

فُتُوحٌ در اسلام

فُتْحٌ تَغْلِبِيٌّ، فُتْحٌ قُلُوبِ

دکتر صادق آئینه‌وند

این مقاله از دو نگاه به موضوع فتوح، در دو شکل تَغْلِبِيٌّ و قُلُوبِ آن می‌پردازد. ابتدا با ورود اجمالی به پیشامد رده‌که زمینه ساز فتوح راشدی است و بیان مشکل حضور سرداران فاتح از بنو مخزوم در مدینه، به ماهیت اصناف چهارگانه امت اسلامی بعد از پیامبر خدا ﷺ به عنوان عوامل برپادارنده جریان فتوح پرداخته، و به تعریف و نقش هر یک در ساز و کار امت اشاره می‌کند.

پس از آن به دو عنصر مَفُوم در هر دو شیوه از فتوح، یعنی اعرابی و عربی از زاویه نقش آفرینی پرداخته و با این فرض که حرکت هجرت، مدنیّت و تَعَرُّب که مَبْنِی دو قطب از حضارت و بداوت است، درباره دستاوردهای فُتْحِ تَغْلِبِيٌّ و فُتْحِ قُلُوبِ، سخن به میان می‌آورد.

برخورد احتیاط آمیز فقیهان حجاز و عراق با فتوح راشد و تعاقب تاریخی آن و مخالفت صریح این فقیهان با گسترش اسلام در سرزمین‌های دارالحراب به سبب فُتْحِ اول در دو عصر اموی و عباسی، دامنه‌ای دیگر از موضوع بحث حاضر است.

چهره‌شناسی هرم فتح اول با هیئت قبایلی و ذهنیت اعرابی، و تعلیل و تَسْبِیْبِ آن از زبان فرماندهان، در وجه مقایسه با فتح دوم، این امر را روشن می‌کند که فُتْحِ قُلُوبِ یا اقناعی، هم با فطرت ابلاغ دینی و کرامت انسانی سازگارتر است و هم امواج انسانی آن پایدارتر و دستاوردهای تمدنی و معرفتی آن بارزتر می‌باشد.

کلید واژگان

فتح تغلّبی، فتح تمدّنی، دارالحرب، ردّه، خلافت، اعرابی، عربی، هجرت، مدینه، مدنیّت، تعرّب، بدویّت، دارالاسلام.

مقدمه

فتح که غالباً به صورت جمع، فتوح و یا جمع الجمع، فتوحات به کار می‌رود، در اصطلاح به بیان نحوه گشایش دارالحرب می‌پردازد.^(۱)

در حقیقت جنگ‌هایی که پس از رحلت پیامبرگرامی خدا ﷺ و به دنبال نبردهای ردّه^(۲) در عصر خلفای راشدین، به ویژه خلیفه اول و دوم رخ داد، سرزمین‌های پهناوری را با مردمانی از نژادهای گوناگون، به قلمرو اسلام درآورد. موضوع فتوح در اسلام از منظرهای خاص محل بحث و توجه قرار گرفته است؛ فقیهان سیاسی در بحث دارالحرب و دارالاسلام در کُتُب سیر^(۳)، خراج نویسان، در باب مالی و زراعی در کتب خراج، فتوح نگاران در بحث جغرافیا و نژاد و نحوه فتح و توصیف سرزمین‌ها در کتب فتوح و خُطَط نویسان در باب تأسیس و عمران و توسعه شهرهای رباطی و تُغور در کُتُب خُطَط، بدان پرداخته‌اند.

این مقاله در صدد آن است تا موضوع فتوح را از دو زاویه تغلّبی (فتح به شمشیر) و فتح قلوب (عرضه اسلام بر مبنای اقتناع) پژوهش کند.*

در این مقال نویسنده قصد ندارد فتح تغلّبی را طعن کند و یا برآن خدشه وارد آورد، بلکه برآن است تا در وجه مقایسه، به تعریف و تمایز و انطباق هر کدام از آن دو با پیشرفت تمدنی در جهان اسلام بپردازد و دستاوردهای هر یک را در میزان تاریخ بسنجد.

از سوی دیگر، می‌کوشد هشدارها و مخالفت‌های فقیهان طراز اول غیر وابسته به

* چنان که در خلال بحث روشن خواهد شد فتح تغلّبی و فتح قلبی که در این مقاله بدان پرداخته می‌شود با فتح به صلح یا فتح عَنوّه تفاوت دارد.

حاکمیت امویان و عباسیان و نام‌آورانی چون شافعی، ابوحنیفه، عبدالله بن مبارک و مالک^(۴) را در این باب بیان کند تا وجه تمایز آن‌ها با آرای فقیهان وابسته به حکومت چون شیبانی، ابویوسف، اوزاعی، ماوردی و فرّاء^(۵) معلوم گردد.

به بیان دیگر، قصد دارد چالشی را که در قرن دوم تا پایان آن ذهن نخبگان و اندیشمندان جامعه اسلامی را بر سر موضوع فتوح به خود مشغول داشته بود، اندکی روشن کند.

شایان ذکر است که در مقاله‌ای با صیغه‌ای تاریخی، اگر نویسنده بخواهد به روشمندی پژوهش وفادار باشد، به گونه‌ای محدود می‌تواند از آرای فقیهان در این موضوع، به ویژه در مبحث فقه سیاسی و حکومتی سخن به میان آورد تا در این باب بر او ملامتی نرود.

فتوح و فاتحان

قضیه فتوح در صدر اسلام پس از پیامبر گرامی خدا ﷺ چون در پی فتوح رده پدید آمد، از منظر سیاسی، اجتماعی و دینی، گفتمانی خاص را در پی آورد که بی‌گفت‌وگو نمی‌توان آن را حاصل عزم جزم و ائتفاق جمعی دولتمردان، اصحاب و نخبگان اسلامی برای گسیل نیروهای فاتح در جهت گسترش سرزمین‌های دارالحرب دانست.

ترکیب نیروهای فاتح از شمالی و جنوبی به خصوص مهاجر و انصار و حضور بادیه‌نشینان و سران وفدهای دیر پیوند که سردمداران‌شان پس از فروپاشی آخرین بقایای حلف‌های مُطَیِّبُون و ایلاف^(۶) پس از سال هشتم قمری، راه مدینه را پیش گرفته بودند، امر فتوح و انسجام درونی نیروهای فاتح سال نخست خلافت ابوبکر را سخت آسیب پذیر کرده بود.

از یازده تن از فرماندهان منصوب برای مقابله با شورش‌های رده، فرمانده کل و معاونش خالد و عِکْرِمَه از بنو مخزوم بودند. صَاحِبَانِ قُبَّه و اَعْنَه^(۷) که از دیرباز در

شمار چند خانواده حکومتگر قریشی حاکم بر مکه به شمار می آمدند، امر دفاع و تهیه سلاح را برای حمایت از بازرگانی و سیاست و حفظ ساختار بت پرستانه مکه بر عهده داشتند. آن چه در جریان نبرد با اهل رده پیش آمده بود، انصار و بعضی از مهاجران همراه خالد را در برخورد یکسان با دسته های شورشیان و ناخشنودان از میان اعرابی و عربی (از مرتد معاند تا شاعر پیشه مُتَنَبِّی و تا ناخرسند جُفُول^(۸) کننده)، سخت نگران کرده بود.

گرچه خالد و عکرمه توانستند، به رغم مخالفت عمر (شخصیت دوم و مشاور عالی تصمیم سازی خلافت)، با تکیه بر حمایت خلیفه اول و با همراهی بدویان دیر پیوند، مخالفان سیاسی حاکمیت مدینه را با مخالفان دینی یکسان محسوب دارند و آنان را از دم تیغ بگذرانند، اما همین پیروزی خشن آن هم با فاتحان مخزومی و بدنه بدوی از میان اعراب، دشواری هایی برای حاکمیت مدینه به دنبال آورد که از این لحظه با حضور آن فاتحان در مدینه تشدید می شد.

شاید امر فتوح، که با ورود به عراق از چندی قبل توسط مُثَنِّی بن حارثه شیبانی پیشنهاد شده بود، می توانست سرداران فاتح خاندان های نیرومند احلاف قریش را در پی یافتن زمین و اموال و گسترش اسلام به آن سو گسیل دارد و مشغول گرداند و ذهنشان را که پس از کسب و جاهت دینی حاصل از سرکوب مرتدان، می رفت تا به سابقه دیرینه قُبه داری و اَعْنَه بانی، به سهم ستانی از خلافت مشغول شود، به جای دیگر منصرف گرداند.

با عنایت به چنین سابقه ای، نیروهای نظامی فتوح که از رأس هرم، صبغه مخزومی داشت و قاعده بر سلوک اعرابی می رفت، به سوی عراق (مدائن) و شام (دمشق) رهسپار شدند.

در این جا برای شناخت نیروهای حاضر و همراه در بدنه هر دو شیوه از فتوح، مناسب است به اصناف امت پس از پیامبر گرامی خدا ﷺ اشاره کنیم. در تفسیر طبری آمده است:

لَقَدْ تَرَكَ النَّبِيُّ النَّاسَ يَوْمَ تُوْفِّيَ عَلَىٰ أَرْبَعِ مَنَازِلَ: مُؤْمِنٌ مُّهَاجِرٌ، وَ الْإِنصَارُ، وَ
أَعْرَابِيٌّ مُؤْمِنٌ لَمْ يَهَاجِرْ... وَ الرَّابِعَةُ، التَّابِعُونَ بِإِحْسَانٍ؛^(۹)

روزی که پیامبر خدا ﷺ به دیدار معبود شتافتند، مردم بر چهار مرتبت بودند: ۱- مؤمن

مهاجر ۲- انصار ۳- اعرابی مؤمنی که هجرت نکرده بود ۴- تابعان از راه احسان.

همه کسانی که پیش از فروپاشی شرک در سال هشتم قمری برای دفاع از دین خدا و نجات از حصار شرک و حفظ دین و یافتن مَفْرَ و پناهگاه از مکه یا مکان‌های دیگر به مَهْجَرِ نبوی، مدینه هجرت کردند، مؤمن مهاجرند.

از اینان تنی چند در ساختار قدرت و تأسیس حاکمیت قریشی بر مبنای پیوند دو خاندان تَیْم و عَدِی نقش داشتند و در کسوت نظامی، سیاسی و اقتصادی از ارکان خلافت نو پا به شمار می‌رفتند.^(۱۰)

دسته دیگر که اکثر مهاجران را با خود داشت در اجزای حاکمیت، در مشاغل پایین‌تر به کار گمارده شده بودند. تنی چند، به تعداد انگشتان، پس از پیامد سقیفه و انتخاب خلیفه ناخشنودانه از این ماجرا به سابقه الفت با بیت نبوت، با حاکمیت به حزم می‌رفتند و از توغّل در وظایف حکومتی تن می‌زدند.

دسته دوم، یا ناصران دین خدا در فقدان پیامبر گرامی ﷺ، به رغم آن که برای پیش‌گیری از پس افتادن از قدرت، دست به اقدام زدند^(۱۱) ولی چون در تدبیر و تمشیت امور سیاسی، در فهم ساختار قدرت قریشیان و در تحلیل درست بدنه آن ناتوان بودند، با آن همه جهاد و سابقه، ناگهان در چنبری افتادند که نجات از آن به بهای از دست دادن وجهه سیاسی آن‌ها تمام شد.

پس از آن به ناچار برای حفظ هویت خویش و نجات از سقوط حتمی، به حاکمیت ناخواسته قریشیان تن دادند. دیری نپایید که زعیم^(۱۲) یکی از دو شاخه توانمندان که به ملاحظات حفظ جان و در پی تحصیل مَفْر از مدینه گریخته بود به طرز مرموزی در شام جان باخت.

باهمه زیرکی به دام افتاد

مرغ دانا که می‌رمید از دام

اینان در بدنه نظامی فتوح در مراتب دوم و سوم و فروتر بودند و به تبع در بهره‌بردن از غنیمت و زمین‌ها و اموال حاصل از فتوح، سهم کمی داشتند. این دو صنف که ذکرشان رفت، عربی‌اند.

دسته سوم، اعراب غیر مهاجرند که چون در فتح تَعْلَبی نقشی چشمگیر داشتند، بعداً توصیف دقیق‌تری از آن‌ها به دست خواهیم داد.

أعرابی، مفرد اعراب، به بدوی گفته می‌شود در مقابل حَضْری. نام دیگر آن‌ها وَبْری است برابر مَدْری که به شهرنشینان اطلاق می‌شود. به چادرنشینان غیر مستقر در مکان ثابت که از مو و گُرک احشامشان سرپناه و تن پوش می‌سازند و به دنبال آب و چراگاه از نقطه‌ای به نقطه دیگر در حرکت‌اند، اعرابی گفته می‌شود، همانسان که به شهرنشینان مستقر در مکانی برآمده از خشت خام یا پخته، عربی می‌گویند.^(۱۳)

ابن تَیْمِیَّه در کتاب الاقتضاء گفته است:

انَّ لفظ الأعراب هو في الأصل اسم لبادية العرب. فانَّ كلَّ أمة لها حاضرة و بادية، فبادية العرب، الأعراب. و قد يُقال: انَّ بادية الرُّوم، الأرمن و نحوهم...^(۱۴)

لفظ اعراب در اصل نامی است برای چادرنشینان عرب. هر امتی، دارای شهرنشینان و چادرنشینان است. چادرنشینان عرب، اعراب و چادرنشینان روم، ارمنیان و همسان آن‌ها باند.

اعرابی دارای چهار خصلت است:

إذا كان بدوياً، صاحب نجعة، وانتواء و از تيادٍ للكلأ، و تتبّع لمساقط الغيث؛^(۱۵)

زمانی می‌توان برکسی یا قومی نام اعرابی نهاد که غیر شهرنشین و صاحب چراگاه باشد. و به نوء (پی‌گیری امور جوی از طریق ستارگان) باور داشته باشد و برای یافتن چراگاه بکوشد و محل نزول باران را پی‌جویی کند.

ابن انباری در کتاب الزاهر آورده است:

قال الفراء: الأعراب، أهل البادية و العرب أهل الأمصار؛^(۱۶)

فراء گفته است: اعراب باده‌نشینان و عرب شهرنشینان‌اند.

پس از آن‌که همه جزیره العرب به اسلام پیوست، اصطلاح مَدَنِيَّتِ منبعث از مدینه

که مرکز اجتماع، تمدن و اداره اسلام شد، در مقابل اصطلاح تَعَرُّب استعمال می شد و شاخص این هویت، هجرت بود. آن ها که از مکه یا مکان های دیگر قبل از سقوط پایگاه شرک به مدینه هجرت کرده بودند، مؤمن مهاجر بودند و آن ها که پس از آن هجرت کردند، مهاجر شناخته نمی شدند، بلکه از ثواب جهاد و نیت دینی بهره می بردند:

لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ، وَلَكِنْ جِهَادٌ وَ نِيَّةٌ؛^(۱۷)

پس از فتح مکه، هر سفری به سوی مدینه هجرت به حساب نمی آید، بلکه در عداد جهاد و

نیت است.

در دایره بزرگ تر، مدنیت و تعرب را، دارالاسلام نامیده و تا پیش از فتح مکه در مقابل دارالشُرک به کار می بردند و پس از فتح مکه آن را در مقابل اصطلاح دارالحرب می نهادند. در این جا فارق اعرابی و عربی که دو اصطلاح برای ترکیب جامعه اسلامی همه اعصار و زمان هاست، مدنیت است.

هر چند تعرب بعد از مدنیت حرام شده، خروج از اعرابی گری و پیوستن به مدنیت اسلامی به سادگی امکان پذیر است.

در شرح السیر الکبیر شیبانی آمده است:

فَإِذَا وَطَّنَ الْأَعْرَابِيُّ مِصْرًا مِنْ أَمْصَارِ الْمُسْلِمِينَ فَقَدْ خَرَجَ عَنِ الْأَعْرَابِيَّةِ؛^(۱۸)

اگر اعرابی در شهری از شهرهای مسلمین سکنانگزیند، از اعرابی گری خارج می شود.

نیز ابن سعد در الطبقات الکبری، در داستان ام سُنْبَلَةَ اسلمی آورده است:

إِنَّ أَسْلَمَ لَيْسُوا بِأَعْرَابٍ، هُمْ أَهْلُ بَادِيَتِنَا وَ نَحْنُ أَهْلُ قَارِيَتِهِمْ، إِذَا دَعَوْنَا هُمْ أَجَابُوا،

وَ إِنْ اسْتَنْصَرْنَا هُمْ، نَصَرُونَا.^(۱۹)

براساس این روایت، پیامبر گرامی خدا ﷺ هدیه ام سنبله از قبیله اسلم را پذیرفت و آن گونه که از حدیث شریف استنباط می شود، ملاک دیگر برای خروج از اعرابی گری، هم پیمانی با اهل مدینه است. در این صورت به سبب مرادده و معامله با شهرنشینان خصلت اعرابی گری از آن ها زایل می شود و خصایل همساز با مدنیت در

آنها پدیدار می‌گردد.

در اصل وضع این راه برای خروج اعرابیان و پیوستنشان به مدینت، جای هیچ شک نیست و یکی از دو راهی است که در جامعه اسلامی فرا روی آنان گشوده شده است. ولی گویا این حدیث را برای آن ساخته باشند تا بخواهند قبیله اسلم را که اولین دسته از بیعت کنندگان از غیر مهاجر و انصار بود تقدیس کنند و بر آن جامعه مدینت بپوشانند تا با کسب اعتبار برای بیعتشان راه را بر سخنان معارضان در باب خلافت ببندند.

در مقابل اگر اعرابیان پس از ورود به مدینت بار دیگر در صدد رجوع به بادیه باشند، این کارشان از گناهان کبیره محسوب می‌شود.
در حدیث آمده است:

ثَلَاثٌ مِنَ الْكِبَائِرِ: التَّعَرُّبُ بَعْدَ أَنْ كَانَ مُهَاجِرًا وَكَانَ مَنْ رَجَعَ بَعْدَ الْهِجْرَةِ إِلَى مَوْضِعِهِ مِنْ غَيْرِ عَذْرِ، يَعُدُّونَهُ كَالْمُرْتَدِّ...؛ (۲۰)

سه چیز از گناهان بزرگ است: بعد از هجرت و پذیرش مدینت، به اعرابی‌گری روی آوردن و کسی که بدون عذر پس از مهاجر شدن، به بادیه برگردد و با اعراب در آن جا سکنه‌گزیند در شمار مرتدان است.

بُرَيْدَةَ بْنِ حُصَيْبٍ أَسْلَمَ بِهٖ دَوْسْتٌ صَحَابِيٌّ اش سَلَمَةَ بِنَ أَكْوَعٍ كَفَّتْهٖ اسْتِ:
إِزْتَدَتْ عَلَيَّ عَقِيبِكِ؛ تَعَرَّبْتَ! فَأَجَابَهُ سَلَمَةُ: مَعَاذَ اللَّهِ إِنِّي فِي إِذْنٍ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؛ (۲۱)

آیا مرتد شدی و از مدینت به تعرب پیوستی! او در جواب گفت: پناه بر خدا من از پیامبر خدا ﷺ اجازه دارم.

در مُسْنَدِ أَحْمَدِ بْنِ حَنْبَلٍ آمده است که یکی از اصحاب، کسی را سرزنش کرد و گفت:

يَا ابْنَ الَّذِي تَعَرَّبَ بَعْدَ الْهِجْرَةِ؛ (۲۲)

ای پسر کسی که پس از هجرت (درک مدینت) به بادیه پیوست و اعرابی شد.

عنوان دسته چهارم، یعنی تابعان از راه احسان، بر مسلمانانی اطلاق می‌شود که شاهد حضور پیامبر گرامی خدا ﷺ نبوده و به عیان آن‌چه در ابتدای نهضت اسلامی از جهاد و اخلاص و ابتلاخ داده است، ندیده‌اند، ولی بر فطرت پاک و بر مبنای خرد، به انتخاب دست زده و اسلام را نیکو گزیده و بدان دل بسته‌اند.

برای آن‌که اهمیت شهر و صحرا را در مطالعات مردم‌شناسی تاریخی باز شناسیم به تعریف آن دو می‌پردازیم.

مدنیت و بدویت در جامعه اسلامی (بیابان و خیابان)

صحرا تقریباً یک سوم مساحت جهان را در بر می‌گیرد و در جهان عرب ۹۶/۵٪ مساحت مصر و ۴۰٪ مساحت عراق و یک سوم مساحت سوریه و بخش عمده شبه جزیره عربی را شامل می‌شود.

بر این اساس، اهمیت پژوهش‌های مردم‌شناسی اجتماعی (Socioanthropology) در جوامع بدوی آشکار می‌شود. (۲۳)

مدینه (Medinta) کلمه‌ای آرامی است و بر جایی اطلاق می‌شود که در آن دستگاه قضا دایر باشد. دین (Dino / Daena) که در زبان‌های سامی، معنایی نزدیک به هم دارد، و برخی از خاورشناسان آن را از فرهنگ فارسی دانسته‌اند و در ترکیب بلدینی در زبان بابلی (Beldini) به معنی رئیس قضا یا قاضی القضاات استعمال شده است، با لغت مدینه خویشاوندی دارد.

«یوم الدین» در قرآن کریم به معنی روز پاداش و دَیَان در استعمال عصر جاهلی در بیان آغشی حرمازی خطاب به پیامبر گرامی خدا ﷺ: «یا سَیِّدَ النَّاسِ وَ دَیَانَ الْعَرَبِ» به معنی قاضی است (۲۴).

با این حساب می‌توان گفت، مدینه به مکانی گفته می‌شود که عدالت و امنیت بیش از هر جای دیگر در آن یافت شود، زیرا چنین مکانی مَقَر سلطه و حکومت است. (۲۵)

مدینه در اصطلاح ادیان ابراهیمی، به جایی گفته می‌شود که حاکمیت و دولت

دینی در آن استقرار یافته باشد. در این معنا فرق مدینه با قریه در این است که قریه گرچه می تواند محل ظهور بعثت و رسالت باشد ولی محل استقرار دولت و حاکمیت نیست.

در اسلام، مدینه هم محل استقرار دولت شد و هم محل اکمال و اختتام مدنیت الهی.

دو اصطلاح قریه و مدینه نشان از ظرف تمدن دارند.

مدینه آرامی و قریه (کور، خور، کفر، خابور، گرد، گراد) در زبان های سامی و غیر آن، نشان استقرار است و در مقابل بادیه و زندگی غیر مستقر به کار می رود. بعضی از پژوهشگران برآن اند که شهر اسلامی، واحدی است متشکل از سه منطقه: شهر، که منطقه درجه یک و مرکز است. در اطراف آن منطقه کشاورزی ای قرار دارد که مستقیماً تابع شهر است. در اطراف منطقه کشاورزی، منطقه ای بیابانی قرار دارد که با شهر فاصله دارد. این منطقه تابع شهر نیست و مردم آن براساس کوچ زندگی می کنند.

رقابت، بین منطقه بادیه نشین و کشاورز پدید می آید نه بین بادیه نشینان و شهر نشینان.^(۲۶)

نظر این پژوهشگر خالی از وجه نیست، زیرا در تعبیرهایی که بدویان علیه شهر نشینان به کار گرفته اند، نسبت به کشاورزی تویخ های فراوان رفته است^(۲۷). اما این سخن به آن معنا نیست که رقابت و اختلاف بین بادیه نشینان و مرکزیت را نادیده بگیریم. شاید به سبب تماس بیشتر بادیه نشینان با کشاورزان چنین رقابت و اختلافی شدت یافته و نمایان تر شده است ولی در هر حال اختلاف بین فرهنگ بادیه و فرهنگ مدنی امری است که قاطبه پژوهشگران برآن اتفاق دارند.

انواع فتوح و نحوه گسترش اسلام

به گواهی تاریخ دو شیوه از ابلاغ و ترویج دین توسط مسلمین معمول بوده است: فتح نظامی و فتح قلبی. طبیعتاً وقتی سخن از فتوح به میان می آید، شیوه نخست بیش

از دومی به ذهن متبادر می‌شود.

شیوه نخست به رغم آن‌که سرزمین‌های وسیعی را بر حوزه تصرفات اسلام افزود، مشکلاتی نیز در پی آورد.

در بررسی شیوه ابلاغ اسلام به ملت‌های دیگر، گرچه اتفاق نظری بر سر یک روش بین فقیهان حجاز و عراق به چشم نمی‌خورد، ولی بعداً امویان که خواستار آن بودند تا دامنه تصرفات خود را به سبب ناخشنودی از حجاز و عراق در سوی دیگر و در امتداد دریا بگسترانند، با انتقال نسلی از فقیهان و ارباب سیره و سیر از حجاز به شام، تعریف و شیوه جدیدی از فتوح را بنیاد نهادند که در مقایسه با آن‌چه در مکاتب تاریخی حجاز و عراق وجود دارد، تفاوت‌های کارکردی قابل توجهی در آن به چشم می‌خورد.

مخالفت فقیهان و ارباب سیره و نوازل و مقاسم با این شیوه از فتوح به دو جهت بود: نخست آن‌که به صلاحیت و اسلامیت کار اطمینان نداشتند و دوم آن‌که این راه را با آن‌چه در عصر راشدین طی شده بود مغایر می‌یافتند.

با این همه مسلمینی که در فتوح عصر راشدین شرکت کرده بودند، یکدست نبودند. بسیاری از بادیه‌نشینان دیر پیوند که هنوز از اسلامیتشان بیش از سه یا چهار سال نمی‌گذشت، با حفظ ذهنیت قبایلی در آن گام نهاده بودند ولی با توجه به نتایج شگرفی که به مدد اتحاد و وجود انگیزه‌های معنوی و هم‌سرنوشتی یکسان نسبت به مسائل جهان و دینشان حاصل شده بود، سرزمین‌های گسترده‌ای با اموال و امواج انسانی در اختیارشان قرار گرفت.

فتوح نگاران نخستین هم‌گرچه در پدید آمدن پیروزی‌ها سخن آورده‌اند، ولی از تذکر به ضعف و تشتت بازمانده و از چنین زمینه‌هایی در نگارش یاد کرده‌اند. بلاذری در فتوح البلدان آورده است:

قالوا لما فرغ ابوبکر من أهل الردة، رأى توجیه الجیوش الی الشام، فکتب الی أهل مکة و الطائف و الین و جمیع العرب بنجد و الحجاز یتستفرهم للجهاد، و

يُرْغَبُهُمْ فِيهِ وَ فِي غَنَائِمِ الرُّومِ، فَسَارِعِ النَّاسِ إِلَيْهِ مِنْ بَيْنِ مُحْتَسِبٍ وَ طَامِعٍ، وَ أَتُوا
الْمَدِينَةَ مِنْ كُلِّ أَوْبٍ؛ (٢٨)

چون ابوبکر از اهل رده فارغ شد، چنان دید که سپاهیانش را به شام گسیل کند. پس به اهل مکه
و طائف و یمن و همه اعراب نجد و حجاز نامه نوشت و آنها را به جهاد و غنیمت‌های روم
فراخواند و ترغیب کرد. مردم در هیئت دو دسته مؤمن به جهاد و طامع غنایم، به دعوتش پاسخ
گفتند و از هر نقطه به سوی مدینه رهسپار شدند.

دلبستگی قبیله‌ای اعراب از سویی و دنیا دوستی سران عرب از سوی دیگر،
بخشی از ره آورد فتوحی بود که از دو سمت، جامعه اسلامی را به سوی دو قطب
متنافر می‌کشاند. قطبی، آزمون‌های جاهلی ایام العرب را در بیان اغراق‌آمیز از فتوح و
در هویت قبایل ناکام در صحنه تعیین‌گری سیاسی و ملزم به تبعیت از قریش ایلاف،
نمایان می‌کرد و از کاه کوه می‌ساخت و قطب دیگر رودهای خروشان،
کشت‌زارهای سبز، چشمه‌های جوشان، تاکستان‌ها، زر و سیم و پرنیان را با قحطی
حجاز و نجد و نان جوین و پوشینه پشمین مقایسه می‌کرد و بیش از هر چیز دل‌بدان
بسته بود و می‌گفت:

وَ كَيْفَ نَدْعُ هَذِهِ الْأَعْيُنَ الْمَتَفَجِّرَةَ، وَ الْأَنْهَارَ وَ الزَّرْعَ وَ الْأَعْنَابَ وَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ
وَ الْحَرِيرَ، وَ نَرْجِعُ إِلَى قَحْطِ الْحِجَازِ وَ جُدُوبَةِ الْأَرْضِ وَ أَكْلِ الشَّعِيرِ وَ لِبَاسِ
الصُّوفِ؟؛ (٢٩)

چگونه این چشمه‌های جوشان و رودهای خروشان و کشت‌زارها و تاکستان‌ها و زر و سیم و
پرنیان را رها کنیم و به خشکسالی حجاز و بی حاصلی زمین آن برگردیم و به خوردن نان جوین و
پوشینه پشمین بسنده کنیم؟

سخن خالد بن ولید در عراق که به نظر می‌رسد در مواجهه با پرسش‌هایی از
علت حضور در آن سرزمین، بیان شده باشد مُشعر بر چنین نگاهی از فتوح است:
وَ قَامَ خَالِدٌ خَطِيبًا يَرْغَبُهُمْ فِي بِلَادِ الْعَجَمِ، وَ يُزَهِّدُهُمْ فِي بِلَادِ الْعَرَبِ، وَ قَالَ:
أَلَا تَرَوْنَ الطَّعَامَ كَرَفَعِ التَّرَابِ وَ بِاللَّهِ لَوْ لَمْ يَلْزَمْنَا الْجِهَادَ فِي اللَّهِ وَ الدَّعَاءَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ

و لم يكن إلا المعاش لكان الرأي أن نقارع على هذا الزيف حتى نكون أولى به ونولي
الجوع والاقبال من تولاه ممن أثاقل عما أنتم عليه؛^(۳۰)

گرچه دقیقاً از محتوای پرسش‌های نیروهای تحت فرمان خالد بی‌خبریم، ولی از خلال متن مبهمی که بخشی از پاسخ خالد را تشکیل می‌دهد، به دست می‌آید که وی بر تشویق به فتح عراق به سبب فزونی روزی در آن دیار و ستاندن آن از حاکمانش و سپردن به سربازان مسلمان در طی یک جابه‌جایی نظامی، تأکید دارد.

آن‌چه بیان شد بخشی از بدنه نظامی فتوح و سران را آشکار می‌کند ولی این همه آن‌چه که باید باشد نیست. در بخشی اندک از بدنه، مجاهدان مخلصی حضور دارند که به قصد اعلائی کلمه الله جهاد را بی‌نام و نشان برگزیده‌اند؛ گرچه در تصمیم‌سازی و هدف‌گیری کمترین نقش ندارند. از سوی دیگر فقهای نامدار حجاز، جز آن‌ها که با مکتب سیرنگاری اموی همراهی کردند، به سلامت فتوح اموی و عباسی به تردید نگرسته‌اند، گرچه درباره فتوح راشدون ساکت مانده‌اند.

در عصر عباسیان این تردیدها در پوشش انذار و اخطار نمایان می‌شد و وقتی از ابوحنیفه و مالک و شافعی در مورد آن سؤال می‌کردند، غالباً با این پاسخ مواجه می‌شدند که از آن چیزی نمی‌دانند!

چون از مالک پرسیدند که کدام بهتر است، المرأبطه (دفاع) یا جنگ در سرزمین دشمن؟ گفت: نمی‌دانم!

عبدالله بن مبارک مروزی (۱۱۸-۱۸۱ ق) از مخالفان جهاد در سرزمین دشمن بود. این دو بیت که او از رباط طرسوس در جزیره برای فضیل بن عیاض (متوفای ۱۸۷ ق) فرستاده است با کنایه‌ای مخالفت خویش را با آن بیان می‌کند:

يا عابِدَ الحَرَمَيْنِ لَوْ أَبْصَرْتَنَا لَعَلِمْتَ أَنَّكَ بِالْعِبَادَةِ تَلْعَبُ
مَنْ كَانَ يَخْضِبُ خَدَّهُ بِدُمُوعِهِ فَتُحَوِّرُنَا بِدَمَائِنَا تَتَخَضَّبُ

ای عابدِ حرمین اگر دیده‌بگشایی و ما را بنگری درمی‌یابی که تو با عبادت، دل مشغول کرده‌ای، تو کسی هستی که گونه از اشک چشم رنگین می‌کند و ما سینه‌هایمان

با خونمان رنگین می شود!

خلاصه کلام، ما با دو نحوه از گسترش اسلام در تاریخ اسلام، بعد از پیامبر گرامی خدا ﷺ برخوردار می کنیم:

۱- نحوه ای که برای گشایش دارالحرب و انضمام آن به دارالاسلام متوسل به شمشیر شده است و سرزمین های بیزانس (روم شرقی)، ایران و بخش هایی از افریقا و اروپا را به تصرف در آورده است، با این کار بخش های عظیمی از جهان آن روزگار به قلمرو اسلام پیوست و اسلام گسترش جغرافیایی یافت. این حرکت از زمان خلیفه اول ابوبکر بن ابی قحافه شروع شد و در عصر عمر و عثمان در عصر راشدون - جز عصر امیرالمؤمنین علی علیه السلام - ادامه یافت. امویان و عباسیان نیز بدان پرداختند. این فتح را ما فتح تغلبی می نامیم چه به صلح بوده باشد چه به عَنُوَه.

۲- نحوه ای که با شیوه بیان کارکردی و عرضه اسلام از طریق اقناع و هدایت خلق به نشر آن پرداخته، و در راه گسترش دین به شمشیر دست نبرده و اگرگاهی مجبور به استفاده از شمشیر بوده فقط موانع و مزاحمت ها را از سر راه برداشته است. این نحوه از گسترش اسلام که به فتح دل ها می پرداخته و تربیت مسلمان دین باور و مهذب را که خود مدافع اسلام باشد مدنظر داشته نه فتح سرزمین و عِدّه و عُدّه، ما فتح قلبی و یا ایمانی می نامیم.

در فتح اول، اسلام از حیث جغرافیایی گسترش می یافت و بر تعداد مسلمانان افزوده می شد ولی در فتح دوم، به تهذیب نفوس و ترویج مبانی معرفتی و عرفانی اسلام پرداخته می شد، و شمار مؤمنان افزونی می گرفت.

اگر سیر جغرافیایی فتح از نوع اول را از نظر بگذرانیم، اسلام از حجاز به شام و مصر و افریقا و سرانجام اروپا و فلات ایران و بخش هایی از شبه قاره ره می سپارد. ولی در سیر جغرافیایی فتح از نوع دوم، از یمن به عراق و از عراق به جبال و طبرستان و گیل و دیلم و بخش هایی از خراسان، مثل نیشابور و بیهق و سبزوار و بعد از آن به هند و چین و آسیای جنوب شرقی می رسد.

این مقاله به پژوهش در علل و اسباب، اهداف و دستاوردهای هر دو فتح می‌پردازد، با این فرض که اسلام اولی بر مبنای ترکیب بُنیۀ اعرابی و نگاه نجدی، گرچه به فتح سرزمین‌هایی نایل شد ولی نتوانست به تأسیس تمدنی منبعث و خود جوش به مقتضای نگاه معرفتی قرآنی دست بزند. در نتیجه به بهره‌گیری از دستاوردهای تمدنی ملل مفتوح پرداخت و نظام اداری، اقتصادی و ساختارهای منطبق با آن‌ها را پذیرفت و نتایج علوم رایج در آن سرزمین‌ها را به شیوه‌ای تلفیقی به کار گرفت. در نتیجه، با به کارگیری این علوم و کارکردهای تمدنی آن، به ترکیب تمدنی تلفیقی و متشابهک دست یافت ولی سنت علمی منطبق با راهبردهای قرآنی را به دست نداد. این تمدن عظیم گرچه حجم انبوهی از دستاوردهای تلفیقی و تملیکی علوم را عرضه کرد و شمار فراوانی از نخبگان و دانشمندان را تربیت نمود ولی چون نتوانست به سنتی علمی، منطبق و همسو با نظام معرفتی و دینی خود دست یابد، از قرن پنجم به تلاشی و ضعف رونهاد و دیگر نتوانست از حیث علمی خود را بر پا دارد.

این شکست ناشی از ترکیب حضور اعرابی، نگاه نجدی و عجز نخبگان (صَفْوَه: Elite) آن در طراحی یک نظام معرفتی براساس هستی‌شناسی و انسان‌شناسی قرآنی بود، در نتیجه حضور بی‌شمار تسلیم‌شدگان ناکارآمد و فقدان یک طراحی مناسب با ابعاد جامع علمی، اداری و اقتصادی از سوی نخبگان و کارشناسان (خبیر: Expert)، ملل و تمدن‌های مفتوح را با سابقه میراثی و تمدنی خود بر بالای سر نخبگان فاتح چنین فتوحی نشانده.

بخش عظیمی از روشنگران و فرزندانگان و خردمندان، عملاً از چنین حرکتی ناخرسند شدند و در دسته‌های مُعارض، جریان سومی را بنیاد نهادند که هم بر نخبگان حمله می‌برد و هم بر خبیبران و کارآزمودگان غیر عرب حاکم بر نظام اداری و اقتصادی و علمی جهان اسلام.

حاصل این ساز و کار، شعوبی‌گری و هجوم بر آریستوکراسی بی‌هنر اعراب حاکم

و تمجید از ملل مغلوب بود. آنچه این حرکت در پی داشت، تلاشی تمدنی بود غیراصیل و ناسازگار با نظام معرفتی دین اسلام.

در نگاه دوم، یعنی فتح قلبی، اگرچه مروجان چنین نحوه از عرضه اسلام، عملاً نتوانستند جز در مواضعی از سرزمین‌های جهان اسلام به تأسیس حکومت دست زنند ولی توانستند طراحی مناسبی از نظام معرفتی قرآنی به دست دهند. همسویی راهبردها و رهیافت‌ها، تعریف روشن از انسان، تبیین جایگاه او در نظام واره معرفتی، به کارگیری علوم در جهت مسیر تعامل و تعالی انسان و نشان‌گیری کرامت مدارانه، عملاً توفیق ماندگاری این جریان و انطباق عقلانی آن را با نیاز فطری انسان، تضمین کرده است.

اسباب دوام این نگاه معرفتی آن، به حضور عنصر عربی، نگاه علوی، راهبری نخبگان در رأس هرم و وجود ترکیب منسجم کارآزمودگان و فرزندان است. در این فتح که فاتحانش «أهل البصائر»^(۳۱) اند، تکیه بر فهم دینی مناظ اعتبار است نه سابقه دینی.^(۳۲) نسل پرورش یافته این حرکت، با برافراشتن پرچم عدالت خواهی علوی و نگاهی جامع به حیات و هدفداری، به تفسیری معقول از اسلام و تأسیس مدنیتی موزون و متعادل دست یافت که بار عقلانیت آن بر دوش بخش عظیمی از اندیشمندان مؤمن قرار دارد.

تمدن‌های فاطمی، حمدانی و بویه‌ی، صرفاً از حیث طرح معقول علم محوری، آن هم نه به طور جامع، بخش اندکی از کارکرد تاریخی این حرکت است.

اگر فتح اول به اشعری‌گری راه برد و در برابر عقلانیت و ابداع متفکران، سد برافراشت، فتح دوم به عرضه طرح جامعی از اسلام توفیق یافت که بر مبنای آن، عدالت علوی و کرامت انسانی را در آوردگاهی از جولان عقل و عرفان و هنر قدسی در تاریخ پدیدار کرد.

حاصل این نگاه، تمدنی بالنده و حاکمیتی فرخنده بود که بر بنیاد حضور حاکمان حکیم و متحلی به دو صفت عدل و عفت^(۳۳) پی نهاده شد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. صادق آئینه‌وند، *علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی* (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷) ج ۱، ص ۲۹۲ و ۲۹۳.
 ۲. محمدبن عمرو اقدی، *کتاب الردة*، تحقیق یحیی جُبوری (بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۱۰ق) ص ۸۴-۲۳۱ و احمدبن اعثم کوفی، *کتاب الفتوح* (حیدرآباد هند، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۸۸) ج ۱، ص ۷-۸۷.
 ۳. از قرن دوم به این سو، لفظ «سیره» جمع «سیره» به دو معنا استعمال شده است: مؤرخان آن را در معنای زندگی رسول خدا ﷺ و امامان علیهم‌السلام و اصحاب به کار برده‌اند و فقها از آن، روابط دولت اسلامی با امت‌ها و ملت‌های دیگر را مراد کرده‌اند.
- استعمال لفظ سیره در معنای دوم، اولین بار از سوی ابوحنیفه، در دروس فقهی وی در کوفه به کار رفت و بعد از او به اهتمام شاگردانش، مانند، حسن بن زیاد لؤلؤی، ابواسحاق فزّاری و محمدبن حسن شیبانی، این اصطلاح کاربردی علمی یافت.
- با تعریفی که شیبانی و بعد از او کاشانی در بدائع الصنائع از این اصطلاح به دست داده‌اند، می‌توان سیره در معنی دوم را که غالباً با صیغه جمع به کار می‌رود، علم روابط بین الملل اسلامی نام نهاد. (رک: محمد بن حسن شیبانی، *کتاب السیر*، تحقیق و تقدیم مجید خدّوری (بیروت، الدارالمتحدّة للنشر، ۱۹۷۵ م) ص ۵۳-۵۵ و صادق آئینه‌وند، همان، ص ۲۵۰ و ۲۵۱).
۵۰۴. فقهای نامدار حجاز و عراق، چون ابوحنیفه، مالک و شافعی در باب فتوح عصر راشدون به حزم و احتیاط رفته و در مجوز فتوح در سرزمین دشمن در عصر اموی و عباسی مخالفت کرده‌اند.
- سُفیان ثوری (متوفای ۱۶۱ ق) از مخالفان جهاد ابتدایی است. وی خُروب الإعتداء را منع کرده است. آن چه از ابن عمر (متوفای ۷۳ ق)، سُفیان ثوری، ابن شُبْرُمَه (متوفای ۱۴۴ ق) عطاء (متوفای ۱۱۴ ق)، عمرو بن دینار (متوفای ۱۲۶ ق) نقل شده، همگی جهاد را تطوّعی دانسته‌اند نه فرض و گفته‌اند: «إِنَّ الْأَمْرَ لِلنُّدْبِ، وَ لَا يَجِبُ قِتَالُهُمْ إِلَّا دُعَاً لظَاهِرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ وَ: وَ قَاتَلُوا الْمُشْرِكِينَ كَأَنَّهُمْ كُفَّارٌ».
- ابن صالح از مشاهیر عالمان اسلامی گفته است: «إِنَّ الْأَصْلَ هُوَ إِبْقَاءُ الْكُفَّارِ وَ تَقْرِيرُهُمْ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا أَرَادَ إِفْنَاءَ

الخلق، ولا خَلَفَهُمْ لِيُقْتَلُوا، وَإِنَّمَا أُبِيحَ قَتْلُهُمْ لِعَارِضِ ضَرَرٍ وَجِدَ مِنْهُمْ».

این تئیمیه در این باب بر این رأی است که: «الْقِتَالُ لِمَنْ يُقَاتِلُنَا، إِذَا أَرَدْنَا إِظْهَارَ دِينِ اللَّهِ».

نظر دکتر وهبه زحیلی یکی از محققان معاصر عرب این است که: «لا يُقْتَلُ مِنَ الْفِرْضِيَّةِ أَنَّ الْجِهَادَ مَبْدَأُ هَجُومِيٍّ عُدْوَانِيٍّ وَإِنَّمَا هُوَ عَلَى الْعَكْسِ، مَبْدَأُ وَقَائِيٍّ».

مخالفت اینان با توسعه سرزمین‌ها تحت عنوان فتوح و همراهی با نفس زکیه و برادرش ابراهیم بن عبدالله در جهاد داخلی علیه حاکمیت، باب تخصص را بین آنان و حاکمیت بازگشود. نتیجه این پیشامد، تازیان خوردن و مسموم شدن برخی از فقیهان عراق و حجاز شد و عباسیان را بر آن داشت تا فقیهانی موافق اهداف حکومتی خویش بیابند. برآمدن قاضی ابویوسف (متوفای ۱۸۲ ق)، شیبانی (متوفای ۱۸۹ ق)، ماوردی (متوفای ۴۵۰ ق) و فزّاء (متوفای ۴۵۸ ق) حاصل رویگردانی حاکمیت عباسی از فقیهان مستقل و پشتیبانی از فقیهانی بود که با نظریه‌های فقهی و سیاسی در تقویت حاکمیت عباسی کوشا باشند. از این تاریخ به بعد کتب خراج و سیر و احکام سلطانیه بر مرام و خواست سلطه عباسی به نگارش درآمد؛ کتبی که در آن فاتح و سلطان و فقیه همگام بودند (رک: ماوردی، مقدمه، *قوانین الوزارة و سياسة الملك*، تحقیق رضوان سید، ص ۱۱۴ و ۱۱۵؛ مجید خدّوری، *الحرب و السلم في شرعة الإسلام* (بیروت، الدارالمتحدة للنشر، ۱۹۷۳ م) ص ۱۳-۳۳؛ ظافر قاسمی، *الجهاد و الحقوق الدولية العامة* (بیروت، دارالعلم للمدائین، ۱۹۸۲ م) ص ۱۷۵ و ۱۷۶ و وهبه زحیلی، *آثار الحرب في الفقه الإسلامي* (دمشق، دارالفکر، ۱۹۸۲ م) ص ۸۶ و ۸۷).

۶. در عصر مکی قبل از ظهور اسلام، خاندان‌های حکومتگری از قریش که خود را به قُصَی بن کلاب منسوب می‌کردند، ریاست دینی، نظامی، سیاسی و بازرگانی مکه را در دست داشتند.

این مجموعه قُرَیشی از تیره‌های: ۱- بنو هاشم ۲- بنو امیه ۳- بنو مخزوم ۴- بنو زُهَیره ۵- تَیم، عَدِی و جُمَح (از تیره‌های فرودست) ۶- بنو اسد ۷- بنو سَهْم ۸- بنو نُوَیل، تشکیل می‌شدند.

آب‌رسانی به حاجیان (سقیات)، پرچمداری (لواء)، پرده‌داری حرم (سدانت)، متولی‌گری حرم (حجابت)، مشورت (نُدُوه) و آبادانی و تعمیر (عمارت) بر عهده بنو عبدالدار بود. پرچمداری نظامی قریش (عُقَاب) با بنو امیه، اطعام حاجیان (رفادت) با بنو نوَیل، رایزنی عمومی (مَشُورَه) با بنو اسد، پرداخت دیات و غرامت‌های جنگی (أَشْتاق) با بنو تَیم، امور نظامی و تهیه سلاح (قُبّه و أَعْنَه) با بنو مَخزوم، رایزنی سیاسی (سفارت) با بنو عَدِی، تهیه ابزار قرعه‌کشی در بازی‌های دسته جمعی (أَیْسار و أَزْلام) با بنو جُمَح و وقف و نذورات دینی (اموال مُحَجَّرَه) با بنو سَهْم بود.

نظام ایلاف که بر پایه دو سفر بازرگانی زمستانی و تابستانی، به یمن و شام اجرامی شد، بازرگانی و سیاست را از فردی و انحصاری به اقلیت ملی و به نفع قریش در عهد هاشم تغییر داد.

پیمان مُطَبِّبون بنا بر نقل لسان العرب، بین بنو هاشم، بنو زُهَیره و تَیم در خانه عبدالله بن جُدعان منعقد شد: «اجتمع بنو هاشم و بنو زُهَیره و تَیم في دار ابن جُدعان في الجاهلية، و جعلوا طيباً في جفنة، و عَمَسُوا أيدِيهم فيه، و تحالفوا على التناصُر و الأخذ للمظلوم من الظالم، فَمَسُّوا الْمُطَبِّبِينَ».

این پیمان به زبان بنو مخزوم تمام شد. در حقیقت بنو عبدالشمس و بنو هاشم با بنو زُهَیره و متوسطان مکه مثل عَدِی

و جُمُح، برپا دارندگان چنین پیمانی بودند.

رقابت بین دو حلف ایلاف و مطیبون دیری نپایید که به صلح انجامید. مشکلی که بعداً دامنگیر پیمان مطیبون شد، این بود که از پایداری بر اصول و حفظ مصالح بازگنان، یکی را بایست برمی‌گزید، که عملاً با این پیمان، گزینش منافع بازگنان با شکست مواجه شد. پیمان سومی برای انجام رسالت پیمان شکست خورده مطیبون با به عرصه حیات نهاد و بر آن بود تا جایگزین آن شود، این پیمان به حلف الفضول معروف است (رک: ابراهیم بیضون، *الحجاز و الدولة الإسلامية* (بیروت، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، ۱۴۰۳ ق) ص ۸۷-۹۵؛ همو، مقالة «الإیلاف و السلطنة في مكة قبل الإسلام»، مجله دراسات، دانشگاه لبنان، دانشکده تربیت، ۱۹۸۵ م) سال ۱۲، شماره ۱۸، ص ۵-۱۹ و یکتور سحاب، *ایلاف قریش، رحلة الشتاء و الصيف* (بیروت، کومبیبو نشر و المرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۲ م).

۷. قُبّه و أُعینّه (امور نظامی و تهیه سلاح)، بر عهده بنو مخزوم بود. پس از پیشامد رده، فرماندهی کل نیروهایی که برای سرکوبی تعیین شده بودند، خالد بن ولید و عکرمه بن ابی جهل، هر دو از بنو مخزوم بودند. از زمان مسلمان شدن این دو تن بیش از چهار سال نمی‌گذشت. طبیعی بود که سوابق احلاف را با نخوت قبایل همدوش گردانند و از این راه خطاهایی سرزند که در این جا قصد بازگویی آن را نداریم.

۸ در حادثه رده بعضی از قبایل و سرانشان نسبت به دین اسلام تردیدی نداشتند، بلکه با قریش و زعامت سران آن بر مدینه و نحوه انتخاب خلیفه از غیر خاندان پیامبر خدا ﷺ مخالفت می‌ورزیدند، مثل مالک بن نویره یزبوعی تمیمی و برخی از جنوبیان. اینان، نماز می‌خواندند ولی زکات را در انبار به ودیعه می‌نهادند و از پرداخت آن به حکومت مدینه خودداری می‌کردند. نگهداری زکات را «جُفول» گویند. مالک گفته بود: من از جانب پیامبر خدا ﷺ مأمور گردآوری صدقات شمایم، تا آن‌گاه که امر جانشینی پیامبر ﷺ، مطابق آن چه ما می‌خواهیم، انجام نگیرد، کسی را در اموالتان به طمع نیندازید.

نظر عمر بن خطاب این بود که اینان تارک الصلاة نیستند، بلکه مانع الزکات اند، پس مرتد نیستند، یک سال مهلتشان دهیم و با آنان نجنگیم تا بازگردند. به بیان دیگر، وی مخالفت سیاسی با مدینه را به مثابه مخالفت دینی با اسلام نمی‌دانست و جُفول را با انکار زکات برابر نمی‌شناخت. اما نظر خلیفه اول این نبود. او می‌گفت: «لا والله یا ابا حفص [عمر] ما أفزق بین الصلاة و لا الزکاة لأنهما مقرونان والله لو منعوني من الزکاة عقاباً مما کان يأخذ منهم النبي ﷺ لقاتلتهم علیه أبدأ و لو ما حُیبت...» به خدا سوگند ای عمر! من بین نماز و زکات فرق نمی‌نهم، زیرا هر دو با هم باید ادا شوند. به خدا سوگند اگر به اندازه پایبند شتری از آن چه به پیامبر می‌پرداختند، از من بازدارند تا زنده‌ام با آن‌ها خواهم جنگید».

در نتیجه چنین نگاهی، مخالفان سیاسی مدینه در شمار مخالفان دینی محسوب شدند و با عنوان مرتد کشته و به آتش سوزانده شدند. (محمد بن عمر واقدی، همان، ص ۵۱ و ۵۲).

۹. رضوان سید، *الأمة و الجماعة و السلطنة* (بیروت، الدار اقرأ، ۱۴۰۴ ق) ص ۶۹ به نقل از: *تفسیر طبری*، ج ۶ ص

۱۰. از این کسان باید از ابو عُبَیْدَةَ جَرَّاح، عبدالرحمان بن عَوْفِ زُهْرِي و خالد بن ولید از بنو مخزوم یاد کرد.
۱۱. واکنش نابه هنگام انصار پس از وفات پیامبر خدا ﷺ حرکتی منفعلانه بود تا شاید قریشیان مهاجر را بر آن دارد که بعد از این در سهم سپاری قدرت آنان را فراموش نکنند و الا انصار را به رهبری مسلمین چه کار؟ از این رو باید گفت آتشی که اینان بر افروختند، خود را با آن سوزاندند و دیگران را گرمی بخشیدند.
۱۲. منظور سَعْدُ بنِ عَبَّادَةَ خَزْرَجِي است که در حوارین یا حَوْران شام به طرز مرموزی به قتل رسید و شایعه کردند که جنینانش به تیر زده‌اند!

وَ قَتَلْنَا سَيِّدَ الْخَزْرَجِ سَعْدَ بْنَ عَبَّادَةَ وَ رَمَيْنَاهُ بِسَهْمَيْنِ فَلَمْ يُخْطِ فُؤَادَهُ

ما جنینان، رهبر خزرج را با دو تیر بی خطا که بر قلبش زدیم، از پای در آورديم.

(رک: سید مرتضی عسکری، عبدالله بن سبأ (تهران، اسلامیه، ۱۳۵۲) ج ۱، ص ۱۲۷).

۱۳. ابن منظور، لسان العرب (قاهره، دارالمعارف، ۱۹۷۹م) حرف ع و حسین حاج حسن، حضارة العرب في عصر الجاهلية (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ۱۴۰۵ق) ص ۲۷.

۱۴. محمد شکری آلوسی، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب (بيروت، دارالکتب العلمیه، بی تا) ج ۱، ص ۱۲.

۱۵. ابن منظور، همان.

۱۶. رضوان سید، همان، ص ۶۰.

۱۷. صحیح بخاری، ج ۶، ص ۲۸ و ۲۹؛ صحیح مسلم، شماره ۱۳۵۳؛ صحیح ترمذی، شماره ۱۵۹۰؛ سنن نسائی، ج ۷، ص ۱۴۶؛ سنن دارمی، ج ۲، ص ۲۳۹ و مسند أحمد بن حنبل، شماره ۲۸۱۸-۱۹۹۱.

۱۸. محمد بن حسن شیبانی، شرح السیر الکبیر، تحقیق صلاح الدین المنجد (قاهره، مطبعة شركة مساهمة مصریه، ۱۹۵۸م) ج ۱، ص ۹۵.

۱۹. ابن سعد، الطبقات الکبری (بیروت، دارصادر و دار بیروت، ۱۳۰۸ق) ج ۸، ص ۲۹۴.

۲۰. ابن منظور، همان.

۲۱. صحیح بخاری و صحیح مسلم، باب فتن ۱۰ و اماره ۸۲.

۲۲. مسند احمد بن حنبل، ج ۲، ص ۵۲۲.

۲۳. محمد عبده محجوب، مقدمة لدراسة المجتمعات البدوية (کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۸۴م) ص ۳۰.

۲۴. جواد علی، تاریخ العرب قبل الإسلام (بیروت، دارالحدائث، ۱۹۸۳م) ص ۲۲-۲۰۱.

25. Middle Eastern Cities, Ira Iapidus(colifornia , 1969). P. 74.

26. Tribes and State Formation in the Middle East, P. 111.

۲۷. در اشعار اهل بادیه دو چیز نکوهیده شده: ریستدگی و کشاورزی. گویی این دو حرفه با شمشیرزنی و نیزه پرانی سازگار نیست یا به زعم آن‌ها وابستگان به این دو حرفه نمی‌توانند از جنگاوری و سلحشوری بهره‌برند.
- از زبان بادیه‌نشینان آمده است: «أما أبناء البادية فكانوا ينظرون إلى الزراعه على أنها من عمل أهل الذلّة والهنوان؛

بادیه‌نشینان نگاهشان به کشاورزان آن‌گونه است که گویی این کار ذلیلان و فرومایگان است!».

۲۸. بلاذری، **فتوح البلدان**، تحقیق عبدالله أنیس الطَّبَّاع و عمر أنیس الطَّبَّاع (بیروت، مؤسسة المعارف، ۱۴۰۷ ق)

ص ۱۴۹.

۲۹. واقدی، **فتوح الشَّام** (بیروت، المكتبة الشعبیة، بی تا) ص ۹۸ و ۹۹.

۳۰. محمد بن جریر طبری، **تاریخ الامم والملوک** (قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۹ م) ص ۳۵۴.

۳۱. «أهل البصائر» نامی بود که بر آرمان‌داران بیدار قرن اول قمری اطلاق می‌شد. اینان گذشته از هیبت و صلابت در

عقیده و دفاع که از راه آموزده‌های جهادی به دست کرده بودند، در درک و شناخت جامعه و طریق صواب از ناصواب از توانی عالی بهره‌ور بودند.

بصیرت، که معیار شناخت مؤمن طراز مکتب است، بر شمشیرهایشان حکومت می‌کرد: «حَمَلُوا بَصَائِرَهُمْ عَلَيَّ أَشْيَافِهِمْ؛ بصیرت‌هایشان را بر شمشیرهایشان استوار کردند». این‌ها از راه پیوست با قبایل و کسب موقعیت از آن به صحنه نیامده بودند تا پاسدار منفعت و مصلحت طایفه‌ای باشند، بلکه نخبگان جهادی عصر خود بودند.

در نامه ۳۲ امیرالمؤمنین علی عليه السلام، به معاویه بن ابی سفیان، این تعبیر آمده است: «إِلَافَةٌ مِنَ أَهْلِ الْبَصَائِرِ؛ [بسیاری از مردم را به گمراهی خویش فریب دادی] جز اندکی از اهل بصیرت که چون تو را شناختند، از تو جدا شدند».

برخی از پژوهندگان معاصر بر آن‌اند که احتمالاً باید این اصطلاح از صفت «أهل النبیة» تولد یافته باشد. اصطلاح

أهل النبیة بر خلق نیکو و صفای باطن مؤمنان اِشْعَارِ داشت و از ویژگی‌های بارز عصر پیامبر گرامی خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بود.

عمر بن حَجَّاج در کربلا لشکریان اموی را از مقابله با اصحاب امام حسین عليه السلام باز می‌داشت و آن‌ها را «أهل

البصائر» می‌نامید. شایان ذکر است که این اصطلاح در نقل محمد مهدی شمس الدین از طبری، «أهل البصائر» آمده

است ولی در چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، این اصطلاح یافت نشد. (رک: محمد بن جریر طبری، همان، تاریخ طبری،

ج ۵، ص ۴۳۵؛ نهج البلاغه، ترجمه عبدالمحمد آیتی (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸) ص ۶۸۱ و محمد مهدی

شمس الدین، **أنصار الحسين** (بیروت، الدرا الاسلامیه، ۱۴۰۱ ق)، ص ۱۸۶-۱۸۹).

۳۲. تکیه بر فهم دینی و شناخت مقتضیات عصر در مقایسه با سابقه دینی بدون آگاهی از عصر و نسل، نخستین بار

در سخن مالک بن حارث نَخَعی آمده است.

بخشی از اصحاب که در حجاز دل خوش داشته بودند، از تحولات عصر و نسل که در پی فتوح و دست‌اندازی‌های

کارگزاران اموی عصر عثمان پدید آمده بود، بی‌خبر بودند.

اینان چون نمی‌خواستند با اصلاحات امیرالمؤمنین عليه السلام، مبنی بر مبارزه با انحراف داخلی و استقطاب قریشی

همگام شوند، نه بیعت می‌کردند و نه مسئولیت تن زدن از آن را می‌پذیرفتند.

از سوی دیگر، با تصمیم امام عليه السلام برای انتقال مرکز خلافت از حجاز به عراق مخالفت کرده و با استناد به سابقه

حضور اصحاب در مدینه، بر آن بودند تا نسل جدیدی که پس از فتوح با میانگین سنی سی سال پا در عرصه حیات

سیاسی نهاده بود، به بهانه نداشتن سابقه پذیرش اسلام ناتوان نشان دهند و حضورشان را برای اعتبار خلافت، غیرکافی

بدانند. مالک در برخورد با چنین گفتمانی می‌گوید: «یا أمیر المؤمنین! إنا وإن لم نكن من المهاجرین و الأنصار، فإننا من التابعین بإحسان، و إن القوم و إن كانوا أولى بما سبقونا إليه فلیسوا بأولی مما شرکناهم فيه...؛ ای امیر مؤمنان! ما اگرچه از مهاجران و انصار نیستیم ولی از تابعان از سر احسانیم. این جماعت اگرچه در پیوستن به اسلام بر ما پیشی دارند ولی در آنچه ما با آن‌ها شریکیم [اسلام] بر ما پیشی ندارند».

حاصل سخن مالک این است که اینان اگرچه در پذیرفتن اسلام بر ما سبقت گرفته‌اند ولی چنان نیست که در فهم اسلام بر ما سبقت گرفته باشند. در این جا سخن از چالش بر سر سابقه دینی و فهم دینی است (رک: ابوحنیفه دینوری، الأخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر (قاهره، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۹۶۰م) ص ۱۴۳).

۳۳. عدل و عفت دو صفت ذاتی حاکم اسلامی است.

در نگاه علوی، عدالت باید صفت ذاتی حاکم اسلامی باشد تا در آزمون قدرت کامیاب گردد و در غیر این صورت سقوطش حتمی است: «مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا، فَلْيَبْدَأْ بِتَعْلِيمِ نَفْسِهِ قَبْلَ تَعْلِيمِ غَيْرِهِ. فلیکن تأدیه بسیرته، قبل تأدیه بلسانه؛ آن کس که خود را امام مردم قرار داده است، پیش از هر چیز به تربیت نفس خود پردازد و در این راه سیرتش را پیش از زبانش رام عدالت گرداند».

مال از دید امام اگر در غیر آن چه خدا فرموده به کار گرفته شود، بُت است و خطر این بُت آن‌گاه افزون می‌شود که حاکم از عفت ذاتی بی‌بهره باشد.

عفت، توأم عدل است، اگر عدالت در منطق حاکم عادل، به معنی توزیع حقوق و حدود و حظوظ امت است، بی‌هیچ ملاحظه و اعتبار دنیایی، عفت، نظارت بر نفس چنین حاکمی است تا امانت را در پنجه قدرت او در امان نگهدارد. عدالت چهره بیرونی حکومت دینی و عفت، چهره درونی آن است. عدالت بر فعل عمومی حاکم نظارت می‌کند و عفت بر فعل فردی او. (برای تفصیل بیشتر رک: عزیز سید جاسم، علی بن ابی طالب سلطه الحق (قاهره و بیروت، سینالانشرو الانتشار العربی، ۱۹۹۷م) ص ۲۱۵-۲۷۰).