

فتوح در اسلام
فتح تغلیبی، فتح قلوب

دکتر صادق آئینه وند

فصلنامه تاریخ اسلام - شماره ۲ - تابستان ۷۹

این مقاله از دو نگاه به موضوع فتوح، در دو شکل تغلیبی و قلوب آن می پردازد. ابتدا با ورود اجمالی به پیشامد رده که 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 (ص) به عنوان عوامل برپادارنده جریان فتوح پرداخته، و به تعریف و نقش هر يك در ساز و کار امت اشاره می کند.

پس از آن به دو عنصر مقوم در هر دو شیوه از فتوح، یعنی اعرابی و عربی از زاویه نقش آفرینی پرداخته و با این فرض که حرکت هجرت، مدنیت و تعرب که مبین دو قطب از حضارت و بداوت است، درباره دستاوردهای فتح تغلیبی و فتح قلوب، سخن به میان می آورد.

برخورد احتیاط آمیز فقیهان حجاز و عراق با فتوح راشدون و تعاقب تاریخی آن و مخالفت صریح این فقیهان با گسترش اسلام در سرزمین های دارالحراب به سبب فتح اول در دو عصر اموی و عباسی، دامنه ای دیگر از موضوع بحث حاضر است.

چهره شناسی هرم فتح اول با هیئت قبایلی و ذهنیت اعرابی، و تحلیل و تسبیب آن از زبان فرماندهان، در وجه مقایسه با فتح دوم، این امر را روشن می کند که فتح قلوب یا افناعی، هم با فطرت ابلاغ دینی و کرامت انسانی سازگارتر است و هم امواج انسانی آن پایدارتر و دستاوردهای تمدنی و معرفتی آن بارزتر می باشد.

کلید واژگان

فتح تغلیبی، فتح تمدنی، دارالحراب، رده، خلافت، اعرابی، عربی، هجرت، مدینه، مدنیت، تعرب، بدویت، دارالاسلام.

مقدمه

فتح که غالباً به صورت جمع، فتوح و یا جمع الجمع، فتوحات به کار می رود، در اصطلاح به بیان نحوه گشایش دارالحراب می پردازد. (۱)

در حقیقت جنگ هایی که پس از رحلت پیامبرگرامی خدا (ص) و به دنبال نبردهای رده (۲) در عصر خلفای راشدین، به ویژه خلیفه اول و دوم رخ داد، سرزمین های 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 دارالحراب و دارالاسلام در کتب سیر (۳)، خراج نویسان، در باب مالی و زراعی در کتب خراج، فتوح نگاران در بحث جغرافیا و نژاد و نحوه فتح و توصیف سرزمین ها در کتب فتوح و خط نویسان در باب تاسیس و عمران و توسعه شهرهای رباطی و نغور در کتب خط، بدان پرداخته اند.

این مقاله درصدد آن است تا موضوع فتوح را از دو زاویه تغلیبی (فتح به شمشیر) و فتح قلوب (عرضه اسلام بر مینای افناع) پژوهش کند. (الف)

در این مقال نویسنده قصد ندارد فتح تغلیبی 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 يك را در میزان تاریخ بسنجد.

از سوی دیگر، می کوشد هشدارها و مخالفت های فقیهان طراز اول غیر وابسته به حاکمیت امویان و عباسیان و نامآورانی چون شافعی، ابوحنیفه، عبدالله بن مبارک و مالک (۴) را در این باب بیان کند تا وجه تمایز آن آرا با آرای فقیهان وابسته به حکومت چون شیبانی، ابویوسف، اوزاعی، ماوردی و قر (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 مقاله ای با صبغه ای تاریخی، اگر نویسنده بخواهد به روشمندی پژوهش وفادار باشد، به گونه ای محدود می تواند 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 (ص) چون در پی فتوح رده پدید آمد، از منظر سیاسی، اجتماعی و دینی، گفتمانی خاص را در پی آورد که بی گفت وگو نمی توان آن را حاصل عزم جزم و اتفاق جمعی دولتمردان، اصحاب و نخبگان

اسلامی برای گسیل نیروهای فاتح در جهت گسترش سرزمین های دارالحرب دانست. ترکیب نیروهای فاتح از شمالی و جنوبی به خصوص مهاجر و انصار و حضور بادیه نشینان و سران وفدهای دیر پیوند که سردمداران ایشان پس از فروپاشی آخرین بقایای حلف های مطیبون 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 شورش های رده، فرمانده کل و معاونش خالد و عکرمة از بنو مخزوم بودند. صاحبان قبه و اعنه (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 متنبی و تا ناخرسند جفول (۸) کننده)، سخت نگران کرده بود. گرچه خالد و عکرمة 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 مثنی 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 قبه داری و اعنه بانی، به سهم ستانی از خلافت مشغول شود، به جای دیگر منحصر گرداند. با عنایت به چنین سابقه ای، نیروهای نظامی فتوح که از راس 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 (ص) اشاره کنیم. در تفسیر طبری آمده است:

لقد ترك النبي الناس يوم توفى على اربع منازل: مومن مهاجر، و الانصار، و اعرابی مومن لم يهاجر... و الرابعه، التابعون باحسان (۹) روزی که پیامبر خدا (ص) به دیدار معبود شتافتند، مردم بر چهار مرتبت بودند:

۱- مومن مهاجر

۲- انصار

۳- اعرابی مومنی که هجرت نکرده بود

۴- تابعان از راه احسان.

همه کسانی که پیش از فروپاشی شرك در سال هشتم قمری برای دفاع از دین خدا و نجات از حصار شرك و حفظ دین و یافتن مفر و پناهگاه از مکه یا مکان های دیگر به مهاجر نبوی، مدینه هجرت کردند، مومن مهاجرند. از اینان تنی چند در ساختار قدرت و تاسیس حاکمیت قریشی بر مبنای پیوند دو خاندان تیم و عدی نقش داشتند و در کسوت نظامی، سیاسی و اقتصادی از ارکان خلافت نو پا به شمار می رفتند. (۱۰) دسته دیگر که اکثر مهاجران را با خود داشت در اجزای حاکمیت، در مشاغل پایین تر 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 می رفتند و از توغل در وظایف حکومتی تن می زدند. دسته دوم، یا ناصران دین خدا در فقدان پیامبر گرامی (ص)، به رغم آن که برای پیش گیری 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 آن ها 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 توانمندشان که به ملاحظات حفظ جان و در پی تحصیل مفر از مدینه گریخته بود به طرز مرموزی در شام جان باخت.

مرغ دانا که می رمید از دام

باهمه زیرکی به دام افتاد

اینان در بدنه نظامی فتوح در مراتب دوم و سوم و فروتر بودند و به تبع در بهره بردن از غنیمت و زمین ها و اموال حاصل از فتوح، سهم کمی داشتند. این دو صنف که ذکرشان رفت، عربی اند.

دسته سوم، اعراب غیر مهاجرند که چون در فتح تغلیبی نقشی چشمگیر داشتند، بعدا توصیف دقیق تری از آن ها به دست خواهیم داد.

اعرابی، مفرد اعراب، به بدوی گفته می شود در مقابل حضری. نام دیگر آن ها وبری است برابر مدری که به شهرنشینان اطلاق می شود. به چادرنشینان غیر مستقر در مکان ثابت که از مو و کرک احشامشان سرپناه و تن پوش می سازند و به دنبال آب و چراگاه از نقطه ای به نقطه دیگر در حرکت اند، اعرابی گفته می شود، همانسان که به شهرنشینان مستقر در مکانی برآمده از خشت خام یا پخته، عربی می گویند. (۱۳) این تیمیه در کتاب الاقتصا گفته است:

ان لفظ الاعراب هو فی الاصل اسم لبادیه العرب. فان کل امه لها حاضره و بادیه، فبادیه العرب، الاعراب. و قدیقال: ان بادیه الروم، الارمن 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 آن هابند

اعرابی دارای چهار خصلت است:

إذا كان بدویا، صاحب نجهه، وانتوا و ارتیاد للکلا، و تتبع لمساقط الغیث؛ (۱۵) زمانی می توان برکسی یا قومی نام اعرابی نهاد که غیر شهرنشین و صاحب چراگاه باشد، و به نوع (پی گیری امور جوی از طریق ستارگان) باور داشته باشد و برای یافتن چراگاه بکوشد و محل نزول باران را پی جویی کند

ابن انباری در کتاب الزاهر آورده است:

قال الفراء: الاعراب، اهل البادية و العرب اهل الامصار؛ (۱۶) فرا گفته است: اعراب بادیه نشینان و عرب شهرنشینان اند

پس از آن که همه جزیره العرب به اسلام پیوست، اصطلاح مدنیت منبعث از مدینه که مرکز اجتماع، تمدن و اداره اسلام شد، در مقابل اصطلاح تعرب 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، مومن 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:

لا هجره بعد الفتح، ولكن جهاد و نیه؛ (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 دارالشرك 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:

فاذا وطن الاعرابی مصرًا من امصار المسلمین فقد خرج عن الاعرابیه؛ (۱۸)

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

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

ان اسلم لیسوا باعراب، هم اهل بادینا و نحن اهل قاریتهم، اذا دعونا هم اجابوا، و ان استنصرناهم، نصرنا. (۱۹)

براساس این روایت، پیامبر گرامی خدا (ص) 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 مراوده و معامله با شهرنشینان خصلت اعرابی گری از آن ها زایل می شود و خصایل همساز با مدنیت در آنها پدیدار می گردد.

در اصل وضع این راه برای خروج اعرابیان و پیوستنشان به مدنیت، 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 مدنیت بیوشانند تا با کسب اعتبار برای بیعتشان راه را بر سخنان معارضان در باب خلافت ببندند.

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

ثلاث من الكبائر: التعرب بعد ان کان مهاجرا و کان من رجع بعد الهجره الی موضعه من غیر عذر، يعدونه کالمرتد...؛ (۲۰)

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

بریده بن حصیب اسلمی به دوست صحابی اش سلمه بن اکوع گفته است:

ارتدت علی عقیبك، تعربت! فاجابه سلمه: معاذالله انی فی اذن من رسول الله(ص)؛ (۲۱)

آیا مرتد شدمی و از مدنیت به تعرب پیوستی! او در جواب گفت: پناه بر خدا من از پیامبر خدا(ص) اجازه دارم.

در مسند احمد بن حنبل آمده است که یکی از اصحاب، کسی را سرزنش کرد و گفت:

یا ابن الذی تعرب بعد الهجره؛ (۲۲)

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

عنوان دسته چهارم، یعنی تابعان از راه احسان، بر مسلمانانی اطلاق می شود که شاهد حضور پیامبر گرامی خدا(ص) نبوده و به عیان آن چه در ابتدای نهضت اسلامی از جهاد و اخلاص و ابتلا رخ داده است، ندیده اند، ولی بر فطرت پاک و بر مبنای خرد، به انتخاب دست زده و اسلام را نیکو گزیده و بدان دل بسته اند.

برای آن که اهمیت شهر و صحرا را در مطالعات مردم شناسی تاریخی باز شناسیم به تعریف آن دو می پردازیم.

مدنیت و بدویت در جامعه اسلامی (بیابان و خیابان)

صحرا تقریباً يك سوم مساحت جهان را در بر می گیرد و در جهان عرب ۵/۹۶% مساحت مصر و ۴۰% مساحت عراق و يك سوم مساحت سوریه و بخش عمده شبه جزیره عربی را شامل می شود.

بر این اساس، اهمیت پژوهش های مردم شناسی اجتماعی (Socioanthropology) در جوامع بدوی آشکار می شود. (۲۳)

مدینه (Medinta) (کلمه ای آرامی است و بر جایی اطلاق می شود که در آن دستگاه قضا دایر باشد. دینو / Daena) که در زبان های سامی، معنایی نزدیک به هم دارد، و برخی از خاورشناسان آن را از فرهنگ فارسی دانسته اند و در ترکیب بلدینی در زبان بابلی (Beldini)) به معنی رئیس قضا یا قاضی القضات استعمال شده است، با لغت مدینه خویشاوندی دارد. (یوم الدین)) در قرآن کریم به معنی روز پاداش و دیان در استعمال عصر جاهلی در بیان اعشی حرمازی خطاب به پیامبر گرامی خدا(ص) : ((یا سید الناس و دیان العرب)) به معنی قاضی است(۲۴).

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

مدینه در اصطلاح ادیان ابراهیمی، به جایی گفته می شود 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 اكمال 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 يك و مرکز است. در اطراف آن منطقه کشاورزیای 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 شهرنشینان. (۲۶)

نظر این پژوهشگر خالی از وجه نیست، زیرا در تعبیرهایی که بدویان علیه شهرنشینان به کار گرفته اند، نسبت به کشاورزی توبیخ 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 می شود.

شیوه نخست به رغم آن که سرزمین های وسیعی را بر حوزه تصرفات اسلام افزود، مشکلاتی نیز در پی آورد.

در بررسی شیوه ابلاغ اسلام به ملت های دیگر، گرچه اتفاق نظری بر سر يك روش بین فقیهان حجاز و عراق به چشم نمی خورد، 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 آن چه در مکاتب تاریخی حجاز و عراق وجود دارد، تفاوت های کارکردی قابل توجهی در آن به چشم می خورد.

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

با این همه مسلمینی که در فتوح عصر راشدین شرکت کرده بودند، یکدست نبودند. بسیاری از بادیه نشینان دیر پیوند که هنوز از اسلامیتشان بیش از سه یا چهار سال نمی گذشت، با حفظ ذهنیت قبایلی در آن گام نهاده بودند ولی با توجه به نتایج شگرفی که به مدد اتحاد و وجود انگیزه های معنوی و هم سرنوشتی یکسان نسبت به مسائل جهان و دینشان حاصل شده بوده، سرزمین های گسترده ای با اموال و امواج انسانی در اختیارشان قرار گرفت.

فتوح نگاران نخستین هم گرچه در پدید آمدن پیروزیها سخن آورده اند، ولی از تذکر به ضعف و تشتت بازمانده و از چنین زمینه هایی در نگارش یاد کرده اند.

بلاذری در فتوح البلدان آورده است:

قالوا لما فرغ ابوبکر من اهل الیوم، رای توجیه الجیوش الی الشام، فکتب الی اهل مکه و الطائف و الیمن و جمیع العرب بنجد و الحجاز یستنفرهم للجهاد، و یرغبهم فیه و فی غنائم الروم، فسارع الناس الیه من بین محتسب و طامع، و اتوا المدینه من کل اوب؛ (۲۸)

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

دلبستگی قبیله ای اعراب از سویی و دنیا دوستی سران عرب از سوی دیگر، بخشی از رهاورد فتوحی بود که از دو سمت، جامعه اسلامی را به سوی دو قطب متنافر می کشاند. قطبی، آزمون های جاهلی ایام العرب را در بیان اغراق آمیز از فتوح و در هویت قبایل ناکام در صحنه تعیین گری سیاسی و ملزم به تبعیت از قریش ایلاف، نمایان می کرد و از کاه کوه می ساخت و قطب دیگر رودهای خروشان، کشت زارهای سبز، چشمه های جوشان، تاکستان ها، زر و سیم و پرنیان را با قحطی حجاز و نجد و نان جوین و پوشینه پشمین مقایسه می کرد و بیش از هر چیز دل بدان بسته بود و می گفت:

و کیف ندع هذه الاعین المتفجرة، و الانهار و الزرع و الاعناب و الذهب و الفضة و الحریر، و نرجع الی قحط الحجاز و جدوبه الارض و اکل الشعیر و لباس الصوف؛ (۲۹)

چگونه این چشمه های جوشان و رودهای خروشان و کشت زارها و تاکستان ها 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 می رسد در مواجهه با پرسش هایی از علت حضور در آن سرزمین، بیان شده باشد مشعر بر چنین نگاهی از فتوح است:

و قام خالد خطيبا يرغيمه في بلاد العجم، و يزهدهم في بلاد العرب، و قال: إلاترون الطعام كرفع التراب و بالله لو لم يلزمننا الجهاد في الله و الدعاء إلى الله عزوجل و لم يكن إلا المعاش لكان الرأى إن نثارع على هذا الريف حتى نكون إولى به و نولى الجوع و الاقلال من تولاه ممن إناقل عما إتم عليه؛ (۳۰)

گرچه دقیقا از محتوای پرسش های نیروهای تحت فرمان خالد بی خبریم، ولی از خلال متن میهمی که بخشی از پاسخ خالد را تشکیل می دهد، به دست می آید 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 يك جابه جایی نظامی، تأکید دارد.

آن چه بیان شد بخشی از بدنه نظامی فتوح و سران را آشکار می کند ولی این همه آن چه که باید باشد نیست. در بخشی اندک از بدنه، مجاهدان مخلصی حضور دارند که به قصد اعلاى کلمه الله جهاد را بی نام و نشان برگزیده اند؛ گرچه در تصمیم سازی و هدف گیری کمترین نقش ندارند. از سوی دیگر فقهای نامدار حجاز، جز آن ها که با مکتب سیرنگاری اموی همراهی کردند، به سلامت فتوح اموی و عباسی به تردید نگریسته اند، گرچه درباره فتوح راشدون ساکت مانده اند.

در عصر عباسیان این تردیدها در پوشش انداز و اخطار نمایان می شد و وقتی از ابوحنیفه و مالک و شافعی در مورد آن سوال می کردند، غالبا با این پاسخ مواجه می شدند که از آن چیزی نمی دانند!

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

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 کنایه ای مخالفت خویش را با آن بیان می کند:

یا عابد الحرمین لو إبصرنا

لعلمت إنك بالعباده تلعب

من كان یخضب خده بدموعه

فنجورنا بدمائنا تتخضب

ای عابد حرمین اگر دیده بگشایی و ما را بنگری درمی یابی که تو با عبادت، دل مشغول کرده ای، تو کسی هستی که گونه از اشک چشم رنگین می کند و ما سینه هایمان با خونمان رنگین می شود!

خلاصه کلام، ما با دو نحوه از گسترش اسلام در تاریخ اسلام، بعد از پیامبر گرامی خدا (ص) برخورد 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 آفریقا 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 امیرالمومنین علی(ع)- ادامه یافت. امویان و عباسیان نیز بدان پرداختند. این فتح را ما فتح تغلبی می نامیم چه به صلح بوده باشد چه به عنوه.

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 اگر گاهی 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 عده و عده، ما فتح قلبی و با 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 مومنان افزونی می گرفت.

اگر سیر جغرافیایی فتح از نوع اول را از نظر بگذرانیم، اسلام از حجاز به شام و مصر و آفریقا 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 حبال و طبرستان و گیل و دیلم و بخش هایی از خراسان، مثل نیشابور و بهق 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 می پردازد، با این فرض که اسلام اولی بر مبنای ترکیب بنیه اعرابی و نگاه نجدی، گرچه به فتح سرزمین هایی نایل شد ولی نتوانست به تأسیس تمدنی منبعث و خود جوش به مقتضای نگاه معرفتی قرآنی دست بزند. در نتیجه به بهره گیری از دستاوردهای تمدنی ملل مفتوح پرداخت و نظام اداری، اقتصادی و ساختارهای منطبق با آن ها را پذیرفت و نتایج علوم رایج در آن سرزمین ها را به شیوه ای تلفیقی به کار گرفت. در نتیجه، با به کارگیری این علوم و کارکردهای تمدنی آن، به ترکیب تمدنی تلفیقی و متشابه 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 (صفوه Elite): آن در طراحی يك نظام معرفتی براساس هستی شناسی و انسان شناسی قرآنی بود، در نتیجه حضور بی شمار تسلیم شدگان ناکارآمد و فقدان يك طراحی مناسب با ابعاد جامع علمی، اداری و اقتصادی از سوی نخبگان و کارشناسان (خبیر Expert):، ملل و تمدن های مفتوح را با سابقه میراثی و تمدنی خود بر بالای سر نخبگان فاتح چنین فتوحی نشانند.

بخش عظیمی از روشنگران و فرزندان و خردمندان، عملا از چنین حرکتی ناخرسند شدند و در دسته های معارض، جریان سومی را بنیاد نهادند که هم بر نخبگان حمله می برد و هم بر خبیان و کارآزمودگان غیر عرب حاکم بر نظام اداری و اقتصادی و علمی جهان اسلام.

حاصل این ساز و کار، شعوبی گری و هجوم بر آریستوکراسی بی هنر اعراب حاکم و تمجید از ملل مغلوب بود. آن چه 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، عملا نتوانستند جز در موضعی از سرزمین های جهان

اسلام به تاسیس حکومت دست زبند ولی توانستند طراحی مناسبی از نظام معرفتی قرآنی به دست دهند. همسویی راهبردها و رهیافت ها، تعریف روشن از انسان، تبیین جایگاه او در نظام واره معرفتی، به کارگیری علوم در جهت مسیر تعامل و تعالی انسان و نشان گیری کرامت مدارانه، عملاً توفیق ماندگاری این جریان و انطباق عقلانی آن را با نیاز فطری انسان، تضمین کرده است. اسباب دوام این فتح یا 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 ((اهل البصائر)) (۳۱) اند، تکیه بر فهم دینی مناط 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 تاسیس مدنی موزون و متعادل دست یافت که بار عقلانیت آن بر دوش بخش عظیمی از اندیشمندان مومن قرار دارد. تمدن های 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.

پی نوشت ها:

الف_ چنان که در خلال بحث روشن خواهد شد فتح تغلیبی و فتح قلبی که در این مقاله بدان پرداخته می شود با فتح به صلح یا فتح عنوه تفاوت دارد.

۱. صادق آئینه وند، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷) ج ۱، ص ۲۹۲ و ۲۹۳.

۲. محمد بن عمرو اقدی، کتاب الرده، تحقیق یحیی جبوری (بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق) ص ۸۴-۲۳۱ و احمد بن اعثم کوفی، کتاب الفتوح (حیدرآباد هند، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۸۸) ج ۱، ص ۷-۸۷.

۳. از قرن دوم به این سو، لفظ ((سیر))، جمع ((سیره)) به دو معنا استعمال شده است: مورخان آن را در معنای زندگی رسول خدا (ص) و امامان (علیهم السلام) و اصحاب به کار برده اند و فقها از آن، روابط دولت اسلامی با امت ها و ملت های دیگر را مراد کرده اند.

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 لولوی، ابواسحاق فزاری و محمد بن حسن شیبانی، این اصطلاح کاربردی علمی یافت. با تعریفی که شیبانی و بعد از او کاشانی در بدائع الصنائع از این اصطلاح به دست داده اند، می توان سیره در معنی دوم را که غالباً با صیغه جمع به کار می رود، علم روابط بین الملل اسلامی نام نهاد. (رک: محمد بن حسن شیبانی، کتاب السیر، تحقیق و تقدیم مجید خدوری (بیروت، الدارالمتحدہ للنشر، ۱۹۷۵ م) ص ۵۳-۵۵ و صادق آئینه وند، همان، ص ۲۵۰ و ۲۵۱).
۴. و ۵. فقهای نامدار حجاز و عراق، چون ابوحنیفه، مالک و شافعی در باب فتوح عصر راشدین به حزم و احتیاط رفته و در مجوز فتوح در سرزمین دشمن در عصر اموی و عباسی مخالفت کرده اند.

سفیان ثوری (متوفای ۱۶۱ ق) از مخالفان جهاد ابتدایی است. وی حروب الاعتدال را منع کرده است. آن چه از این عمر (متوفای ۷۲ ق)، سفیان ثوری، ابن شبرمه (متوفای ۱۴۴ ق) عطایا (متوفای ۱۱۴ ق)، عمرو بن دینار (متوفای ۱۲۶ ق) نقل شده، همگی جهاد را تطوعی دانسته اند نه فرض و گفته اند: ((ان الامر للندب، و لا یجب قتالهم الا دفعا لظاهر قوله تعالی: فان قاتلوکم فاقتلوهم و: و قاتلوا المشرکین کافه کما یقاتلونکم کافه)).

ابن صالح از مشاهیر عالمان اسلامی گفته است: ((ان الاصل هو ابقا الکفار و تقریرهم، لان الله تعالی ما اراد افنا الخلق، و لا خلقهم لیقتلوا، و انما ایبح قتلهم لعراض ضرر وجدنهم)).

این تیمیه در این باب بر این رای است که: ((القتال لمن یقاتلنا، اذا اردنا اظهار دین الله)).
نظر دکتر وهبه زحیلی یکی از محققان معاصر عرب این است که: ((لا یفهم من الفرضیه ان الجهاد مبدی هجومی عدوانی و انما هو علی العکس، مبدی وفائی)).

مخالفت اینان با توسعه سرزمین ها تحت عنوان فتوح و همراهی با نفس زکیه و برادرش ابراهیم بن عبدالله در جهاد داخلی علیه حاکمیت، باب تخاصر را بین آنان و حاکمیت بازگشود. نتیجه این پیشامد، تازبانه 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 فرا (متوفای ۴۵۸ ق) حاصل رویگردانی حاکمیت عباسی از فقیهان مستقل و پشتیبانی از فقیهانی بود که با نظریه های فقهی و سیاسی در تقویت حاکمیت عباسی کوشا باشند. از این تاریخ به بعد کتب خراج و سیر و احکام سلطانی بر مرام و خواست سلطه عباسی به نگارش درآمد؛ کتبی که در آن فاتح و سلطان و فقیه همگام بودند (رک: ماوردی، مقدمه، قوانین الوزاره و سیاسه الملك، تحقیق رضوان سید، ص ۱۱۴ و ۱۱۵؛ مجید خدوری، الحرب و السلم فی شرعه الاسلام (بیروت، الدارالمتحدہ للنشر، ۱۹۷۳ م) ص ۱۳-۳۳؛ ظافر قاسمی، الجهاد و الحقوق الدولیه العامه (بیروت، دارالعلم للمدائین، ۱۹۸۲ م) ص ۱۷۵ و ۱۷۶ و وهبه زحیلی، آثار الحرب فی الفقه الاسلامی (دمشق، دارالفکر، ۱۹۸۲ م) ص ۸۶ و ۸۷).

۶. در عصر مکی قبل از ظهور اسلام، خاندان های حکومتگری از قریش که خود را به قصی بن کلاب منسوب می کردند، ریاست دینی، نظامی، سیاسی و بازرگانی مکه را در دست داشتند.

- این مجموعه قریشی از تیره های: ۱- بنو هاشم ۲- بنو امیه ۳- بنو مخزوم ۴- بنو زهره ۵- تیمر عدی و جمح (از تیره های فرودست) ۶- بنو اسد ۷- بنو سهیم ۸- بنو نوفل، تشکیل می شدند.
- آب رسانی به حاجیان (سقايت)، پرچمداری (لوا)، پرده داری حرم (سدانت)، متولی گری حرم (حجابت)، مشورت (ندوه) و آبادانی و تعمیر (عمارت) بر عهده بنو عبدالددار بود. پرچمداری نظامی قریش (عقاب) با بنو امیه، اطعام حاجیان (رفادت) با بنو نوفل، رایزنی عمومی (مشوره) با بنو اسد، پرداخت دیات و غرامت های جنگی (إشناق) با بنو تیمر، امور نظامی و تهیه سلاح (قبه و اعنه) با بنو مخزوم، رایزنی سیاسی (سفارت) با بنو عدی، تهیه ابزار قرعه کشی در بازی های دسته جمعی (ایسار و ازلام) با بنو جمح و وقف و نذورات دینی (اموال محجره) با بنو سهیم بود.
- نظام ایلاف که بر پایه دو سفر بازرگانی زمستانی و تابستانی، به یمن و شام اجرا می شد، بازرگانی و سیاست را از فردی و انحصاری به اقلیت ملی و به نفع قریش در عهد هاشم تغییر داد.
- پیمان مطیون بنا بر نقل لسان العرب، بین بنو هاشم، بنو زهره و تیمر در خانه عبدالله بن جدعان منعقد شد: ((اجتمع بنو هاشم و بنو زهره و تیمر فی دار ابن جدعان فی الجاهلیه، و جعلوا طیبا فی جفنه، و غمسوا ایدیهم فیه، و تحالفوا علی التناصر و الاخذ للمظلوم من الظالم، فسمو المطیون)).
- این پیمان به زبان بنو مخزوم تمام شد. در حقیقت بنو عبدالمس و بنو هاشم با بنو زهره و متوسطان مکه مثل عدی و جمح، برپا دارندگان چنین پیمانی بودند.
- رقابت بین دو حلف ایلاف و مطیون دیری نپایید که به صلح انجامید. مشکلی که بعدا دامنگیر پیمان مطیون شد، این بود که از پایداری بر اصول و حفظ مصالح بازرگانان، یکی را بایست برمی گزید، که عملا با این پیمان، گزینش منافع بازرگانان با شکست مواجه شد. پیمان سومی برای انجام رسالت پیمان شکست خورده مطیون پا به عرصه حیات نهاد و بر آن بود تا جایگزین آن شود، این پیمان به حلف الفضول معروف است (رك: ابراهیم بیضون، الحجاز و الدوله الاسلامیه (بیروت، الموسسه الجامعه للدراسات و النشر والتوزیع، ۱۴۰۳ ق) ص ۸۷-۹۵ همو، مقاله ((الایلاف و السلطه فی مکه قبل الاسلام))، مجله دراسات، (دانشگاه لبنان، دانشکده تربیت، ۱۹۸۵ م) سال ۱۲، شماره ۱۸، ص ۵-۱۹ ویکتور سحاب، ایلاف قریش، رحله الشنتا و الصیف (بیروت، کومیو نشر و المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۲ م).
۷. قبه و اعنه (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 نمی گذشت. طبیعی بود که سوابق اختلاف 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(ص) مخالفت می ورزیدند، مثل مالک بن نویره بر بوعی تمیمی و برخی از جنوبیان. اینان، نماز می خواندند ولی زکات را در انبار به ودیعه می نهادند و از پرداخت آن به حکومت مدینه خودداری می کردند. نگهداری زکات را ((جفول)) گویند. مالک گفته بود: من از جانب پیامبر خدا(ص) مأمور گردآوری صدقات شمایم، تا آن گاه که امر جانشینی پیامبر(ص)، مطابق آن چه ما می خواهیم، انجام نگیرد، کسی را در امواتان به طمع نیندازید.
- نظر عمر بن خطاب این بود که اینان تارك الصلاه نیستند، بلکه مانع الزکات اند، پس مرتد نیستند، يك سال مهلتشان دهیم و با آنان نجنگیم تا بازگردند. به بیان دیگر، وی مخالفت سیاسی با مدینه را به مثابه مخالفت دینی با اسلام نمی دانست و جفول را با انکار زکات برابر نمی شناخت. اما نظر خلیفه اول این نبود. او می گفت: ((لا والله یا ابا حفص! ما افرق بین الصلاه و لا الزکاه لانهما مقرونتان و الله لو منعونی من الزکاه عقلا مما کان یاخذ منهم النبى(ص) لقاتلتهم علیه ایدا و لو ما حییت ...؛ به خدا سوگند ای عمر! من بین نماز و زکات فرق نمی نهم، زیرا هر دو با هم باید ادا شوند. به خدا سوگند اگر به اندازه پایند شتری از آن چه به پیامبر می پرداختند، از من بازدارند تا زنده ام با آن ها 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 و اقدی، همان، ص ۵۱ و ۵۲).
۹. رضوان سید، الامه و الجماعه و السلطه (بیروت، الدار اقرار، ۱۴۰۴ ق) ص ۶۹ به نقل از: تفسیر طبری، ج ۶، ص ۳۹.
۱۰. از این کسان باید از ابو عبیده جراح، عبدالرحمان بن عوف زهری و خالد بن ولید از بنو مخزوم یاد کرد.
۱۱. واکنش نابه هنگام انصار پس از وفات پیامبر خدا(ص) 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 سعد بن عباده خزرجی است که در حوارین یا حوران شام به طرز مرموزی به قتل رسید و شایعه کردند که جیانش به تیر زده اند!
- و قتلنا سید الخزرج سعد بن عباده
و رمیناه بسهمین فلم یخط فواده
ما جنیان، رهبر خزرج را با دو تیر بی خطا که بر قلبش زدیم، از پای در آوردیم.
- (رك: سید مرتضی عسکری، عبدالله بن سبا (تهران، اسلامیه، ۱۳۵۲) ج ۱، ص ۱۲۷).
۱۳. ابن منظور، لسان العرب (قاهره، دارالمعارف، ۱۹۷۹ م) حرف ع و حسین حاج حسن، حضاره العرب فی عصر الجاهلیه (بیروت، الموسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۴۰۵ ق) ص ۲۷.
۱۴. محمد شکر الوسی، بلوغ الارب فی معرفه احوال العرب (بیروت، 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 صحیح مسلم، شماره ۱۲۵۳ صحیح ترمذی، شماره ۱۵۹۰ سنن نسائی، ج ۷، ص ۱۴۶؛ سنن دارمی، ج ۲، ص ۲۳۹ و مسند إحمد بن حنبل، شماره ۲۸۱۸-۱۹۹۱.
۱۸. محمد بن حسن شیبانی، شرح السیر الکبیر، تحقیق صلاح الدین المنجد (قاهره، مطبعه شرکه مساهمه مصریه، ۱۹۵۸ م) ج

- ۱، ص ۹۵.
۱۹. ابن سعد، الطبقات الكبرى (بيروت، دارصادر و دار بيروت، ۱۳۰۸ ق) ج ۸، ص ۲۹۴.
۲۰. ابن منظور، همان.
۲۱. صحيح بخارى و صحيح مسلم، باب فتن ۱۰ و اماره ۸۲.
۲۲. مسند احمد بن حنبل، ج ۲، ص ۵۲۲.
۲۳. محمد عبده محجوب، مقدمه لدراسه المجتمعات البدويه (كويت، وكالة المطبوعات، ۱۹۸۴ م) ص ۳۰.
۲۴. جواد على، تاريخ العرب قبل الاسلام (بيروت، دارالحدائث، ۱۹۸۳ م) ص ۲۲-۲۰۱.
۲۵. Ira: 25 Middle Eastern Cities, P. 74.. Iapidus(colifornia, 1969).
۲۶. the Middle East, P. 111 Tribes and State Formation in.
۲۷. در اشعار اهل بادية دو چیز نکوهیده شده: ريسندگی و کشاورزی. گویى این دو حرفه با شمشيرزنى و نیزه پرانى سازگار نیست یا به زعم آن ها وابستگان به این دو حرفه نمى توانند از جنگاوری و سلحشورى بهره برند.
- از زبان بادية نشینان آمده است: ((إما إبنیا البادية فكانوا ينظرون الى الزراعه على إنها من عمل إهل الذله و الهوان; بادية نشینان نگاهشان به کشاورزان آن گونه است که گویى این کار ذلیلان و فرومایگان است!)).
۲۸. بلاذرى، فتوح البلدان، تحقيق عبدالله إبنيس الطباع و عمر انيس الطباع (بيروت، موسسه المعارف، ۱۴۰۷ ق) ص ۱۴۹.
۲۹. واقدى، فتوح الشام (بيروت، المكتبه الشعبیه، بی تا) ص ۹۸ و ۹۹.
۳۰. محمد بن جرير طبرى، تاريخ الامم و الملوك (قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۹ م) ص ۳۵۴.
۳۱. ((إهل البصائر)) نامى بود که بر آرمان داران بيدار قرن اول قمرى اطلاق مى شد. اینان گذشته از هيبت و صلابت در عقیده و دفاع که از راه آزموده های جهادی به دست کرده بودند، در درك و شناخت جامعه و طريق صواب از ناصواب از توانى عالی بهره ور بودند.
- بصيرت، که معيار شناخت مومن طراز مکتب است، بر شمشيرهايشان حکومت مى کرد: ((حملوا بصائرهم على إسيفهم; بصيرت هايشان را بر شمشيرهايشان استوار کردند)). این ها از راه پیوست با قبایل و کسب موقعیت از آن به صحنه نیامده بودند تا پاسدار منفعت و مصلحت طایفه ای باشند، بلکه نخبانان جهادی عصر خود بودند.
- در نامه ۳۲ اميرالمومنين على(ع)، به معاويه بن ابى سفيان، این تعبیر آمده است: ((الامن فى من إهل البصائر]; بسيارى از مردم را به گمراهى خویش فريب دادى] جز اندكى از اهل بصيرت که چون تو را شناختند، از تو جدا شدند)).
- برخی از پژوهندگان معاصر بر آن اند که احتمالاً باید این اصطلاح از صفت ((إهل النيه)) تولد یافته باشد. اصطلاح إهل النيه بر خلق نيکو و صفای باطن مومنان اشعار داشت و از ویژگی های بارز عصر پیامبر گرامى خدا(ص) بود.
- عمروين حجاج در كربلا، لشكريان اموى را از مقابله با اصحاب امام حسين(ع) باز مى داشت و آن ها را ((إهل البصائر)) مى نامید. شایان ذکر است که این اصطلاح در نقل محمد مهدى شمس الدين از طبرى، ((إهل البصائر)) آمده است ولى در چاپ محمد ابوالفضل ابراهيم، این اصطلاح یافت نشد. (رک: محمد بن جرير طبرى، همان، تاريخ طبرى، ج ۵، ص ۴۳۵; نهج البلاغه، ترجمه عبدالمحمد آيتى (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ۱۳۷۸) ص ۶۸۱ و محمد مهدى شمس الدين، انصار الحسين(بيروت، الدرالاسلاميه، ۱۴۰۱ ق)، ص ۱۸۶-۱۸۹).
۳۲. تکیه بر فهم دینی و شناخت مقتضيات عصر در مقایسه با سابقه دینی بدون آگاهی از عصر و نسل، نخستین بار در سخن مالك بن حارث نخعی آمده است.
- بخشى از اصحاب که در حجاز دل خوش داشته بودند، از تحولات عصر و نسل که در پی فتوح و دست اندازى های کارگزاران اموى عصر عثمان پدید آمده بود، بی خبر بودند.
- اینان چون نمى خواستند با اصلاحات اميرالمومنين(ع)، مبنی بر مبارزه با انحراف داخلی و استقطاب قريشى همگام شوند، نه بيعت مى کردند و نه مسئولیت تن زدن از آن را مى پذیرفتند.
- از سوى ديگر، با تصميم امام(ع) 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 سنى سى سال پا در عرصه حیات سياسى نهاده بود، به بهانه نداشتن سابقه پذیرش اسلام ناتوان نشان دهند و حضورشان را برای اعتبار خلافت، غيرکافی بدانند. مالك در برخورد با چنین گفتمانی مى گوید: ((يا إمبرالمومنين! انا و ان لم نكن من المهاجرين و الانصار، فانا من التابعين باحسان، و ان القوم و ان كانوا اولی بما سبقونا اليه فليسوا ياولی مما شرکناهم فيه ... ای اميرمومنان! ما اگرچه از مهاجران و انصار نیستیم ولى از تابعان از سر احسانیم. این جماعت اگرچه در پیوستن به اسلام بر ما پیشی دارند ولى در آن چه ما با آن ها شریکیم [اسلام] بر ما پیشی ندارند)).
- حاصل سخن مالك این است که اینان اگرچه در پذیرفتن اسلام بر ما سبقت گرفته اند ولى 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: ابوحنيفه دینورى، الاخبار الطوال، تحقيق عبدالمنعم عامر (قاهره، داراحيا الكتب العربيه، ۱۹۶۰ م) ص ۱۴۳).
۳۳. عدل و عفت دو صفت ذاتی حاکم اسلامى است.
- در نگاه علوى، عدالت باید صفت ذاتی حاکم اسلامى باشد تا در آزمون قدرت کامیاب گردد و در غير این صورت سقوطش حتمى است: ((من نصب نفسه للناس اماما، فليبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره. فليكن تاديبه بسيرته، قبل تاديبه بلسانه; آن کس که خود را امام مردم قرار داده است، پیش از هر چیز به تربيت نفس خودپردازد و در این راه سيرتش را پیش از زبانش رام عدالت گرداند)).
- مال از دید امام اگر در غير آن چه خدا فرموده به کار گرفته شود، بت است و خطر این بت آن گاه افزون مى شود که حاکم از عفت ذاتی بی بهره باشد.
- عفت، توأم عدل است، اگر عدالت در منطق حاکم عادل، به معنی توزیع حقوق و حدود و حظوظ امت است، بی هیچ 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 می کند و عفت بر فعل فردی او. (برای تفصیل بیشتر ر.ک: عزیز سید جاسم, علی بن اِپی طالب سلطه الحق (قاهره و بیروت, سینا للنشر و الانتشار العربی, ۱۹۹۷ م) ص ۲۱۵-۲۷۰).