان نوشتند و بر سر خروج به همراه پیروان خویش به سوی مدینه و به بهانه حج عمره در سال ۳۵ هجری توافق نمودند. آنانکه از مصر بیرون آمدند، چهار گروه بودند. که تعداد آن‌ها تقریباً هزار و ششصد نفر بود. در رأس این گروهها امیرانی از یمن و از قبایل خزاعه و کنده قرار داشتند و امیر امیران آن سپاه، الغافقی بن حرب العکی بود که او نیز از اهالی یمن به شمار می‌رفت. آنانکه از کوفه خارج شدند نیز چهار گروه بودند، در حدود هزار و ششصد مرد و رهبران آن‌ها از یمن و شرق شبه جزیره بودند که در رأس همهٔ آن‌ها عمربن اصم از بنی‌عامربن صعصعه قرار داشت. اهل بصره نیز در چهار گروه و به همان تعداد بیرون آمدند و سران آنان از بنی عبدالقیس و بنی‌حنیفه بودند و در رأس همهٔ آنها حرقوص سعدی از قبیله تمیم، معروف به ذی الخویصرة قرار داشت که بعدها یکی از رهبران خوارج شد. این گروهها در مدینه به هم پیوستند و گفتگوهایی با عثمان انجام دادند که به شکست انجامید و سرانجامی جز قتل عثمان نداشت. پیداست که نفوذ و سلطه در صفوف انقلابیون از آن اهل یمن بود.[۹۰]

پس از قتل عثمان، معاویه به خوانخواهی وی برخاست چه از قبیلهٔ وی بود. در همین حال علی(ع) پس از قتل عثمان، در شرایطی ناآرام در مدینه مورد بیعت قرار گرفت و پس از آن به کوفه رهسپار شد، تا بعدها جنگی خونین با زبیر و طلحه و به همراه آنها عایشه زن پیامبر، داشته باشد (جمل) و پس از آن نیز جنگ با معاویه (صفین) را آغاز کند. بدین ترتیب، خواهیم دید که دوگانه عرب/ قریش در تنش میان معاویه و علی(ع) عنصر مرکزی به شمار می‌رفت، معاویه در رأس قریش قرار داشت، و «عرب»ها نیز اکثریت را در صفوف سپاهیان امام علی تشکیل می‌دادند. و جز تعداد اندکی، کسی از قریشیان در سپاه او حضور نداشت. ربیعه نیز در رأس قبایل وفادار به علی(ع) قرار داشت و او نیز بسیار آن را

می‌ستود و در پی آن بود که میان این قبیله و قبایل یمنی پیمانی ببندد و بدین ترتیب پیمان آن‌ها را که پیش از اسلام برقرار بود، دوباره زنده کند. مهم‌ترین قبایل یمنی نیز که در صفوف سپاه امام علی(ع) وجود داشتند عبارت بودند از: کنده و بجیله و همدان و خثعم و ازد. سپاه معاویه نیز اساساً از قبایل یمن تشکیل می‌شد که پس از مهاجرت خود پیش از اسلام به شمال شبه جزیره و شام، در آن جا ساکن بودند و مهم‌ترین این قبایل نیز چنان که پیش از این اشاره شد، قبیله کلب بود. در کنار قبایل یمنی نیز قبایل قیس قرار داشتند که اساس «مضریان» شام را تشکیل می‌دادند، بویژه ثقیف که والیان بزرگ امویان بر عراق مانند مغیرة بن شعبه و زیادبن ابیه و حجاج‌بن یوسف ثقفی از آن بودند.

علی‌بن ابی‌طالب(ع) تلاش نمود تا با بستن پیمانی میان ربیعة و قبایل یمنی علیه قریش، انسجام بیشتری به سپاه خویش بدهد.[۹۱] ولی نتوانست میان «یمنیان» و «مضریان» در سپاه خویش همبستگی ایجاد کند و این مسئله از دلایل شکست سپاه وی شد. در واقع انفجار اردوی امام علی به دلیل حادثهٔ معروف تحکیم، اساساً ریشه در تعارضات و تضادهای قبیله‌ای داشت که این اردوگاه به آن دچار بود و سیطره بر آن و نیز حل آن جز با دید حیله‌گرانه سیاسی ممکن نبود، و البته این صفت در امام علی وجود نداشت. این تعارضات به محض آنکه امام علی تصمیم گرفت برای جنگ با معاویه به شام برود، ظهور یافت. چه مردان بسیاری در غطفان و بنی‌تمیم (که همگی از مضر بودند) بر او وارد شدند و به او گفتند: «ای امیرالمؤمنین ما برای تو پندی داریم، بپذیر، و نظری داریم، پس نظر ما را رد مکن. ما به تو و یارانت نگاه کردیم و برآنیم که، دست از رفتن برداری و با این مرد (معاویه) مکاتبه کنی. در جنگ با اهل شام عجله مکن چه، به خدا قسم ما می‌دانیم که در صورت جنگ پیروزی با کیست و شکست با که؟» آنگاه که اصحاب امام علی، که یمنی بودند آن را شنیدند، خشمگین شدند و آنان را متهم به نامه نوشتن به معاویه و مزدوری او کردند، پس آن نصیحت کنندگان از قوم و قبیله خویش بیرون رفتند و به سوی معاویه به راه افتادند ولی در سپاه او نجنگیدند و از هر دو گروه جدایی پیشه کردند.[۹۲] نمی‌توان در تفسیر دیدگاه این گروه که

علی را نصیحت به عدم جنگ با معاویه کردند، چیزی گفت جز اینکه اینان نمی‌خواستند وارد جنگی با عموزادگان خویش از مضریان (غطفان و بنی‌تمیم) حاضر در سپاه معاویه، شوند.

علی(ع) نیز دریی آن برآمد که بر این مشکل (یعنی مشکل وجود یک قبیله در سپاه خود و سپاه معاویه) فائق آید، بنابراین نقشهٔ خود را برای جنگ به گونه‌ای ریخت که هر قبیله در سپاه وی رودروی عموزادگان خویش در سپاه معاویه قرار گرفته و با آن بجنگد. بدین ترتیب وی (علی(ع)) به ازدیان سپاه خویش گفت تا با ازدیان سپاه معاویه روبرو شوند، و به خثعمیان نیز گفت با خثعمیان روبرو شوند و هر قبیله‌ای را در عراق امر کرد تا با هم قبیله‌های خویش در سپاه شام روبرو شود مگر آنکه یک قبیله، مانندی در شام نداشته باشد که در این صورت آن را با قبیله‌ای روبرو می‌ساخت که در شام حضور داشت.[۹۳] هدف از این برنامه، کناره‌گیری از دگرگونی جنگ میان او و معاویه به جنگی میان قبایل موجود در سپاه خویش بود. چه اگر ازدیان سپاه علی با خثعمیان سپاه معاویه درگیر می‌شد، هیچ تضمینی نبود که خثعمیان سپاه علی به یاری خویشان خویش در صفوف سپاه معاویه برنخیزند و جنگ علی(ع) و معاویه تبدیل شود به جنگی میان ازد و خثعم در صفوف سپاه امام علی(ع).

اما آن نقشه که امام علی(ع) با آن در پی اجتناب از جنگ قبایل مختلف در درون سپاه خویش بود، از سوی دیگر تأثیراتی منفی نیز داشت. چه هر قبیله خود را در حالت جنگ در برابر خویشان خویش قرار می‌داد. و این باعث می‌شد تا انگیزهٔ قوی برای جنگ نداشته باشد. چه مسئله‌ای که اینان برای جنگ بر سر آن به آن جا آمده بودند، مسئله‌ای سیاسی بود که اهمیتی مستقیم برای آنان و پایه‌ای در مخیلهٔ قبیله‌ای آنان، نداشت و حتی برعکس، هر کدام از سپاهیان چه از یمنیان باشد و چه از ربیعة، می‌توانست با خود بیاندیشد: علی(ع) و معاویه هر دو قریشی‌اند و هر که پیروز شود، باز حکومت از آن قریشیان است، و عملاً نیز چنین چیزی در صفوف دو طرف و بویژه در میان سپاهیان امام علی(ع) بوقوع پیوست. چرا که سپاهیان معاویه از همبستگی بیشتری برخوردار بوده و شباهتی

بیشتر به یک سپاه حرفه‌ای داشتند ولی سپاه امام علی(ع) که عبارت بود از مجموعه‌ای از قبایل مختلف و متعارض و متضاد، آنگاه که فهمیدند که از آنها خواسته شده تا خون عموزادگان خویش را بریزند، دچار نوعی احساس دوگانه شدند. و در همین زمینه، یکی از رهبران ازد، آنگاه که علی(ع) آنها را به جنگ با برادرانشان در سپاهیان معاویه فراخواند، در میان قبیلهٔ خویش گفت: «این اشتباهی است بزرگ که ما مأمور جنگ با قبیلهٔ خویش [در صفوف شامیان] شده‌ایم. به خدا قسم آنان چیزی نیستند جز دستان ما که ما با دستان خویش آنها را می‌بریم و چیزی نیستند جز بالهای ما که ما با شمشیرهای خویش آنها را کوتاه می‌کنیم. ما اگر با گروه خویش همصدا نباشیم و از رهبر خویش پیروی نکنیم، کفر ورزیده‌ایم و اگر بجنگیم، شکوه خود را به باد داده‌ایم و آتش قدرت خویش خاموش کرده‌ایم.»[۹۴] و روایت می‌شود که آنگاه که ابوکعب رئیس خثعمیان عراق کشته شد، قاتل وی که از سپاهیان معاویه بود، نتوانست، گریه خویش پنهان کند. پس گفت: «خدا رحمت کند ترا ای ابوکعب. من تو را به پیروی از قوم و قبیله‌ام کشتم که تو از آنان به من مهربان‌تر بودی و در دل من از آنان پسندیده‌تر. و من قریش را می‌بینم که ما را به بازی گرفته است.»[۹۵]

بدین ترتیب، می‌توان این نظریه را ترجیح داد که بر آن است که پیشنهاد «تحکیم کتاب خدا» آنگاه ارائه شد که مردم خود را در این وضعیت دشوار یافتند. بویژه آنکه تماس دو جبهه شبانه روزی بود و هر قبیله، به پیش قبیلهٔ خویشاوند می‌رفت و کشتگان خویش جمع می‌کرد و زخمیان خویش برمی‌گرفت و... و البته پناه بردن به «تحکیم» برای اجتناب جنگ و برخورد، یک سنت قدیم عربی بود. و قبایل عرب برای اجتناب از جنگی که به علت تسلسل و تداوم انتقام احتمالاً پایانی نداشت، به داورانی برای داوری پناه می‌بردند. ولی به هر حال، آن چه از لحاظ تاریخی ثابت شده است، آن است که یک جریان گسترده در سپاهیان علی(ع)، در پی اجتناب از درگیری پیش از وقوع آن بود و برخی دیگر نیز چه با انگیزه‌ای دینی (مسلمان برادر مسلمان خود را می‌کشند) و یا با انگیزه‌ای قبیله‌ای (که قبلاً شرح دادیم) در پی توقف این جنگ برآمدند. در مقابل،

گروههای دیگری نیز در سپاهیان علی(ع) با انگیزه‌ها و منافعی متفاوت برای تداوم جنگ، فشار وارد می‌کردند. و آن‌گاه نیز که علی(ع) تحت فشار گروه نخست، تن به تحکیم داد، رؤسای قبایل یمن و در رأس آنها، مالک اشتر و اشعث‌بن قیس، او را مجبور به تعیین ابوموسی اشعری (که خود یمنی بود) به عنوان نمایندهٔ امام علی در تحکیم ساختند، و آن گاه که علی(ع) اعتراض کرد و گفت ابوموسی، در ذکاوت و زرنگی، همسطح عمروبن عاص، نمایندهٔ معاویه نیست، و ابن‌عباس را به عنوان نمایندهٔ خویش پیشنهاد کرد، اشعث‌بن قیس به او پاسخ داد که ابن‌عباس و عمروبن عاص هر دو «مضری» هستند و به هیچ رو پذیرفته شده نیست که دو فرد مضری در این امر حکم کنند. و آن گاه نیز که علی(ع) ترس خویش از این قضیه اعلام کرد که عمروبن عاص با حلیه‌گری و سیاست بازی خویش، بر ابوموسی اشعری غلبه کند، اشعث اینگونه پاسخ او داد که: «به خدا که اگر دو حکم به حکمی برسند که به زیان ما است، در حالیکه یکی از آن دو یمنی باشد، برای ما بسی پسندیده‌تر از آن است که دو حکم از مضر باشند و حکم آنان به سود ما باشد.»[۹۶] علی(ع) بدین ترتیب چاره‌ای جز قبول تعیین ابوموسی اشعری نداشت. و وقتی اشعث با نوشتهٔ تحکیم، در اردوگاه علی(ع) حرکت کرد، «مردم» یعنی مردان دیگر قبیله‌ها، دانستند که «تحکیم» مسئله‌ای است دست ساخته یمنیان. عکس‌العمل قبایل بکر (از ربیعه) و تمیم (از مضر) چیزی نبود جز رد مسئله تحکیم. گروهی از بنی‌تمیم در برابر اشعث ایستادند و یکی از آنان گفت: «در امر خداوند تعالی، مردان (آدمیان) را حکم قرار می‌دهید. لاحکم الاالله» و سپس شمشیر برگرفت و به اشعث حمله برد و چارپای او را زخمی نمود و آن چارپا سراسیمه به راه افتاد در حالیکه اشعث بر آن سوار بود. وقتی خویشان اشعث این بدیدند، برای کمک او بپا خاستند و اگر دخالت بزرگان بنی‌تمیم و عذرخواهی آنها از اشعث و قبیله‌اش نبود، جنگ در سپاه علی(ع) میان بنی‌تمیم و اهل یمن درمی‌گرفت.[۹۷]

البته قضیه به همین جا خاتمه نیافت. سپاه علی(ع) پس از تحکیم[۹۸] با حالتی از آشفتگی و چند پارگی به سوی کوفه بازگشت: «آنان با علی(ع) به صفین

آمده بودند در حالیکه دوست و یار همدیگر بودند و بازگشتند در حالیکه دشمن و کینه‌توز همدیگر بودند. هنوز از اردوگاه خود در صفین به راه نیافتاده بودند که قضیهٔ تحکیم در میان آنان اختلاف افکن شد و همه راه را در حالی آمدند که به هم ناسزا می‌گفتند و با شلاق به جان هم افتاده بودند، خوارج [که این نام بعد از این حادثه به آنها اطلاق شد] می‌گفتند: ای دشمنان خدا، در امر خداوند حیله‌گری کردید و تحکیم نمودید و دیگران [که تحکیم به اصرار آنان بود] می‌گفتند: از امام ما جدا شدید و گروه ما را پاره‌پاره نمودید. و آنگاه که علی(ع) وارد کوفه شد، با او وارد نشدند و به مرور رفتند و دوازده هزار نفر از آنان در آن جا اردو کردند و گفتند، امیر جنگ شبث‌بن ربعی تمیمی است و امیر نماز، عبدالله بن کواء یشکری. و پس از فتح نیز امر به شوریٰ واگذار می‌شود و بیعت از آن خداوند عزوجل است و امر به معروف و نهی از منکر امری است واجب.»[۹۹] و اگر ما بپذیریم که قبیله‌ها به هیچ وجه کسی را به ریاست خویش نمی‌پذیرند مگر اینکه از خود آن قبیله باشد و یا از قبیله‌ای قوی‌تر، آنگاه می‌توان گفت که این «خوارج» اساساً از تمیم (به ریاست شبث بن ربعی تمیمی) و بکر (به ریاست عبدالله‌بن کواء یشکری و بنویشکر یکی از شاخه‌های بکر قوی‌ترین قبیله در ربیعه) تشکیل می‌شدند و به این سبب علی(ع) در مورد آنها گفته بود: «اعراب بکر و تمیم». همچنین اگر به آنان مردان بنی‌حنیفه را بیافزائیم که برخی از رهبران خوارج (از جمله نافع‌بن ارزق رئیس فرقه‌ای به این نام از خوارج که به نام او به ازارقه معروف شد و قوی‌ترین فرقه خوارج بود) از آنان بودند، می‌توان گفت که پس از این حادثه، بطور عام قبایل شرق شبه جزیره از امام علی جدا گشتند و با او کسی جز «اهل کوفه» باقی نماند که اغلب آنها از قبایل یمن بودند و در زمان فتوحات از سوی عمربن خطاب به آن جا اعزام شده و ساکن آن جا شده بودند. ما در فصلی دیگر به علل ارتباط این قبایل یمنی و علی‌بن ابی‌طالب اشاره خواهیم کرد. اما آنچه در اینجا باید گفت آنکه علاوه بر این قبایل، چند صد تن از «انصار» و مردم تنگدست و گروههایی از قبایل کوچک، نیز به همراه امام علی(ع) باقی ماندند و جملگی اینان بعدها «شیعه» را شکل دادند. در مورد

خوارج نیز ذکر این نکته لازم است که «گسست» نهایی میان آنان و علی‌بن ابی‌طالب زمانی انجام گرفت که علی(ع) «مجبور» به جنگ با آن‌ها در نهروان شد و تعدادی از آنان از جمله رهبرانشان را کشت و این کشتگان تا ابد، خط گسستی شدند میان خوارج و امام(ع) و نیز شیعیان وی. این خوارج بعدها انتقام خون کشتگان خویش می‌گیرند و نخستین قربانی علی‌بن ابی‌طالب(ع) خواهد بود که عبدالرحمن بن‌ملجم خارجی در ۱۹ رمضان سال ۴۰ هجری، او را ترور کرد.

با ترور علی(ع) کفه ترازو به سرعت به سود معاویه چرخید، چه معاویه از مشغول بودن امام علی(ع) به «جنگ درونی» در داخل اردوگاه خویش استفاده کرد و «شروع به براکندن نیروهای خویش بر سرزمین‌های تحت نفوذ امام علی کرد». وی بوسیله عمروعاص، بر مصر که پیش از این تحت فرمان علی(ع) بود، مسلط شد. وقتی امام علی دانست که معاویه درپی محاصرهٔ وی است، سپاهی بزرگ به رهبری قیس‌بن عبادهٔ انصاری آماده کرد، ولی در همین حین به دست ابن‌ملجم ترور شد، و «مردم» (و بویژه فرماندهٔ این سپاه) با پسرش حسن، بر سر خلافت بیعت نمودند. «و [امام] حسن درپی جنگ نبود و تنها تلاش می‌کرد تا آن چه می‌توانست از معاویه بگیرد و آن گاه همچون دیگران او را تأیید کند و می‌دانست که قیس‌بن عبادهٔ با این نظر او مخالف است، بنابراین فرماندهی از او گرفت و عبدالله‌بن عباس را به فرماندهی برگزید. و آنگاه که عبدالله‌بن عباس از خواسته‌های حسن علیه‌السلام آگاهی یافت، به معاویه نامه فرستاد و از او امان خواست و پیشنهاد تسلیم شدن داد به آن شرط که معاویه با اموالی که در دست وی بود، کاری نداشته باشد.»[۱۰۰]

می‌توان پس از این به آسانی پیش‌بینی نمود که در چنین شرایطی چه بر سر چنین سپاهی خواهد آمد. [امام] حسن و سپاه وی در مدائن بودند که به آنها خبر رسید معاویه به همراه سپاهی به سوی آنها راهی است. و تنها شایعه‌ای مبنی بر «کشته شدن قیس‌بن عباده» از سوی عوامل معاویه کافی بود تا مردم به آسانی و بصورتی باور نکردنی، آن را راست بشمارند. «و فرار کردند و پرده‌های سرای امام

حسن را دزدیدند، تا جایی که بر سر فرش زیر پای وی نیز با او نزاع یافتند... و آنگاه امام حسن براکندگی یارانش را دید، به سوی معاویه فرستاد و درخواست صلح نمود.» معاویه نیز نمایندگانی از سوی خویش به نزد وی فرستاد و آنان با امام حسن صلح کردند «مبنی بر آنکه امام حسن، از بیت‌المال کوفه پنج میلیون [درهم] برگیرد افزون بر شرایطی دیگر»[۱۰۱] که برخی از منابع برآنند که یکی از شرایط آن بود که امر (حکومت) پس از معاویه از آن وی (امام حسن) باشد[۱۰۲] یا «مسئله حکومت پس از معاویه به شورا گذاشته شود.»[۱۰۳] منابع تاریخی می‌افزایند: سپس امام حسن در میان اهل عراق سخن راند و گفت: ای اهل عراق، سه چیز من را از شما زده کرد، اینکه پدرم را کشتید، و نیز اینکه مرا زخمی کردید [مردمان عراق پس از غارت برده‌های سرای او، او را زخمی کرده بودند] و آخر اینکه متاعم را غارت کردید.»[۱۰۴] بدین ترتیب مردم به حکومت معاویه درآمدند و معاویه وارد کوفه شد و «مردمان» با او بیعت کردند و به «اجماع» خلیفه شد. و آن سال (سال ۴۱ هـ.) سال جماعت نامیده شد. بدین ترتیب دولتی جدید برپا شد، دولت «پادشاهی سیاسی» که شاهد ظهور «نمودهای عقل سیاسی عرب» بود. نمودهایی که درونمایه‌هایی ایدئولوژیک برای حوادث ذکر شد، فراهم کردند و ما در فرصتی دیگر به آنها می‌پردازیم.

اما اکنون، باید، سخن از «مشخصه‌ها» را ادامه بدهیم. «قبیله» پیروز شد و دشمنان آن به بهرهٔ خویش از «غنیمت» راضی شدند. «غنیمتی» که امام علی و یاران وی اصولاً علیه آن به پا خاسته بودند. بنابراین بهتر است به «غنیمت» بازگردیم و نیز به همان نقطهٔ آغاز خویش در این فصل تا ببینیم که چگونه «غنیمت» درونمایه‌ای دیگر به سلسله حوادثی که ما نقل کردیم می‌دهد.

چنانکه پیش از این نیز در چند جا اشاره کردیم، این «غنیمت» است که به تنش‌های «قبیله‌گی»، تاریخمندی و عقلانیت می‌بخشد.

منابع فصل اول

۱. ابوجعفر محمدبن جریر الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ۸ ج (بیروت دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۷) ج ۲، ص ۲۳۳ ـ ۲۳۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۲۴ و نیز، ابوالحسن علی‌بن محمدبن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ۱۳ ج، (بیروت، دارالفکر، ۱۹۷۸) ج ۲، ص ۲۳۲ ـ ۲۲۷.

۳. الطبری، همان، ج ۲، ص ۲۵۴.

۴. احادیثی از پیامبر روایت می‌شود که جایگاه والای ابوبکر و نزدیکی وی به پیامبر را نشان می‌دهند از آن جمله آنکه وی گفت: «اگر بنا بود دوستی برگزینم، ابوبکر را برمی‌گزیدم» برای نمونه بنگرید: شمس‌الدین محمدبن احمدبن عثمان الذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، (بیروت، دارالکتاب العربی ۱۹۸۷)، عهد الخلفاء الراشدین، ص ۱۰۷.

۵. ابومحمد عبدالله‌بن مسلم الدینوری بن قتیبة، الامامة و السیاسة و هو المعروف بتاریخ الخلفاء، تحقیق محمد طه الزینی، ۳ جلد در ۱ مجلد، (قاهرة، مصطفی الحلبی و اولاده، ۱۹۶۳) ج ۱، ص ۵.

۶. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۲۴۱.

۷. همان، ج ۲، ص ۲۴۲.

۸. ابن قتیبة، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۶.

۹. الطبری، همان، ج ۲، ص ۲۳۵.

۱۰. احمدبن محمدبن عبدربه، العقد الفرید، تحقیق محمد سعید العریان، ۸ جلد در ۳ مجلد، (قاهرة المکتبة التجاریة الکبری، ۱۹۵۳) ج ۴، ص ۱۲۷.

۱۱. ابن قتیبه، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۶.

۱۲. همان، ج ۱، ص ۷ و نیز، الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۲۴۳.

۱۳. همان، ج ۲، ص ۲۴۳.

۱۴. همان، همان صفحه.

۱۵. ابن قتیبة، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۸، و نیز، الطبری، همان، ج ۳، ص ۲۴۳.

۱۶. همان، همان صفحه

۱۷. ابن قتیبه، همان، ج ۱، ص ۹.

۱۸. همان، ج ۱، ص ۱۱.

۱۹. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۴۴۴، و نیز، ابن قتیبه، همان، ج ۱، ص ۱۰.

۲۰. ماوردی در جارچوب استدلال به سود شرط قریشی بودن برای خلافت می‌گوید: «ابوبکر صدیق در روز سقیفه آنگاه که انصار با سعدبن عبادهٔ بر سر خلافت بیعت کردند، برای دور کردن آنان از خلافت به آنان این گفته پیامبر را یادآور شد که «امامان از قریش اند» و آنان پس از آن از اینکه خلافت را حق خود بدانند، عقب نشستند و خواهان مشارکتی در خلافت شده و با تسلیم شدن در برابر این روایت، گفتند از ما یک امیر و از شما یک امیر.» ابوالحسن علی‌بن محمدبن حبیب‌الماوردی، الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۵) ص ۷. ولی منابع تاریخی آن چه ماوردی ذکر می‌کند را تصدیق نکرده و حتی وقایع نشست سقیفه به راه تکذیب آن می‌روند، چه اگر چنین حدیثی مورد استناد قرار گرفته بود، دیگر احتیاجی به استدلالهای دیگر نبود. جالب توجه آن که احمدبن حنبل در ذکر شرط قریشی بودن، این حدیث را ذکر نکرده و تنها به این اکتفا می‌کند. که بگوید: «احمدبن حنبل در روایت مهنا می گوید: خلیفه از غیر قریش نخواهد بود. بنگرید به ابویعلی محمدبن الحسین الفراء، الاحکام السلطانیة (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۲) ص ۲۰، اما ابن‌خلدون، اگرچه این حدیث را ذکر می‌کند ولی در جارچوب عبارتهایی که به طرزی روشن از ماوردی اخذ شده است. بنگرید: ابوزید، عبدالرحمن‌بن محمدبن خلدون، المقدّمة، تحقیق علی عبدالواحد وافی، ۴ ج. (القاهرة، لجنة البیان العربی، ۱۹۵۸) ج ۲، ص ۵۳۳.

۲۱. البخاری، صحیح البخاری، ۹ جلد در ۳ مجلد (بیروت، عالم الکتب، بی‌تا)، ج ۵، ص ۷۱.

۲۲. همان، ج ۵، ص ۱۳ و ج ۹ ص ۱۱۲ـ۱۱۱.

۲۳. همان، ج ۹، ص ۱۱۳.

۲۴. در سخنان عمربن خطاب پیرامون آنکه ابوبکر و ابوعبیده از او به خلافت سزاوارترند، آمده است: «تو از ما به این امر سزاوارتری... و از ما در اموال برتری». همچنین در سخنان حباب‌ابن المنذر در مورد سزاواری انصار آمده است: «شما اهل عزت و ثروت و تعداد و نیرو هستید.» ولی این دو جمله، حتی در صورت پذیرش راستی آنها، هیچ اهمیتی در این گفتگو، نداشته‌اند.

۲۵. ابن قتیبة، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۴.
۲۶. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۲۳۶.
۲۷. ابن قتیبة، همان، ج ۱، ص ۱۲.
۲۸. همان، ج ۱، ص ۱۲.
۲۹. همان، ج ۱، ص ۱۵.
۳۰. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۲۳۷.
۳۱. همان، ج ۲، ص ۳۳۱.
۳۲. احمدبن یعقوب بن جعفر بن وهب الیعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ۲ ج، (بیروت، دارالعراق للنشر، ۱۹۵۵)، ج ۲، ص ۸۳.
۳۳. ابوعثمان عمروبن بحرالجاحظ، العثمانیة. (القاهرة، مکتبة الخانجی، ۱۹۵۵) ص ۱۶۷.
۳۴. ابن قتیبة، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۱۸.
۳۵. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۳۵۳.
۳۶. طبری ذکر می‌کند که عمربن الخطاب روزی با ابن عباس در جایی تنها شد و به او گفت: می‌دانی چه چیز قوم شما را از طرفداری از شما بازداشت؟ آنان حکومت شما را بر خود نمی‌پسندند... آنان نمی‌پسندند که نبوت و خلافت در شما گرد آیدم. همان منبع، ج ۲، ص ۵۷۷.
۳۷. در نامه‌ای از علی(ع) به معاویه در طی مجادلهٔ آنها بر سر خلافت آمده است: «تو مرا به جنگ فرا خوانده‌ای، پس مردم را رها کن و به جنگ من بیا... من ابوالحسن، قاتل پدر بزرگ و دایی و برادر تو در روز بدر هستم و هنوز آن شمشیر را دارم و با آن دل، به دیدار دشمنان می‌شتابم» منظور علی اینجا پدر بزرگ مادری معاویه یعنی عتبةبن ابی‌ربیعة و دایی وی خالدبن ولیدبن عقبه و برادر وی حنظلةبن ابوسفیان، است. بنگرید، الامام علی‌بن ابی‌طالب(ع)، نهج‌البلاغة، ۴ جلد در یک مجلد، (بیروت، موسسة الاعلمی للمطبوعات، بی‌تا)، ج ۳، ص ۱۱.
۳۸. همسر وی فاطمه دختر عموزادهٔ وی بود و مادر وی فاطمه بنت اسدبن هاشم نیز از عموزادگان وی بود و علی تا آن‌گاه که فاطمه زنده بود همسر دیگری انتخاب نکرد. بنگرید، الطبری، همان، ج ۲، ص ۱۶۲ـ۱۶۱.
۳۹. همان، ج ۲، ص ۳۵۳.
۴۰. ابن قتیبة، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۱۹، طبری نیز خبر را به صورتی دیگر بیان

می‌کند و می‌گوید: «ابوبکر به میان مردم آمد... و گفت: آیا به کسی که بر شما خلیفه کنم راضی هستید؟ به خدا قسم که من بسیار نگریستم و از خویشان خویش کسی را برای شما برنگزیدم. من عمر را خلیفه شما گذاردم، پس از او اطاعت کنید و آنان گفتند: اطاعت می‌کنیم.» الطبری، همان، ج ۲، ص ۳۵۲.

۴۱. ابن قتیبه، همان، ج ۱، ص ۱۹.

۴۲. همان، ج ۱، ص ۱۴ و نیز الطبری، همان، ج ۲، ص ۲۳۶ و البخاری، صحیح البخاری، ج ۸، ص ۲۶۶. ابوبکر نیز به این حدیث استناد کرد و متن آن از این قرار است، «ما به ارث نمی‌گذاریم، آن چه وامی‌نهیم، صدقه است و آل محمد نیز [همچون دیگران] بهره از این مال (بیت‌المال) می‌برند. ابوبکر با این حدیث علیه فاطمة بنت رسول الله استدلال کرد. فاطمه به همراه عباس به نزد وی رفته بودند و ارث خویش از پیامبر می‌خواستند. او خواهان زمین‌های او در فدک و سهم وی از خیبر بودند» ابوبکر نیز به این حدیث استناد کرد و گفت: «به خدا که من مسئله‌ای را که رسول خدا انجام می‌داد، رها نکردم مگر آنکه همچون آن انجام دادم.» روایت می‌افزاید: «فاطمه از او دور شد و با او سخن نگفت تا وفات یافت.»

۴۳. ابولؤلؤة او را در فجر، مجروح کرد. وی بردهٔ مغیرةبن شعبه بود و زرنشتی یا مسیحی بود که در مدینه به نجاری و آهنگری می‌پرداخت. و روزی شکایت به نزد عمر برد که مغیره، سرور وی، بر او مالیات بسیار می‌بندد. و عمر پاسخ داد: «من مالیات او را نسبت به آن چه انجام می‌دهی، زیاده نمی‌بینم.» پس او کینه وی به دل گرفت و در هنگام نماز صبح، او را با خنجری مورد حمله قرار داد. بنگرید: الطبری، همان، ج ۲، ص ۲۶۰ـ۲۵۹.

۴۴. همان، ج ۲، ص ۵۸۰.

۴۵. همان، ج ۲، ص ۵۸۷ و ابن قتیبة، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۲۴.

۴۶. عبدالرحمن بن عوف، با ام‌کلثوم بنت عقبةبن ابی‌معیط خواهر عثمان ازدواج کرد.

۴۷. الطبری، همان، ج ۲، ص ۵۸۱.

۴۸. ابن قتیبة: الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۲۶.

۴۹. الطبری، همان، ج ۲، ص ۵۸۲.

۵۰. همان، ج ۲، ص ۵۸۳.

۵۱. ابوالحسین علی‌بن الحسین المسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ج ۴، ۴ ج در دو مجلد (قاهرة، المکتبة التجاریة الکبری، ۱۹۶۴) ج ۲، ص ۳۵۲.

۵۲. همان، ج ۲، ص ۳۵۲.

۵۲. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۵۸۳.

۵۴. همان، ج ۲، ص ۵۸۳ و ابن قتیبة، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۲۶.

۵۵. الطبری، همان، ج ۲، ص ۵۸۶.

۵۶. ابن قتیبة، همان، ج ۱، ص ۲۷ـ۲۶.

۵۷. برای دیدن لیست مسلمانان مرحله مکی و قبایل آنان بنگرید: صالح احمدالعلی، محاضرات فی تاریخ العرب، (بغداد، مطبعة المعارف، ۱۹۵۵) پایان قسمت اول

۵۸. ابوالحسن علی‌بن محمدبن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ۱۳ ج (بیروت، دارالفکر ۱۹۷۹) ج ۱، ص ۴۰.

۵۹. رجوع شود به چاپ لیدن ۱۸۸۸.

۶۰. حکم‌بن ابی العاص‌بن امیة بن عبدشمس (پدر مروان بن حکم) به عنوان «راندهٔ پیامبر خدا» معروف است، چرا که پیامبر وی را از مدینه به طائف تبعید کرد زیرا وی با حالتی مسخره از طرز حرکت پیامبر تقلید می‌کرد.

۶۱. تقی‌الدین احمدبن علی المقریزی، النزاع و التخاصم فیمابین امیة و بنی‌هاشم (چاپ لیدن، ۱۸۸۸)، ص ۲.

۶۲. همان، ص ۳۱ـ۳۰.

۶۳. همان، ص ۳۴.

۶۴. همان، ص ۳۹.

۶۵. همان، ص ۴۱.

۶۶. به روایت مسلم، در صحیح خویش، به نقل از احمد امین، ضحی الاسلام، ۳ ج، (قاهرة، مکتبة النهضه المصریة، ۱۹۶۱) ج ۲، ص ۱۲۲.

۶۷. محمد حمیدالله، مجموعة الوثائق السیاسیة للعهد النبوی و الخلافة الراشدة (بیروت، دارالنفائس ۱۹۸۵) ص ۱۲۶.

۶۸. الطبری تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۲۸۶ و ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۲۴۹.

۶۹. الیعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۱، ص ۲۴۶.

۷۰. الطبری، همان، ج ۲، ص ۲۷۷.

۷۱. البخاری، صحیح البخاری، ج ۲، ص ۵۴ـ۵۳.

۷۲. ابن‌هشام، السیرة النبویه، ج ۱، ص ۶۰۱ـ۶۰۰.
۷۳. الطبری، همان، ج ۲، ص ۲۶۲.
۷۴. همان، ج ۳، ص ۳۸۸.
۷۵. به معنای محلی و محدود: تعصب به سود یمن و قبایل یمنی
۷۶. همان، ج ۲، ص ۲۹۶.
۷۷. همان، ج ۲، ص ۲۵۸.
۷۸. الذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، «عهد الخلفاء» ص ۳۱.
۷۹. الطبری، همان، ج ۲، ص ۲۶۵.
۸۰. الذهبی، همان، ص ۳۲.
۸۱. الطبری، همان، ج ۲، ص ۳۰۵ـ۳۰۴.
۸۲. همان، ج ۲، ص ۳۶۲.
۸۳. همان، ج ۲، ص ۳۷۹ و نیز ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۳۰۸.
۸۴. احسان النص، العصبیة القبلیة و اثرها فی الشعر الأموی (بیروت دارالیقظة العربیه، ۱۹۶۴، ص ۱۸۹ـ۱۸۸.
۸۵. همان، ص ۱۹۰.
۸۶. همان، ص ۲۱۹.
۸۷. همان، ص ۲۳۶.
۸۸. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۶۳۷.
۸۹. همان، ج ۲، ص ۶۳۵.
۹۰. همان، ج ۲، ص ۶۵۲.
۹۱. برای متن پیمانی که علی(ع) میان ربیعة و قبایل یمنی عراق نوشت بنگرید به: ابن ابی‌الحدید شرح نهج‌البلاغه، ج ۴، ص ۲۳۴.
۹۲. احمد زکی صفوت، جمهرة خطب العرب، ۳ جلد، (بیروت، المکتبه العلمیة، بی‌تا) ج ۱، ص ۳۱۶.
۹۳. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۳، ص ۸۴.
۹۴. همان، ج ۳، ص ۹۰.
۹۵. نصربن مزاحم المنقری، وقعة صفین، (قاهرة، بی‌نا، ۱۳۶۵ هـ.) ص ۲۹۰.
۹۶. همان، ص ۵۷۲.

۹۷. الطبری، همان، ج ۳، ص ۱۰۴.

۹۸. نوشته تحکیم بر توافق دو حکم به نیابت از علی(ع) و معاویه بر حکم کردن براساس کتاب خدا و توقف جنگ و تعیین ضرب الاجلی برای دیدار و صدور حکم در رمضان سال ۳۷ دلالت می‌کند. آنان در صفر همان سال با هم نشستی را برگزار کرده بودند. روایتی مشهور می‌گوید که آنان در نشست رمضان خود توافق کردند که علی(ع) و معاویه را عزل کنند تا مسلمانان کسی جز آنان را انتخاب کنند. اما عمربن عاص حیله‌گری کرد و ابوموسی را بر آن داشت تا نخست او خطبه براند و توافق آنان را بر خلع معاویه و علی(ع) اعلام کند. و پس از آن خود برخاست و گفت که همچون ابوموسی اشعری علی(ع) را عزل کرده و معاویه را تثبیت کرده و بدین ترتیب هرج و مرجی ایجاد شد و ابوموسی به مکه رفت. ولی این روایت به علت ظاهر نمایش گونهٔ خود محل شک است.

۹۹. الطبری، ج ۳، ص ۱۰۸.

۱۰۰. همان، ج ۳، ص ۱۶۵ـ۱۶۴.

۱۰۱. همان، ج ۳، ص ۱۶۵.

۱۰۲. ابن قتیبة، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۱۶۳.

۱۰۳. الیعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۳۵۴.

۱۰۴. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۳، ص ۱۶۵ و المسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، ج ۳، ص ۹.

فصل دوم

غنیمت

۱۰ -

ادبیات سیاسی در دوران قدیم و میانه، چه در درون جهان اسلام و چه بیرون آن، بر این مسئله اجماع دارد که دو رکن پایه‌ای و ضروری برای بنای دولت و نگهداری آن، عبارتند از: ارتش و مال. و عبارت «پادشاهی به ارتش پابرجا است و ارتش به پول» به عنوان یکی از بدیهیات، در اندیشه و ادبیات سیاسی دوران قدیم و میانه، تکرار می‌شود. و آنچه قدما در مورد ارکان دیگر پادشاهی (حکومت) همچون عدل و آبادانی و جز آن نقل کرده‌اند، اموری است مربوط به نوع پادشاهی و حکومت و نه مربوط به پایه‌های آن. دعوت پیامبر نیز آنگاه به دولت بدل شد (یا به بیان درست‌تر آنگاه در برپایی دولت موفق شد) که امکان بسیج مردم و دستیابی به مال را بدست آورد. این امکان پس از هجرت به دست آمد و مهاجران و انصار ارتش بودند و کمک‌های داوطلبانه آنان و نیز غنایمی که از دشمن به دست می‌آورند، منابع مالی برای تجهیز و سازماندهی آنان بود. آنگاه نیز که مکه فتح شد، و قبایل عرب نمایندگانی به مدینه فرستادند تا به پیامبر این پیروزی را تبریک گویند و ورود خود را به اسلام بیان کنند (سال نهم هجری)، شبه جزیرهٔ عربستان عملاً تابع دولت دعوت پیامبر شده بود و از آنجا که زکات، تنها پیوند مادی بود که می‌توانست به گونه‌ای ملموس ثابت کند که یک قبیله عملاً اسلام

آورده یا به بیانی دیگر تحت سلطهٔ سیاسی اسلام قرار گرفته است، بنابراین پیامبر تأکید می‌کرد تا به همراه «قاری» که «به مردم دین را بیاموزد» و «قاضی» که میان آنها قضاوت کند و (در صورت لزوم فرماندهی برای سپاهیان آن قبیله) به همراه نمایندگان هر قبیله، عاملی برای جمع آوری «صدقات» (یعنی زکات) گسیل دارد.

همانگونه که پیش از این ذکر کردیم، اسلام قبایل در این مرحله، غالباً اسلامی سیاسی بود، یعنی شناسایی رسمی رهبری دولت رسول(ص). زکات نیز از دیدگاه این قبایل چیزی نبود جز همان «خراج» (باج) که پیش از اسلام، پرداخت آن رایج بود، یعنی مقداری از اموال که قبیلهٔ پیروز به زور از قبیله شکست خورده دریافت می‌کرد. «خراج» عبارت بود از مالیاتی که قبیله تا زمانی که معادله قدرت لازم می‌داشت، آن را پرداخت می‌کرد و همینکه معادلات قدرت تغییر می‌کرد و حتی به محض اینکه نشانه‌هایی از امکان تغییر آن می‌رفت قبیله (شکست خورده) از پرداخت آن امتناع می‌نمود. قبایل، تنها از نظرگاه اقتصادی به این «خراج» نظر نمی‌کردند، بلکه همچنین ـ و شاید مهم تر از زاویه اقتصادی ـ از دید آنان خراج، سمبل و نماد پیروی و بستی بود. (و این بیشتر مایه آزار آنان بود). خراج تنها پدیدهٔ ملموسی بود که موجب تمایز میان قبایل در جامعه‌ای قبیله‌ای می‌شد ـ میان قبیله سرور و صاحب حکومت و قبایل تحت حکومت و پیرو ـ می‌شد. قبیله‌ای که در جامعه‌ای صحرانشین و بی‌حد و مرز، در حال کوچ نشینی از نقطه‌ای به نقطه دیگر بود، خود را موجود مستقل و دارای حاکمیت کامل می‌دانست و خود را حداقل در سطح حاکمیت، با دیگر قبایل برابر می‌دید و هنگامی که یکی از قبایل با جنگ و زور، می‌توانست سیطرهٔ خود را بر دیگر قبایل جاری سازد، تنها مظهر و پدیده‌ای که می‌توانست این رابطه قدرت را بطور کامل مجسم کند، خراج بود. بدین سبب، بدست آوردن دوبارهٔ «استقلال» یعنی هیبت و کرامت از سوی یک قبیله، به چیزی نیاز نداشت جز دست شستن از پرداخت خراج، و این نیز آنچنان که گفتیم نیازمند تغییر معادلهٔ قدرت به سود آن قبیله بود.

از این منظر، باید به پدیدهٔ «ارتداد» نگریست، پدیده‌ای که همزمان با شنیدن

خبر بیماری پیامبر، از سوی قبایل، خزیدن آغاز کرد و با انتشار خبر رحلت ایشان، فزونی خطرناکی به خود گرفت. اگرچه برخی قبایل، یا دست کم برخی از رهبران قبایل، به چیزی بیش از آزادی از پرداخت زکات/ خراج، چشم داشتند ولی با این وجود دیگر قبایل، چنین چشمداشتی نداشته و تنها دربی رهایی از پرداخت زکات بودند (یا دست کم به ظاهر دربی چنین چیزی بودند.) چه آنان زکات را پیوندی شخصی می‌دانستند که آنها را به شخص پیامبر می‌پیوست و هیچ الزامی در پرداخت آن به ابوبکر وجود نداشت. به یاد داشته باشیم که برخی از مدعیان پیامبری به همراه قبایل خویش به تقلید از الگوی حضرت محمد، سودای برپایی نظام‌های سیاسی قومی (مانند اسود عنسی در یمن) یا منطقه‌ای (مانند مسیلمهٔ حنفی در یمامه و شرق شبه جزیره) یا حتی سلطه بر خود دولت مدینه و به ارث بردن قدرت آن (مانند طلیحه اسدی و سجاح تمیمی) را در سر می‌پروراندند البته چه بسا برخی قبایل میل خود را برای درهم کوفتن دولت مدینه پنهان می‌کردند و به ظاهر آمده بودند تا با ابوبکر مذاکره کنند که آنها را از زکات معاف کند تا در مقابل به نماز التزام داشته باشند، ولی در دل خویش دربی خبرگیری و کشف احوال مدینه بودند. ولی ابوبکر، با سختی هر گونه پیشنهادی از این دست را رد کرد هرچند بسیاری از صحابه وی را نصیحت کردند که تا آن گاه که دولت مدینه از آن مرحلهٔ بحرانی که در آن دچار بود (یعنی وفات پیامبر و تنش مهاجرین و انصار پیرامون خلافت و حرکات ارتداد و ادعای پیامبری) عبور کند آن را بپذیرد.

ابوبکر با شدت هر چه تمام‌تر این «راه حل میانه» را رد کرد و گفته مشهور خود را گفت «به خدا قسم که اگر پارچه‌ای به پیامبر می‌دادند و به من ندهند با آنان بر سر آن خواهم جنگید.»[1] وی به این دلیل این خواسته را رد کرد که می‌دانست، چشم‌پوشی از زکات به معنای لغو رابطهٔ «حاکمیت» و به بیانی امروزی‌تر «چشم‌پوشی بر قسمتی از وطن» بود. ابوبکر به عنوان یک کارشناس در امور قبایل به خوبی درک می‌کرد که همه چیز در جامعه قبیله‌ای منوط به معادلهٔ قدرت بود و قدرت نمائی در چنین جامعه‌ای برای حفظ وجود دولت، مسئله‌ای ضروری

می‌نمود. بدین سبب وی سپاهی را که بپامبر به فرماندهی اسامه برای حمله به مرزهای شام، تدارک دیده بود را روانه کرد و همزمان، از اتخاذ هرگونه احتیاطات ضروری امنیتی برای مقاومت در برابر هرگونه حمله غافلگیرانه از سوی قبایلی که برای مذاکره بر سر نپرداختن زکات به مدینه آمده بودند، و در باطن دربی بررسی اوضاع بودند، غفلت نورزید. و البته چنین چیزی عملاً پیش آمد و مدینه در معرض حمله‌ای ناگهانی قرار گرفت که اگر ابوبکر آن را پیش‌بینی نکرده بود و برای آن آماده نشده بود، دولت مدینه را درهم می‌شکست.

ابوبکر دولت مدینه را نجات داده بود و اکنون لازم بود تا سلطه این دولت را بر مجموع قبایلی که مرتد شده یا منتظر روشن شدن وضعیت بودند، دوباره برقرار سازد. جنگ‌های رده که ابوبکر یازده سپاه برای آن تدارک دیده بود، فتح دوبارهٔ شبه جزیره و بازسازی دولت مدینه بود. قبایل مرتد، در هر جا به مسلمانان هجوم می‌بردند و اموال آنها را غارت می‌کردند و آنها را می‌کشتند. در رأس کسانی نیز که مورد حمله قرار می‌گرفتند عاملان «صدقات» بودند (یعنی مسئولان جمع‌آوری زکات از قبایل). عکس‌العمل ابوبکر و امیران سپاه وی، شدید و خشونت بار بود و کشته‌ها و غنایم و اسرای زیادی دربی داشت. بدین ترتیب دولت اسلام، سلطهٔ خود را دوباره بر قبایل مرتد، بدست آورد و همهٔ شبه جزیرهٔ عربستان عملاً تحت نفوذ آن قرار گرفت.

بطور طبیعی، همیشه یک پیروزی، طمع و امید به پیروزی‌های بیشتر را در دل می‌پروراند. بدین سبب، آنگاه که خالدبن ولید وظیفهٔ خود را در سرکوب شورش مسیلمه و واداری یمامه به تسلیم دوباره در برابر دولت مدینه، به انجام رساند، نوشته‌ای از ابوبکر دریافت کرد که به او چنین دستور می‌داد: «به عراق برو و از فرج الهند یعنی ابله (در نزدیکی بصره) آغاز کن و با اهل فارس و ملتهای در قلمرو آن وارد پیکار شو.»[۲] در همین اثنا، مثنی بن حارث شیبانی (که هنگامی که پیامبر خود را به قبایل مختلف معرفی می‌کرد، ابوبکر را در کنار پیامبر دیده و شناخته بود [بنگرید فصل دوم قسمت ۴]) از عراق رسید و از ابوبکر خواست تا به او اجازهٔ نبرد با اهل فارس را بدهد و گفت: «مرا بر قوم خویش امیر گردان، تا با

آنانکه از اهل فارس در نزدیک من هستند بجنگم و تو را از سرزمین‌های مجاور قبیله‌ام، مطمئن گردانم.» ابوبکر نیز موافقت کرد، و وقتی بنوعجل، همسایگان مثنی بن حارث، این قضیه را دیدند، با قبیلهٔ بنی شیبان وارد رقابت شدند و مذعوربن عدی رئیس آنان به ابوبکر نامه‌ای نوشت و به او پیشنهاد کرد تا وی و قبیله‌اش فتح فارس را برعهده گیرند. و نتیجه آن شد که ابوبکر فرماندهی کل جبههٔ شرق را به خالدبن ولید سپرد و به دو قبیلهٔ رقیب دستور داد تا تحت فرماندهی وی به فعالیت بپردازند، و البته پنهان نماند که عنصر «غنیمت» در پس این رقابت نهفته بود. خالدبن ولید نیز از این عنصر غفلت نکرده و آن را در بسیج مردم و تشویق آنان در مبارزه با اهل فارس، بکار گرفت. وی در خطبه‌ای در برابر قبایل مختلف گفت: «آیا نمی‌بینید که نعمت در این سرزمین چه فراوان است. به خدا قسم که اگر جهاد در راه خدا و دعوت به راه وی ما را به جنگ دعوت نمی‌کرد و انگیزه‌ای جز معیشت درپس این جنگ نبود، باز بر آن بودیم تا این سرزمین را مورد هجوم قرار دهیم تا اینکه ما صاحبان آن باشیم و گرسنگی و سختی را به صاحبان کنونی آن بچشانیم.» آن گاه که خالدبن ولید و مثنی بن حارثه، سربال فتح عراق و فارس را ادامه می‌دادند، ابوبکر «به اهل مکه و طایف و یمن و همهٔ عرب‌ها در نجد و حجاز نوشته‌هایی نوشت و آنها را به جهاد فرامی‌خواند و آنها را به جنگ و غنایم روم تشویق می‌نمود و مردم، برای انجام واجب یا به طمع غنیمت به سوی او شتافتند و از هر سو به مدینه رسیدند.»[۶] ابوبکر نیز سپاهی به رهبری یزیدبن ابوسفیان برادر معاویه فراهم آورد «و او اولین فرماندهی بود که به سوی شام حرکت نمود.»[۷] وی همچنین سپاهیانی به فرماندهی هر کدام از ابوعبیدهٔ بن جراح و شرحبیل‌بن حسنهٔ و عمربن عاص ایجاد کرد و همهٔ اینان به سوی شام حرکت کردند و مدتی بعد از آن جا به سوی فلسطین و مصر و سپس به آفریقا و اندلس، سرازیر شدند. ابوبکر همچنین مجبور شد سپاه خود را در شام با خالدبن ولید تحکیم کند و بدین ترتیب مثنی‌بن حارثه را در عراق تنها رها کند. اهل فارس، نیز پس از شکست‌های متعدد تلاش می‌کردند تا صفوف خود را مستحکم و نیروی خود را متمرکز کنند. بدین سبب، مثنی‌بن حارثه از ابوبکر کمک

خواست. و آنگاه که انتظار به درازا کشید، خود شخصاً به مدینه رفت. مثنی‌بن حارثه، در مدینه مشاهده کرد که بسیج نیروها صورت گرفته است ولی نه به قصد فارس که به قصد شام. پس به ابوبکر پیشنهاد کرد که به او اجازه دهد «تا از آن دسته از اهل رده که توبه و پشیمانی آنان محرز شده و توانائی جنگیدن دارند، کمک بخواهد.»[۸] ابوبکر تا آن زمان، اجازهٔ مشارکت در تشکیل سپاه برای فتوحات را جز به قبایلی که به آنان اطمینان داشت یعنی آنان که مرتد نشده بودند، نمی‌داد.

به هرحال، ابوبکر مرد، و مثنی هنوز در مدینه بود و عمربن خطاب بجای او نشست و نخستین کاری که کرد آن بود که: «مردم را به [جنگ] با فارس دعوت نمود... و فارس برای عرب کریه‌ترین و سخت‌ترین قوم بود، به دلیل قدرت و هیبت و شدت بسیار آنان». مثنی‌بن حارثه مردم را در عراق به جنگ تشویق نمود و امر فارس را بر آنها، آسان‌تر کرده و گفت: «ای مردم، این قوم و رویارویی با آنان بر شما گران نیاید. ما به مرزهای فارس تاختیم و آنان را در دو طرف سواد (بین دجله و فرات) شکست دادیم و با آنان جنگیدیم و بر آنان غلبه کردیم، و پیش از این نیز کسانی از ما جرات رویارویی با آنان را داشتند[۹] و به خواست خدا نیز پس از این، مردانی جرأت رویارویی با آنان را خواهند داشت.» از سوی دیگر عمربن خطاب، نیز در سخنانی گفت: «حجاز شما را جز سرزمینی بی‌ثمر و غنیمت نیست و اهل آن جز به اندک نمی‌رسند. کجایند آن گروه از مهاجران که دربی وعدهٔ خداوند هستند. سفر کنید در زمینی که خداوند به شما وعده داده که به شما به ارث بدهد.» و اولین کسی که پاسخ مثبت داد ابوعبیدبن مسعود ثقفی بود (مسعود ثقفی بزرگ طائف در جاهلیت و پسرش ابوعبید، پدر مختار ثقفی که بعدها نقشی مهم در عراق خواهد داشت). مثنی به عراق برگشت و ابوعبید به همراه هزار نفر از مدینه و اطراف آن، به همراه او رهسپار شدند. عمر سپس به پیشنهاد مثنی عمل کرده و «از اهل رده کمک خواست، آنان نیز از هر سو به سوی او شتافتند و او نیز آنان را روانه شام و عراق نمود.»[۱۰] جریربن عبدالله بجلی، بزرگ قبیله یمنی بجیله نیز که شاخه‌های مختلف آن به دلیل جنگ‌های داخلی در میان قبایل عربی پراکنده شده بودند، نیز از عمربن خطاب خواست تا به او اجازه

بدهد تا قبیلهٔ خویش را از میان سایر قبایل عرب جمع‌آوری کرده و با آنها برای شرکت در فتوحات رهسپار شود. «عمر نیز به عمال خود در میان همهٔ قبایل عرب نوشت: هر قبیله‌ای که در میان آنان کسی باشد که در جاهلیت از بجیله بوده و اسلام آورده باشد، او را به سوی جریر بفرستند». جریر خواهان رفتن به شام بود. ولی عمر نپذیرفت و به اجبار وی را روانه عراق نمود «و به جبران این کار و برای به دست آوردن دل وی، خمس فیء ناشی از غزوات را برای او و قبیله‌اش و نیز قبایل همراه او قرار داد.»[۱۱] طبعاً این، علاوه بر سهم اصلی آنان بود، یعنی آن چهار پنجم دیگر که در میان مبارزان توزیع می‌شد. ما بدین سبب در اینجا به این حادثه اشاره کردیم، که علاوه بر اشاره‌ای که به ورود غنیمت به عنوان عنصری مهم در راه بسیج قبایل برای فتوحات دارد، حاوی دو نتیجهٔ مهم نیز است. نتیجه نخست، سیاسی است و آن اینکه: قبیله بجیله که همگی به عراق مهاجرت کرد و در روز قادسیه یک چهارم سپاه را تشکیل داد،[۱۲] و پس از آن ساکن کوفه شد، همانگونه که بعدها خواهیم دید اهمیت و نقش بسیار در حوادث سیاسی داشت که میان علی(ع) و حامیانش (شیعه‌اش) از یک سو و امویان از سوی دیگر اتفاق افتاد و نتیجهٔ دوم تشریعی بود، یعنی اعطای قسمتی از غنائم به برخی قبایل یا اشخاص در برابر تعهد فتح یک منطقه، که یکی از عوامل انباشت ثروت در دست افراد انگشت شمار بود.

بنابراین عملیات فتح عراق و شام، در زمان ابوبکر آغاز شد و سپس در زمان عمربن خطاب پی‌گیری شد و قبایل بسیج شدهٔ عرب در شرق تا اعماق ایران و در غرب تا اقیانوس اطلس و جنوب فرانسه پیش رفتند. و آن چه مایه شگفتی تاریخ نویسان قدیم و جدید شد آن بود که این گشایش‌ها در ظرف مدتی بسیار کوتاه انجام گرفت. البته اگرچه باید به شرایط درونی سرزمین‌های فتح شده در آن زمان بویژه ایران و روم، توجه کرد ـ چرا که یک شرط اساسی بود که به عربها اجازهٔ چنین گشایش سریعی را داد ـ، ولی در کنار آن، هر پژوهشگری باید، به یکی از شرایط درونی سپاهیان مسلمان نیز توجه کند، یعنی بدست آوردن یکی از دو نیکوئی (احدی الحسنیین): در صورت شهادت، بهشت و در صورت زنده ماندن،

غنیمت. اگر اندکی از مسلمانان «یعنی پیشینیان نخستین از مهاجران و انصار و تابعان نیکوکار آنان» حرکت و تلاش خود برای شرکت در فتوحات را بیش از هر چیز به سبب دعوت محمد و برای نشر رسالت وی، انجام دادند ولی اکثریت تودهٔ مسلمان که از «نو مسلمانان» قریش و اعراب و نیز «منافقان» تشکیل می‌شدند، اصولاً با انگیزهٔ غنیمت، در این فتوحات شرکت می‌کردند و این وضعیت، چنانکه پیش از این دیدیم حتی در زمان پیامبر نیز حاکم بود.

ولی اکنون، و با آغاز دورهٔ خلافت عمربن خطاب، «غنیمت» از وزن و شأن بسیار بیشتری برخوردار شد: نخست برای آنکه سپاهیان بسیج شده برای فتح، این بار، مجموعه قبایل عرب بودند، از جمله آنان که مرتد شده و تنها به زور اسلحه، دوباره به اسلام گرویده بودند و مدت کافی نگذشته بود تا ایمان در دل‌های آنان نفوذ کند. و دوم بدان سبب که غنایم «فتوحات بزرگ» از همان آغاز فتح شام و عراق، چه از لحاظ کیفی و چه از لحاظ کمی، کاملاً با آن چه قبایل عرب، عادت داشتند تا در جنگ‌های درون شبه جزیره به آن دست یابند، تفاوت داشت. مسئله این بار، مربوط به متعلقات یک قبیله نبود که اغلب از شترانی چند و گله‌هایی از گوسفندان تشکیل می‌شد. این بار، قضیه، قضیه خزاین دولتهای بزرگی بود با تمدنی دیرپا و ثروتهای شهرها و محصولات باغ‌ها و مزارع و طلا و نقره‌های فراوان، و علاوه بر تمام اینها چارپایان. از سوی دیگر، باید اشاره کرد که قبایل بسیج شده برای فتوحات، به تمامی و به همراه فرزندان و زنان و بردگان، از جایگاه‌های آنان در شبه جزیره به سوی جبهه‌های جنگ، به راه می‌افتادند تا پس از آن در سرزمین‌های فتح شده ساکن شوند، چه در شهرهایی که برای این هدف ساخته شده بودند همچون کوفه و بصره و قیروان و چه در بایگاههایی در حاشیه شهرهای موجود در آن زمان، در مصر و شام. آنان پس از آن، با ساکنان اصلی در می‌آمیختند و بدین ترتیب همگی و در مدتی کوتاه آنگونه که ابن خلدون می‌گفت از «خشونت بدویت» به «نرمش تمدن» منتقل می‌شدند. البته غنیمت، تنها نصیب قبایل بسیج شده برای فتح که در «پیرامون» [شبه جزیرهٔ عرب] ساکن بودند نمی‌شد، و «مرکز» نیز نصیبی در آن داشت. یعنی خمسی که

قرآن تأکید کرده بود باز آن خدا و رسول وی و خویشاوندانش و ایتام و مساکین و در راه ماندگان، است و اکنون به اجتهاد خلیفه موکول شده بود. اگر چه، میزان و نوع تقسیم این نصیب از خلیفه‌ای به خلیفه دیگر متفاوت بود، ولی آنچه «ثابت» می‌ماند، آن است که خمس به ضرورت به «مرکز» می‌آمد یعنی مدینه. و صد البته، خمس در مورد غنایم عراق و فارس و شام و مصر و آفریقا، چیز اندکی نبود... برای اینکه بیشتر به ارزش این خمس پی ببریم، اشاره می‌کنیم که سهم هر پیاده در جنگ قادسیه «هفت هزار و صد» بود و سهم سواره دو برابر آن. و ما چه ارزیابی تاریخ نویسان قدیم را بپذیریم که می‌گفتند: «همه آنانکه در قادسیه حاضر بودند سی و چند هزار نفر بودند و غنایم در میان نزدیک به سی هزار آنها تقسیم شد»[۱۴] و چه «دقت» مورخان جدید را بپذیریم که سپاه عرب را در قادسیه در حدود هشت هزار نفر می‌دانند،[۱۵] در هر دو صورت خمسی که نصیب «مرکز» می‌شد، در کم‌ترین مقدار، دوازده میلیون درهم و در بیشترین مقدار، شصت میلیون درهم بود. قادسیه نیز، علیرغم تمام اهمیتی که از آن برخوردار بود، چیزی نبود جز یک جنگ در میان بسیار جنگهایی که خمس آن به مدینه می‌رسید و در میان ساکنان آن توزیع می‌شد. اگر به این مسأله، این نکته را نیز بیافزائیم که ساکنان «مدینه» خود نیز در فتوحات مشارکت می‌کردند و به عنوان مبارز یا رهبران جنگ نصیب خویش می‌بردند، چه «در قادسیه، از اصحاب رسول خدا، از اهل بدر هفتاد نفر و از اهل بیعت رضوان [حدیبیه] و کسانی که شاهد فتح [مکه] بودند، صد و بیست نفر و از دیگر اصحاب رسول خدا، صد نفر، حضور داشتند»[۱۶] و نیز اگر به این نکته اشاره کنیم که اینان، در همین جنگ به تجارت نیز می‌پرداختند و علاوه بر تجارت عادی خویش، به تأمین نیازهای مدینه و سپاهیان اسلام می‌پرداختند، آنگاه خواهیم یافت که عامل اقتصادی یعنی «غنیمت» چه نقشی در این میان داشت.

بدین ترتیب، آنچه ما از پس تعمق و پژوهش در این مسأله، دربی آنیم، تأکید یک حقیقت بدیهی است، یعنی اینکه «غنیمت» از اهمیت بسیاری [در جریان فتوحات] برخوردار بود و بنابراین باید نقش اساسی آن را در حوادث

سیاسی زمان خلفای راشدین، که در مخیله دینی و تاریخی ما عرب‌ها و مسلمانان، «مدینه فاضله» را تشکیل می‌دهد، در نظر داشته باشیم. البته آن جامعه از بعضی جنبه‌ها، به درستی «مدینه‌ای فاضله» بود و البته چه شهری، بهتر و برفضل‌تر از آن شهر که روزیِ اهالی آن از غنایم بدست آید؟ ولی از پاره‌ای وجوه دیگر، آن جامعه شهری بود همچون شهرهای دیگر این دنیا و قوانینی که بر هر شهری در این جهان حاکم است، بر آن نیز حاکم بود. البته اهمیت عصر خلفای راشدین، بر کسی پوشیده نیست، چه مرجعیت اصلی عقل سیاسی عرب را همین دوره شکل می‌دهد و باید به بررسی نقش «غنیمت» در این شهر ـ مرجع بپردازیم، همانگونه که پیش از این نقش «قبیله» را مورد کند و کاو قرار دادیم و پس از این نیز در مورد نقش «عقیده» انجام خواهیم داد.

- ۲ -

منابع مختلف اجماع نظر دارند که ابوبکر، اموال غنایم را همانگونه که به او می‌رسید، توزیع می‌کرد: «و در بیت‌المال چیزی باقی نمی‌گذارد... و در تقسیم بیت‌المال مردم را از مسلمانان متقدم و متأخر یا بنده و آزاد و زن و مرد، برابر می‌شمرد... وی لباس‌هایی می‌خرید و در زمستان میان بیوه‌گان بخش می‌نمود. و آنگاه که ابوبکر وفات کرد، عمر، امنای قوم را جمع کرد و درب بیت‌المال گشود و آنان جز یک دینار که به سهو افتاده بود، چیزی در آن نیافتند.»[۱۷] خود ابوبکر نیز «آنچه برای او مقرر کرده بودند، شش هزار درهم بود و نیز گویند برای او آنقدر مقرر فرمودند که او را کفایت کند.»[۱۸] و در روایتی دیگر می‌خوانیم: «از بیت‌المال سه درهم به اجرت می‌گرفت.»[۱۹] و اگر به این نکته توجه بکنیم که هر که از ساکنان مدینه، توانائی جنگ داشته باشد و سلاح و چارپایی برای جنگ در اختیار داشته باشد، اصولاً، آماده شده و برای فتوحات راهی شده بود [بویژه آنکه ابوبکر قبایلی را که به اسلام آنان اطمینان نداشت، به کار نمی‌گرفت]، می‌توانیم فرض کنیم که آنان که در مدینه باقی مانده بودند یا از بزرگان صحابه بودند که سن بسیار داشتند و به عنوان «دولتمردان» ملازم خلیفه، نقش مشاوران و وزیران را

برعهده داشتند (و البته اینان جز در حالتهای استثنائی برای فتوحات خارج نمی‌شدند)، و یا از فقرای مستضعف بودند که جایی در سپاه نداشتند، حال چه به سبب آنکه قبیله‌ای نداشتند (چرا که ارتش آن روزگار از قبایل شکل می‌گرفت) و نه از افراد و چه به سبب آنکه تنگدست بودند و آنچه لازمهٔ ورود به سپاه بود ـ یعنی سلاح و اسب و توشه راه ـ را در اختیار نداشتند، چرا که همهٔ اینها، به عهدهٔ فرد سپاهی بود. و از آن جا که غنایم در زمان ابوبکر، تقریباً اندک بود، چرا که غنایم فتوحات بزرگ تنها با آغاز جنگ یرموک و قادسیه، و در زمان عمربن خطاب به مدینه رسید، بنابراین، توزیع برابر این غنایم اندک، در میان تمامی اهل مدینه، تفاوت‌های میان ثروتمندان و مستضعفان را به گونه‌ای شدید، تقویت نمی‌کرد. اگر این نکته را نیز بیافزائیم که مدت خلافت ابوبکر، دو سال و چهار ماه بیشتر نبود، می‌توانیم دریابیم که وضعیت اجتماعی از حیث ثروتمندی و فقر، دچار تحولی بنیادین نشد و بر آن حالتی بود که از زبان پیامبر بر همان مانده بود. یعنی: تفاوت‌هایی در حدود «عادی» که باعث آنچه امروزه به آن «تنش و کینه طبقاتی» می‌گوئیم، نمی‌شد. اما این وضعیت در زمان عمربن خطاب، سراپا دگرگون شد. روایت زیر از برخی منابع تاریخی در این راه، نمونه خوبی است: ابوهریره که عامل عمربن خطاب بر بحرین بود ذکر می‌کند: «به همراه پانصد هزار درهم، از بحرین آمدم و شباهنگام به پیش عمربن خطاب رفتم و به او گفتم: ای امیرالمؤمنین این اموال را بگیر. گفت: چه اندازه است؟ گفتم: پانصد هزار درهم. با من گفت: آیا می‌دانی پانصد هزار درهم یعنی چه؟ گفتم: آری می‌دانم. گفت: تو خواب آلوده‌ای، این شب به خانه برو و استراحت کن. صبح هنگام به پیش او رفتم و گفتم: این اموال از من بستان. گفت: چه اندازه است؟ گفتم: پانصد هزار درهم، گفت: آیا از راه پاک است؟ گفتم: از نظر من آری. پس عمر گفت: ای مردم، اموالی بسیار به ما رسیده است. اگر بخواهید، به پیمانه به شما بدهیم، خواهیم داد و اگر بخواهید برایتان بشماریم، خواهیم شمرد و اگر بخواهید، برای شما وزن کنیم وزن خواهیم کرد.»[۲۰]

بنظر می‌رسد، از این متن، ارزیابی مردم آن روزگار از این میزان، روشن باشد.

عمربن خطاب، رقم پانصد هزار درهم را در ابتدا عجیب شمرد و راست نپنداشت و این نشانه آن است که حجم مالی که در زمان پیامبر و نیز ابوبکر به مدینه می‌آمد در مقایسه با پانصد هزار درهم، می‌بایست بسیار کم‌تر باشد. ولی خود همین مبلغ اگر با مبالغی که پس از این از خمس غنایم فتوحات شام و عراق، به مدینه می‌رسید، مقایسه شود، چیزی نخواهد بود. ما پیش از این، میزان تقریبی مبلغی را که از غنایم قادسیه به «مرکز» رسیده بود، مشخص کرده بودیم. اکنون می‌توانیم، به عنوان نمونه بیافزائیم که غنائیم «مداین» پایتخت ایران، دوازده هزار [درهم] برای هر جنگجو بود و تعداد جنگجویان شصت هزار نفر بودند.[۲۱] این بدان معنا است که خمسی که به مدینه رسید، از لحاظ تئوریک، دست کم صد و هشتاد میلیون [درهم] بود. خراج سواد (میان دجله و فرات) که همانگونه که خواهیم دید در زمان عمربن خطاب وضع شد، در همان سال نخست، از هشتاد میلیون درهم فراتر رفت و خراج «قابل» از صد و بیست میلیون درهم گذشت.[۲۲] و مالیات مصر، همزمان با گشایش آن به دست عمروبن عاص در زمان عمر، ۱۴ میلیون دینار بود[۲۳] (یعنی بیش از ۱۴۰ میلیون درهم) و عمروبن عاص با اهل برقه بر ۱۳ هزار دینار صلح کرد.

اینها تنها نمونه است، و اهمیتشان در میزان مبالغ مشخص شده نیست، چه امکان آن می‌رود که این ارقام و اعداد چندان هم دقیق نباشد. ولی اهمیت آنها در آن است که به ما امکان مقایسه و شناخت میزان تحول و تغییر را می‌دهد. بدین ترتیب اگر ما میان ارقامی که حجم غنایم در زمان پیامبر و ابوبکر را نشان می‌دهد و غنایمی که در زمان عمربن خطاب به مدینه می‌رسید، مقایسه‌ای انجام دهیم، خواهیم دید تفاوتی بس بزرگ میان آن‌ها وجود دارد. تفاوتی که می‌تواند، ضرورتاً باعث تحولات و تغییرات اساسی در ساختارهای دولت و نیز در مخیله‌های مالی و اقتصادی مردم گردد. بدون شک، این مبالغ ذکر شده، در مقایسه با ثروتهای دولتهای بزرگی همچون روم و ایران بسیار اندک می‌نمود ولی در مقایسه با وضع دولت محمدی آن روزگار و ساختارها و نیازها و هزینه‌های آن، مبالغی بس هنگفت بود. آنچه در اینجا باید به آن اشاره کرد آن است که این دولت را

کارمندانی نبود که باید، حقوق آنها را به صورت منظم و در زمانهای مشخصی پرداخت کند. همچنین، هیچگونه برنامه‌ای برای توسعه کشاورزی و... که هزینه‌ای دربی داشته باشد، نداشت. ارتش نیز، بر این اساس بود که بطور معمول، قبایلی که بسیج می‌شدند، خود هزینه‌های خویش را برعهده داشتند و بر چاربایان خویش سوار می‌شدند، از توشه خود می‌خوردند و با سلاح خویش می‌جنگیدند. اجرت و بهای آن نیز، سهم آنها از غنایم بود. یعنی چهار پنجمی که میان مبارزان توزیع می‌شد و البته این اجرت، چندین برابر هزینه‌های جنگ بود و این روی فریبندهٔ «غنیمت» بود.

آن چه اینجا دربی می‌آنیم، آن است که دولت در آن روزگار، نیاز چندانی به اموال نداشت. و بدین سبب، وضعیت «طبیعی» در جامعهٔ بدوی صحرانشین که برای پس‌انداز و انباشت سرمایه ضرورت و معنایی نمی‌دید (چه همه چیز در «صحرا» خلاصه می‌شد)، آن بود که غنایم در میان «مردم» توزیع شود و عملاً نیز چنین شد و ما شاهدیم که شیوهٔ توزیع غنیمت نیز بر طبق وضعیت موجود در آن روزگار، شیوهٔ مقبول و قابل توجیهی به شمار می‌رفت. چه، اگر به این نکته توجه کنیم که مسلمانان از لحاظ «حقوقی» سربازانی همیشگی به شمار می‌رفتند که منتظر اشاره‌ای از سوی پیامبر و خلفای وی بودند، (سربازانی دائمی چرا که جهاد یک امر واجب بود) و خروج آنان برای جنگ حداقل، در نظر و قدم نخست به تناوب صورت می‌گرفت، خواهیم دید که چگونه توزیع چهار پنجم غنایم بر جنگجویان برون رفته به هدف جنگ و یک پنجم دیگر بر آن جنگجویانی که خارج نشده بودند و البته بار دیگر خارج خواهند شد تا نصیب آنان چهار پنجم باشد، توزیعی است که براساس معیارهای آن جامعه‌ای که ما از آن سخن می‌گوئیم، عادلانه به شمار می‌رود. حتی اگر بر آن باشیم که در هر جامعه مردمی هستند که توانائی جنگ ندارند، (همچون پیران و کودکان و زنان و بیماران و فقرا و...) باید گفت، نصیب این افراد در خمس و زکات، ذکر شده بود. آن چه طریقهٔ توزیع خمس در زمان ابوبکر را توجیه می‌کرد، آن بود که غنایم نسبتاً اندک بودند. به گونه‌ای که اگر توزیع آنها براساس نوعی از برتری و تفاوت

نهادن میان افراد مختلف انجام می‌گرفت، نصیب افراد پائین دست‌تر، چیزی به شمار نمی‌رفت. چه بسا این مسأله، تفسیرگر دیدگاه ابوبکر باشد. چه نقل می‌شود که یکی از افراد به توزیع برابر مال میان مردم اعتراض کرده و به او پیشنهاد کرد تا میان اصحاب سابقه‌دار در اسلام و آنانکه سابقه‌ای در اسلام ندارند، تمایز بنهد و آن را بر این برتری دهد. ابوبکر در پاسخ او گفت: «سابقهٔ آنان در اسلام، کاری است که اجر آن را از خداوند گرفته‌اند و این اموال روزی است که مردم در آن برابرند» «اموال» در روزگار ابوبکر، تنها در حد «روزی» مردمان بود و بنابراین توزیع برابر آن مسأله‌ای بود که حجم اموال و نه چیزی دیگر، آن را دیکته می‌کرد.

ولی، وضعیت در زمان عمربن خطاب کاملاً متفاوت بود. چه اموالی که در مبالغ هنگفت، از هر سو به مدینه می‌رسید، بسی بالاتر از حد و مرز تأمین معاش و «روزی» مردم بودند و توزیع برابر آن در میان مردم معنایی نداشت جز برابری در میان مردمان، در افزونه‌ای بیش از آن چه برای روزی مردم ضروری بود. آن هم در جامعه‌ای که «عدالت» در آن به معنای «قرار دادن مردمان در جایگاهشان» بود. و جایگاه مردم در آن زمان، همچون هر چیز دیگری، با شاخص‌های سه‌گانه زیر مشخص می‌شد: «غنیمت» و «قبیله» و «عقیده». و از آن جا که مسئله، در این جا، مسئله توزیع «غنیمت» بود بنابراین، «جایگاه مردمان» بوسیله دو شاخص «قبیله» و «عقیده» می‌بایست مشخص می‌شد. و توزیع «غنیمت» براساس توجه همزمان به این هر دو انجام می‌گرفت. این همان چیزی بود که عمربن خطاب انجام داد. چرا که بر پایهٔ نزدیکی به حضرت پیامبر (قبیله) و سابقه و پیشینهٔ مردم در اسلام (عقیده)، مردم را در «بخشش و عطاء» رتبه‌بندی نمود.

-۳-

منابع تاریخی، احداث «دیوان عطاء» از سوی عمربن خطاب را به داستان اموال «بسیاری» مربوط می‌دانند که ابوهریره عامل وی در بحرین به همراه خود آورد و بیش از این به آن پرداختیم. عمربن خطاب آن مبلغ (۵۰۰ هزار درهم) را زیاد

شمرده و در چگونگی توزیع آن فرو ماند، و در این راه از اصحاب خویش مشورت خواست. «پس علی‌بن ابی‌طالب(ع) به او گفت: هر سال هر آنچه را بدست آوردی تقسیم می‌کنی و چیزی را نگاه نمی‌داری. عثمان‌بن عفان نیز گفت: من اموال بسیاری را می‌بینم که بر مردم تقسیم خواهد شد و اگر مردم بر شمرده نشوند تا آنکه بدانی که چه کسی سهم خویش گرفته و چه کسی سهم خود نگرفته، ترسم که کار به مشکل برخورد. [عثمان بن عفان تاجری بود که در چگونگی خرج اموال خبره و تخصص داشت. ولی علی(ع) از خانواده‌ای بود مشهور به گشاده دستی و مهمان نوازی... و دیدگاه آنان بازتاب این دو خصلت متفاوت آنها است.] ولیدبن هشام‌بن مغیرة نیز به او گفت: ای امیرالمؤمنین، در شام مشاهده کردم که بادشاهان آن دیار، دیوانهایی برپا کرده و ارتشی سامان داده‌اند. پس تو نیز دیوانی برپا کن و ارتشی سامان ده. پس عمربن خطاب نظر او پذیرفت.»[۲۴] در روایتی دیگر آمده است که یکی از زمینداران فارس که در مدینه ساکن بود، به عمر توصیه کرد که به تقلید از بادشاهان فارس که «چیزی داشتند به نام دیوان که دخل و خرج آنها در آن ضبط می‌شد و چیزی در آن از قلم نمی‌افتاد»[۲۵] او نیز «دیوانی» ایجاد کند. و اگر دقت کنیم که «دیوان» کلمه‌ای فارسی است که معنای آن دفتر است، روایت اخیر درست‌تر بنظر می‌رسد. ولی این مسئله مانع از آن نخواهد شد که روایتهای دیگر نیز درست باشند و هر کدام قسمتی ازو اقعیت را بیان کنند. آمدن ابوهریرة با آن اموال و مشورت عمربن خطاب با یارانش و پیشنهاد آن مرزبان (زمیندار) فارس. به هر ترتیب چه عمربن خطاب نظام «دیوان» را از ایرانیان برگرفته باشد و چه از روم بیزانس، چیزی جز شکل و فرم آن را اخذ نکرد یعنی ایجاد دفتری که نامهای کسانی که عطاء به آنها اختصاص می‌یافت در آن نوشته می‌شد. ولی درونمایه آن، یعنی چگونگی قرار دادن مردم در جایگاهشان در این دیوان، اجتهاد خود عمر بود. و آنگونه که گفتیم وی این کار را براساس دو پایه انجام داد. «قبیله» و «عقیده».

بدین ترتیب، روایتی که از مشورت عمربن خطاب با یاران خود سخن می‌گفت می‌افزاید که وی تصمیم به ایجاد دیوان نمود و عقیل بن ابی‌طالب و

مخرمةبن نوفل و جبیربن مطعم را که هر سه از نسب شناسان قریش بودند، فراخواند و گفت: مردم را براساس جایگاهشان مرتب کنید. و آنان نیز آن را انجام دادند. و از بنی‌هاشم آغاز نمودند و سپس ابوبکر و قوم وی آورند و پس از آن عمر و قومش را، براساس خلافت [یعنی جایگاه نخست را از آن قوم و خویشان پیامبر دانستند و جایگاه دوم را از آن ابوبکر و خویشان وی و جایگاه سوم را از آن عمر و خویشان او] و وقتی که عمر در آن نگریست گفت، اینگونه امری را نمی‌پسندم. پس شما از خویشان رسول خدا آغاز کنید و به تدریج هر که به او نزدیک‌تر است را، مقدم‌تر بشمارید تا عمر را در آن جا قرار دهید که خداوند قرار داده است.»[۳۶]

و این وظیفه‌ای بس دشوار بود. چگونه می‌توان همهٔ مردم را در جایگاهی که استحقاق آن را دارند نشاند؟ چه اصل و مقیاسی می‌توانست همهٔ مردم را در فرآیند ترتیب آنان راضی نگاه دارد. بویژه آنکه این بار مسئله، مسئلهٔ «عطاء» و بخشش بود؟ کمیته‌ای که عمر آن را موظف کرده بود، «جایگاه برتر» دولت یعنی جایگاه رئیس دولت را به عنوان معیار خویش برگزیده بود. و از آن جا که این دولت هنوز نوپا بود و از وفات بنیانگذار آن چند سالی بیش نگذشته بود و بنابراین خویشان او همچون خلفایش یعنی ابوبکر و عمر، هنوز زنده بودند، ترتیب مردم تا این جا هم ممکن وهم پذیرفته می‌نمود. ولی پس از این چه؟ به احتمال بسیار، کمیتهٔ مذکور، نتوانست کار خویش را پیش برد و معیاری برای ترتیب قبایل دیگر بیابد. بنابراین مراجعه آنان به عمربن خطاب به ناچار برای آن بود که نظر وی را در مورد معیاری که پس از «جایگاه‌های» سه‌گانه‌ای که بنا نهادند، باید مورد استناد قرار می‌گرفت بپرسند. و از آن جا که هیچ معیاری نبود که بتوان همهٔ مردم را به آن قانع ساخت، چرا که مردم از این پس، قبایلی رقیب بودند که هر کدام خود را با دیگری برابر می‌دید، بنابراین چاره‌ای نبود جز آنکه در پی معیاری باشند که بر همگان حاکم شود و همگان را قانع سازد، دست کم به آن دلیل که هیچ جایگزینی برای آن وجود ندارد. این همان معیاری بود که عمر پیشنهاد کرد یعنی آغاز از «خویشاوندی و نزدیکی به پیامبر(ص)» به گونه‌ای که هر چه نزدیک‌تر

باشند، در اولویت باشند.

از این به بس، مشکلی فنی به وجود می‌آید و آن اینکه: چگونه می‌توان تمام قبایل عرب را براساس نزدیکی به پیامبر مرتب نمود؟ این کار مستلزم ایجاد شجره‌نامه نسبی برای تمامی عرب بود. ولی از آن جا که «دیوان عطاء» در زمان عمربن خطاب، خواهان چنین شجره‌نامه عامی نبود، چه «عطاء» در این مرحله تنها مختص اهل مدینه بود، بنابراین در آن زمان، تکیه به نسب‌های موجود در مخیله قبیله‌ای عام و نیز اجتهاد در ترتیب امر «نزدیکی» [به پیامبر] کفایت می‌نمود. چه روایت‌ها بر آن دلالت می‌کرد که نسب عرب‌ها، در آن روزگار، تا عدنان و قحطان، تا حدودی متداول بود. و پس از عدنان و «عموی» وی قحطان، نسب‌ها تا آدم، از تورات گرفته می‌شد. در این باره از پیامبر روایت می‌شود که «اگر نسب خود را برمی‌شمرد از عدنان‌بن أدد فراتر نمی‌رفت و پس از آن از برشمردن می‌ایستاد و می‌گفت، نسب شناسان برآنند. و عمربن خطاب نیز می‌گفت من به معدبن عدنان منتسب می‌شوم و نمی‌دانم که او کیست؟»[۲۷]

بنابراین می‌توان از آن چه گذشت بدین نتیجه رسید که «ماده‌ای خام» برای شجرهٔ نسب عرب‌ها وجود داشت که کمیته‌ای که عمر آنها را موظف به ایجاد «دیوان» نمود، بر آن تکیه داشتند. نسب شناسان عصر اموی نیز پس از این، در ایجاد نسب نامه همه عرب‌ها، [که صد البته خیال نقش مهمی در ایجاد آن داشت] بر این مادهٔ خام تکیه کردند. به هر حال، آنچه شکی در آن نیست آن است که «غنیمت» در ساماندهی «قبیله» و بازسازی آن، اصل و مرجع بود، چه در مرحله نخست یعنی زمان عمربن خطاب و چه در مرحله دوم یعنی زمان معاویه و به طور عموم دوران امویان. افزون بر این، «عقیده» نیز در این حوزه نقش اساسی ایفا کرد، چه مرتب کردن «مردم» براساس نزدیکی و خویشاوندیشان با رسول(ص) مستلزم آن بود که نسب پیامبر، ثابت بوده و درستی آن مسلم باشد. و این جزئی از «عقیده» است یا حداقل جزئی از آن گشت. چرا که شک در آن موجب آشفتگی و ناروشنی در نسب بنی‌هاشم و نیز موجب لرزش «دیوان عطاء» و آن تشریفات فقهی که بعدها براساس این دیوان ایجاد شده و در پایان، لرزش پایه‌ای از

پایه‌های دولت می‌شد.

تکیه بر «نزدیکی» به پیامبر، معیاری عملگرایانه و قابل توجیه بود. دست کم از آن جهت که معیار دیگری نبود که بتوان مردم را به آن قانع ساخت. ولی مشکل آن جاست که «نزدیکی» [خویشاوندی] به پیامبر، همیشه با ترتیب مورد نظر «عقیده» منطبق نبود. چه خویشان پیامبر همگی همزمان اسلام نیاوردند و حتی در میان آنها کسانی بودند که در مراحل نخست اسلام با پیامبر و مسلمانان به جنگ برخاستند. بنابراین چگونه می‌توان «سابقین اولین» بنی‌هاشم و بنی‌عبدمناف را با «طلقاء» که به اجبار در روز فتح مکه، اسلام آوردند، برابر شمرد؟ و نیز چگونه می‌توان ابوسفیان را به عنوان نمونه بر ابوبکر و عمر و عماربن یاسر و... برتری داد تنها بدان سبب که از لحاظ نسبی از آنان به پیامبر نزدیک‌تر است؟ بنابراین، باید معیاری مکمل و تصحیح کنندهٔ معیار خویشاوندی و نزدیکی وارد عمل می‌شد. این معیار دوم «سابقه و پیشینهٔ اسلامی» بود.

بدین ترتیب عمر به ترکیب میان «نزدیکی و خویشاوندی» پیامبر و «سابقهٔ اسلام» امر کرده و دستور داد «عطاء» را بر این اساس توزیع کنند. بر این اساس، منابع تاریخی لیست کسانی که عمر به آنها «عطاء» اختصاص داد را ذکر می‌کنند. به عنوان مثال ترتیب آنان از دید طبری اینگونه است: عمر به عباس، عموی پیامبر به سبب آنکه نزدیک‌ترین فرد به پیامبر بود، سالانه ۲۵ هزار درهم (و گفته می‌شود ۱۲ هزار درهم) عطاء، اختصاص داد. و به هر کدام زنان پیامبر سالانه ده هزار درهم اختصاص داد. سپس به کسانی که در بدر شرکت داشتند سالانه ۵ هزار درهم عطا کرد و به آنان که پس از بدر تا روز حدیبیه اسلام آورده بودند، سالانه ۴ هزار درهم و به آنان که پس از حدیبیه تا پایان جنگهای رده در زمان ابوبکر اسلام آوردند، ۳ هزار درهم و به جنگجویان جنگ‌های عراق تا پیش از قادسیه ۳ هزار درهم و به جنگجویان قادسیه و فتح شام دو هزار درهم اختصاص داد. و گفت هر که نزدیک‌تر است به [پیامبر] سهم او نیز بیشتر است چرا که اینان پناه و حامی پیامبر و خار چشم دشمنان هستند. و برای هر که پس از قادسیه و یرموک آمده بود، سالانه هزار درهم مقرر کرد، و چهار تن را به اهل

بدر ملحق نمود، حسن، حسین و ابوذر و سلمان و هر طبقه را در عطاء مشخص نمود، توانمند و ضعیف و عرب و عجم. و سپس برای زنان اهل بدر پانصد درهم و برای زنان پس از آن تا حدیبیه ۴۰۰ و برای زنان پس از آن تا جنگهای عراق بیش از قادسیه سیصد و برای زنان جنگجویان قادیسه دویست درهم مقرر کرد و زنان پس از آن را با هم برابر انگاشت و برای کودکان هر کدام صد درهم مقرر نمود. سپس شصت فقیر را جمع کرد و به آنها نان داد تا سیر شدند و آن چه خورده بودند را شمردند و آن را نزدیک به دو جریب یافتند پس برای هر کدام از آنان و خانوادهٔ آنان ماهی دو جریب مقرر کرد.»[۲۸] روایت می‌افزاید: «سپس دستور داد تا عطای اهل عطاء را به یکباره بپردازند»، و آن سال پانزدهم هجری بود.

در این لیست، ترکیب خویشاوندی رسول و سابقهٔ اسلام، به روشنی، منعکس نشده است. و از سوی دیگر لیست شامل و فراگیری نیز به نظر نمی‌آید. و چه بسا لیست یعقوبی (که از طبری قدیمی‌تر است چرا که یعقوبی در سال ۲۹۲ فوت کرد و طبری در سال ۳۱۰ هـ.) ترکیب این دو اصل مذکور را بهتر نشان دهد. یعقوبی می‌نویسد که عمربن خطاب به اعضای کمیته موظف به ایجاد دیوان گفت: «مردم را بر حسب جایگاهشان رتبه‌بندی کنید و از بنی‌عبدمناف شروع کنید، پس اولین کسی که نوشته شد، علی‌بن ابی‌طالب بود با سالی پنج هزار درهم و حسن‌بن علی و حسین‌بن علی هر کدام سه هزار درهم و گفته می‌شود آغاز آن عباس‌بن عبدالمطلب بود با سه هزار درهم و سپس هر که از قریشیان در بدر حاضر بود، سالانه سه هزار و هر که از انصار که در بدر حاضر بود چهار هزار، و برای اهل مکه از بزرگان قریش مانند ابوسفیان‌بن حرب و معاویه‌بن ابوسفیان پنج هزار و سپس مراتب مختلف قریشیانی که در بدر حضور نداشتند و برای زنان پیامبر، شش هزار و برای عایشه و ام‌حبیبه و حفصه دوازده هزار و برای صفیه و جویرهٔ پنج هزار و برای خود (عمربن خطاب) چهار هزار و برای عبدالله‌بن عمر پنج هزار و برای اهالی مکه که هجرت نکردند ششصد یا هفتصد و برای اهل یمن چهارصد و برای مضریان سیصد و برای ربیعه دویست و برای زنان مهاجر و جز آنها به میزان فضل و منزلت آنان و بالاترین آنها دو هزار و هزار و پانصد... و

برای هر کدام از اشراف عجم [که بعد از اسارت در مدینه گروگان گرفته شده بودند] دو هزار درهم مقرر کرد.»[۳۰] این تفاوت میان طبری و یعقوبی یا میان منابع این دو، بازتاب گرایش‌های ایدئولوژیک متفاوتی است. چرا که طبری سنی است و منابع او عمدتاً سنی هستند. ولی یعقوبی شیعی است و بر منابع شیعی تکیه دارد. ترتیب مردم نیز در «دیوان عمربن خطاب» برای نسل‌های بعد، از اهمیت ایدئولوژیک برخوردار است. چرا که «کار عمر» یک کنش بارادایمی بود که تأثیرات آن به عنوان یکی از منابع تشریعی، تا به امروز ادامه داشته است. بویژه آنکه وی اول کسی بود که در این حوزه، یعنی حوزهٔ «ترتیب مردمان براساس جایگاهشان» قدم گذاشت و بدین ترتیب فقه عطاء و خراج در اسلام یا به عبارتی دیگر عقل اقتصادی عربی ـ اسلامی، ریشه در اجتهادات عمر دارد. و در واقع اگر ابوبکر، از طریق جنگهای رده، دولت دعوت محمدی را بازسازی نمود، عمربن خطاب با «دیوان عطاء» و سیستم خراج، نظام اداری و اقتصادی این دولت را پایه‌ریزی کرد.

پس از آن که از «دیوان عطاء» به تفصیل سخن گفتیم، اینک بهتر است به بررسی «سیستم خراج» بپردازیم.

آنگاه که مسلمانان عراق و شام و مصر را که مناطقی متمدن با جامعه‌ای کشاورزی بودند، فتح کردند، مشکلی به نام سرزمین‌های فتح شده با جنگ، در مورد این مناطق، قد علم کرد. قانونی که در چنین مواردی به آن عمل می‌شد آن بود که، سرزمینی که اهالی آن بدون جنگی تسلیم شوند، به صاحبان آن واگذار می‌شود، به شرطی که از غلات آن زکاتی معادل یک دهم محصول برداخت کنند و سرزمینی که با صاحبان آن بر سر میزان معینی توافق می‌شود، آن میزان در آن جاری شود، یعنی آن سرزمین و صاحبان آن و حیوانات و درختان و هر چیز دیگر موجود در آن می‌بایست برحسب قانون غنیمت تقسیم می‌شد، چهار پنجم نصیب جنگجویان و یک پنجم به «خدا و پیامبر و نزدیکان وی و...» یا به عبارتی، بوسیله فرماندهٔ سپاه به خلیفهٔ موجود در «مرکز» فرستاده می‌شود. اما تقسیم زمینهای وسیعی همچون سواد عراق و باغهای شام و مزارع مصر، مسئله چندان آسانی نبود

و مشکلاتی عملی را به همراه داشت. در رأس این مشکلات چگونگی کشت و نگهداری این سرزمین‌ها بود، بویژه آنکه جنگجویان مسلمان، اغلب قبایلی صحرانشین بودند که با کشاورزی آشنایی نداشتند، و کار بر این زمین‌ها را نمی‌پذیرفتند؛ و حتی اگر می‌پذیرفتند، چه کسی به جای آنها در جهاد شرکت می‌کرد؟

سعدبن ابی‌وقاص از عراق و ابوعبیده‌بن جراح از شام و عمروبن عاص از مصر، در نامه‌هایی به عمربن خطاب نظر او را در مورد زمین‌های فتح شده به زور جنگ که سربازان بر تقسیم آن اصرار داشتند، جویا شدند. «عمر نیز در مورد تقسیم این اراضی با صحابه مشورت کرد، پس برخی از مردمان سخن گفتند و خواهان تقسیم آن در میان جنگجویان آن جنگ‌ها شدند. عمر گفت: چه می‌گوئید در مورد مسلمانان آینده که خواهند دید که این اراضی با تمام ممتلکات آن تقسیم شده و از پدران به پسران به ارث رسیده است؛ نه، این نظر صوابی نیست.» در روایتی دیگر نیز آمده که عمربن خطاب در پی آن برآمد تا سواد (عراق) را میان مسلمانان تقسیم کند، پس دستور داد تا بر شمارند، شمردند او دریافت که نصیب هر مرد، سه کشاورز است، پس در این باره با کسانی مشورت کرد و علی‌بن ابی طالب(ع) به او گفت: «آنها را رها کن تا ابزار و کارگر مسلمانان باشند و او نیز این کار را کرد.»[۳۲]

بدین ترتیب عمر، زمین‌ها را همانگونه که بود رها کرد، و به صاحبان آن‌ها اجازه کار بر زمین را در برابر پرداخت خراج داد. وی به سعدبن ابی‌وقاص نوشت: «اگر نوشتهٔ من به دستت رسید، بنگر تا چه اندازه، اسب و اموال بدست آمده و آنها را میان مسلمانان حاضر [در جنگ] تقسیم کن و زمین‌ها و رودها را در دست صاحبان خویش رها کن تا خراجگذار مسلمانان باشند چه اگر آن را میان حاضران قسمت کنی، به آیندگان چیزی نخواهد رسید.»[۳۳] وی سپس «عثمان بن حنیف و حذیفه‌بن یمان را روانه کرد و آن دو مساحت سواد را شمردند و به آنان امر کرد تا هیچ کس را فراتر از توانائی خویش نگیرند، و [عثمان بن حنیف] را امر کرد که هیچ تپه و شوره‌زار و مرداب و نیز جایی که آب به آن جا نرسد را

برنشمارد،[۳۴] در معجم یاقوت حموی در کلمهٔ «سواد» می‌خوانیم که عمر خراج سواد را اینگونه قرار داد: «بر هر جریب آباد و بایر که آب به آن جا نرسد یک درهم و یک قفیز و بر هر جریب که آب به آن رسد، پنج درهم و پنج قفیز و بر هر جریب انگور ده درهم و ده قفیز و نخل را ذکر نکرد و بر هر مرد (براساس ثروت او) ۴۸ و ۲۴ و ۱۲ درهم. و عثمان‌بن حنیف بر گردن پانصد و پنجاه هزار فرد، برای گرفتن جزیه، مهر زد و خراج در حوزهٔ وی از صد میلیون درهم گذشت.»[۳۵]

جزیه برای مردمان... و خراج برای زمین. جزیه، از دید شرع، به محض اسلام آوردن شخص، ساقط می‌شود. ولی خراج، بر تمامی زمین‌هایی که با جنگ به دست مسلمانان افتاده‌اند، باقی خواهد ماند، چه این زمین‌ها غنیمتی است که می‌بایست تقسیم می‌شد، ولی خلیفه رأی بر باقی ماندن آن در دست صاحبان اصلی آن داد، و جنگجویان که صاحبان واقعی حق در این زمینها به عنوان غنیمت بودند، این تدبیر را پذیرفتند و از حقوق خویش به سود خلیفه یا به عبارتی به سود تمامی امت اسلامی گذشتند، و بدین ترتیب آن زمینها ملک دولت به شمار رفت و خراجی که بر آنها قرار داده بودند و صاحبان زمینها می‌بایست می‌پرداختند به منزلهٔ مال‌الاجارهٔ این زمین‌ها بود.[۳۶]

بدین گونه، بیت‌المال دولت اسلام، که پیش از این، در منابع مالی خویش، بر «فیء» که بدون جنگ، از دشمنان گرفته می‌شد و یا غنیمت که با جنگ به دست مسلمانان می‌افتاد، تکیه می‌کرد، (زکات نیز بسیار اندک بود و مخصوص فقرا و مساکین به شمار می‌رفت) اکنون دارای دو منبع ثابت اقتصادی بود و این دو منبع ثابت، تداوم و ثبات «عطاء» را تضمین می‌ساخت. بدین ترتیب، اقتصاد «غنیمت» بر دو پایه، می‌ایستاد: خراج و از جمله جزیه، از یک سو و عطاء از سوی دیگر. به زبان معاصر ما، به این اقتصاد اقتصاد رانتی و به دولتی که دارای این اقتصاد است، دولت رانتیه گفته می‌شود. این چهرهٔ رانتی اقتصاد و دولت در اسلام از زمان عمربن خطاب پایه گرفت. علی(ع) آنگاه که ولایت مصر را به مالک اشتر سپرد، به او گفت: «به مسئله خراج، با توجه به صلاح اهالی زمین، نظر کن. چرا که در صلاح اهالی زمین و صلاح خراج، صلاح و نیکوئی همه

نهفته است و صلاح دیگران جز به آنها استوار نیست، چرا که مردمان همگی وابسته خراج و دهندگان آن هستند.»[۳۷]

-۴-

«مردمان همگی وابسته خراج و دهندگان آن هستند». این بنیاد اقتصاد رانتی و دولت رانتیر در اسلام است. ولی البته، مردم در این حوزه، در یک مرتبه نیستند، چه نظام توزیع عطاء بر پایهٔ «تفضیل» و برتری استوار بود و نه بر پایه برابری. ترتیب مردم در عطاء براساس نزدیکی به پیامبر و سابقهٔ اسلام، ناچار منجر به انباشت ثروت در دست گروهی معین می‌شد و این خود به ناچار، تفاوتهایی گران میان مسلمانان از لحاظ ثروت ایجاد می‌نمود. تفاوتهایی که حجم آنها، بسته به حجم و میزان غنایم و خراج، مختلف بود. بنظر می‌رسد که عمربن خطاب این پدیده را دیده و اهمیت آن را دریافته بود و در روزهای واپسین زندگی خویش در اندیشهٔ بازنگری در شیوهٔ توزیع عطاء افتاد. چه از او نقل می‌شود که در آخرین سال از عمر خویش گفت: من با برتری دادن برخی مردم به برخی دیگر، آنها را منظم کرده و به هم پیوند داده بودم، و اگر امسال زنده بمانم، مردمان را برابر شمرده و سفید را بر سیاه و عرب را بر عجم برتری نخواهم داد و آنگونه خواهم کرد که پیامبر خدا و ابوبکر کرده بودند»[۳۸]

روایتی دیگر نیز ذکر می‌کند که وی پیش از مرگ گفت: «تصمیم گرفته‌ام که عطای هر شخص را چهار هزار درهم قرار دهم تا هزار درهم آن را خرج خانوادهٔ خویش کند و هزار دیگر را با خویش داشته باشد و هزار دیگر را صرف تجهیز خویش سازد و هزار دیگر را ببخشد. ولی عمر پیش از آنکه این بکند، مرد.»[۳۹]

البته عمر، در زندگی خویش، برخی از تدابیر «پیشگیرانه» را برای جلوگیری از بکارگیری ثروت ناشی از «عطاء» در راه تولید ثروت بیشتر، اندیشیده بود. چه برخی از منابع تاریخی ذکر می‌کنند که وی «بزرگان مهاجرین قریشی را از خروج از مدینه به سرزمین‌های دیگر، ممنوع ساخته بود، جز با اجازه و برای مدتی معلوم. پس آنان از او شکایت کردند و شکایتشان به گوش وی رسید، و او گفت: من

اسلام را همچون شتر دیدهام [مراحل تکامل آنرا با مراحل عمر شتر، سنجیدهام] از خردی آغاز می‌شود و دو ساله می‌شود و سپس چهار ساله و سپس شش ساله و سپس فرسوده [در نه سالگی] و آیا از فرسوده چیزی جز کاستی انتظار می‌رود. هان که اسلام اکنون [همچون] شتر فرسودهای است، هان که فریش، می‌خواهند که جدای از مردمان دیگر از مال خداوند، بهره گیرند. ولی تا آنگاه که پسر خطاب زنده باشد، هرگز اجازهٔ آن نخواهد داد. من بر سر گردنهٔ آتش می‌ایستم و به گردن قریشیان چنگ می‌اندازم و آنان را از جهیدن در آتش خدای باز می‌دارم.»[۴۰] و روایتی دیگر می‌گوید: «عمربن خطاب نمرده بود که فریش از او به تنگ آمده بودند. چه آنان را در مدینه محصور کرده بود و آنان را بازداشته بود و گفته بود که بیشتر چیزی که از آن بر این امت می‌ترسم آن است که شما در این سرزمین پراکنده شوید.» وی بویژه در مورد مهاجرین اهل مکه (قریش) شدت عمل بیشتری به خرج می‌داد و آنها را در مدینه حبس کرده بود. و اگر کسی از آنان از او اجازهٔ مشارکت در جنگ و فتوحات را می‌خواست تا بتواند مدینه را ترک گوید عمر به او می‌گفت: «غزوه‌ها و جنگ‌های تو به همراه پیامبر، تو را کفایت می‌کند [یعنی به عنوان سابقه و پیشینه‌ای در اسلام] و بهتر از جنگ امروز برای تو آن است که نه دنیا را ببینی و نه دنیا ترا.»[۴۱]

از سوی دیگر، منابع تاریخی ذکر می‌کنند که عمربن خطاب به راه‌حلی دیگر نیز پناه آورده بود و آن مشارکت عاملان خود بود که اموالی یافته بودند بیش از آن مقدار که قبل از بکارگیری‌شان، داشتند. بدین ترتیب عمربن خطاب نیمی از اموال آنان را می‌گرفت. از جمله «عمر در اموال گروهی از عاملان خویش، مشارکت کرد [و در آن‌ها تصرف کرد] و گفته می‌شود که از جمله آنها سعدبن ابی‌وقاص عامل وی بر کوفه و عمروبن عاص عامل وی بر مصر و ابوهریرة عامل وی بر بحرین و نعمان‌بن عدی بن حرثان عامل او بر میسان و نافع‌بن عمرو خزاعی عامل وی بر مکه و یعلی‌بن منیة عامل وی بر یمن بودند.»[۴۲] و در خبر آمده است: «مالک گفت: عمربن خطاب با عمال مشارکت می‌کرد و نیمی از اموال آنان را مصادره می‌کرد. از جمله وی از ابوهریرة پرسید: این اموال را از کجا آوردهای؟

ابوهریرة پاسخ داد: حیواناتی که تولید مثل کرده‌اند و تجارتی که انجام گرفته است. پس عمر گفت: بنابراین سهمی بده. وی هنگامی سهمی از اموال آنان برمی‌گرفت که پس از به کار گماشتن آنان اموالی نزد آنان پیدا می‌شد که پیش از این نداشتند. عمربن خطاب، اگر عاملانی بر او وارد می‌شدند آنها را دستور می‌داد که روز وارد شوند و نه شب. تا آنکه چیزی از اموال را پنهان ندارند.»[۴۳]
تدابیر دیگری نیز هستند که منابع تاریخی به عنوان مناقب عمربن خطاب برشمرده‌اند از جمله آنکه وی فاتحان را از تملک زمین و اشتغال به کشاورزی بازداشته بود تا بقای آنان را به عنوان سربازانی آمادهٔ پیکار تضمین کند، و نیز آنها را از زیاده‌روی در ساخت و ساز بازداشته بود. ذکر می‌شود که عمربن خطاب شنید سعدبن ابی‌وقاص، فصری [در کوفه] برای خویش بنا کرده و دروازه‌ای برای آن ساخته و آنچنان که می‌گفت: از غوغای مردمان آسوده گشته است، پس عمر، محمدبن مسلمه را به سوی او فرستاد... و او را گفت: به نزد سعد برو و دروازه‌اش را بر او بسوزان و او نیز آن کرد.»[۴۴]

این تدابیر سخت، آگاهی عمربن خطاب را از رشد ثروت و خوشگذرانی‌های ناشی از آن، نشان می‌دهد. ولی همهٔ اینها، تدابیری بود که نمی‌توانست مشکل روبه فزونی رفته را حل کند. چرا که تنها کاری که می‌توانست انجام دهد (یعنی تنها نتیجهٔ عملی قابل تصور آن) محدود کردن نمودهای این مشکل بود. و این مسئله‌ای است که چه به تقلید از سادەزیستی عمر که در باب زهد و سادەزیستی در روایتهای بسیار آمده است، و چه به ترس از وی، حاصل شد. ولی چنین تدابیری، راه‌حلی برای اساس این مشکل یعنی سرازیر شدن اموال غنایم و خراج، به مرکز و توزیع نابرابر و برتری محورانه آن، ایجاد نکرد. و نه تنها مشکل حل نشد بلکه حتی عرصه را بر ثروتمندان تنگ نمود. تا جایی که گفته می‌شد: «عمر هنوز نمرده بود که قریش از او به تنگ آمد.» و اگر چه ما نمی‌توانیم مسئولیت ترور (کشتن) عمربن خطاب را به گردن این «به تنگ آمدن» بیاندازیم و وجود دستهایی «قریشی» را در پس خنجر ابولؤلؤ، بردهٔ مغیرة بن شعبه حدس بزنیم (چرا که منابع تاریخی با مشارب و مذاهب مختلف خویش، چیزی ارائه نمی‌دهد که

بتوان این حدس را با آن توجیه نمود)، ولی با این وجود این «به تنگ آمدن» در حوزهٔ سیاسی خود را به شیوهٔ «دمکراتیک» نشان داد. یعنی آن گاه که اغلب «مردم» یعنی همان قریش، آنگونه که پیش از این نیز گفتیم در فرایند شوریٰ، عثمان‌بن عفان را بر علی‌بن ابی‌طالب(ع) ترجیح دادند.

عثمان از ثروتمندانی بود که، از جمله تازه به دوران رسیده‌ها نبود. بلکه از همان پیش از اسلام دارای اموال و ثروت بسیار بود و در زمان دعوت پیامبر، چه بسا بالاتر از همهٔ افراد دیگر، در کمک «در راه خدا» مشارکت کرده بود و آن‌گاه که عمر به قتل رسید، از پیرترین صحابه پیامبر بود، چه هنگام بیعت، در حدود هفتاد سال داشت. وی به نرمش و بخشش و نرم خویی معروف بود و علاوه بر این از تیرهٔ بزرگی از بنی‌امیه برمی‌خاست. بدین ترتیب «اهل حل و عقد» و در رأس آنها سرمایه‌دارانی همچون عبدالرحمن‌بن عوف و زبیر و طلحه، او را بر علی‌بن ابی‌طالب برتری دادند. چرا که علی(ع) جوانی زاهد و سخت‌گیر بود که اموالی که بدست می‌آورد میان تنگدستان و مردم ناتوان، تقسیم می‌کرد، و «یار مسکینان» بشمار می‌رفت که مستضعفان قدیم و نو مستضعفان و هر که اخلاق اسلامی (عقیده) را در تعارض با ثروت رو به افزونی و مظاهر خوشگذرانی می‌دید که برغم سخت‌گیری‌های عمربن خطاب، در حال افزایش بود، همگی برگرد او جمع شده بودند.

در عمل نیز، همزمان با آغاز خلافت عثمان، مظاهر ثروت و خوشگذرانی به مرز انفجار رسید و به سرعت رو به ازدیاد گذاشت. «تا آن جا که پرنده با نقره‌ای به وزن خویش فروخته شد و اسب به ده هزار فروخته شد و گوسفند به هزار و یک اصله نخل، به هزار.»[۲۵] همچنین برخی از منکرات نیز پدیدار شد و «اولین منکری که هنگام روی آوردن دنیا و بالا رفتن توان مردم، در مدینه پیش آمد، کبوتر بازی و شکار پرندگان بود... و میان مردم مستی شایع شد...»[۲۶] آن چه بر انفجار خوشگذرانی‌ها افزود، حجم اموال سرازیر شده به مرکز بویژه از طریق خراج بود. چرا که اگرچه جریان فتوحات پس از فتح خراسان و ماوراءالنهر و قبرس و آفریقا متوقف شده بود، ولی حجم غنایم این سرزمین‌ها بسیار بود. در این باره حکایت

می‌کنند که فاتحان مسلمان «از خزاین کسری دویست هزار بدره بیرون آوردند که در هر بدره چهار هزار دینار بود.»[۴۷] (بدره: کیسه‌ای از پوست که پول در آن نگهداری می‌شد.) یعنی چیزی در حدود هشتصد میلیون دینار. همچنین مالیات مصر ۱۱۲ میلیون دینار بود.[۴۸] در مورد غنایم آفریقا نیز گفته می‌شود که سهم هر پیاده در آن هزار دینار بود و سهم هر سوار، از سه هزار دینار فراتر رفت و چنین روایت می‌کنند که مجموع سپاهیان عرب در حدود بیست هزار نفر بود.[۴۹] همچنین منابع تاریخی ذکر می‌کنند که که مسلمانان با امپراطور آفریقا، بر دو میلیون و پانصد هزار دینار صلح نمودند که معادل سیصد قنطار طلا به شمار می‌رفت.[۵۰] و نصیب هر سوار سه هزار مثقال طلا و خمسی که به «مرکز» یعنی به عثمان رسید، بالغ بر ۵۰۰ هزار دینار بود که عثمان صد هزار دینار (یک پنجم) آن را به ابن ابی سرح رهبر کاروان که از خویشان وی بود، بخشید.[۵۱]

به هر ترتیب: «خراج در زمان عثمان فزونی یافت و اموال از هر سو، به سوی او سرازیر شد و او خزاینی را برساخت و روزی‌ها میان مردم تقسیم کرد و برخی اوقات برای یک فرد صد یا هزار بدره، مقرر می‌کرد که در هر بدره چهار هزار سکه طلا بود.»[۵۲] عثمان ثروتمند و اهل بخشش بود و پول نزد او چندان اعتباری نداشت. پیش از این دیدیم که او چگونه در کمک به مردم، از همه پیش بود. او این رفتار را آن گاه که به خلافت رسید نیز، نگاه داشت و از روش عمربن خطاب در توزیع عطاء پیروی کرده و حتی از آن فراتر رفت و به گونه‌ای اموال «بیت‌المال» را مورد استفاده قرار می‌داد و به نزدیکان خویش و جز آنها می‌بخشید که گوئی در اموال خویش تصرف می‌کرد. و البته این رفتار از ثروتمندان و اهل بخشش چندان به دور نیست چه آنها بی‌حساب از اموال خویش و غیرخویش، بخشش می‌کردند به گونه‌ای که گویی تفاوتی میان مال و مکنت آنان و مال و مکنت دیگران نیست. اگر به این نکته بیافزائیم که متن مقدس که طریقهٔ مصرف خمس را مشخص کرده است، اجازهٔ چنین رفتاری را می‌دهد ﴿لله و للرسول و لذی القربی﴾ و اکنون خمس در اختیار امام و رهبر بود، خود را در وضعیتی می‌یابیم که باید هر آنچه در مورد بخشش‌هایی ذکر می‌شود که عثمان از بیت‌المال به خویشان و

بستگان خویش داشت، باور کنیم.

از جمله این گفته‌ها آن است که وی به حکم‌بن ابی‌العاص که از سوی رسول خدا طرد شده بود، صد هزار و به پسرش مروان یک پنجم غنایم را از خمسی که مختص «ذی‌القربی (نزدیکان)» بود، بخشید.[۵۳] و خزانه‌دار بیت‌المال را خزانه‌دار خویش می‌شمرد و بر این اساس با او رفتار می‌کرد. روایت می‌شود که ولیدبن عقبه برادر ناتنی (مادری) عثمان که والی کوفه بود، از بیت‌المال مبلغی به وام گرفت و بازپس نداد. پس عبدالله‌بن مسعود عامل بیت‌المال به نزد او آمد و از او خواهان پس دادن وام شد و او شانه خالی کرد. ابن‌مسعود شکایت او به نزد عثمان برد. عثمان نیز او را پاسخ داد: «تو خزانه‌دار ما هستی، پس به سبب مالی که ولید برده است، متعرض او مباش.» ابن‌مسعود نیز از کار خود کناره گرفت و گفت من می‌اندیشیدم خزانه‌دار مسلمانان هستم. اکنون اگر خزانه‌دار شما هستم، نیازی به آن نمی‌بینم.[۵۴] برخی از منابع نیز ذکر می‌کنند که عثمان «از سواد عراق» زمین‌هایی به یاران خویش اختصاص داد.[۵۵] و نصیب هایی نیز به کسانی که در جنگ شرکت نداشتند مقرر فرمود.[۵۶] از سوی دیگر وی سهم و نصیب برخی از بزرگان صحابه را همچون عبدالله‌بن مسعود، قطع نمود.[۵۷] و وقتی برخی منتقدان به سبب این کارها بر او خرده گرفتند پاسخ داد: چرا از فضلی که خداوند به من داده آنگونه که بخواهم استفاده نکنم. پس من برای چه راهبر شما شده‌ام.»[۵۸]

تنها این نوع از بخشش‌های خاص به «ذوی‌القربی» (خویشاوندان) نبود که سبب بروز پدیدهٔ انباشت ثروت در دست عده‌ای اندک شد. بلکه برخی اقداماتی که عثمان برای «آسان شدن وضع مردم» به کار بست، اثری بسیار در انفجار پدیدهٔ خوشگذرانی و ثروت داشت. عثمان به آن ثروتمندانی که عمربن خطاب آنان را در مدینه حبس کرده بود، اجازهٔ خروج از مدینه را داد و مردم را رها نمود تا به راههای مختلف به تجارت بپردازند. و خود نیز درهای بسیاری از انواع تجارت و مضاربه را با «سهم‌های» جنگجویان و بخشش‌های رسیده به آنان، گشود. چه او دریافت که اهل مدینه، به سبب حالتهای بدبینانه و آشوبی که در سرزمین‌های فتح شده و بویژه در کوفه، پیش آمده بود، نگران سهم‌ها و بخشش‌های خویش

بودند که از عراق به آنان می‌رسید، پس آنان را جمع کرد و به آنان گفت: «ای اهل مدینه، مردم به فتنه‌گری روی آورده‌اند، و من می‌توانم آن چه از زمین‌های عراق برای شما است، به شما بازگردانم، اگر شما بخواهید. تا در آن صورت هر که در فتوحات عراق حاضر بود، بتواند به جای آن بولی بگیرد». روایت می‌افزاید که شنوندگان شنیدند و نظر او را بذیرفتند و گفتند: «چگونه آن زمین‌هایی که خداوند به ما داده است به ما باز می‌گردانی ای امیرمؤمنان؟» و او گفت: «آن را به هر که بخواهد زمینی در حجاز داشته باشد می‌فروشیم» و مردم شادمان شدند و پراکنده گشتند. و بدین ترتیب بسیاری از مردم سهم خویش از زمین‌ها را فروختند.[۵۹]

خلاصه آنکه جنگجویانی که در فتح عراق مشارکت داشتند و چهار پنجم خراج سواد عراق و جز آن، میان آنان تقسیم شده بود، به مدینه و دیگر شهرهای محل سکونتشان بازگشته بودند و سهم آنان از خراج هر ساله از عراق به آنان می‌رسید، و آنگاه که اوضاع و احوال در کوفه و دیگر شهرها آشفته شد. عثمان به آنان پیشنهاد کرد که همهٔ سهم خود را به کسانی که اموالی در مدینه داشتند و یا عایداتی از آن غنائم داشتند، بفروشند و آنان نیز آن بکردند. و پرواضح است که آنان که در چنین احوالی سهم خویش می‌فروختند، ناتوانان بودند و آنان که خریدند، توانگران. و بهای خرید و فروش را در این حالت‌ها به ناچار، توانگران باید مشخص می‌کردند و البته چنین نیز شد.[۶۰]

از نتایج چنین کاربست‌هایی آن بود که ثروت زیاد در دست اندک گروهی از صحابه و قریشیان انباشته شد و فاصله میان ثروتمندان و فقرا فزونی یافت. و آن چه در فزونی یافتن آن دخالت بیشتر نمود، توقف فتوحات و ازدیاد نسل و مهاجرت اعراب به دیگر سرزمین‌ها بود، آن هم در جامعه‌ای که «همه مردمان وابسته خراج بودند». این وضعیت به ناچار می‌بایست منجر به انفجار می‌شد و این انفجار عملاً به وقوع پیوست. و ما در اینجا درپی آنیم تا پس از آنکه در فصل پیش، به عوامل این انفجار در سطح «قبیله» نظر افکندیم، در این فصل به عوامل آن در سطح «غنیمت» بپردازیم. (در فصل بعد نیز، به نقش «عقیده» در آن اشاره خواهیم کرد.) پس اکنون به مظاهر خوشگذرانی و ثروت اشاره‌ای بکنیم:

منابع تاریخی با گرایش‌های مختلف، حقایقی شگفت را در زمینهٔ مظاهر خوشگذرانی و ثروت در زمان عثمان، در اختیار ما می‌نهند. از جمله این حقایق می‌توان به داده‌های زیر اشاره نمود.

- زبیربن عوام: میراث وی پس از مرگش در حدود ۵۹ میلیون و هشتصد هزار درهم تخمین زده می‌شد. و هزار برده داشت که باو خراج می‌پرداختند.[۶۱] و در مدینه یازده خانه داشت. وی همچنین خانه‌ها و باغ‌هایی در بصره و کوفه و فسطاط و اسکندریه داشت.[۶۲] او هزار اسب از خود بر جا گذاشت[۶۳] و به تجارت مشغول بود و از «عطاء» نیز برخوردار بود. و آنچنان که می‌دانیم وی از ده نفری بود که مژدهٔ بهشت به آنها داده شد و یکی از شش نفر «اهل شوری» بود (مقایسه شود با عمربن خطاب که مبلغ ۵۰۰ هزار درهم را هنگفت شمرد.)

- طلحةبن عبیدالله: او نیز از ده نفری بود که به بهشت مژده داده شده بود و از «اهل شوری». اموال وی در حدود ۳۰ میلیون درهم ارزش داشت و هنگام مرگ، نزد خزانه‌دارش، مبلغ دو میلیون و دویست هزار درهم یافتند. روایتی دیگر بیان می‌کند که ثروت وی را صد کیسهٔ پوست تخمین زده‌اند که هر کیسه حاوی سه قنطار طلا بود.[۶۵] خانه‌ای مشهور در کوفه داشت و غله‌اش از عراق هر روز هزار دینار ارزش داشت و از شراة نیز بیشتر از آن. وی خانه خود را در مدینه توسعه داد و با آجر و گچ و... آن را ساخت.[۶۶] و در روایتی دیگر آمده است که وی از عراق چهارصد هزار و از شراة ده هزار دینار، غله داشت و اهل بخشش بود و بی‌حساب می‌بخشید، و ناتوانان قبیله خویش یعنی تیم را تأمین می‌کرد و قرض‌های آنان می‌پرداخت و به عایشه، همسر پیامبر و دختر ابوبکر که از تیم بود، سالانه ده هزار می‌فرستاد و از «عین» یک میلیون و بیست هزار درهم و دویست هزار دینار، بر جای گذاشت.[۶۷]

- سعدبن ابی‌وقاص نیز از اهل شوری و ده تن بشارت داده شده به بهشت بودند. خانه‌ای از عقیق ساخت و دیوارهای آن برافراشت و فضایی وسیع برایش اختصاص داد و در بالای آن، بالکن‌هایی ساخت.[۶۸] و میراثش ۲۵۰ هزار دینار بود.[۶۹]

ـ زبیربن ثابت به هنگام مرگ آن میزان طلا و نقره برجای گذاشت که با چکش آنها را می‌شکستند. و این جز آنچه بود که از املاک برجای گذاشت و ارزش آن صد هزار دینار بود.[۷۰]

ـ عبدالله بن مسعود، مرد و نود هزار مثقال طلا برجای گذاشت. جز اموال دیگر و بندگان و حیوانات و خانه‌ای در راذان در سواد عراق داشت.[۷۱]

ـ خباب بن ارث که در ابتدا بسیار تنگدست زیست و از مستضعفانی بود که قریش آنان را در مکه می‌آزردند، آنگاه که در بستر مرگ بود به جایی اشاره کرد که اموال خود را در آنجا نهاده بود. صندوقی بود که در آن چهل هزار دینار یافتند.[۷۲]

ـ مقدادبن اسود که او نیز از مستضعفان دورهٔ مکّی بود خانه‌ای در مدینه ساخت و بر بالای آن بالکن‌هایی ایجاد کرد و از درون و برون آن را گچ کاری نمود.[۷۳]

ـ یعلی‌بن منیة: هزار و پانصد دینار از خود برجای گذاشت و وام‌هایی که به گردن مردمان داشت و املاکی به ارزش سیصد هزار دینار. او عامل عثمان بر یمن بود و به تجارت نیز اشتغال داشت. وی با چهارصد شتر مملو از بار و کالا از یمن به سوی مدینه آمد و این ورود او همزمان شد با قتل عثمان و [پس از آن] بیعت مردم با علی(ع). وی از کسانی بود که از جنگ طلحه و زبیر علیه علی(ع) حمایت مالی کردند.[۷۴]

ـ عمروبن عاص: ۳۲۵ هزار دینار و هزار درهم برجای گذاشت و نیز غله‌ای از مصر که ارزش آن تقریباً سالانه دویست هزار دینار بود. و املاک وی در رهط مصر ده هزار درهم ارزش داشت.

ـ اما عبدالرحمن بن عوف که او نیز از اهل شوری و از بشارت شدگان به بهشت بود و فعالیت گستردهٔ تجاری وی، زبانزد همه بود. وی هنگامی که به مدینه هجرت کرد، همچون بقیه مهاجرین چیزی در دست نداشت. ولی زمانی نگذشت تا به تجارت مشغول شد تا آن که از ثروتمندترین مردمان مدینه شد. و آنچنان که پیداست تأمین کنندهٔ اصلی مواد غذایی و کالاهای مدینه بود. چه روایت می‌شود:

«اموال وی فزونی یافت تا جایی که، هفتصد شتر از شتران وی، با بار پارچه و آرد و غذا از سوی شام، وارد مدینه شدند و مدینه از صدای شتران او لرزیدن گرفت.»[۷۶] آنگاه که هنگام مرگ او فرا رسید برای هر کدام از مردانی که از اهل بدر باقی مانده بودند (و جمع آن صد مرد می‌شد) چهارصد دینار وصیت کرد. «و خلق بسیار از بردگان خویش آزاد نمود و اموالی بسیار از خود به جای گذاشت، از جمله طلاهایی که با چکش تکه تکه کردند، آن اندازه که دست مردان چکش به دست خسته شد. وی هزار شتر و صد اسب و سه هزار گوسفند که در بقیع به چرا مشغول بودند به جای گذاشت. و چهار زن داشت که یکی از آنان به یک چهارم ثروت برجای مانده از او صلح کرد و آن هشتاد هزار بود.»[۷۷] و در منبعی دیگر آمده است که ارزش میراث وی ۳۲۰ هزار تخمین زده شد.[۷۸] و خانه‌ای بزرگ در مدینه از خود به جا گذاشت.

ـ و اما عثمان بن عفان: آنگاه که به قتل رسید، نزد خزانه‌دار وی ۳۰ میلیون و ۵۰۰ هزار درهم و ۱۵۰ هزار دینار یافتند. وی هزار شتر در ربذه به جای نهاد و نیز صدقه‌هایی به میزان صد هزار دینار، و ارزش املاک وی در وادی القریٰ و حنین و جز آن، صد هزار دینار بود. و اسب‌ها و شتران بسیار از خود به جا گذاشت[۸۰] و هفت خانه در مدینه ساخت.[۸۱] (درخصوص ارزش درهم و دینار، بنگرید به پاورقی ۱۹ این فصل.)

اگر به همهٔ اینها بیافزائیم که عثمان اکثر عاملان خود را از میان بنی‌امیه یعنی قبیله خویش برمی گزید و برخی از آنان به میزان کافی از پشتوانه‌ای اسلامی برخوردار نبودند و حتی برخی از آنان رفتارهایی قابل انتقاد و ناشایست از خود بروز می‌دادند... خواهیم دید که چگونه پیوند «قبیله» و «غنیمت» در حال تحکیم پایه‌های خویش بود. و البته که پیوند میان این دو معنایی نداشت جز بسیج مخیله قبیله‌ای برای انقلاب و چنین چیزی نیز عملاً پیش آمد. نظرات مخالف در «مرکز» رو به گسترش بود و انقلاب نیز در «بیرامون» کم‌کم ریشه می‌دواند. انقلابیون از کوفه و بصره و مصر به سوی مدینه سرازیر شده و عثمان را به مدت چهل روز محاصره کردند و کار با قتل عثمان پایان پذیرفت.

این مسئله که «قبیله» و «غنیمت» در شورش علیه عثمان چگونه به هم پیوند خوردند موضوع قسمت بعدی این فصل خواهد بود.

-۵-

برای آنکه با روشنی بیشتری زوایای پنهانی را که شورش علیه عثمان دربرداشت ببینیم، باید، دست کم در سطح روش، میان دو سطح از «قبیله» در عصر عثمان تمایز قائل شویم. دایرهٔ بنی‌امیه از یک سو، و دایرهٔ قریش از سوی دیگر. بدین ترتیب، مخالفان در «مرکز» مخالف بنی‌امیه بودند و در «پیرامون»، مخالف مجموعهٔ قریش. شیوه‌ای که عمربن خطاب برای انتخاب خلیفهٔ خویش پیش رو نهاد، رقبائی همیشگی برای عثمان آفرید، یعنی بقیهٔ «اهل شوری» و بویژه علی(ع) و طلحه و زبیر. این شخصیت‌ها نمادهایی بودند که مخالفان «مرکز» بر ضد عثمان و بنی‌امیه، برگرد آنان جمع می‌شدند. و از آن جا که رابطهٔ این شخصیت‌ها براساس رقابت بود، چه از یک سو علی(ع) از ثروتمندان صاحب مال و منال به شمار نمی‌رفت و از دیگر سو، طلحه و زبیر در حوزهٔ اموال و تجارت رقبایی برای هم دیگر بودند، و نیز از آن جا که عثمان، از چنان شخصیت قدرتمندی برخوردار نبود که بتواند مخالفان را به حاشیه براند یا اینکه بر آن‌ها غلبه کند، وضعیت سیاسی «بیماری» به مدت پنج سال، بر مدینه حاکم شد، وضعیتی که انتقادات و شکایت‌ها و خواسته‌ها در آن از یک سو افزایش یافت و از سوی دیگر تغییرات اداری، یکی پس از دیگری آمدند و به سرعت رفتند. منابع تاریخی تفصیلات این وضعیت را برای ما حفظ نموده‌اند: انتقاد از عثمان، عزل عاملان از سوی وی به درخواست افراد مختلف، اعتراف وی به اشتباه و اعلام توبه، ضعف وی در برابر رقبانش یعنی علی(ع)، طلحه و زبیر، کمک خواستن چندین بارهٔ وی از علی(ع)، وعده به انجام برخی امور و خلف وعدهٔ وی تحت فشار خویشان و مشاوران.[۸۲]

این وضعیت، خلاصه‌ای بود از مخالفت با عثمان در درون قریش یعنی در «مرکز». در مورد مخالفان وی در «پیرامون» و بویژه در کوفه و بصره و مصر، که

نقشی سرنوشت‌ساز در حوادثی همچون قتل عثمان در شعله‌ور شدن جنگ میان امام علی(ع) و طلحه و زبیر و پس از آن میان علی(ع) و معاویه (که به «فتنه» معروف شد.) باید به این نکته اشاره کرد که «قبیله» به عنوان یک چارچوب اجتماعی/ سازمانی طبیعی، شکل جنگ و شورش «عرب» علیه «قریش» به خود گرفت. ولی البته این چارچوب، چنانکه پیش از این نیز گفتیم، خودبه‌خود جنبیدن آغاز نکرد بلکه محرک دیگری داشت، یعنی «غنیمت». و «غنیمت» این بار، نه به معنای ثروت فاحش بلکه به معنای فقر و نیازمندی است. چه در عصر عثمان وضعیت اجتماعی‌ای شروع به سر برآوردن کرد که وجه تمایز آن گسترش روز افزون تفاوت اجتماعی فقرا و ثروتمندان بود. چرا که فتوحات (غنایم و خراج) همچنانکه به تراکم ثروت در دستان عده‌ای اندک در «مرکز» کمک نمود، همزمان به گسترش حجم «عامه» انجامید. یعنی سربازان بازنشسته ساکن شهرهای دیگری غیر از مدینه و صحرانشینان و روستانشینانی که به شهرها سرازیر می‌شدند و تعداد آن‌ها در نتیجهٔ فتوحات و مهاجرت‌های درونی روبه گسترش می‌نهاد. منابع تاریخی، متن‌هایی را در اختیار ما می‌نهد تا بتوانیم از نزدیک حقیقت زندگی اجتماعی زمان عثمان را لمس کنیم، برخی از این متون در زیر آمده‌اند:

از آن جمله نامه‌ای است که عثمان در مورد وضعیت موجود آن روزگار به عامهٔ مردم فرستاد و در آن آمده بود: اما بعد، آن چه که شما بدست آورده‌اید با پیروی و اتباع بدست آوردید، پس دنیا شما را از کار خویش (پیروی) باز ندارد. چه این امت به سه دلیل به راه بدعت افتاده است: «تکامل نعمت، بلوغ فرزندان کنیززادهٔ شما، و قرائت قرآن از سوی اعراب و عجمان.»[۸۳] اگرچه ظاهر این متن، پیرو «عقل قبیله» است (یعنی کنیززادگان و اعراب و عجمان) ولی آن چه روابط آن را در ساختارهای زیرین سازماندهی می‌کند، دوگانه اتباع/ بدعت و تقابل میان «تکامل نعمت» درچارچوب [و به عنوان نتیجهٔ] «اتباع» و ظهور نیروهای اجتماعی جدید که حق خویش را می‌خواهند، به عنوان «بدعت» است. آن چه به گونه‌ای روشن‌تر بیانگر این معنا است، آنکه سعیدبن عاص عامل عثمان بر کوفه در نامه‌ای به عثمان به شرح اوضاع آشفته این شهر پرداخته و می‌نویسد: «امر اهل

کوفه آشفته گشته است و اهل شرف و سابقه و قدمت و اصالت، مغلوب شده‌اند، و آنکه بر این سرزمین غلبه یافته، نوکیسگان و اعرابی هستند که هیچ سابقه‌ای ندارند. و کار به جائی رسید، که به بزرگان توجهی نکنند و بیم بلا و زیان به آنان برود.»[۸۴]

متن‌های دیگری نیز از برخی از افراد پس از شورش علیه عثمان نقل می‌شود که بی‌طرفانه، هویت اجتماعی انقلابیان را مشخص می‌کند و دشوار بتوان در درستی آن‌ها شک کرد، چه هیچ نیازی مبنی بر کاربرد سیاسی درونمایهٔ این متن‌ها دیده نمی‌شود. از آن جمله ذکر می‌شود که گروهی از صحابه از جمله طلحه و زبیر بعد از بیعت با علی(ع) به عنوان خلیفه، و در حالیکه گروههای انقلابی هنوز در مدینه به سر می‌بردند، به نزد علی(ع) رفتند و با لهجه‌ای کم و بیش تهدیدآمیز از او خواستند تا بر قاتلان عثمان حدّ را جاری کند و به او گفتند: «ای علی(ع) ما [در بیعت خود] اقامهٔ حدّ را شرط گذاشته‌ایم و این مردمان در ریختن خون این مرد (عثمان) مشارکت داشته‌اند و شایسته حدّ هستند.» علی(ع) نیز در پاسخ آنها گفت: «ای برادران، من از آن چه که می‌گوئید آگاهم، ولی چه کنم با مردمانی که اکنون آنها مالک ما هستند و ما هیچ کنترلی بر آنها نداریم. اینها، اینجا هستند و بردگان شما با آنها به پا خاسته‌اند و اعراب به آنها پیوسته‌اند و اکنون در اینجا هستند و هر آن چه می‌خواهند، انجام می‌دهند، پس آیا توانائی انجام آن چه گفتید را دارید؟»[۸۵]

همچنین روایت می‌افزاید که اعیان قریش را ترس آن شد که انقلابی‌ها و از جمله بردگان همین اعیان در منزلشان آنها را مورد حمله قرار دهند، پس برای نجات خویش شروع به ترک مدینه کردند و این باعث نگرانی و دلهرهٔ همهٔ مردمان شد. درنتیجه علی(ع) به عنوان خلیفه مجبور به دخالت شد، و در میان آنان سخنانی راند که در آن «به فضل قریش و نیاز و توجه خویش به آنان و دفاع از آنها اشاره کرد و گفت که قدرتی جز قریش ندارد، و بانگ زد: نخواهم بخشید برده‌ای را که به اربابان خویش بازنگردد. پس سبئیان [که اکثر آنان قبایل یمنی بودند که از مصر و کوفه و بصره به مدینه آمده بودند] و نیز اعراب برآشفتند و

گفتند: فردای ما نیز چنین است و ما نمی‌توانیم با هیچ ابزاری شوکت آنان نابود سازیم.» همچنین این روایت می‌افزاید که علی(ع) در روز سوم از بیعت خویش بیرون آمد و در خطبه‌ای به مردم گفت: «ای مردم، اعراب را از نزد خود بیرون برانید و گفت ای گروه اعراب، به سوی آبشخورهای خویش بروید» و راوی می‌افزاید: «سبئیان نپذیرفتند و اعراب نیز از آنان پیروی کردند»[۸۶] درنتیجه مردان قریش علیرغم ممانعت علی(ع) شروع به ترک مدینه کردند و از جمله کسانی که مدینه را ترک کردند زبیر و طلحه بودند که در اندیشهٔ انقلاب علیه علی(ع) به نام خونخواهی عثمان، به سر می‌بردند و یکی از افراد قبایل روایت می‌کند که زبیر را دید و از او پرسید: «ای ابوعبدالله، این چیست؟ زبیر گفت: به امیرمؤمنین [خلیفه] حمله کردند و بدون هیچ گناه و بهانه‌ای او را کشتند. پس از او پرسید چه کسی [او را کشت]؟ زبیر گفت غوغاگران از اهل شهرها و قبایل که در رأس آنان اعراب و بردگان قرار داشتند»[۸۷] عایشه زن پیامبر نیز که در هنگام قتل عثمان در مکه بود هنگامی که پس از شنیدن خبر قتل عثمان در مسجدالحرام برای مردم سخن می‌راند، از همین عبارت‌ها استفاده کرده و گفت: «ای مردم، غوغاگران از اهل شهرها و کشاورزان و بردگان اهل مدینه جمع شدند» و بر عثمان خرده‌ها گرفتند و در پایان «خون حرام را به زمین ریختند و سرزمین حرام را حلال شمردند و مال حرام را برگرفتند.»[۸۸]

نه به عنوان آخرین نمونه، بلکه به عنوان نمونه‌ای دیگر، منابع تاریخی نقل می‌کنند که عمار بن یاسر که از رهبران سپاه علی در جنگ صفین بود، در صفین بانگ زد: «کجایند کسانی که در پی رضایت خداوند هستند و سودای مال و فرزند ندارند پس گروهی از مردم بر گرد او جمع شدند و او گفت: ای مردمان، به این گروه بنگرید که در پی خونخواهی عثمانند و ادعا می‌کنند که وی مظلومانه کشته شد، به خدا خونخواهی عثمان این قوم را به حرکت وانداشته، که اینان طعم خوش دنیا را چشیده‌اند و آن را خوش انگاشته‌اند و نمی‌دانند که اگر حقیقت گریبان آنها بگیرد، آنها را از خوشیهایی که در آن غوطه‌ورند، جدا می‌کند، این قوم هیچ پیشینه‌ای در اسلام ندارند که به واسطه آن مستحق اطاعت مردم و حکومت بر

آنان باشند پس پیروان خود را گمراه کرده و گفتند: رهبر ما مظلومانه کشته شد تا بدین وسیله بتوانند پادشاهانی خودکامه باشند.»[۸۹]

این نمونه‌ها، به روشنی هویت انقلابیانی را مشخص می‌کند که مدینه را اشغال کردند و عثمان را محاصره نموده و در پایان او را به قتل رساندند. ولی البته در اینجا باید به برخی نکات دقت نمود. چه انقلاب علیه عثمان، به معنای دقیق کلمه یک انقلاب طبقاتی نبود، هرچند که نقش اساسی و سلسله جنبان آن در پایان کار از آن «غنیمت» [یعنی عامل اقتصادی] و بطور دقیق‌تر اختلاف گسترده و عمیق میان توانمندان و تنگدستان در آن دوره بود. ولی این انقلاب، انقلابی طبقاتی به معنای دقیق این کلمه نبود چرا که رابطه میان ثروتمندان و تنگدستان، در آن روزگار، بر پایهٔ استثمار طبقاتی قرار نداشت. ثروت ثروتمندان برآمده از سلطهٔ آنان بر «ارزش افزوده»ای نبود که حاصل فعالیت و کار تنگدستان باشد. اگرچه «بردگانی» نیز وجود داشتند ولی این بردگان چیزی نبودند جز خدمتکاران خانگی، و «ارزش افزوده» همانگونه که پیش از این نیز گفتیم، برآمده از «غنیمت» و «خراج» بود. و تولید کنندگانی که از آنان جزیه و خراج گرفته می‌شد، هنوز وارد میدان سیاست و مبارزات سیاسی نشده بودند. نقش اینان که بعدها به نام «موالی» شناخته شدند، جز در اواسط دورهٔ اموی ظهور پیدا نکرد یعنی بیش از نیم قرن پس از انقلاب علیه عثمان، ولی در عصر خلفای راشدین و دو دههٔ نخست عصر اموی، مبارزات سیاسی تنها محدود به «عرب»های گشایشگر بود، چه به عنوان حاکم یا افراد تحت حکومت و چه به عنوان فرمانده یا سرباز، و منبع اختلاف ثروت و تنگدستی و توانگری در میان آنان، توزیع «عطاء» بود. چه همهٔ اینان چه توانگر و چه تنگدست، از «ارزش افزوده‌ای» سود می‌بردند که غنایم و خراج و جزیه، آن را تشکیل می‌داد.

بنابراین، تا آنگاه که این تنگدستان انقلابی ـ که البته رهبران آنان همانند آنان تنگدست نبودند ـ با تمام وجود احساس می‌کردند که فقر و تنگدستی آنان ناشی از «سوء توزیع» است، مخالفت آنان متوجه کسانی خواهد شد که مسئول توزیع هستند و درنتیجه به خلیفه به عنوان بزرگ‌ترین مسئول این توزیع و یا سوء

توزیع نظر داشتند. بدین ترتیب «مخالفت‌های» مرکز که طلحه و زبیر از نمادهای آن بودند و از سوی ثروتمندان حمایت می‌شد و به انگیزهٔ نشستن به جای عثمان به پا خاست، با جریان‌های انقلابی برآمده از «بیرامون» گره پیدا کرد، جریان‌هایی که انگیزهٔ آنها از شورش و انقلاب کاستی‌های عطاء و ناکافی بودن آن بود. آن چه این دو جریان (مرکز و بیرامون) را به هم می‌پیوست، نه هدف‌ها و غایات بلکه عاملی بود به نام دشمن مشترک. بدین سبب نیز به محض آنکه طلحه و زبیر دانستند که علی(ع) که خلافت را به دست گرفته است، به راه آن‌ها نخواهد رفت و از هر سو در محاصرهٔ انقلابیون قرار دارد، در اعلام جنگ علیه وی و به بهانه خونخواهی دشمن قدیمی‌شان یعنی عثمان، تردیدی نکردند.

از سوی دیگر نباید «آگاهی اجتماعی» آن دوره را پیشرفته‌تر از واقعیت آن دانست، چه «غوغاگران» و «اعراب» (آنگونه که منابع تاریخی از آنان نام می‌برند) که هیزم آتش این انقلاب بودند، فقر خود را ناشی از ثروت توانگران نمی‌دیدند و همهٔ آن چه در پی آن بودند دستیابی به «بخشش» از خود این ثروتمندان و توانگران بود، چه آنهایی که در درون قدرت بودند و چه آن‌ها که خارج از آن به سر می‌بردند. و از آن جا که توانگران درون ساختار قدرت یعنی عثمان و امویان، مسئول «توزیع» بوده و بنابراین «ظلم و ستم» انجام گرفته به گردن آنان بود، بنابراین ثروتمندان خارج از ساختار قدرت، مورد توجه تنگدستان قرار گرفتند، نه به عنوان دشمنان طبقاتی بلکه به عنوان منبع «عطاء» و بخشش و نیز به عنوان «نامزدهای» بدست‌گیری قدرت. بدین سبب بود که «عوام» و «خواص» معارضان در بیرامون به نمادهای مخالفان در مرکز بپیوستند. «عوام» چشم به بخشش‌های زود هنگام آنان دوخته بودند و «خاصه» امید به دستیابی به مقاماتی بالا پس از بدست گیری قدرت از سوی ین نمادها، داشتند. اما اینکه رهبران انقلاب در «بیرامون» خود در پی دستیابی به قدرت/ خلافت باشند، چیزی است که در آن روزگار، در بیرون از حوزهٔ «اندیشیده» قرار می‌گرفت. همهٔ آن چه این افراد امید به آن داشتند و در راه آن می‌کوشیدند آن بود که یکی از این نمادهایی که با آن‌ها پیوند داشتند، خلافت را به دست گیرند. نمادهای مخالفت با عثمان در مرکز نیز سه نفر بودند:

علی(ع)، طلحه و زبیر.

بنظر می‌رسد که این ملاحظات برای فهم درونمایهٔ برخی از روایاتی که از رابطهٔ مخالفان پیرامونی با رهبران مخالفین در مرکز سخن می‌گویند، ضروری باشد. به عنوان نمونه می‌توان به این متن مهم ـ و در عین حال، گمراه کننده در صورت عدم توجه به ملاحظات سابق ـ اشاره کرد که طبری به آن اشاره می‌کند. وی می‌گوید: «هنوز سالی از حکومت عثمان نگذشته بود که مردانی از قریش، [که در رأس آنها همانگونه که دیدیم طلحه و زبیر قرار داشتند] اموالی به شهرها بردند و مردم به سوی آنان شتافتند. و هفت سال [نخست حکومت عثمان که انتقادات علیه وی هنوز نمایان نشده بود] بدین گونه گذشت، و هر قومی می‌خواستند تا یار آنان خلیفه شود... و بدین سبب، عمر عثمان به نظر آنان طولانی آمد.»[۹۰] از آن جا که زبیر و طلحه در کوفه و بصره املاک و زمین‌هایی داشتند هر کدام از آن‌ها مخالفان محلی را در آن شهری که املاکی در آن داشتند، به گرد خویش جمع نمودند. بدین سبب، «میل اهل بصره به طلحه بود و میل اهل کوفه به زبیر» و البته این میل و گرایش چندان از سر اصل و «عقیده» نبود و بیشتر به طمع بدست آوردن سودی از آنان. این مسئله به روشنی در موضعگیری یاران طلحه، ـ آنگاه که انقلابیون به مدینه رسیدند ـ پیداست. چه آنان منزل وی را احاطه کردند و وی بر ضد عثمان و به نام خویش مردم را می‌شوراند. و عثمان شکایت او را به علی(ع) برد و علی(ع) به بیت‌المال رفت و موجودی آن را در میان مردم تقسیم کرد و یاران طلحه را نیز نصیبی از آن شد و بدین ترتیب از گرد طلحه متفرق شدند، و آنگاه که عثمان نتیجه کار شنید، علی را به سبب آن کار ستود.[۹۲] علی‌بن ابی‌طالب(ع) نیز برای مردان مخالف در مدینه یعنی گروه «مستضعفان» و در رأس آنان عماربن یاسر، یک نماد اعتقادی بود. وی همچنین نمادی برای انقلابیون اهل مصر به شمار می‌رفت، انقلابیونی که اغلب آنان از کنده و عک یعنی از اهالی یمن بودند و گرایش آنان به علی(ع) معلول عواملی بود که در فصل آینده به آن خواهیم پرداخت.

علی‌بن ابی‌طالب(ع) نیز اگرچه از این جایگاه خویش آگاه بود و با توجه به

آن رفتار می‌نمود، ولی مخالفت وی با عثمان، با نوعی تردید همراه بود. در مورد طلحه و زبیر، اما منابع تاریخی تأکید می‌کنند که این دو تحریک کنندگان مستقیم مردم علیه عثمان بودند و هم آنان بودند که در پس پردهٔ نامه‌ای قرار داشتند که به نام صحابه به شهرها فرستاده شده بود و «مجاهدین» را به آمدن به مدینه، ترغیب می‌نمود، متن این نامه از این قرار بود:

«از مهاجران نخستین و باقی ماندهٔ اهل شوریٰ به صحابه و تابعین دیار مصر. اما بعد، کتاب خداوند، تبدیل گشته و سنت پیامبر تغییر یافته و احکام خلیفه بدل شده‌اند پس آن کسان را از باقیماندهٔ اصحاب و نیز تابعین که این نامه را بخوانند به خدای قسم می‌دهیم که به سوی ما آمده و حق را به سود ما برگیرد و به ما بدهد. بسوی ما بشتابید... که حق ما را از ما گرفته‌اند و فیء ما را از ما برده‌اند و میان ما و حق‌مان مانع شده‌اند...» اشتر نخعی، رهبر انقلابیون کوفه نیز که در میان انقلابیون مدینه سخن اصلی و آخر را می‌زد، طلحه را با این نامه روبرو ساخت و او سخنی در انکار آن نگفت. و البته طلحه تشویق انقلابیون و تحریک آنها را علیه عثمان در مدینه، نهفته نمی‌داشت و «دو گروه (اهل بصره و اهل کوفه) را علیه عثمان می‌شوراند. طلحه حتی به آنان می‌گفت: عثمان از محاصرهٔ شما ترسی ندارد، چه خوراک و آب به او می‌رسانند، پس جلوی رسیدن آب را به او بگیرید. و وقتی که عثمان او را مورد خطاب قرار داد و شکایت محاصره به او کرد، طلحه به او پاسخ داد: «چرا که تو [امور را] تغییر داده و مبدل کرده‌ای»[۹۳] عثمان نیز در برابر آنان کاری جز این نمی‌توانست بکند که دست به دعا بردارد و بگوید: «خدایا مرا از طلحةبن عبیدالله، در امان دار، او است که اینان را بر من شوراند و بسیج نمود.»[۹۴]

دیدگاه علی‌بن ابی‌طالب را اما دشوار بتوان مشخص کرد. و اگرچه برخی از منابع - و بویژه منابع خوارج - شرکت وی را در تشویق مردم علیه عثمان و جنگ با او، مورد تأکید قرار می‌دهند[۹۵] ولی منابع دیگر چه شیعی و چه سنی، از اتهام علی‌بن ابی‌طالب به این مسئله دوری کرده و نقش او را به عنوان واسطه‌ای میان عثمان و انقلابیون و حتی به عنوان پناهی نشان می‌دهند که عثمان هرگاه، امور بر

او شدت می‌یافت، به او پناه می‌برد. به طور خلاصه، منابع تاریخی موضع امام علی در برابر این شورش علیه عثمان را به عنوان شخصی نشان می‌دهند که نه به آن امر کرد، و نه البته ضرری برای او داشت. آن چه این دیدگاه را تأیید می‌کند، احساس عثمان نسبت به امام علی است. عثمان در مسجد و رو در روی مردم، علی(ع) را اینگونه مورد خطاب قرار می‌دهد: «به خدا ای ابوالحسن، نمی‌دانم که مرگت را بپسندم یا زندگانی‌ات را. چه، به خدا اگر بمیری نمی‌پسندم که پس از تو با دیگران به سر برم که من بهتر از تو بدست نیاورده‌ام. و اگر زنده بمانی، نتوانم هیچ طغیانگری را که از تو کمک خواهد و به تو پناه برد، مجازات کنم، تنها به سبب جایگاه او نزد تو و جایگاه تو نزد من. من همچون پسر عاق شده از سوی پدرم، که اگر پدر بمیرد، افسوس خورد و اگر زنده بماند، همچنان بر او لعنت فرستد. پس یا با ما بر سر صلح باش تا صلح کنیم یا بر سر جنگ باش تا بجنگیم. و مرا میان آسمان و زمین معلق مدار، به خدا که اگر مرا بکشی، بهتر از منی بدست نیاوری و اگر تو را بکشم بهتر از توئی بدست نیاورم. و کسی بر گردن این ملت بایستد که آغازگر فتنه باشد.» روایت می‌افزاید که علی(ع) را در سر دردی بود و سر خویش بسته بود پس در پاسخ او بدین بسنده کرد که بگوید: «در مورد آن چه گفتی، مرا پاسخی است ولی اکنون به سبب سردرد از آن مشغولم»[۹۶] چه عثمان واقعاً چنین سخنانی گفته باشد و چه به نام او نوشته باشند، به روشنی، ابهامی را که در دیدگاه علی(ع) نسبت به شورش علیه عثمان بود، نشان می‌دهند. این ابهام، در مورد موضع وی نسبت به قاتلان عثمان که معاویه قصاص آنان را می‌خواست و در صفوف سپاهیان علی(ع) بودند، نیز تکرار خواهد شد.

چنین ابهامی اگر از دیدگاه سیاسی مورد نگرش قرار گیرد، تنها به یک چیز می‌تواند دلالت داشته باشد، و آن عدم اطمینان از کفه سنگین ترازو در این موازنه سیاسی است. در واقع هم همین نکته است که دیدگاه نمادهای سه‌گانه انقلاب یعنی علی(ع) و طلحه و زبیر، را تفسیر می‌کند. همهٔ این افراد علیه عثمان و همراه انقلابیون بودند. ولی با هم بر سر ترتیب امور متفق‌القول نبودند و هر کدام نتیجه را به سود خویش می‌خواست و البته نمی‌توانست مسئله را به تنهائی به سود خویش

حل و فصل کند، بنابراین همگی سیاست «صبر و انتظار» را در پیش گرفتند تا «این میوهٔ رسیده خود به خود از درخت بیافتد» و آنگاه که «میوه از درخت افتاد» و عثمان در شرایطی پرآشوب کشته شد، و «مردم» در شرایطی پر از تردید با علی(ع) بیعت کردند، (و گفته می‌شود که این انقلابیون یمنی بودند که علی(ع) و مردم را مجبور به این کار کردند)[۹۷] طلحه و زبیر نیز مجبور به بیعت با علی گشتند در حالیکه هر کدام «چیزی» در دل نهفته داشت. روایت‌ها ذکر می‌کنند که آنان پس از فارغ شدن مردم از بیعت به پیش علی(ع) رفتند و به او گفتند: «ای امیرمؤمنان آیا می‌دانی برسر چه با تو بیعت کردیم؟ او گفت: آری، بر سر آنکه گوش دهید و اطاعت پیشه کنید و نیز بر سر آن چه با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردید. آن دو گفتند: نه، ما با تو بیعت کردیم به شرط آنکه شریکان تو در این مسئله باشیم...» روایت می‌افزاید: «و زبیر شکی در حکومت عراق نداشت و طلحه در دستیابی به حکومت یمن شک نمی‌کرد و وقتی دانستند که علی(ع) به آنها چیزی نمی‌بخشد، شکایت آغاز کردند.» راوی می‌گوید که ابن عباس، علی را نصیحت کرد که بصره را به زبیر بدهد و کوفه را به طلحه و علی خندید و گفت: «وای بر تو، در عراق مردان و اموال بسیار است و اگر این دو بر مردم حاکم شوند، نادانان از سر طمع به آنان بگرایند و پس از آن ناتوانان را به بلا دچار سازند و توانمندان را با قدرت خود سرکوب کنند.»[۹۸]

-۶-

این جا نقطهٔ گسست دو طرف است و کم‌کم مرزها میان آن‌ها مشخص می‌شود. علی(ع) نماد آنانی بود که «غوغاگران و کشاورزان و بردگان و اعراب» توصیف می‌شدند و هم‌پیمان طبیعی آنان به شمار می‌رفت. وی فقیرانه برورش یافت و دوستانش را چه در مرحله مکی و چه در مرحله مدنی دعوت پیامبر «مستضعفان» تشکیل می‌دادند که به همراه وی و پیامبر در مکه باقی ماندند و قریش شدیدترین عذاب‌ها را نثار آنان ساخت. «قبیله‌ای» در پس آرا و دیدگاههای وی نخوابیده بود و بهره‌ای نیز از «غنیمت» نداشت، جز آن چه از

«عطاء» به او می‌رسید و او نیز آن را در میان فقیران و تنگدستان تقسیم می‌نمود. وی هم‌پیمان طبیعی آنان بود بدان سبب که تمامی دلایل به روابط خاص وی با یمنیان مصر و کوفه بوسیله اشخاصی همچون محمدبن ابوبکر و عماربن یاسر و... اشاره دارد و وی به مسئله آنان توجه داشته و همچون آنها، به انتقاد از عاملان عثمان و نیز چگونگی دخل و تصرف عثمان در عطاء می‌پرداخت. بدین سبب نیز ما می‌بینیم که اولین کاری که پس از رسیدن به خلافت انجام داد، عزل عاملان عثمان بود و بازگرداندن هر چیزی که وی به نزدیکانش داده بود. علی(ع) در یکی از خطبه‌های منسوب به خود می‌گوید: «هان که هر بخششی که عثمان کرده بود و هر مالی از اموال خداوند داده بود باید به بیت‌المال مسلمانان بازگردد.»[۹۹]

این منطق انقلاب بود. ولی آیا یاران علی از انقلابیون و جز آن‌ها، آمادگی تحمل نتایج چنین منطقی را داشتند؟

ابن عباس و مغیرةبن شعبه وی را نصیحت کردند که عاملان عثمان و از جمله معاویه را بر سر کار خویش نگاه دارد تا آن گاه که نیروی لازم را برای رویارویی با آنان بدست آورد. ولی او بر عزل آنان اصرار کرد. و البته این همان هدفی بود که انقلاب علیه عثمان درپی آن بود. وی همچنین پس از پیروزی در جنگ جمل به رهبری طلحه و زبیر سپاهیان خود را از غارت و تصوف اموال شکست خوردگان بازداشت و آن گاه که برخی از اصحاب وی در اعتراض به او گفتند، «ای امیرمؤمنین، چگونه می‌شود که جنگیدن با آنها حلال است و بردن اموال آنها حلال نیست؟» علی(ع) گفت: غارت و تصرف اموال موحدان جایز نیست و اموال آنها جز آن چه با آن و بر سر آن جنگیده‌اند غنیمت محسوب نمی‌شود، پس آنچه نمی‌دانید، واگذارید و به دستورات عمل کنید.» و نیز آن گاه که اموالی را که در بیت‌المال کوفه یافته بود، تقسیم نمود، برخی از یارانش به او گفتند: «ای امیرمؤمنین، به اینان اموالی ده و این شرفای عرب و قریش را بر موالی برتری ده، چرا که از اختلاف و گسست اینان بیشتر هراس می‌رود.»[۱۰۰] راوی می‌گوید: «و نیز گفتند: این همان است که معاویه با کسانی که به پیش او می‌رفتند، انجام می‌داد. و عامهٔ مردم همشان دنیاست و برای بدست آوردن آن می‌کوشند.» و نیز به

او گفتند: «به این اشراف اموالی بیشتر ده، تا آن گاه که به آن چه بخواهی برسی، و آن گاه به تقسیمی عمل کن که آن را بهتر می‌دانی» و علی(ع) گفت: «آیا از من می‌خواهید که به یاری ستم بر زیردستان به پیروزی برسم. به خدا قسم که تا آن گاه که ستارگان آسمان پابرجا باشند، این نخواهم کرد. به خدا که اگر [توانگران] نیز مالی داشتند به برابری تقسیم می‌نمودم، چه برسد به این اموال که از آن آنها نیست.»[۱۰۱] علی(ع) علاوه بر این عرصه بر برخی از عاملان خویشاوند و غیر خویشاوند خویش، در زمینه خراج تنگ کرد و خود نیز [همچون عثمان] دست بخشنده‌ای نداشت.

بنابراین طبیعی بود که سرمایه‌داران و توانگران علیه او قیام کنند و آنان که در پی دستیابی به نصیبی از «غنیمت» بودند، برای او نجنبند. منابع تاریخی ذکر می‌کنند که کسانی که سرمایه جنگ طلحه و زبیر را با علی در اختیار آنان نهادند توانگران قریش و در رأس آنها ده تن از بازرگانان بزرگ بودند از جمله یعلی‌بن منیه عامل عثمان بر یمن و بازرگانی ثروتمند که بیش از این در لیست ثروتمندان به او اشاره شد. و نیز عبداللهبن عامر از خویشان عثمان که ولایت بصره و فارس به او داد. وی مناطق بسیاری را در خراسان و ماوراءالنهر فتح نمود و اموال بسیار گرد آورد. او از جمله عاملانی بود که علی(ع) تصمیم به عزل آنان گرفت «بنابراین اموال بیت‌المال [بصره] را گرفته و به طلحه و زبیر داد.»[۱۰۲] بدین ترتیب توانگران قریش به دو مردی پیوستند که پیش از این از سلسله جنبانان شورش علیه عثمان بودند. اما این پیمان فرصت طلبانه به علت تفاوت اهداف دیری نپائید، چرا که هم طلحه و هم زبیر برای بدست آوردن خلافت برای خویش فعالیت می‌کردند ولی امویان آن را برای یکی از فرزندان عثمان می‌خواستند. بدین سبب به سرعت از هم گسستند. منابع تاریخی در این مورد ذکر می‌کنند که سعیدبن عاص در راه بصره برای جنگ و شورش ضد علی(ع)، از طلحه و زبیر پرسید: «اگر پیروز شوید امر خلافت به که واگذار می‌کنید؟ آنان گفتند به یکی از ما دو نفر هر کدام که مردم برگزینند، سعیدبن عاص گفت: خلافت را به یکی از فرزندان عثمان واگذارید چرا که شما به خونخواهی او بیرون آمده‌اید. آن دو گفتند: پیران مهاجرین (یعنی خود

ایشان) را واگذاریم و امر به دست فرزندانشان بسپاریم. و سعیدبن عاص گفت: هرگز مباد که در پی بیرون آوردن امر خلافت از فرزندان بنی‌عبدمناف باشم.» پس از آن سعیدبن عاص و قبیله‌اش تصمیم به بازگشت گرفتند و هم‌پیمانان ایشان از ثقیف [و در رأس آنها مغیرةبن شعبه که در میان قوم خویش ندا داد: «رأی رأی سعید است و هر که از ثقیف در این جاست، بازگردد»[۱۰۳]] نیز از آنان پیروی نمودند. و طلحه و زبیر به راه خویش ادامه دادند در حالیکه توافق کاملی میان آنان نبود. و مروان‌بن حکم نیز با اندیشه‌ای دیگر با آنان همسپار شد. این اختلافات به روشنی در طی رویارویی با سپاه علی(ع) آشکار شد. جنگ با قتل طلحه پایان یافت، و گفته می‌شود که مروان‌بن حکم، هم‌پیمان آن دو، او را با تیری زد و او از اسب به زمین افتاد و ان قدر خون از او رفت تا بمرد. زبیر را نیز پس از آن یکی از انقلابیون که در سپاه علی بود به قتل رساند.[۱۰۴]

بدین ترتیب، علی(ع) بر توانگران که سرمایه جنگ جمل را تهیه کرده و آن را به راه انداختند، برتری یافت ولی آیا می‌توانست صفوف «تنگدستان» را در اردوگاه خویش بهم فشرده سازد تا بر امویان، و در رأس آنان معاویه، که به نام «قبیله» برخاسته بودند پیروز شود؟

در کتب تاریخ آمده است که وقتی علی(ع) به بصره بازگشت و اهل بصره با او بیعت کردند. «در بیت المال نظر افکند و ششصد هزار و اندی درهم در آن یافت، پس آن را در میان آنانکه در واقعه جمل حاضر بودند، تقسیم نمود و به هرکدام پانصد درهم رسید. سپس گفت: اگر خدای عزوجل شما را بر شامیان پیروز کرد، همچون این به شما خواهد رسید، افزون بر سهم شما.» راوی می‌گوید: «و سبئیان (یاران وی از اهل یمن) و در پس پرده از وی انتقاد کردند.»[۱۰۵] و آن گاه که عبدالله‌بن عباس را بر بصره حکومت داد و زیادبن ابیه را بر سر خراج و بیت‌المال گمارد، سبئیان، در حرکت از بصره بر علی(ع) پیشی گرفتند و بدون اجازهٔ وی حرکت کردند و علی نیز در پی آن به راه افتاد تا اگر در اندیشه کاری باشند، مانع آن شود.»[۱۰۶] آنان با بدبینی بصره را به قصد کوفه ترک کردند و علی(ع) نیز به دنبال آنان رفت، چرا که آنگونه که روایت بیان می‌کند، به آنان

اطمینانی نداشت.

علی(ع) به نام «عقیده» به مخالفت با عثمان پرداخت و آنگاه که در آن شرایط برتنش به عنوان خلیفه با او بیعت شد، درپی آن برآمد تا به یکباره به کارآیی «قبیله» و «غنیمت» و تأثیر آن را دو پایان دهد و تمام میدان را از آن «عقیده» سازد و این نوعی از عملکرد غیرسیاسی در امر سیاست است. در چنین حالتی، به ناچار صفوف سپاه وی به لرزه درمی‌آمد و مردم از قیام به همراه وی، دست می‌کشیدند و وی در تحریک «مردم» برای قیام به همراه خویش، علیرغم آن خطبه‌های آتشین که سلاحی برنده در دست او بود، سختی‌های بسیار تحمل کرد. ولی با این وجود از پس استقرار نظم در اردوگاه خویش برنیامد و یارانش او را مجبور به پذیرفتن تحکیم نمودند، و سپس به سبب پذیرفتن آن به او اعتراض کردند و او را به کفر (یا به عبارت امروزی‌تر، خیانت به اهداف) متهم کردند، البته این دیدگاه خوارج بود... در میان شیعیانش نیز اندک کسانی بودند که از سر شور و حماس به خواسته‌های وی پاسخ مثبت می‌دادند. و برخی دیگر نمی‌توانستند خود را به وارد شدن در «مسئله‌ای» قانع سازند که نه در چارچوب «قبیله» تفسیر می‌شد و نه «غنیمت» در پس آن نهفته بود.

علی(ع) در ابتدای امر، نماد آنانی بود که درپی «عدالت» بودند. ولی مردم همیشه یک چیز را از «عدالت» برداشت نمی‌کردند. اغلب پیروان او، عدالت را به معنای «افزایش عطاء» می‌فهمیدند. ولی وی همچنان اصرار کرد تا به «عدالت» حقیقی وفادار باشد که هیچ پایهٔ دیگری نمی‌توانست آن را محدود کند. ولی در این راه شکست خورد و سرانجامی جز شکست نیز نمی‌توانست داشته باشد، چرا که آن «هماهنگی ضروری» که در آن روزگار به عنوان «عامل سرنوشت ساز و اصلی»، می‌بایست وجود داشته باشد، هماهنگی بین سه ضلع «غنیمت» و «قبیله» و «عقیده» بود و معاویه در این امر، موفق بود. پس از توضیح نقش غنیمت اکنون، باید وضعیت «عقیده» و نقش آن را در هر کدام از «ردّه» و «فتنه» توضیح دهیم. چرا که مقدمه‌ای ضروری برای آن چیزی خواهد بود که ما بعدها به بیان آن می‌پردازیم.

منابع فصل دوم

۱. ابومحمد عبدالله‌بن مسلم الدینوری‌بن قتیبه، الامامة و السیاسة، و هو المعروف بتاریخ الخلفاء، تحقیق محمد طه الزینی، ۳ ج در یک مجلد (قاهرة، مکتبة مصطفی الحلبی و اولاده، ۱۹۶۳) ج ۱، ص ۱۷.

۲. ابوجعفر محمدبن جریر الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ۸ ج، (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۷) ج ۲، ص ۲۵۵.

۳. همان، ج ۲، ص ۳۰۷.

۴. همان، ج ۲، ص ۳۰۱.

۵. همان، ج ۲، ص ۳۱۲.

۶. احمدبن یحیی‌بن جابر البلاذری، فتوح البلدان (قاهرة، بی‌نا، ۱۳۱۸ هـ) ج ۲، ص ۱۲۸.

۷. الطبری، همان، ج ۲، ص ۳۳۱.

۸. همان، ج ۲، ص ۳۴۵.

۹. اشاره به واقعهٔ ذی‌قار میان عربان شرق شبه جزیره (ربیعه و از جمله شیبان و بنوعجل و...) و سپاهیان ایران دارد.. که چند ماهی پس از واقعهٔ بدر اتفاق افتاد. عربان در این جنگ پیروز شده بودند و این پیروزی را بزرگ انگاشتند و برای آن شعرها سرودند. بنگرید به: ابوالحسن علی بن محمدبن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ۱۳ ج، (بیروت دارالفکر، ۱۹۷۸)، ج ۱، ص ۲۹۱.

۱۰. الطبری، همان، ج ۲، ص ۳۶۲.

۱۱. همان، ج ۲، ص ۳۶۹.

۱۲. ابوعبیدالله القاسم بن سلام، کتاب الاموال، شرح عبدالامیر مهنا (بیروت، دارالحداثه، ۱۹۸۸)، ص ۷۱.

۱۳. احمدبن یعقوب بن جعفربن وهب الیعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ۲ ج، (بیروت، دارالعراق للنشر، ۱۹۵۵)، ج ۲، ص ۱۰۰.

۱۴. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۳۸۴.

۱۵. حسن ابراهیم حسن، تاریخ الاسلام السیاسی و الدینی و الثقافی و الاجتماعی، ج ۶، ۲ ج (قاهرة، مکتبة النهضة المصریة، ۱۹۶۷ـ۱۹۶۱)، ج ۱، ص ۲۱۸.

۱۶. الیعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۰.

۱۷. ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۲۹۰.

۱۸. همان، ج ۲، ص ۲۹۱ و الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۳۵۴.

۱۹. الیعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ص ۹۳، اگرچه این مبلغ بسیار اندک است ولی می‌توان آن را پائین‌ترین مبلغ لازم برای ادامهٔ زندگی دانست، و بر این اساس ما می‌توانیم، ارزش درهم را در آن زمان معین کنیم و این مسئله به ما امکان ارزشگذاری غنایم آن روزگار و نیز حجم ثروت ثروتمندان که پس از این به آنها خواهیم پرداخت، می‌دهد. دینار نیز برابر با ده الی دوازده درهم بود و از دید ما یک دینار می‌تواند معادل حداقل یک دلار آمریکا به ارزش امروزی آن باشد.

۲۰. تقی‌الدین احمدبن علی المقریزی، المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الآثار، ۲ ج، (قاهرة، مطبعة البولاق ۱۲۷۰ هـ) ج ۱، ص ۹۲ و نیز ابوعبدالله محمدبن عبدوس الجهشیاری، الوزراء و الکتاب، تحقیق مصطفی السقا (و آخرون) (قاهرة، بی‌نا، ۱۹۳۸)، ص ۱۷ـ۱۶.

۲۱. ابن‌الاثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۲، ص ۳۶۰ و الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۴۶۶.

۲۲. الیعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۵.

۲۳. همان، ج ۲، ص ۱۰۷.

۲۴. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۵۷۰.

۲۵. محمدبن علی‌بن طباطبا، المعروف بابن الطقطقی، الفخری فی الآداب السلطانیه و الدول الاسلامیه (قاهرة، بی‌نا، ۱۹۲۷)، ص ۷۹.

۲۶. الطبری، همان، ج ۲، ص ۵۷۰.

۲۷. ابن‌هشام، السیرة النبویة، ص ۲، پانوشت ۲.

۲۸. جریبه مقدار غذایی معادل ۱۴ قفیز است و قفیز معادل ۱۲ صاع و صاع برابر با ۲/۱۷۶ کیلوگرم که بدین ترتیب یک جریبه، معادل ۳۶۵/۵ کیلوگرم است.

۲۹. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۴۵۳ـ۴۵۲.

۳۰. الیعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۶.

۳۱. یعقوب‌بن ابراهیم ابویوسف، کتاب الخراج، ص ۲۵.
۳۲. الحافظ، ابوالفرج بن رجب، الاستخراج لاحکام الخراج، (بیروت، دارالحداثه، ۱۹۸۲)، ص ۱۲.
۳۳. ابویوسف، همان، ص ۲۸ـ۲۷.
۳۴. الیعقوبی، همان، ج ۲، ص ۱۰۵.
۳۵. جریب میزانی از مساحت و میزانی است برای سنجش غذا، که برای غذا، ذکر آن رفت، و برای مساحت معادل ۷۰۰ متر مربع، برخی روایت‌ها ذکر می‌کنند که عثمان‌بن حنیف مساحت سواد (زمین‌های زراعی) عراق را ۳۶ میلیون جریب برآورد کرد و بر هر جریب یک درهم و یک قفیز مالیات نهاد، بدین ترتیب می‌توان گفت مساحت سواد، در آن روزگار، ۲/۵ میلیون هکتار بود. از سوی دیگر، این خراج (مالیات) در زمان ساسانیان و بیزانسیان معمول بود. وذکر می‌کنند که بر سواد عراق، پیش از اسلام و در زمان پادشاهان ایران، خراج بسته شده بود.» بنگرید، ابن رجب، الاستخراج لاحکام الخراج، ص ۱۱.
۳۶. ابن سلام، کتاب الاموال، ص ۸۱، از سوی دیگر یکی از مورخان معاصر می‌گوید: «تئوری‌های سیاسی رایج در شرق نزدیک در دورهٔ فتوحات اسلامی که ایرانیان و بیزانسیان از آن پیروی می‌کردند، سرزمین‌های گشوده شده را با اهالی آن، ملک آن گشایشگر می‌دانستند که هرگونه بخواهد در مورد آنها رفتار کند و هر که از ساکنان به زراعت زمین می‌پرداخت، می‌بایست مالیات تاج را به مالک قانونی زمین بپردازد و این را خراج می‌گفتند و نیز هر فرد به نشان بردگی و پیروی از غالب، مالیاتی نیز می‌پرداخت که معادل جزیه بود. این آن چیزی بود که ساکنان عراق به ساسانیان می‌پرداختند... و آن گاه که اسلام آمد و سازماندهی‌های جدید مالی در زمان خلفای راشدین ایجاد شد، تغییری اساسی در اوضاع ایجاد نشد. و در عراق دو مالیات جزیه و خراج بر جا ماند و همان معنای قدیمی خویش را به معنای پیروی از ملت پیروز به همراه داشت. ولی در ایران یک مالیات واحد مقرر شد که گاه جزیه نام داشت و گاه خراج و به جای هر دو کار می‌کرد. و این به معنای آن بود که مغلوبان همگی از دیدگاه مسلمانان یک طبقه را تشکیل می‌دادند.» بنگرید: عبدالعزیز الدوری، مقدمه فی تاریخ صدرالاسلام، بغداد، بی‌نا، ۱۹۴۹)، ص ۷۱ـ۷۰.
۳۷. محمدبن الحسن‌بن محمدبن علی‌بن حمدون، التذکرة الحمدونیة، تحقیق احسان عباس، ۲ ج، (بیروت، معهد الانماء العربی، ۱۹۸۳)، ج ۱، ص ۳۱۵.
۳۸. الیعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۷.

۳۹. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۴۵۲.
۴۰. همان، ج ۲، ص ۶۷۹.
۴۱. همان، ج ۲، ص ۶۷۹.
۴۲. الیعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۹.
۴۳. ابوبکر محمدبن الولید الطرطوشی، سراج الملوک، (الاسکندریه، المطبعة الوطنیة، ۱۲۸۹)، ص ۲۴۴-۲۴۳.
۴۴. همان، ص ۲۴۳.
۴۵. ابن قتیبة، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۲۷.
۴۶. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۶۸۰.
۴۷. شمس الدین محمدبن احمدبن عثمان الذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام (بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۸۷) «عهد الخلفاء الراشدین» ص ۳۳۱.
۴۸. الیعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۵.
۴۹. الذهبی، همان، ص ۳۱۹.
۵۰. همان، ج ۲، ص ۶۵۱.
۵۲. الذهبی، همان، ص ۳۳۱.
۵۳. ابن قتیبة، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۳۲.
۵۴. احمدبن یحیی بن جابر البلاذری، انساب الاشراف، (قاهرة، جامعة الدول العربیة، معهد المخطوطات العربیة، ۱۹۵۹) ج ۵، ص ۳۱.
۵۵. ابن رجب، الاستخراج لاحکام الخراج، ص ۳۰.
۵۶. ابن قتیبة، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۳۴.
۵۷. الیعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، ص ۱۱۹.
۵۸. ابن قتیبة، همان، ج ۱، ص ۲۸.
۵۹. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۶۱۴.
۶۰. همان، ج ۲، ص ۶۱۴.
۶۱. ابوالفداء الحافظ بن کثیر، البدایة و النهایة، ۱۴ جلد در ۷ مجلد (بیروت، دارالکتب العلمیة، بی‌نا) ج ۷، ص ۲۶۱.
۶۲. محمدبن سعد، الطبقات الکبری، ۸ ج، (بیروت، دار صادر، دار بیروت، ۱۹۶۰)، ج ۳، قسمت ۱، ص ۷۷.

۶۳. ابوالحسن علی‌بن الحسین المسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، ج ۴، ۴ جلد در ۲ مجلد (قاهرة، المکتبة التجاریة الکبری، ۱۹۶۴)، ج ۲، ص ۳۴۲.

۶۴. الذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ص ۴۹۸.

۶۵. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، قسمت ۲، ص ۱۵۸.

۶۶. المسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، ج ۳، ص ۳۴۲.

۶۷. الذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ص ۵۲۷.

۶۸. المسعودی، همان، ج ۲، ص ۳۴۲.

۶۹. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۸، ص ۸۱.

۷۰. المسعودی، همان، ج ۲، ص ۳۴۲.

۷۱. الذهبی، همان، ص ۳۸۸.

۷۲. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، قسمت ۱، ص ۱۷.

۷۳. المسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، ج ۲، ص ۳۴۳.

۷۴. ابن قتیبة، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۹۰.

۷۵. المسعودی، همان، ج ۳، ص ۳۲.

۷۶. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۷، ص ۱۷۱.

۷۷. همان، ج ۷، ص ۱۷۱.

۷۸. الذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ص ۳۹۶.

۷۹. المسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، ج ۲، ص ۳۴۲.

۸۰. همان، ج ۲، ص ۳۴۲، الذهبی، همان، ص ۴۶۱.

۸۱. ابن قتیبة، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۳۲.

۸۲. الطبری، همان، ج ۲، صفحات ۶۶۱ و ۶۴۱ و ۶۳۴ و ۶۰۸ و ۶۰۴ و ۵۹۵.

۸۳. همان، ج ۲، ص ۵۹۱.

۸۴. همان، ج ۲، ص ۶۱۲.

۸۵. همان، ج ۲، ص ۷۰۲.

۸۶. همان، ج ۲، ص ۷۰۲.

۸۷. همان، ج ۳، ص ۱۳.

۸۸. همان، ج ۳، ص ۷ـ۶.

۸۹. همان، ج ۳، ص ۹۸.

۹۰. همان، ج ۲، ص ۶۷۹.

۹۱. همان، ج ۲، ص ۶۵۲.

۹۲. ابن قتیبة، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۳۵. و الطبری، همان، ج ۲، ص ۶۶۲.

۹۳. ابن قتیبة، همان، ج ۱، ص ۳۸.

۹۴. الطبری، همان، ج ۲، ص ۶۶۸.

۹۵. ابوسعید محمدبن سعید الأزدی القلهاتی، الکشف و البیان، قسمتی از آن درباب فرقه‌های اسلامی است که محمدبن عبدالجلیل تونسی آن را منتشر کرد. (تونس، مرکز الدراسات و البحوث الاقتصادیة و الاجتماعیة، ۱۹۸۴)، ص ۴۹.

۹۶. ابن قتیبة، الامامة و السیاسة، ج ۲، ص ۳۳.

۹۷. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۶۹۷.

۹۸. ابن قتیبة، همان، ج ۱، ص ۵۲ـ۵۱.

۹۹. القلهاتی، الکشف و البیان، ص ۵۷.

۱۰۰. ابوحنیفه احمدبن داود الدینوری، الاخبار الطوال (قاهرة، وزارة الثقافة و الارشاد القومی، ۱۹۶۰)، ص ۱۵۱.

۱۰۱. ابن قتیبة، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۱۵۳.

۱۰۲. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۲، ص ۹۱.

۱۰۳. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۳، ص ۹.

۱۰۴. الدینوری، الاخبار الطوال، ص ۱۴۸.

۱۰۵. الطبری، همان، ج ۳، ص ۵۹.

۱۰۶. همان، ج ۳، ص ۶۰.

فصل سوم

عقیده

۱۰-

در دو فصل پیش، نقش «قبیله» و «غنیمت» را در حادثهٔ «ردّه» و نیز حوادث «فتنه» (انقلاب علیه عثمان) مورد بررسی قرار دادیم و نشان دادیم که چگونه «قبیله» چارچوب این دو حادثه را تشکیل می‌داد. در حالیکه «غنیمت» در نهایت محرّک و مشخصه اساسی آنها بود. ولی ردّه، تنها یک انقلاب و تمرد در دو سطح مذکور نبود، بلکه همچنین در سطح «عقیده» یک نوع بازگشت به شمار می‌رفت. بویژه آن جا که رهبری جریان‌های ارتداد را اشخاصی برعهده داشتند که مدعی پیامبری بودند. به همین ترتیب، «فتنه» تنها عکس‌العملی بر «قبیله» گرائی و برخورداری «قبیله» قریش از سهم بالاتری از «غنیمت»، نبود بلکه همچنین، اعتراضی بود به نام «عقیده» و به نام «عمل به کتاب خدا و سنت و سیرهٔ ابوبکر و عمر». آن چه ما در این فصل دربی آنیم، روشن ساختن نقش «عقیده» در این دو حادثه بزرگی بود که آغاز و دامنه‌های آن نقشی اساسی در شکل‌گیری «عقل سیاسی عرب» و مشخص شدن اصول و بنیادهای آن، داشت.

اکنون بهتر آن است که از نقش «عقیده» در پدیدهٔ جریان «ارتداد» آغاز کنیم.

پرسشی که پیش از هر چیز باید مطرح کرد، آن است که: چگونه می‌توان ظهور مدعیان نبوت در نقاط مختلف شبه جزیره را به محض شنیدن خبر بیماری

پیامبر و بدنبال آن وفات وی، تفسیر نمود. چه این مدعیان گویی از سر قراری قبیلی همگی، به یکباره سر برآوردند: اسود عنسی در یمن و مسیلمهٔ حنفی در یمامه و طلیحه اسدی در میان اسد و غطفان و سجاح تمیمی در میان بنی‌تمیم و... البته می‌توان چنین گفت که همگی اینان به تقلید از محمد(ص) پیامبر قریش برخاسته بودند، ولی این افزایش یکبارهٔ مدعیان پیامبری، نمی‌تواند تنها از سر تقلید باشد. بلکه باید همچنین پایه در نگرشی مشخص داشته باشد. نگرشی که پیامبری را پدیده‌ای «عادی» شمارد که همهٔ «مردمان» بتوانند، وارد آن شوند و ردای آن به تن کنند.

واقعیت آن است که ما اگر به حوزهٔ فرهنگی حاکم بر شبه جزیره پیش از بعثت پیامبر بنگریم، خواهیم یافت که این حوزه به مسأله «معرفت» [شناخت] به معنای عرفانی و صوفی منشانه این کلمه، مشغول بوده، معنایی که بالاترین نمود آن در «پیامبری» به معنای «کشف و الهام و آگاهی از غیب» نمودار است و به تدریج به پیش‌گویی و فال‌بینی و همچون این دو می‌رسد. ما در کتابی دیگر[1] به تفصیل تمام چارچوب کلی این پدیده یعنی چارچوب و فلسفهٔ دین هرمس گرایانه را شرح دادیم. فلسفه‌ای که پس از قرن دوم میلادی تمام خاورمیانه را دربرمی‌گرفت و مراکز اصلی آن در اسکندریه در شمال مصر و افامیه در انطاکیه واقع در شمال سوریه قرار داشت. از این دو مرکز بود که جنبش هرمسی گرایی تراویدن آغاز کرد و گسترش یافت و تمام منطقه را دربرگرفت، از جمله شبه جزیرهٔ عرب که مراکز فرعی بسیاری از این فلسفه در آن حضور داشتند (بویژه در شمال یمن - و منطقه عسیر کنونی - و شرق جزیره - جایی که امروزه دولتهای خلیج واقع شده‌اند.) و بطور کلی پرستش‌گاهها و بت‌خانه‌ها در شبه جزیرهٔ عربستان چیزی نبود جز نسخه‌ای عامه پسندانه از فلسفه هرمسی که تاریخ نویسان فرق و اندیشمندان مسلمان قدیمی، آن را باقیماندهٔ دین ابراهیم علیه‌السلام می‌دانند که با پیشرفت زمان به تحریف دچار شد. اینان بر پیروان این نسخه‌های عامه‌گرایانه و نیز «آگاهانه» از فلسفهٔ هرمسی نام‌هایی نهادند از جمله «صابئیان» و «حرانی‌ها» و «حنفاء» و آنان را از پیروان آگادیمون و هرمس می‌دانند که از دید اینان به شیث و

ادریس اطلاق می‌شد.[۲] از وجه نمایزهای هرمسی‌گرایی و بطور عمومی جریان‌های صوفی‌گرایانه، آن است که «پیامبری» را در دسترس همه می‌داند. افزون بر این اگر توجه داشته باشیم که آئین یهود در شبه جزیرهٔ عرب (که مرکز اصلی آن یمن بود) به هرمسی گرائی دچار شده بود (درست همچون نصرانیت شام و شرق شبه جزیره)، و نیز اگر توجه داشته باشیم که تورات، مژدهٔ ظهور یک پیامبر جدید را می‌داد، خواهیم فهمید که مردم پیش از بعثت پیامبر، همگی، مشغول به مسألهٔ «پیامبری» بودند.

در عمل نیز، شبه جزیره عربستان اندکی پیش از قیام دعوت محمد(ص) شاهد یک جنبش «دین‌گرایانه» بسیار گسترده بود که به پیروان آن، نام «حنیفان» اطلاق می‌شد. منابع تاریخی اخبار و حکایتهایی را تحت نام‌های متفاوت مانند «دلایل نبوت» و «اهل دورهٔ میان مسیح و محمد(ص)» و «دینداران قبل از بعثت پیامبر» برای ما نقل می‌کنند که همگی تقریباً از اشخاصی همسان سخن می‌گویند. داده‌های زیر در برگرفتن تصویری بهتر از حال و روز «عقیده» در شبه جزیرهٔ عربستان در دوران پیش از اسلام و هنگام ظهور آن، یاری خواهد کرد. حال و روزی که بنظر ما، تفسیرگر جنبه‌های مهمی از پدیده‌ای است که ما اکنون در پی بررسی آن هستیم یعنی پدیدهٔ «ردّه» (ارتداد).

از جلمه این «حنیفان» که منابع نام آنان را ذکر کرده‌اند به خالدبن سنان عبسی می‌توان اشاره کرد. روایت می‌شود که از پیامبر نشان او گرفتند و او گفت: «وی پیامبری بود که قومش او را تباه ساختند» و روایتی دیگر بیان می‌کند که دختر خالدبن سنان به پیش پیامبر آمد: «و پیامبر ردای خویش زیر او گسترد و گفت دختر پیامبری که قومش او را تباه ساختند.»[۳] در روایتی دیگر نیز می‌خوانیم: «دختر او به نزد رسول خدا آمد و شنید که وی می‌خواند: «قل هوالله احد، الله الصمد» و گفت: پدرم نیز چنین می‌گفت.»[۴] منابع تاریخی همچنین ذکر می‌کنند که: آتشی [از زرتشت] به جان عربان افتاد و آنان به این آتش مجذوب شدند و آن آتش همچنان پیش می‌رفت و نزدیک بود که عربان به آئین زرتشت (پرستش آتش) درآیند. پس خالدبن سنان چوبی برگرفت و گفت: «نمایان شد، نمایان شد،

راه هدایت، به خاطر دوستی با خدای بزرگ مرتبه، وارداین آتش سوزان خواهم شد و از آن بیرون می‌آیم سرد و خاموش. و آن آتش خاموش کرد.»[۵] همچنین ذکر می‌کنند که «آنگاه که مرگ او فرا رسید، به قوم خویش گفت: اگر مرا دفن نمودید، گله‌ای از خران فراخواهند رسید، و در رأس آنها، خری است بی‌دم و قبر مرا با سم خویش می‌کوباند، اگر آن دیدید، قبر مرا بشکافید، من خارج خواهم شد و از آن چه تا قیامت واقع خواهد شد، شما را با خبر خواهم ساخت.» و آن گاه که او بمرد، آنان، آن چه گفته بود، بدیدند و در پی خارج کردن او از قبر برآمدند ولی گروهی از آنان، آن را ناپسند شمردند و گفتند: بیم آن داریم که دربارهٔ ما بگویند که ما قبر یکی از مردگان خویش شکافتیم.»[۶]

همچنین از «حنیفان» معروف، از زیدبن عمروبن نفیل، عموزادهٔ عمربن خطاب نام می‌برند. وی از بت‌پرستی بیزار بود و از بت‌ها، خرده می‌گرفت و عیب آنان می‌گفت. تا آنکه خطاب، عموی وی، سفیهان مکه را به جان او انداخت و آنان او را آزردند، پس وی ساکن غاری از غارهای حراء شد و بنهانی وارد مکه می‌شد.»[۷] وی سپس به سوی شام روانه گشت و در پی یافتن معتقدان به کتاب نخستین یعنی باورمندان به شریعت ابراهیم برآمد. و گفته می‌شود که در پی آنان بود تا تمامی شبه جزیره و موصل را طی کرد، و سپس به شام رفت و در آن گشت تا آنکه به راهبی در دیری از دیرهای سرزمین بلقاء رسید که دانش نصرانیت به او پایان می‌یافت. و از او در مورد حنیفیت یعنی دین ابراهیم(ع) پرسید و راهب گفت: تو از دینی می‌پرسی که امروز دیگر کسی را بر آن نمی‌یابی که تو را راهنمایی دهد و آشنایان آن خفته‌اند و تن آنان فرسوده و پوسیده گشته‌است. ولی هنگامهٔ خروج یک پیامبر رسیده است و این هنگامهٔ اوست.» روایت می‌شود که وی هنگامی که به کعبه درمی‌آمد، می‌گفت: «لبیک حقاً حقاً تعبداً و رقاعذ بما عاذبه ابراهیم و هو قائم، اذ قال ابغی لک عانٍ راغم،مهما تجشمنی فانی جاشم، البرابقی لانحال، و لیس مهجر کمن قال» خداوندا، از سر بندگی و خواری پاسخ مثبت به ندای تو می‌دهم. پناه ببر به آن کسی که ابراهیم به او پناه برد. چه او گفت که صورت من در پیشگاه تو بر زمین افتاده و به هر راه که می‌کشانیم

خواهم آمد، خواهان نیکی‌ام و از آن رو گردان نیستم و نه آن چنان هذیان گویم که دیگران می‌گویند.

وی «آنگاه که خورشید رو به زوال و غروب می‌رفت، رو به روی کعبه می‌ایستاد و نمازی با یک رکعت و دو سجده می‌خواند و می‌گفت: این قبله ابراهیم و اسماعیل است. من سنگها را نمی‌پرستم و برای آنان نماز نمی‌خوانم و گوشتی که برای آنان قربانی شده نمی‌خورم و قماربازی نمی‌کنم و تا هنگام مرگ به سوی این خانه نماز می‌گذارم.» وی در هنگام حج، در عرفه می‌ایستاد و لبیک می‌گفت و می‌خواند: «لبیک، تو را شریک و انبازی نیست.» بخاری و دیگران نیز روایت می‌کنند که پیامبر قبل از دعوت و بعثت با او دیدار کرد و در زمان دعوت، دربارهٔ او پرسید و گفت: «در روز قیامت به عنوان ملتی (دینی) واحد مبعوث می‌شود.»[۸]

از جمله اینان همچنین امیةبن ابی‌صلت ثقفی است (از طائف) که تاجری بود که به شام می‌رفت. و یهودیان و مسیحیان معبدنشین او را دربرگرفته و او کتابهای ایشان بخواند و دانست که پیامبری از میان عرب‌ها برخواهد خواست وی اشعاری می‌سرود بر طریقهٔ اهل دیانت و در اشعار خود آسمان و زمین و ماه و فرشتگان و پیامبران و رستاخیز و بهشت و جهنم را وصف می‌نمود و تنها خداوند را بزرگ می‌شمرد... و آنگاه که خبر ظهور پیامبر(ص) به او رسید، اخمناک شد و افسوس خورد و به سوی مدینه آمد که اسلام آورد ولی به طائف بازگشت، و در راه مرد.[۹] گفته می‌شود که وی مراد خداوند تعالی در آیهٔ بعد است: ﴿و اتل علیهم نبأ الذی آتیناه آیاتنا فانسلخ منها فاتبعه الشیطان فکان من الغاوین﴾ (اعراف، ۱۵۷/۷) روایت می‌شود که ابوسفیان در یک سفر همراه او بود و از او حکایت کرد که: «من و امیة بن ابی‌صلت ثقفی به قصد تجارت به شام رفتیم، و هر جا که منزل می‌کردیم، امیه خواندن یکی از اسفار [خویش] بر ما آغاز می‌کرد. و بر آن حالت بودیم تا به روستایی از روستاهای نصرانی‌نشین رسیدیم و ساکنان روستا آمدند و او را بزرگ شمردند و هدایایی به او دادند و او به همراه آنان به خانه‌هایشان رفت و نیمروز بازگشت و لباس خویش درآورد و لباس سیاه خود را پوشید، و به من گفت: ای ابوسفیان آیا می‌خواهی که عالمی از عالمان نصرانی را ببینی که علم کتاب به او

منتهی شود و از او پرسش‌هایی ببرسی؟»[۱۰] روایت‌های متعددی ذکر می‌کنند که پیامبر در مورد او پرسید. از جمله این روایت آن است که راوی آن می‌گوید: «در کنار پیامبر خدا بودم و او از من پرسید: آیا چیزی از شعر امیةبن ابی‌صلت، در خاطر خویش داری؟ من گفتم: آری، پیامبر گفت: بیتی از اشعار او بخوان، و من هرگاه بیتی برای او می‌خواندم می‌گفت: آری تا آنکه صد بیت برای او خواندم.» در روایت دیگری نیز آمده است که پیامبر در مورد او گفت: «نزدیک بود تا مسلمان شود.»[۱۱]

علاوه بر ظهور پدیدهٔ «حنیفان» در غرب شبه جزیرهٔ عربستان و شام که در آن‌ها مراکز دینی مسیحی هرمسی مسلک وجود داشت، در شرق شبه جزیره، نیز قبیلهٔ بنی‌عبدقیس و شاخه‌هایش از بنی‌عجل، شاهد حرکت دینی مشابهی بود و چندین مرکز از نوع مسیحیت هرمسی مسلک در آن جا، وجود داشته و راهبان هرمسی مسلکی همچون رئاب‌بن براءشنی و ریان‌بن زیدبن عمر و وقس‌بن ساعدهٔ ایادی در آن پیدا شدند. منابع تاریخی اخبار و متن‌هایی از قس‌بن ساعدهٔ ایادی، برای ما حفظ نموده است. از جمله متن زیر که از حسن بصری روایت شده است و در آن آمده: جارودبن معلی‌بن حنش‌بن معلی العبدی، نصرانی بود که آگاهی بسیار از تفسیر و تأویل کتابهای دینی داشت و سرگذشت ایرانیان و داستانهای آنان می‌دانست و از فلسفه و پزشکی آگاه بود و زیرکی و ادب در او نمودار و زیبا بود و ثروتمند و توانگر، وی [در سال وفود] به همراه مردانی نیک رأی و نیک سیرت و بلیغ و شیوا سخن و اهل دلیل و برهان، از بنی‌عبد القیس، بر پیامبر وارد شدند. وی آنگاه که به نزد پیامبر رسید بازایستاد و به انگشت او را نشان داد و گفت:... [ابیاتی در افتخار به قوم خویش و مدح پیامبر سرود] سپس پیامبر او را خواند و با او سخن گفت و او مسلمان گشت و به همراهش مردانی از قبیله‌اش نیز اسلام آوردند.» سپس پیامبر به آنان گفت: آیا در میان شما کسی هست که قس‌بن ساعدهٔ ایادی را بشناسد؟ جارود گفت: پدر و مادرم به فدایت، همگی او را می‌شناسیم ای پیامبر خدا، قس‌بن ساعدهٔ، یکی از بزرگان عرب بود. و همچون مسیح با صدایی رسا به تسبیح خدا مشغول بود. و آرامش نداشت و

مأوی نمی‌کرد و همسایگان تاب او را نداشتند، او همچون زاهدان و راهبان زندگی می‌کرد... و اوست که در روز عکاظ فرمود: قسم به شرق و غرب و سوگند به تنهائی و همداستانی و صلح و جنگ و تر و خشک و تلخ و گوارا و خورشید و ماه و بادها و باران‌ها و شب و روز و زن و مرد و دشت‌ها و دریاها و دانه‌ها و گیاهان، و پدران و مادران، و سوگند به جمع‌شدن پراکندگان و به نشانه‌هایی که از پس نشانه‌ها می‌آیند، و به نور و ظلمات و به زندگی و مرگ و به خدای و بتان، که مردم گمراه شدند، و مستی و سرخوشی، فراگیر شده و جوانمردی در خاک شد، و قسم به آن چه برداشت می‌کنند و به توانگری و تنگدستی و نیک مسلکی و بد مسلکی، که لعنت بر غافلان و گمراهان باد. عاملان، عمل‌های خویش نیکو کنند و امیدواران امید خویش بگسلند. هان که خداوند تنها یکی است، نه زائیده و نه زاده شده است، خلق را آفریده و باز خواهد آفرید و مرده کند و زنده گرداند، و نرینه و مادینه آفریده است و اوست پروردگار آخرت و دنیا. اما بعد، ای مردم إیاد، کجایند ثمود و عاد و کجایند پدران و نیاکان و کجایند توانمند و ناتوان؟ هر که را بازگشتی است. و قس به پرودگار جهانیان سوگند می‌خورد و به دشت‌های پهناور، که تک تک محشور خواهید شد در روز جزا، پس اگر در شیپور دمیده شد و طبلها به صدا درآمد و زمین روشن شد و واعظان وعظ کردند و ناامیدان رانده شدند و بیننده، به چشم خویش حقیقت ببیند، وای بر آن کسی که از حقیقت آشکار و نور روشنایی‌بخش و قانون بزرگ، روگردان شود، در روز جدایی و عدالت و دادگستری، اگر خداوند توانا حکم دهد و هشدار دهندگان شهادت دهند، و یاری رسی نباشد، و کاستی‌ها نمایان شوند، گروهی در بهشت خواهند بود و گروهی در آتش،[1] و اوست که می‌گوید:... [سپس ابیاتی از قس‌بن ساعدة

---

۱. شرق و غرب، و یتم و حزب، و سلم و حرب، و یابس و رطب. و أجاج و عذب، و شموس و اقمار، و ریاح و امطار، و لیل و نهار، و أناثٍ و ذکور، و بر و بحور، وحب و نبات و آباء و أمهات و جمع شتات، و آیات اثرها آیات. و نور و ظلام، و بسیر و اعلام، و رب و اصنام، لقد ضل الانام، نشو مولود، و وأد مفقود، و تربة محصود، و فقر و غنی و محسن و مسیء، تباً لأرباب الغفلة، لیصلحن العامل عمله و لیفقدن العامل أمله، کلا بل هو اله واحد، لیس بمولود و لا-

خواند] و چون بدان جا رسید پیامبر اسلام(ص) فرمود: هرچه را فراموش کنم، این را فراموش نخواهم کرد که او را در بازار عکاظ دیدم سوار بر شتری سرخ که در میان مردم می‌گوید: «فراهم آئید و بشنوید و اگر شنیدید آگاه باشید و اگر آگاه شدید سود ببرید، و بگوئید و اگر گفتن آغاز کردید، راست گفتار باشید،... هر کس در این دنیا است خواهد مرد و هر چه خواهد آمد، همان خواهد شد. قسم به باران و گیاهان و زندگان و مردگان و شب تاریک و آسمان ستون‌دار و ستارگان روشن و آبهای جوشان، و نور و تاریکی و شب و روز و نیکوئی و بدعهدی، که در آسمان خبری است و در زمین عبرتهایی است، که چشم را مبهوت می‌کند، سرزمین‌هایی گسترده و سقف برافراشته و ستارگان شناور و دریاهایی که به جوش نمی‌آید.[1] و سپس گفت: مرا چه چیز است که مردم را می‌بینم که می‌روند و باز نمی‌گردند، آیا به ترک کردن راضی شده‌اند و منزل کرده‌اند یا آنکه به حال خود وانهاده شده‌اند و به خواب رفته‌اند.» راوی همچنین می‌افزاید: «پیامبر خدا به برخی از اصحاب خویش که حاضر بودند رو کرد و گفت: آیا در میان شما، کسی هست که شعر او برای ما روایت کند؟ ابوبکر صدیق گفت: پدر و مادرم به فدایت، من او را دیدم در آن روز که می‌گفت: «آنان که در قرن‌های پیش از ما، سفر کرده‌اند، برای ما نشانه و عبرت است.»... الخ راوی می‌افزاید، که پیامبر

«والد، أعاد و أبدی، و أمات و أحیی، و خلق الذکر و الأنثی، رب الآخرة و الاولی، اما بعد: فیما معشر ایاد، این ثمود و عاد، و ابن الآباء و الاجداد، و این الطلیل و العماد؟ کل له معاد، یقسم قس برب العباد، و ساطح المهاد، لتحشرن علی الانفراد، فی یوم التناد، فاذا نفخ فی الصور، و نقر فی الناقور، و اشرقت الارض و وعظ الواعظ، فانتبذ القامظ و ابصر اللاحظ، فویلٌ لمن صرف عن الحق الاشهر، و النور الأزهر، و العرض الأکبر، فی یوم الفصل، و میزان العدل، اذا حکم القدیر، و شهد النذیر، و بعد النصیر، و ظهر التقصیر، ففریق فی الجنة و فریق فی السعیر.»

۱. اجتمعوا فاسمعوا، و اناسمتم فعوا، و اذا وعیتم فانتفعوا، و قولوا و اذا قلتم فاصدقوا، من عاش مات و من مات فات، و کل ماهوآتٍ آت، مطر و نبات و أحیاء و أموات، لیل داج و سماء ذات ابراج. و نجوم تزهر، و بحار تزخر، وضوء و ظلام، و لیل و أیام، و بر و آنام، ان فی السماء خبراً، و آن فی الارض عبراً، بحارفیهن البصر، مهاد موضوع، و سقف مرفوع، و نجوم تغور، و بحار لاتغور.

گفت: «خدا رحمت کند قس را، او در روز قیامت، به عنوان دینی مستقل و واحد مبعوث خواهد شد.»[۱۲]

افزون بر غرب و شمال و نیز شرق شبه جزیره که با چنین پدیده‌ای آشنا بود، یمن نیز شاهد جنبش دینی مشابهی بود و «پیامبرانی» از این دست در آن ظهور یافتند که منابع تاریخی نام چند تن از آن‌ها را حفظ نموده است. همچون: شعیب‌بن مهدم ذی مهدم و عمروبن حجر ازدی و صالح بن همیسع و حنظلة بن صفوان و اسعد ابوکرب حمیری و جز آنان. یمن در این دوره، به گسترش آئین یهود متمایز گشت و برخی برآنند که همگی مردمان یمن به آئین یهود گرویدند.»[۱۳] باید به این نکته نیز اشاره کرد که آئین یهود در یمن درنتیجهٔ ارتباط و هم‌نشینی با حبشه از یک سو و با ایران از سوی دیگر، به هرمسی‌گرایی دچار شده بود. البته دیدگاه جدیدی نیز وجود دارد که ما پس از این به آن اشاره خواهیم کرد و بر آن است که بنی‌اسرائیل و نیز محیط تاریخی تورات، سرزمینی در شمال یمن و منطقه‌ای به نام عسیر بوده، منطقه‌ای که مراکز دینی بت‌پرستانه و هرمسی‌گرایی با درجات بالایی از اهمیت، در آن قرار داشت و به عنوان مرکزی تجاری و دینی ـ آنگونه که اندکی بعد، شرح خواهیم داد ـ رقیب مکه به شمار می‌رفت. اگر اکنون در پرتو داده‌های ذکر شده و بویژه پدیدهٔ «حنیفان» و راهبان هرمسی مسلک و نیز کهانت (کاهنی‌گری و پیش‌گویی) که در سرتاسر شبه‌جزیره گسترده بود، به پدیدهٔ «ردّه» بنگریم، می‌توانیم تصور کنیم که قبایل عرب به دعوت حضرت محمد به عنوان پدیده‌ای «عادی» و درچارچوب جنبش دین‌گرایی، می‌نگریستند. یعنی جنبش «حنیفان» که وجه تمایز آن دوره به شمار می‌رفت و گسستی آشکار از رهبانیت مسیحی نداشت و نیز آن قدر از پدیدهٔ «کهانت» (پیش‌گویی) به دور نبود که مردم آن (پیامبری) را با کهانت، دو پدیدهٔ کاملاً جدا از هم بشمارند. بدین سبب، همان هنگام که خبر بیماری پیامبر سرایت کرد، کاهنان در سراسر شبه جزیره با تقلید از حرکت پیامبر اسلام ادعای پیامبری نموده و قبایل خود را به جنگ با دیگران فراخواندند. پرسشی که این جا و پس از آشنایی با پدیدهٔ ردّه و زمینه‌های دینی و فرهنگی آن مطرح می‌شود آن است که: پدیدهٔ ادعای پیامبری

چه خطری می‌توانست برای دعوت حضرت محمد داشته باشد و درونمایه‌ای که این پیامبران دروغین به ترویج آن می‌پرداختند چه بود؟ و دست آخر آن که: چه چیزی ممکن است در سطح «عقیدتی» از این دعواهای پیامبری، «باقی مانده» و در مراحل بعد، حضور داشته باشد؟ پرسشی پیچیده و چند شاخه که سعی خواهیم کرد در فقرهٔ زیر به آن پاسخ دهیم.

۲۰

آن چه پیش از این در مورد احوال «عقیده» در شبه جزیره پیش از دعوت پیامبر و همزمان با آن از یک سو و دربارهٔ روابط رقابت آمیز و تنش حاکم بر روابط میان غرب شبه جزیره (قریش) و شرق آن (ربیعه) و نیز جنوب آن (یمن) از سوی دیگر ذکر کردیم. ما را به فهم این نکته می‌رساند که اهتمام پیامبر به پدیدهٔ ادعای پیامبری از همان آغاز نزول وحی بر وی، حرکتی طبیعی بود. چه تنها قریش نبودند که در پیامبری وی رگه‌هایی از کهانت و سحر یافتند، بلکه کاهنان و ساحران شبه جزیره نیز به ناچار باید از چنین دیدگاهی به پیامبری وی نگریسته باشند و بنابراین هرگونه موفقیتی که وی به دست آورد باید آنان را به تقلید از وی تشویق کرده باشد، و این مسئله باعث ابهام و پیچیدگی در مسئله پیامبری خواهد شد. بنابراین، می‌توان اهتمام و توجه پیامبر(ص) به این موضوع و نیز دلمشغولی وی را بویژه به مراکز بت‌پرستی و رهبانیت هرمسی‌گرا که علاوه بر حجاز در جنوب و شرق شبه جزیره فعال بودند، درک نمود.

برخی از احادیث پیامبر، اهتمام و دلمشغولی وی را از همان دیرباز به این نکته، نشان می‌دهند، بخاری به نقل از پیامبر می‌نویسد: «در خواب دیدم که از مکه به سرزمینی هجرت می‌کنم که پر از نخل است، گمان بر آن بردم که یمامه است یا هجر، ولی دریافتم که یثرب است.»[۱۴] در حدیث دیگری که بخاری آن را از راههای متفاوت و با عبارت‌های کمابیش همانند، نقل می‌کند به نقل از پیامبر آمده است: «در وقت خواب، به خزاین زمین وارد شدم و دو النگو از طلا در دستم نهادند، و بر من بزرگ بود [و در روایتی دیگر آنها را زشت شمرده و ناپسند داشتم

و در روایت سوم: پذیرش آنها بر من گران آمد] پس به من وحی شد که در آن‌ها بدمم، من دمیدم و آنها رفتند و من آنها را تأویل کردم به دو دروغگوئی که من در میان آنان هستم، مرد صنعا و مرد یمامه» و در روایت دیگر: یکی از آنان عنسی بود و دومی، مسیلمه.[۱۵] در حدیث دیگری که باز بخاری آن را از راههای متعدد نقل می‌کند می‌خوانیم که: «پیامبر در کنار منبر ایستاد و گفت: فتنه در اینجاست، فتنه در این جاست، جایی که شاخ شیطان طلوع می‌کند یا گفت: شاخ خورشید»[۱۶] [یعنی شرق شبه جزیرهٔ عربستان]

روشن است که خطری واقعی از سوی مراکز بت‌پرستی هرمسی مسلک در شرق و جنوب شبه جزیره، دعوت پیامبر اسلام را تهدید می‌کرد. این خطر در دو جنبش نمود پیدا کرد: جنبش مسیلمهٔ حنفی در شرق و جنبش اسود عنسی در جنوب. در پی این دو جنبش نیز، جنبش‌های دیگری همچون جنبش سجاح تمیمی و طلیحهٔ اسدی در شمال شرق و نیز میانه شبه جزیره پدیدار شد.

مسیلمه، پیامبر دروغین یمامه و رهبر انقلاب بنی‌حنیفه علیه دولت مدینه، آنگونه که پیش از این گفتیم نام «رحمان» بر خود نهاده بود و به «رحمان یمامه» مشهور شد، و قریش، زمانی ادعا می‌کرد که همین «رحمان» پیامبر اسلام را آموزش می‌دهد (فصل سوم، فقرهٔ ۱ ـ ب) وی آن چنان که پیداست پیش از بیماری پیامبر، ادعای پیامبری کرده بود، چه منابع تاریخی ذکر می‌کنند که آنگاه که به همراه نمایندگان بنی‌حنیفه در «سال وفود» به نزد پیامبر آمد، بر آن بود که پیامبر، قدرت خویش را با او قسمت می‌کند، و یا پس از مرگ قدرت را به وی به ارث می‌گذارد. بخاری از ابن عباس نقل می‌کند: «مسیلمهٔ کذاب بر رسول خدا(ص) وارد شد و گفت: اگر محمد(ص) پس از مرگ قدرت به من واگذارد، از او پیروی خواهم کرد و به همراه کسان بسیاری از قبیلهٔ خویش وارد مدینه شد. و پیامبر خدا(ص) رو به او کرد... در حالیکه آهنی در دست داشت، تا اینکه روبروی مسیلمه قرار گرفت که در میان یاران خویش قرار داشت [در روایتی آمده است که مسیلمه سخن آغاز کرد و گفت: اگر این کار را پس از مرگ به ما وانهی از تو پیروی خواهیم کرد] پس پیامبر گفت: اگر از من این تکه آهن را بخواهی،

به تو نخواهم داد و امر خداوند به تو واگذار نخواهد شد و اگر دربی آن برآیی، خداوند ترا خواهد کوبید، من در مورد توهمان چیزی می‌بینم که خداوند [در رؤیا] به من نشان داد.[۱۷] (اشاره به حدیث پیشین، و خواب پیامبر در مورد مسیلمه)

در روایت‌ها همچنین آمده است: که مسیلمه ادعای پیامبری کرد و هنگامی که به نزد قبیلهٔ خویش بازگشت به آنان گفت: من در این امر [پیامبری] با محمد(ص) شریک شده‌ام. وی بر این اساس به فعالیت پرداخته و نامه‌ای به همراه دو فرستاده به سوی محمد(ص) فرستاد و گونه‌ای شناسایی دوطرفه را پیشنهاد می‌کرد بر این اساس که «نیمی از زمین» از آن او باشد، و نیمه دیگر از آن پیامبر.[۱۸] بر این اساس می‌توان گفت که مسیلمه فردی فرصت طلب بود و پروژه‌ای حقیقی و روحانی را دنبال نمی‌کرد و هر آن چه دربی آن بود، همانا «نیمی از زمین» بود یعنی شرق شبه جزیرهٔ عربستان یا به بیانی دیگر سرزمین یمامه و بحرین. این درحالی است که پیامبر، آن گونه که پیش از این گفتیم، هم‌پیمانی با بنی‌شیبان و رهبر آنان مثنی‌بن حارثه را نپذیرفت چرا که مثنی این شرط را پیش نهاده بود که دعوت محمد از مرزهایی که ایرانیان در عراق برپا کرده بودند فراتر نرود. و البته ذکر این نکته جالب است که این حادثه و ردّ آن از سوی پیامبر در زمانی پیش آمد که پیامبر اسلام، در موضع ضعف خود را در مکه به قبایل مختلف عرضه می‌کرد.[۱۹]

از سویی دیگر، مسیلمه تقلید از پیامبر و رقابت با وی و همچنین قرار گرفتن این حرکت براساس گرایش قبیله‌ای، را نهفته نمی‌داشت و به قوم خویش می‌گفت: «ای بنی‌حنیفه خداوند قریشیان را از شما به پیامبری سزاوارتر ندانسته در حالیکه سرزمین شما گسترده‌تر از سرزمین آنها است و باغ‌هایتان پهناورتر از باغ‌های آنان و جبرئیل همانگونه که بر پیامبر آنان نازل شده بر پیامبر شما نیز نازل می‌شود.» آن چنان که پیداست وی با تخفیف تکالیف دینی دربی جذب مردم به سوی خود برآمد. چه، منابع مختلف ذکر می‌کنند که وی شراب و زناکاری را برای قوم خویش حلال شمرد و نماز را از گردن آنان برداشت. وی جمله‌هایی مسجع می‌گفت و ادعا می‌کرد که قرآنی است که بر وی نازل شده است. پیروان

وی نیز آن را در پرستشگاههایی که داشتند، می‌خواندند.[۲۰] آنان را باغی بود (بهشت و باغ پس از این مقایسه خواهد شد) و آن چنان که پیداست این باغ کاملاً حصارکشی شده بود و از دید آنان مقدس بود یا اشیاء مقدسی در آن نهاده بودند (همچون بت‌ها و درختان و...) و آنگاه که خالدبن ولید عرصه را بر آن‌ها تنگ کرد، بانگ برآوردند: «باغ، باغ» و وارد آن شدند و درب آن بستند و مسلمانان جز به حیله نتوانستند حصارهای آن بشکنند.[۲۱]

افزون بر این صفات عام، در مورد قرآنِ ـ مورد ادعای ـ وی باید گفت که آن چه از منابع تاریخی در مورد این قرآن برمی‌آید، آن که به شیوهٔ سجع کاهنان بود و وی تلاش می‌کرد تا از برخی سوره‌های قرآن تقلید کند. منابع مختلف ذکر می‌کنند که ابوبکر از نمایندگان بنی‌حنیفه که پس از شکست به نزد وی آمدند، خواست تا اندکی از قرآن مسیلمه را بر او بخوانند و آنان گفتند: «او می‌گفت: ای غوک فرزند غوک، هرچه می‌خواهی صدا کن، نه آب را کدر می‌کنی و نه کسی را از نوشیدن منع می‌کنی، سر تو در آب و دم تو در گل است. نیمی از زمین از آن ما است و نیمی از آن قریش، ولی قریش قومی است تجاوزگر و افزون خواه.»[۱] آنان همچنین خواندند: «قسم به کشت کنندگان بذر، و برداشت کنندگان محصول و پاشندگان گندم و آرد کنندگان آن و پزندگان نان و پاره پاره کنندگان آن و قسم به آنان که لقمه برمی‌گیرند تا سیر شوند و درشت اندام، که شما بر اهل صحرا برتری داده شدید، و شهرنشینان نیز بر شما پیش نگرفته‌اند، یارتان را مورد حمایت قرار دهید و بی‌پناهان را پناه دهید و طغیانگر را ترک کنید و با او مخالفت کنید.»[۲] و نیز «قسم به فیل و تو چه می‌دانی که فیل چیست، فیل را خرطومی

---

۱. «یا ضفدع بنت الضفدعین، نقی کم تنقین، لا الماء تکدرین، و لا الشارب تمنعین، رأسک فی الماء و ذنبک فی الطین، لنا نصف الارض و لقریش نصفها، و لکن قریشاً قوم یعتدون.»

۲. «والمبذرات زرعا، و الحاصدات حصدا، و الذاریات قمحا، و الطاحنات طحنا، و الخابزات خبزا و الناردات ثردا، و اللاقمات لقما، اهالة و سمنا، لقد فضلتم علی اهل الوبر، و ما سبقکم اهل المدر، رفیفکم فامنعوه و المعتر فآووه، و الباغی فناووه.»

است درازه[۱] و نیز «قسم به شب تاریک و قسم به گرگ زوزه‌گر، که اسد را نه تری است و نه خشکی[۲]».[۳]

«آن گاه که سجاح نمیمی ادعای پیامبری کرد، همراه با پیروان خویش رو به یمامه کرد و به آنان گفت: «به سوی یمامه بشتابید و همچون مرغی آن را در برگیرید، چه این جنگی است، سرنوشت ساز و پس از آن شما را از هیچ کس باک نخواهد بود.»[۴] و خبر آن به مسیلمه رسید و او را هراس برداشت که اگر به سجاح مشغول شود، سپاه مسلمانان بر او غلبه یابند. (در آن هنگام، حمله مسلمانان به وی تازه آغاز شده بود) پس در پی دیدار با سجاح برآمد و به او گفت: «ما را نیمی از زمین است و قریش را نیمی دیگر بود، اگر بازگردند (و نظر ما بپذیرند)، و خداوند آن نیمی که قریش پس دادند، بازپس گرفته و به تو داده است.»[۵] و سجاح گفت: «هیچ کس از آن نصف بهره‌مند نخواهد شد، جز آنکه به دین «حنیف» روی آورد، پس این نصف را همچون آبی نصیب اسبانی کن که تشنهٔ آنند.»[۶] و مسیلمه گفت: «خداوند به هر که بخواهد گوش فرا می‌دهد، و اگر بخواهد به او خیر عطا کند و امر خداوند در هر آشکار و پنهانی جاری است خداوند شما را دید و بر شما درود فرستاد، و از وحشت و تنهائی نجات داد و در روز قیامت شما را نجات داد و با درودهای گروه نیکوکاران شما را بدرقه کرد نه بدفرجام هستند و نه بد کردار. شب را به نماز ایستاده‌اند و روز را به روزه سپری می‌کنند برای خداوند بلند مرتبه. خداوند ابرها و باران‌ها.»[۷] روایت می‌شود که

---

۱. «والفیل، و ما ادراک ما الفیل، له زلوم طویل»

۲. «واللیل الدامس، و الذئب الهامس، ما قطعت اسد من رطب و لا یابس»

۳. «علیکم بالیمامة، و دفوا دفیف الحمامه، فانها غزوة صمامة، لایلحقکم بعدها ملامة»

۴. «لنا نصف الارض و کان لقریش نصفها لوعدلت، و قد ردّ الله علیک النصف التی ردّت قریش فحیاک به»

۵. «لایرد النصف الا من حنف، فاحمل النصف الی خیل تراها کالسهف»

۶. «سمع الله لمن سمع، و اطعمه بالخیر اذا طمع، و لازال امره فی کل سزیجتمع، رآکم ربکم فحیاکم، و من وحشة خلاکم، و یوم دینه نجاکم، فأحیاکم علینا من صلوات معشر الأبرار، لا اشقیاء و لافجار، یقومون باللیل و یصومون بالنهار، لربکم الکبار، رب الغیوم و»

مسیلمه در دیدار اول از او پرسید: «چه چیزی بر تو وحی شده است؟» و او گفت: «آیا زنان می‌توانند نخست آغاز کنند؟ ولی تو بگو، به تو چه وحی می‌شده است؟» و مسیلمه گفت: آیا نمی‌بینی که خدای تو با زن باردار چه کرد؟ از او انسانی متحرک بیرون آورد از میان خون و اعضای بدن وی.»[۱] سجاح گفت جز این چه؟ و او گفت: «بر من وحی شده که: خداوند زنان را در گروههایی آفرید و مردان را همسران آن‌ها قرار داد و ما نطفه‌هایی در بدن آن‌ها منعقد کنیم و اگر بخواهیم، آن نطفه را بیرون آوریم و آنان فرزندانی تولید می‌کنند.»[۲] و سجاح گفت: «شهادت می‌دهم که تو پیامبری» و مسیلمه گفت: آیا می‌خواهی با تو ازدواج کنم و با قبیلهٔ تو و قبیلهٔ خویش عرب‌ها را مطیع خود سازیم.» او گفت: «آری» و روایت می‌افزاید: وی با سجاح ازدواج کرد و سجاح سه روز پیش او ماند و سپس به نزد قوم خویش بازگشت و آنان از مهر او پرسیدند و او گفت: «هیچ نطلبیدم» پس گفتند: «بازگرد، برای چون تویی زشت است که بدون مهر بازگردی». پس بازگشت و مهر طلبید و مسیلمه به مؤذن سجاح امر کرد تا در میان مردم بانگ برآورد: «مسیلمه پسر حبیب، پیامبر خدا، دو نماز از نمازهایی که محمد برای شما آورد، از شما ساقط کرد، نماز واپسین عشاء و نماز فجر (صبح).»[۳]

آن چه گذشت تقریباً تمامی آن چیزی بود که منابع تاریخی دربارهٔ مسیلمه و درونمایهٔ نبوت و قرآن وی در اختیار ما می‌نهد. و با این وجود باید گفت از میان مدعیان پیامبری، همچون طلیحه اسدی و سجاح تمیمی و اسود عنسی و ذی التاج (در عمان) او از توجه بیشتر این منابع برخوردار بود... اگر چه منابع تاریخی، به تفصیل از جنبه‌های سیاسی و جنگی جنبش‌های اینان با ما سخن گفته‌اند ولی جنبهٔ «عقیده» را به فراموشی سپرده‌اند و ما جز تعداد اندکی از

ـ «الامطار».

۱. «الم تر الی ربک کیف فعل بالحبلی، أخرج منها نسمة تسعی، من بین صفاق و حشی».

۲. «ان الله خلق النساء افواجا، جعل الرجال لهن أزواجا، فنولج فیهن قعساً ایلاجا، ثم نخرجها اذا نشاء اخراجاً، فینتجن لنا سخالاً انتاجا».

مسجعات اسود عنسی و طلیحة که البته چندان تفاوتی با سجع‌های مسیلمه ندارد، چیز دیگری نمی‌یابیم. از آن جمله از طلیحه روایت می‌شود که می‌گفت «قسم به کبوتران و پرندگان و بیابان بی‌آب و علف، سالها پیش از شما گفتند، که پادشاهی ما عراق و شام را دربرخواهد گرفت.»[۱]

همچنین وی در روز رویارویی با مسلمانان به یاران خود گفت: «و فرمان دادم تا آسیابهایی دندانه‌دار بسازند و خداوند هر که را بخواهد در آن اندازد و هر که را بخواهد، در آن جای دهد[۲].»[۲۳] او نیز ادعا می‌کرد که جبرئیل بر او نازل می‌شود و در خبر دیگری آمده است که او برادر خود به سوی پیامبر فرستاد و وی را به هم‌پیمانی دعوت کرده و به او خبر پیامبری خویش داد و گفت که آنکه با وحی بر وی می‌آید، ذوالنون است.[۲۵] وی یارانش را به ترک سجود در نماز فرا می‌خواند و می‌گفت خداوند با فرو آمدن صورت و فراز آمدن پشت شما، چیزی به دست نمی‌آورد. خداوند را ذکر کنید و ایستاده او را عبادت کنید.»[۲۶]

اسود عنسی نیز از قبیله عنس بود که عماربن یاسر صحابی پیامبر نیز از آنان به شمار می‌رفت. این قبیله از شاخه‌های قبلهٔ یمنی مذحج بود و در شمال میانهٔ یمن سکونت داشت و منابع تاریخی او را شخصیتی کاهن مسلک معرفی می‌کنند. «اسود کاهنی جادوگر بود و به مردم کارهای عجیب نشان می‌داد و دلهای کسانی را که به او گوش فرا می‌دادند، می‌ربود. او نخست از غار خبان خروج کرد که خانهٔ او بود و در آن به دنیا آمد و بزرگ شد (در نزدیکی جنوب نجران) وی به پیامبر(ص) نامه‌ای نوشت و در آن خبر خروج خویش و سلطه بر صفا را ذکر کرد.[۲۷] وی همچون مسیلمه که خود را «رحمان یمامه» می‌خواند، خویشتن را «رحمان یمن» خواند و ادعا می‌کرد که دو فرشته به نام‌های «سحیق» و «شفیق» وحی بر وی می‌آورند. منابع تاریخی سجعیات زیر را به او نسبت می‌دهند: «قسم به آنان که لباس بلند بر تن دارند و قسم به آنان که کتاب می‌خوانند، و به

---

۱. «والحمام و الیمام، و الصدد الصوام، قدصمن قبلکم بأعوام، لیبلغن ملکنا العراق و الشام»

۲. «امرت أن تصنعوا رحی ذات عری، یرمی بها الله من رمی، یهوی علیها من هوی»

جماعت و به تنهائی حج به جا می‌آورند، بر شترانی سفید و زرد[۱] .»[۲۸] بعد از اینکه معلومات را بدست آوردیم، باید این پرسش را مطرح کنیم که دربارهٔ دورنمایهٔ «اعتقادی» که این داعیان پیامبری، به ترویج آن می‌پرداختند، چه می‌توان از این متون برداشت نمود؟

الف: شاید، نخستین مسئله‌ای که توجه ما را جلب کند، آن است که این داعیه‌داران پیامبری، دارای سجعیات و باورهایی کم مایه‌تر از آن «حنیفان» و راهبان هرمسی مسلکی بودند که از آنان سخن گفتیم. آنان، بیشتر از هر چیز به مفهوم کاهنان نزدیک بودند ولی با این وجود نباید از میزان تأثیر و اهمیت ادعاهای پیامبری ایشان، بر جنبش ردّه، کاست. آنان ناچار از بسیج مخیله اجتماعی قبایل خویش بودند و تنها تأکید بر «تعصب قبیله‌ای» کافی نبود و باید، این حرکت به شیء «مقدسی» در سطحی بالاتر یعنی سطح «عقیده» پیوند می‌خورد تا از یک سو امکان فراتر رفتن از تنش‌های درون قبیله‌ای باشد و از سوی دیگر امکان جذب «عامه» مردم و بسیج آنها، فراهم شود. اگر به این مسئله این نکته را نیز بیافزائیم، که قبایل عرب در آن هنگام چیزی جز نقل قول‌های شفاهی و نیز نکته‌هایی از قرآن از اسلام نشنیده بودند، (و البته به ناچار باید آن بلایی که بر سر منقولات شفاهی دیگری می‌آمد، بر سر آن آمده باشد) و نیز اگر به حالت «عقیده» بطور عام در شبه جزیره آن روزگار، توجه داشته باشیم، می‌توانیم تصور کنیم که پیروان اینان (توده مردم) به آنان به عنوان «پیامبر» یا دست کم به عنوان کاهن/ پیامبر می‌نگریستند چرا که هیچ الگوی دیگری در اختیار نداشتند تا بتوانند بوسیله مقایسه با آن ساختگی بودنِ پیامبری این پیامبران دروغین را، تشخیص دهند.

ب: از سوی دیگر آن چه در پیامبری اینان به چشم می‌خورد آن است که اینان آنگاه که دست به تقلید از دعوت حضرت محمد(ص) در راه قیام علیه وی برخاستند، در چارچوب اعتقادی دعوت پیامبر(ص) باقی ماندند و بدین ترتیب

---

۱. «و المایسات مبسا، و الدارسات درسا، بحجون جمعاً و فرادی، علی فلائص بیض و صفر»

ادعاهای اینان بیشتر به «انحرافی» در درون دعوت حضرت محمد شبیه بود تا «خروج» و طغیان علیه آن. چه آنان به بت‌پرستی بازنگشته و به ترویج عقاید دیگری همچون باورهای مسیحی و یهودی و زرتشتی و مانوی نپرداختند و بنیاد دعوت پیامبر [یعنی توحید] را «حفظ» نمودند و از خداوند به عنوان خدایی یکتا و «جبرئیل» به عنوان منتقل کنندهٔ وحی از سوی خدا به ایشان، سخن گفتند. و منابع تاریخی به هیچ نمونه‌ای از نمونه‌های «شرک» در ادعاهای ایشان اشاره نمی‌کنند و تنها تغییراتی که ایجاد کردند در سطح «قانون‌های شریعت» بود. همچون: مباح شمردن زنا، کاستن از تعداد نمازها، یا لغو سجود یا تخفیف در روزه و... اگر به همهٔ اینها این نکته را نیز بیافزائیم که سجعیات آنان رنگ و بوی تقلید از قرآن می‌داد، آن گاه خواهیم یافت که اینان تا چه اندازه در درون اسلام می‌اندیشیدند و نه در بیرون از دایرهٔ آن و این مسئله نشان دهندهٔ ناتوانی آنان از «نوآوری» است.

ج: البته اهمیت اینان در آوردن عقیده و باور یا شریعتی جدید و یا در میزان موفقیت آنان در تقلید از الگوی پیامبر نبود. اهمیت این پدیده از دید ما، در «آیندهٔ» آن نهفته است، یعنی در آن «باقی ماندن» و نه در «اکنون» آن‌ها و آن چه محقق کردند. پدیدهٔ ادعای پیامبری، علاوه بر آنکه تداوم حال و روز «عقیده» در شبه جزیرهٔ پیشا اسلامی بود، از سوی دیگر و علاوه بر آن، به گونه‌ای، پیشینه‌ای برای پدیده‌های مشابهی ایجاد کرد که بویژه در عصر امویان، در درون اسلام و در زیر پرچم آن، به ظهور پیوست. آن قبایلی که به راه ارتداد رفتند و داعیه‌داران پیامبری در میان آنان ظهور یافتند، آنگونه که پیش از این دیدیم به زور اسلحه، دوباره به سیطرهٔ اسلام درآمدند و هنوز یک سال از بازگشت آنان [با توسل به زور] به زیر چتر اسلام نگذشته بود که در زمان عمربن خطاب، راهی فتوحات شدند و تبدیل به «ارتشی» شدند که به جنگ و غنایم و... مشغول بود و آنگاه که در کوفه و بصره و مصر آرام گرفتند و رحل اقامت افکندند، «باورها و عقاید قدیمی» در میان آنان بر سر زبان مردانی که چندان تفاوتی با الگوی کاهن مدعی پیامبری همچون مسیلمه و... نداشتند، ظاهر شد. و حتی برخی از این مردان دست به

همان کارهایی زدند که مسیلمه نیز کرده بود، یعنی تعدیل در برخی از واجبات دینی همچون نماز و روزه و حج و زکات و حلال شمردن برخی حرام‌ها همچون زنا و شراب‌خواری. [که در هنگام سخن از «اسطوره شناسی» امامت در فصل‌های بعد به آن خواهیم پرداخت.] تنها پدیدهٔ ادعای پیامبری [که بیانگر رقابت دیگر قبایل با قریش بود] در درون بلاد اسلامی نبود که از «باورهای عقیدتی قدیم» و حال و روز «عقیده» پیش از ظهور پیامبر و همزمان با آن، خبر می‌داد، بلکه «میراث» بت باورانه، و بویژه میراث «کعبهٔ یمانی» گونه‌ای دیگر از حضور باورهای باستانی بود. حضوری قوی‌تر و مؤثرتر از ادعاهای پیامبری، نه تنها در زمان «ردّه» بلکه حتی در زمان «فتنه» و نیز حوادث عصر اموی.

این «میراث» شایسته آن است که اندکی به آن بپردازیم.

-۳-

در این قسمت و قسمت بعد ما در پی پاسخ به پرسشی هستیم که بنظر می‌رسد روشن شدن بسیاری از زوایای مربوط به «عقیده» در زمان انقلاب علیه عثمان و پس از آن در دورهٔ خلافت علی‌ابن ابی‌طالب(ع) بستگی به آن دارد؛ بویژه مسائل مربوط به پس از این دو و در دورهٔ امویان از روزگار معاویه تا برآمدن عباسیان، نیز به آن وابسته است. یعنی نقش اساسی که قبایل یمنی در تمامی این حوادث داشتند، نه تنها در سطح قبیله و غنیمت (که در دو فصل گذشته به آن پرداختیم) بلکه همچنین در سطح مهم‌تری همچون «عقیده». هر که اطلاعی در مورد قرن نخست هجری و حوادث آن دارد، به خوبی می‌داند که منابع تاریخی، یا حداقل برخی از این منابع (بویژه منابع سنی) «فتنه» زمان عثمان را تدبیر فردی به نام «عبدالله بن سبأ» می‌دانند که گفته می‌شود، از یهودیان یمن بود. این منابع همچنین او را مصدر و منبع «غلو» در حق علی(ع) و یکی از پایه‌های اندیشهٔ شیعی می‌دانند. منابع تاریخی ما به جنبش معارض معاویه نام «سبئیه» را داده‌اند که برگرفته از نام عبدالله بن سبأ است و بنابراین به تمام قبایل یمنی به عنوان یک مجموعه، نیم نگاهی دارد. غالیان شیعه که در تعدادی بی‌شمار پس از شهادت

امام حسین، ظاهر شدند، اغلب از ریشه‌ای یمنی برخوردار بودند و به ترویج عقایدی می‌پرداختند که این منابع تاریخی آنها را به «ابن سبأ» نسبت می‌دهند.

برای روشن‌تر شدن این موضوع، که از اهمیت والایی برخوردار است، به داده‌های زیر می‌پردازیم:

مفسران و پژوهشگران «اسباب نزول» ذکر می‌کنند که فروةبن مسیک آن‌گاه که در سال وفود بر پیامبر وارد شد، به پیامبر گفت: ای پیامبر خدا، سبأ قومی است که در جاهلیت از شأن والایی برخوردار بود و من بیم آن دارم که از اسلام بازگردند و مرتد شوند، آیا با آنان بجنگم؟ پیامبر فرمود: هنوز دستوری در این باره دریافت نکرده‌ام. پس از آن این آیات نازل شد:[۲۹] ﴿لقد کان لسبأ فی مسکنهم آیة جنتان عن یمین و عن شمال، کلوا من رزق ربکم و اشکروا له، بلدة طیبة و رب غفور، فاعرضوا فأرسلنا علیهم سیل العرم و بدلناهم بجنتیهم جنتین ذواتی اکل خمط واثل و شیء من سدر قلیل، ذلک جزیناهم بما کفروا و هل نجازی الاّ الکفور﴾ (سبأ، ۳۴/ ۱۷-۱۵)

از سوی دیگر، بخاری نقل می‌کند که جریربن عبدالله بجلی (از قبیله بجیله که به همراه قبایل دیگری به پرستش ذی الخصله مشغول بودند) یکی از صحابیان بزرگ پیامبر اسلام، گفت: «روزی پیامبر به من گفت: آیا می‌توانی مرا از ذی‌الخصله آسوده کنی؟ من گفتم: آری می‌توانم. پس به همراه صدو پنجاه سوار به راه افتادم... ذی الخصله خانه‌ای در یمن برای خثعمیان و بجیله بود که در آن بت‌هایی برای پرستش قرار داشت و کعبه نیز نامیده می‌شد [و در روایتی دیگر، کعبه یمنی خوانده می‌شد]، [راوی] می‌گوید: جریر به آن خانه تاخت و به آتش آن را بسوزاند و درهم کوفت. و آن گاه که به یمن رسید در آن جا [کعبه یمن] فردی به ازلام و قمار مشغول بود.»[۳۰] این ذوالخصلة خانه‌ای بود که «با آن به رقابت با کعبه مکه می‌پرداختند و به کعبهٔ مکه، کعبه شام می‌گفتند [به دلیل نزدیکی به شمال شبه جزیره در نزدیکی مرزهای شام] و به کعبهٔ خود، کعبهٔ یمن.»[۳۱] در حدیث دیگری آمده است که پیامبر گفت: «قیامت نخواهد شد تا آن گاه که زنان دوس، بر گرد ذوالخصله نچرخند.»[۳۲] (دوس قبیله‌ای است که در کنار ذوالخصله مسکن داشت و معنای حدیث آن است که قیامت نخواهد شد تا آن

گاه که اهل یمن، بر گرد ذوالخصله دوباره طواف نکنند.) در این راستا باید به روایتی از ابوهریره اشاره کرد، وی می‌گوید: «آنگاه که اسلام آوردم، پیامبر(ص) به من گفت تو از کدام قبیله‌ای؟ گفتم: از دوس. پس دست بر سر نهاد و گفت: نمی‌اندیشیدم که در میان دوس مردی نیکو یافت شود»[۳۳] و آنگاه که گروهی از ازدیان به ریاست صردبن عبدالله به نزد پیامبر آمدند، پیامبر وی را فرمانده آنان کرد و به او دستور داد تا به همراه هر آنکه از قبیله‌اش اسلام آورده، قبایل مشرک یمن را مورد حمله قرار دهد و او نیز از مدینه بیرون آمد، تا آنکه به جرش رسید که در آن هنگام شهری بسته و حصار کشیده بود و قبایل یمن در آن بودند و خثعمیان نیز آنگاه که خبر حملهٔ مسلمانان شنیدند به آن پناه آوردند و در حصارهای آن آرام گرفتند. مسلمانان نیز آنان را به مدت یک ماه محاصره کردند و سپس آنان را ترک گفتند، و آنان نیز از قلعه‌های خویش خارج شدند. آنگاه مسلمانان دوباره قصد آنان کرده و آنان را شکست دادند.»[۳۴] مورخان ذکر می‌کنند که قبیلهٔ خثعم، باری دیگر در زمان ابوبکر به راه ارتداد رفت و به پرستش ذوالخصله مشغول گشت، آنگاه ابوبکر عبدالله‌بن جریر را به سوی آنان فرستاد و به او دستور داد تا آن کس از قوم خویش را که هنوز بر دین خدا باقی است، گرد خویش فراآورد و به جنگ خثعمیان برود و به جنگ کسانی بپردازد که به سبب دفاع از ذوالخصله بیرون آمده‌اند و خواهان بازگرداندن آنند.»[۳۵]

نکته‌ای دیگر که باید به آن اشاره کرد، «حدیث قحطانی» است. بخاری روایت می‌کند که پیامبر گفت: «قیامت نخواهد شد تا آن گاه که مردی از قحطان برآید و مردم را به عصای خویش راهبری کند.»[۳۶] اهل کنده که در شمال یمن و در منطقه‌ای سکونت داشتند که ذوالخصله در آن قرار داشت و آن را می‌پرستیدند، می‌گفتند این «قحطانی» در میان آنان ظهور خواهد کرد و پادشاهی را به آنان بازخواهد گرداند، پادشاهی که در زمان ظهور دعوت پیامبر، در حدود یک قرن از آن گذشته بود. (این «قحطانی» با ایدهٔ «مهدی» که غلاة شیعه به ترویج آن می‌پرداختند تطابق دارد.)

آن چه توجیه‌گر قرار دادن مسائل تاریخی همچون ذوالخصله یا کعبهٔ یمن و

دوس و خثعم و بجیله و قلعه‌های مستحکم و قحطانی و بادشاهی اهل کنده، در کنار هم و بدین صورت می‌باشد، حقایق تاریخی است که بژوهش‌های باستان شناسی جدید، برده از آن‌ها برداشته است و ذکر آنها در این جا خالی از فایده نخواهد بود:

کشف نخست در ارتباط با وجود بقایای بناهای ذوالخصله تا روزگار ما و تا دههٔ دوم قرن بیستم است. پژوهشگر کتاب «اخبار مکه» اثر ازرقی در شرحی در مورد بت ذوالخصله، به حقایق مهمی اشاره کرده است که در زیر به طور خلاصه به آنها اشاره می‌کنیم: این پژوهشگر، ابتدا به ذکر گفته‌های تاریخنگاران قدیمی در مورد ذوالخصله می‌پردازد. مثلاً، ازرقی به نقل از ابن اسحاق می‌گوید عمروبن لحی ذوالخصله را در جنوب مکه قرار داد. عمروبن لحی مذکور، همان کسی است که منابع تاریخی او را به عنوان کسی معرفی می‌کنند که برای نخستین بار بت‌ها را از شام آورد و در شبه جزیرهٔ عربستان قرار داد.[۳۷] ابن کلبی نیز می‌نویسد: ذوالخصله: «سنگ سفیدی بود که چیزی شبیه به تاج بر آن نقش کرده بودند و در تباله در میان مکه و یمن و در فاصلهٔ هفت شب از مکه قرار داشت. پرده‌داران آن بنی‌امامة از قبیله باهله از مضر بودند و اغلب آنان را اهل خثعم و بجیله و کوچ‌نشینان ازد و نزدیکان آنها از عرب‌ها، از جمله هوازن و عربهای موجود در تباله تشکیل می‌دادند.» (کتاب الاصنام ص ۳۶ـ۳۴) در معجم یاقوت، افزون بر آن چه گذشت آمده است: ذوالخصله «بتی است در سرزمین دوس... و گفته می‌شود ذوالخصله کعبهٔ یمن خوانده می‌شد و بیت‌الحرام، (در مکه) کعبه شام نامیده می‌گشت.» در لسان العرب ابن منظور نیز آمده است: «ذوالخصله جایگاهی است که گفته می‌شود خانهٔ مقدس خثعمیان بوده و کعبهٔ یمامه خوانده می‌شود». در تاج العروس زبیدی نیز می‌خوانیم: «[ذوالخصله] کعبهٔ یمن خوانده می‌شد و آن را کعبهٔ یمامه هم می‌گفتند.» این پژوهشگر پس از آنکه از ذوالخصله و نیز زنان قبیلهٔ دوس (که ذکر آنها بیش از این رفت) سخن می‌گوید. نکات زیر را یادآور می‌شود:

الف: عرب‌ها، در کنار کعبه، برخی طاغوتها (خدایان) را داشتند که همچون

کعبه به بزرگداشت آنها می‌پرداختند و برده‌داران و خادمانی داشت و همچون کعبه هدایایی به آنها تقدیم می‌کردند و گرد آن‌ها طواف می‌کردند و به پیشگاه آن‌ها قربانی می‌کردند.»[۳۸]

ب: ذوالخصله سرایی بود با پرستشگاهی که به آن کعبه می‌گفتند، و نیز آنرا کعبهٔ یمن می‌شمردند. پژوهشگر بر آن است که نام «کعبهٔ یمامه» نوعی یا تحریف و سخن بیشتر نبوده است. ولی ما چندان دور از ذهن نمی‌شماریم که به این نام نیز خوانده شده باشد و همه یا برخی از اصل یمامه نیز برای گذاردن حج به ذوالخصله که در جنوب سرزمین‌شان واقع شده بود، آمده باشند. محقق همچنین بر آن می‌رود که ذوالخصله، «ولیه» نیز خوانده شود و معتقد است که مردمان در آن به مانند مکه به قسم و قرعه‌کشی (ازلام) مشغول بودند، و شاعر معروف اهل کنده، امری القیس هنگامی که درصدد انتقام و خونخواهی پدر خویش به پا خاست، در آن جا قسم خورد. چه، کنده از قبایلی بود که ذوالخصله را بزرگ و گرامی می‌شمرد.

ج: محقق پس از آن به ذکر روایت عبدالله بجلی و نیز حدیث بخاری ـ که پیش از آن ذکر آنها رفت ـ می‌پردازد و می‌نویسد: «آن چنان که پیداست، بجلی، به دلیل ضخامت پایه‌ها و دیوارهای ذوالخصله، نتوانست آن‌ها را ویران سازد، و به ویران کردن قسمتی از آن‌ها یا تخریب بت‌های درون آن اکتفا نموده و دیوارهای آن را باقی گذاشت.» در دوران اخیر نیز برخی از قبایل شبه جزیرهٔ عربستان «به زندگی جاهلی خویش بازگشته و دوباره به خرافات و عادات تقدیس سنگ‌ها و درختان پرداخته و «دوس» و قبایل مجاور آن در این راه پیشگام بوده و به ذوالخصله رجوع کرده و آن را مقدس شمرده و به آن هدایایی تقدیم می‌کرد و در پیشگاه آن قربانی نمود. این قبیله، همین کارها را برای درختی به نام «عبلاء» که در مجاورت ذوالخصله بود، انجام می‌داد.»[۳۹] محقق سپس می‌افزاید: «آنگاه که عبدالعزیز بن فیصل آل سعود پادشاه عربستان سعودی در سال ۱۳۴۳ هجری قمری بر حجاز مستولی شد، سپاهی را برای جنگ با قبایل ساکن در صحراهای حجاز آماده کرد و وقتی این کاروان قبایل زهران را که ساکن صحرایی به همین نام (زهران) بودند،

تسلیم کرد، در ربیع‌الثانی سال ۱۳۴۴ هـ. [سال ۱۹۲۵ م.] به سوی کوههای دوس به راه افتاد و در دسکرة [ثروق] هنوز دیوارهای ذوالخصله و در کنار آن درخت «عبلاء» بابرجا بود. پس آن سپاهیان، درخت را سوزاندند و سرای ذوالخصله را ویران کردند و ویرانه‌های آن در صحرا پراکندند و در اثر مرور زمان، ویرانه‌های آن از بین رفت و آثار آن نابود شد. یکی از افراد سپاه نیز ذکر می‌کند که ساختمان سرای ذوالخصله آنچنان ضخیم بود که برای از جا درآوردن هر سنگ آن چهل نفر لازم بود و استواری آن دال بر مهارت سازندگان آن دارد. یکی از ریش سفیدان و بزرگان زهران نیز به ما گفت که ساختمان ذوالخصله کامل بود تا آن گاه که امام بزرگ، سعود، در ربع اول قرن سیزدهم هجری، بر عسیر مستولی گشت و... قسمتی از آن ویران نمود. ولی دیوارهای آن، همانگونه که گفتیم، تا سال ۱۳۴۴ هـ.ق همچنان بابرجا بود.

د: عرب‌ها بر روستای «ثروق» نام ذوالخصله نهاده بودند و به آن «الولیه» و «عبلاء» نیز می‌گفتند که نام درخت مورد نظر و سنگ سفیدی که ذکر آن پیش از این رفت، نیز بود. از دید محقق، بر همین اساس، اشتباه کسانی که بر آن بودند که ذوالخصله در «تباله» قرار داشت، کاملا روشن خواهد شد. چه «تباله»، به میزان مسیر سه روزه‌ای، از کوههای «دوس» به دور بود، و صحرایی بزرگ بود که از سرزمین خثعم واقع در جنوب شرق وادی زهران تا روستای بلقرن را دربرمی‌گرفت... اما این گفته که ذوالخصله، گلوگاه تباله بود، درست‌تر می‌نماید.»

پس از ذکر این کشف نخست، به اکتشاف دوم اشاره می‌کنیم که در ارتباط با «قریه‌ای است که امروزه «قریهٔ فاو» نامیده می‌شود و پژوهش‌های اخیر، وجود برخی آثار باستانی براهمیت را در آن نشان می‌دهد. این آثار توسط گروهی از باستان شناسان به ریاست عبدالرحمن الطیب الانصاری استاد دانشگاه ریاض کشف شد و انصاری نتایج پژوهش‌های این گروه را در کتابی مصور که در سال ۱۹۸۲ توسط دانشگاه ریاض چاپ شد، منتشر کرده است و ما در زیر به قسمت‌هایی از آن می‌پردازیم: «قریه» در شمال شرقی شهر نجران و در منطقه‌ای که محل اتصال وادی الدواسر با کوههای طویق است و در کنار کانال آبی

موسوم به «فاو»، قرار دارد.» و بدین ترتیب می‌توان گفت بر سر راه جاده‌ای تجاری قرار دارد که جنوب شبه جزیره را به شمال شرقی آن پیوند می‌دهد، و کاروان‌های تجاری از شهرهای سبأ و معین و قتبان و حضر موت و حمیر (همگی در یمن) به راه افتاده و به سوی نجران حرکت می‌کردند و از آن جا به سوی «قریه» و سپس به سوی افلاح و یمامه به راه می‌افتادند و از آن جا به طرف شرق و به سوی خلیج یا به طرف شمال به سوی بین‌النهرین و شام، راه خود را ادامه می‌دادند. بدین ترتیب این «قریه» مرکز تجاری و اقتصادی در میانه شبه جزیرهٔ عربستان به شمار می‌رود.» در منابع قدیمی اسلامی آمده است که این «قریه» «پایگاهی است میان عقیق بنی عقیل و یمن» در شمال شرق نجران. «که اگر به سوی راست بروی آبشخوری شیرین به نام «قریه» خواهی یافت در کنار چاههایی از آب و کلیسائی ساخته شده در میان سنگ‌ها.» از سوی دیگر نوشته‌های جنوب شبه جزیرهٔ عربستان به «قریه»ای اشاره می‌کند به نام «قریهٔ ذات کهل» و آثاری از این «کهل» که در این نوشته‌ها به آن اشاره شده است، در قریه فاو وجود دارد. این آثار بصورت برخی دیوار نوشته‌ها و نقاشی‌ها بر دامنه کوه طویق و دیوارهای بازار و خانه‌های ساکنان و حمام‌های آنان پابرجاست. این منابع همچنین اشاره می‌کنند که «قریه» پایتخت دولت کنده بود و پادشاهان سبأ و ذی‌ریدان چندین بار به آن هجوم برده‌اند.» انصاری می‌افزاید: «از آن چه گذشت می‌توان دریافت که اهمیت «قریه» از آن جا ناشی می‌شود که نخست: گلوگاهی بر سر یک شاهراه تجاری بود و کاروانها بدون گذشتن از آن نمی‌توانستند از آن شاهراه بگذرند و دوم آنکه پایتخت دولت کنده بود که به مدت پنج سده از قرن نخست تا قرن پنجم میلادی نقشی مهم در تاریخ شبه جزیره داشت، و سوم آنکه چاههای آب زیادی در آن قرار داشت و ما در بررسی‌های خود هفده حلقه چاه بزرگ در آن یافتیم. کما اینکه قرار گرفتن آن در وادیی که گاهگاه شاهد سیلابهایی بود، موجب شکوفایی کشاورزی در آن می‌شد.» انصاری سخن از آثار «قریه»ای می‌کند با برج‌های بلند و ساختمان‌های وسیع که در آن مجسمه‌هایی برنزی وجود داشت. از جمله مجسمه‌هایی که در قبرستان‌های آن جا کشف شد و لباس‌ها و طریقهٔ

نراشیدن آن ما را به یاد مجسمه‌های «البترا و تدمر و الحضر» در سوریه می‌اندازد. از جمله آثاری که گروه به آنها دست یافت، سنگ نوشته یک قبر بود که بر آن نوشته شده بود: قبر معاویه‌بن ربیعه از آل قحطانی پادشاه قحطان و مدحج...» نوشته‌ها نیز آن قدر گسترش یافته بودند که «هر کس از دیدن چنین جامعه آموخته‌ای دچار شگفتی می‌شد. و ما در همه جای این قریه، به نوشته‌هایی برمی‌خوریم.» از جمله نوشته‌هایی که به نام برخی از معبودات آن اشاره دارد و ما از این طریق با «کهل» خدای بزرگ آنان و نیز «ال» و «لات» و «عثر ـ اشرق» و «عزی» و «مناة» و «ود» و «سمش» و نیز به نام‌های برخی از افراد مشهود آنها از جمله «عبدالعزی» و «عبدشمس» و «امضی» آشنا گشتیم.[۲۰]

اکتشاف سوم، مربوط به فرضیه‌ای است بسیار جالب توجه از سوی کمال الصلیبی نویسندهٔ کتاب «تورات از شبه جزیرهٔ عربستان آمده است». محتوای این فرضیه آن است که «ساختار تاریخی تورات نه فلسطین بلکه در غرب شبه جزیرهٔ عربستان و در کنار دریای سرخ قرار دارد، و بطور مشخص در دیار کوچ‌نشینان میان طائف و مرزهای یمن. و بدین ترتیب بنی‌اسرائیل از عرب‌های بائده یا از ملت‌هایی بودند که در دوران جاهلی در شبه جزیرهٔ عربستان ساکن بودند و آئین یهود در میان آنان نشأت گرفت و سپس و به سرعت فراتر از سرزمین اصلی خود در شام و عراق و مصر و دیگر سرزمین‌های جهان قدیم، گسترش یافت.»

آن چه در این فرضیه برای ما از اهمیت برخوردار است، آن است که منطقه‌ای که صلیبی به عنوان زیستگاه تاریخی بنی‌اسرائیل در شبه جزیرهٔ عربستان، مشخص می‌کند، درست همان منطقه‌ای است که ذوالخصله یا کعبه یمنی در آن قرار دارد. منطقه‌ای که از جنوب شرق به منطقه‌ای می‌رسد که «قریهٔ فاو» در آن قرار دارد. توجه به متن‌ها و نقشه‌هایی که صلیبی ارائه می‌دهد، نشان دهندهٔ آن است که منطقه‌ای که وی آن را برای «بهشت عدن» مشخص می‌کند، چندان دور از آن منطقه‌ای نیست که جایگاه ذوالخصله است یعنی منطقه تباله. وی می‌نویسد: «بدین ترتیب می‌توان گفت آبهای موجود در وادی تباله که از عدن می‌گذرد، به دیگر آبهای جاری در وادی بیشه می‌پیوندد و در یک کانال سرازیر

موسوم به «فاو»، قرار دارد.» و بدین ترتیب می‌توان گفت بر سر راه جاده‌ای تجاری قرار دارد که جنوب شبه جزیره را به شمال شرقی آن پیوند می‌دهد، و کاروان‌های تجاری از شهرهای سبأ و معین و قتبان و حضر موت و حمیر (همگی در یمن) به راه افتاده و به سوی نجران حرکت می‌کردند و از آن جا به سوی «قریه» و سپس به سوی افلاح و یمامه به راه می‌افتادند و از آن جا به طرف شرق و به سوی خلیج یا به طرف شمال به سوی بین‌النهرین و شام، راه خود را ادامه می‌دادند. بدین ترتیب این «قریه» مرکز تجاری و اقتصادی در میانه شبه جزیرهٔ عربستان به شمار می‌رود.» در منابع قدیمی اسلامی آمده است که این «قریه» «پایگاهی است میان عقیق بنی عقیل و یمن» در شمال شرق نجران. «که اگر به سوی راست بروی آبشخوری شیرین به نام «قریه» خواهی یافت در کنار چاههایی از آب و کلیسائی ساخته شده در میان سنگ‌ها.» از سوی دیگر نوشته‌های جنوب شبه جزیرهٔ عربستان به «قریه‌ای اشاره می‌کند به نام «قریهٔ ذات کهل» و آثاری از این «کهل» که در این نوشته‌ها به آن اشاره شده است، در قریه فاو وجود دارد. این آثار بصورت برخی دیوار نوشته‌ها و نقاشی‌ها بر دامنه کوه طویق و دیوارهای بازار و خانه‌های ساکنان و حمام‌های آنان باقی است. این منابع همچنین اشاره می‌کنند که «قریه» پایتخت دولت کنده بود و پادشاهان سبأ و ذی‌ریدان چندین بار به آن هجوم برده‌اند.» انصاری می‌افزاید: «از آن چه گذشت می‌توان دریافت که اهمیت «قریه» از آن جا ناشی می‌شود که نخست: گلوگاهی بر سر یک شاهراه تجاری بود و کاروانها بدون گذشتن از آن نمی‌توانستند از آن شاهراه بگذرند و دوم آنکه پایتخت دولت کنده بود که به مدت پنج سده از قرن نخست تا قرن پنجم میلادی نقشی مهم در تاریخ شبه جزیره داشت، و سوم آنکه چاههای آب زیادی در آن قرار داشت و ما در بررسی‌های خود هفده حلقه چاه بزرگ در آن یافتیم. کما اینکه قرار گرفتن آن در وادیی که گاهگاه شاهد سیلابهایی بود، موجب شکوفایی کشاورزی در آن می‌شد.» انصاری سخن از آثار «قریه‌ای می‌کند با برج‌های بلند و ساختمان‌های وسیع که در آن مجسمه‌هایی برنزی وجود داشت. از جمله مجسمه‌هایی که در قبرستان‌های آن جا کشف شد و لباس‌ها و طریقهٔ

تراشیدن آن ما را به یاد مجسمه‌های «البترا و تدمر و الحضر» در سوریه می‌اندازد. از جمله آثاری که گروه به آنها دست یافت، سنگ نوشته یک قبر بود که بر آن نوشته شده بود: قبر معاویه‌بن ربیعه از آل قحطانی پادشاه قحطان و مدحج...» نوشته‌ها نیز آن قدر گسترش یافته بودند که «هر کس از دیدن چنین جامعه آموخته‌ای دچار شگفتی می‌شد. و ما در همه جای این قریه، به نوشته‌هایی برمی‌خوریم.» از جمله نوشته‌هایی که به نام برخی از معبودات آن اشاره دارد و ما از این طریق با «کهل» خدای بزرگ آنان و نیز «ال» و «لات» و «عثر ـ اشرق» و «عزی» و «مناة» و «ود» و «سمش» و نیز به نام‌های برخی از افراد مشهود آنها از جمله «عبدالعزی» و «عبدشمس» و «امضی» آشنا گشتیم.[۲۰]

اکتشاف سوم، مربوط به فرضیه‌ای است بسیار جالب توجه از سوی کمال الصلیبی نویسندهٔ کتاب «تورات از شبه جزیرهٔ عربستان آمده است». محتوای این فرضیه آن است که «ساختار تاریخی تورات نه فلسطین بلکه در غرب شبه جزیرهٔ عربستان و در کنار دریای سرخ قرار دارد، و بطور مشخص در دیار کوچ‌نشینان میان طائف و مرزهای یمن. و بدین ترتیب بنی‌اسرائیل از عرب‌های بائده یا از ملت‌هایی بودند که در دوران جاهلی در شبه جزیرهٔ عربستان ساکن بودند و آئین یهود در میان آنان نشأت گرفت و سپس و به سرعت فراتر از سرزمین اصلی خود در شام و عراق و مصر و دیگر سرزمین‌های جهان قدیم، گسترش یافت.»

آن چه در این فرضیه برای ما از اهمیت برخوردار است، آن است که منطقه‌ای که صلیبی به عنوان زیستگاه تاریخی بنی‌اسرائیل در شبه جزیرهٔ عربستان، مشخص می‌کند، درست همان منطقه‌ای است که ذوالخصله یا کعبه یمنی در آن قرار دارد. منطقه‌ای که از جنوب شرق به منطقه‌ای می‌رسد که «قریهٔ فاو» در آن قرار دارد. توجه به متن‌ها و نقشه‌هایی که صلیبی ارائه می‌دهد، نشان دهندهٔ آن است که منطقه‌ای که وی آن را برای «بهشت عدن» مشخص می‌کند، چندان دور از آن منطقه‌ای نیست که جایگاه ذوالخصله است یعنی منطقه تباله. وی می‌نویسد: «بدین ترتیب می‌توان گفت آبهای موجود در وادی تباله که از عدن می‌گذرد، به دیگر آبهای جاری در وادی بیشه می‌پیوندد و در یک کانال سرازیر

شده و واحه جنینه را سیراب می‌کند.» و سپس می‌افزاید: «این دقیقاً همان چیزی است که سفر تکوین [از اسفار تورات] می‌گوید: «رودی از عدن خارج می‌شد و بهشت (باغ) را سیراب می‌کرد و از آن پس به چهار شاخه تقسیم می‌شد.» وی سپس توضیح می‌دهد که: «این مسئله برای اول بار، شگفت‌آور و غیرقابل باور است. ولی بدون هیچ شکی منطبق بر واقعیت است. جنینه همان «بهشت عدن» تورات است [...] و همه می‌دانیم که برخی ادیان قدیمی شبه جزیرهٔ عربستان، پیوندی محکم با تقدیس یک باغ مشخص داشت و کاهنان بزرگ در این باغ‌ها [بهشت] سکونت داشتند و از محصولات زراعی آن همچون انگور و خرما استفاده می‌کردند.»[۳۲]

اهمیت آن چه در بالا آمد (و البته خارج از موضوع مورد بررسی ما بود) در آن است که معتابخش بسیاری از اخبار و مقولاتی که کتابهای سنت از آنها پر است و برخی از آنها به مقولهٔ تنش «قحطانیان» و «عدنانیان» می‌پردازد. آن چه در بالا ذکر شد، نشان دهندهٔ آن است که تنش این دو گروه، فقط شامل دشمنی‌های «قبیله‌ای» نمی‌شد و حتی در سطوح «غنیمت» و «عقیده» جریان داشت. مسئله اینجا، در ارتباط با دو جادهٔ بین‌المللی تجارت بود که درهم تنیده بود. جادهٔ یمن به خلیج و عراق که از نجران و «قریه» پایتخت کندیان، می‌گذشت و جادهٔ یمن به شام که بر سر راه خود از نجران و تبالله (جایگاه ذوالخصله) و مکه می‌گذشت. و قبایل مذحج (که اسود عنسی از آنهاست) و بجیله و خثعم و دوس که بیشترین ارتباط را با کعبهٔ یمن یعنی ذوالخصله داشتند و «غلاة» هرمسی مسلکی که پس از این با آنان آشنا خواهیم شد در میان آنان ظهور کردند، در این منطقه ساکن بودند. منطقه به هم رسیدن جاده‌های تجاری که معمولاً منطقه پیوند و ارتباط جریان‌های دینی و فرهنگی نیز به شمار می‌رفت.

از سوی دیگر، آن اطلاعاتی که پژوهشگر کتاب «أخبار مکه» در مورد ذوالخصله و جایگاه و ساختمان‌ها و بر جا ماندن پایه‌های آن تا دههٔ دوم قرن بیستم و تقدیس و احترام زیارت آن از سوی برخی قبایل، ارائه می‌دهد و اطلاعات مهمی که پژوهش‌های باستان شناختی در «قریه» پایتخت کندیان در اختیار ما

می‌نهد و دربهایت فرصیه کمال الصلیبی در مورد «بهشت عدن» و محیط تاریخی تورات، همگی اینها، این عبارت قدیمیان را که «ذوالخصله کعبهٔ یمنی خوانده می‌شد و با آن به رقابت با کعبهٔ واقع در مکه می‌پرداختند و کعبه‌ای را که در مکه قرار داشت کعبه شامی می‌گفتند و کعبه خویش را کعبه یمنی می‌نامیدند»، مورد تأکید قرار داده و معنایی تازه و عمیق‌تر به آن می‌دهد. «رقابت» در اینجا نه تنها به معنای تشبیه بلکه به معنای یک واقعیت تاریخی ـ تمدنی است، در جنبه‌های مختلف عمرانی، تجاری و دینی... و بنابراین و به دلیل این رقابت بسیار پراهمیت است که پیامبر (ص) به این بنگاه هرمسی مسلک، توجهی ویژه نشان داده و به یکی از صحابهٔ بزرگ خویش جریربن عبدالله بجلی، رهبر قبیلهٔ بجیله، می‌گوید: «آیا مرا از ذوالخصله آسوده می‌کنی؟» و جریر نیز در رأس سپاهی در یک حمله که به «سریهٔ ذوالخصله» مشهور شد، برای تخریب آن به راه می‌افتد. (در ابتدای این قسمت به این حمله اشاره شد.) پیامبر تنها به کعبهٔ یمنی توجه نشان نداده و به اسود عنسی، مدعی نبوت در یمن نیز به دیدهٔ اهتمام نگریسته و فرستادگان زیادی را به سوی قبایلی که در آن جا ساکن بودند، فرستاده و دستور داد که به هر روش ممکن «چه پنهانی (ترور) و چه بوسیله جنگ»[۲۲] او را تصفیه کنند. و البته مسلمانان موفق به سازماندهی عملیاتی برای ترور وی شدند. با این وجود، به محض وفات پیامبر، جنبش ارتداد (ردّة) یمن را فرا گرفت و در رأس آنها اشخاصی قرار گرفتند که ـ پس از شکست و ورود دوباره به اسلام ـ در جریان «فتنه بزرگ» چه در زمان عثمان و چه در زمان جنگ علی و معاویه، نقش‌های مهمی بعهده گرفتند و حضور عنصر «یمنی» در سطح «قبیله» و «سیاست» در سطح «عقیده» حضوری سرنوشت‌ساز و تعیین کننده در بسیاری از حوادث مهم دولت «قریشی» امویان از زمان آغاز تا دوران سقوط آنان داشت، و بنابراین عنصری اساسی در پایه‌ریزی «عقل سیاسی عربی» به شمار می‌رفت. اگرچه ما مدعی آن نیستیم که در این نوشته می‌توانیم همهٔ تفصیلات و پایه‌های نقش «یمنی» را در حوادثی که در زمان خلفای راشدین درچارچوب دولت دعوت محمد(ص) اتفاق افتاد، بررسی کنیم؛ ولی برآنیم که داده‌های زیر به ما کمک می‌کند تا تصویری

روشن‌تر از یکی از زوایای مهم در پایه‌های تشکیل دهندهٔ «عقل سیاسی عربی» بدست آوریم.

-۴-

رابطه پیامبر و اهل یمن، چگونه شکل گرفت؟ چگونه می‌توان پیوستن همگی اهل یمن به علی‌بن ابی‌طالب و تشیع آنان را تفسیر نمود؟ و نیز آنکه چه تفسیری را می‌توان برای رنگ و بوی صوفی‌منشانه و هرمسی مسلکی آورد که از همان آغاز چهرهٔ حاکم شیعه بود؟ این‌ها پرسش‌هایی است که ما در این قسمت درپی پاسخ به آن‌ها هستیم.

ابن اسحاق ذکر می‌کند که در سال وفود، نمایندگانی از کنده به سرکردگی اشعث‌بن قیس به مدینه آمدند و آنگاه که بر پیامبر وارد شدند، اشعث گفت: «ای پیامبر خدا، تو فرزند تلخ خوار هستی و من فرزند همان تلخ خوار» راوی می‌گوید: رسول خداوند خنده‌ای کرد و به صحابه حاضر در مجلس گفت: «عباس‌بن عبدالمطلب و ربیعة‌بن حارث، را با این نسبت به هم پیوند داده‌اند. عباس و ربیعه دو مرد بازرگان بودند و اگر به برخی عرب‌ها می‌رسیدند و پرسیده می‌شد که کیستند؟ می‌گفتند: ما فرزندان تلخ خوار هستیم. و به آن افتخار می‌کردند.»[۴۵] و ابن اسحاق می‌افزاید: «چرا که کنده، خاندانی شاهی بودند» راوی همچنین می‌افزاید که پیامبر آنگاه رو به اشعث نمود و پاسخ داد: «نه، [ما از فرزندان آن تلخ خوار نیستیم] ما فرزندان مضربن کنانة هستیم و از پدر خویش ارث می‌بریم و نه از مادر خود.» ابن هشام در توضیح آن می‌گوید: «اشعث‌بن قیس از سوی مادر خود از فرزندان آن فرد تلخ خوار بود، و منظور از تلخ خوار نیز حارث‌بن عمروبن حجربن عمروبن معاویة... بن کندی است.»[۴۶] مورخان نیز بیان می‌کنند که اول آنکس که به نام «تلخ خوار» معروف شد حجربن عمروبن معاویه بود... وی اولین پادشاه کندیان بود که پس از انتقال این قبیله از منزلگاه اصلی خویش در حضرموت و آمدن به شمال یمن، بر نجد حکومت کرد. پادشاهان کنده، تحت فرمان پادشاهان [تبابعی] حمیر بودند و پایتخت آنان «فریه» بود که پیش از

این سخن از آن گفتیم، و در نزدیکی منزلگاه قبایل مذحج و بجلیه و خثعم قرار داشت و جایگاه کعبه یمنی و معابدی دیگر بود.

آن چه در این میان برای ما از اهمیت برخوردار است آن «رابطه‌ای» است که اشعث می‌خواست به عنوان پیوندی نسبی میان کنده و پیامبر(ص) برقرار سازد. چه اشعث به پیامبر گفت: «ما فرزندان آن تلخ خوار هستیم و تو نیز فرزند آن تلخ خوار هستی.» یعنی اینکه میان ما و تو رابطه‌ای نسبی هست که از جد مشترکمان حارث کندی (دارندهٔ آن لقب) ناشی می‌شود. ولی پیامبر در پاسخ به او، در پی تصحیح این رابطه از دو سو برآمد: از یک سو پیامبر طبیعت رابطهٔ میان عموی خود عباس‌بن عبدالمطلب و ربیعه‌بن حارث کندی را تبیین کرده و توضیح داد که این رابطه براساس بازرگانی و سفرهای مشترک بود و آنان در طی سفرهای خود با انتساب خویشتن به حارث پادشاه کنده و ملقب به لقب «تلخ خوار» در پی تحکیم موقعیت خویش بودند. از سوی دیگر، پیامبر در پاسخ به اشعث به توضیح این نکته پرداخت که فرزندان نضربن کنانه یعنی قریش، که وی از آنهاست، نسب از مادر خویش نبرده و نام از پدرانشان دارند. البته، تعدادی از مادر بزرگ‌های پیامبر(ص) از یمن بودند. مثلاً مادر عبدالمطلب پدر بزرگ وی و دائیان او، از بنی نجار بودند، کما اینکه یکی از جده‌های هاشم (نیای بزرگ پیامبر) از خزیمه و مادربزرگ قصی «جمع‌آوری کنندهٔ قریش» از بجیله بود و مادر کلاب‌بن مرة، یکی از اجداد پیامبر، وعده دختر سریربن ثعلبه‌بن حارث کندی بود.[۴۷] بدین ترتیب معنای گفته پیامبر آن است که: اگرچه مادران ما از یمن هستند ولی ما همچنان نسب از قریش می‌بریم.

افزون بر این رابطه دوسویه، یعنی رابطه نسب مادری و رابطه تجاری، رابطه سومی هم در میان بود. رابطه زناشویی، که البته روشن است که در حوزهٔ سیاسی در میان عرب‌ها چه در جاهلیت و چه در دوران اسلامی از اهمیت بسیار برخوردار بود. پیامبر با اسماء بنت نعمان‌بن اسودبن حارث‌بن شراحیل‌بن جون‌بن حجربن معاویة کندی تلخ خوار وصلت کرد «و [اسماء] از زیباترین و جوان‌ترین زنان او بود و آن گاه که وی ازدواج با بیگانگان (خارج از حوزهٔ قریش) آغاز

نمود، عایشه گفت: دست بر بیگانگان گذاشته و آنان نیز او را از ما روگردان خواهند ساخت.» و پیامبر وی را آن گاه خواستگاری کرد که نمایندگان کنده بر وی وارد شدند. و آن گاه که زنان پیامبر او را بدیدند، بر وی حسادت کردند و به او گفتند: اگر می‌خواهی که نزد پیامبر، جایگاهی والا داشته باشی، آن گاه که [به قصد آمیزش] بر تو وارد شد، از او به خدا پناه ببر.» و او این بکرد و پیامبر از او روگردان شد و گفت چه جای پناه بردن به خداست؟ به نزد خانوادهات بازگرد. و بیرون آمد در حالیکه خشم در چهرهاش موج می‌زد. پس اشعث‌بن قیس او را گفت: خویشتن ناراحت مکن ای پیامبر خدا. آیا می‌خواهی کسی را به ازدواج با تو درآورم که در زیبائی و نسب چیزی از آن زن کم نداشته باشد؟ پیامبر گفت: «و او کیست؟» او گفت: «خواهرم قیله» پیامبر گفت: «با او ازدواج کردم» و اشعث نیز به سوی حضرموت که سکونت گاه خواهرش بود به راه افتاد، و او را آماده ساخت و روانه کرد، ولی هنوز اندکی از یمن دور نشده بود که خبر وفات پیامبر به او رسید و او خواهر خویش بازگرداند.»[۴۸] علاوه بر این، خود اشعث‌بن قیس خواهر ابوبکر، مرد دوّم دولت دعوت، پس از پیامبر را خواستگاری کرد. و البته چنین رابطه زناشوئی نمی‌توانست بدون هیچ پیش زمینه و پیش فرض سیاسی باشد.

اشعث‌بن قیس از نوادگان پادشاهان کنده بود. خاندانی که آن زمان که دعوت پیامبر آغاز شد، هنوز از سقوط پادشاهی‌شان که تا حجاز و نجد و عراق کشیده شده بود، سدهای بیشتر نمی‌گذشت. عامهٔ یمنیان نیز در انتظار ظهور کسی به نام «قحطانی» بودند که پس از آنکه ایرانیان بر سرزمینشان سیطره یافتند و آنان را مغلوب کردند (و پس از آنان نیز حکومت به دست «غیر عرب زادگانی» افتاد که اولین کسانی بودند که از یمنیان به اسلام گرویدند) دوباره پادشاهی‌شان را برقرار سازد. آیا اشعث‌بن قیس، بزرگ قبیله کنده، به همراه عامهٔ اهل یمن، پس از شکست جنبش اسود عنسی و نیز حرکت «ردّه دوم» که خود اشعث‌بن قیس رهبری برخی گروههای آن را برعهده داشت، در اندیشهٔ بدست گیری دولت دعوت پیامبر و بازگرداندن پادشاهی برباد رفته‌شان به نام این دین جدید، بودند.

البته این یک پرسش فرضی بیشتر نیست. ولی رفتار «یمنیان» و رهبری انقلاب علیه عثمان و دبدگاههای برخی از آنان و در رأس آنان اشعث‌بن قیس، در طی جنگ علی(ع) و معاویه و نیز رقابت «تاریخی»شان با قریش... همه و همه توجیه‌گر طرح چنین پرسشی دست کم به عنوان پرسشی پایه‌ای و روشی هستند که ما را متوجه رابطه موجود میان یمنیان/ سبئیان و علی‌بن ابی‌طالب(ع) می‌سازند.

رابطهٔ علی(ع) و یمنیان اما، تنها از این راه (راه اشعث‌بن قیس و فرزندان «تلخ‌خوار») نمی‌گذشت. راههای دیگری نیز در این میان بود، از جمله رابطه نسب مادران. چه همانگونه که بیش از این گفتیم برخی از مردان بنی‌هاشم زنانی از قبایل یمن را به زنی گرفته بودند و نیز پیش از اسلام، پیمان‌هایی (حلف‌هایی) میان بنی‌هاشم و یمنیان برقرار بود، از جمله حلف الفضول (پیمان جوانمردان) و پیمانی که درنتیجهٔ کمک بنی‌نجار قبیلهٔ یمنی ساکن یثرب، در جریان نزاع خواهرزاده‌شان عبدالمطلب‌بن هاشم با عموی وی، به خواهرزادهٔ خویش نمودند، بوجود آمد. و نیز، پیوستن قبیلهٔ یمنی خزاعه به جبههٔ پیامبر علیه بنی‌بکر و هم‌پیمانان آن یعنی قریش، به موجب صلح حدیبیه.

البته حادثهٔ دیگری نیز در این میان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است: منابع تاریخی ذکر می‌کنند که پیامبر در سال دهم هجری، خالدبن ولید را به سوی اهل یمن فرستاد تا آنان را به اسلام بخواند «و او شش ماه در میان آنان ماند و آنان او را پاسخ نمی‌گفتند، پس پیامبر علی(ع) را به سوی آنان فرستاد و به او دستور داد که رهبری سپاهیان را برعهده بگیرد.» و آن هنگام که علی(ع) به مرزهای یمن رسید «خبر به قوم رسید و آنان به نزد وی آمدند.» و او نوشته پیامبر بر آنان خواند «و قبیلهٔ همدان همگی در یک روز اسلام آوردند. او نیز خبر به نزد پیامبر فرستاد. آنگاه که خبر به پیامبر رسید وی سجده کرد و سپس نشست و گفت سلام بر همدان، سلام بر همدان. سپس اهل یمن همگی گروه گروه به اسلام گرویدند.» پرسشی که در این جا مطرح می‌شود آن است که چرا اهل یمن به مدت شش ماه به دعوت خالدبن ولید پاسخ مثبت ندادند ولی به سرعت تمام دعوت علی(ع) را

پذیرفتند؟

البته چنین پرسشی در کتب تاریخ نیامده است. ولی می‌توان از درون داده‌های «قبیله» نکته‌هایی را برای پاسخ به آن یافت: خالدبن ولید از بنی‌مخزوم بود که به همراه بنی‌امیه، بزرگان قریش در جاهلیت به شمار می‌رفتند، علی‌بن ابی‌طالب(ع) اما، از بنی‌هاشم بود که نسب مادری آنها را به یمن پیوند می‌زد و یمنیان هم‌پیمانان و شریکان تجاری بنی‌هاشم به شمار می‌رفتند... افزون بر این نزدیکی وی به پیامبر نیز نکته مهمی در این میان است. پاسخ منفی اهل یمن به خالدبن ولید به معنای ردّ پیروی از قریش بود و پاسخ مثبت به علی(ع) به معنای پیوستن به بنی‌هاشم (هم‌پیمانان آنان) علیه قریش. و اهل یمن چه در یمن و چه در کوفه که پس از فتح عراق بسیاری از قبایل یمنی در آن سکونت گزیدند، همراه بنی‌هاشم باقی ماندند. کافی است در پایان دو واقعه را ذکر کرد، تا بدین ترتیب سخن خود پیرامون رابطه علی(ع) و اهل یمن به پایان رسانیم. واقعه نخست انتقال پایتخت به وسیله علی از مدینه به کوفه و ترک مدینه با تمام اهمیت تاریخی و دینی آن است. و آنگاه که وی از سوی اشراف انصار مورد اعتراض واقع شد، و آنان در پی قانع ساختن او برای بقای در مدینه برآمده و به او گفتند: «ای امیرمؤمنان، آن چه از نماز در مسجد پیامبر(ص) و حرکت میان مزار وی و منبرش، از دست می‌دهی بسی بیشتر و گران‌تر است از آن چه در عراق در پی آن هستی. اگر به قصد جنگ با شام به آن جا می‌روی، پس بدان که عمر در میان ما [در مدینه] بود و سعد به جای او به قادسیه حمله برد و ابوموسی به اهواز هجوم آورد. و کسانی بسیار همچون آنان نزد تو هستند و مردان شبیه هم‌اند و تنها دولتها در گذر روزگار تغییر می‌کنند.» و وی به آنها پاسخ داد: «اموال و مردان در عراق‌اند.»[۵] یعنی آن جا که یاران وی هستند و اغلب آنان نیز از اهل یمن. واقعه دوم نیز مربوط به خروج حسین(ع) پس از امام علی از مکه به کوفه پس از بیعت مردم با یزیدبن معاویه است. ابن عباس او را پند داد و گفت: «اگر به جز به جنگ با این ستمگر (یزید) راضی نیستی و نمی‌خواهی که در مکه باقی بمانی، به سوی یمن برو، چرا که گوشه‌ای دورتر است و تو را در آن جا یاران و برادرانی

است. تو در آن جا باش و داعیان خود به هر سو بفرست.»[۵۱]

این رابطه چند سویه که علی‌بن ابی‌طالب(ع) را در سطح «قبیله» و «غنیمت» به اهل یمن پیوند می‌داد، در سطح «عقیده» خود را در پدیدهٔ «غلو» در شخصیت، وی چه پس از وفات و چه در زمان زندگی وی، نشان خواهد داد؛ «غلوی» که مورخان جملگی برآنند که سرچشمه نخست آن «ابن سبأ» بود و ما اکنون باید در پی مشخص کردن مرزهای حقیقت و خیال در آموزه‌ها و اخبار منسوب به وی باشیم.

«ابن سبأ» شخصیتی است که پژوهشگران را به حیرت واداشته است و برخی حتی در وجود او شک کرده و وی را شخصیتی افسانه‌ای قلمداد کرده‌اند و برخی دیگر او را شخصیتی حقیقی و واقعی دانسته و همان نقشی را برای او قائل شده‌اند که برخی از قدیمیان به او نسبت می‌دهند. برخی دیگر نیز بر آن می‌روند که «عبدالله بن سبأ» که لقب «ابن السوداء» (پسر زن سیاه) نیز داشته، کسی نبوده است جز عماربن یاسر، صحابی مشهور پیامبر و این امویان بودند که به خاطر نهفتن شخصیت حقیقی وی که دارای پیشینهٔ دینی معروفی است، این نام مبهم را به وی اطلاق کرده‌اند. درست همانگونه که با علی‌بن ابی‌طالب(ع) کردند و به نام «ابوتراب» او را در مساجد لعنت می‌کردند.[۵۲] پژوهشگری دیگر نیز به راهی متفاوت می‌رود و نام واقعی او را «عبداللّه‌بن وهب راسبی همدانی» می‌داند که نام یکی از رهبران خوارج نیز هست.[۵۳] ولی از دید ما، آن چه این پژوهشگران را دچار این همه تفاوت و تنوع فرضیات نموده بسنده کردن به یک نوع از متون است. به عنوان مثال، این گفته که «ابن سبأ» همان عماربن یاسر است، گفته‌ای است که البته، درست درنمی‌آید مگر آنکه پژوهشگر به آن چه منابع در مورد نقش وی در تشویق مردم علیه عثمان ذکر می‌کنند، اکتفا کند. ولی اگر به متن‌هایی توجه کند که به حوادث پس از واقعهٔ صفین [که عماربن یاسر در آنها، به سبب وفات، وجود نداشت] می‌پردازند این فرضیه، نادرست خواهد نمود. چرا که «ابن سبأ» پس از واقعهٔ صفین و پس از شهادت امام علی(ع)، به گفته این متون یک شخصیت واقعی و زنده بود.

بنظر می‌رسد که باید میان دو گونه متن در مورد این مرد (ابن سبأ) تمایز برقرار کرد. از یک سو آن چه از سیف بن عمر روایت می‌شود و در آن سخن از نقش ابن سبأ در تحریک علیه عثمان می‌رود و پس از قتل عثمان به وی اشاره‌ای نشده است و از سوی دیگر متون متعدد و مشابهی که تنها پس از قتل عثمان از «ابن سبأ» سخن به میان می‌آورد. اکنون بهتر است که به اختصار، این دو گونه متون را مورد بررسی قرار دهیم:

ابتدا به آن «ابن سبأ» می‌پردازیم که روایت سیف‌بن عمر سخن از آن می‌گوید. و متون این قسمت را بنا به تسلسل تاریخی ذکر می‌کنیم:

الف: عبدالله بن سبأ، یهودی بود از اهل صنعاء، که مادری سیاه چهره داشت. در زمان عثمان اسلام آورد و به سفر در سرزمین‌های اسلامی پرداخت و مردم را گمراه می‌کرد و از حجاز آغاز کرد و به بصره و کوفه و شام رفت.»[۵۴]

ب: در بصره مردی بود از بنی‌عبدالقیس به نام حکیم‌بن جبله و «راهزنی بود که هنگامی که سپاهیان را می‌یافت، از دید آنان پنهان می‌شد و در سرزمین فارس به فساد و غارت مشغول بود و اموال اهل ذمه را مورد غارت قرار می‌داد. اهل ذمه و مسلمانان نیز شکایت او به عثمان نوشتند و او به عبدالله بن عامر، عامل خویش، نوشت که او را حبس کن و هر آنکه مانند اوست و زنهار که از کوفه خارج شود. و او بدین ترتیب نمی‌توانست از بصره خارج شود. تا آنکه ابن السوداء [عبدالله بن سبأ] آمد و در سرای او منزل کرد و گروهی گرداگرد او آمدند. ابن‌السوداء نیز با آنان پوشیده از وضعیت گله کرد و آنان نیز پذیرفتندو شأن او بزرگ انگاشتند. ابن عامر نیز به سوی او فرستاد و از او پرسید: کیستی؟ او نیز گفت که مردی است از اهل کتاب که خواهان اسلام شده است. و ابن عامر گفت: چنین به من نرساندماند. از نزد من بیرون برو. و او نیز از بصره بیرون رفت و به کوفه آمد و از آن جا نیز بیرون شد.»[۵۵]

ج: این روایت چیزی از اقامت او در کوفه نمی‌گوید و به یک باره سخن از اقامت وی در شام می کند و می‌گوید: «آن گاه که ابن السوداء به شام وارد شد، ابوذر را دید و گفت: ای ابوذر، آیا در عجب نیستی از آن که معاویه می‌گوید

اموال، اموال خداوند است. آری، همه چیز از آن خداست ولی گویی معاویه در پی آن است که اموال مسلمانان از آنان بگیرد و از آن خویش سازد و نام مسلمانان را محو کند، [معاویه آن گاه عامل عثمان بر شام بود] ابوذر نیز به نزد معاویه رفت و گفت: چه چیز تو را بر آن داشته تا اموال مسلمانان را اموال خدا بنامی؟ معاویه نیز گفت: ای ابوذر، خدای تو را ببخشاید، مگر نه آن که ما بندگان خدائیم و اموال اموال او و خلق خلق او و امر امر او، پس ابوذر گفت: اینگونه مگو. و معاویه گفت: من نخواهم گفت که مال خدا نیست ولی خواهم گفت که اموال مسلمانان است.» روایت می‌افزاید که ابن السوداء به نزد ابوالدرداء آمد. و ابوالدرداء به او گفت: «تو کیستی؟ به خدا که تو را شخصی یهودی می‌بینم.» سپس به نزد عبادةابن الصامت آمد و او نیز وی را به پیش عثمان برد و گفت: «به خدا که این بود که ابوذر را به نزد تو فرستاد.» و در ادامه این روایت آمده است: «ابوذر در شام سخن آغاز کرد که: «ای گروه توانگران، با تنگدستان همراهی کنید. آنانکه طلا و نقره را انبار می‌کنند و آن را در راه خدا، انفاق نمی‌کنند، به گداخته‌هایی از آتش بشارت بده که پیشانی و پشت و کنار آنان را بسوزاند. و در این حال بود تا آن که تنگدستان نیز چنین بخواستند و بر توانگران واجب کردند و توانگران نیز شکایت گزند مردم به نزد معاویه بردند.»[۵۶]

د: و آن گاه که «آن چه می‌خواست نزد مردم شام بدست نیاورد و او را از شام بیرون کردند، به مصر آمد و در آن جا ساکن شد و به مصریان می‌گفت: «در عجبم از کسی که ادعا می‌کند که عیسی باز می‌گردد و رجعت محمد دروغ می‌انگارد. حال آنکه خداوند تبارک و تعالی فرموده است: ﴿ان الذی فرض علیک القرآن لرادک الی معاد﴾ (قصص، آیه ۸۵) پس محمد از عیسی سزاوارتر است به بازگشت. و گویند که مردم این سخن از او پذیرفتند و درباب رجعت سخن آغاز کردند و سپس به آنان گفت: هزار پیامبر بود و هر پیامبری را یک وصی و علی وصی محمد(ص) است. و سپس گفت محمد خاتم پیامبران است و علی خاتم اوصیاء. و پس از آن نیز گفت: چه کسی ستمگرتر است از آن که وصیت رسول خداوند (وصی وی) را نپذیرفت و بر وصی این امت (علی) پیشی گرفت و خلافت

بدست گرفت. و نیز به آنان گفت: عثمان خلافت را به ناحق برد در حالیکه این مرد (علی(ع)) وصی رسول خدا بود. پس بپاخیزید و جنبش آغاز کنید و از طعنه و عیب به والیان خود شروع کرده و امر به معروف و نهی از منکر، ساز کنید تا مردم جذب شما شوند و سپس آنان را به این امر دعوت نمائید. و پس از آن، داعیان خود به شهرها فرستاد و با هم رأیان خود در دیگر شهرها، مکاتبه کرد... و نوشته‌هایی در عیب‌جویی از والیان به سوی شهرهای مختلف فرستادند و یاران آنها نیز همچون آن نوشتند... تا آن که سخن از مدینه گفتند و عیب آن نمودند و در تمام سرزمین‌ها سخن آنان برفت و آنان چیزی جز آن چه در ظاهر بود، می‌خواستند.»[۵۷]

این همان روایتی است که طبری از سیف‌بن عمر تمیمی متوفای سال ۱۸۰ هـ. پیرامون مابن سبأ، نقل می‌کند و او را محرک اصلی شورش علیه عثمان می‌شمارد.[۵۸] و البته برخی عیب‌ها و نقص‌ها نیز در آن به چشم می‌خورد از جمله این حالت نمایشنامه‌ای که یک فرد یهودی که در سال هفتم از خلافت عثمان اسلام می‌آورد و در همان سال فعالیت خود را برای تحریک علیه عثمان آغاز کرده و به بصره و کوفه و شام و مصر می‌رود و نیز اینکه روایت ادعا می‌کند که وی ابوذر را تحریک کرده است. گویی ابوذر، نیازمند چنین «نو مسلمانی» بوده است تا وی را علیه توانگران تحریک کند و البته ما پس از این روایتی خواهیم دید که یکی از پیشگامان مسلمان را در پس این تحریک معرفی می‌کند. و نیز آن که روایت سیف‌بن عمر مدعی آن است که عبادةبن صامت به معاویه گفت این همان شخصی است که ابوذر را علیه وی تحریک کرده، درحالیکه آنگونه که می‌دانیم، عبادةبن الصامت با رفتار معاویه مخالف بوده است. «معاویه به عثمان نوشت که: عبادهٔ مردم شام را از راه به در می‌برد یا او را بازمی‌داری یا او را از شام بیرون کنم. پس پاسخ آمد که عبادة را به سوی ما بفرست.»[۵۹] و نیز می‌دانیم که معاویه ابوذر را نیز پس از مشورت با عثمان به مدینه تبعید کرد. پس چگونه می‌توان تصور کرد که معاویه چنین برخورد سختی با دو صحابی بزرگ یعنی با ابوذر و عبادة داشته باشد ولی از مابن سبأ، چشم بپوشد و او را واگذارد تا به سوی مصر برود. و او نیز به

مصر رفته و تبدیل به «رهبری» شود که تحریک کند و داعیان خویش به این سو و آن سو بفرستد و به شهرهای مختلف نوشته بفرستد و به همراه انقلابیون به مدینه بیاید و پس از آن کاملاً پنهان شود و روایات سیف‌بن عمر دیگر ذکری از او به میان نیاورد؟

با آن که ما نمی‌توانیم، همچون برخی، به یک باره این شخصیت را شخصیتی کاملاً افسانه‌ای بشماریم، ولی برآنیم که عنصر افسانه و اسطوره بدون شک در این روایت حاضر بوده است بویژه آنکه «ابن سبأ» را دارای صفتهایی «قهرمان‌گونه» می‌داند، نه به هدف تمجید و ستایش و بزرگداشت وی آنگونه که در مورد دیگر پهلوانان جاری است، بلکه به هدف آن که مسئولیت «فتنه» را متوجه وی سازد. فتنه‌ای که در زمان عثمان آغاز شد و با کشتن وی به طرزی فجیع و زشت پایان یافت، حاوی زوایایی بود که وجدان اسلامی، نمی‌تواند آن را بپذیرد و مسئولیت آن را متوجه یکی از صحابه همچون علی(ع) و زبیر و طلحه و عماربن یاسر و نه حتی محمدبن ابوبکر و محمدبن حذیفه (که روایت‌ها آنان را مبارزان برجنب و جوش زمان فتنه معرفی می‌کند) سازد. چرا که در این صورت نه برای «اثر» اعتباری می‌ماند و نه برای «سیرهٔ سلف صالح (صحابه)». بنابراین می‌توان گفت که این روایت با خلق یک شخصیت، درپی کاستن از سنگینی این واقعه در وجدان اسلامی و بی‌مسئولیت دانستن صحابه بود. شخصیت «یهودی توطئه‌گری» که در زمان عثمان آمده بود تا آن چه «گذشتگان» یهودی وی نتوانستند در زمان پیامبر در مدینه بکنند، خود را انجام دهد.

ولی با این وجود، چنین نتیجه‌ای تنها یک فرضیه است. چرا که اگر نقش کعب الاحبار (یهودی اهل یمن) و وهب‌بن منبه (یمنی ایرانی الاصل) را در نشر و گسترش «اسرائیلیات» در میان صحابه و عامه مردم به یاد آوریم [که حتی ابن عباس و ابوهریره و همچون آنان از آنها روایت کرده‌اند] آنگاه وجود شخصیتی سوم، از میان «یهودیان مسلمان شده» اهل یمن که چه به سوء نیت و چه با حسن نیت، در حوزهٔ سیاسی همان بکند که وهب‌بن منبه و کعب الاحبار در حوزهٔ تفسیر و حدیث و داستان‌های پیامبران کردند، چندان دور از ذهن نخواهد بود.

بویژه آن که ما می‌دانیم، از جمله قسمت‌های سیاسی «اسرائیلیات»، قائل شدن به رجعت و وصیت و موعود و... است. اگر هم نیاز به چنین افکاری را برای بسیج مخیله عامه از «غوغاگران و کشاورزان و بردگان و اعراب» که در زمان فتنه بر مدینه حاکم شدند، بیافزائیم، آن گاه با اندکی محافظه‌کاری می‌توان وجود حقیقی چنین شخصیتی و ایفای نقش محرک «ایدئولوژیک» «عامه» مردم از سوی وی را ممکن شمرد. ولی البته نه به عنوان «قهرمان» بی‌همتای این جنبش [آنگونه که این روایت دربی معرفی اوست] بلکه به عنوان یکی از ابزارهای تبلیغاتی که بازیگران واقعی دیگر، از او استفاده کردند.

این نظر را که مورد پذیرش ما نیز هست، متون دیگری که از «ابن سبأ» در زمان خلافت علی(ع) سخن می‌گویند، تأیید می‌کنند. متونی که ما براساس تسلسل تاریخی سال وفات مولفانی که آنها را نقل کرده‌اند، ذکر خواهیم کرد. چه بسا قدیمی‌ترین متن[۶۰] که از ابن سبأ سخن می‌گوید در طبقات ابن سعد متوفای سال ۲۲۰ هـ. آمده است وی ذکر می‌کند که به حسن‌بن علی(ع) گفتند: «مردمانی از شیعیان ابوالحسن (امام علی(ع)) ادعا می‌کنند که علی(ع) پیش از قیامت باز خواهد گشت. و او گفت: دروغ گفته‌اند. اینان نه شیعیان او که دشمنان او هستند»[۶۱] پس از آن نیز ما متنی چند کلمه‌ای را از ابن حبیب متوفای سال ۲۴۵ شاهد هستیم که می‌گوید: «عبدالله‌بن سبأ، سرکردهٔ سبئیان»[۶۲] او ابن سخن را در طی ذکر نام «فرزندان زنان حبشی» ذکر می‌کند و ابن سبأ نیز به همین سبب به «ابن سوداء» معروف گشت. پس از آن جاحظ متوفای ۲۵۵ هـ. در چارچوب آن اخباری که پیرامون «عصا» نقل می‌کند، این روایت را «از حباب‌بن موسی از مجالد از الشعلی از زحربن قیس» نقل می‌کند که گفت: پس از ضربه خوردن علی‌بن ابی‌طالب(ع) به مدائن آمدم و ابن سوداء را که همان ابن حرب بود دیدم، از من پرسید: چه خبر داری؟ گفتم: امیرالمؤمنین ضربه‌ای در سر خورد که هر کس چنین ضربه‌ای بخورد، زنده نماند. و او گفت: اگر سر او را، صد پاره برای من بیاورید، خواهم گفت که او نخواهد مرد تا شما را با عصای خویش نراند.»[۶۳]

این «ابن حرب» را که متن مذکور، او را «ابن سبأ» دانسته است متنی دیگر

دوست و یار او و از گروهش می‌داند، و این به واقعیت نزدیک‌تر است چرا که ابن حرب [که همان ابن حرب بن عمرو کندی است] در اواخر قرن نخست و اوایل قرن دوم همچنان زنده بود پس به ناچار در روز شهادت علی(ع) جوانی کم سن و سال بود. بلاذری، متوفای سال ۲۷۹ هـ. نیز ذکر می‌کند که «ابن سبأ» به همراه برخی یاران خویش به نزد او [علی (ع)] آمدند تا از او در مورد ابوبکر بپرسند و پیش از این خرده گرفتن از ابوبکر آغاز کرده بودند. پس علی آنها را راند و از این کار بازداشت. او همچنین ذکر می‌کند که علی(ع) نوشته‌ای بنوشت و در آن چگونگی امر را پس از خیانت و دغلکاری اهل عراق شرح داد و امر کرد تا بر مردم بخوانند و نسخه‌ای از آن در دست «ابن سبأ» بود و او آن را تحریف کرد.[۶۴] ناشیء اکبر متوفای سال ۲۹۳ نیز از فرقهٔ «سبئیان» سخن به میان آورده و می‌گوید: «فرقه‌ای بودند که ادعا می‌کردند علی(ع) زنده است و نمرده و نخواهد مرد، تا آن که عرب را به عصای خود نراند و آنان سبئیان هستند اصحاب عبدالله بن سبأ. و عبدالله‌بن سبأ یهودی بود از اهل صنعاء که به دست علی اسلام آورد و در مداین مسکن گزید.»[۶۵] وی سپس آن چه که جاحظ گفته بود را بازگو می‌کند. پس از این، اشعری قمی متوفای ۳۰۱ هـ. گسترده‌ترین متن را در مورد ابن سبأ آورده و در آن ذکر می‌کند که نام واقعی وی «عبدالله بن وهب راسبی همدانی» است و او اول کسی بود که قائل به «غلو» شد و آرای وی به وسیله ابن حرب و ابن اسود که از اصحاب وی به شمار می‌رفتند، گسترش یافتند. وی همچنین عیب‌جویی از ابوبکر و عمر و عثمان و صحابه آغاز شد و از آنان برائت جست و ادعا کرد که علی(ع) او را به این کار امر کرده است «و علی او را خواست و از او واقعیت امر پرسید و او اقرار کرد. پس علی امر کرد تا او را بکشند و مردم از هر سو فریاد برآوردند که ای امیرمؤمنان، مردی را می‌کشی که مردم را به دوستی اهل بیت و ولایت تو و برائت از دشمنانت می‌خواند، او را به سوی یمن بفرست.» وی سپس می‌افزاید: گروهی از اهل علم ذکر می‌کنند که عبدالله بن سبأ یهودی بود که اسلام آورد و با علی همراه گشت. وی آن زمان که یهودی بود، قائل به آن بود که یوشع‌بن نون وصی موسی(ع) است و آن گاه که اسلام آورد پس از وفات

رسول(ص) نیز همین گفته در مورد امام علی(ع) گفت. و آن گاه می‌نویسد: «بر این اساس مخالفان شیعه برآنند که اصل رفض (رافضی بودن) برگرفته از یهودیت است.»[۶۶] نوبختی متوفای سال ۳۱۰ که خود نیز همچون قمی شیعه بود از قمی یا با استناد به وی متنی شبیه به متن قمی را نقل می‌کند و در منابع پس از آن نیز، قضیهٔ نوینی که قابل ذکر باشد، نمی‌یابیم.[۶۷]

اکنون اگر به این متون بنگریم، خود را برابر متنی خواهیم یافت که شایسته آن است که مرکز توجه قرار گیرد. یعنی متنی قمی. چرا که دیگر متون گزیده‌ها و پاره‌هایی بیش نیستند که البته درستی متن قمی را هم تأیید می‌کند. قضیهٔ اسلام آوردن «ابن سبأ» به دست علی‌بن ابی‌طالب را که ناشیء اکبر ذکر می‌کند، از نظر ما مردود است. چرا که حتی خود متن تأکید می‌کند که ابن سبأ در زمان علی به خرده‌گیری از ابوبکر و عمر پرداخت و سخن از رجعت و وصیت باب کرد. در برابر، ما این گفتهٔ قمی و نوبختی را می‌پذیریم که ابن سبأ با علی(ع) همراه شد و سپس آن چه بیش از اسلام در مورد یوشع می‌گفت، پس از وفات پیامبر در حق علی(ع) گفت. این بدان معنا است که ابن سبأ به ناچار باید زود هنگام یعنی در زمان عثمان و یا پیش از آن اسلام آورده باشد. بدین ترتیب روایت سیف که طبری آن را نقل می‌کند نیز تا حدودی درست خواهد آمد. بدان معنا که وی در زمان فتنه وجود داشته و با نشر ایدهٔ «وصی» در تحریک عامه علیه عثمان شرکت داشته است.

نام واقعی «ابن سبأ» نیز نمی‌تواند آنگونه که قمی ذکر می‌کند، «عبدالله بن وهب راسبی همدانی» باشد چرا که در این صورت مانعی بر سر آن وجود نداشت که به این نام معروف گردد. بنابراین ما برآنیم که ابن سبأ یهودی اهل یمن بود که، پس از اسلام آوردن، نام عبدالله و لقب «ابن سبأ» را برای خویش برگزید چرا که نام واقعی وی نامی یهودی بود. نمونه‌ای روشن از این مسئله، نمونه «ابوهریره» [صاحب گربه] است که به این نام معروف شد و تا جایی که با آن که بزرگ‌ترین راویان حدیث به شمار می‌رود، نامی دیگر برای او نمی‌شناسند. و با آنکه علمای حدیث از دقیقترین مردمان در زمینهٔ نام شخصیت‌ها هستند ولی بر

سر نام واقعی «ابوهریره» توافقی ندارند و برخی برآنند که نام وی عبدالرحمن بن صخر بود و نیز گفته می‌شود که نام وی در دوران جاهلی عبدشمس یا عبدنهم یا عبد غنم باشد و او نیز لقب «ابن السوداء» برخود داشت، و روایت می‌شود که پیامبر نام او را عبدالله یا عبدالرحمن گذارد و لقب او را ابوهریرة.[۶۸] مادر او نیز زنی سیاه چهره بود و گفته می‌شود «میمونه» نام داشت و یهودی بود. روایت می‌کنند که ابوذر روزی با عصبانیت به او گفت: خاموش شو، ای فرزند زن یهودی (ابن الیهودیة). نمونه‌هایی بسیار از این دست می‌توان یافت همچون کعب الاحبار که تنها به این نام شناخته می‌شود، و ذکر می‌کنند که نامش کعب‌بن ماتع بود، همچنین در مورد نام واقعی ابوالدرداء که یکی از صحابه بزرگ پیامبر بود، اختلاف نظر است نام‌هایی همچون عویمربن عبدالله و یا ابن زید و ابن ثعلبه و ابن قیس و نیز عامربن مالک، برای او ذکر می‌کنند.[۶۹] بنابراین شناخته نشدن «ابن سبأ» را به نام واقعی خویش نمی‌توان دلیلی بر افسانه‌ای بودن شخصیت او دانست.

پس از این همه می‌توان به این نتیجه رسید که عبدالله‌بن سبأ شخصیتی واقعی است. او یکی از یهودیان اهل یمن بود که در زمان عثمان و یا پیش از آن اسلام آورد و ایدهٔ «وصی» را گسترش داد و... سپس و پس از رسیدن امام علی به خلافت، گرد او آمد. ولی آنگاه که «غلو» آغاز کرد، علی(ع) او را به مدائن فرستاد و آن گاه که علی(ع) ترور شد، ایدهٔ رجعت و وصیت گستراند و نخستین پایه‌های «غلو» در حق امام علی را او گذاشت. بعدها نیز مجموعه‌ای از آراء و باورها در مورد امام و امامت براساس این ایده‌های او شکل گرفتند و چهره‌ای اسطوره‌ای یافتند. (که بعد به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت)

اما، ابن سبأ، تنها شخصیتی نبود که به بسیج مردم در صف امام علی(ع) مشغول شد و گرد او آمد. شخصیت‌های وزین‌تر و اصیل‌تر و تأثیر گذارتری نیز در کنار وی بودند، شخصیت‌هایی که به نام اسلام واقعی که از زمان مرحله مکی، در مخیله و وجدان آنان ریشه دوانده بود، شورش را رهبری می‌کردند یعنی اسلامی که آنان گروه نخست آن را شکل می‌دادند. عمدهٔ این شخصیت‌ها، «مسلمانان عقبه» بودند که از قریش (که «اکنون» یعنی در دورهٔ عثمان، با قدرت

«قبیله» از قدرت و «غنیمت» برخوردار بودند) آزارها و شکنجه‌ها دیده بودند. عماربن یاسر و نمونه‌هایی همچون او از «مستضعفان» که در قسمت بعد از آنها سخن می‌گوئیم.

۵.

روایات مختلف ذکر می‌کنند که عماربن یاسر که در جنگ صفین فرمانده یکی از گروههای سپاه علی(ع) را برعهده داشت، در بحبوحهٔ جنگ می‌گفت: «ما دیروز با شما براساس قرآن (تنزیل) و به دستور آن می‌جنگیدیم و امروز با شما براساس تأویل قرآن می‌جنگیم...» وی در سن نود و سه سالگی در این جنگ کشته شد.[۷۰] واقعیت نیز آن است که اگر ما اندگی به گذشته بازگردیم، خواهیم دید که مخالفت با عثمان در سالهای آخر زندگی او که بعدها در جنگ «جمل» و جنگ «صفین» نیز ادامه یافت، امتداد نوعی خاص از آگاهی دینی است که در زمان مرحلهٔ مکی دعوت و بویژه در میان «مستضعفان» شکل گرفته بود. مستضعفانی که قبایلی نداشتند که از آنان حمایت کند و بنابراین در معرض شدیدترین شکنجه‌ها از سوی قریش قرار گرفتند ولی نه تنها ناتوانی و ضعف از خود نشان ندادند بلکه به هر عذابی در راه «عقیده» خویش راضی بودند. پس از هجرت نیز ـ چه به ارادهٔ خود و چه به اجبار شرایط اجتماعی ـ وضعیت این «مستضعفان» حفظ شد و بسیاری از آنان «اهل صفه» را تشکیل دادند که در سایه سار مسجد پیامبر سکونت داشتند و از آن چه پیامبر به آنان انفاق می‌کرد یا دیگر صحابه به آنان می‌رساندند، گذران زندگی می‌کردند. اینان در شمار «سابقه‌مندان» (اهل سابقه) اسلام به شمار می‌رفتند که برخی «تمامی شرایط و حوادث را» به چشم دیده بودند و با قریش که به جنگ با دعوت پیامبر و «تنزیل» وی (یعنی قرآن) ایستاده بودند، به جنگ پرداخته بودند. تا آن که معادلهٔ قدرت تغییر کرد و پیامبر مکه را فتح نمود و از قریش و گناهان آن گذشت و آنان شکست خورده و از مرتبه‌ای پائین، به عنوان اسیران «آزاد شده» (طلقاء) وارد اسلام گشتند.

ولی هنوز بیست سال نگذشته بود که «دنیا پر شد» از ثروتها و عطاءها، و

اموال در دستان گروه اندکی از قریش، یعنی آن آزاد شدگان (طلقاء) و عموزادگان آنان متراکم شد و در ظاهر و رفتار نیز دگرگونی رخ داد و ارزش‌ها نیز متحول شد و آن چنانکه می‌گویند، نرم‌خویی عثمان و مقدم داشتن نزدیکان خویش از بنی‌امیه بر دیگران و عزل بزرگان صحابه از حکومت بر سرزمین‌های متفاوت و به کار گماشتن مردان «تازه به دوران رسیده» بنی‌امیه به جای آنان، هیزم این آتش افزود، چرا که بسیاری از این نو رسیدگان سابقه‌ای در اسلام نداشتند و آن «الگوی اسلامی» که در خودآگاه و ناخودآگاه مسلمانان که «تجربهٔ» تنزیل وحی در مکه را دیده بودند، ریشه دوانده بود، در ذهن آنان جایی نداشت. یعنی آن تجربه‌ای که از احوال اقوام گذشته و تنش مستکبران و مستضعفان و نیز حال و روز قبر و صراط مستقیم و مناظر قیامت بدست آوردند و ما پیش از این به تفصیل از آن سخن گفتیم.[۷۱] این مردمان [اهل سابقه] نمودار «وجدان دینی» در آن وضعیت دنیاگرایانه فرو رفته در مادیات و نعمت‌های دنیوی و چشم فرو بسته بر دین و ارزش‌ها و الگوهای آن و نیز بر آخرت بودند. و چنین شد که آنان زبان به انتقاد گشادند و در این راه از طعنه و آزار کسی نهراسیدند. آن چنانکه پیداست، چنین انتقادی از شام آغاز شد، آن گاه که معاویه عامل عثمان بر آن بود. منابع تاریخی ذکر می‌کنند که عبادةبن صامت انصاری «یکی از نمایندگان شب عقبه که در جنگ بدر حاضر بود و قاضی فلسطین بود و در شام سکنی گزید»[۷۲] حمله‌ای علیه انواع بیعهایی انجام داد که در آنها ربا انجام می‌گرفت وی برای مردم حدیثی از پیامبر نقل می‌کرد بدین مضمون که: «طلا در برابر طلا، وزن در برابر وزن (گرم در برابر گرم) و دست در برابر دست و هر چه افزون شود، ربا است. و گندم با گندم برابر است، قفیز در برابر قفیز و مشت در برابر مشت و هر چه افزون شود، رباست.» او بدین وسیله مبادله و فروشی طلایی را در برابر طلایی سنگین‌تر، محکوم می‌کرد. پس معاویه او را خواند و از او در مورد آن حدیث پرسید، و او نیز تأکید کرد که این حدیث را از پیامبر شنیده است «پس معاویه گفت، دیگر این حدیث را بازگو مکن. عبادة گفت: من آن را بازگو می‌کنم ولو اینکه تو راضی نباشی، سپس برخاست و رفت. معاویه نیز با آن حیله‌گری سیاسی

خویش گفت: در برخورد با اصحاب محمد(ص) چیزی از چشم‌پوشی با آنان، بهتر ندیدم.»[۷۳] اما عبادة آرام نگرفت و حمله خود ادامه داد و بر کالاها گذر می‌کرد و روزی شترانی دید که برای برخی از مسیحیان شراب می‌بردند. پس تیغی از بازار برگرفت و همهٔ مشک‌های آن کاروان پاره نمود. «وی آنگاه، هر روز، در بازار به راه می‌افتاد و تجارت اهل ذمه را بر هم می‌زد و شب هنگام به مسجد می‌آمد و از بنی‌امیه انتقاد می‌کرد و عیوب حکام می‌گفت.»[۷۴] معاویه نیز از دست او به تنگ آمد و شکایت او به نزد عثمان فرستاد که «عباده، اهل شام بر من شورانده است، پس یا از این کار دست شوید یا آنکه او را از شام بیرون کنم. و عثمان نیز در پاسخ گفت: عباده را به سوی ما روانه کن و وی نیز او را به مدینه رهسپار کرد.» عباده بر عثمان وارد شد و عثمان رو به او کرد و گفت: ای عباده تو را با ما چه کار؟ عباده نیز در میان مردمان برخاست و گفت از پیامبر شنیدم که می‌گفت: پس از من کسانی بر شما حاکم می‌شوند که معروف را منکر کنند و منکر شما را معروف کنند، پس از کسی که عصیان کند، پیروی مکنید و از راه خداوند بیرون نشوید.»[۷۵]

ابوذر نیز در این حوزه، معروف بود. او نیز در شام به سر می‌برد و «اعمال معاویه را مورد انتقاد قرار می‌داد.» از جمله آن که معاویه آن گاه که قصر سبز (الخضراء) را ساخت، ابوذر به نزد او رفت و گفت: «ای معاویه، اگر این قصر از اموال خداوند ساخته‌ای، خیانت است و اگر از اموال خویش، اسراف.» ابوذر همچنین می‌گفت: به خدا که کارهایی انجام شده که من آنها را نمی‌شناسم و نه در کتاب خدا است و نه در سنت پیامبر او. به خدا که من حق را می‌بینم که خاموش می‌شود و باطل را که زنده می‌شود و راستگویان را که تکذیب می‌شوند... پس حبیب بن مسیلمه به معاویه گفت ابوذر اهل شام را علیه تو می‌شوراند.[۷۶] اگر شام را می‌خواهی، مردم را دریاب. معاویه نیز در مورد ابوذر به عثمان نوشت و عثمان نیز در پاسخ نوشت که: اما بعد، جندب (نام ابوذر) را با سخت‌ترین و ناهموارترین شتر به سوی من بفرست و معاویه نیز او را به همراه کسانی فرستاد که شب و روز او را می‌بردند. آنگاه که ابوذر به مدینه آمد، [به عثمان] گفت: تو

رسیدگان را به کار می‌گیری و خویشاوندان را پشتیبانی می‌کنی و طلقاء (آزاد شدگان) را به خویش نزدیک می‌کنی.» و عثمان نیز او را به ربذه در بیرون از مدینه تبعید کرد و او تا مرگ در آن جا به سر برد.[۷۷]

انتقاد صحابیان سختگیر و «مستضعفان» قدیمی، تنها محدود به شام نبوده و در تمام شهرها وجود داشت. و البته بهرهٔ مدینه، اقامتگاه خلیفه [عثمان] بیشتر بود و روز به روز بر حجم آن افزوده می‌شد و به سمت ادغام با جنبش مخالفانی می‌رفت که از همان آغاز شوریٰ و حتی پیش از آن از زمان سقیفهٔ بنی‌ساعده، گرد علی‌بن ابی‌طالب آمده بودند. عماربن یاسر نیز از بارزترین چهره‌ها در میان مستضعفان قدیمی بود که نقشی مهم در جنبش انتقاد از عثمان در مدینه و نیز در مصر داشت. در واقع مخالفت این گروه با عثمان به زمان «شورای» شش نفره عمر بازمی‌گشت و ما پیش از این دیدیم که عماربن یاسر و مقدادبن اسود با تمام نیرو علیه «انتخاب» عثمان به جای امام علی، به انتقاد برخاستند. (فصل چهارم، قسمت ۴)

چنان که پیداست، این گروه، یعنی صحابه «مستضعف» دیرینه، از همان زمان پیامبر گرداگرد علی‌بن ابی‌طالب آمده بودند، و چیزی شبیه به «گروه عقیده» را در جامعه اسلامی تشکیل می‌دادند، یعنی آنانکه نه فرزندان و نه اموال آنان، آنان را عبادت بازنمی‌داشت، و در رأس هرم «مؤمنان راستین» قرار گرفته‌اند، حدیثی نیز از پیامبر روایت می‌شود که در قسمتی از آن آمده است: «امر شدمام تا چهار کس را دوست داشته باشم چرا که خداوند آنها را دوست دارد، علی و ابوذر و سلمان و مقداد.»[۷۸] و البته احادیث دیگری نیز در مورد اینان چه بصورت جمعی و چه بصورت انفرادی روایت می‌شود و مشهورترین این احادیث، حدیثی است که در آن پیامبر به عمار می‌گوید: «تو را گروه ستمکار خواهند کشت.»[۷۹] حدیث دیگری نیز روایت می‌شود که در آن پیامبر در مورد ابوذر می‌گوید: نه زمین فرش گسترد و نه آسمان سایه انداخت بر کسی راست گفتارتر از ابوذر.»[۸۰] هر چه بخواهیم برخی از این احادیث و اوصاف را پرداخته نسل‌های آینده و با هدف تبدیل کردن این دو (عمار و ابوذر) به دو نماد از منتقدانی که در راه انتقاد از

اعتراض هیچ کس ترسی به خود راه نمی‌دهند، بدانیم، ولی به هر ترتیب، این دو نقش بسیار مهم و اساسی در انتقاد از مظاهر ثروت و خوشگذرانی و محکومیت «تغییر و دگرگونی» که عثمان بوجود آورد داشته‌اند. ولی با این تفاوت که ابوذر نمونه مردی بود که به تنهایی به امر به معروف و نهی از منکر می‌پرداخت و هدف سیاسی مشخصی را از آن دنبال نمی‌کرد. وی شیوهٔ خاص خود را در اعتراض به قدرتمندان داشت ولی به مرتبهٔ گونه‌ای از مخالفت سیاسی نمی‌رسید. او بر آن بود که پیروی از حاکمان به سان «امر به معروف و نهی از منکر» واجب است و بسیار این حدیث را تکرار می‌کرد و می‌گفت: «رسول خدا به من گفت، گوش کن و فرمان بر، حتی اگر حاکم تو بردهٔ حبشی سیاه رویی باشد.»[۸۱] و ذکر می‌شود که آنگاه که عثمان دستور تبعید او را به ربذه داد، با لبخند از پیش او بیرون آمد و گفت: گوش به فرمان او هستم حتی اگر مرا به عدن بفرستد.»[۸۲]

اما برخلاف این چهرهٔ غیر سیاسی که وجه تمایز ابوذر بود، مخالفت عمار، مخالفتی سیاسی و «رادیکال» بود. وی فردی شورشی و انقلابی بود و روایات نقش اصلی در تحریک مردم به شورش علیه عثمان به او نسبت داده‌اند از جمله آنکه: «برخی از مردمان از اصحاب پیامبر، جمع شده و نوشته‌ای نوشتند و در آن آنچه عثمان به خلاف سنت پیامبر و سنت دو خلیفه کرده بود، ذکر کردند... و سپس هم‌پیمان شدند که آن نوشته به دست عثمان برسانند و در میان آنان عماربن یاسر و مقدادبن اسود بود و ده تن بودند. آنان نوشته به دست عمار دادند و بیرون آمدند تا آن را به دست عثمان برسانند. ولی در میانه راه، هر کدام به بهانه‌ای از عمار جدا شد، تا آن که وی تنها ماند. و به نزد عثمان رسید و اجازهٔ ورود خواست و او در روزی گرم به عمار اجازه ورود داد. او وارد شد در حالیکه مروان‌بن حکم و عده‌ای از امویان نزد عثمان بودند. پس نوشته به عثمان داد و او آن را بخواند و گفت: تو این نوشته را بنوشته‌ای؟ گفت: آری. گفت و چه کسی با تو بود؟ او پاسخ داد، مردمانی با من بودند ولی از بیم متفرق شدند. گفت: که هستند؟ عمار گفت: به تو نخواهم گفت. عثمان نیز گفت: چگونه تو از میان آنان جرأت این کار یافتی؟ مروان گفت: ای امیرمؤمنان، این برده سیاه (عمار) مردم را بر تو شورانده است و تو

اگر او را بکشی، پیروان او را خاموش خواهی کرد. عثمان گفت: او را بزنید. آنان نیز او را زدند و عثمان نیز او را زد، تا آنکه شکم او پاره گشت و از هوش رفت، پس او را کشان کشان به درگاه خانه بردند و آن جا رها کردند و ام سلمه [همسر پیامبر از بنی‌مخزوم که عمار هم‌پیمان آنان به شمار می‌رفت] دستور داد تا او را وارد خانه کنند و بنی‌مغیرة [مخزومیان] که عمار هم‌پیمان آنان بود، نیز بدان سبب خشمناک شدند، و آن گاه که عثمان برای نماز ظهر بیرون آمد، هشام‌بن ولید بن مغیرة راه بر او گرفت و گفت: به خدا که اگر عمار از این ضربه بمیرد، یکی از بزرگان بنی‌امیه را به جای او خواهم کشت.»[۸۳]

چه بسا این سپر حمایتی که عمار به عنوان هم‌پیمان بنی‌مخزوم از آن برخوردار بود او را برآن داشت تا به این جرأت و شدت رفتار کند. درحالیکه دیگر دوستانش همچون مقدادبن اسود، بدان سبب که «قبیله‌ای نداشتند از چنین سپر حمایتی برخوردار نبودند. منابع تاریخی به وضوح از نقش عمار در تحریک مردم علیه عثمان چه در مدینه و چه در مصر و چه از طریق مشارکت در نامه‌نگاری با مردم شهرهای مختلف، سخن می‌گویند. در واقع او و محمدبن ابوبکر و محمدبن ابوحنیفه «کمیته عالی» هماهنگی میان حرکتهای اعتراض علیه عثمان بودند و با همهٔ انقلابیون در «بیرامون» و «نمادهای» مخالفت با وی در «مرکز» یعنی علی(ع) و طلحه و زبیر، در ارتباط بودند. آن گاه نیز که انقلابیون مدینه را اشغال کردند، و خانه عثمان را محاصره نمودند، عثمان از صحابه خواست تا از نفوذ خویش برای قانع ساختن انقلابیون به بازگشت به شهرهایشان استفاده کنند و او نیز در مقابل وعده داد که خواسته‌های آنان را محقق کند. و صحابه در رأس آنها علی(ع) نیز با میان گذاشتند ولی عمار امتناع نمود. عثمان نیز سعدبن ابی‌وقاص را به نزد وی فرستاد تا از او بخواهد که به صف دیگر صحابیان بپیوندد. ولی او بر امتناع خویش همچنان اصرار کرده و گفت: «به خدا که آنها را از او باز ندارم.»[۸۴]

عمار، پس از قتل عثمان نیز در کنار علی، حمله خود را علیه امویان ادامه داد و از قاتلان عثمان طرفداری نمود. او روزی در صفین در تحریک سربازان به جنگ، می‌گفت: «ای بندگان خدا، با من برخیزید به جنگ مردمانی که دعوایشان

قیام در راه خوانخواهی ستمگری است، که گروهی از بندگان صالح خدا، که در پی دفع تجاوزگری و امر به نیکوئی بودند، او را کشتند به خدا که من آنان را خونخواه کسی نمی‌بینم، این مردمان طعم دنیا را چشیده‌اند و آن را نیکو و زیبا یافته‌اند... این مردمان بیشینه‌ای در اسلام ندارند که با آن مستحق پیروی و حکومت بر دیگران باشند. پس پیروان خود را گمراه کرده و گفتند: رهبر (خلیفهٔ) ما مظلوم کشته شد تا بدان وسیله به پادشاهی و ستمگری، بپردازند.»[۸۵] و آن گاه که معاویه «تحکیم» طلب کرد و علی(ع) نشان داد که در پی پذیرش آن است عمار برخاست و گفت: «ای امیرمؤمنان، به خدا قسم که معاویه، به روشنی با تو سخن گفت، هر که سخن او بپذیرد هلاک شد، و هر که انکار کرد، حاکم شد. تو را چه می‌شود ای ابوالحسن؟ ما را در دین خویش به شک انداختی و پس از صد هزار کشته که از ما و آنان برفت، ما را به گذشته بازگرداندی؟ آیا این کار پیش از شمشیر و پیش از طلحه و زبیر و عایشه ممکن نبود؟»[۸۶]

عمار آنگونه که در ابتدای این قسمت گفتیم در صفین کشته شد در حالیکه می‌گفت: ما با شما بر اساس تنزیل (قرآن) جنگیدیم و امروز براساس تأویل با شما می‌جنگیم.»

عملاً نیز عمار براساس «تأویل» می‌جنگید، تأویل قرآن بلکه تأویل تمام دین. او و همراهانش، از مخیله و آگاهی مشترکی، آغاز می‌کردند، آگاهی که آنگونه که پیش از این آمد، در مرحلهٔ مکی دعوت محمد شکل گرفته بود، مرحلهٔ پیش از دولت، مرحله‌ای که در آن قریش به انواع شکنجه آنان را می‌آزرد و آنان چاره‌ای جز جنگ زدن به «عقیده» و عبرتها و امثالی که قرآن از قرن‌های گذشته در اختیار آنان می‌نهاد و اوصاف و مناظری که از قیامت به آنان بازمی‌گفت، نداشتند. عثمان نیز اگرچه همچون عمار، مرحله مکی را تجربه کرد ولی جایگاه وی در زمان پیامبر به عنوان یکی از رجال دولتی که سرمایه این دولت را تهیه می‌کردند و نیز به عنوان یکی از مشاوران بزرگ زمان ابوبکر و عمر، او را به نوعی دیگر از «تأویل» سوق می‌داد. اگر بخواهیم از زبان معاصر برای بیان اختلاف دیدگاه این دو نفر سود ببریم، باید بگوئیم که عمار با «منطق انقلاب» می‌اندیشید (انقلاب

علیه بت‌ها و مشرکین و ثروتمندان قریشی) در حالیکه عثمان و معاویه و امثال آن دو با «منطق دولت» می‌اندیشیدند، که البته از دید آنان، منطقی است که ریشه در خود دین دارد؛ چه در متن مقدس و چه در سیرهٔ پیامبر یا سیرهٔ ابوبکر و عمر. گفتارهایی که در زیر نقل می‌کنیم این تأویل متفاوت با تأویل عمار و ابوذر و همراهان آنان را که تا به اکنون در تاریخ اسلامی، وجود دارد، نمایان می‌کند. بدین ترتیب می‌توان گفت این دو تأویل، دو عنصر از عناصر پایه‌ریز عقل سیاسی را در اسلام شکل می‌دهند.

ـ آن گاه که معاویه با افرادی روبرو گشت که به عثمان و عاملان وی در زمان سعیدبن عاص، خرده می‌گرفتند و به سبب این گفتهٔ سعیدبن عاص که می‌گفت: «سواد بوستان قریشیان است» فتنه‌ای درست کرده بودند و عثمان آنان را به سوی شام تبعید کرد، با آنان همانگونه که گفتیم (فصل ۵، قسمت ۴) با منطق قبیله سخن گفت ولی (از آن جا که می‌دانست اینان از فاریان دین محور هستند) باز با منطقی دیگر روی سخن با آنان گشود، منطقی که ریشه در دین و منابع آن داشت یعنی سیرهٔ پیامبر و ابوبکر و عمر. و گفت: «من از شما به خدا پناه می‌برم. پیامبر(ص) معصوم بود و مرا ولایت داد و در حکومت وارد ساخت سپس ابوبکر خلیفه گشت و او نیز مرا ولایت داد و عمر نیز به خلافت رسید و مرا ولایت داد و عثمان نیز آن گاه که به خلافت رسید مرا ولایت داده و من تصور می‌کنم که آنانکه مرا ولایت دادند، از من راضی و خشنود بوده‌اند. پیامبر خدا، برای کارها [ی حکومتی] مسلمانان ثروتمند و توانگر و شایسته این کار را برگزید و نه اهل اجتهاد [در دین] و جهل و ضعف [در کارهای دولتی] خداوند توانا و منتقم است که به هر که به او مکر کند، مکر خواهد کرد. پس از کاری خرده مگیرید در حالیکه شما خود نیز می‌دانید که در باطن جز آن چه هستید که در ظاهر»[۸۷]

آن گاه نیز که ابوذر حمله به انباشت طلا و نقره را با استناد به آیهٔ ﴿والذین یکنزون الذهب و الفضة و لاینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب ألیم﴾ (توبه/ ۳۴) آغاز کرد، معاویه او را خواست و با او مجادله کرد که این آیه در حق اهل کتاب آمده

است و ابوذر به او پاسخ داد که «این آیه در حق ما و آنان نازل شده است.»[۸۸] واقعیت نیز آن است که سیاق آیه هر دو تأویل را برمی‌نابد. متن کامل این آیه از این قرار است: ﴿یا ایهاالذین آمنوا ان کثیراً من الأحبار و الرهبان لیأکلون اموال الناس بالباطل و یصدون عن سبیل اللّه. والذین یکنزون الذهب و الفضة و لا ینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم.﴾ مفسران در این آیه اختلاف نظر دارند و برخی برآنند که این آیه در مورد همگان نازل شده، چه اهل کتاب و چه مسلمانان. برخی نیز برآن می‌روند که این آیه خاص اهل کتاب است و برخی دیگر نیز برآن هستند آیه توسط آیه زکات نسخ شده است. این گروه، حدیثی از پیامبر را در این معنی نقل می‌کنند مبنی براینکه: «آن چه زکات آن پرداخت شود، کنز نیست...» همچنین آنان متنی مشابه را از عمربن خطاب نیز نقل کرده‌اند. زمخشری پس از ذکر این تفاوت دیدگاهها می‌گوید: «بسیاری از صحابه همچون عبدالرحمن‌بن عوف و طلحة بن عبیدالله و عبیدالله، به انباشت اموال و دخل و تصرف در آن‌ها مشغول بوده‌اند و کسی از آنان که از مال و مادیات روگردان بودند، خرده‌ای برآنان نگرفت چرا که زهد و پارسایی مسئله‌ای اختیاری است و انباشت سرمایه امری مباح است که بر صاحب آن خرده‌ای نیست.

ـ آنگاه که انتقاد از عثمان بالا گرفت، وی به مسجد رفت و در میان مردم سخن گفت که: اما بعد، هر چیز را آفت و خزانی است و آفت این امت و خزان این نعمت، خرده گیران و طعنه‌زنانی هستند که آن چه دوست می‌دارید به شما نشان می‌دهند و آن در دل پنهان می‌دارند که شما نمی‌پسندید. آنان می‌گویند و شما بازگو می‌کنید... هان، به خدا که به من بر سر آن خرده گرفته‌اید که همان را از ابن خطاب دیده و پذیرفته‌اید. اما او شما را با پا و دست خویش لگدکوب کرد و با زبان خویش شما را خاموش کرد و شما بر سر هر آن چه دوست داشتید یا نمی‌پسندیدید، با او همراه گشتید. اما بر من که با شما نرم‌خو گشتم و در برابر شما سر فرود آوردم و دست و زبان خویش از شما نگاه داشتم، جرأت یافته‌اید... شما چه از حقوق خود از دست داده‌اید. به خدا قسم که در رسیدن به آن جا که آنانی به آن رسیدند که شما با آنها موافق بوده‌اید، فرو نگذاشته‌ام. مالی است

بسیار بسیار، پس چرا در این مال بسیار آن نکنم که می‌پسندم؟ اگر آن نکنم برای چه رهبر شما شدمام.»[۹۰]

- مردمانی نیز، در مورد چیزهایی معین از او انتقاد می‌کردند، از جمله آن که وی «نو رسیدگان» (کم سالانی همچون عبدالله بن عامر که در بیست و پنج سالگی او را عامل خویش بر بصره نهاد.) را به کار گماشته است. و او نیز به آنان پاسخ داد که این تعیین از یک سو به درخواست اهل آن سرزمین بوده است و از سوی دیگر، پیامبر خدا نیز اسامه جوان را در رأس سپاهی قرار داد که بزرگان صحابه همچون ابوبکر و عمر در آن بودند و مردم خرده گرفتند ولی پیامبر بر بقای اسامه اصرار نمود. همچنین او عتاب‌بن اسید بیست ساله را والی مکه ساخت.[۹۱] عثمان همچنین شنید که برخی بر او خرده گرفته‌اند که او خویشان خویش را برتری داده و عاملان و والیان را از میان آنان برمی‌گزید. «پس گروهی از صحابه از جمله عمار را دعوت نمود و به آنان گفت: من چیزی می‌گویم و شما مرا گواه باشید، شما را به خدا قسم می‌دهم، آیا نمی‌دیدید که پیامبر چگونه قریش را بر همهٔ مردمان و بنی‌هاشم را بر قریش برتری می‌داد؟ آنان ساکت شدند و عثمان افزود: اگر کلیدهای بهشت در دستان من بود، آنها را بنی‌امیه می‌دادم تا وارد بهشت شوند.»[۹۲] همچنین بر عثمان خرده می‌گرفتند که به ابن ابی‌سرح یک پنجم غنایم آفریقا را بخشید. و او نیز با استناد به سیرهٔ پیامبر پاسخ آنان می‌داد.[۹۳]

- آن گاه نیز که انقلابیون از او خواستند تا عاملان خود را عزل کند و بر آنان کسی برگمارد که «دستش به خون و پول آنان آلوده نباشد.» پاسخ داد: «اگر هر آنکه بخواهید به کار گمارم و هر آنکه نخواهید، عزل کنم، من در این میان نقشی نخواهم داشت و حکومت از آن شما خواهد بود.» آنان نیز گفتند: «به خدا قسم که این خواهی کرد یا عزل خواهی شد یا کشته خواهی گشت. پس بنگر تا چه می‌کنی.» او امتناع کرد و گفت: «ردایی که خداوند به من داده، از تن درنمی‌آورم.» و نیزدر روایتی دیگر آمده است که وی گفت: «به خدا که اگر گردنم را بزنید، برای من بهتر از آن است که پیراهنی را از تن درآورم که خدا به من پوشانده است و امت محمد را در حالی رها کنم که در میان خویش دچار جنگ

و دعوا باشند.»[۹۴]

بنابراین ما در برابر «تأویلی» متفاوت هستیم، که ریشه در سیرهٔ پیامبر و ابوبکر و عمر دارد. و اینها منابعی هستند که «منطق دولت» را تبدیل به منطقی معتبر می‌کنند و البته دولت در آن روزگار در تضاد با «قبیله» نبود. بدین ترتیب این تنها دیدگاه ابوذر غفاری و عماربن یاسر نبود که نمایندهٔ اسلام بود. همچنین تنها دیدگاه ابوبکر و عمر یا دیدگاه عثمان را نمی‌توان نمایندهٔ اسلام شمرد. همهٔ اینها اجتهادات و گونه‌هایی متفاوت از تأویل بودند که به گونه‌های مختلفی ریشه در قرآن و سنت و نیز رفتار خود اینان به عنوان صحابه و «سلف صالح» می‌یافتند.

شاید خواننده، گسست و عدم ارتباطی بین قسمت‌های مختلف این فصل احساس کند. و بر آن برود که داده‌های ارائه شده (چه آنها که در ارتباط با پدیدهٔ ادعای پیامبری در زمان ردّة آوردیم و چه آنها که در چارچوب «فتنه» آمد،) نقشی روشن و مشخص برای عقیده در این دو حادثه مورد نظر، بدست نمی‌دهند. و البته این انتقاد تا حدودی درست می‌نماید. چرا که دورانی که ما از آن سخن می‌گفتیم یعنی دوران خلفای راشدین، دوران گذار بود: گذار از بت آئینی به یگانه پرستی، گذار از تنزیل به تأویل و از دولت دعوت به دولت فتوحات و گشایشگری‌ها... و البته همه چیز در آن دوران افقی گشوده داشت، ایدئولوژی و دیدگاه ارتدوکسی وجود نداشت و اغلب رفتارهای صحابیان برآن حدیث پیامبر استوار بود که می‌گفت: «شما به امور دنیای خویش آگاه‌ترید.» و البته آنان در این راه مصلحت عمومی و روح دعوت پیامبر را درنظر داشتند و صد البته که این دو در برابر اجتهاد و تأویل گشوده و بی‌حصار بودند.

منابع فصل سوم

۱. محمد عابدالجابری، تکوین العقل العربی، ج ۳، نقد العقل العربی، ۱، (بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۸۸) دو فصل ۹ و ۸

۲. ابوالفتح محمد عبدالکریم الشهرستانی، الملل و النحل، ۳ ج در یک مجلد، (القاهرة، مؤسسة الحلبی، ۱۹۶۸)، ج ۲، ص ۶۲ و پس از آن.

۳. ابوالفداء الحافظ بن کثیر، البدایة و النهایة، ۱۴ جلد در ۷ مجلد (بیروت، دارالکتب العلمیة، [بی‌تا])، ج ۲، ص ۱۹۷ـ۱۹۶.

۴. ابوالحسن علی بن الحسین المسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ج ۴، ۴ جلد در ۲ مجلد، (القاهرة، المکتبة التجاریة الکبری، ۱۹۶۴)، ج ۱، ص ۶۸، و ابومحمد عبدالله‌بن مسلم الدینوری‌بن قتیبة، الامامة و السیاسة، (القاهرة، دارالمعارف، بی‌تا) ص ۶۲ و پس از آن.

۵. المسعودی، همان، ج ۱، ص ۶۸ و ابن کثیر، همان، ج ۲، ص ۱۹۷.

۶. ابن قتیبة، همان، ص ۶۲ و المسعودی، همان، ج ۱، ص ۶۸.

۷. المسعودی، همان، ج ۱، ص ۷۰.

۸. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۲، ص ۲۲۶ـ۲۲۱.

۹. المسعودی، همان، ج ۱، ص ۷۰.

۱۰. ابن کثیر، همان، ج ۲، ص ۲۰۶ـ۲۰۵.

۱۱. همان، ج ۲، ص ۲۱۲.

۱۲. همان، ج ۲، ص ۲۱۷ـ۲۱۵.

۱۳. احمدبن یعقوب‌بن جعفربن وهب الیعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ۲ ج، (بیروت، دارالعراق للنشر، ۱۹۵۵)، ج ۱، ص ۲۹۸.

۱۴. البخاری، صحیح البخاری (بیروت، عالم الکتب، بی‌تا)، ج ۵، ص ۵۴.

۱۵. همان، ج ۶، ص ۵ـ۳.

۱۶. همان، ج ۵، ص ۱۶ و ج ۹، ص ۹۷ـ۹۶.

۱۷. همان، ج ۶، ص ۵ـ۳.
۱۸. برای متن نامه و جواب پیامبر به آن بنگرید به فصل اول از این کتاب.
۱۹. بنگرید به فصل دوم، قسمت چهارم.
۲۰. باید اشاره کرد که پیامبر از نمایندگان بنی‌حنیفة که در سال وفود به نزد او آمده بودند، خواست تا پرستشگاه خویش را تخریب کنند و به جای آن مسجدی برگزینند. بنگرید به ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۵، ص ۴۸ـ۴۵.
۲۱. برای تفصیل بنگرید به: ابوجعفر محمدبن جریر الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ۸ ج، (بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۷)، ج ۲، ص ۲۸۲ـ۲۸۱.
۲۲. ابن‌کثیر، همان، ج ۶، ص ۳۳۱.
۲۳. الطبری، همان، ج ۲، ص ۲۷۱ـ۲۷۰.
۲۴. همان، ج ۲، ص ۲۶۴.
۲۵. همان، ج ۲، ص ۲۲۵.
۲۶. ابوالحسن علی‌بن محمدبن الاثیر، الکامل فی التاریخ ۱۳ ج (بیروت، دارالفکر ۱۹۷۸)، ج ۲، ص ۲۳۲.
۲۷. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۲۲۵ـ۲۲۴.
۲۸. احمدبن سعیدبن حمدان الغامدی، عقیده ختم النبوة (الریاض، دارطیبة، ۱۹۸۵)، ص ۱۷۵.
۲۹. جلال‌الدین محمدبن احمدالمحلی و جلال‌الدین عبدالرحمن‌بن ابی‌بکر السیوطی، تفسیر الجلالین و در حاشیه آن، لباب النقول فی اسباب النزول للسیوطی، ص ۶۶۰.
۳۰. البخاری، صحیح البخاری، ج ۲، ص ۳۲۸ـ۳۲۷.
۳۱. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۵، ص ۷۱.
۳۲. البخاری، همان، ج ۹، ص ۱۰۵.
۳۳. ابن‌کثیر، همان، ج ۸، ص ۱۰۷.
۳۴. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۱۹۶.
۳۵. همان، ج ۲، ص ۱۹۵.
۳۶. البخاری، صحیح البخاری، ج ۵، ص ۲۰.
۳۷. ابومحمد عبدالملک بن هشام، السیرة النبویة، تحقیق مصطفی السقا [و آخرون]، سلسلة تراث الاسلام، ۱، (القاهرة، مطبعة مصطفی البابی الحلبی، ۱۹۵۵)، ج ۱، ص ۷۶.

۳۸. به نقل از ابن‌اسحاق در منبع بالا، ج ۱، ص ۸۳.
۳۹. رشدی الصالح ملحس در، ابوالولید محمدبن عبدالله الازرقی، اخبار مکة، (بیروت، دارالثقافة، ۱۹۷۹)، ص ۳۷۴.
۴۰. عبدالرحمن الطیب الانصاری، قریة الفاو، صورة للحضارة العربیة قبل الاسلام، فی المملکه العربیة السعودیة، (الریاض، جامعة الریاض، ۱۹۸۲).
۴۱. کمال الصلیبی، التوراة جاءت من جزیرة العرب، ترجمة عفیف الرزاز، چ ۳، (بیروت، مؤسسة الابحاث العربیة، ۱۹۸۶).
۴۲. همان، ص ۲۷۹ـ۲۷۸، البته می‌توان فرضیه استاد صلیبی را از دید دیگر دید، و به جای اینکه گفت بنی‌اسرائیل در تاریخ نزول تورات در منطقه عسیر در تورات بسر می‌بردند، ادعا کنیم که قبایل یهودی که به این منطقه آمده بودند، پس از آنکه دورهٔ تاریخی همزمان با نزول شبه جزیره را در فلسطین به سر بردند، نام‌هایی توراتی و عبری بر آن اماکنی نهادند که صلیبی آنها را ذکر می‌کند. البته این نیز تنها یک فرضیه است.
۴۳. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۵، ص ۷۱.
۴۴. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۲۴۸.
۴۵. تلخ خواری کنایة از تحمل سختی‌ها دارد.
۴۶. ابن‌هشام، السیرة النبویة، ج ۲، ص ۵۸۶ـ۵۸۵.
۴۷. همان، ج ۲، ص ۵۸۶، حاشیه محقق به نقل از السهیلی.
۴۸. ابوجعفر محمدبن حبیب، کتاب المحبر (بیروت، منشورات دار الآفاق الجدیدة، بی‌تا)، ص ۹۵ـ۹۴.
۴۹. الطبری تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۱۹۷، و در حدیثی دیگر آمده است که پیامبر هنگام ورود نمایندگان یمن در سال وفود گفت: «اهل یمن به نزد شما آمده‌اند که دل نازک‌تر و نرم خوترند. ایمان از آن اهل یمن است و حکمت نیز» به روایت بخاری و دیگران بنگرید: ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۵، ص ۶۲.
۵۰. ابوحنیفة احمدبن داود الدینوری، الأخبار الطوال (القاهرة، وزارة الثقافه و الارشاد القومی، ۱۹۶۰)، ص ۱۴۵.
۵۱. المسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، ج ۳، ص ۶۴.
۵۲. علی حسین الوردی، وعاظ السلاطین (بغداد دارالمعارف، ۱۹۵۴) و مصطفی کمال الشیبی، الصلة بین التصوف و التشیع، (القاهرة، دارالمعارف، ۱۹۶۹).

۵۳. نایف معروف، الخوارج فی العصر الأموی (بیروت، دارالطلیعة، ۱۹۷۷).
۵۴. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۶۴۷.
۵۵. همان، ج ۲، ص ۶۳۹.
۵۶. همان، ج ۲، ص ۶۱۵.
۵۷. همان، ج ۲، ص ۶۴۷.
۵۸. الذهبی همین روایت را البته با عبارتهایی دیگر و تفاصیلی افزون‌تر وارد می‌کند. بنگرید به شمس‌الدین محمدبن احمدبن عثمان الذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام (بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۸۷)، عصر الخلفاء الراشدین ص ۴۳۴.
۵۹. همان، ص ۴۲۴.
۶۰. باید اشاره کنیم که طبری در سال ۳۱۰ وفات یافت و در سال ۲۲۴ نیز متولد شد. اما سیف‌بن عمر که طبری با یک واسطه از او نقل می‌کند، آنگونه که ذکر کردیم در سال ۱۸۰ وفات کرده است.
۶۱. محمدبن سعد، الطبقات الکبری، ۸ ج (بیروت، دارصادر، دار بیروت، ۱۹۶۰)، ج ۳، ص ۳۹.
۶۲. ابن حبیب، کتاب المحبر، ص ۳۰۸.
۶۳. ابوعثمان عمروبن بحر الجاحظ، البیان و التبیین، ج ۳، ص ۸۶.
۶۴. طه حسین، الفتنة الکبری، (القاهرة، دارالمعارف، ۱۹۶۸)، ج ۲، ص ۸۶.
۶۵. عبدالله بن محمد الناشی، الاکبر، مسائل الامامة، (بیروت، المعهد الالمانی، ۱۹۷۱)، ص ۲۲.
۶۶. سعدبن عبدالله‌بن خلف القمی الأشعری، المقالات و الفرق (چاپ تهران، ۱۹۶۳)، ص ۲۰.
۶۷. اشاره به این نکته نیز لازم است که برخی منابع اهل سنت ذکر می‌کنند که ابن سبأ و اصحاب وی در حق علی(ع) غلو کردند و گفتند: «تو خدایی» و او جماعتی از آنان را سوزاند و ابن سبأ را به مدائن تبعید کرد. بنگرید به «عبدالقاهربن طاهر البغدادی، الفرق بین الفرق، (بیروت، دارالآفاق الجدیدة، ۱۹۷۳)، ص ۲۲۳ و پس از آن.
۶۸. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۸، ص ۱۰۷.
۶۹. الذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ص ۳۹۸.
۷۰. المسعودی، مروج الذهب و معدن الجوهر، ج ۲، ص ۳۹۱.

۷۱. بنگرید به فصل سوم از این کتاب، قسمت ۶.
۷۲. الذهبی، همان، ص ۴۲۲.
۷۳. ابوالقاسم علی‌بن الحسن‌بن عساکر، تهذیب تاریخ دمشق الکبیر، هذبه و رتبه عبدالقادر بدران، ج ۲، ۷ ج، (بیروت، دارالمسیرة، ۱۹۷۹)، ج ۷، ص ۲۱۵.
۷۴. همان، ج ۷، ص ۲۱۴.
۷۵. الذهبی، همان، ۲۴۴ـ۲۴۳.
۷۶. توجه شود به تناقض این روایت با روایت سیف‌بن عمر در مورد ابن سبأ، بنگرید به قسمت قبل.
۷۷. احمدبن یحیی‌بن جابر البلاذری، انساب الأشراف، (القاهرة، جامعه الدول العربیه، معهد المخطوطات العربیه، ۱۹۵۹) ج ۵، ص ۵۳.
۷۸. الذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ص ۴۱۹ـ۴۰۹.
۷۹. همان، ص ۵۷۷، و ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۷، ص ۳۲۳.
۸۰. الذهبی، همان، ص ۴۰۶.
۸۱. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۶۱۶.
۸۲. الذهبی، همان، ص ۴۱۱.
۸۳. ابومحمد عبدالله‌بن مسلم الدینوری‌بن قتیبه، الامامة و السیاسة و هو المعروف بتاریخ الخلفاء، تحقیق محمد طه الزینی، ۳ ج در یک مجلد، (القاهرة، مکتبة مصطفی البابی الحلبی و اولاده، ۱۹۶۳)، ج ۱، ص ۳۳.
۸۴. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۶۵۸ـ۶۵۷.
۸۵. همان، ج ۳، ص ۱۹۸، و ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۱، ص ۵۰۴ و ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۱۵۷.
۸۶. ابن قتیبه، الامامة و السیاسة، ج ۱، ص ۱۲۷.
۸۷. الطبری، همان، ج ۲، ص ۶۳۶.
۸۸. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۴، ص ۱۶۶.
۸۹. ابوالقاسم، جارالله محمدبن عمر الزمخشری، الکشاف من حقائق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل ۴ ج، (بیروت، الدار العالمیه، بی‌نا) ج ۲، ص ۱۸۷.
۹۰. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۶۴۶ـ۶۴۵.
۹۱. ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، ج ۷، ص ۱۷۸.

۹۲. همان، ج ۷، ص ۱۷۸ و الذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ص ۴۳۲.

۹۳. الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۲، ص ۶۵۱.

۹۴. همان، ج ۲، ص ۶۶۴.

گام نو منتشر کرده است:

عنوان	نویسنده	مترجم
متافیزیک و فلسفه زبان	حسین واله	ـــــ
مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد	علی رهنما	کیومرث قرقلو
مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه	دومینیک استریناتی	ثریا پاک‌نظر
موانع توسعه سیاسی در ایران	دکتر حسین بشیریه	ـــــ
میشل بن سایق	آندو فورمانتیل	حمید نوحی
ناخوشایندی‌های فرهنگ (تمدن‌وناخرسندی‌های آن)	زیگموند فروید	امید مهرگان
نظریه انتقادی، پست مدرنیسم، نظریهٔ مجازی در روابط بین‌الملل	حسین سلیمی	ـــــ
نظریه رفاه (سیاست اجتماعی چیست؟)	تونی فیتز پتریک	هرمز همایون‌پور
نظریه‌ای علمی درباره فرهنگ	برونیسلاو مالینوفسکی	عبدالحمید زرین‌قلم
نفت ، دولت و صنعتی شدن در ایران	مسعود کارشناس	علی‌اصغر سعیدی حاجی عبدالوهاب
نقد مدرنیته	آلن تورن	مرتضی مردیها
وضعیت پست مدرن (گزارشی دربارهٔ دانش)	ژان فرانسوا لیوتار	حسینعلی نوذری
یاد ایام	حسن یوسفی اشکوری	ـــــ
فلسفه و زبان روزمره	اسوالد هنفلینگ	محمود رافع
مقدمه‌ای بر معناشناختی زبان‌شناسی	جان لاینز	حسین واله
پنج گفتار از زیگموند فروید	زیگموند فروید	هورا رهبری
دیالکتیک روشنگری (قطعات فلسفی)	آدورنو هورکهایمر	امید مهرگان مراد فرهادپور
مسائل ذهن	نورمن مالکوم	همایون کاکاسلطانی
مارکس و خودکشی	کارل مارکس	حسن مرتضوی
مصلحت و شریعت	محمدسعید رمضان‌البوطی	اصغر افتخاری
جهان‌وطنی و بخشایش	ژاک دریدا	امیرهوشنگ‌افتخاری‌راد
بارت و سینما	رولان بارت	مازیار اسلامی
کالبد شکافی ذهنیت اصلاح‌گرایان	حسین سلیمی	ـــــ

گام نو



مفهوم عقلانیت مدرن نه تنها محور چالش‌های اساسی در معرفت‌شناسی عصر حاضر گردیده بلکه دامنه آن بسیاری از حیطه‌های علوم انسانی را نیز در بر گرفته است. چالش مزبور در کشورهایی که سنت در آن حضوری قوی و گسترده دارد مجادلات اجتماعی حادی را شامل شده است. ضرورت‌های ناشی از چنین وضعیتی نحوه تقابل با سنت را به مسئله‌ای اساسی تبدیل نموده است. تلاش جابری در این کتاب رودررویی با معضلات فوق است. او می‌کوشد تا با ارائه قرائتی جدید از سنت اسلامی با تکیه بر مفهوم عقل سیاسی و استفاده از نظرات تئوریک اندیشمندانی نظیر فوکو دلایل عدم شکل‌گیری مدرنیته سیاسی در جهان معاصر عربی-اسلامی را توضیح دهد.

ISBN 964-7387-49-0