

عناصر قدرت ساز نزد بنی هاشم و بنی امیه؛ تحلیلی انسان شناختی با تکیه بر گزاره‌های تاریخی و منابع دینی

سید روح‌اله طباطبائی ندوشن^۱ - یحیی میرحسینی^۲

چکیده

از مطمئن‌ترین راه‌های مطالعه روابط قدرت در حجاز عصر نزول قرآن، بررسی گزاره‌هایی است که اندیشه‌های نانوخته و غیرمضبوط سیاسی، از جمله عوامل مؤثر بر قدرت را در دل خود دارد. مقاله حاضر با نگاهی انسان‌شناختی، گزاره‌های تاریخی و روایی رفتار و گفتار تأثیرگذاران حوزه سیاست در دو دودمان بنی هاشم و بنی امیه را بررسی کرده و با بهره‌گیری از آیات و روایات، تحلیلی از عوامل تعیین‌کننده در مناسبات قدرت عصر یادشده ارائه کرده است. بررسی عوامل قدرت‌ساز در جامعه‌ای متعلق به قرن‌ها پیش، می‌تواند به آشکار شدن ابعاد بیشتری از مناسبات قدرت در فضای نزول و درک بهتر معارف قرآن بینجامد. از سوی دیگر، بررسی تفاوت میان گفتمان رسمی حاکم و گفتمان‌های غیررسمی، اما رایج میان مردم، می‌تواند زمینه تحلیل و نقد هر سیستم سیاسی‌ای، به ویژه حکومت‌های معاصر را فراهم آورد. براساس یافته‌های پژوهش حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای سامان یافته است، ثروت،

۱. دانش‌آموخته دکتری تخصصی علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه میبد (نویسنده مسئول).

tabatabaei.seyed@yahoo.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد. Mirhoseini@meybod.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۲/۹/۷. پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۱

رفتارهای اقتدارگرایانه و جمعیت از مهم‌ترین عوامل قدرت‌ساز مورد توجه در گفتمان‌های سیاسی حجاز از عصر منتهی به روزگار نزول قرآن تا سال ۱۳۲ هجری است. هر دو خاندان درباره جزئیات عوامل یادشده اختلاف نظر داشتند؛ اختلاف دیدگاهی که متأثر از نگاه متفاوت به مقوله هزینه قدرت و اثرپذیری نگاه آنان به سیاست از رهیافت‌های متفاوت بود. توضیح مطلب اینکه برای بنی‌امیه، «قدرت» رهیافتی اساسی بود و این باعث می‌شد که آنان اخلاق و دین را فدای قدرت کنند؛ اما هاشمیان که به سیاست از دریچه رهیافت «آرمان» می‌نگریستند، حاضر نبودند قدرت را به هر قیمت ممکن به دست آورند.

کلیدواژه‌ها: گفتمان سیاسی حجاز، فضای نزول قرآن، سیاست بنی‌هاشم، بنی‌امیه، عوامل قدرت‌ساز، عامل ثروت، عامل جمعیت.

۱. مقدمه

از راه‌های درک بهتر آن دسته از آیات قرآنی که فرهنگ جامعه عرب روزگار نزول را می‌نمایاند، توجه به گزاره‌های تاریخی و روایی‌ای است که جزئیات مهمی از فرهنگ و آداب آن دوران را در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد؛ به عبارت دقیق‌تر، از آنجا که بررسی رسوم و میراث مکتوب زمانه یادشده و تحلیل «جو نزول» قرآن از مبانی اطمینان‌بخش مطالعات فرهنگی است که باید در پژوهش‌های روشمند قرآنی مورد توجه قرار گیرد، فهم دقیق‌تر برخی از آیات وحی از طریق پرداختن به مستندات میسر می‌شود که واقعیت‌هایی از جامعه دور از دسترس حجاز را برملا و زوایای تاریک آن را روشن می‌سازد. در آن سوی این تعامل شناختی، نقش آیات و سوره‌های قرآن و روایات میراث‌مانده از رسول الله ﷺ و امام علی علیه السلام در شناخت فضای نزول و پرده‌برداری از شرایط فرهنگی آن زمانه درخور توجه است؛ چراکه در نصوص دینی، در کنار گزاره‌های تجویزی‌ای که بیان‌کننده تکلیف مؤمنان است، گزاره‌های توصیفی‌ای وجود دارد که اطلاعات ارزنده‌ای از فرهنگ زمانه زیست آخرین پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم ارائه می‌دهد.

در مقاله حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای سامان یافته، با بهره‌گیری از گزاره‌های روایی و تاریخی، ریشه برخی از گفتمان‌هایی که در آیات

الهی مورد اشاره قرار گرفته، به عنوان بخش قابل توجهی از خرده‌فرهنگ‌های حجاز عصر جاهلی و صدر اول مورد تحلیل تاریخی و انسان‌شناختی قرار گرفته است. کوتاه‌سخن اینکه در گفتمان‌های آن زمان، قدرت از مهم‌ترین مفاهیم کلیدی به‌شمار می‌آمده؛ امری که اندکی بعد به عنوان کلان‌موضوع، اصلی‌ترین نقش در مجادلات گفتمانی را بازی کرده است.

مراد از «قدرت»، «توانایی یک فرد در وادار کردن فرد یا افراد دیگر به اجرای دستورات» (Parsons, 1951:12) و «حصول رضایت دیگران برای انجام خواسته‌های خود است» (نقیب‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۲۶) که در روزگار جاهلیت، در قامت ریاست بر قبایل مهمتی چون قریش و اداره شهرهای حجاز نمایان شد. بخشی از منازعات قدرت در روزگار صدر اول نیز در کوشش‌های ستیزه‌جویانه‌ای مانند: بدر، احد و خندق رقم خورد که در امتداد تاریخ، در واقعه کربلا بروز و ظهور یافت؛ رویدادهایی که در همه آن‌ها بنی‌امیه در یک سو و بنی‌هاشم در سوی دیگر رودرروی یکدیگر ایستاده بودند.

۲. بیان مسئله

در آستانه ظهور اسلام، منطقه مرکزی شبه جزیره شاهد قدرت‌گیری جریانی بود که با محوریت اشراف و سرمایه‌داران، ثروت در آن نقشی اساسی داشت. این جریان که با بعثت حضرت محمد ﷺ و برآمدن دولت اسلامی دچار چالشی جدی در موجودیت خود شد، به زودی بار دیگر سربرآورد. بنی‌امیه طلایه‌دار و نقطه هم‌گرایی تأثیرگذاران این جریان بود که به علت احساس نگرانی از قدرت‌یابی هاشمیان و به خطر افتادن ریاست خود بر مکه، در مقابل دعوت حضرت محمد ﷺ موضع گرفته و کوشیدند دیگر قبایل را در این دشمنی با خود همراه کنند. در نقطه مقابل، جریانی قرار داشت که اگرچه از قدرت برخوردار بود، کانون و منبع آن ثروت نبود. بنی‌هاشم مهم‌ترین خاندانی بود که در این

جریان نقش آفرینی می‌کرد. در ادامه نمونه‌هایی از رفتارهای این دو جریان، در بحث اصلی و ذیل تحلیل داده‌های پژوهش مطرح خواهد شد.

در نگاهی کلی باید گفت: عناصر قدرت آفرین پیش از ظهور اسلام را باید در عواملی مانند: ثروت، اقتدارگرایی و جمعیت جست‌وجو کرد. اگرچه مفاهیم دیگری نیز در این قدرت آفرینی نقش داشت، نقش هیچ‌یک به جدیت مفاهیم یادشده نبود. گزاره‌های قابل توجهی وجود دارد که نقش پررنگ مفاهیم پیش‌گفته در گفتمان سیاسی غالب در آن روزگار را روایت می‌کند؛ گزاره‌هایی که براساس آن‌ها، جمعیت اندک قبایل نشانه ضعف و مایه نکوهش (مقری تلمسانی، ۱۹۶۸: ۱/۴۳۷) و داشتن ثروت و امکاناتی، مانند باغ و یافتن گنج لازمه دعوی قدرت به شمار می‌آید (فرقان/۷-۸).

مقاله حاضر درصدد است که تعدادی از آیات، روایات و گزاره‌های تاریخی مرتبط با موضوع را با روش تحلیل تاریخی و انسان‌شناختی مورد بررسی قرار داده و کاوشی فرهنگی^۱ سامان دهد. جامعه مورد مطالعه نیز دو دودمان بنی‌هاشم و بنی‌امیه هستند که هر یک نماینده یکی از دو گفتمان محوری پیش‌گفته است.

۳. مفاهیم اصلی

انسان‌شناسی: انسان‌شناسی برابر نهاد واژه «Anthropology» است که از ریشه یونانی «ανθρωπος» (anthrōpinos) گرفته شده است (Beekes, 2010:107). آنتروپولوژی ابتدا به علمی اطلاق می‌شد که انسان را از نظر طبیعت و تبارشناسی مورد مطالعه قرار می‌داد (ولاهوس، ۱۳۵۷: ۹-۹۵؛ عمید، ۱۳۶۳: ۱/۵۲)؛ اما بعدها با گسترده شدن دامنه آن، در مورد دانش شناخت ابعاد جسمانی و فرهنگی انسان با استفاده از یک روش‌شناسی جامع‌گرا، ژرف‌نگر و مرکب از حضور در میدان و تحلیل نظری (فکوهی، ۱۳۹۱: ۱۸-۱۹) و انباشت دانش منظم و موثق درباره انسان و رفتار او، به عنوان یکی از جنبه‌های جهان، به کار برده شد (پلتو، ۱۳۷۵: ۵۴). امروزه منظور از انسان‌شناسی دانشی است که مسئله

اصلی آن توضیح شرایط ظهور ساختارهای متفاوت اجتماعی و ارتباط آن‌ها در یک شیوه معین و ویژه و با شرایط بازتولید، دگرگونی و غیر محسوس بودن این ساختارها و روابط آن‌هاست (Godelier and Blohm, 1973:33) و این یعنی علمی که پیش از هرچیزی یک روایت است؛ اما نه توصیفی خالی از تحلیل (فکوهی، ۱۳۸۱: ۳). بر این اساس، انسان‌شناسی سیاسی را می‌توان دانش توصیف و تحلیل ساختارهای مختلف انسانی و پیوند آن با منازعات و تحولات سیاسی دانست (بشیریه، ۱۳۹۶: ۴۹). از این رو، انسان‌شناسی سیاسی قادر است پیش‌رو یا پس‌رو بودن روند شکل‌گیری گفتمان‌های سیاسی در شبه جزیره و وضعیت آن در مطالعات در زمانی و هم‌زمانی را مشخص کند (پاکتچی، ۱۳۹۷: ۲۱۳-۲۲۹).

قدرت: برای این اصطلاح، معانی متعدّد اما نزدیک به هم ارائه شده است. قدرت در معنای عام عبارت است از: «توانایی یک فرد در وادار کردن فرد یا افراد دیگر به اجرای دستورات» (Parsons, 1951:1). ماکس وبر قدرت را «توان یک فرد به حصول رضایت فرد یا افراد دیگر برای انجام خواسته‌های خود» توصیف می‌کند (نقیب‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۲۶). با در نظر گرفتن تعریف جدیدتر قدرت که برخی آن را مجموعه منابع و ابزارهای اجبارآمیز و غیراجبارآمیزی می‌دانند که حکومت‌ها برای انجام کارویژه‌های خود از آن‌ها بهره‌مندند و به کار می‌برند (بشیریه، ۱۳۹۶: ۳۲)، می‌توان گفت: قدرت در حقیقت محصول زیست جمعی است که در آن بازیگر اول، باعث تغییر در بازیگر دوم می‌شود.

اقتدارگرایی: اقتدارگرایی در مقاله حاضر نه به معنایی نزدیک به قدرت مشروع، بلکه مفهومی ملحق به حق‌انگاری و مسلّم دانستن قدرت برای خویش است (بشیریه، ۱۳۹۶: ۳۷). بر این اساس، اقتدارگرایی مجموعه رفتارهایی است که به نحوه ظاهر شدن حکومت در چشم مردم ربط پیدا می‌کند؛ رفتارهایی متناسب با شیخوخیت یک رئیس اشرافی قبیله عربی (اشپولر، ۱۳۵۴: ۶۵). در چنین قبایل و دولت‌هایی، قدرت به شدت متمرکز و مجتمع است و با سرکوب سیاسی و طرد مخالفان بالقوه تثبیت می‌شود (Vestal, 1999: 17).

لینز چهار شاخص اصلی رفتار اقتدارگرایان را چنین برمی شمرد: قواعد بازی دموکراتیک را چه در زبان و چه در عمل رد می کنند، مشروعیت مخالفان را انکار می کنند، خشونت را ترویج می دهند و به محدود کردن آزادی های مدنی مخالفان از جمله رسانه ها تمایل دارند (لویتسکی و زیبلات، ۱۳۹۸: ۳۶).

۴. پیشینه پژوهش

درباره مؤلفه قدرت در خاندان های بنی هاشم و بنی امیه پژوهش هایی به رشته تحریر درآمده است:

- حزب علوی و حزب اموی، محسن حیدری، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۸۹.
- «تحلیل فاصله قدرت مبتنی بر نظریه ابعاد فرهنگی هافستد و کاربست آن در اختلافات بنی هاشم و بنی امیه»، سید روح الله طباطبایی ندوشن و دیگران، پژوهش های تاریخی، شماره ۵۹، ۱۴۰۲.

- «از حکومت الهی پیامبر ﷺ تا سلطنت موروثی معاویه»، ابوالفضل عابدینی، فصلنامه آفاق دینی، شماره ۱، ۱۳۸۹.

در پژوهش های پیش گفته تنها به عنصر قدرت اشاره هایی شده و در هیچ یک به عناصر قدرت ساز از منظر دو خاندان هاشمی و اموی پرداخته نشده است؛ ازاین رو می توان ادعا کرد که پژوهش حاضر از نوآوری برخوردار است.

۵. اهمیت و ضرورت پژوهش

در نظر داشتن عوامل قدرت ساز در مطالعات انسان شناسی آن هم در جامعه ای که سر به تاریخ نهاده است و دسترسی میدانی به آن ممکن نیست، می تواند به آشکار شدن ابعاد بیشتری از مناسبات قدرت بینجامد. ازاین رو، می توان از نحوه نگرش به عوامل قدرت ساز به عنوان معیاری در واکاوی بنیان های فکری حکومت های گذشته سود جست. از سوی دیگر، بررسی تفاوت میان گفتمان رسمی حاکم با گفتمان های غیررسمی، اما رایج میان مردم، می تواند زمینه تحلیل و نقد هر نظام سیاسی ای به ویژه

حکومت‌های معاصر را فراهم آورد. همچنین از این طریق، ویژگی‌های قدرت‌تراز اخلاق و آرمان معرفی می‌شود؛ یعنی الگوی ایدئال سازمان قدرت که می‌تواند بر سیاست‌مداران جهان و اندیشه‌ورزان این عرصه تأثیر بگذارد.

۶. بحث

۶-۱. مهم‌ترین عوامل قدرت‌ساز در عصر نزول وحی

براساس یافته‌های تاریخی و روایی، مهم‌ترین عوامل قدرت‌ساز که مورد توجه ساکنان آن روز شبه جزیره قرار گرفته، عبارت است از:

۶-۱-۱. جمعیت

جمعیت از متغیرهای اساسی تحولات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی هر جامعه است (سیدمیرزایی، ۱۳۸۱: ۱۶۶) که در نظریات انسان‌شناسان به مثابه محکی برای سنجش قدرت کانون‌های انسانی همواره مورد استناد بوده است. در حجاز نیز آنچه برای طوایف به عنوان پیش شرط رسیدن به قدرت اهمیت داشت، پرشماری طایفه و جنگجویان آن بود که می‌توانستند از قبیله دفاع کنند و ضامن اعتبار فرمان سید قبیله باشند.

باور به قدرت‌آوری جمعیت در گزاره‌هایی مانند «أَعَزُّ نَفَرًا» که در تمثیل قرآنی صاحب جنتین (کهف/ ۳۴) و نیز سخنان هم‌روزگاران پیامبر ﷺ آمده، به وضوح مشهود است (مفید، ۱۴۱۳: ۱۸۹). در مکالمات روزمره آن روزگار کثرت اولاد با عنصر ثروت هم‌نشین بود (حدید/ ۲۰) و از این دو به عنوان عامل قدرت (توبه/ ۶۹) و عزتمندی حاصل از قرب به خدا که سبب دوری از عذاب (سبأ/ ۳۵) و مایه بی‌نیازی بود (آل عمران/ ۱۰، ۱۱۶؛ مجادله/ ۱۷) نام برده می‌شد. این باور در میان یهودیان نیز رایج بود. یهودیان گمان می‌کردند، خداوند اموال و اولاد را برای باز کردن درهای خیرات به آنان عطا کرده است (مؤمنون/ ۵۵-۵۶)؛ پنداری که نزول آیه ۳۷ سوره سبأ خط بطلانی بر آن کشید. براساس آیه یادشده

هیچ یک از دو عنصر ثروت و اولاد مایه تقرب و ایمنی از عذاب نمی شود: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ﴾^۱.

باورمندی مردم آن روزگار شبه جزیره به رابطه جمعیت و قدرت و نیز جایگاه اجتماعی، کار را به جایی رساند که برخی قبایل برای نمایاندن فزونی جمعیت خود، به جمعیت مردگان نشان استناد می کردند؛ ماجرای که در قرآن به آن اشاره شده است: ﴿أَلِهَاتِكُمُ التَّكَاثُرُ * حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾ (تکاثر/۱-۲). برخی نیز برای عقب نماندن از قافله افتخارکنندگان به فزونی جمعیت، دست به دامان رسم «تبتی» یا همان پسرخواندگی^۲ می شدند. اینان معتقد بودند کسی که پسر ندارد، ابر است (تفاسیر ذیل سوره کوثر). این نکته را باید افزود که در آن روزگار، عاملی مانند بسیاری جمعیت حضور رئیس واحد اجتماعی در مجامعی چون دارالندوه را ممکن می ساخت (سحاب، ۱۹۹۲: ۲۹۲) و برای نمونه چنانچه عشیره‌ای جمعیت قابل توجهی نداشت، مورد اعتنا قرار نمی گرفت (جوادی علی، ۱۴۲۲: ۱۸۰/۸).

گزاره‌های تاریخی ثبت شده از بنی امیه در بردارنده نشانه‌هایی از باور جدی این دودمان به تأثیر جمعیت در قدرت قبایل و دودمان‌هاست. افراد این دودمان در

۱. براساس آیات قرآن، اموال و اولاد سبب بی‌نیازی از خداوند نمی شود: ﴿لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنْ اللَّهِ شَيْئاً﴾ (آل عمران/۱۰، ۱۱۶؛ مجادله/۱۷)؛ بلکه ابزاری برای عذاب کافران خواهد بود (توبه/۵۵، ۸۵).

۲. علت رواج چنین رسمی مردانه بودن جامعه شبه جزیره در آن زمان بود؛ بنابراین قوام خانواده به افراد ذکور آن دانسته می شد و زنان تبع مردان به‌شمار می آمدند. در همان زمان در ایران باستان، زرتشتیان بر این باور بودند که فرزند پل ورود به بهشت است و افراد بی‌فرزند در دنیای دیگر پلی ندارند تا وارد بهشت شوند (توسلی نائینی، ۱۳۸۸: ۹۱). درباره چنین نگرشی آمده است: «اگر کسی را فرزند نباشد، «بریده‌پل» خوانند؛ یعنی راه آن جهان به وی بریده است و بدان جهان نتواند رسید» (Dhabhar, 1909: 16)؛ با این تفاوت که در ایران رسم دُختکانه رواج داشت که عبارت از به فرزند پذیرفتن دختران بود (مظاهری، ۱۳۷۷: ۱۷۰).

جامعه‌ای زندگی می‌کردند که «اکثریت» نه به عنوان پشتوانه در یک سازوکار سیاسی، بلکه در امور روزمره‌ای همچون جنگ و شکار ارزش پیدا می‌کرد؛ از این رو چون قبیلۀ پرجمعیت‌تر می‌توانست تاب‌آوری بیشتری داشته باشد، قدرتمندتر بود. نمونه‌ای از کاربست این دیدگاه توسط بنی‌امیه را می‌توان در حواشی سقیفه دید. وقتی ابوبکر به خلافت رسید، ابوسفیان گفت: «حکومت در دست کم جمعیت‌ترین و ذلیل‌ترین قریش افتاده است» (جوهری بصری، بی تا: ۳۸). این ذلت می‌توانست ابعاد مختلفی داشته باشد که یکی از آن‌ها به حساب نیاوردن واحدهای اجتماعی کم جمعیت در مناسبات کلان بود؛ چنان که جریر بن عطیه در هجو بنی‌تیم آورده است (مقری تلمسانی، ۱۹۶۸: ۱/۴۳۷). براساس همین قلت جمعیت، قریشیان برای بنی‌تیم و بنی‌عدی در جنگ شائیتی قائل نمی‌شدند؛ چراکه حرکت مسلحانه به نیروی پرشمار نیازمند بود تا بتوان در برابر مخالفان به آن تکیه زد و به پشتوانه آن از ابزارهای قدرت بهره گرفت. عوف بن عطیه در این باره سروده است: «هنگام پیشامد مشکلات، بنی‌عدی و بنی‌تیم پست‌ترین تیره‌هایند. تو شهادت مده برای ایشان که جوانان میدان رزم‌اند؛ اما شیر (نوشیدنی) و شتر (حامل غذا) را پیش بیاور. وقتی که آنان تیر در چله گذارند، تحقیقاً بنی‌تیم ضرر نمی‌رساند» (جمعی، ۱۹۱۳: ۳۸).

از دیگر نمونه‌های تأکید امویان بر نقش جمعیت در قدرت، موضع‌گیری خلیفه سوم در رویارویی با گروه‌های معترض است که با گفتن «لَا نَأَعِزُّ نَفْرًا وَ أَوْقَبُ نَاصِرًا وَ أَكْثَرُ عَدَدًا» (مفید، ۱۴۱۳: ۱۸۹) استظهار خود به یاران پرشمارش را گوشزد می‌کرد. معاویه نیز به نقش جمعیت در قدرت معتقد بود. او دریافته بود که خویشاوندانش به عللی مانند عصبیت قومی و منافع از او حمایت می‌کنند؛ به ویژه اینکه آنان پس از قتل خلیفه سوم زیر لوای خون‌خواهی عثمان گرد آمده بودند و جز پشتیبانی از معاویه راه دیگری پیش روی خود نمی‌دیدند. از این رو، معاویه می‌کوشید با گستراندن سایه حامی‌پرورانه خود بر غیرامویان، در هنگام نیاز از مواهب جمعیت انبوه حامیان برخوردار شود. معاویه برای رسیدن به این هدف به هر کاری دست می‌زد. الحاق زیاد بن ابیه به ابوسفیان (طبری، ۱۹۶۷: ۵/۲۱۴) و

تلاش برای تغییر در انساب قبایل برخی از اتفاقاتی بود که توسط معاویه رقم خورد. درباره تغییر انساب دست کم می‌توان به تلاش معاویه و فرزندش برای انتساب قُضاعه به مُعد اشاره کرد. قضاعه قبیله باستانی پرجمعیتی بود که در نسب آن اختلاف بود. عده‌ای این قبیله را به حمیر (یمن) و برخی به مُعد (شام) منتسب دانسته‌اند؛ اما معاویه و یزید با پرداخت مبالغی به سران قضاعه آنان را جزء قبایل شامی به‌شمار آوردند (جندی، ۱۹۶۶: ۵۰/۱).

در مقابل این دیدگاه، هاشمیان از زاویه‌ای متفاوت به مقوله جمعیت می‌نگریستند. اگرچه بنی‌هاشم می‌دانستند که جمعیت در شرایطی می‌تواند از مؤلفه‌های قدرت باشد، آنان بر اثر تجربه زیسته پی برده بودند که مهم‌تر از جمعیت موضوع «جماعت» است که بدون آن، کثرت افراد اثر چندانی ندارد. مفهوم جماعت ناظر به چگونگی هم‌آیی جمعیت و نسبت آن با احساس هم‌دلی و وظایف متقابل است که می‌تواند قدرت اجتماعی را تأمین کند؛ چیزی که ضرورتاً با مؤلفه جمعیت همراه نیست.

تشبیهی که امام علی علیه السلام درباره وضعیت خود در ماجرای به خلافت رسیدن ابوبکر بیان کرد، نشان می‌دهد که در اندیشه یک هاشمی جنگاور و شجاع، وجود یاران منسجم به قدری مهم است که کنشگر بدون یار، مانند انسان بدون دست دانسته می‌شود که از عهده کاری بر نمی‌آید: «طَفِقْتُ أَرْتَبِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدِ جَدَّاءَ أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخِيَةِ عَمِيَاءَ»؛ در اندیشه شدم که با دست بریده حقم را بستانم یا بر تاریکی پرابهام صبر کنم (نهج البلاغه، خطبه ۳). این سخن نشان می‌دهد که چالش پیش روی امام علیه السلام جمعیت نبود. توضیح مطلب اینکه در آن زمان بنی‌هاشم نسبت به تیم و عدی جمعیت بیشتری داشت؛ اما کسی از هاشمیان حتی در حد جملات ابوسفیان و اکنشی نشان نداد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹/۴۶۳). همین اتفاق در سقیفه نیز رخ داد؛ چراکه به‌رغم جمعیت بسیار بیشتر انصار، به علت دودستگی ایشان، مهاجران بر آنان فائق آمدند.

بزرگان بنی‌هاشم که به احتمال ماجرای پیروزی طالوت بر جالوتیان را به نقل از پدران موحد خود شنیده بودند، با شنیدن روایت قرآنی این ماجرا (بقره/ ۲۴۹-۲۵۲) - چنان که در

بدر نیز به چشم خود دیدند (آل عمران/۱۲۳). یقین داشتند که جمعیت فقط یک عدد است و لزوماً نمی‌تواند فراهم‌آورنده قدرت باشد. امام علی علیه السلام که پیامدهای دوری مردم از جماعت را درک کرده و ۲۵ سال برای حفظ جماعت بزرگ‌تر؛ یعنی امت اسلامی سکوت کرده بود، مردم را به داخل شدن به جماعت دعوت کرده است: «وَالزُّمُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷)؛ همراه جماعت بزرگ باشید؛ زیرا دست خدا بر جماعت است. پیش از حضرت علی علیه السلام نیز پیامبر صلی الله علیه و آله با جمله «عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ؛ فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ عَلَى الْفُسْطَاطِ» (شریف الرضی، ۱۴۲۲: ۳۴) مردم را به جماعت دعوت کرده است؛ جماعتی که تحت عنایت خداوند زمینۀ عزت و قدرت مسلمانان را فراهم می‌آورد. کوتاه‌سخن اینکه امویان در موضوع نیروی انسانی کمیت‌گرا بودند و هاشمیان به کیفیت جماعت که ناظر به مقولۀ هم‌افزایی است و پس از بعثت با مفاهیمی چون ایمان هم‌نشین شد، توجه ویژه‌ای داشتند.

بنی‌امیه مطلق جمعیت را که در گزاره‌های تاریخی موجود از آن با تعبیری همچون «أَعَزَّ نَفْرًا» و «أَكْثَرُ عِدَدًا» یاد می‌کردند، به عنوان عنصری عزت‌آفرین در نظر گرفته و در مراودات با طوایف مورد توجه قرار می‌دادند؛ بدین سان برای قبایلی که جمعیت بیشتری داشتند، جایگاه بالاتری قائل می‌شدند تا بتوانند در فرصت مناسب از آنان برای حفظ قدرت استفاده کنند. براساس این نگرش، بنی‌امیه تحمّل به خلافت رسیدن کسانی از دودمان‌های کم جمعیت را نداشتند؛ اما بنی‌هاشم جمعیت ناهمگن هرچند پرشمار را جزء عوامل قدرت‌زا به‌شمار نمی‌آوردند. برای هاشمیان هم‌افزایی میان اعضای گروه مهم بود؛ عنصری که جمعیت را به جماعت تبدیل می‌کرد. از این رو، نگاه هاشمیان به جماعات کم‌شمار در مراوداتشان همان نگاه به جماعات پرشمار بود و آنان را به دیدۀ تحقیر نمی‌نگریستند که اگر چنین نبود، شواهد تاریخی آن به دست ما می‌رسید.

نکتۀ اخیر را می‌توان به عنوان یکی از راهبردهای تبلیغی پیامبر صلی الله علیه و آله مورد مطالعه قرار داد. اجمالاً نگاه احترام‌آمیز رسول خدا صلی الله علیه و آله به جماعت‌هایی که به علت نداشتن جمعیت انبوه، چندان مورد توجه قرار نمی‌گرفتند، در گرویدن آنان به اسلام تأثیر داشت؛

برای نمونه از تئیم که در مراودات بین طایفه ای جایگاهی نداشت، کسانی در میان سبقت گیرندگان در پذیرش اسلام حضور داشتند؛ از جمله می توان به حضور حرث بن خالد، همسر و دخترانش و نیز عمرو بن عثمان در میان مهاجران حبشه اشاره کرد (ابن هشام، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۴۹). همچنین ابوبکر هنگامی که پیامبر ﷺ عازم مدینه بود با وی همراه شد و راه مدینه را در پیش گرفت (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۴/ ۱۸۷۶).

۶-۱-۲. ثروت

با برقراری سفرهای ایلاف قریش، ثروت به عنوان یکی از عناصر قدرت ساز جای خود را در مراودات باز کرد (سحاب، ۱۹۹۲: ۲۱۸). هاشمیان و دودمان اموی هر دو پی برده بودند که مالکیت از منابع قدرت و به معنای به زانو درآوردن یکی در مقابل دیگری است (کالبرایت، ۱۳۶۶: ۸۱). تفاوت این دو خاندان در زمینه فهم حدود استفاده از ثروت در کسب قدرت بود. بنی امیه در این زمینه محدودیتی متصور نمی شد و با تمسک به هر امکانی بر دارایی خویش می افزود و این اصل را فراروی خود می دید که تفوق اقتصادی، پیش نیاز برتری سیاسی است.

در مقابل، هاشمیان خود را به ضوابط اخلاق اجتماعی مقید می دانستند. بر پایه این بایسته ها، انسان برای کسب ثروت مجاز نیست که در هر طریقی گام بنهد؛ بلکه باید به چشم انداز رشد سرمایه از دریچه نیات غیرخودخواهانه بنگرد؛ چراکه توجه بیش از حد به ثروت باعث خودشیفتگی و سلب توانایی هم دلی با اطرافیان می شود (مهربان، ۱۳۹۷: ۲۰۵) و این نکته ای است که شاکله منافره امیه با عمویش، هاشم، را نمایان می کند. هاشم با توجه معتدلانه به ثروت، در هنگام تنگ دستی و قحطی به راحتی با موضوع کمک به مردم کنار می آمد؛ اما امیه با وجود ثروتی که برخی آن را افزون تر از کوه ها شمرده اند (مدنی شیرازی، ۱۴۰۹: ۱/ ۱۷۶)، نمی توانست از بخشی از دارایی خود به نفع مردم دل بکند (مقریزی، ۱۴۱۲: ۳۸).

این موضوع در تنش های میان دیگر هاشمیان و امویان نیز قابل مشاهده است؛ به

عبارت دیگر روابط هاشمی- اموی جلوه‌گاه درخور توجهی از اختلاف دو گفتمان درباره قدرت‌افزایی ثروت است. در این روابط، ثروت ابزاری برای جلب حمایت افراد دودمان رقیب یا در تنگنا قرار دادن آنان برای انصراف از مقاصد است؛ مانند پیامی که بزرگان قریش برای حضرت محمد ﷺ فرستادند. اشراف مکه برای بازداشتن پیامبر ﷺ از دعوت به ایشان پیشنهاد بخشش دارایی و ثروت دادند و پاسخ شنیدند که اگر خورشید را در دست راستم و ماه را در دست چپم بگذارند، بدان تمایل ندارم (طبری، ۱۹۶۷: ۲/۳۲۶؛ مقدسی، بی‌تا: ۴/۱۴۸). ناامیدی قریش به سرکردگی بنی‌امیه از تطمیع مالی یادشده ماجرای شعب ابی طالب، تحریم اقتصادی دودمان هاشم و منع سه ساله هرگونه مرآوده با آنان را در پی داشت (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۲/۴۱۴).

بنی‌امیه پس از فتح مکه نیز از اقتصاد به عنوان ابزار اعمال قدرت در مقابل بنی‌هاشم بهره‌می‌گرفتند. این بهره‌گیری در چهار رشته رفتاری جریان داشت: گاه در قالب دهش‌های مالی به برخی از هاشمیان، گاهی با هدف خالی کردن دست هاشمیان از ثروت، به طور عمده در راستای تقویت بنیه اقتصادی امویان و تفوق آنان از این نظر.

درباره مورد نخست، یعنی دهش مالی به هاشمیان بهترین نمونه را در دوران معاویه می‌توان دید؛ جایی که معاویه به افرادی از قبیله رقیب که در دشمنی با او راسخ نبودند، صله می‌داد و مترصد این بود که اگر دیونی دارند، پرداخت کند؛ برای نمونه باید به ادای دین عبدالله بن جعفر اشاره کرد که مورد انتقاد بنی‌امیه قرار گرفت. معاویه در پاسخ به انتقادات، بی‌پرده از پرداخت به برخی افراد برای جلب حمایتشان و یا بستن دهانشان سخن گفت (معاویه بن ابوسفیان، ۱۹۹۶: ۷۸). نمونه دیگری از این نوع رفتار معاویه، پرداخت مالی به عقیل است تا از این طریق سعه صدر تصنعی خود را در برخورد با دودمان هاشمی به رخ بکشد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۱/۴۲).

رشته‌رفتارهای نوع دوم برخلاف رفتارهای سیاست‌مداران دسته نخست، در چالشی نشان دادن روابط دو خاندان توفیق بیشتری داشت. این سیاست مالی اگرچه در زمان عثمان کم‌وبیش به کار گرفته می‌شد، اوج به‌کارگیری آن در زمان معاویه بود؛ برای نمونه

باید به ماجرابی اشاره کرد که میان امام حسین علیه السلام و ولید بن عتبه در مدینه رخ داد. ولید زمینی از آن امام علیه السلام را غصب کرده بود و امام علیه السلام در مقابل، او را به دادخواهی از طریق حلف الفضول تهدید کرد؛ بدین سان ولید ناچار شد حق ایشان را بازگرداند (ابن هشام، ۱۹۳۶: ۱/۱۴۲). همچنین از قول زبیر نقل شده است که همانند این داستان بین امام حسین علیه السلام و معاویه نیز رخ داد و معاویه با تهدید سیدالشهدا علیه السلام ناچار شد که پول آن را بپردازد (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۱۵/۲۲۶-۲۲۸). معاویه براساس همین نگاه، شرط واگذار نکردن قدرت پس از خود و همچنین شروط مالی صلح نامه با امام حسن مجتبی علیه السلام را زیر پا نهاد؛ چراکه تمکن مالی را مقدمه شورش می پنداشت.

براساس تحلیلی جالب توجه از امام حسن علیه السلام، معاویه می خواست با توصیف خاندان هاشم به سخاوت، آنان را درگیر مسائل اجتماعی و مواجهه با انبوه مراجعات کند و نیز با تهی شدن دست هاشمیان از دارایی، ایشان را به حکومت وابسته کند.^۱ این کار می توانست هم زمان دو پیامد دیگر نیز داشته باشد: نخست، کاستن از احتمال قیام بنی هاشم و دوم اینکه چنانچه بزرگان هاشمی نمی توانستند پاسخ گوی نیازمندان باشند، دچار بحران محبوبیت شده و مرجعیت و پشتوانه مردمی خود را از دست می دادند.

رشته رفتارهای نوع سوم که شامل اقدامات پشتوانه ساز اقتصادی برای تقویت بنیه مالی امویان و در پی آن تفوق بر دیگران از جمله بنی هاشم بود، بیش از همه در زمان عثمان و معاویه رقم خورد؛ گرچه دیگر حاکمان اموی نیز به این کار دست می زدند. امر یادشده توسط پیامبر صلی الله علیه و آله پیش بینی شده بود: «إِذَا بَلَغَ بَنُو أَبِي الْعَاصِ ثَلَاثِينَ رَجُلًا جَعَلُوا مَالَ اللَّهِ دُولًا وَعِبَادَهُ حَوْلًا وَدِينَهُ دَخَلًا»^۲ (سلیم بن قیس هلالی، ۱۴۰۵: ۲/۸۳۶؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۳۷۴)؛ آن گاه که فرزندان ابوالعاص به سی تن برسند، بیت المال را در

۱. امام حسن علیه السلام در این باره فرمود: «أَزَادَ أَنْ يَجُودَ بَنُو هَاشِمٍ بِمَا فِي أَيْدِيهِمْ فَيَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ» (اربلی، ۱۳۸۱: ۲/۲۶)؛ او می خواهد بنی هاشم آنچه را دارند ببخشند تا به او محتاج شوند.

۲. نظیر چنین تعبیری را امام علی علیه السلام در نامه ای به مردم مصر به کار برده است: «أَسَى أَنْ يَلِيَّ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ سَفَهَاؤُهَا وَفَجَارُهَا فَيَتَّخِذُوا مَالَ اللَّهِ دُولًا» (نهج البلاغه، نامه ۶۲).

انحصار خود قرار می‌دهند و بندگان خدا را برده خویش و دین خداوند را مایه فریب می‌سازند. بخشی از فاجعه یادشده در دوره عثمان نمودار شد. در این برهه، اطرافیان خلیفه به‌ویژه دودمان اموی از بیت‌المال چنان ارتزاق کردند که بسیار ثروتمند شدند؛ رویه‌ای که اعتراض گسترده‌ای در پی داشت (طبری، ۱۹۶۷: ۴/۲۲۶). امام علی علیه السلام در توصیف این ماجرا فرموده‌اند: «قَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَخْضَمُونَ مَالَ اللَّهِ خِضْمَةَ الْإِبِلِ نَيْتَةَ الرَّيِّعِ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳)؛ همراه عثمان، فرزندان پدرش به خوردن بیت‌المال پرداختند؛ چنان‌که شتر گیاه بهاری را می‌خورد.

یکی از نکات مهم در این زمینه، نگاه مالکیتی امویان به اموال عمومی بود. شخصی خواندن اموال عمومی توسط معاویه، چنان‌که در سخنی از عثمان نیز آمده،^۱ در ایجاد بیت‌المال خاص خلیفه ریشه داشت. این خزانه مخصوص در عصر معاویه ایجاد شده و بیت‌المال خاصه نامیده می‌شد؛ مؤسسه‌ای مستقل از بیت‌المال عمومی که درآمدها و مصارف مخصوص داشت. اندوخته معاویه در بیت‌المال خاصه مشتمل بر «صوافی»^۲ و عواید آن بود که او آن را ملک خویش می‌دانست.

معاویه برای آزاد بودن در مصرف بیت‌المال و از جمله اعطای جانب‌دارانه‌ی تدبیری اندیشید؛ او اولین کسی بود که شخصی مسیحی را مسئول دیوان خراج کرد (خلیفه بن خیاط، ۱۹۹۵: ۱۶۱). نصب «سرجون» به این مسئولیت دو نتیجه در پی داشت: از سویی کسب درآمد و تعریف راهبردهای جدید مالی مغایر با اسلام ممکن می‌شد و از سوی دیگر چون سرجون مسلمان نبود، به شیوه هزینه‌کرد اعتراضی نمی‌کرد؛ بدین سان معاویه می‌توانست به منویات خود از جمله تقویت امویان جامه عمل بپوشاند. براساس برخی از منابع، این راهبرد در دوران دیگر امویان نیز مورد توجه بود.^۳

۱. «إِنَّ هَذَا الْمَالَ لَنَا فَإِنْ اِخْتَجْنَا إِلَيْهِ أَخَذْنَاهُ وَإِنْ رَغِمَ أَنْفُ أَقْوَامٍ» (مفید، ۱۴۱۳: ۷۱).

۲. بخشی از بیت‌المال که خاص خلیفه بود (جهشیاری، ۱۳۴۸: ۱۱۵).

۳. این شیوه تا پایان خلافت نخستین خلیفه عباسی ادامه داشت تا اینکه منصور، دومین خلیفه عباسی، استخدام غیرمسلمانان را در امور مالی مسلمین ممنوع کرد (ابن قتیبه جوزیه، ۱۹۸۳: ۲۱۵-۲۱۷).

چهارمین نوع رفتار اقتصادی امویان سیاستی عمومی بود که نه تنها در مواجهه با بنی هاشم، بلکه در مواجهه با همه مخالفان به کار گرفته می شد. بنی امیه همان گونه که برای بقای سلطه خود حاضر بود به هر کاری دست بزند، برای غلبه بر بنی هاشم نیز حاضر بود از بخشی از ثروت خود دل بکند تا با همراه کردن آنان همچنان در قدرت باقی بماند؛ برای نمونه می توان به پرداخت یک میلیون درهم به عبیدالله بن عباس ترک اردوگاه امام حسن علیه السلام و پیوستن به معاویه اشاره کرد (یعقوبی، بی تا: ۲/۲۱۴). این موضوع سبب شد عبیدالله قتل فرزندانش به دست عامل معاویه (ذهبی، ۱۴۱۳: ۲/۶۰۷؛ طبری، ۱۹۶۷: ۵/۱۴۰) را به فراموشی بسپارد و با پیوستن خود و هشت هزار نفر از عراقیان به لشکرگاه شام، خیانتی بزرگ را رقم زند.

گفت وگویی امام حسین علیه السلام با فرزدق در راه کوفه گواه دیگری بر سیاست زرسالارانه اموی است. سومین امام شیعیان از فرزدق درباره اهل عراق می پرسد و پاسخ می شنود که «قلب آنان با تو و شمشیرشان با بنی امیه و علیه توست». امام حسین علیه السلام نیز با درک درست از راهبرد اقتصادی دستگاه اموی و بیان این سخن که «مردم بنده مال اند»، نقش ثروت در همراهی چوبی مردم با بنی امیه را آشکار می سازد (حلوانی، ۱۴۰۸: ۸۷). چنین همراهی ای در برخی افراد رنگ طمع به ثروتی بیشتر و در برخی دیگر بوی ترس از محرومیت از مقرری ها و از دست دادن دارایی ها داشت.

در مقابل رشته رفتارهای امویان در محور اقتصادی، همچنین باید از کنشگری بنی هاشم در این زمینه در سال های پس از بعثت یاد کرد. این کنشگری دو ویژگی داشت: نخست، چندان پرشمار نبود و دوم اینکه هرگز محلّ معیشت حداقلی امویان نمی شد.

در خصوص اقدام پیامبر برای دستیابی به کاروان مال التجاره قریش - اگرچه در چهارچوب دوقطبی اسلام و کفر مطرح می شود - نباید از نظر دور داشت که مالک چهارپنجم اموال کاروان، بنی امیه بودند (واقعی، ۱۹۸۹: ۱/۲۷). از این رو، در صورت دستیابی به کاروان، از سوی پیامبر هاشمی ضربه مهلکی بر پیکره اقتصاد و سازمان ثروت

اموی وارد می‌شد. بر همین اساس نیز، پرداخت مبالغی به عنوان «مؤلفه قلوبهم» به امویان. اگرچه تا آن زمان در چارچوب دوقطبی اموی- هاشمی مطرح نشده بود و صرف نظر از نیت خیرخواهانه پیامبر ﷺ برای تألیف قلوب تازه‌مسلمانان- متضمن اقدام پیشگیرانه‌ای برای دفع شر بود که از سوی مهم‌ترین و شناخته‌شده‌ترین شخصیت هاشمی اعمال شد.

۶-۱-۳. رفتارهای اقتدارگرایانه

سومین عامل قدرت‌افزا در نظر ساکنان حجاز در عصر نزول قرآن، رقم زدن رفتارهای آمیخته با اقتدار و به اصطلاح اقتدارگرایی بود. مراد از اقتدارگرایی، چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، حق‌انگاری و مسلم دانستن قدرت برای خویش است (بشیریه، ۱۳۹۶: ۳۷)؛ از این رو در قبایل و دولت‌های اقتدارگرا، قدرت با سرکوب سیاسی و طرد مخالفان بالقوه تثبیت می‌شود (Vestal, 1999:17).

بنی‌امیه به عنوان گروهی قدرت‌گرا، چنان‌که طبع قدرت‌گرایان می‌پسندد، بزرگ‌نمایی را اساس کار خویش می‌دانستند (مهربان، ۱۳۹۷: ۵۴-۵۵) و این خصیصه‌ای است که هافستد برای قدرتمندان جوامع با فاصله قدرت زیاد برمی‌شمرد (Hofstede, 1991:40). نشانه‌های متعددی از این خصیصه را که در رابطه با امویان از آن با تعبیر «خوی بیزانسی» نام برده شده (Madelung, 2004:346)، می‌توان در رفتار بنی‌امیه یافت. درباره عثمان گفته شده که او نخستین کس بود که هنگام عبورش، «دورباش» می‌گفتند (قلقشندی، بی‌تا: ۳/۳۴۱). در این آیین که برگرفته از یک سنت ساسانی بود، پیش‌قراول مردم عادی را به باز کردن راه و حفظ فاصله با شاه امر می‌کرد تا شکوه شاه حفظ شود (جلیلی، ۱۳۷۵: ۲). درباره معاویه نیز چنین آمده که او در تاریخ اسلام نخستین کسی بود که نگهبانانی راهش را باز می‌کردند (اندلسی، ۱۴۱۲: ۳/۱۴۲۰؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۱۲/۱۱۲).

طبق گزارشی، معاویه خود به وجود انگیزه اقتدارگرایی، فرهمنندی و جلوه‌گری در رفتارهایش اذعان داشته است. براساس این گزارش، وقتی در سفر خلیفه دوم به شام

معاویه در موکبى عظیم به استقبال او آمد و خلیفه او را بازخواست کرد که چرا چنین موکبى به راه انداخته و نیز به او گفت که شنیده ارباب حاجات را مدتی طولانی بر درگاه خود به انتظار وامی دارد، معاویه استدلال کرد که در شام جاسوسان روم فراوان اند و در برابر آنان باید عزت فرمانروایی و شکوه اسلام را نمایاند و دشمنان را بیمناک ساخت (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۸/ ۱۲۴-۱۲۵؛ اندلسی، ۱۴۱۲: ۳/ ۱۴۱۷). این جملات به وضوح از شوق به اقتدارگرایی حکایت می‌کند؛ خواه بینندگان جاسوسانی باشند که شکوه شاهانه را در خلال گزارش‌های خود روایت کنند، خواه مردمان عادی جامعه باشند که در بزرگداشت معاویه غلو کنند. افزون بر این، معاویه اقدامات دیگری نیز انجام داد که می‌توان آن‌ها را در راستای اقتدارگرایی که برای تثبیت قدرت خود سخت بدان نیازمند بود، دانست. این امر موجب شد برخی با تعریض و کنایه او را قدرتمندی بدانند که بزرگ نبود (عقاد، ۲۰۰۶: ۱۲-۱۶). بنابراین، گم‌شده شخصیتی معاویه «عظمت» بود که فقدان آن سبب شد «برخی از اتباع معاویه او را رهبری بزرگ ندانند» (کورزین، ۱۳۸۶: ۴۷)؛ از این رو معاویه برای جبران این نقیصه اقداماتی کرد که یکی از آن‌ها گماشتن حاجب در دربار بود. در تاریخ اسلام، نخستین بار معاویه پرده‌ها برافراشت و دربانان و پرده‌داران گماشت (یعقوبی، بی تا: ۴۹) و خواجه سرایان را به خدمت گرفت (مقریزی، ۱۴۲۰: ۱۲/ ۱۱۲). همچنین او دوست داشت که پادشاه خطابش کنند و خود چنین می‌گفت: «أنا أول الملوک» (اندلسی، ۱۴۱۲: ۳/ ۱۴۲۰؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۱۲/ ۱۱۲).

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت این است که اقتدارگرایی معاویه به دربار محدود نبود؛ بلکه ساخت بزرگ‌ترین منبر با پانزده پله در مسجد (منابع پیشین) یکی دیگر از مظاهر تلاش او برای دیده شدن و در عین حال القای رفعت مقام و دور از دسترس بودن جایگاه خود بود. جلوه دیگری از این تلاش در قالب تغییرات تسامحاً فرهنگی صورت می‌گرفت؛ به بیان واضح‌تر، امویان چه آنان که «خلیفه» خطاب می‌شدند و چه آنان که خود را «ملک» می‌خواندند، به انجام اقداماتی به شرح زیر روی آوردند: جعل روایت درباره بنی‌امیه و فضیلت‌تراشی برای افرادی از این دودمان، بدگویی از دیگران به ویژه بنی‌هاشم

با هدف کاستن از جایگاه آنان در نظر مردم، رواج قَدَری مسلکی در راستای نسبت دادن پادشاهی و خلافت خود به مسائلی همچون اراده خدا و جعل عنوان «خليفة اللهی». این تقدّس بخشی تا حدّ زیادی دست کم بین شامیان کارگر افتاد (سیوطی، ۱۴۲۵: ۱/۱۷۶). امویان در سایه همین تقدّس ساختگی با نسبت دادن بسیاری از کارها به قضای الهی، خود را از تبعات اقداماتشان می‌رهانیدند و در پناه این نگرش با خاطری آسوده به کارهایی همچون ترور و قتل عام دست می‌یازیدند. نسبت دادن ترور مالک اشتر به جنود الله عسل (مقدسی، بی تا: ۲۳۶/۵) نمونه‌ای از تلاش معاویه برای پیوند زدن امور به مشیّت خداوند است که در راستای کوشش برای اقتدارگرایی و در نتیجه القای الهی بودن حکومت او ارزیابی می‌شود.

در مقابل، هاشمیان در پی اقتدارگرایی نبودند. پیامبر ﷺ بی‌رغبت به رفتارهای اقتدارآمیز همواره خود را با دیگران برابر می‌شمرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۱۶۱/۴) و دوست نداشت همچون پادشاهان باشد: «كَانَ يَكْرَهُ أَنْ يَتَّشَبَهَ بِالْمُلُوكِ» (ابو لحيه، ۱۴۴۱: ۱/۲۲۳). امام علی عليه السلام نیز چنین بود؛ چنان‌که جمله «لَا التَّمَّاسُ إِعْظَامٌ لِنَفْسِي» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶) به خوبی دوری امام عليه السلام از خودبزرگ‌نمایی به‌عنوان یکی از معیارهای اقتدارگرایی را نشان می‌دهد. همچنین امام عليه السلام از مردم می‌خواست به شیوه‌ای که با پادشاهان ظالم سخن می‌گویند، با ایشان سخن نگویند: «فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةَ» (همان).

۲-۶. دلایل اختلافات هاشمی - اموی درباره عوامل قدرت افزا

از مهم‌ترین دلایل اختلاف دیدگاه این دو خاندان درباره عوامل قدرت افزا می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۲-۱. نگاه متفاوت به هزینه قدرت

مراد از هزینه قدرت آن چیزی است که بهای به دست آوردن قدرت می‌شود؛ بنابراین منظور از اصطلاح یادشده میزان اعتباری است که در حوزه‌های مادی و معنوی لازم است

تا برای اعمال قدرت به کار گرفته شود (شارپ، ۱۳۸۹: ۱۴). به بیان واضح‌تر، اعمال هرگونه قدرتی هزینه‌هایی در پی دارد؛ یعنی افزون بر اینکه امکانات تازه‌ای ایجاد می‌کند، امکانات دیگری را از بین می‌برد (بشیریه، ۱۳۹۰: ۳۶)؛ چنان‌که به باور جین شارپ (د. ۲۰۱۸) ممکن است هزینه‌ی اعمال قدرت، صرفاً مادی یا معنوی و یا به احتمال از هر دو سنخ باشد (شارپ، ۱۳۸۹: ۱۴).

امویان در دعوی قدرت معتقد بودند که به هر طریق ممکن باید قدرت را به دست آورد و مهم نیست چه چیزی در پای قدرت ذبح می‌شود. برای این گروه، اخلاق جز ضوابط دست‌وپاگیری که مزاحم نهاد قدرت است، ماهیت دیگری نداشت و آنان در صورت نیاز می‌توانستند همه یا بخشی از آن را حذف یا به نفع خود تفسیر کنند. بنابراین اخلاق، بزرگ‌ترین و یا دست‌کم یکی از قربانیان مهم قدرت امویان بود.

پاییند نبودن به معاهدات، مانند پیمان صلح با امام حسن مجتبی (علیه السلام) از بارزترین نشانه‌های به مسلخ بردن اخلاق در مراودات سیاسی امویان است؛ واقعیتی که در قالب‌های دیگری چون ترور مخالفان آشکار شد. یکی از بزرگ‌ترین ترورهای که به دستور معاویه رقم خورد، شهادت امام حسن (علیه السلام) بود (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱/۳۸۹). امام مجتبی (علیه السلام) اگرچه ناچار شد با معاویه صلح کند و خلافت را به او واگذارد، هنوز به عنوان امام نزد برخی از مسلمانان مرجعیت داشت و می‌توانست برای امویان خطرناک باشد؛ از این رو معاویه ترجیح داد تا اخلاق را قربانی کرده و ناجوانمردانه حذف فیزیکی ایشان را رقم زند (بلاذری، ۱۹۵۹: ۳/۵۵). اگرچه ابن‌خلدون انجام این کار توسط معاویه را انکار می‌کند و انتساب چنین مطلبی را منحصر به کتاب‌های شیعه می‌داند (ابن‌خلدون، ۱۹۸۸: ۲/۶۴۹)، منابع متعددی از اهل سنت (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱/۳۸۹؛ بلاذری، ۱۹۵۹: ۳/۵۵) و نیز آثار مورخان غیرمسلمان (ابن‌عبری، ۱۹۹۲: ۱۰۹) این مطلب را ذکر کرده و برخی حتی رقم دقیق پرداخت معاویه را آورده‌اند (عقاد، ۲۰۰۶: ۴۰).

از مصادیق دیگر هزینه‌کرد اخلاق نحوه رفتار با خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله) در کربلاست. نبرد اموی- هاشمی اگرچه می‌توانست با شهادت امام حسین (علیه السلام) در عاشورای ۶۱ هـ. ق.

پایان یافته، قلمداد شود، اتفاقاتی از جمله بستن آب به روی خاندان پیامبر ﷺ که زنان و کودکان در میان آنان بودند، به شهادت رساندن طفل شیرخوار و نیز به اسارت گرفتن مخدّرات (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۱۸۵/۸) نشان داد که بنی امیه برای اخلاق در عمل سیاسی جایگاهی قائل نیستند.

دین از دیگر قربانیان قدرت بود. در معامله دین و دولت، برای امویان دولت محوریت داشت و وظایف دینی ذیل سیاست‌های حکومت اعتبار می‌یافت و در واقع دینی مورد تأیید آنان بود که قدرتشان را تهدید نکند. معاویه در اوّلین روز خلافت در جمع کوفیان گفت: «وَاللّٰهُ مَا قَاتَلْتُمْ لِيُتَّصَلُوا وَلَا لِيَتَّصِمُوا وَلَا لِيَتَّحَجَّجُوا وَلَا لِيَتَزَكَّوْا اِنَّكُمْ لَتَفْعَلُوْنَ ذٰلِكَ وَ اِنَّمَا قَاتَلْتُمْ لِيَاْتُمْرَ عَلَيْكُمْ» (ابوالفرج اصفهانی، بی تا: ۷۷). این جمله به روشنی نشان می‌دهد که در نگاه امویان عمل سیاسی بر شریعت اولویت داشت و برای آنان قدرت و دین دو نهاد مجزّا بود که در هنگام تلاقی، آنچه اصالتی غیرقابل قیاس با دین داشت، قدرت بود. قصد هتک حرم الهی با به شهادت رساندن امام حسین علیه السلام، به آتش کشیدن کعبه توسط لشکر یزید (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۲۲۵/۸) و تیراندازی به قرآن توسط ولید بن یزید (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۵/۲۹۰) از دیگر نشانه‌های رجحان قدرت بر دین در هندسه فکری امویان است. بدین سان، راز دیدن خوابِ بازی بوزینه‌ها بر منبر توسط پیامبر ﷺ که مفسران آن را در شأن نزول آیه «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي اَرٰىنَاكَ اِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُوْنَۃَ فِي الْقُرْآنِ» (اسراء/۶۰) نقل کرده و مراد از شجره ملعونه را بنی امیه دانسته‌اند (قمی، ۱۴۰۴: ۲۱/۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۲۹۷)، در زمان حکمرانی امویان آشکار شد.

در موضع‌گیری‌ای متفاوت، هاشمیان قدرت را به مثابه متاعی در نظر می‌گرفتند که نمی‌شد هر هزینه‌ای را برای به دست آوردن آن پرداخت. قدرت برای زمامداران هاشمی آنجا مهم بود که در پرتو آن بتوانند امر مهمی چون هدایت امت را رقم بزنند؛ مأموریتی که

۱. و ما آن رؤیا را که به تو نشان دادیم، فقط برای آزمایش مردم بود؛ همچنین شجره ملعونه را که در قرآن ذکر کرده‌ایم.

متاع دنیا بوده است؛ بلکه برای این بود که آثار دین تو را بازگردانیم و در شهرهای تو اصلاح را برقرار نماییم تا بندگان ستم‌کشیده‌ات در امن و آسودگی باشند و احکامت که معطل مانده جاری گردد.

اگرچه در عبارات پیش‌گفته، به روشنی از دین سخن به میان آمده است، نباید از اشارات غیرمستقیم به اخلاق چشم‌پوشید. این نکته که امام علیه السلام در پی مقام نبود و به‌رغم دسترسی به منابع مالی، از دنیا چیزی نیندوخت، جز اخلاق‌مداری نیست؛ حقیقتی که در ماجرای خاموش کردن چراغ بیت‌المال و روشن کردن چراغی دیگر برای گفت‌گو با مراجعه‌کننده عیان است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۱۰/۲).

نمونه دیگری از ارجحیت اخلاق در سلوک سیاسی امام علیه السلام را باید در نگاه آن حضرت علیه السلام به فرایند اخذ مالیات جست. جمع‌آوری مالیات اگرچه مقوله‌ای پراهمیت برای تأمین نیازهای دولت و بسط قدرت حکومت است، در اندیشه امیرمؤمنان علیه السلام موضوعیت ندارد؛ به این معنا که اگرچه دولت ناگزیر به تأدیه حقوق است، نباید به مردم فشاری وارد شود و به ظلم بینجامد. دیگر اینکه برای تأدیه حقوق دولت به روشمندی نیاز است تا از پایمال شدن حقوق مردم جلوگیری شود؛ چنان‌که امام علی علیه السلام برای مأموران جمع‌آوری خراج، شیوه‌نامه‌هایی نوشت و آنان را به رعایت نکاتی درخور توجه سفارش کرد (نهج‌البلاغه، نامه‌های ۲۵، ۵۱). حضرت علیه السلام هنگام اعزام مخنف بن سلیم برای جمع‌آوری زکات اصفهان نیز توصیه‌هایی نوشت (نهج‌البلاغه، نامه ۲۶).

صلح امام حسن علیه السلام با معاویه و واگذاری قدرت رسمی به او نیز نشانه دیگری از برتری اخلاق نزد قدرتمندان هاشمی است؛ اخلاقی که در پی حفظ جان مسلمانان است و از وارد شدن خدشه به ساحت دین پروا دارد. بر این اساس، رقم‌زدن حرکت سیاسی توسط امام حسین علیه السلام در سال‌های پس از شهادت برادرشان نیز، چنان‌که صبر بیست و پنج ساله پدر برای حفظ اسلام بود، در راستای دفاع از اسلام ارزیابی می‌شود. از سوی دیگر، دقیقاً همین موضوع؛ یعنی دفاع از اسلامی که امام حسین علیه السلام در خطر بودن آن را اعلام کرد (ابن‌نما، ۱۴۰۶: ۲۵)، نقطه آغاز حرکت سیاسی حضرت و نهضت عاشورا شد.

۶-۲-۲. تفاوت در رهیافت مؤثر بر نگاه به سیاست

در کنار بحث هزینه قدرت، ناگزیر باید رهیافت‌های مؤثر بر نگاه دو خاندان به سیاست را به عنوان یکی از دلایل اختلاف دیدگاه آنان به عوامل قدرت افزا در نظر گرفت. عالمان سیاسی در تحلیل دیدگاه‌های این حوزه به سرچشمه گرفتن نظرات از یکی از سه رهیافت «آرمان»، «قانون» و «قدرت» نظر دارند (موسوی، ۱۳۸۷: ۹). بسته به اینکه هر دیدگاه اساس خود را از چه رهیافتی گرفته باشد، رفتارهای هر گروه و ساختار اجتماعی‌ای با دیگری متفاوت می‌شود.

رفتارهای سیاسی بنی‌هاشم متأثر از اعتقادات وحدانی پیش از اسلام و نیز پابندی به ارزش‌های اسلامی، پشتوانه‌ای قوی از رهیافت آرمان داشت. این نکته که «این آرمان چیست»، خود بحث مفصلی است که نوشته مستقلی می‌طلبد؛ اما به صورت خلاصه باید گفت: این آرمان موضوع پیمانی بود که امام علیه السلام آن را علت پذیرش خلافت معرفی کرد: «لَوْ لَا حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بُوْجُودِ النَّاصِرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ إِلَّا يُقَارُوا عَلَى كَيْفَةِ ظَالِمٍ وَلَا سَعْبٍ مَّظْلُومٍ لِأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا» (نهج البلاغه، خطبه ۳)؛ اگر نبود حضور مردم و تمام بودن حجت بر من به جهت وجود یاور و پیمانی که خداوند از آگاهان گرفته که در برابر پرخوری ستمکاران و گرسنگی ستم دیدگان ساکت ننشینند، بی‌تردید افسار شتر خلافت را بر کوهانش می‌افکنم.

موضوع پیمان یادشده «اخلاق اجتماعی» است؛ همان چیزی که بخشی از هدف بعثت رسول الله صلی الله علیه و آله نیز بود؛ چنان که حضرت محمد صلی الله علیه و آله فرمود: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (طبرسی، ۱۴۱۲: ۸). امام علیه السلام بر پایه همین اخلاق اجتماعی، حکومتی را که ارزشش نزد او کمتر از کفش پاره‌ای بود با هدف اقامه حق و دفع باطل پذیرفت و فرمود: «وَاللَّهِ لَهِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَمْرِكُمْ إِلَّا أَنْ أُفِيمَ حَقًّا أَوْ أَدْفَعُ بَاطِلًا» (نهج البلاغه، خطبه ۳۳).

از دیدگاه امام علی علیه السلام، اخلاق لازمه اتقان کار متولیان عمل سیاسی است و بدون آن حتی اگر کار در نهایت دقت و با تمام جزئیات انجام شده باشد، باز چیزی کم است. بنابراین، اگرچه بسیاری از کارها با قوه قهریه امکان پذیر است، در اندیشه علوی لازم است

که مسئول، فروتنانه و اخلاق‌مدارانه با مردم روبه‌رو شود؛ چنان‌که امام علیه السلام به محمد بن ابی‌بکر در هنگام عزیمت به مصر سفارش کرد: «فَاخْفِضْ لَهُمْ جَنَاحَكَ»؛ با مردم متواضعانه رفتار کن «وَ اَلِنْ لَهُمْ جَانِبَكَ وَ اَبْسُطْ لَهُمْ وَجْهَكَ»؛ و با مردم با ملایمت برخورد کن و با چهره باز با آنان روبه‌رو شو «وَ اَسِ بَيْنَهُمْ فِي اللَّحْظَةِ وَ النَّظْرَةِ»؛ حتی در نگاه کردن به اشخاص، چه به گوشه چشم بنگری و چه خیره شوی، میان آنان نباید فرقی بگذاری (نهج‌البلاغه، نامه ۲۷). از این قبیل عبارات، به هنگام نصب والیان و عاملان در شهرها، بسیار از امام علیه السلام نقل شده که بخشی از آن‌ها در نامه‌های ۴۶، ۵۰، ۵۱، ۵۳ و ۵۹ آمده است (غفوری و طباطبایی ندوشن، ۱۴۰۲: ۱۵۷). در پرتو این آرمان، حکومت به مثابه مهم‌ترین عمل سیاسی، امانتی در دست مسئولان است که باید پاس داشته شود (نهج‌البلاغه، نامه ۳۳).

در مقابل، امویان عمل سیاسی خود را مطابق با رهیافت قدرت رقم می‌زدند؛ به بیان دقیق‌تر حاکمان اموی آن‌گونه که سیاست ایجاد می‌کرد، دست به عمل سیاسی می‌زدند و در این عرصه، عناصر دیگری مانند دین و اخلاق را دخالت نمی‌دادند. مستفاد از تاریخ، امویان بر این باور بودند که سیاست ایجاد می‌کند انسان برای دستیابی به هدف خود به هر اقدامی دست بزند؛ اندیشه خطرناکی که امروزه برای بسیاری از مردم با عنوان ماکیاولیسم می‌شود. این سیاست در حقیقت به صدور جواز پای نهادن بر اصول اخلاقی برای تحقق خواسته‌ها اصرار دارد و معتقدست که سیاست و اخلاق از دو سنخ متضادند که با یکدیگر جمع نمی‌شوند (Johannesen, Richard et al., 2008:41-87).

سخنان ابوسفیان در اولین روز خلافت عثمان (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷: ۴۷/۱۰) و خطبه معاویه در اولین روز مصالحه (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ۷۷)، نمونه‌هایی از اثرگذاری رهیافت سیاست و به اصطلاح سیاست‌زدگی^۱ است. در سایه همین رهیافت بود که یزید

برای تثبیت قدرت، بدون در نظر گرفتن جایگاه امام حسین علیه السلام با ایشان وارد نبرد شد و حادثه کربلا را رقم زد.

در پایان برای گذر از بحث اصلی و رسیدن به بخش نتیجه‌گیری پژوهش، شاخصه‌های تفاوت دیدگاه دو خاندان بنی امیه و بنی هاشم درباره عوامل قدرت افزا در جدولی آورده می‌شود:

عامل	نماینده جریان	رویکرد	مصادیق
جمعیت	بنی هاشم	قدرت‌آوری جماعت	توجه به جماعت‌های کم‌شمار / سکوت ۲۵ ساله امام علی <small>علیه السلام</small> برای حفظ جماعت اسلامی
	بنی امیه	قدرت‌آوری جمعیت	استلحاق زیاد بن ابیه / تلاش برای انتساب قضاعه به معد / حامی‌پروری / به حساب نیاوردن جماعت‌های کم‌شمار
ثروت	بنی هاشم	ثروت معیار شایستگی برای قرارگرفتن در قدرت نیست / قرارگرفتن در قدرت، جواز استفاده شخصی و نابه‌جا از ثروت نیست.	نگاه نجیبانه به اموال عمومی / رعایت اخلاق و آموزه‌های دینی در کسب درآمد / رعایت عدالت در توزیع بیت‌المال
	بنی امیه	ثروت معیار شایستگی برای کسب مناصب است / کسب	اعطای جانب‌دارانه بیت‌المال / تحریم اقتصادی و فشار مالی به

		ثروت به هر طریق ممکن و کسب قدرت از طریق ثروت مجاز بوده و لازمه تحقق اهداف است.	رقیبان/ دهش‌های مالی به برخی از افراد برای جلب حمایت و یا دست برداشتن از اهداف/ تقویت مالی نزدیکان
اقتدارگرایی	بنی‌هاشم	دوری از رفتارهای اقتدارگرایانه	دوری از خودبزرگ‌نمایی/ مردم‌داری و در دسترس بودن
	بنی‌امیه	تأکید بر اقتدارگرایی	تجمل‌گرایی و فرهمندنمایی/ گره زدن اقدامات به مشیت الهی/ القای رفعت مقام/ قائل شدن به حریم میان خود و دیگران

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان‌دهنده این واقعیت است که ثروت، اقتدارگرایی و جمعیت از مهم‌ترین عوامل قدرت‌ساز مورد توجه در گفتمان‌های سیاسی حجاز از عصر منتهی به نزول قرآن تا سال ۱۳۲ق است؛ عواملی که دو خاندان بنی‌هاشم و بنی‌امیه درباره آن‌ها اختلاف نظر داشتند. این اختلاف دیدگاه از نگاه متفاوت این دو خاندان به مقوله هزینه قدرت و اثرپذیری نگاه آنان به سیاست از رهیافت‌های گوناگون سرچشمه می‌گرفت. از آنجاکه نگاه بنی‌امیه به سیاست برگرفته از رهیافت قدرت بود، قدرت برای این خاندان ارزش ذاتی داشت و این امر باعث می‌شد که در سیاست آنان، اخلاق و دین برای قدرت هزینه شده و عمل سیاسی بر اخلاق، دین، مصلحت مسلمانان و هرچیز دیگری اولویت داشته باشد. این موضوع همچنین سبب می‌شد که در نگاه امویان کسب ثروت بیشتر به هر طریق ممکن برای قدرت افزون‌تر، کاستن از تمکن مالی رقبا برای تضعیف قدرت آنان، افراط در اقتدارگرایی، فرهمندنمایی از طریق اقداماتی مانند جعل حدیث به منظور فضیلت‌تراشی برای خود و انکار برتری دیگران، رواج قدری مسلکی و دست زدن به هر اقدامی برای افزایش حامیان توجیه‌پذیر باشد.

در مقابل، نگاه بنی هاشم به سیاست برگرفته از رهیافت آرمان بود؛ ازاین رو قدرت برای آنان ابزاری برای تکریم اخلاق و تقویت دین به شمار می‌آمد و هزینه کردن دین و اخلاق به نفع قدرت غیرقابل قبول بود. بدین سان، بنی هاشم درباره نقش ثروت در اعمال قدرت و قدرت‌افزایی ملاحظاتی آمیخته با اخلاق داشته و نماینده گفتمانی بودند که با استفاده ابزاری از ثروت در عرصه قدرت و عمل سیاسی سازگاری نداشت. همچنین در دیدگاه هاشمیان، کسب قدرت از طریق اقتدارگرایی و حامی‌پروری وجاهت نداشت و جمعیت آن‌گاه می‌توانست قدرت‌ساز باشد که با عنصر وحدت و هم‌بستگی درهم آمیزد و بتواند معنای جماعت را افاده کند.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۸۹ش.
۲. نهج البلاغه، گردآوری حسین بن محمد الرضی، ترجمه علی شیروانی، معارف، قم، ۱۳۹۰ش.
۳. ابن اثیر جزری، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، دار صادر، بیروت، ۱۳۸۵ق.
۴. ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، جمهرة أنساب العرب، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۵. ابن ابی الحدید، عبد الحمید، شرح نهج البلاغه، تصحیح: محمد أبو الفضل إبراهیم، مکتبة آية الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
۶. ابن أعثم، احمد، الفتوح، تحقیق: علی شیری، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۷. ابن أعثم، احمد، دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب، تحقیق: خلیل شحادة، دار الفکر، بیروت، ۱۹۸۸م.
۸. ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب، مؤسسه انتشارات علامه، قم، ۱۳۷۹ق.
۹. ابن عبری، گرگوریوس ابوالفرج، تاریخ مختصر الدول، دار المشرق، بیروت، ۱۹۹۲م.
۱۰. ابن عبدالبرّ، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق: علی محمد البجاوی، دار الجیل، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۱۱. ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق: علی شیری، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۵ق.
۱۲. ابن قیّم الجوزیة، محمد، شرح الشّروط العمریة، تحقیق: صبحی صالح، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۳م.

۱۳. ابن کثیر، اسماعیل، *البدایة والنهایة*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۱۴. ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، تحقیق: مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی، دار المعرفة، بیروت، ۱۹۳۶م.
۱۵. ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، مکتبه محمد علی صبیح و اولاده، بی‌جا، ۱۳۸۳ق.
۱۶. ابوالفرج اصفهانی، علی، *مقاتل الطالبیین*، تحقیق: سید احمد صقر، دار المعرفة، بیروت، بی‌تا.
۱۷. ابولحیه، نورالدین، *شمانل النبوة و مکارمها*، دار الأنوار، دمشق، ۱۴۴۱ق.
۱۸. اسپولر، برتولد، *جهان اسلام*، ترجمه قمر آریان، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۴ش.
۱۹. اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمّة فی معرفة الأئمّة*، مکتبه بنی‌هاشمی، تبریز، ۱۳۸۱ق.
۲۰. بشیری، حسین، *آموزش دانش سیاسی*، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۹۶ش.
۲۱. بشیری، حسین، *جامعه‌شناسی سیاسی*، نشر نی، تهران، ۱۳۹۰ش.
۲۲. بلادی، عاتق بن غیث، *معجم معالم الحجاز*، مؤسسه الریان، مکه، ۱۴۳۱ق.
۲۳. بلاذری، احمد بن یحیی، *أنساب الأشراف*، تحقیق: محمد حمیدالله، دار المعارف، قاهره، ۱۹۵۹م.
۲۴. توسلی نائینی، منوچهر، «فرزندخواندگی در کنوانسیون حقوق کودک»، *فصلنامه حقوق*، دوره سی و نهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۸ش.
۲۵. پاکتچی، احمد، *روش‌شناسی تاریخی*، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ۱۳۹۷ش.
۲۶. پاکتچی، احمد و دیگران، «بازخوانی انگاره ربا در قرآن کریم با تکیه بر الگوهای انسان‌شناسی اقتصادی»، *مطالعات قرآن و حدیث*، شماره ۲ (پیاپی ۲۲)، بهار و تابستان ۱۳۹۷ش.
۲۷. پلتو، پرتی. ژ، *روش تحقیق در انسان‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۵ش.
۲۸. جلیلی، علی، *دورباش*، مؤسسه فرهنگی هنری کتاب مرجع، تهران، ۱۳۷۵ش.
۲۹. جمحی، محمد بن سلام، *طبقات الشعراء*، بی‌نا، لیدن، ۱۹۱۳م.
۳۰. جندی، علی، *تاریخ الأدب الجاهلی*، مکتبه الجامعة العربیة، بیروت، ۱۹۶۶م.
۳۱. جواد علی، *المفضل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، دار الساقی، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۳۲. جوهری بصری، احمد، *السقیفة و فدک*، تحقیق: محمد هادی امینی، مکتبه نینوی الحدیثه، تهران، بی‌تا.
۳۳. جهشیاری، محمد بن عبدوس، *کتاب الوزراء و الکتاب*، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، بی‌نا، تهران، ۱۳۴۸ش.
۳۴. حاکم حسکانی، عبیدالله، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق: محمد باقر محمودی، مؤسسه

- الطبع والنشر، تهران، ۱۹۹۰م.
۳۵. حلوانی، حسین بن محمد، *نزهة الناظر وتنبیه الخاطر*، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، ۱۴۰۸ق.
۳۶. خلیفة بن خیاط، *تاریخ خلیفة بن خیاط*، تحقیق: مصطفی نجیب فوّاز و حکمت کشلی فوّاز، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۹۹۵م.
۳۷. ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الإسلام*، تحقیق: عمر عبدالسلام، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۱۳ق.
۳۸. سحاب، فکتور، *ایلاف قریش رحلة الشتاء والصفی*، کومبیبو نشر، بیروت، ۱۹۹۲م.
۳۹. سلیم بن قیس هلالی، *کتاب سلیم بن قیس*، تحقیق: محمد انصاری زنجانی، نشر الهادی، قم، ۱۴۰۵ق.
۴۰. سید میرزایی، سید محمد، *جمعیت شناسی عمومی*، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۸۱ش.
۴۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *تاریخ الخلفاء*، تحقیق: حمدی الدمرداش، مکتبه نزار مصطفی الباز، قاهره، ۱۴۲۵ق.
۴۲. شارپ، جین، *قدرت نرم و عدم خشونت*، ترجمه سیدرضا مرزانی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ۱۳۸۹ش.
۴۳. شریف الرضی، محمد بن حسین، *المجازات النبویة*، تحقیق: مهدی هوشمند، دار الحدیث، قم، ۱۴۲۲ق.
۴۴. طباطبایی ندوشن، سید روح الله و دیگران، «تحلیل فاصله قدرت مبتنی بر نظریه ابعاد فرهنگی و هافستد...»، *مجله پژوهش های تاریخی*، شماره ۵۹، ۱۴۰۲ش.
۴۵. طبرسی، حسن بن فضل، *مکارم الأخلاق*، فراهانی، تهران، ۱۳۶۵ش.
۴۶. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الأمم والملوک*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، دار التراث، بیروت، ۱۹۶۷م.
۴۷. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الطبری*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، دار المعارف، قاهره، بی تا.
۴۸. عقاد، عباس محمود، *معاویة بن ابی سفیان*، نهضة مصر، قاهره، ۲۰۰۶م.
۴۹. علم الهدی، علی بن حسین، *تنزیه الأنبياء*، دار الشریف الرضی، قم، ۱۳۷۷ش.
۵۰. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی*، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳ش.
۵۱. عیاشی، محمد، *تفسیر*، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، المطبعة العلمیة، تهران، ۱۳۸۰ش.
۵۲. غفوری، اکبر و سید روح الله طباطبایی ندوشن، *سیاست و حکمرانی در قرآن و نهج البلاغه*، دانشگاه

- یزد، یزد، ۱۴۰۲ش.
۵۳. فکوهی، ناصر، *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*، نشر نی، تهران، ۱۳۸۱ش.
۵۴. فکوهی، ناصر، *مبانی انسان‌شناسی*، نشر نی، تهران، ۱۳۹۱ش.
۵۵. فیض کاشانی، ملامحسن، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، تحقیق: علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
۵۶. فلقتندی، احمد، *مآثر الإنافة فی معالم الخلافة*، تحقیق: عبدالستار احمد فراج، عالم‌الکتب، بیروت، بی‌تا.
۵۷. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق: طیب موسوی جزائری، دار‌الکتاب، قم، ۱۴۰۴ق.
۵۸. گالبرایت، جان کنت، *کالبدشناسی قدرت*، ترجمه احمد شهسا، شها، تهران، ۱۳۶۶ش.
۵۹. مدنی شیرازی، سید علی خان، *ریاض السالکین*، تحقیق: محسن حسینی امین، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ۱۴۰۹ق.
۶۰. کورزین، فیلیس، *امپراتوری اسلامی*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، ققنوس، تهران، ۱۳۸۶ش.
۶۱. لویتسکی، ایتیون و دانیل زیبلات، *دموکراسی‌ها چگونه می‌میرند*، ترجمه سیامک دل‌آرا و اعظم ورشوچی فرد، پارسه، ۱۳۹۸ش.
۶۲. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۶۳. مظاهری، علی اکبر، *خانواده ایرانی در روزگار پیش از اسلام*، ترجمه عبدالله توکل، قطره، تهران، ۱۳۷۷ش.
۶۴. معاویه بن ابی سفیان، *دیوان*، تحقیق: فاروق اسلیم، دار صادر، بیروت، ۱۹۹۶م.
۶۵. مفید، محمد بن محمد، *الجمال و التصرة لسید العترة فی حرب البصرة*، تحقیق: سید علی میرشریفی، مکتب الإعلام الإسلامي، قم، ۱۴۱۳ق.
۶۶. مقرئ تلمسانی، احمد، *نوح الطیب*، تحقیق: احسان عباس، دار صادر، بیروت، ۱۹۶۸م.
۶۷. مقریزی، احمد بن علی، *إمتاع الأسماع*، تحقیق: محمد النمیسی، دار‌الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۶۸. مقریزی، احمد بن علی، *التزاع و التخاصم فیما بین بنی‌امیه و بنی‌هاشم*، تحقیق: حسین مؤنس، الشریف الرضی، قم، ۱۴۱۲ق.
۶۹. موسوی، سید محمد، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، پیام نور، تهران، ۱۳۸۷ش.
۷۰. مهربان، مجتبی، *روان‌شناسی انسان قدرت‌گرا*، جوانه رشد، تهران، ۱۳۹۷ش.
۷۱. نقیب‌زاده، احمد، *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی*، سمت، تهران، ۱۳۸۵ش.

۷۲. واددی، محمد بن عمر، *المغازی*، تحقیق: مارسدن جونز، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۹۸۹م.
۷۳. ولاهوس، اولیویا، *درآمدی بر انسان شناسی*، ترجمه سعید یوسف، سپهر، تهران، ۱۳۵۷ش.
۷۴. یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله؛ *معجم البلدان*، دار صادر، بیروت، ۱۹۹۵م.
۷۵. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *تاریخ یعقوبی*، مؤسسه و نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام، قم، بی تا.
76. Beekes, Robert S. P., *Etymological Dictionary of Greek* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series; 10), volume I, with the assistance of Lucien van Beek, Leiden, Boston, Brill: 2010.
77. Dhabhar, E.B.N. (ed.), *Saddar Nasr and Saddar Bundelesh*. Bombay, Trustees of the Parsee Punchayet Funds and Properties: 1909.
78. Godelier, Maurice and R. Blohm, "The Concept of Tribe: Crisis of a Concept or Crisis of the Empirical Foundations of Anthropology". *Diogenes*. Volume 21 (81). pp1-25, 1973.
79. Hofstede, G., *Cultures and Organizations: Software of the Mind*, London, McGraw-Hill Book Company: 1991.
80. Johannesen, Richard et al., *Ethics in Human Communication*, Illinois, Waveland Press: 2008.
81. Madelung, Wilferd., *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, London, Cambridge University Press: 2004.
82. Parsons, T., *The Social System*, Glencoe.III, Free Prees: 1951.
83. Vestal, Theodore M., *Ethiopia: A Post-Cold War African Stat*, Westport, Praeger: 1999.