

## تحول سنت ثار در تاریخ اجتماعی عصر جاهلیت

عیسی عبدی\*

سجاد دادفر\*\*

### چکیده

سنت ثار در نظام ارزشی قبیله در عصر جاهلی اگرچه از ارکان فرهنگی این جامعه بود اما کارکردهای نامطلوب اجتماعی آن به مرور زمان، وجدان بیدار جمعی از خردمندان یا شاعران آن عصر را جریحه دار کرد. شناخت چیستی و کارکرد این سنت در نظام قبیله مساله ایست که کمتر به آن پرداخته شده است. در همین راستا تلاش گردیده تا از نظریه اجتماعی دورکیم به عنوان یک کلید مفهومی جهت درک تداوم و تحول سنت ثار بهره گرفته شود. می توان گفت که واکنش خردمندان به تداوم این سنت، به طور بلند مدت زمینه های روانی یک تحول تدریجی و بالقوه برای تغییر نگرش به آن در فرایند تکامل جامعه قبیله ای فراهم کرد. اقبال و توجه به حکمیت یعنی القای مجازات ترمیمی دیده به جای ثار (مجازات تنبیهی) یکی از پیش زمینه های این تحول بود. کلید واژه ها: جاهلیت، ثار، دورکیم، مجازات، ادب جاهلی، عربستان.

### ۱. مقدمه

با همه انتقادهایی که در تاریخ اندیشه اجتماعی از دورکیم به خاطر تاثیر پذیری از آگوست کنت در حوزه هایی چون اثبات گرایی و تقلیل گرایی وارد است، اما با این حال نباید از اهمیت و گیرایی نظریه اجتماعی وی کاست. لذا به اقتضای طرح مساله ی پژوهش حاضر که در مورد کارکرد ثار در قبیله و چرایی نقد این سنت در عرصه نظام

\* دانشجوی دکتری تاریخ اسلام واحد علوم تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، isa.abdi@gmail.com

\*\* استادیار تاریخ دانشگاه رازی کرمانشاه (نویسنده مسئول) sdadfar@razi.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۵/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۲۳

اجتماعی قبیله است، نمی توان از ارتباط و تناسب نظریه وی در اینجا غفلت کرد. در این نظریه، فرهنگ به صورت نظامی نمادین از اعتقادات، باورها و ارزشها و آیین های جمعی نمودار می شود که به کنش های فرد در عرصه اجتماع در قالب همبستگی شکل می دهد. دورکیم در پرداختن به صور ابتدایی و نظام ارزشی جوامع بدوی و مابعد آن، پدیده ای به نام همبستگی اجتماعی را مطرح کرد و آن را در قالب همبستگی مکانیکی و ارگانیک تعریف نمود (استونز، ۱۳۷۹: ۷۹) دورکیم از اصلاح وجدان جمعی برای همبستگی جوامع بدوی استفاده کرد و در عین حال به گذار و تحول تدریجی این همبستگی از حالت مکانیکی به ارگانیک نیز نگاهی عمیق داشت. قدر مسلم این است که افراد در حالت انسجام مکانیکی تمایزی با هم ندارند؛ اما هر چه با تحول نظام اجتماعی و عوامل دیگر این تمایزها بیشتر شود، بتدریج همبستگی، شکل ارگانیک پیدا میکند. دورکیم برای حفظ این همبستگی و راز بقای آن در جوامع ارگانیک، مفاهیمی مانند تقسیم کار را نظریه پردازی کرد؛ که مقدر است همبستگی میان اعضای جامعه را حفظ کند. در این شرایط جدید مساله نظارت و کنترل بتدریج از شکل تنبیهی و خشونت دور می شود و در عوض ترمیم و اقدام های جبرانگر جای اقدامات سرکوبگر را می گیرد. (آرون، ۱۳۸۹: ۳۶۲)

همبستگی مکانیکی نوعی همبستگی است که مولکولهای اجتماعی، ذره ذره با کل مجموعه هماهنگ هستند. مولکول ها موجودات غیرزنده ای تصور می شوند که وابسته به کلیت جسم هستند و حرکت ویژه خود را ندارند. در جامعه بدوی، فرد به خودش تعلق ندارد؛ بلکه همچون شیء متعلق به جامعه است. این نوع هم بستگی، زیر وجدان جمعی معنی پیدا می کند. (دورکیم، ۱۳۸۷: ۱۱۸) وی در این طبقه بندی ساختاری، ویژگی هایی همچون یکپارچگی ملموس، تحکم قواعد و هنجارهای اخلاقی را برای همبستگی مکانیکی، طرح کرد. بر این اساس در همبستگی مکانیکی که مورد توجه این مقاله است نوعی یکسان انگاری فرد و جمع وجود دارد. به همین خاطر ایرادی که بر انسان شناسی دورکیم وارد است منفعیل بودن انسان در مقابل ساختارهاست. چون وجدان جمعی در این نظام بدوی با ارزشهای واحد و مقدس قبیله و توتم های آن پیوند یافته، هر کنش فردی در قالب نظام مذکور معنا می یابد. هر گونه تخطی به توتم ها و ارزشهای قبیله نه تنها تجاوز به حریم فرد بلکه تجاوز به کل قبیله است؛ بنابراین واکنش ها و کنش های فردی و جمعی در یک کلیت معنا می یابند و ذیل نظام باورها ی فرهنگ نهادین شده قبیله ای معنا می یابند.

دورکیم برای بررسی همبستگی اجتماعی با رویکردی اثباتی، اعتقاد دارد که همبستگی، جنبه انتزاعی دارد و فقط از طریق تجلیات بیرونی اش که شکل عینی شده آن است شناخته می شود. بر همین اساس و به عنوان مثال، وی برای تحلیل رموز بقای نظام قبیله، به بحث کیفر و جرم در قالب ضمانت نظم اجتماعی می پردازد. وی همسو با همبستگی مکانیکی و ارگانیک و روند تحول تدریجی و تاریخی آنها، از دو نوع مجازات تنبیهی و ترمیمی نام می برد. مجازات تنبیهی که او از آن یاد می کند نوعی شکنجه و زیان مستقیم و مختص جامعه بدوی است که زیر و جدان جمعی کنترل می شود. با این رویکرد، در واقع مجازات تنبیهی تشفی وجدان جمعی محسوب می شود. (آرون، ۱۳۸۹: ۳۷۰) هر جرمی که امنیت قبیله یا جامعه بدوی را برهم بزند و جدان جمعی آن را مواخذه می کند. از این زاویه هر گونه دستبرد به یک عضو از قبیله به منزله دستبرد به حریم کل قبیله محسوب می شود. در صورتی که مجازات از حالت رنج و مشقت مستقیم کمابیش خارج شود و هدف خود را اصلاح نظم جامعه بدوی بداند شکل ترمیمی پیدا می کند. (دورکیم، ۱۳۸۷: ۱۱۸)

بنابر نظریات فوق، در واقع نیروی همبستگی مکانیکی بنا به سرشت و ساختار به هم بسته اش ذیل وجدان جمعی، کنش های فرد را کاملاً به شیوه یکسان کنترل می کند و هر کنشی که مغایر و یا خارج از نظارت وجدان جمعی انجام گیرد جرم و تخلف می داند. شخص خاطی باید مورد تنبیه قرار گیرد. دورکیم در تحلیل تحول جوامع از منظر پویاشناسی به روند و چگونگی تحول جوامع بدوی به پیچیده و در نتیجه شکل گیری جوامع ارگانیک، به یک سری شرایط و ویژگی های ساختاری جدید نظر داشت و چنانچه گفته شد از مجازات ترمیمی سخن به میان آورد. نحوه گذار از همبستگی مکانیکی به ارگانیک و در نتیجه شکل گیری صور مجازات ترمیمی مبحث دیگری است که در این مقال نمی گنجد. در مقاله پیش روی با تکیه بر نظریه همبستگی دورکیم به تحلیل ثار در شکل همبستگی مکانیکی قبیله که با سنت های بدوی همچون حسب و نسب در پیوند است می پردازیم و ثار را به تعبیر دورکیم به صورت تجلی و باز نمود آن همبستگی تحلیل خواهیم کرد. در ادامه بحث، به برخی اشارات تاریخی درباره واکنش اولیه جامعه جاهلی به این سنت و دلالت های اولیه تاریخی درباره طرح دیه و حکمیت پرداخته خواهد شد. در ضمن تحول ثار در دوره جهالت به شکل تاریخی از عهده این مقاله خارج است، لذا در تبیین و پاسخ به سوال تلاش گردیده تا حتی المقدور ضمن بهره گیری از منابع دست اول و شواهد متنی شاعران، بیشتر به

تحلیل و توصیف ثار پرداخته شود و از روند تحول آن به علت فقدان نسبی منابع امتناع شود.

## ۲. ثار در نگاه کلی :

شبه جزیره عربستان پیش از اسلام فاقد حکومت مرکزی در معنای متداول آن دوران بود. در نظام بدون دولت مرکزی، نبود قوانین نظم دهنده، جز در موارد محدود مانند احلاف و غیره، همواره ضمانتی برای امنیت، دفاع از کیان، ارزشها، توتّم ها و نمادهای قبایل و طوایف وجود نداشت. وابستگی فرد به یک قبیله، به صورت یک سنت بی بدیل در آمده بود. دلایل مختلفی می توانست زمینه ساز تعلق یک فرد به قبیله باشد، رابطه طبیعی خونی، سنت جوار، سنت مولا و... همه این ویژگی ها، قبیله را به یک مجموعه مستحکم، دارای اصالت با همبستگی و تداوم تبدیل می کرد و همه اعضا در درون آن، مستحیل می گردیدند. (جواد علی، ۱۹۶۸، ج ۱، ص ۲۸۳) قبیله در جامعه عرب جاهلی نه تنها شالوده حیات و بقای تمام پیوستگی های فردی و اجتماعی عرب به شمار می رفت بلکه تمام ارکان شخصیت و مظاهر فکری و عقلی او را نیز شکل می داد. در جامعه قبیله ای دوره جاهلی، همانند تمام جوامع قبیله ای و حتی شدیدتر از آنها، اصالت همواره با قبیله بود نه با فرد وابسته به آن. در ذهن عرب جاهلی، قبیله واقعیتی خارج از افراد داشت و با اتکاء به همین واقعیت و بدون آن که تنها مقوله ای اعتباری به شمار رود، بر تمامیت فرد، اعم از جان و اندیشه او تا افراد خاندانش حکومت قطعی و مسلم داشت. به عبارت دیگر، در نظام قبیله ای دوره جاهلی، فردیت فرد، در کلیت قبیله مستحیل بود. (زرگری نژاد، ۱۳۷۸: ۱۶۱) هویت فرد، هویت قبیله هم بود. تطاول به یک بت، زن، توتّم و غیره برابر با ممت قبیله انگاشته می شد. لذا واکنش جمعی منبعت از عصبیت را در میان اعضای قبیله بر می انگیزخت. البته درجه استحاله فردیت عرب جاهلی در کلیت قبیله در تمام جنبه های حقوقی، نظامی، سنتی و عقیدتی به یک اندازه نبود. در زمینه های حقوقی و جزایی؛ فرد وابسته به قبیله، تفسیری کاملاً غیر فردی از مقوله تجاوز و تعرض داشت. به همین دلیل هرگاه فردی از قبیله او مورد تعرض قرار می گرفت یا احیاناً کشته می شد، او تعرض به آن فرد را تعرض به خود و تمام افراد قبیله تفسیر می کرد و در راستای این تفسیر خاص، تمام افراد قبیله قاتل را، قاتل می شناخت و قصاص را متوجه تمام آنها می کرد. (همان: ۱۶۲) یکی از جلوه های این

عصیبت، ثار (انتقام جویی و خونخواهی ممتد) بود. استمرار همین سنت گسترده انتقام جویی در دوره اسلامی، باعث شد تا قرآن آن را محکوم کند و قصاص را تعدیل نموده و به آن جنبه فردی بخشید. (بقره/۱۷۸) با این حال ثار مبین یک شکل اولیه و بدوی از اجرای عدالت و احقاق حق در جاهلیت محسوب می‌گردید و قانون اولیه برای ولی دم و خونخواهی بود. مترادف "ثار"، "وتر" می‌باشد. چنانچه عبارات موتور بعد از آن می‌آید. ثار به لحاظ زبانی در یک شبکه معنایی قابل درک است که اگر آن را در مرکز این شبکه قرار دهیم با واژه منتقم، ولی دم، مقتول، قاتل، روبرو می‌گردیم (ابن منظور: ۱۴۱۴ق/۱ذیل ثار). این واژه‌ها در صورتی که تبدیل به کنش می‌گردیدند منجر به کشمکش مقطعی و تاریخی دو قبیله در عربستان جاهلی می‌شدند.

ولی دم و انتقام اگر در حوزه فردی در نظر گرفته شوند فقط شامل اعضای خانواده و خویشاوندان مقتول می‌گردند که بطور طبیعی امر انتقام بر دوش آنها می‌افتد، اما چون این اتفاق در جامعه جاهلی و در ساختار عصیبت اتفاق افتاده است لاجرم تمام قبیله مقتول را پوشش می‌داد؛ یعنی همه اعضای قبیله، خونخواه مقتول می‌شدند. همین طور اگر یکی از اعضای قبیله مرتکب قتل می‌شد، همه اعضای قبیله ناچار در معرض انتقام و تخاصم قبیله مقابل قرار می‌گرفتند (Lammens, 1926:49). در کانون انتقام جویی، البته ابتدا پدر مقتول بیشترین جلوه از عصیبت، تهاجم و تلافی جویی را از خود نشان می‌داد و خود به خود اعضای هم بسته قبیله باوی همسو می‌شدند (ibid) گستره انتقام می‌بایست به همان حد برابر به اندازه ای که خاطر خانواده مقتول آرام گردد محدود شود. یعنی قتل یک نفر در برابر یک نفر و اگر دو نفر کشته می‌شد بایستی دو نفر از قبیله متجاوز به قتل برسد؛ هرچند در عمل، همیشه چنین اتفاق نمی‌افتاد. ثار در جامعه جاهلی به عنوان بهترین ضمانت برای حفظ سازمان سستی و دوام حیات و بقای آن جامعه محسوب می‌گردید تا از قتل‌های مشابه و بدون ملاحظه در میان قبایل جلوگیری می‌گردد.

### ۳. ثار در پیوند با عصیبت و نسب:

به لحاظ تاریخی اقوام عرب در کلیت تبارشناختی خود در نهایت به دو نیای مشترک عدنان و قحطان می‌رسند، یعنی عدنان پدر اعراب شمالی و قحطان پدر اعراب جنوبی تلقی می‌گردد، (اصمعی، ۱۳۷۹: ۷-۸) در این شبکه خویشاوندی حلقه‌های

پیوند دهنده از طریق واژگانی همچون "بنی" و "ابن" بیان می‌گردد که نشان دهنده رابطه طولی و عمودی قبایل و نیاکان آنهاست. (جواد علی، ۱۹۶۸: ۲۶/۱) جامعه و نظم جاهلی در عربستان پیش از اسلام به واسطه عدم حکومت مرکزی بر نوعی سنت پدرسالاری بنا گردیده بود. بر همین اساس، عنصر محوری و نظم دهنده که موجب تطور و رشد اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در هر قبیله، بطن، طایفه و عشیره می‌گردید مرد بود که عالیت‌ترین آن شیخ عرب به حساب می‌آمد. شیخ معمولاً واجد صفاتی همچون حلم، درایت، شجاعت، سخاوت و ... بود. (ابن سعد، ۱۴۰۵: ۳/۶۰۴) مرد در حداقل مفهوم، بازوی خانواده در معیشت و دفاع از قبیله بود، اگر عصیت را نیروی روانی برای همگرایی به سوی همخونی‌ها ترجمه کنیم، مرد پیش‌راننده و در صدر این نیرو قرار داشت. این نیرو در کنار سایر ارزشها، نمادها و توت‌های قبیله‌ای، مجموعه‌ای نمادین را برای هویت بخشی قبیله و دفاع از آن در همه عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نظامی خلق می‌کرد. این مجموعه نمادین در نهایت بر انگیزاننده تعاون و همکاری گروهی در کلیتی بنام قبیله بود. در این مجموعه عواملی چون: بت قبیله، آب، چراگاه، خانواده، ارزشهای مشترک و ... قرار می‌گرفتند، این عوامل سازمان حقیقی و یکسان قبیله را شکل می‌دادند. در تفاخرهای نظامی و نسبی، مرد غلبه داشت، لذا مشاهده می‌شود که اگر زن در اشعار جاهلی مانند شعر امروالقیس آمده، به جهت توارثی است که روابط خونی را به وجود می‌آورد، لذا ازدواج نقش مهمی در این پیوندهای خونی ایفا می‌نمود. به همین دلیل، زن به عنوان مظهر پیوند خونی و تجلی ارزشهای نهادین قبیله‌ای در مفهوم محرم و حریم مطرح می‌گردید. در نتیجه زن حرمتی می‌یافت که حریم حیثیت قبیله به حساب می‌آمد. صرف نظر آنچه در برخی منابع تحت عنوان زنده به گور کردن دختران آمده، بایستی گفت که این سنت پایدار و فراگیری در عصر جاهلیت نبوده است. (الالوسی، ۱۹۷۴: ۳/۵۳)

ابن خلدون عصیت را حاصل فطرت، نسب، دین و موقعیت جغرافیا، نوع زندگانی و کسب معیشت می‌داند. وی معتقد است که بادیه نشینی و توحش عصیت را تقویت می‌کند. (ابن خلدون، ۱۳۷۴: ۳۰۸) به نظر می‌رسد که ثار، به معنی انتقام گرفتن، خونخواهی، اگرچه رابطه مستقیم و منحصری با اهمیت نسب دارد، اما بهتر است آن را در همین کلیت مفهوم «عصیت» تعبیر نماییم؛ زیرا در نزد اقوام عرب جاهلی، ثار در شرایطی اتفاق می‌افتاد که احساس امنیت، هویت، حیثیت، معیشت و قوام و قدرت قبیله به خطر افتاده باشد. (ابوعبیده، ۱۴۰۷: اق ۱۲۵) به عبارت دیگر در تفکر عرب بدوی

، اساس پیوند قبیله ای بر اساس خویشاوندی بوده که تعلق خاطر، وابستگی، وحدت و همبستگی میان اعضای قبیله را بوجود می آورد. (ابن عبدربه، ۱۳۸۴: ۶۸) در نتیجه هرآنچه که ممکن بود این وحدت را به هم بزند، عامل بیرونی است که تهدیدی برای امنیت قبیله به حساب می آمد. یکی از مهمترین این تهدیدات کشته شدن یکی از اعضای قبیله توسط قبیله دیگر بود.

فیلیپ حتی معتقد است که عصبیت نوعی وفاداری مطلق، بی قید و شرط و تعهد به اعضای قبیله را در فرد ایجاد می نمود، نوعی شوونیسم در مفهوم سنتی آن، شکل می گرفت و این احساس را در اعضای قبیله ایجاد می کرد که همیشه مواظب غارتگران، قاتلان و رهنان باشند. در واقع، این رشته پیوند عامل تحکیم قبیله می گردید. (حتی، ۱۹۵۰: ۲۱) همبستگی قبیله ای (عصبیت) عامل حیاتی برای بقاء در بادیه بود، هر عضو قبیله برای زنده ماندن در مقابل نیروهای طبیعت و قبایل رقیب نیاز به حمایت دیگر اعضای قبیله داشت. (المبرد، ۱۹۳۶: ۱ / ۳۱۳) لذا در اینجا چیزی به نام خودمدار انگاری (egoism) رد می شود، فردیت و اجتماع به هم می پیوستند و میان آنها رابطه ای متقابل در دوام و بقای قبیله برقرار می شد اما موجودیت فرد بیرون از قبیله ناممکن بود که نشان دهنده تعریف فرد در قالب قبیله است. "ثار" در واقع حاصل این پیوند است.

فردیت و بدایت با هم سنخیتی نداشتند، زیرا بدوات شرایطی را در بر می گیرد که به فرد انگیزه وابستگی و اتحاد با گروه هم سنخ خود را میدهد، طبیعت بادیه نشینی مستلزم آن است که قبیله همواره در جستجوی آب و چراگاه، معیشت و در عین حال تقویت حسب و نسب نیاکانی خود باشد. با این نگرش، فرد نمی توانست به تنهایی این سیر تداوم و تکامل را جدای از قبیله حفظ کند. مگر آن که در کنار عده ای سواره سرگردان تحت عنوان صعالیک در می آمدند، صعالیک، انسان های بیچاره و بی پناهی بودند که در قبایل جایگاهی نداشتند، بلکه برای بقاء به بیابان و بادیه پناه می بردند.<sup>۱</sup> (فاضلی، ۱۳۸۶: ۴۶-۳۶)

#### ۴. ثار در نظام اعتقادی قبیله :

ثار را بایستی نماینده جهان بینی خاص عرب در پیش از اسلام دانست؛ در این جهان بینی، وضعیت انسان پس از مرگ بصورت یک باور بر اقدام و الگوی رفتاری

اعضای قبیله تأثیر می گذاشت و بازماندگان را به کنش و اقدام جمعی جهت سعادت و آرامش روح مردگان ترغیب می نمود. یکی از اعتقادات رایج، مسأله ناآرامی روح مقتول بود، بنا به این اعتقاد، روح مقتول تا زمانی که قصاص درمورد قاتل او اجرا نمی شد، آزاد نمی گردید و در بند اسارت خاک باقی می ماند. در ذهنیت عرب جاهلی این باور، یعنی اقدام برای ایجاد آرامش ابدی مقتول، امری گریز ناپذیر بود، آنان معتقد بودند، مادامی که قاتل قصاص نشود روح مقتول در جهان ظلمانی سیر می کند و پرند ای شبیه جغد به نام هامه بر گرد قبرش ناله می کند و می گوید اسقونی اسقونی!، یعنی مرا سیراب کنید. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۲/۲۴۶) به نظرمی رسد در اینجا درخواست قصاص از زبان تمثیلی هامه بیان می گردد و در واقع کنایه از روح ناآرام مقتول و درخواست او برای رسیدن به آرامش است. بنابراین "اسقونی" اشاره به لزوم انتقام دارد.

در واقع، یکی از جلوه های عصبیت جاهلی که اسلام به صورت سلبی با آن برخورد کرد، همین اعتقاد به "هامه" بود، زیرا هامه برانگیزنده روح تخاصم قبیله ای و زنجیروارگی روح انتقام در میان طوایف، عشایر و قبایل بدوی محسوب می گردید. اگرچه ضامن هویت، امنیت و حیثیت قبیله ای تلقی می گردید اما تبعات آن بتدریج منجر به نوعی اعمال و کنش های غیر انسانی شده بود که مغایر با روح توحیدی دین ابراهیمی به حساب می آمد. حدیث زیر جلوه ای از نگاه سلبی پیامبر اسلام (ص) به هامه است (لاعدوی و لاطیره و لاهامه و لاشوم و لاصفر: نه سرایت، نه فال بد، نه فال پرند شب، نه سوت زدن در اسلام تشریح نشده است) (کلینی، ۱۳۶۳: ۸/۱۹۶، ابن ابی الحدید، ۱۳۷۵: ۱/۱۱۹) هامه چنان در فرهنگ و سنن عرب جاهلی ریشه دوانیده بود که تجلی حضور آن را به خوبی می توان در ادب و شعر جاهلی مشاهده نمود. ثار چنان بود که حتی با ظهور اسلام شاهد جلوه هایی از بازگشت به آن هستیم. مثلاً مقیس بنا به روایت ابن اثیر هنگام گروش به دین نوظهور اسلام نتوانست از ثار به سود اسلام منصرف شود. هنگام گرایش به اسلام، پیامبر (ص) به وی وعده داد تا خون بهای برادرش هشام را به او بپردازند، اما او با این پیشنهاد قانع نگردید و به منظور تحقق سنت ثار، دیگر باره از اسلام برگشت و ره بت پرستی نیاکان خود را در پیش گرفت. وی در بخشی از شعر خود می گوید: پیش از قتل قاتل، بسیار حزین و اندوهبار بودم اما با ریختن خون قاتل برادرم، به آرامش رسیدم و به او ثان قبلی ام رجعت نمودم (ابن اثیر، بی تا: ۷/۲۲۴-۲۲۳). مقیس در اشعار خود، عبارت "ادرک ثوره" یعنی انجام خونخواهی را بر شمرده و در واقع "ادرک" به معنی گرفتن انتقام است. ثوره نیز از



ریشه "ثار" به معنی خونخواهی است. واژگان دما، ثوره، ادرك، رجعت، در کنار همدیگر یک سنت جاهلی را تشکیل می دادند. (ابن حبیب، ۱۴۰۵ق: ۱۶۸)

بنابراین یکی از صورت های مشهود ثار، اشعار به جای مانده از عرب جاهلی است. مواریث ادب جاهلی به عنوان نوع شناسی بیان، که به نوعی حامل ایدئولوژی عرب جاهلی است، نشانگر یک پیکره ارزشی و اعتقادی است که با تسامح می توان آن را شکل دهنده به یک آیین یا دین خرافی جاهلیت تلقی کرد. براین اساس، نشانگاه زبانی و شعری برآمده از سنت جاهلیه، نشان می دهد که در آن جامعه، ارزشگذاری به حَسَب و نسب، خونخواهی، در قالب جنگ قبیله ای و شعر و ادب بازتاب یافته است. ابن خلدون با اشاره به اهمیت شعر به عنوان دیوان عرب می نویسد: باید دانست که فن شعر از میان اقسام سخن در میان تازیان منزلتی شریف داشته است و به همین سبب شعر را دیوان علم و اخبار و گواه صواب و خطای خود قرار داده اند و آنرا به منزله ماخذ و اصلی می دانند که در بسیاری از علوم و حکمت های خود بدان رجوع می کنند. (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۱۲۰۸/۱)

اما باور به "هامه" یعنی همان پرنده ای که نماینده روح زخم خورده مقتول بود و بر اطراف گور آن به صورت نمادین آوا سر می داد، تنها در میان جامعه جاهلی رواج نداشت بلکه در میان اقوام باستان سواحل مدیترانه نیز وجود داشته است؛ اما به هر روی آنچه برای محقق تاریخ اسلام برای درک سنت ثار اهمیت دارد، توجه به ادب جاهلی بویژه شعر است که تجلی باورهایی از این دست است، و ما را در یافتن مؤلفه های اعتقادی عرب جاهلی یاری می رساند. تنازع، تقابل و تفاخر، مفاهیمی هستند که در قالب زبان و در نهایت تخیل شعری در آمده و تصویری از فضای فرهنگی، اجتماعی و اعتقادی حداقل ۱۵۰ سال پیش از ظهور اسلام را به دست می دهند. مثلاً گلدتسیهر اکثر فرضیات و دیدگاه های خود را بر اساس متون برجای مانده از سنت و ادب شفاهی عرب، بنا نهاده است. وی با تحلیل این اشعار و متون (چه بسا براساس ترجمه آلمانی یا انگلیسی آنها) به این باور داشت رسید که ثاربه لحاظ اخلاقی شاید امری مرموز و ناپسند به نظر بیاید، اما ارزشیابی این پدیده بدون در نظر گرفتن ساختار، نظام عقاید، مجموعه ارزشی (axiology) و هنجارهای قبیله ای امکان پذیر نیست. در واقع ازسنت ثار در درون این نظام ارزشی و فکری معنای منفی افاده نخواهد شد، ثار را نمی توان به خونخوار بودگی عنصر عرب جاهلی تعبیر کرد. شاخص های مثبت اخلاقی در جامعه آن روز، این معنای منفی را به ذهن یک محقق منصف افاده نمی کند.

گلدتسیهر، گرایش به ثار را از زاویه مؤلفه های مثبت عصیبت و انسجام قبیله ای، نگریسته و آن را حاصل همدردی و حس مسئولیت نسبت به همنوع دانسته است. (گلدتسیهر، ۱۹۵۹: ۸۱، حسن الهاشم، ۱۹۸۱: ۲۴) براین اساس، ثار، تبدیل به یک تکلیف و تعهد اخلاقی می شود که بخشی از اعتقاد عرب جاهلی را تشکیل می داد. این اعتقادات به عنوان منظومه ای فکری و ارزشی و در برخی منابع به عنوان "دین العرب" از آن یاد شده است. (اصفهانی، ۱۹۶۳: ۱۱ / ۱۶۰-۱۶۲) اما میان محققان تاریخ اسلام بر سر تعریف دین در این عبارت اختلاف عقیده وجود دارد. "دین" در اینجا به معنی اخص کلمه بر آیین خاصی که اعراب جاهلی و بت پرست به آن اعتقاد داشته اند، نیست، بلکه ترجیحاً به معنی یک جهان بینی یا نظام اعتقادی-ارزشی در جامعه بت پرست و غیر موحد عرب بود که بر پیرامون بت، توتّم، قبیله، نسب و حسب معنا پیدا می کرد. ایده انتقام یا "ثار" در این نظام ارزشی معنی پیدا می نماید. قتل یکی از اعضای قبیله، به منزله زخمی بر آبروی آن قبیله تلقی می شد که در منابع و اشعار جاهلی از آن با عنوان "عار" یاد شده است. "عار یعنی احساس شرمندگی و سرخوردگی یک قبیله پس از کشته شدن یکی از اعضا" (ابوعبیده، ۱۴۰۷: ۹۳ / 112, Tyan, 1960)

ثار همراه با نوعی عهد و پیمان در پیشگاه بتان بود، یعنی فردی که یکی از خویشاوندانش به قتل رسیده بود، با کرنش و تعظیم در مقابل بت قبیله، سوگند یاد می نمود که ریش نتراشد و با خانواده اش معاشرت نکند تا زمانی که انتقام خون عزیز خود را نگیرد (ابن حبیب بغدادی، ۱۴۰۵: ۱۱۴ / ۱۱۴, Lammens, 1926: 96) به کاربردن "حرام" در کنار «عهد» برای تحقق "ثار" امر مشروطی را به ذهن تداعی می کند، یعنی تا انتقام و خونخواهی انجام نشود فلان کار، فلان چیز بر من حرام است. این شرط و سوگند چنان مستحکم بود که منتقم و منتقمان را تا عمل موعود یعنی قتل قاتل، بر جای نمی نشاند. (بلاشر، ۱۳۶۳: ۳۸) در واقع، ثار در این مشروط سازی، جنبه تقدس و تعبد پیدا می کند و کسی زهره نداشت این سنت مقدس جاهلی را بشکند. برای "موتور" یعنی کسی که دنبال خونخواهی است، پس از انتقام، چنان آرامش و رضایتی پدید می آمد که فرد احساس می نمود مرهمی بر زخم و جان داغ دیده اش گذارده شده است. (ابن عبد ربه، ۱۳۸۴: ۲۹۳)

## ۵. ویژگی غیر شخصی تار:

عصیبت چندان در انتقام‌گیری تعیین‌کننده و تاثیرگذار بود که یک قبیله (قاتل) را در مقابل قبیله دیگر (مقتول) قرار می‌داد. ولی دم یا "موتور" اصلاً به مقصر یا بی‌گناه بودن افراد قبیله مورد نظر توجهی نداشت و برایش قتل عمدی یا غیر عمدی مهم نبود از نظر او همه اعضای قبیله مرتکب قتل شده بودند.

روح جمعی قبیله بر اثر کشته شدن یکی از اعضا، آشفته گردیده و این روح جمعی که خود را مالک خون شریف (دم‌الکریم) می‌دانست تنها با ایجاد آشفتگی در روح جمعی قبیله مقابل یعنی قاتل، آرامش پیدا می‌نمود. در ادبیات عرب اصطلاحی در چنین موقعیتی وجود دارد که می‌گوید: الدم الکریم هو الثأر المنیم. نماینده این روح جمعی که در واقع مظهر کرامت و عزت قبیله است، شیخ، یا قائد یا عمید قبیله می‌باشد که در واقع نماد برتر محسوب می‌گردند. این بود که هنگام انتقام‌گیری، نوک پیکان متوجه سران قبیله می‌گردید که اگر موقعیت پیش می‌آمد، کینه انتقام از تیغ شمشیر ولی دم (قبیله مقتول) جاری می‌شد و آنها را هدف قرار می‌داد. (همان، صص ۳۸-۳۹)

یکی از دلایل غیر شخصی شدن تار در جامعه قبیله‌ای، سرایت آن به تمام قبیله بود. زیرا تار چنانچه گفته شد منبعث از عصیبت و روح جمعی قبیله بوده و هویت فرد را در خود مضمحل می‌ساخت. همبستگی در مقابل تهدید خارجی و به هدف تأمین منافع قبیله، جایی برای اقدام شخصی نمی‌گذاشت و همانطور که اشاره شد روح این همبستگی در سران قبیله، شیخ، عمید یا قائد تجلی می‌یافت. توتم‌های قبیله نیز مظهر روح جمعی می‌باشند. (دورکیم، ۱۳۸۷: ۶۷)

## ۶. بازخوانی تار در بستر ایام العرب:

جایگاه و اهمیت ایام العرب در میان اعراب بسیار مهم و در عین حال ریشه‌دار بود؛ به طوری که در شرایط تاریخی صدر اسلام، آثار آن را در شعر و شاعری مسلمانان هم می‌توان بازیافت. متون تاریخ‌نگارانی چون طبری و بلاذری، جنگ‌های دوران اولیه گسترش اسلام، مانند غزوات، سرایا و حتی جنگ‌های صفین، قادسیه و موارد مشابه را از سنخ ایام العرب دانسته‌اند. اصلاحاتی نظیر «ایام العرب فی الجاهلیه» و «ایام العرب فی الاسلام» در نوشته‌های اندیشمندان اسلامی نیز گواه این امر است. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱/ ۴۹۳ ذیل «ایام العرب» از این منظر، وقتی که ایام در

تاریخ اعراب بازشناسی شود اهمیت و جایگاه ثار از نظر کارکرد جاهلی اش روشن می گردد. زیرا ثار حامل مفهوم "خون" و خونخواهی توأم با جنگ در بستر ایام العرب است؛ یعنی در ابعاد کارکردی اش جلوه ای از عصر جاهلیت است. گذشته از آن ثار با پیمان و عهد بستن که باز تداعی کننده جنگ است همراه بود. مثلاً قبل از بعثت پیامبر، میان قبایل بر سر نصب حجره الاسود اختلاف افتاد؛ هر کدام از سران قبایل می کوشید این افتخار نصیبش شود که سنگ را نصب کند؛ در نهایت تشتی از خون آوردند و دست خود را با خون آغشته کردند که می توانست در شرایط ناگوار، نشان سوگند برای جنگ باشد. اما خوشبختانه سران تصمیم گرفتند اولین کسی که وارد مسجد شود، سنگ را نصب کند؛ یعنی این افتخار به او خواهد رسید. از قضا آن انسان خوش اقبال حضرت محمد(ص) بود. (ابن هشام، ۱۷۵: ۱۳۷۷) در شرایط اجتماعی و قبیله ای عهد جاهلیت ثار با نسب و حسب و جنگ رابطه همنشینی معنایی و کارکردی داشت که حاصل این همنشینی، امنیت روحی و روانی و در نهایت بقای اجتماعی قبیله بود. خدشه به این امنیت، نقض عدالتی بود که جامعه قبیله ای در قالب یک نظام ارزشی و معیشتی برای خود تثبیت کرده بود. تقابل با عوامل بیرونی و مزاحم همیشه جزء لاینفک حیات دفاعی قبیله محسوب می گردید. چنانچه گفته شد، یکی از معضلات ثار نداشتن حدود و ثغور، تخطی و پیش بینی ناپذیر بودن آن و امکان گسترش زنجیره ای جنگها بود که گاهی اوقات همچون جنگ بسوس می توانست حدود چهل سال به طول انجامد. (ابن اثیر، بی تا: ۲۹۰-۲۸۵)

این جنگها مهمترین شاخص عهد جاهلیت بود که نه تنها در تاروپود اجتماع بلکه در لایه های ذهنی شاعران جاهلی ریشه دوانید و در اشعار آنها با صبغه حب و بغض، عصبیت، کینه و تفاخر به نگارش درآمد. جنگ بنی بکر و بنی تغلب، به خاطر این بود که شتر بسوس، خاله رئیس قبیله بنی بکر (جساس بن مره)، افسارش پاره می شود و به سوی شتر قبیله دیگر به نام کلیب وائل روانه می گردد، کلیب تیری به سوی شتر بسوس حواله می نماید و از اینجا درگیری و نزاعی میان رئیس قبیله بنی بکر و وائل (از بنی تغلب) شعله ور می گردد که موجب قتل وائل می شود. (یعقوبی، ۱۳۷۴: ۲۸۲) «ثار» در اینجا شکل می گیرد که غیرقابل پیش بینی بود و شکل زنجیره و دامنه دار به خود می گیرد. برادر کلیب وائل، به نام عدی که همان مهلهل شاعر در عهد جاهلیت بود، «ثار» را در قالب اشعار و حماسه پروراند، انتقام وی توأم با حماسه خوانی و تفاخر پیش رفت به طوری تا حد حکایات ابدمدت و جاودانه قهرمانی، جریان یافت. برای

مهلهل مهم نبود دامنه جنگ چقدر گسترده خواهد شد، تبعات این بی توجهی، موجب تداوم جنگ چهل ساله گردید. "نار" تبعات منفی و ناپسند خود را که گزندهای آن بر پیکره جامعه عصر جاهلی به صورت ضرب المثل هایی در افواه جاری شد، برجای گذارد. اینجا "نار" شوم و موهوم جلوه گر شد و در بستر اجتماعی و در نهایت سنت شفاهی قوم عرب، بازتاب منفی پیدا کرد. بخشی از اشعار زهیر بن ابی سلمه به جنگ دامنه دار "داحس" مربوط می شود. داحس و غبرا، نام دو اسب بودند که در جریان مسابقه میان صاحبان آنها اختلاف افتاد و به جنگ طولانی داحس انجامید (ابن کلبی، ۱۳۶۳: ۷۵)

از مثال های تاریخی بالا روشن می شود که اگرچه بنا به دلایل اجتماعی، اقتصادی و منافع قبایل در حفظ نظم و امنیت اجتماعی از یک سو و عشق به هم نوع، عطوفت و همبستگی عشیره ای از سوی دیگر، این امر ممکن است که بایسته و مثبت تلقی شود، اما متأسفانه این پدیده از حدود اخلاقی (در مفهوم جاهلی اش) فراتر رفت، چنانچه زمینه را برای گسترش و تعمیق کینه و جنگ فراهم نمود. در واقع برخی اقوام عرب در خونخواهی های خود قید پیامدهای مخرب قبیله ای را می زدند و چه بسا، هیچگاه خونخواهی به صورت عادلانه و مقتضی رخ نمی داد، و ممکن بود که خونخواهی به قتل های مکرر و نابرابر طرفین بیانجامد. (ابن حبیب بغدادی، ۱۴۰۵: ۱۰۹)

مسأله دیگر، جدا از حدود حقوقی نار، گریبانگیر شدن قبایل بزرگتر و هم پیمان در جنگهای جاهلی بود که کل امنیت بخش اعظمی از جزیره العرب را به خطر می انداخت. مجموعه عوامل بالا را می توان بطور تلویحی زمینه ساز تحول تدریجی در سنت نار از سوی برخی قبایل پنداشت که البته این تحول امری بطنی و گام به گام بود که همسو با تحولات اجتماعی - فرهنگی در سازمان اجتماعی قبایل پیش رفت.

## ۷. برخورد خردمندان جاهلی با نار:

وقوع جنگ های نابرابر، حس تفاخر و تعمیق جهات منفی نار، در برخی موارد، جو نامساعدی در سرزمین جزیره العرب پدیده آورده بود. اگرچه جوامع قبیله ای برای حفظ و بقای ارزشهای فرهنگی و نمادهای خاص خود، همواره جهد و کوشش می کنند، اما این جهد گاهی اوقات می تواند تبعات مغایر با حیات انسانی و معیشتی در پی داشته باشد که موجب سلب امنیت و آسایش جهت امرار معاش، تجارت، حرکت

کاروانها و در کل ثبات حیات قبایل گردد. در مقابل اشعار جاهلی موجود در وصف قهرمانان جنگ و تفاخرات قوی و قبیله ای، اشعاری وجود دارد که از جنگ به عنوان یک پدیده ویرانگر و نفرت انگیز یاد میکند. به عبارت دیگر همان گونه که اشعاری در مدح جنگ وجود دارد در مقابل اشعاری نیز در مذمت آن سروده شده است. بنابراین به نظر می رسد که جنگ همیشه مطلوب همه قبایل و افراد نبوده، بلکه آشوبی پرماجرا بوده که همانند نگاه مدعیان صلح در جهان امروز مخالفانی داشته است. زهیر بن سلمی می گوید:

و جنگ چیزی نیست جز آن که دانسته اید و آن را چشیده اید و سخن درباره آن چیز تازه ای نیست. هر گاه از آن یاد می کنید با نفرت و بدی یاد می کنید و آن گاه که شعله ورش می کنید شعله وری شود پر رنج، پس با شما جنگی دندان به دندان می کند و آن گاه بچه های بدیمن و بداقبالی را به وجود می آورد و سپس بچه دار می شود و یتیم می گرداند. (قباوه، ۱۹۷۰: ۱۴-۱۵) بعضی اعراب می گویند: جنگ، آشوب و بدیمن است چرا که افراد بی گناه را هدف قرار می دهد (دینوری، ۱۹۲۵: ۸/۱۲۷) کمیت در اشعارش می گوید: مردم هنگام جنگ پراکنده و فرقه فرقه هستند و عالمان به واسطه اذیت و آزار آن از جنگ فراری هستند (ابن عبد ربه، ۱۴۱۱: ۶۸/۱) از عمرو بن معدیکرب سؤال شد: جنگ چگونه است؟ پاسخ داد: تلخ مزه است. هر کس در آن استقامت کند سرشناس و هر کس در آن از خود ضعف نشان دهد نابود می شود. این سخن ها مانند سروده شاعر است که می گوید: چون لنگان شده و زشتی آن آشکار گردید دوباره پیر و بدون یاور برگشت. زشت و سفید موی، نقاب زننده و برای بوسیدن و بوئیدن چه چیز بدی است (مسعودی ۱۹۶۴: ۳۳۴/۲) قیس بن زهیر احساسات و دیدگاهش را نسبت به جنگهای قبیله اش عبس با ذبیان این گونه به تصویر می کشد: ای قبیله بنی بغیض به صلح روی آورید و مارا مسخره دشمنی قرار ندهید و دوستی و مودت را بر هم نزنید و در این باره قیس بن الاسلت می گوید: و جنگ چون غولی صاحب درد چهره ای زرد و بیمار گونه دارد. (ابوعبیده، ۱۴۰۷: ۳۲۲)

به نظر می رسد این مخالفت ها را می توان در ارتباط با نتایج منفی سنت ثار در شعله ور نمودن آتش جنگ میان عرب جاهلی تحلیل نمود. واکنش تدریجی و خزننده جامعه جاهلی علیه این سنت بیانگر مخالفت حداقل گروهی با این امر است. مخالفتی که بتدریج از جنبه ذهنی، جلوه عینی یافت. این تحول، همچون بحران بت پرستی در جامعه جاهلی، بیانگر بحرانی در سنت ثار بود. اگر در بحران بت پرستی افرادی وارسته مانند

جندب بن جناده، به رسوایی بت‌ها می‌پردازد؛ (ابن سعد، ۱۴۰۵: ۲۱۹) در بحران حقوقی ثار نیز افراد بزرگی همچون زهیر بن ابی سلمی ملک الشعراء عرب و یا بزرگانی همچون عبدالمطلب، به مبارزه با سنت ضد انسانی و ضد توحیدی ثار می‌پردازند. بنا به عقیده لامنس انسانهای خردمند و اندیشه ورز هر زمانه، به دنبال اصلاح سنت‌های غلط بر می‌آیند، و می‌کوشند تا بدیل انسانی تری برای اعمال ناپسند بشر پیشنهاد کنند و جایگزین سنت ثار با بدیل‌های انسانی‌تر، مثلاً پرداخت نقدی یا دیه، از جلوه‌های فکری این خردمندان است (Iammens, 1926:82). زهیر بن ابی سلمی، در اشعار خود هرم بن سنان ذبیانی را می‌ستاید چون میان قبایل عبس و ذبیان تفاهم و پیمان نامه منعقد کرد و از ثار در میان آنها و نوادگانشان جلوگیری کرد و عطش انتقام را در میان آنها خشکاند (معلقات سبع، ۱۳۸۴: ۴۹) بنا به سیره ابن هشام، عبدالمطلب پدر بزرگ محمد (ص) نخستین انسان وارسته‌ای بود که در عهد جاهلیت، سنت شوم ثار را از بستر جاهلیت زدود و زمینه را برای جبران آن از طریق صد شتر فراهم نمود. (ابن هشام، ۱۳۷۷: ۱۳۵ تا ۱۴۰)

از این زاویه، دیه را بایستی تحولی بسیار متأخر در سنن جاهلی دانست که زمینه ساز تحولات قضایی و پیدایش حکم و حکیمت در جامعه اسلامی گردید. در واقع اصلاح عبدالمطلب آنچنان با روح اسلام توافق داشت که با بعثت پیامبر (ص) همچنان پابرجای ماند و بصورت ایجابی با آن برخورد گردید. اصلاح سنت غلط "ثار" را می‌توان یکی از دستاوردهای انسانی عصر جاهلیت دانست که در اسلام ماندگار شد و در عرصه حقوقی و قضا، زمینه ساز تحولات مهمتری گردید. عبدالمطلب برای آنکه از تبعات زیانبار، پیش‌بینی ناپذیر، و ویرانگر ثار جلوگیری کند برای دیه قتل، صد شتر پیشنهاد کرد که روایت آن در منابع فقهی ما آمده است. مهمترین روایت که در وصیت نامه حضرت رسول (ص) با امام علی آمده چنین است:

پیامبر (ص) به امیرالمومنین (ع) توصیه کرد که ای علی همانا جدت عبدالمطلب پنج سنت استوار در عصر جاهلی تأسیس کرد که خداوند آنها را در اسلام ساری و جاری ساخت که از جمله آنها سنت جایگزینی صد شتر به جای قتل بود" (وسایل الشیعه، ۱۴۴۰ ق: ۲۹/ ۱۹۹)<sup>۲</sup>

این تحول با پیشگامی عبدالمطلب و همچنین آموزه‌های انسانی زهیر بن ابی سلمی با استقبال همگانی روبرو نشد، ثار به صورت یک بیماری مزمن و ریشه دار سالهای

مدید درکش و قوس منازعات قبیله ای کماکان در برابر مصلحان مقاومت میکرد. مثلاً در اوایل، وقتی قتلی اتفاق می افتاد، خانواده قاتل از ولی مقتول (ولی دم) می خواستند که به جای قتل، به دیه راضی شوند، اما سخت بود که ولی دم به دیه بسنده کند، زیرا سنت ثار به راحتی شکننده نبود و لازم بود که در تحولات اجتماعی، بتدریج اصلاحات اخلاقی در ذهنیت جاهلی رخنه کند. در چنین مواردی از سنت خرافی از لازم یعنی نوعی استخاره در مفهوم جاهلی آن، برای پذیرش یا رد پیشنهاد دیه استفاده می گردید. (یعقوبی، ۱۳۷۴: ۳۳۸-۳۴۲) وساطت این مراسم جاهلی، نشانگر آن بود که هنوز عرب جاهلی پا به عرصه حدود و قصاص به شیوه تساوی جویانه در مفهوم اسلامی آن نگذاشته بود. هنوز علقه های عصبیت، بر تاروپود وجودی اش، سایه افکنده بود. او چگونه می توانست این سنت دیرین را در مدتی کوتاه به فراموشی بسپارد و حسن همبستگی، علقه نسبی و حسبی خود را فدای عنصری به نام "دیه" بکند. اصطلاح "دیه" در پیش از اسلام شکل نگرفته، اما می توان گفت که نطفه آن در همان دوره بسته شد و با ظهور اسلام رشد تکوینی به خود گرفت. هدف اولیه از برابر نهادن شتر در مقابل خونبها، جلوگیری از تداوم خونریزی و قطع آن از طریق تعیین مابه ازاء بود.

شاعری جاهلی به نام عوفه می گوید که ما دیه پرداخت نمی کنیم و به هیچ قیمتی حاضر نخواهیم شد دیه را برای مقتولان خود، بپذیریم. " (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۶۸: ۱۱/۴۸) این مخالفت های جاهلی در برابر دیه نشانگر آن بود که میان ولی دم و قاتل توافق و رضایت وجود نداشت، با در نظر گرفتن عصبیت و ارزشهای ریشه دار آن، تسلیم ولی دم در مقابل دیه، نوعی توهین به شرافت قبیله و در واقع تقلیل دین العرب، محسوب می گردید. لذا برای هموار کردن درک رابطه میان ولی دم و خاندان فرد مقتول لازم بود شرایط تازه ای بوجود آید، این شرایط تازه در شخصی بنام حکم تجلی پیدا می کرد. دو طرف می بایست حکمی را به دلخواه انتخاب نمایند. حکم ها معمولاً به خاندان های نیک نام و متنفذ عرب تعلق داشتند و از شرایطی مانند شیخوخیت، نسب و حسب برخوردار بودند. (حامد عبدالرحمن، ۱۹۸۴: ۲۹-۲۷)

در طول زمان جاهلیت، بتدریج هر قبیله، حکمیت را نهادینه کرد. اعراب حکامی داشتند که در امور ثار، اختلاف و دعاوی به آنها متوسل می گردیدند. چون در میان اعراب دینی مدون شکل نگرفته بود که مصدر قوانین گردد لذا افرادی که اهل امانتداری، شیخوخیت، مجد و درستی بودند در مواقع مقتضی میان طرفین حکم می نمودند. (یعقوبی، ۱۳۷۴: ۲۵۸).



در منابع صدر اسلام، از افرادی به نام حکم یاد شده که در میان قبایل به حاکمیت می پرداختند، (همان: ۳۳۷) بکر بن وائل، شاعری به نام اخطل، قُس بن ساعده ایادی، اکثم بن صیفی حکیم معروف عرب، اقرع بن حابس، سلمه بن نوفل، صفوان بن امیه و در نهایت از افراد شریفی مانند ابوطالب و عبدالمطلب که سنن آنها در بطن اسلام جای گرفتند به عنوان حکیمان وقت یاد شده است (حامد عبدالرحمن، ۱۹۸۴: ۲۸-۲۷).

ذکر اسامی بالا در منابع، نشانگر تحول در روحیه جاهلی و تکامل اجتماعی بود، البته مساله حکمیت در پیش از اسلام، آنگونه که باید مورد بررسی قرار نگرفته که یکی از دلایل آن شفاهی بودن سنت عرب، و مکتوب شدن آن در دوران متأخر و بعد از اسلام می باشد. آنچه که به نام ادب جاهلی معروف است، در حقیقت تا پیدایش کتابت، بصورت شفاهی و بین الاذهانی در باور و زبان مردم جاری و ساری بود. روایات کهن و اشعار کسانی چون امرؤ القیس، عمرو بن کلثوم، اخطل و دیگران، از اواخر سده دوم هجری به صورت دواین تدوین گردید و به دوران بعدی انتقال یافت. از این رو یکی از منابع مهم عصر جاهلی در واقع همین ادب جاهلی است که نمایانگر شاخصه های فرهنگی، ساختارهای اجتماعی و عبادی جاهلیت از جمله سنت کهن ثار می باشد. به همین دلیل پرداختن به ثار، شکل گیری حکمیت و مخصوصاً نحوه آن در امور قضایی، خونخواهی و جزئیات دیگر آن نیازمند پردازش ویژه و جداگانه ای است. آنچه در این تحقیق مورد نظر بود، بیشتر تبیین سنت ثار به عنوان یکی از مؤلفه های عصیبت و حمیت جاهلی بود که تحت تأثیر تحولات اجتماعی و حکمای جاهلیت، بتدریج تلطیف گردید و با قوت گرفتن حکمیت و در نهایت ظهور اسلام، صبغه جاهلی ثار هم کم رنگ گردید. اگرچه واکنش اسلام باید در بحث جداگانه ای طرح شود اما حداقل می توان فرض کرد که این دین توحیدی، مبانی اعتقادی و اخلاقی عرب جاهلی را بتدریج اصلاح کرد، این انقلاب در سنت ثار هم تأثیرش بسیار عمیق و سازنده بود. به طوری که در برخی روایات و احادیث، از مواجهه مستقیم اسلام با سنت غلط ثار و تبعات اجتماعی و اخلاقی آن سخن رفته است. تأثیر اسلام در مساله قضا، حکمیت، و شکل گیری اصول اولیه فقه و مفاهیمی چون قصاص و عفو به صورت تاریخی و تدریجی بود و در گذر زمان، اسلام قانون ثار را اصلاح کرد و قوانین انسانی تازه را وضع کرد. به تعبیر عمر فروخ، سراسر عصر جاهلیت با مفهوم جنگ نمایانده شد و کسی که از خود دفاع نمی کرد از بین می رفت و اگر کسی ستم نمی کرد مورد ستم واقع می شد، (عمر فروخ، ۱۹۶۴: ۱۹۶۴)، وی جنگ را محور جاهلیت می

داندکه در بستر آموزه های قرآنی مورد اشاره قرار گرفته است، جنگ به صورت سنتی موروثی در نزد اعراب تلقی می شد که قرآن با آن مبارزه کرد (لقمان: ۲۱) (آل عمران: ۱۰۳) بنابراین ثار در عصر جاهلیت بطور مستقیم اشاره به جنگ، خونخواهی و یک سنت آباء و اجدای داشت که مقدر بود اسلام یک قرن در مقابل آن مقاومت کند و به آن جنبه الهی داده و آن را از شکل ضد انسانی، خشن قبیله ایش خارج کند.

## ۸. نتیجه گیری

چنانچه در مقدمه ارائه شد دورکیم در نظریه همبستگی مکانیکی، به وجدان و باز نمودهای جمعی، شباهت، انسجام شکلی و ملموس، قواعد سخت اخلاقی تاکید داشت. بر این اساس، یک مجموعه نمادین ارزشها و هنجارها، به جمع و فرد و در نهایت کل قبیله حیات می بخشید. دیدیم که این نظام ارزشی در قالب انسجام خود را باز تولید می کند و باز نمود جمعی پیدا می کند. ثار در فرهنگ و ساختار اجتماعی عرب جاهلی یکی از نمودهای حمیت و عصیت بود که با حسب و نسب پیوند می یافت. حسب و نسب همسو با عقایدی مانند همامه در واقع یک نظام نمادین فرهنگی را در جاهلیت شکل داده و یک نظام خویشاوندی محکم با اشتراکات خونی، ارزشی و اعتقادی پدید آورده بود (همبستگی).

اینجا به تعبیر دورکیم با یک وجدان جمعی روبرو هستیم که به رفتارها و اعمال فرد شکل می دهد. به طوری که هرگونه تخطی از آن گناه نابخشودنی محسوب می شد و واکنش کل قبیله را در بر می انگیزد. به دیگر سخن، غیر شخصی بودن ثار " نشان دهنده غلبه روح جمعی قبیله بر فرد بود مثلاً ولی دم به مقصر بودن قاتل، عمدی یا غیر عمدی بودن قتل کاری نداشت برای او همه قبیله، قاتل محسوب می شدند. این باز نمود جمعی ثار به صورت بین الاذهانی تداوم یافته و در قالب اعمال و رفتار اجتماعی جلوه گر می شده است. جنگ های داحس، بنی بکر، بنی تغلب و بسوس به عنوان فکت های تاریخی مصداق هایی از این مساله بوده است.

ثار، چنانچه از برخی شواهد تاریخی یاد کردیم یک کنش تنبیهی بود نه ترمیمی، زیرا در جامعه قبیله ای تحت تاثیر وجدان جمعی به صورت خشن و سرکوبگرانه اعمال می شد. این کنش روح قبیله را در برابر خطرات بیرونی تسکین می داد و احساسی از امنیت را به تعبیر دورکیم پدید می آورد. اما چنانچه دیدیم کارکرد ثار از حدود قبیله خارج

می شد و به میان قبایل مختلف کشیده می شد و حتی تا سالیان متمادی در خاطره ها و حافظه جمعی قبایل باقی می ماند. این میراث ویرانگر که همیشه به کنش های مرگبار می انجامید نمی توانست با روح آزاد و لطیف شاعران سازگار باشد. این بود که نخستین واکنش های خود-انتقادی از سوی این طیف از جامعه جاهلی در زبان تجلی یافت. این افراد که می باید بر اساس حسب و نسب به قبیله خود وابسته باشند نمی توانستند علیه سنت ثار بشورند؛ اما چنانچه دیدیم بتدریج و تا اندازه ای امکان مواجهه با وجدان جمعی قبیله خود را پیدا کردند و به تعبیر دورکیم از نظام شباهت ها و اشتراکات قبایل و توتم های آن کمی بیرون آمدند تا برخی آنها از درون، حتی به عنوان یک مطرود دیده شوند. پیامدهای نگرش سنتی عرب به عدالت که بر آمده از همبستگی مکانیکی و وجدان جمعی بود، بتدریج موجب شد تا حکمایی در مفهوم جاهلی آن دوره به مبارزه با ثار پردازند، به همین علت شاعرانی در عصر جاهلیت از تبعات شوم ثار آگاه بودند، و کم کم دچار بحران روحی در جامعه عصر خود شدند، ورود برخی از آنان همچون اقرع بن جابس در عرصه حکمیت عصر جاهلی، نشان دهنده آگاهی آنها از پدیده شوم ثار بود، زهیرابن ابی سلمی نیز از شعرای عصر جاهلی بود که به تبعات ثار در بستر عصیبت پی برد. تحولات اجتماعی از این دست، نشان از آن داشت که جامعه جاهلی بدنبال اصلاح و انتقاد از خود بود، با ظهور اسلام بتدریج روح جاهلی، بسیاری از ارزشهای اسلامی را در خود پذیرفت.

با این حال، این سنت ریشه دار علیرغم ظهور مصلحان و منتقدانی چون عبدالمطلب و حتی ظهور اسلام، به حیات تدریجی خود ادامه داد. اینجا به تعبیر دورکیم بتدریج از مجازات تنبیهی (ثار) که با شکنجه و مجازات مستقیم نمایانده می شود به صورت کم جان به سمت و سوی مجازات ترمیمی یا مجازات غیرمستقیم تحرک پیدا می کند. اما این تحرک مقدر بود مدتهای طولانی تداوم یابد. گذار از آن همبستگی و عصیبت جاهلی یا به تعبیر دورکیم گسست از همبستگی مکانیکی جوامع بدوی، امری تدریجی و طولانی مدت بوده است. چه بسا امروز هم آثاری از سنت های دوران همبستگی مکانیکی قبایل در دنیای مدرن بازمانده باشد اما با تلقی نظریه دورکیم در این تحقیق نمی تواند در تناقض باشد.

**پی نوشت**

- ۱- البته در تاریخ عرب جاهلی صعاليک همیشه نه در معنای منفی (دزد) بلکه در معنای مثبت به معنی عیار، جوانمرد در دفاع از حقوق دیگران و حتی بخشنده نیز تعبیر می شود. صرف نظر از این گرایشها و شورش های ضد قبیله ای در عرب جاهلی، آنچه موجب پیدایش صعاليک می گردید، اتهام آلودگی خونی از جانب مادر بود با این نگاه، آنها حرمت و منزلتی نداشتند و پدری، فرزندی آنها را بصورت واقعی نمی پذیرفت، مگر آنچه که بعداً در عصر بنی امیه تحت عنوان استلحاق در مورد زیاد بن ابیه بکار رفت. به هر حال عدم تعلق به قبیله شامل افرادی سنت گریز یا مطرود، متهم به نداشتن نسب خاص، بردگان و غیره می شد. یا شامل افرادی می شد که از طریق "ولا" از قبیله خود جدا و به قبیله دیگری می پیوستند.
- ۲- عن جعفر محمد عن آبائه، فی صویه النبی صلی الله علیه واله لعلی علیه اسلام قال : یا علی ان عبدالمطلب سن فی الجاهلیه خمس سنن اجراها الله له فی الاسلام .... سن فی القتل مائه من الابل فاجری الله ذالک فی الاسلام

## منابع:

- آرون، ریمون (۱۳۸۹) *مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی*، مترجم، باقر پرهام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۳۷۵)، *شرح نهج البلاغه*، ترجمه مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی
- ابن اثیر، ابوالحسن عزالدین (بی تا) *تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران: موسسه مطبوعاتی علمی
- ابن حبیب بغدادی، محمد (۱۴۰۵) *المنطق فی اخبار قریش*، تصحیح خورشید فاروق، بیروت، عالم الکتب
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، ۱۳۵۹، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- ابن سائب کلبی، ابو منذر هشام بن محمد (۱۳۶۳)، *اصنام*، ترجمه جلالی نائینی، تهران: نشر نو.
- ابن سعد، ابو عبدالله محمد (۱۴۰۵) *الطبقات الکبری*، بیروت، دار للطباعه والنشر
- ابن عبد ربه، ابو عمر أحمد بن محمد (۱۳۸۴) *العقد الفرید*، بیروت، دارالکتب العربی
- ابن منظور، محمد بن سکر (۱۹۹۵) *لسان العرب*، الطبقة اولی، بیروت: دارالمی التراث العربی
- ابن هشام، ابو محمد عبد الملک (۱۳۷۷) *سیرت رسول الله*، ترجمه رفیع الدین اسحاق بن محمد همدانی، تصحیح اصغر مهدوی، چاپ سوم، تهران، خوارزمی
- ابوعبیده، معمر بن مثنی (۱۴۰۷) *ایام العرب قبل الاسلام*، بیروت، عالم الکتب، مقدمه استونز، راب (۱۳۷۹) *متفکران بزرگ جامعه شناسی*، مترجم، مهرداد میردامادی، چاپ اول، تهران، انتشارات مرکز
- اصفهانى، ابو الفرج (۱۹۶۳) *الاغانى*، مصر، الموسسه المصریه العامه

اصمعی، عبدالملک بن قریب (۱۳۷۹ ه ق) *العرب قبل الاسلام*، تحقیق محمد حسن آل یاسین، بغداد، المدینه العلمیه

الالوسی، محمود شکری (۱۹۷۴) *بلوغ العرب فی معرفه احوال العرب*، الطبعة الثالثه، مصر، دارالکتب العربی بلاشر، رژی (۱۳۶۳) *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمه آذرنوش، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

جعفریان، رسول، (۱۳۸۳) *سیره رسول خدا*، تهران: دلیل ما

جوهری فارابی، ابونصر اسماعیل بن حماد نیشابوری (مشهور به جوهری) (۱۲۷۰)، *صحاح اللغه*، به سعی و اهتمام شیخ موسی، تصحیح و مقابله شیخ جعفر و دیگران، تبریز، بی نا

حامد عبدالرحمن، ابوطالب، (۱۹۸۴) *التنظیم القضایی الاسلامیه*، قاهره، دارصادر

حتی، فیلیپ (۱۹۸۶) *تاریخ اعراب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر آگاه

دورکیم، امیل (۱۳۸۷) *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز

زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۸) *تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)*، تهران: سمت

شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۴) *الملل و النحل*، تصحیح محمد بن فتح الله بدران، قم: انتشارات رضی

علی، جواد (۱۹۶۸) *المفصل فی التاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، دارالعلم للملایین

فاضلی، محمد (۱۳۸۶) «*صعالیک یا آزادگان مطرود*» فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد

فروخ، عمر (۱۹۶۴) *تاریخ الادب العربی*، بیروت: دارالعلم للملایین به نقل از دانشنامه اسلامی، مدخل جنگ های اعراب جاهلی

قباوه، فخرالدین (۱۹۷۰) *شعر زهیرین ابی سلمی*، بیروت، دارالعلم للملایین

قیم، عبدالنبی (۱۳۸۸) *فرهنگ معاصر عربی - فارسی*، تهران، فرهنگ معاصر

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳) *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه

گلنسیهر، ایگناس (۱۹۵۹) *العقیده والشریعه فی الاسلام* یوسف موسی و دیگران، بی جا، دارالحدیثه

گیپ، هامیلتون الکساندر راسکین (۱۳۷۳) *درآمدی بر ادبیات عرب*، ترجمه یعقوب آزند، تهران: امیرکبیر

المبرد، ابوالعباس محمد بن یزید (۱۹۳۶) *الکامل فی الغه والادب*، تحقیق دکتر زکی مبارک، مصر، دارالمعارف

معلقات سبع (۱۳۸۴) ترجمه: عبدالمحمد آیتی، چاپ چهارم، انتشارات سروش

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۷۴) *تاریخ*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی

Hassan al Hashim , Introduction to Islamic Theology and Law :

Hitti Philip (, 1950) Précis d'histoire des Arabes, traduction de Maurice Planiol, Payot, Paris

<http://www.scribd.com/doc/156205576/Introduction-to-Islamic-Theology-and-Law-1981->

Ignaz-Goldziher

Lammens Henri(, 1926) L'Islam, Croyances et Institutions, Imprimerie catholique, Beyrouth  
cited in: Serghini Ahmaed(2007), L'institution musulmane , origine et évolution , thèse  
doctorale , Université Strasbourg.

Montgomery ,William(1999)Islam, Oneworld Publications, Oxford Watt,

Serghini Ahmaed(2007) L'institution musulmane , origine et évolution , thèse doctorale ,  
Université Strasbourg.

Tyan, Emile (1960) l'Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, B.J. BRILL, Leiden

