



<https://jhr.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Historical Researches

E-ISSN: 2476-3306

Document Type: Research Paper

Vol. 15, Issue 3, No.59, Autumn 2023

Received: 07/12/2022

Accepted: 15/04/2023

Power Distance Analysis Based on Hofstede's Theory of Cultural Dimensions and Its Application in the Disputes between Bani Hashim and Bani Umayyad

Seyyed Roohollah Tabatabaei Nodoushan

Phd Student of Nahj al-Balagheh Science, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran
tabatabaei.seyed@yahoo.com

Yahya Mirhoseini*

Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran
Mirhoseini@meybod.ac.ir

Kamal Sahraei Ardakani

Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran
sahraei@meybod.ac.ir

Abstract

One of the hidden aspects of the differences between Bani Hashem and the Umayyads is the difference in the attitude of these two dynasties to the details of power, including the 'distance of power'. Power distance, which is of interest to anthropologists, analyzes the distribution and accumulation of political power and the relationship between people and those in power. Hofstede's cultural dimensions theory has listed this component as one of the six axes of the cultural difference of societies. Emphasizing the issue of power distance, the present study examines historical statements about the behavior of the power of the two Quraysh dynasties and presents an analysis of the role of the dominant viewpoint in each of these two dynasties. According to this research, the desire to be seen as generous, the emphasis on the display of power, ethnocentrism, trying to maintain economic superiority, unconventional and purposeful generosity, and the utilitarian view of others and public

*Corresponding author

2476-3306 © University of Isfahan

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



[10.22108/JHR.2023.135454.2432](https://doi.org/10.22108/JHR.2023.135454.2432)

property, are the issues that show that Bani Umayyah believed in a great power distance. On the other hand, simple living, a noble view of others and public property, humility, kindness to subordinates, and avoiding tribalism are some of the evidence that show Bani Hashem's emphasis on low power distance. Based on this, it should be said that the difference of opinion about the power distance was the main source of the difference in the attitude of the Umayyad and Hashem families towards the economy, society, and politics.

Keywords: Bani Hashem, Umayyads, Power Distance, Wealth, Hofstede.

Introduction

One of the important points of difference between Bani Umayyah and Bani Hashem is the difference in the attitude of these two families toward power, wealth, and social status. Although many researchers have only considered power as the focus of the parties' enmity, it seems that wealth and social status also play a fundamental role in the emergence of this enmity.

Regarding power, so far, most attention has been paid to the fact that Umayyad in order to take power from Hashim Ibn Abd Manaf, ignited the fire of hostility that reached its peak in the three battles of Badr, Seffin, and Karbala. The fire that remained burning after that and according to traditions will continue until the Day of Judgment, but no one has paid attention to the fact that the 'distance of power' is the most fundamental origin of the difference in the views of these two dynasties on the issue of power.

According to the history writers, Amr (the son of Abdemanaf), who was known as Amr al-oula due to his greatness in behavior during the famine, ordered a camel to be sacrificed and bread to be baked. Since he ordered to feed his people, He ordered bread to be crushed in broth and became known as 'Hashem'. This behavior and other social actions of Hashem always provoked the criticism of Umayya, because he believed in unwritten rules in the relations between elders and ordinary people. These issues, which existed in many ancient societies before the rise of Quraysh, were named centuries later by Gerard Hendrick Hofstede as indicators of power distance. He believed that the difference between cultures can be found in indicators such as patriarchy-feminism, individualism-collectivism, and power distance.

Power distance is one of the main criteria for recognizing the difference in the culture of organizations, which can also indicate the cultural difference of societies. According to Hofstede, power distance refers to the extent to which a society accepts that power is unequally distributed and given to a few people.

The present study aims to investigate the difference between low and high power in the behavior and speech of Umayyads and Hashemites, which is expressed in Hofstede's theory, using historical propositions, and based on these differences, reread the differences between the two dynasties.

Materials and Methods

In this study, the mentioned subject was examined by using library sources and an analytical-descriptive method through referring to various sources, especially historical reports and hadith books.

Research Findings

This study shows that one of the influential factors in the difference between Bani Umayyah and Bani Hashem is related to the perspective of these two groups on the issue of power distance. The Hashemites believed in the minimum distance between the people in power and the people, but the Umayyads believed in the large distance between the powerful and the general public as a strategy for the survival of the government.

The words and historical quotes related to prominent people of these two dynasties clearly show the difference in the mentioned point of view. From a minimal perspective, 'commitment' and 'ability' are the two main criteria for being in the body of power, and in this context, kinship and friendship do not have a very effective place. Also, being in the pyramid of power is not beneficial. Those in power also do not want to show their power. Opening the arena for the participation of non-Hashemites in

executive affairs, a noble view of the treasury and observing the aspects of caution in its use, simplicity, humility, and creating the opportunity to express criticism were the results of the dominance of this view in Bani Hashem.

On the opposite point, in the distance of maximum power, it was the rich who have a distinct position in the power pyramid, and relatives and circle of friends have priority to be in the body of power. In addition, the officials are interested in being seen widely, being in the power system brings significant benefits for them. Efforts to maintain economic superiority, extravagance and biased exploitation of the treasury, ethnocentrism of power, luxury, assembly, and aristocracy are the manifestations of the dominance of this view on the Umayyad dynasty.

Discussion of Results and Conclusion

Considering the results of the study, the difference in the attitude of Bani Umayyah and Bani Hashem towards other social, political, and economic issues also originates from the difference of opinion about the power distance. In other words, the difference of opinion about the power distance was the source of the difference in the attitude of the Umayyad and Hashem families towards the economy, society, and politics. Therefore, the 'distance of power' should be considered as the basis of the enmity between the Umayyads and the Hashemites. Power distance is an element that has not been given much attention in the ancient analysis of the hostility between these two dynasties.

References:

- Abdul Mojoood, A. A., & Moawad, A. M. (Eds.) (1993). *Mohammad Salehi Shami's Sobul al-Hoda va al-Rashaad fi Sirate Khair al-ebad*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, Mohammad Ali Bizoon's pamphlets.
- Abdul Mojoood, A. A., & Moawad, A. M. (Eds.) (1995). *Ahmad ibn Ali Al-Asqalani's al-Esabat fi Tameez al-Sahabat*. Beirut: dar al-Kotob al-Elmiyyah.
- Abdul Qader Atta, M. (Ed.) (1990). *Muhammad ibn Saad's Tabaghat ol-Kobra*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Abdul Qader Atta, M., & Abdulqader Atta, M. (Eds.) (1992). *Abdurrahman Ibn-e- Jowzi's al-Muntazem fi Tarikh-e al-Omam-e va al-Molouk*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Abu Habib, S. (1987). *Al-Qamoos al-Fiqhi Loqatan va Estelahan*. Damascus: Dar al-Fekr.
- Ahmad al-Rafa'i, A. (Ed.) (1996). *Ali ibn Athir Jazri's Osdol Ghaba*. Beirut: Dar ehya al-Torath al-Arabi.
- Ahmad al-Zawi, T., & Mohammad al-Tanahi, M. (Eds.) (1978). *Mubarak ibn Muhammad ibn Athir's al-Nahaya fi Gharib al-Hadith-e va al-Athar*. Beirut: Al-Maktaba Al-Elmiya.
- Ahmad Farooq, Kh. (Ed.) (1985). *Muhammad Ibn-e Habib Baghdadi's Kitab-ol-Monammaq fi Akhbar-e Quraish*. Beirut: Alam al-Kotob.
- Akbari, F. (1994). *Translation of Ziauddin al-Ris the cost and financial systems of Islamic states*. Isfahan: Isfahan University Press.
- Al-Aqqad, A. M. (2006). *Muawiyah ibn Abis Sufyan*. Cairo: Nahdet Misr Publishing House.
- Al-Bajawi, A. M. (Ed.) (1992). *Yusuf ibn Abdulbar's al-Estiaab fi Marefate al-As-hab*. Beirut: Dar al-Jil.
- Al-Damrdash, H. (Ed.) (2004). *Jalal al-Din al-Suyuti's Tarikh ol-Kholafa*. Cairo: Nizar Mustafa Elbaz Library.
- Al-Kazem, M. (Ed.) (1989). *Forat ibn Ibrahim Kufi's Tafsire al-Forat al-Kufi*. Tehran: Al-Tabb and Al-Nashar Foundation in the Ministry of Islamic Guidance.
- Al-Namisi, M. A. (Ed.) (1999). *Taqi al-Din Ahmad Maqrizi's Emta al-asma bema lel nabi men al-ahval va al-amval va al-hafdah va al-mata*. Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiyyah.
- Al-Safrani, R. R. (2016). *Hashem ibn Abde Manaf*. Karbala: Attaba Al-Hosseiniyyah Al-Maqdisah.
- Al-Sakka, M., Al-Abyari, I., & Shalabi, A. H. (Eds.) (n.d). *Abdul Malek ibn Hisham's al-Sirat al-Nabaviat*. Beirut: Dar al-Marafa.

- Al-Tabaa, A. A. (Ed.) (1975). *Ahmad Balazari's Fotouh ol-Boldan*. Beirut: Dar al-Nashr al-Jameyin.
- Al-Zarandi, M. (1958). *Nazm-o Dorar al-Samtain fi al-Mustafa va al-Mortaza v al-Batul va al-Sebtain*. Najaf: Series I of the Manuscripts of Imam Amir al-Mominin's Library.
- Atabaki, P. (1991). *Translation of Nasr ibn Mozahim Manqari's Waghaate Siffin*. Tehran: Islamic Revolution Publishing and Education Organization.
- Ayati, A. M. (1984). *Translation of Abdurrahman ibn Khaldoun's al-Ebar*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.
- Ayati, M. I. (1977). *Translation of Ahmad Yaqoubi's al-Boldan*. Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Bates, D., & Plag, F. (2007). *Cultural anthropology*. Translated by Mohsen Thalasi. Tehran: Elmi Publication.
- Bayanes, N. H. (1935). *The Byzantine Empire*. London.
- Chegade, Kh. (Ed.) (1988). *Abdurrahman ibn Khaldoun's Divan al-Mobtada va al-Khabar fi Tarikh al-Arab va al-Barbar va men Aserhom men Zave al-Sha'n al-Akbar*. Beirut: Dar al-Fekr.
- Daagher, A. (Ed.) (1988). *Ali Masoudi's Moruj al-Dhahab va Maaden al-Jawhar*. Qom: Dar al-Hajra.
- Ejtehadi, A. (1984). *Investigating the financial situation and finances of Muslims*. Tehran: Soroush Publication.
- Emami, A. Q. (Ed.) (1986). *Ahmad ibn Moskoyeh's Tajarob ol-Omam*. Tehran: Soroush Publication.
- Fahri Zanjani, A. (1969). *Translated by Seyyed ibn Tavous' al-Lohof Ala Ghatlai al-Tofuf*. Tehran: Jahan Publication.
- Fatal Nishabouri, M. A. (1996). *Rowzata al-Waazin va Basirata al-Mu'taezin*. Qom: Razi Publication.
- Gesenius, W. (1955). *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*. London: Oxford University Press.
- Ghafari, A. A. (Ed.) (1983a). *Ibn Babawayh's al-Khisal*. Qom: Publications of the Community of Teachers.
- Ghafari, A. A. (Ed.) (1983b). *Hasan ibn Ali ibn Shu'ba al-Harrani's Tohaf al-Oqool*. Qom: Publications of the Community of Teachers.
- Ghafari, A. A. (Ed.) (1996). *Mohsen Faiz Kashani's Mahjal al-Bayda fi Tahdhib al-Ahya*. Qom: Islamic Publications Office.
- Ghafari, A. A., & Akhoundi, M. (Eds.) (1986). *Muhammad ibn Yaqub Kolaini's al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
- Grohmann, A. (1934). *Arabic papyri*. Cairo: Egyptian Library Press.
- Habibi, A. H. (Ed.) (1984). *Abdul Hai Gordizi's Zain al-Akhbar*. Tehran: Donya-ye Ketab Publication.
- Hamidullah, M. (Ed.) (1959). *Ahmad Balazari's Ansab al-Ashraf*. Cairo: Dar Maaref.
- Hofstede, G. (1991). *Cultures and organizations: Software of the mind*. London: McGraw-Hill Book Company.
- HorrAmeli, M. (1993). *Tafsile Wasaael-e al-Shia ela Tahsile Masaael-e al-Shari'ah*. Qom: Ahl al-Bait.
- Ibn Athir Jazri, A. (1965). *Al-Kamel fi al-Tarikh*. Beirut: Dar Sader.
- Ibn Babawayh, M. A. (1992). *Man la Yahzuruh ol-Faqih*. Qom: Islamic Publications Office.
- Ibn Dehish, A. M. (Ed.) (1986). *Muhammad Al-Fakehi's Akhbar-e Makkah fi Ghadim-e Dahre va hadith*. Mecca: Al-Nahda al-Hadith.
- Ibn Hazm Andalusi, A. A. (1997). *Jomhorata Ansab al-Arab*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Ibn Kathir, I. (1986). *Al-Bidaya va al-Nihaya*. Beirut: Dar al-Fakr.
- Ibn Rajab, A. S. (Ed.) (2007). *Qasim ibn Sallam Abu Obaid's al-Amval*. Al-Mansoura: Dar al-Hadi Al-Nabawi.

- Ibn Shahr Ashub, M. (1959). *Manaqib Ale Abi Talib*. Qom: Allameh Publishing House.
- Ibrahim, M. A. (Ed.) (1967). *Muhammad ibn Jarir Tabari's Tarikh ol-Omam-e val al-Molouk*. Beirut: Dar al-Torath.
- Ibrahim, M. A. (Ed.) (1983). *Abdul Hamid ibn Abi al-Hadid's Sharh-e Nahj ol-Balagha*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
- Ibrahim, M. A. (Ed.) (n.d). *Tarikh-e al-Tabari*. Cairo: Dar Maaref.
- Jafri, S. H. M. (1979). *Origins and early development of Shia Islam*. London: Oxford.
- Jalili, A. (1996). *Dourbash*. Tehran: Cultural and Art Institute.
- Jones, M. (Ed.) (1989). *Muhammad ibn Omar Waqidi's al-Maghazi*. Beirut: Al-Alami Institut.
- Khairullah, D. H. Z., & Khairullah, Z. Y. (2013). Cultural values and decision-making in China. *International Journal of Business, Humanities and Technology*, 3(2), 1-12.
- Khargoushi, A. S. (2003). *Sharaf ol-Mustafa*. Mecca: Dar al-Bashair al-Islamiyya.
- Kim, T. Y., & Leung, K., (2007). Forming and reacting to overall fairness: A cross cultural comparison. *Journal of Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 104(1), 83-95.
- Madelung, W. (2004). *The succession to Muhammad: A study of the early Caliphate*. London: Cambridge University Press.
- Majlisi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar al-Jamea Le dorar-el Akhbar al-Aemat-el Athar*. Beirut: Al-Vafa Institute.
- Mashkoo, M. J. (1978). *Arabic comparative culture with Semitic and Iranian languages*. Tehran: Iranian Culture Foundation.
- Mehraban, M. (2018). *The psychology of powerful man*. Tehran: Javaneh Roshd Publication.
- Mirbagheri, E. (1986). *Translation of Hassan ibn Fazl Tabarsi's Makarem al-Akhlaq*. Tehran: Farahani Publication.
- Mir Sharifi, S. A. (Ed.) (1992). *Sheikh Mufid's al-Jamal va al-Nusra le Sayyid al-Etrah fi Harbe Basra*. Qom: Maktab al-Alam al-Islami.
- Mohammad Haroun, A. (Ed.) (1983). *Nasr ibn Mozahim Manqari's Waghaate Siffin*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
- Monaghan, J., & Just, P. (2019). *Social and cultural anthropology*. Translated by Ahmadreza Tagha. Tehran: Mahi Publication.
- Moones, H. (Ed.) (1991). *Taqi al-Din Ahmad Maqrizi's al-neza va al-takhasom fima bain Umayyads va Hashimites*. Qom: Al-Sharif al-Razi Publication.
- Moqadasi, M. (n.d). *Al-bada va al-tarikh*. Port Said: Maktabat al-Thaqafat al-Dinah.
- Morinto, K. (1981). The fiscal administration of Egypt in the early Islamic period. *Kyoto*, 5-20.
- Mughniyeh, M. J. (1979). *Fi Zelale Nahj al-Balagha*. Beirut: Dar al-Alam Lamlayin.
- Muhaddith, M. H. (Ed.) (2019). *Mohammad Yusuf Qazvini Esfahani's Ruzeye Sevvom-e Khold-e barin*. Tehran: Association of Cultural Artifacts and Honors.
- Nahj ol-Balagha*.
- Navab Lahiji, M. B (n.d). *Description of Nahj al-Balagha*. Tehran: Akhan Ketabchi Publication.
- Pakatchi, A., Shirzad, M. H., & Shirzad, M. H. (2018). Riba in the Holy Qur'an based upon economic anthropological models. *Journal of Quran and Hadith Studies*, 11(2-22), 561-92.
- Payandeh, A. (1996). *Translation of tarikh-e al-Tabari*. Tehran: Asatir Publication.
- Robbins, S. (2016). *Fundamentals of organizational behavior*. Translated by Ali Parsaian and Mohammad Arabi. Tehran: Publications of the Cultural Research Office.
- Sahab, F. (1992). *Ilaf-e Quraish Rihlata Shitaa va Saif*. Beirut: Cumbio Publishing; Eldar Al-Bayda: Al-Maqrez Al-Thaqafi Al-Arabi.
- Sahlins, M. D. (1963). Poor man, rich man, big-man, chief: Political types in Melanesia and Polynesia. *Journal of Comparative Studies in Society and History*, 5(3), 285-303.
- Saqr, S. A. (Ed.) (n.d). *Abul Faraj Esfahani's Muqatil Talibeen*. Beirut: Dar al-Marafa.
- Seyed Kilani, M. (Ed.) (1975). *Mohammad Shahrستاني's al-Mellal va al-Nehal*. Beirut: Dar al-Marafa.

- Sheikhi, H. R. (1992). *Translation of Hossein Atvan's Islamic sects in the Levant during the Umayyad era*. Mashhad: Astan Quds Razavi Publication.
- Shiri, A. (Ed.) (1994). *Ali ibn Asaker's Tarikhe Madina Dameshq*. Beirut: Dar al-Fekr.
- Tabrizian al-Hason, F. (Ed.) (1983). *Taghi Halabi's Taghrib ol-Maaref*. Qom: Al-Hadi Publication.
- Tadmori, O. A. (Ed.) (1992). *Muhammad Dhahabi's Tarikh ol-Islam va Wafayaat ol-Mashaahir val Aalaam*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- The Holy Quran*.
- Watt, M. G., & Nazemianfard, A. (2000). Islamic Arabia peninsula. *Journal of History of Islam*, 1(4), 21-31.
- Yaqoubi, A. (n.d). *Tarikh-e-Yaqoubi*. Qom: Ahl al-Bayt Culture Publishing Institute.
- Zidan, G. (2000). *History of Islamic civilization*. Translated by Ali Javaher Kalam. Tehran: Amir Kabir Publication.
- Zubeidi, M. (1993). *Taj al-Arus*. Beirut: Dar-al-Fekr.



تحلیل فاصله قدرت مبتنی بر نظریه ابعاد فرهنگی هافستد و کاربرد آن در اختلافات بنی هاشم و بنی امیه

سید روح اله طباطبائی ندوشن، دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران

tabatabaei.seyed@yahoo.com

یحیی میرحسینی*، دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران

mirhoseini@meybod.ac.ir

کمال صحرائی اردکانی، استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران

sahraei@meybod.ac.ir

چکیده

یکی از ابعاد پنهان اختلافات بنی هاشم و امویان، تفاوت نگرش این دو دودمان به جزئیات قدرت، از جمله «فاصله قدرت» است. فاصله قدرت که بسیار مورد توجه انسان‌شناسان است، توزیع و انباشت قدرت سیاسی، روابط بین مردم و صاحبان قدرت را واکاوی می‌کند. نظریه ابعاد فرهنگی «هافستد»، همین مؤلفه را یکی از شش محور تفاوت فرهنگی جوامع برشمرده است. مقاله حاضر با تأکید بر مسئله فاصله قدرت، گزاره‌های تاریخی از رفتار قدرتمندان دو خاندان قریش را بررسی می‌کند و تحلیلی را از نقش دیدگاه غالب در هریک از این دو دودمان در اختلافات آنان، ارائه می‌دهد. براساس این پژوهش، شوق به فرهمند دیده شدن، تأکید بر نمایش قدرت، قوم‌گرایی، تلاش برای حفظ برتری اقتصادی، گشاده‌دستی‌های نامتعارف و هدفمند و نگاه بهره‌جویانه به دیگران و اموال عمومی، مواردی است که نشان می‌دهد بنی‌امیه به فاصله زیاد قدرت اعتقاد داشتند. در آن‌سو، ساده‌زیستی، نگاه نجیبانه به دیگران و اموال عمومی، فروتنی، نیکی به فرودستان و پرهیز از قبیله‌محوری، از شواهدی است که تأکید بنی‌هاشم بر فاصله کم قدرت را نشان می‌دهد. بر این اساس، باید گفت که تفاوت دیدگاه درباره فاصله قدرت، منشأ اصلی تفاوت نگرش دو خاندان امیه و هاشم به اقتصاد، جامعه و سیاست بوده است.

واژه‌های کلیدی: بنی‌هاشم، امویان، فاصله قدرت، ثروت، هافستد.

* نویسنده مسئول



۱. مقدمه

یکی از نقاط عطف اختلافات بنی‌امیه و بنی‌هاشم، تفاوت دیدگاه این دو دودمان درباره قدرت، ثروت و منزلت اجتماعی است. اگرچه از این میان، بسیاری از پژوهشگران صرفاً قدرت را محور خصومت طرفین دانسته‌اند، به نظر می‌رسد ثروت و منزلت اجتماعی نیز در پدیداری این عداوت، نقش مهمی داشته باشد. فارغ از این مهم در بحث قدرت، بیشتر این موضوع در کانون توجه قرار گرفته است که «امیه» برای سلب قدرت از «هاشم بن عبدمناف»، آتش خصومتی را برافروخت که در سه نبرد «بدر»، «صفین» و «کربلا» به اوج خود رسید؛ آتشی که البته پس از آن نیز شعله‌ور ماند و بر پایه روایاتی همچون «نَحْنُ وَ إِيَّاهُمُ الْخَصْمَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۴۳/۱)، تا رستاخیز نیز ادامه خواهد داشت؛^۱ اما کسی به این موضوع توجه نکرده است که «فاصله قدرت»، بنیادی‌ترین خاستگاه تفاوت نگاه این دو دودمان به مسئله قدرت است.

براساس گزارش مورخان، «عمرو» فرزند عبدمناف که به دلیل بزرگی در رفتار به «عمرو العلی» شناخته می‌شد (ن.ک: ابن حبیب بغدادی، ۱۹۸۵: ۲۷؛ ابن اثیر، ۱۴۱۷: ۲/۲۹۸؛ الزرنندی، ۱۹۵۸: ۳۶)، در جریان قحطی، دستور داد شتری را نحر کنند، نان بپزند و با توجه به این که امر کرد در اطعام قومش، نان‌ها را در آبگوش خرد کنند، به «هاشم» ملقب

شد.^۲ این رفتار و دیگر اقدامات اجتماعی «هاشم»، همواره انتقاد امیه را برمی‌انگیخت؛ زیرا او به ضوابط نانوشته‌ای در روابط میان بزرگان و مردم عادی قائل بود که به ظن او، رفتار هاشم آن‌ها را نقض و توقعاتی را ایجاد می‌کرد. این ضوابط که پیش‌تر از قدرت‌گیری قریش، در بسیاری از جوامع باستانی وجود داشت، قرن‌ها بعد «جرارد هندریک هافستد»^۳ (د. ۲۰۲۰م)، آن را به‌عنوان شاخص‌های فاصله قدرت نام‌گذاری کرد.

او بر این نظر بود که تفاوت فرهنگ‌ها را می‌توان در شاخصه‌هایی چون مردسالاری/زنسالاری، فردگرایی/جمع‌گرایی و فاصله قدرت جست (ن.ک: رابینز، ۱۳۸۶: ۴۶۰-۴۵۸).

فاصله قدرت^۴ یکی از معیارهای اصلی تشخیص تفاوت فرهنگ سازمان‌هاست که می‌تواند مبین تفاوت فرهنگی جوامع نیز باشد. به باور هافستد، فاصله قدرت به این موضوع اشاره دارد که یک جامعه تا چه میزان این امر را قبول دارد که قدرت، نابرابر توزیع شود (Kim & Leung, 2007: 86) و در اختیار معدودی قرار بگیرد (Hofstede, 1991: 37-43)؛ (Khairullah, 2013: 1-12).

مقاله حاضر در صدد است تا با استفاده از گزاره‌های تاریخی، تفاوت فاصله قدرت کم و زیادی را در رفتار و گفتار امویان و هاشمیان بکاود که در نظریه «هافستد» بیان شده است و براساس این تفاوت‌ها، اختلافات دو دودمان را بازخوانی کند.

۲. برخی معتقدند که تنها اسم و نه لقب فرزند بزرگ «عبدمناف»، «هاشم» بوده و به علاوه این که نام او نیز «عمرو» یا «عمرو العلی» نبوده است (الصفرائی، ۱۴۳۸: ۲۱).

ذَكَرَ أَنَّ قَوْمَهُ مِنْ قُرَيْشٍ، كَانَتْ أَصَابَتُهُمْ لَزِيهً وَ قَحَطًا، فَرَحَلَ إِلَى فِلَسْطِينَ، فَأَشْتَرَى مِنْهَا الدَّقِيقَ، فَقَدَّمَ بِهِ مَكَّةَ، فَأَمَرَ بِهِ فَخَبَزَ لَهُ وَ نَحَرَ جَزُورًا، ثُمَّ إِتَّخَذَ لِقَوْمِهِ مَرْقَهُ ثَرِيدَ بِذَلِكَ الْخَبْزِ. (طبری، ۱۹۶۷: ۲۵۲/۲)

3. Gerard Hendrik Hofstede
4. power distance

۱. احادیث دیگری نیز از امتداد این دشمنی تا روز قیامت، خبر داده‌اند؛ از جمله «إِنَّا وَ بَنُو أُمِّيَّةٍ تَعَادَيْنَا فِي اللَّهِ، فَتَنَحْنُ وَ هُمْ كَذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (حلبی، ۱۴۰۴: ۹۵) و همچنین حدیث «فَلَا يَزَالُونَ أَعْدَاؤُنَا وَ شَبِيعَتُهُمْ أَعْدَاءُ شَبِيعَتِنَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۶۳).

۲. اختلاف اموی-هاشمی بر مبنای فاصله قدرت

از شواهد تاریخی چنین برمی آید که بنی امیه و بنی هاشم در زمینه فاصله قدرت، اختلاف نظر زیادی داشتند. در میان بنی امیه و زبردستان آنان، فاصله زیاد قدرت یک امر معمول بود؛ اما در رفتار بنی هاشم، جایگاه چندانی نداشت. آنچه در ادامه می آید، تحلیلی از نقش فاصله قدرت در اختلافات اموی-هاشمی است.

۱-۲. مؤلفه های فاصله قدرت در نگاه بنی امیه

روایت های تاریخی موجود از زندگی افراد شاخص سلسله اموی، حاوی گزاره های درخور توجهی است که نشان می دهد بنی امیه - چه در شکل قبیله ای و چه در قامت یک حکومت - قائل به فاصله زیاد قدرت بودند. در نگرش این دودمان، آنچه موجب حفظ فاصله زیاد قدرت می شد، از این قرار بود:

۲-۱-۱. فاصله قدرت بر پایه ثروت

بر پایه نظریه «ابعاد فرهنگی»، در جوامعی که باور عمومی، قائل به جمع میان قدرت، ثروت و منزلت است و اکثریت پذیرفته اند که الزاماً فردی می تواند قدرتمند باشد که جایگاه اجتماعی، ثروت و سطحی از مهارت ها را دارد، فاصله قدرت زیاد است و در مقابل، در جوامع با فاصله کم، قدرت لزوماً با موارد پیش گفته، در یکجا جمع نمی شود (Hofstede, 1991: 40). بر این اساس، مصر در زمان موسی (ع) و محل مأموریت «سموئیل»، نمونه هایی از جوامع باستانی با فاصله قدرت زیاد بوده اند. این نکته را می توان به خوبی در آیه «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلَكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ»^۱ (بقره: ۲۴۷) مشاهده کرد که چگونه بنی اسرائیل میان ثروت

و قدرت، رابطه مستقیم می دیدند. در گفتار و رفتار فرعون نسبت به موسی و هارون نیز این طرز تفکر دیده می شود؛ به ویژه آنجا که فرعون خطاب به مردم گفت: «از این دو تعجب نمی کنید که پایداری و عزت و بقای حکومت را با من شرط می کنند، در حالی که آنان خود در تنگدستی و خواری اند که می بینید؛ پس چرا دستبندهای طلا به آنان داده نشده است؟!»^۲

در مکه پیشایلاف، به دلیل فقر قبایل، سیادت، موجد امتیاز چندانی برای سید قوم نبود و سیادت، تنها سخنگویی قوم و چند وظیفه معین را شامل می شد (موننگمری، ۱۳۷۹ ش: ۲۷)؛ بنابراین فاصله قدرت بین رئیس و افراد دیگر زیاد نبود؛ اما با برقراری سفرهای تجاری و فراهم شدن مجال تبادلات خارجی و در نتیجه، سرازیر شدن تاجران به منطقه، شئون اجتماعی جدیدی در شبه جزیره شکل گرفت (ن.ک: سحاب، ۱۹۹۲ م: ۲۹۹-۲۸۶) که نقش آفرینی در آنها، به شکلی غیررسمی، باعث ایجاد قدرت سیاسی هم می شد.

نکته این که ایفای نقش در این شئون، نیازمند تمکن مالی بود؛ بنابراین کسانی تأثیرگذار بودند که می توانستند از پس هزینه های مترتب بر شئون برآیند. در این میان، گروهی بر نقش محوری ثروت در قدرت تأکید می کردند و قدرت رسمی را حق صاحبان سرمایه می پنداشتند؛ در نقطه مقابل، عده ای اگرچه تأثیر ثروت را در قدرت رد نمی کردند، الزامی نیز برای آن قائل نمی شدند.

در رابطه با این اختلاف دیدگاه، «مارشال سالینز»^۳ انسان شناس آمریکایی، در مطالعات خود از دو الگوی متفاوت سیاسی در منطقه غربی و شرقی اقیانوسیه

۲. أَلَا تَعَجَّبُونَ مَنْ هَدَيْنَ يَشْرطَانَ لِي دَوَامَ الْعِزِّ وَ بَقَاءِ الْمُلْكِ وَ هُمَا بِمَا تَرَوْنَ مِنْ حَالِ الْفَقْرِ وَ الدُّلِّ؟ فَهَلَّا أَلْفَىٰ عَلَيْهِمَا أَسَاوِرَةً مِنْ ذَهَبٍ (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲).

۱. پیغمبرشان به آنها گفت: خدا طالوت را پادشاه شما کرد؛ گفتند: چگونه او را بر ما پادشاهی باشد؟ ما سزاوارتر از او به پادشاهی هستیم و او را دارایی چندانی نداده اند.

خبر داد که به ترتیب «بزرگ‌مرد ملانیزیایی» و «رئیس‌سالاری پولینزیایی» نامیده می‌شود. در هر دو مدل، ثروت و قدرت رابطه‌ای دو سویه دارند؛ اما نقطه آغاز این رابطه، تعیین‌کننده نوع مدل حاکم بر جامعه است. در مدل «قدرت‌بنیاد» پولینزیایی، قدرت، ثروت‌آفرین است؛ اما در مدل «ثروت‌بنیاد» ملانیزیایی، بالعکس ثروت، موجد و مولد قدرت است. سیاسی حاکم بر شبه‌جزیره، اطلاعات موجود حاکی از استقرار الگوی قدرت‌بنیاد در منطقه حجاز تا پیش از تجارت فرامنطقه‌ای بازرگانان مکه است که با برقراری ایلاف قریش، مدل ثروت‌بنیاد جایگزین مدل قدرت‌بنیاد شد (پاکتچی و شیرزاد، ۱۳۹۷ش: ۹۲-۶۱) و در آن عصر، به‌عنوان یک گفتمان غالب در میان ساکنان شبه‌جزیره، شیوع یافت. گواه این ادعا، روایاتی از امام علی (ع) است که برای توصیف جامعه آن روزگار، کثرت مال، موجب ریاست دانسته شده^۱ و در نقطه مقابل، انسان فقیر به‌سبب شنیده‌نشدن صدایش، مواجه با چالش تحقیر توصیف شده است.^۲ علاوه بر این گفتمان مذکور، خود را در صحنه‌هایی از تاریخ از جمله در ماجرای سقیفه نشان داد؛ آنجا که «حَبَابِ ابْنِ مُنْذِرٍ» در راستای اثبات شایستگی انصار برای در اختیار گرفتن منصب خلافت، به وجود ثروت در کنار برخی عوامل دیگر اشاره و آنان را به

اقدامی در این زمینه تشویق کرد.^۳ در گذر از این بحث کلی به موضوع مقاله، باید گفت یک طایفه، شوق بیشتری برای ترویج مدل ثروت‌بنیاد داشت و آن دودمان، «بنی‌امیه» بود. در حقیقت «امیه» و اعقاب او سعی می‌کردند تا با استناد به این مدل نانوشته، خود را تنها گزینه شایسته ریاست جامعه معرفی کنند. منافره هاشم و امیه نیز از همین جا نشئت می‌گرفت؛ از سویی امیه چون به ثروت هنگفتی فراتر از اندوخته دودمان هاشم دست یافته بود، خواهان به دست گرفتن ریاست قریش بود؛ اما از سوی دیگر، جایگاه اجتماعی هاشم و فعالیت‌های خیرخواهانه او، امیه را با بحران مقبولیت اجتماعی و چالش مقایسه‌شدن با هاشم روبه‌رو کرده بود.

البته این کشمکش به زمان حیات هاشم و امیه منحصر نماند و پس از مرگ امیه، اخلافش که میراث‌دار او در زمینه تجارت بودند نیز، چنین ادعایی داشتند. برای درک موقعیت مالی بنی‌امیه، ذکر همین نکته کافی است که ارزش سرمایه قریش در کاروانی که ریاست آن را ابوسفیان در دست داشت، به ۵۰ هزار دینار می‌رسید (واقدی، ۱۹۸۹: ۲۷/۱) که اموال آن را ۲۵۰۰ شتر حمل می‌کرد (مسعودی، ۱۴۰۹: ۲۰۲). از این میزان سرمایه، «ابو اَحِيحَه»^۴ اموی بیشترین سهم را داشت که به حدود ۳۰ هزار دینار می‌رسید و مردان دیگر از بنی‌امیه نیز، حدود ۱۰ هزار

۳. قَالَ: فَقَامَ الْحَبَابُ بْنُ الْمُنْذِرِ بْنِ الْجَمُوحِ، فَقَالَ: يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ، اَمَلِكُوا عَلَيْكُمْ أَمْرَكُمْ، فَإِنَّ النَّاسَ فِي فَيْتِكُمْ وَفِي ظَلِّكُمْ، وَلَكِنْ يَجْتَرِي مُجْتَرِيٌّ عَلَى خِلَافِكُمْ، وَلَنْ يَصْدُرَ النَّاسُ إِلَّا عَنِ رَأْيِكُمْ، أَنْتُمْ أَهْلُ الْعِزِّ وَالرَّوَاهِ، وَأَوْلُو الْعَدَدِ وَالْمَنْعَةِ وَالتَّجْرِبَةِ... فَمِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْهُمْ أَمِيرٌ (طبری، بی‌تا: ۲۱۹/۳).

۴. «سعید بن عاص بن امیه» نسبش در جد سوم به عبدمناف می‌رسید (ن.ک: ابن حزم، ۱۴۱۸ق: ۸۰ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق: ۴۲۰/۲)، شغل او تجارت و برای این کار مکان ویژه‌ای جز خانه خود اختصاص داده بود (ن.ک: فاکهی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۰/۵؛ شهرستانی، ۱۳۹۵ق: ۲۴۴/۱)، از او با عنوان کثیرالمال یاد شده است (ابن حزم، ۱۴۱۸ق: ۸۰).

۱. وَ مَنْ كَثُرَ مَالُهُ رَأْسَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸/۲۱).

۲. الْفَقِيرُ حَقِيرٌ لَّا يُسْمَعُ كَلَامُهُ (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۶۹/۴۸) گزاره «الْفَقْرُ يُخْرِسُ الْفَطْنَ عَنْ حُجَّتِهِ وَالْمَقْلُ غَرِيبٌ فِي بَلَدِهِ» (نهج‌البلاغه، ق: ۳؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش: ۴۵۴/۲) نیز گویای وضعیت اجتماعی آن روزگار است که فقیر، حتی در وطن خویش، غریب بوده و چندان محل اعتنا واقع نمی‌شده است. دو جمله اخیر با تقدیم و تأخیر در منابع دیگر نیز آمده است (ن.ک: ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۲۰۲).

قدرت است. به عقیده هافستد، پدیداری کانون قدرت حول گروه‌های دوستی و خانوادگی، نشانه فاصله زیاد قدرت است (Hofstede, 1991: 40)، در حالی که در جوامع با فاصله کم، کانون قدرت بر موقعیت رسمی و تخصص افراد، پی‌ریزی می‌شود.

یکی از مهم‌ترین گزاره‌های درخور توجه در اثبات محوریت گروه خانواده در کانون قدرت از دیدگاه بنی‌امیه، سخن ابوسفیان در آغاز خلافت عثمان است که بنی‌امیه را از خارج شدن زمام امور از دست‌ان خود بر حذر داشت و خواهان پاس دادن قدرت به دیگر اعضای دودمان بود^۳ (ابوالفرج اصفهانی، بی‌تا: ۳۷۷/۶؛ بلاذری، ۱۹۵۹: ۱۳/۵). در گزارشی دیگر آمده است که او آرزو کرد حکومت، پیوسته برای ایشان و میراث فرزندان آنان باشد: «مَا زَلَّتْ أَرْجُوهُمَا لَكُمْ وَ لَتَصِيرَنَّ إِلَيَّ صِبْيَانِكُمْ وَرَأْتَهُ» (مسعودی، ۱۴۰۹ق: ۳۴۳/۲). این گفتار نه یک نظر شخصی، بلکه تفکری بود که فرزندان امیه، باور عمیقی به آن داشتند و دیگران نیز از وجود چنین نگرشی آگاه بودند. مؤید این مطلب، سخن «عَیْلَانِ بْنِ خَرَّشَةَ» به عثمان در زمان تصدی ابوموسی اشعری بر بصره بود؛ او نزد عثمان رفت و گفت: «مگر کودکی در میان شما نیست تا به بصره بفرستید؟ این پیرمرد تا کی می‌خواهد در بصره بماند؟» (طبری، ۱۳۷۵ش: ۲۱۰۹/۵). بر مبنای همین نگرش، «جَرِيرِ بْنِ عَطِيَه» چنین سرود: «خلافت به سبب امتحانی که داده‌اید در میان شماست، پس آن همیشه در دست‌ان شما باقی است» (عطوان، ۱۳۷۱ش: ۲۲۷)، همو سرود: «پادشاهی از شما به دیگران انتقال نیابد و بنای کهن خلافت شما به ویرانی نگراید» (همان، ۲۲۸).

بر مبنای روایتی منسوب به رسول خدا(ص)،

۳. تَلَفُّوْهَا يَا بَنِي أُمِيَّةٍ تَلَفُّفَ الْكُرَّةِ.

دینار سهم داشتند؛ به این ترتیب مالک چهارپنجم کاروان بنی‌امیه بودند (واقعی، ۱۹۸۹: ۲۷/۱). طبیعی است در جامعه‌ای که عمدتاً ثروت خاندانی خاص، تعیین‌کننده وضعیت بازار و شرایط اقتصادی باشد، افراد آن خود را صاحب همه‌چیز می‌دانند و داعیه ریاست را در سر می‌پرورانند. در این راستا نامه معاویه به زیاد بن ابیه، شایان دقت است. در بخشی از این نامه، معاویه به خلافت «تیم» و «عدی» به سبب جایگاه آنها نسبت به خاندان‌های دیگر تعریض زده است؛ سپس بنی‌امیه را از آن دو طایفه به خلافت شایسته‌تر دانسته و به وجود ثروت و عزت در بنی‌امیه استدلال کرده است.^۱ این موضوع، تحلیل و اندیشه شخصی معاویه نبود که بدهاتماً بر قلمش جاری شود، بلکه طرز تفکری بود که در سایه آن، اخلاف امیه پرورش یافته بودند؛ با وجود اینکه سال‌ها قبل از نگارش این نامه، ابوسفیان امویان را از دو گروه تیم و عدی به خلافت شایسته‌تر معرفی کرده بود. بنا بر گزارشی تاریخی، او در آغاز خلافت عثمان، به سراغ قبر حمزه رفت و بر آن پای کوبید و گفت: «امری که برای آن با یکدیگر می‌جنگیدیم، امروز به تملک ما درآمده و ما از تیم و عدی بدان سزاوارتر بودیم».^۲ چنین به نظر می‌رسد که اگرچه ابوسفیان در این سخن نامی از بنی‌هاشم نبرده است، منظور او از پای‌کوبیدن بر قبر حمزه، جز این نبود که بنی‌امیه از اعقاب هاشم نیز به خلافت سزاوارترند.

۲-۱-۲- محور قرار گرفتن گروه دوستان و خانواده

از دیگر نشانه‌های پایبندی امویان به فاصله زیاد قدرت، محوریت گروه دوستان و خانواده در کانون

۱. لَيْسَ فِي قُرَيْشٍ حَيَّانٍ أَذَلَّ مِنْهُمَا وَلَا أَثْذَلُ فَاطْمَعْنَا فِيهَا وَ كُنَّا أَحَقَّ بِهَا مِنْهُمَا وَ مِنْ عَقِبِهِمَا لِأَنَّ فِيْنَا الثَّرْوَةَ وَ الْعِزَّ (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۶۲/۳۳).

۲. إِنَّ الْأَمْرَ أَلْذَى كُنْتَ تُقَاتِلُنَا عَلَيْهِ بِالْأَمْسِ قَدْ مَلَكَاهُ الْيَوْمَ وَ كُنَّا أَحَقُّ بِهِ مِنْ تَيْمٍ وَ عَدَى (مقریزی، ۱۴۱۲ق: ۸۴).

آشکار و معروف را دفن کردید، بدون رضایت مردم، بر آنان حکومت کردید، خلاف دستورات الهی را بر آنها تحمیل و میان آنها مانند خسرو و قیصر رفتار کردید»^۲ (سید بن طاووس، ۱۳۴۸ش: ۵۷).

با شناخت از این روحیه، امام علی (ع) در تحریض کوفیان به نبرد با معاویه فرمود: «به خدا سوگند! اگر ایشان بر شما ولایت یابند، همانند کسری و هرقل میان شما رفتار خواهند کرد» (طبری، بی‌تا: ۷۸/۵). همه این گزاره‌ها نشان می‌دهد امویان، قدرت را امری خویشاوندپایه می‌انگاشتند.

به نظر می‌رسد آنچه از نظر دورکیم^۳، شاخصه جامعه سنتی مطرح می‌شود، در جوامع با فاصله زیاد قدرت همچون بنی‌امیه، مصداق پیدا می‌کند. او معتقد است که در جوامع سنتی بر پایه همبستگی مکانیکی، عامل انسجام جامعه، شباهت اعضای آن است (ماناگن و جاست، ۱۳۹۸ش: ۹۵)؛ دقیقاً در بنی‌امیه نیز وضع به همین گونه است و هرکس به صرف وجه تشابهی که با دیگران دارد، یعنی اموی بودن، می‌تواند در هرم قدرت حضور داشته باشد.

۲-۱-۳. فرهنگ‌های اشرافی

به دلایل باورمندی امویان به فاصله زیاد قدرت، باید افزود که قدرتمندان این دودمان، بر فرهنگ و مهم دیده شدن و رفتارهای اشرافی‌گری، علاقه وافری داشتند. بنی‌امیه به‌عنوان گروهی قدرت‌گرا، چنان‌که قدرت‌گرایان می‌پسندند، بزرگ‌نمایی را اساس کار خویش می‌دانستند (مهربان، ۱۳۹۷ش: ۵۵-۵۴)؛ همان خصیصه‌ای که «هافستد» برای قدرتمندان جوامع با فاصله زیاد قدرت زیاد برمی‌شمرد (Hofstede, 1991).

۲. لَكِنَّكُمْ أَظْهَرْتُمْ الْمُنْكَرَ وَ دَفَنْتُمْ الْمَعْرُوفَ وَ تَأْمَرْتُمْ عَلَى النَّاسِ بِغَيْرِ رِضَى مِنْهُمْ وَ حَمَلْتُمُوهُمْ عَلَى غَيْرِ مَا أَمَرَكُمُ اللَّهُ بِهِ وَ عَمِلْتُمْ فِيهِمْ بِأَعْمَالِ كِسْرَى وَ قَيْصَرَ.

چندان دور از ذهن نبود که در صورت دست‌یابی یکی از امویان به قدرت، این خاندان محور کانون قدرت قرار گیرد: «لَا تَزَالُ الْخِلَافَةُ فِي بَنِي أُمَيَّةٍ يَتَلَقُّوْنَهَا تَلَقُّفَ الْكُرَّةِ» (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق: ۴۷/۱۰). بر پایه گزارشی، عمر بن خطاب نیز این خطر را پیش‌بینی کرد و عثمان را چنین پند داد: «ای عثمان اگر تو به خلافت رسیدی، از خدا بترس و خاندان ابی‌معیط را بر گردن مردم سوار نکن»^۱ (بلاذری، ۱۹۵۹: ۵۰۱/۵).

عبارت «قَامَ مَعَهُ بَنُو أُمَيَّةٍ» (نهج‌البلاغه، خ ۳) در سخن امام علی (ع)، اگرچه به نحوه بهره‌برداری بنی‌امیه از بیت‌المال در زمان عثمان اشاره دارد، اشاره‌ای ظریف نیز به این حقیقت است که بستگان خلیفه در کانون قدرت، نقش پررنگی داشتند؛ نقشی که می‌رفت از اشکال پیشین کسب قدرت، یعنی استخلاف و شورا، به ولایت‌عهدی تغییر یابد؛ اما با قتل عثمان، چنین نشد و تا حکومت معاویه به تأخیر افتاد. در روزگار معاویه، کار به جایی رسید که روال انتقال قدرت با سنت خسروان در ایران و پادشاهان روم مقایسه شد؛ چنان‌که پسر ابی‌بکر با امتناع از پذیرش ولایت‌عهدی یزید، آن را سنت هرقل و قیصر خواند (عسقلانی، ۱۹۹۵: ۲۷۶/۴) و عایشه (قزوینی اصفهانی، ۱۳۹۹ش: ۳۱) و دیگران نیز در حضور معاویه از همین توصیف بهره گرفتند (ابن خلدون، ۱۳۶۳ش: ۲۲/۲).

در گفت‌وگوی مسلم ابن عقیل و عبیدالله ابن زیاد در دارالاماره کوفه نیز، چنین وصفی وجود دارد؛ آنجا که ابن زیاد، انگیزه مسلم را از سفر به کوفه جویا می‌شود و چنین پاسخ می‌شنود که: «شما منکر را

۱. فَإِنْ وَلِيْتَ هَذَا الْأَمْرَ فَاتَّقِ اللَّهَ وَ لَا تَحْمِلْ آلَ أَبِي مُعَيْطٍ عَلَى رِقَابِ النَّاسِ.

40). نشانه‌های متعددی از این موضوع را که در رابطه با امویان، از آن با تعبیر «خوی بیزانسی» نام برده شده است (Madelung, 2004: 346)، می‌توان در رفتار بنی‌امیه یافت. درباره عثمان گفته شده است، نخستین کسی بود که هنگام عبورش در راه، به او «دورباش» می‌گفتند (قلقشندی، بی‌تا: ۳/۳۴۱). در این آیین که برگرفته از یک سنت ساسانی است، پیش‌قراول، مردم عادی را به بازکردن راه و حفظ فاصله با شاه امر می‌کرد تا شکوه او حفظ شود (جلیلی، ۱۳۷۵ش: ۲). درباره معاویه نیز چنین آمده است که در تاریخ اسلام، اولین کسی بود که نگهبانان راه را برای او باز می‌کردند (اندلسی، ۱۴۱۲ق: ۳/۱۴۲۰؛ مقریزی، ۱۴۲۰ق: ۱۲/۱۱۲).

بر مبنای گزارشی، معاویه خود به جلوه‌گری در رفتارش اذعان داشت. براساس این نقل تاریخی، در جریان سفر عمر به شام، معاویه در موكبی عظیم به استقبال او آمد؛ اما چون نزدیک شد، خلیفه از او بازخواست کرد که چرا چنان موكبی به راه انداخته است و نیز به او گفت که شنیده است او ارباب حاجات را مدتی طولانی در درگاه خود منتظر می‌گذارد. معاویه با تأیید این خبر، استدلال کرد که جاسوسان روم فراوانند و باید عزت فرمانروایی را بنمایاند که عزت اسلام است و دشمنان را بیمناک کند. در برابر این سخنان، عمر چنین گفت: «اگر آنچه گفتمی، راست باشد، رأی است که تو داری و اگر دروغ باشد، نیرنگی زیرکانه است» (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق: ۸/۱۲۵-۱۲۴؛ اندلسی، ۱۴۱۲ق: ۳/۱۴۱۷).

این جملات به‌وضوح از «شوق با شکوه دیده شدن» حکایت می‌کند؛ خواه بینندگان، جاسوسانی باشند که شکوه شاهانه را در خلال گزارش‌های خود، روایت می‌کنند و خواه مردم عادی باشند تا در بزرگداشت او غلو کنند. در این باره، گزارشی از

توصیه «عمر وعاص» به جماعتی از مصریان، که به ملاقات معاویه می‌رفتند، درخور توجه است. براساس این گزارش، عمر وعاص به هیئتی از مصریان توصیه کرد که هنگام مواجهه با معاویه، «بر او به خلافت سلام نکنید تا در چشم او بزرگ نمایید». چون خبر این توصیه به معاویه رسید، هنگام ورود مصریان، چنان مجلسی را بیاراست که وقتی چشم آنان به خدم و دربانان و دورباش معاویه افتاد، به نبوت بر معاویه سلام کردند و گفتند: السلام علیک یا رسول‌الله!! چون این خبر به عمر وعاص رسید، به مصریان لعنت کرد که من به شما توصیه کردم به خلافت بر او سلام نکنید و شما به نبوت بر او سلام کردید؟! (قزوینی اصفهانی، ۱۳۹۹ش: ۵۶)

علاوه بر این، اقدامات دیگری از سوی معاویه نیز انجام می‌شد که می‌توان آن را در راستای همین هدف، یعنی «مهم دیده شدن» - که برای تثبیت قدرت خود، سخت به آن نیازمند بود- تحلیل کرد. همین امر موجب شد تا در شماری از روایات، از او به‌عنوان «فرعون امت» یاد شود (ن.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴/۲۴۳؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲ش: ۲/۵۷۵) و افرادی چون عایشه (ن.ک: ابن کثیر، ۱۹۸۶: ۸/۱۲۱) و فرزند خلیفه دوم او را چنین وصف کنند (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق: ۱۸/۲۱۸). اینها تلاش‌هایی نسبتاً موفق بود که موجب شد تا بعدها، برخی با تعریض و کنایه، معاویه را انسان قدرتمندی بدانند که البته بزرگ نبود (ن.ک: عقاد، ۲۰۰۶: ۱۶-۱۲)؛ بنابراین گمشده شخصیتی او، عظمت بود که برای جبران این نقیصه، جز تقلا برای بزرگ دیده شدن و اثبات ادعای خود مبنی بر داشتن فضایل بسیار، چاره دیگری نداشت.

۱. او در نامه‌ای به امام علی (ع) نوشت: «یا أبا الحسن، إن لی فضائل کثیرة...» (بلاذری، ۱۹۵۹: ۵/۱۱۱).

یکی از این اقدامات، نصب «حاجب» بر دربار بود. معروف است که در تاریخ اسلام، نخستین بار معاویه پرده‌ها را برافراشت، دربانان و پرده‌داران را گماشت (یعقوبی، بی تا: ۴۹) و خواجه‌سرایان را به خدمت گرفت (مقریزی، ۱۴۲۰ق: ۱۱۲/۱۲؛ قزوینی اصفهانی، ۱۳۹۹ش: ۵۵). معاویه همچنین اصرار داشت که او را پادشاه بخوانند و از خود چنین یاد می‌کرد: «أنا أوّل الملوک» (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق: ۱۱۲/۳؛ مقریزی، ۱۴۲۰ق: ۱۱۲/۱۲).

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت، این است که نیت دیده‌شدن، محدود به دربار نبود. ساخت بزرگ‌ترین منبر با پانزده پله در مسجد (ن.ک: پیشین)، یکی دیگر از مظاهر تلاش معاویه برای دیده‌شدن، القای رفعت مقام و دور از دسترس بودن جایگاه او بود. جلوه دیگری از این تلاش، در قالب تغییرات فرهنگی انجام می‌شد. به بیان واضح‌تر، امویان چه آنان که با عنوان «خلیفه» مورد خطاب واقع می‌شدند و چه کسانی که خود را «ملک» می‌خواندند، به کارهایی نظیر جعل روایت و فضیلت‌تراشی برای افرادی از این دودمان، بدگویی از دیگران به‌ویژه بنی‌هاشم، با هدف کاستن از جایگاه آنان، رواج قدری مسلکی در راستای نسبت‌دادن پادشاهی و خلافت خود به مسائلی همچون اراده خدا و جعل عنوان «خلیفه‌الله» روی آوردند (ن.ک: مسعودی، ۱۴۰۹ق: ۴۳/۳؛ بلاذری، ۱۹۵۹: ۲۰/۵).

این تقدس‌بخشی تا حد زیادی بین شامیان مؤثر واقع شد. براساس گزارشی تاریخی، زمانی که «عبیدبن عمیر»، قصه‌گو، در سال‌هایی که شامیان نیز برای حج به مکه تحت سلطه ابن زبیر می‌آمدند، برای مردم سخن می‌گفت و از خلیفه شام بدگویی می‌کرد، شامیان به او می‌گفتند: ای مرد صالح... از خلیفه خدا بر زمین بدگویی نکن؛ زیرا حرمت او بالاتر از

حرمت خانه خداست (بلاذری، ۱۹۵۹: ۴/۳۴۵). نکته جالب توجه این است که قدسیت‌تراشی بنی‌امیه موجب شد آنان را با برخی انبیا مقایسه کنند و درجاتی از برتری ذاتی را برای ایشان قائل شوند. در این رابطه، از دختر عمر بن عبدالعزیز منقول است از زمانی که خداوند پدرم را خلافت بخشید، از جنابت و احتلام غسل نکرد (سیوطی، ۱۴۲۵ق: ۱۷۶/۱). همچنین «خالد» در ارتباط با «ولید» گفت: ابراهیم(ع) از خداوند طلب آب کرد و خداوند آب شور برای او فرستاد، در حالی که به ولید آب شیرین عطا کرد (مسعودی، ۱۴۰۹ق: ۲/۱۴۷).

عمق این فاجعه زمانی بیشتر می‌شد که امویان در سایه همین تقدس ساختگی، ضمن مهم جلوه دادن خود، با نسبت‌دادن بسیاری از کارها به مشیت الهی، خویش را از تبعات رفتار خود می‌رهانیدند و آسوده به کارهای ظالمانه دست می‌زدند. نسبت‌دادن ترور مالک اشتر به جنودالله عسل (بلاذری، ۱۹۵۹: ۳۹۹/۲؛ مقدسی، بی تا: ۲۳۶/۵)، نمونه‌ای از تلاش معاویه برای پیوندزدن امورات با مشیت خداوند است که در راستای فرهمندی، خود را مهم جلوه دادن و در نتیجه القای الهی بودن حکومت ارزیابی می‌شود.

براساس گزارش‌های گفته‌شده، چنین استنباط می‌شود امویان برای خود که صاحب قدرت بودند، امتیازات بسیاری قائل می‌شدند؛ از این رو در قلمروی تسلط آنان، فاصله قدرت زیاد بود و روابط در ساختار قدرت، بر مبنای شاخصه‌هایی همچون خویشاوندی و ثروت شکل می‌گرفت.

۲-۲. بنی‌هاشم و فاصله قدرت

در سوی دیگر کشاکش گفتمانی درون قریش، بنی‌هاشم جمع بین ثروت و منزلت را با قدرت ضروری نمی‌دانستند. «ابوطالب» نمونه انسانی است که در عین فقر شدید، سید قوم خود و رئیس مکه بود (ابن ابی

تفوق اقتصادی بنی‌هاشم بر دودمان ابوبکر احتجاج نکرد؛ با وجود اینکه اگر اساساً می‌بایست قدرت با ثروت جمع شود، قطعاً چنین موضوعی از سوی امام مطرح می‌شد. همچنین امام در فرمانی به مالک اشتر، او را به انتصاب افرادی فراخواند که دارای ویژگی‌هایی همچون سوابق روشن، دودمان شایسته، داشتن تجربه و حیا، سبقت در اسلام، ژرفاندیشی و طمع اندک بودند و اصلاً از ثروت در میان شاخصه‌های انتخاب کارگزاران، سخنی به میان نیامد (ن.ک: نهج البلاغه، نامه ۵۳).

در اندیشه هاشمیان علاوه بر ثروت، «قومیت» و نگاه قبیله‌ای در مسئله «قدرت» دخیل نبود. شاهد مدعا، ابی‌ای (باذان ابن‌ساسان) در حکومت یمن، پس از مرگ «کسری» (صالحی شامی، ۱۹۹۳: ۳۳۸/۱۱) و نیز امارت فرزندش «شهر ابن‌باذان» بر «صنعا» به دستور پیامبر خداست (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۴۸۱/۲). این گزارش‌ها نشان می‌دهد در هندسه فکری رسول‌الله (ص)، آنچه به حساب نمی‌آید، اعتباریاتی همچون رنگ، نژاد، زبان و خویشاوندی است. مؤید این مطلب، گواهی تاریخ درباره جایگاه کسانی چون «سلمان» است که اگرچه از قوم عرب نبودند، سخن آنان نزد پیامبر خدا پذیرفته می‌شد (ن.ک: ابن سعد، ۱۹۹۰: ۵۱/۲). طبیعتاً براساس این نگرش، چنین امکانی در حکومت نبوی برای آنانکه عرب، ولی از غیربنی‌هاشم بودند نیز، فراهم بود. در این راستا، منابع تاریخی از منصوب شدن «ابوموسی اشعری» به امارت شهر «زبید» بر یمن (همان، ۸۲/۲) و «عتاب ابن أسید اموی» بر مکه (ابن‌عبدالبر، ۱۹۹۲: ۱۰۲۳/۲) و غیر هاشمیان دیگری از طوایف و قبایل بعضاً غیرقریشی خبر می‌دهند و نانوشته تأیید می‌کنند که دولت اسلامی در زمان پیامبر (ص)، دارای یک ساختار باز و فرادودمانی بود. علاوه بر این، بر پایه روایتی از

الحدید، ۱۴۰۴ق: ۲۹/۱). در این باره از امام علی (ع) نقل شده است که «أبی سادَ فقیراً و ما سادَ فقیراً قبله» (یعقوبی، بی تا: ۳۳۸/۱). درباره فقر ابوطالب نباید این نکته را از نظر دور داشت که براساس منقولات تاریخی، او دچار چنان فقری شد که برخی از فرزندانش تحت کفالت پیامبر (ص) و عموهایش (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق: ۲۵/۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق: ۱۸۰/۲) قرار گرفتند تا او فشار کمتری را متحمل شود.

این نگاه دسته‌چندم بنی‌هاشم به ثروت، در صحنه دیگری از تاریخ هم گزارش شده است؛ آنجا که ابوطالب در خطبه عقد خدیجه و برادرزاده‌اش، از خالی بودن دست محمد (ص) از ثروت سخن گفت و رفعت و جلالت مقام را در گرو داشتن مال دنیا ندانست: «این برادرزاده من محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب، با هیچ‌یک از مردان قریش سنجدیده نشود، جز آنکه برتری یابد و با هیچ‌کس از آنان قیاس نگردد، جز آنکه بزرگ‌تر آید؛ اگرچه از مال، دستش تهی است...» (یعقوبی، بی تا: ۲۰/۲).

برآیند این نگاه دسته‌چندم به ثروت، در سیره رسول‌الله (ص) و علی (ع) به خوبی نمود یافت. در سیره این دو شخصیت ممتاز بنی‌هاشم، اموال‌داری و تمکن، موجد امتیازی برای انتصاب نبود و موقعیت اقتصادی کسی، در مسئولیت‌سپاری به او تأثیری نمی‌گذاشت. امام علی (ع) که پس از ماجرای سقیفه در بیان حقانیت خود به مواردی نظیر علم (نهج البلاغه، خ ۳)، وصایت و وراثت معنوی (خ ۲) و سوابق جهاد (خ ۲۷) اشاره کرد، در انتقاد از خلیفه اول -که در گفت‌وگو با یک اعرابی خود را «خالقه» (ابن اثیر، ۱۳۹۹ق: ۶۹/۲) به معنای کسی خوانده بود که تمکن مالی ندارد (همان، ۱۶۲)- برخلاف معاویه که در نامه‌ای، بر برتری اقتصادی بنی‌امیه بر تیم و عدی استناد کرده بود (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۶۲/۳۳)، بر

امام صادق(ع)، پیامبر در روز فتح مکه خطاب به دودمان هاشم و تیره بنی‌عبدالمطلب^۱، عنصر خویشاوندی را در امورات بی‌اثر دانست و بر محوریت تقوا در روابط خود و مسلمانان تأکید کرد (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش: ۶-۵).

علی(ع)، به تأسی از سیره رسول‌الله(ص) و قرآن که حکومت را امانت عنوان کرده است (نساء: ۵۸)، منصب را ودیعه‌ای بزرگ می‌دانست که باید پاس داشته شود؛ بنابراین از نظر او، کسی شایسته قرارگرفتن در هرم قدرت است که توانایی حفظ این امانت را داشته باشد؛ خواه این انسان متعهد شایسته و دارای توانایی، از خویشان و حلقه نخست یاران و خواه از قبیله‌ای کمتر شناخته شده از جنوب باشد. در این باره، منقول است هنگامی که امام علی(ع) متصدی حکومت شدند، طلحه و زبیر خدمت ایشان رسیدند و منصبی را طلب کردند. امیر مؤمنان(ع) در پاسخ فرمود: «وَاعْلَمَا أَنِّي لَا أُشْرِكُ فِي أَمَانَتِي إِلَّا مَنْ أَرْضَىٰ بَدِينِهِ وَ أَمَانَتِهِ مِنْ أَصْحَابِي وَمَنْ قَدْ عَرَفْتُ دَخِيلَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۲/۶)؛ بدانید که من در امانت خود از اصحاب و یارانم کسی را شریک نمی‌کنم، مگر اینکه از دین و امانت او راضی باشم و به کسی مقامی واگذار می‌کنم که بدانم این مقام را برای چه می‌خواهد.

این جمله به وضوح، مؤید این مطلب است که امام تعهد و توانایی را ملاک مسئولیت‌سپاری قرار داد و بنا نداشت تا صرفاً براساس خویشاوندی و یا رفاقت، کسی را به منصبی بگمارد. تکرار تعبیر «امانت» در

فقرات دیگری از کلام امام (ن.ک: نهج‌البلاغه، نامه‌های ۴۲، ۴۱، ۵)، تأکیدی است بر این اندیشه که قدرت باید در شایستگان باشد و در این میان، تعلق داشتن به یک دودمان اهمیتی ندارد؛ چنان‌که عملاً در دوران حکومت علی(ع) چنین شد و امام پس از انتخاب کوفه به‌عنوان مرکز خلافت، ترکیب هفت‌گانه قبیله‌ای موجود را در این شهر به‌گونه‌ای تغییر داد که در مقابله با معاویه به‌جای دو قطبی عراق-شام، تقابل اسلام اصیل و نفاق مطرح می‌شد؛ از این رو گروه‌های یمنی، جایگزین اعراب شمالی یا نزاری شدند و در نتیجه «رهبری اسلامی» به‌جای «رهبری قبیله‌ای»، که در زمان حکومت عثمان برپا شده بود، مستقر شد (Jafri, 1979: 117-123).

در سومین نقطه افتراق این دو دودمان در زمینه فاصله قدرت، مشهود است که هاشمیان به‌دنبال فرهمندی و مهم جلوه دادن خود نبودند. در سیره پیامبر، مصادیق متعددی از بی‌رغبتی به فرهمندی شخص خود و در نتیجه تأکید بر برابری با دیگران، به چشم می‌خورد؛ برای نمونه از تکیه‌دادن هنگام تناول غذا که منش شاهان بوده است، پرهیز می‌کرد: «مَا أَكَلَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَهُوَ مُتَكَبِّرٌ مُنْذُ بَعَثَهُ اللَّهُ، وَكَانَ يَكْرَهُ أَنْ يَتَشَبَّهَ بِالْمُلُوكِ» (حرعاملی، ۱۴۱۴ق: ۹۳/۸؛ خرگوشی، ۱۴۲۴ق: ۳۴۵/۴). همچنین در احوالات ایشان چنین آمده است که در انتهای مجلس می‌نشست (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ۳۵۰/۳) و برای خود جای مشخص و معینی در نظر نمی‌گرفت، دیگران را نیز از این کار نهی می‌کرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق: ۱۶۱/۴) و خوش نمی‌داشت که نشستگان برای او به پا خیزند (طبرسی، ۱۳۶۵ش: ۳۰/۱). پیامبر به‌عنوان رئیس جامعه اسلامی، خود کارهایی همچون بستن عقال شتر و جمع‌آوری هیزم برای پخت غذا را انجام می‌داد و از

۱. «يَا بَنِي هَاشِمٍ يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ وَإِنِّي شَفِيقٌ عَلَيْكُمْ لَا تَقُولُوا إِنِّ مُحَمَّدًا مِمَّا قَوْلِ اللَّهِ مَا أَوْلِيَانِي مِنْكُمْ وَلَا مِنْ غَيْرِكُمْ إِلَّا الْمُتَّقُونَ...؛ ای فرزندان هاشم! ای فرزندان عبدالمطلب! من فرستاده خدا نزد شما و دلسوزتانم. نگویید که محمد از ماست، پس به خدا قسم از شما و غیر شما، به جز تقوایبندگان کسی یارم نیست...».

اتخاذ رویه‌ای دوری می‌کرد که او را در نظر مردم، مهم و به اصطلاح «تافته جدا بافته» جلوه دهد.

چنین رفتاری در سیره علی (ع) نیز دیده می‌شود. در بازگشت از صفین، حضرت بر تیره‌ای از قبیله «همدان» می‌گذشتند که «شُرَحْبیل شَبامی» به محضرشان شرفیاب شد و هنگامی که امام سواره بودند، پیاده در رکابش راه می‌رفت. امام به او گفتند: «بازگرد که چنین راه سپردنی برای حکمران فتنه‌انگیز و برای مؤمنان، خواری آمیز است» (ابن مزاحم، ۱۳۷۰ش: ۷۳۶). فتنه‌انگیزبودن پیاده راه رفتن در این گزارش تاریخی، ناظر به نوعی از راه رفتن رعایا در مقابل بزرگ و زعیم یک قوم برای تکریم اوست^۱ (ن.ک: ابن مسکویه، ۱۴۰۷ق: ۲۸۷/۶) و اسب و سواره‌بودن، نماد قدرت است؛ چنان‌که از کیخسرو این سخن نقل شده است که «هیچ چیز در پادشاهی، بر من گرامی‌تر از اسب نیست» (ماحوزی، ۱۳۷۷ش: ۲۳۳)؛ از این رو، پیاده‌شدن از مرکب در مقابل یک انسان و همراهی با او در حالی که سواره است و دیگران پیاده‌اند، نشانی از فروتنی و اذعان به سیادت او تلقی می‌شده است. این مطلب به وضوح در گفت‌وگو میان امام و مردم «انبار» آمده است که امام در برابر چنین رفتاری، جویای علت شد و پاسخ شنید: «خُلِقَ مِنَّا نَعْظُمُ بِهِ أَمْرًاؤْنَا» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق: ۱۴۸/۱)؛ این رسمی است که با آن، امیرانمان را گرامی می‌داریم. امام نیز درستی این کار را زیر سؤال بردند (ن.ک: نهج البلاغه، حکمت ۳۷).

یکی از مهم‌ترین فقره‌های نهج البلاغه که به وضوح دوری‌گزیدن امام از خود بزرگ‌نمایی را به‌عنوان یکی از شاخصه‌های فاصله قدرت نشان می‌دهد،

۱. قس روایتی از جابر که وقتی پیغمبر (ص) بیرون می‌آمدند، اصحاب جلوی ایشان راه می‌رفتند و پشت سر را برای فرشتگان خالی می‌گذارند (طبرسی، ۱۳۶۵ش: ۴۴/۱).

جمله «و لَأَلْتَمَسَ إِعْظَامَ لِنَفْسِي» است (نهج البلاغه، خ ۲۱۶) که تصریح می‌کند: من به دنبال بزرگ‌داشتن خودم نیستم؛ از این رو، امام از عموم مردم می‌خواهد او را مدح نکنند: «فَلَا تُتَنَوُّا عَلَيَّ بِجَمِيلِ ثَنَاءٍ» (همان) و به سبکی که با شاهان و ظالمان سخن می‌گویند، با او تکلم نکنند: «فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةَ» (همان). شارحان نهج البلاغه مراد از سبک شاه‌پسندی، که امام از آن سخن گفته است، را تعریف و تمجید دانسته‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱۰۷/۱۱؛ نواب لاهیجی، بی‌تا: ۱۹۴؛ مغنیه، ۱۹۷۹: ۲۷۶/۳). به همین مناسبت، پرهیزدادن امام (ع) از «غلو» و مذمت غالیان (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۷ و ۱۶۹)، سوای از جنبه اعتقادی، از دیدگاه فاصله قدرت نیز تحلیل‌شدنی است. پیش‌تر از حضرت علی (ع)، پیامبر (ص) از ثناگفتن نهی و به خاک پاشیدن بر صورت مدح‌کنندگان امر می‌فرمود (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۱۱/۴). در این رابطه نقل شده است که فردی، ثناخوان خلیفه سوم بود، «مقداد» مشتی خاک به صورت مدح‌کننده پاشید؛ وقتی علت را از او جویا شدند، مقداد در پاسخ به حدیثی اشاره کرد که پیامبر در آن، به خاک پاشیدن بر ستایشگران امر فرمود (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش: ۱۸۴/۱).

۳. برون‌داد اختلاف هاشمی - اموی درباره فاصله قدرت

براساس آنچه نوشته شد، میان این دو دودمان مهم قریش، بر سر «فاصله قدرت» اختلاف نظر جدی وجود داشت. این اختلاف در طول تاریخ، منشأ نگرش متفاوت در سه محور میان خاندان امیه و هاشم شد که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

الف - تفاوت در نگرش اجتماعی: بر پایه این

۱۳۹۷ش: ۹۲-۶۱). رابطه این برتری اقتصادی با قدرت، از جاذبه‌هایی بود که دودمانی چون بنی‌امیه را به استمرار اعطای قرض ربوی به دیگران تحریض می‌کرد تا به‌رغم استثمار و فشار بر دیگران، انبان خویش را از سکه‌های بیشتری پر کنند.

این درون‌گرایی خودبینانه، باعث می‌شد تا امویان به بهای ثروت‌اندوزی، زندگی دیگران را دستخوش تصمیمات خود کنند؛ چنان‌که براساس روایتی در جریان تسری دشمنی «هاشم» و «امیه» به فرزندان این دو تن، «حرب» مرتکب قتل یک یهودی پناهنده به عبدالمطلب شد و بی‌اعتنا به اصول جوانمردی، دارای آن نگون‌بخت را به نفع خود صادره کرد (مقریزی، ۱۴۱۲ق: ۴۲).

ب- تفاوت در نگرش سیاسی: متأثر از طرز تفکر غالب بر بنی‌هاشم در زمینه فاصله قدرت، فضای سیاسی نیز میان حکومت پیامبر(ص) و امام علی(ع) با دوران حکومت امویان، متفاوت بود؛ به‌طوری که در زمان حکومت پیامبر(ص) و حضرت علی(ع)، بسیاری بی‌محابا نسبت به مسائل مختلف از قبیل نحوه تقسیم غنائم و بیت‌المال، تخلف کارگزاران، حتی لباس، غذا و رنگ محاسن قدرتمندترین فرد جامعه انتقاد، ابراز نظر، طرح سؤال و در مواقعی مخالفت می‌کردند. در حالی که در گزارش‌های تاریخی مربوط به دوران امویان، با گزاره‌هایی مواجهیم که از سکوت مردم در برابر سخن تهدیدآمیز، امان‌گرفتن در هنگام ابراز عقیده، تهدیدشدن در صورت رعایت‌نکردن ضوابط درباری، اخراج از دربار و ضرب و شتم به‌سبب انتقاد، حکایت می‌کند. در این باره، توجه به گزارشی انعکاس‌یافته در تاریخ، شایان دقت است: معاویه پس از شنیدن خبر لشکرکشی سپاه کوفه، از شامیان نظرخواهی می‌کند؛ اما آنان همگی سکوت کردند، گردن‌های خود را به

اختلاف، مورخان جایگاه بنی‌هاشم، به‌ویژه در مقاطع حساس و بحرانی را نه در حاشیه عافیت، بلکه در متن جامعه و در کنار دیگران گزارش کرده‌اند و این دقیقاً همان کاری است که امیه در بحبوحه قحطی مکه، آن را برنتابید و با هاشم وارد منافره‌ای شد که برایش جز از دست دادن ۵۰ شتر و ۱۰ سال دوری از مکه، حاصل دیگری نداشت. ماجرا از این قرار است که هاشم از سود حاصل از تجارت، دیگران را اطعام و از مستمندان دستگیری می‌کرد و حتی در زمان قحطی در مکه، اقدام به نحر شتر، طبخ آبگوشت و توزیع بین دیگران می‌کرد؛ اما امیه چنین رفتارهایی را موجد توقع دیگران و مایه دردسر برای اشراف می‌دانست. وقتی داوری این اختلاف، به کاهنی از آن حوالی سپرده شد، درستی کار هاشم را تأیید کرد. متعاقب این رأی، طبق توافق قبلی، طرف مغلوب مجبور شد تا ۵۰ شتر به هاشم بدهد و ۱۰ سال در شام سکنی گزیند (ن. ک: بلاذری، ۱۹۵۹: ۶۱/۱).

بنابراین دهش‌های هاشمیان به‌عنوان یک پیوست عملی سیادت، در راستای ادای مسئولیت اجتماعی صاحبان قدرت تحلیل می‌شود. چنین داد و دهشی در ساختار فکری بنی‌امیه، تنها زمانی می‌توانست منطقی باشد که جز محذورات اجتماعی، منافع سیاسی و اقتصادی را هم در بر داشته باشد؛ از این رو، تاریخ در هنگام بررسی داد و دهش‌های امویان، به هدفمندبودن این عطایا اشاراتی می‌کند.

در این باره، ذکر این مطلب ضروری است که در دوره پیشاسلام، مکانیزم «قرض ربوی» از راه‌های کسب درآمد برخی از تیره‌های ثروتمند قریش، از جمله بنی‌امیه بود که علاوه بر ضمانت کسب سود، می‌توانست وابستگی اقتصادی افراد و قبایل قرض‌دهنده و در نتیجه حفظ تفوق اقتصادی صاحب سرمایه را در پی داشته باشد (پاکتچی و شیرزاد،

سینه چسبانند و منتظر فرمان معاویه ماندند. معاویه نیز تهدید کرد که هرکس تا ۳ روز خود را به لشکرگاه نرساند، خونش مباح است؛ اما وقتی خبر به امام رسید، موضوع را با مردم مطرح کرد و هرکسی نظری داد: «یا امیرالمؤمنین الرأی کذا، الرأی کذا».

وضع چنان شد که امام از کثرت گویندگان، کلام آنان را متوجه نشد و در حالی که آیه استرجاع را می‌خواند، از منبر پایین آمد (ذهبی، ۱۴۱۳ق: ۵۴۰/۳).

بر اثر چنین تفاوت نگرشی، جامعه تحت ریاست هاشمیان، یک جامعه سیاسی باز و برابرگرا بود؛ به طوری که در حکومت نبوی و علوی، عهده‌دار شدن سمت‌ها، به دلیل نظارت همگانی که با نام «امر به معروف» و «نهی از منکر»، به عنوان واجب شرعی مطالبه می‌شد، موجد منافع و امتیاز نبود؛ بنابراین فاصله قدرت کم بود و در جوامعی که فاصله قدرت کم باشد، دموکراسی و برابری‌گرایی بیشتری به چشم می‌خورد (بیستس و پلاگ، ۱۳۸۷ش: ۳۲۳-۳۲۲). در چنین جامعه‌ای، مخالفت با حکومت تا به مرحله درگیری مسلحانه نمی‌رسید، جرم‌نگاری نمی‌شد؛ چنان‌که در ماجرای جمل و نهروان نیز چنین شد (ن.ک: بلاذری، ۱۹۵۹: ۳۹۵/۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۴۵۰-۱۱۶)؛ اما مخالفت در حکومت امویان، به دلیل پافشاری بنی‌امیه بر فاصله زیاد قدرت، حتی اگر به درگیری مسلحانه منجر نشود، محکوم به برخورد خشن است. ماجرای تبعید ابوذر به دلیل اعتراض به عثمان و واقعه کربلا به سبب بیعت نکردن امام حسین (ع) به عنوان مصادیقی از برون‌داد چنین نگرشی، در تاریخ ثبت شده است.

ج- تفاوت در نگرش اقتصادی: یکی از نتایج اعتقاد نانوشته بنی‌امیه به فاصله زیاد قدرت، این بود که سعی داشتند علاوه بر حفظ برتری اقتصادی، بر فاصله خود با مردم از نظر ثروت بیفزایند. حفظ تفوق

اقتصادی، مهم‌ترین راهبردی بود که می‌توانست به تقویت موقعیت سیاسی افراد منجر شود و همین مسئله، باعث می‌شد تا بنی‌امیه بر کسب درآمد بیشتر به هر شکل تمرکز کند و خود را از هر قیدی که فروکاهنده این اشتها بود، دور نگاه دارد؛ از همین رو، نظام مالی امویان به اصول خاصی پایبند نبود (گردیزی، ۱۳۶۳ش: ۲۸۴) و در اختیار گرفتن منابع مالی به هر قیمت، توجیه‌گر رفتار اقتصادی بنی‌امیه می‌شد. چنان‌که در سال‌های خلافت «عثمان» با این نگاه و به تعبیر علی (ع) چونان شتری که به جان علف بهاری می‌افتد،^۱ حریصانه بیت‌المال را به تاراج بردند و بدون توجه به سنت رسول‌الله (ص)، از آن ارتزاق کردند.

مکانیزم قرض ربوی در پیشااسلام هم منشأیی برای برتری اقتصادی امویان محسوب می‌شد. ماجرای تجارت شراب توسط معاویه (ن.ک: عسقلانی، ۱۹۹۵: ۲۶۴/۴) نیز از این واقعیت حکایت دارد که برای قاطبه افراد سلسله مذکور، صرفاً تزاید ثروت، موضوعیت دارد. در همین راستا، گزارشی تاریخی که بر پایه آن، سالانه به مناسبت نوروز و مهرگان ۱۰ میلیون درهم از اموال اهل سواد به معاویه پرداخت می‌شد، درخور توجه است (ریس، ۱۳۷۳ش: ۱۸۹). به این گزارش باید روایاتی را اضافه کرد که از بیداد یاران معاویه در دریافت مالیات زمین از اهل ذمه (زیدان، ۱۳۷۹ش: ۲۳۱) و دریافت جزیه از تازه‌مسلمانان (ابوعبید، ۲۰۰۷م: ۶۰) در پی قبول نکردن اسلام غیرعرب‌ها خبر می‌دهد (Morinto, 1981: 120). همچنین روایات تاریخی دیگر از جمله اینکه «پیش از معاویه درآمد هر ولایت در همان ولایت خرج می‌شد؛ اما معاویه دستور داد تا هر ولایتی سهمی به خزانه دمشق بفرستد» (یعقوبی، ۱۳۵۶ش:

۱. وَ قَامَ مَعَهُ بَنُو أُمِّیَهِ یَخْضَمُونَ مَالَ اللَّهِ خِضْمَةَ الْإِبِلِ نَبْتَةَ الرَّبِيعِ (خ ۳).

منبع تحصیل ثروت با اخلاق و اصول انسانی، اهمیت فراوانی داشت. آنان علاوه بر مشارکت در پیمانی چون «حلف‌الفضول» (بلاذری، ۱۹۷۴م: ۱۶۷/۲-۱۱) - که امویان در آن شرکت نجستند- (ابن حبیب، ۱۹۸۵: ۱۶۷) و تعیین مجازات قطع دست برای سارقان در دوران پیشاسلام (یعقوبی، بی‌تا: ۱۰/۲)، خود نیز به این قاعده پایبند بودند که نباید برای کسب درآمد به‌هر شیوه‌ای متوسل شد.

نتیجه‌گیری

این مقاله نشان داد یکی از عوامل اثرگذار در اختلاف دیرین بنی‌امیه و بنی‌هاشم که سابقه پیشاسلامی دارد، به زاویه دید این دو گروه به مسئله فاصله قدرت بازمی‌گردد. هاشمیان قائل به فاصله حداقلی صاحبان قدرت با مردم بودند؛ اما امویان به فاصله زیاد قدرتمندان با عموم مردم، به‌عنوان راهبردی برای بقای حکومت اعتقاد داشتند.

سخنان و نقل‌های تاریخی مربوط به افراد شاخص این دو دودمان، به‌خوبی مبین اختلاف دیدگاه مذکور است. در دیدگاه حداقلی، «تعهد» و «توانایی» دو ملاک اصلی قرارگرفتن در بدنه قدرت است و در این زمینه، خویشاوندی و رفاقت جایگاه چندان مؤثری ندارد. همچنین قرارگرفتن در هرم قدرت، موجد منفعت و امتیاز نیست. صاحبان قدرت نیز تمایلی به نمایش قدرت ندارند. بازکردن عرصه برای مشارکت غیرهاشمیان در امور اجرایی، نگاه نجیبانه به بیت‌المال و رعایت جوانب احتیاط در بهره‌برداری از آن، ساده‌زیستی، فروتنی و ایجاد فرصت ابراز انتقاد، نتایج غلبه این دیدگاه در بنی‌هاشم بود که در دوران حکومت برگزیدگان این دودمان - حضرت محمد (ص)، امام‌علی و امام حسن علیهماالسلام- به منصفه ظهور رسید.

ما را لاجرم به این نتیجه می‌رساند که جداکردن ولایت خراج از ولایت عامه توسط معاویه که نمونه آن مربوط به والی‌شدن «مغیره بن شعبه» و سپس واگذاری ولایت خراج به «عبدالله ابن دراج» بود (بلاذری، ۱۹۷۵م: ۱۳)، سیاستی مرموزانه برای بهره‌برداری آزادانه او از بیت‌المال بود؛ امری که ریشه در اقتصاد هنجارگریز امویان داشت. در قالب این سیاست، از سویی اختیارات والیان تنها در امور اجرایی و سیاسی منحصر می‌شد و آنان به منابع مالی دسترسی چندانی نداشتند تا امکان هرگونه کودتا و حرکت‌های جدایی‌طلبانه از آنان سلب شود. از سوی دیگر با گماشتن افراد مورد وثوق دستگاه حاکم، به‌عنوان والیان خراج، خلیفه اموی کنترل بی‌واسطه و مستقیم بر دخل و خرج هر منطقه پیدا می‌کرد و به‌گاه اراده، از این اموال برای پیشبرد مقاصد خود بهره می‌برد.

اخذ م‌کوس^۱ در زمان معاویه (ابوعبید، ۲۰۰۷م: ۲۰۱/۲)، تملک فدک که در زمان خلفا جزء منابع درآمد عامه بود (بلاذری، ۱۹۷۵م: ۲۹) و سپس واگذاری آن به مروان (اجتهادی، ۱۳۶۳ش: ۱۱۹) و غصب زمین امام حسین (ع) توسط معاویه، شماری دیگر از وقایعی است که تقیدگریزی اقتصادی بنی‌امیه را به اثبات می‌رساند.

در نقطه مقابل، برای بنی‌هاشم انطباق روش و

۱. مشتق از لفظ سریانی ماکسو (Grohman, 1934: 9)، جمع مکس یا مقس است که در زبان‌های سامی به معنای حق گمرک و مالیات و عوارض بر فروش است (Gesenius, 1955: 493؛ مشکور، ۱۳۵۷: ۸۵۹/۲). در زبان عربی، در معانی گوناگونی از جمله کم‌کردن قیمت و بها در بیع (ابوحیب، ۱۴۰۸ق: ۳۳۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۴۴۷/۸) و باج‌ستاندن و جایب‌کردن آمده است (ابوحیب، ۱۴۰۸ق: ۳۳۸)؛ همچنین به رسمی برگرفته از دوره بیزانس اشاره دارد که مربوط به درآمد گمرکی است. این مالیات در دوره بیزانس نسبت به اشخاص مختلف، مبلغی معادل ۵ تا ۱۸۰درهم و نسبت به اموال، بین ۳ تا ۱۰درصد بود (Baynes, 1935: 83 ریس، ۱۳۷۳ش: ۵۵).

أحمد الزاوی - محمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية.

ابن بابويه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

----- (۱۳۶۲ش). الخصال.

تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.

ابن حبیب بغدادی، محمد (۱۹۸۵). کتاب المنمق فی اخبار قریش. تحقیق: خورشید احمد فاروق. بیروت: عالم الکتب.

ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۳ش). العبر. ترجمه: عبدالمحمد آیتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

----- (۱۹۸۸/۱۴۰۸). دیوان المبتدأ و الخبر فی تاریخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الأکبر. محقق: خلیل شحاده. بیروت: دار الفکر.

ابن سعد، محمد (۱۹۹۰/۱۴۱۰). الطبقات الکبری. تحقیق: محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). تحف العقول عن آل الرسول. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین.

ابن شهر آشوب، محمد (۱۳۷۹ق). مناقب آل ابی طالب. قم: مؤسسه انتشارات علامه.

ابن عبدالبر، یوسف (۱۴۱۲ق/۱۹۹۲). الاستیعاب فی معرفه الأصحاب. تحقیق: علی محمد البجاوی. بیروت: دار الجیل.

ابن عساکر، علی (۱۴۱۵ق). تاریخ مدینه دمشق. تحقیق: علی شیری. بیروت: دار الفکر.

ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۰۷ق/۱۹۸۶). البدایه و

در نقطه مقابل، در فاصله قدرت حداکثری، این ثروتمندان که جایگاه متمایزی در هرم قدرت دارند و خویشاوندان و حلقه دوستان برای حضور در بدنه قدرت، از اولویت برخوردارند. افزون بر این، صاحب منصبان به فرهمند دیده شدن علاقه مند بودند و حضور در دستگاه قدرت، منافع درخور توجهی را برایشان به ارمغان می آورد. تلاش برای حفظ برتری اقتصادی، و لخرجی و بهره برداری جانب دارانه از بیت المال، قبضه قوم مدارانه قدرت، تجمل، مجلس آرای و اشرافی گری از مظاهر غلبه این دیدگاه بر دودمان امیه است.

تفاوت نگرش بنی امیه و بنی هاشم نسبت به دیگر مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نیز از همین اختلاف دیدگاه درباره فاصله قدرت سرچشمه می گیرد؛ به بیان دیگر، تفاوت نظر درباره فاصله قدرت، منشأ تفاوت نگرش دو خاندان امیه و هاشم به اقتصاد، جامعه و سیاست شد؛ بنابراین باید «فاصله قدرت» را اساس دشمنی بنی امیه و بنی هاشم در نظر گرفت؛ عنصری که در تحلیل قداما از خصومت این دو دودمان، چندان درخور توجه نبوده است.

منابع

القرآن الکریم.

نهج البلاغه.

ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (۱۴۱۸ق). جمهره انساب العرب. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.

ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۹۹ق). النهایه فی غریب الحدیث و الأثر. تحقیق: طاهر

- النهائية . بيروت: دارالفکر.
- ابن مزاحم، نصر بن مزاحم منقري (۱۴۰۴ق).
 وقعه صفين . تحقيق: عبد السلام محمد هارون.
 قم: منشورات مكتبة المرعشي النجفي.
- (۱۳۷۰ش) پیکار صفين.
 ترجمه: پرويز اتابکي. تهران: انتشارات و
 آموزش انقلاب اسلامي.
- ابن مسکويه، احمد (۱۴۰۷ق). تجارب الامم.
 تحقيق: ابوالقاسم امامي. تهران: دار سروش
 للطباعة و النشر.
- ابن اثير جزري، علي (۱۴۱۷). اسد الغابه في
 معرفة الصحابه. تحقيق: عادل أحمد الرفاعي.
 بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- (۱۳۶۷ق). الكامل في
 التاريخ. بيروت: دارصادر.
- ابو عبيد، قاسم بن سلام (۲۰۰۷). الاموال. تحقيق:
 سيد بن رجب. المنصوره: دارالهدى النبوي،
 الرياض: دارالفضيله.
- ابو حبيب، سعدی (۱۴۰۸ق). القاموس الفقهي لغة
 و اصطلاحا. دمشق: دارالفکر.
- ابوالفرج اصفهاني، علي بن الحسين (بي تا). مقاتل
 الطالبين. تحقيق: سيد احمد صقر. بيروت:
 دارالمعرفة.
- اجتهادي، ابوالقاسم (۱۳۶۳ش). بررسی وضع
 مالي و ماليه مسلمين. تهران: سروش.
- بلاذري، احمد (۱۹۵۷). فتوح البلدان. تحقيق:
 عبدالله انيس الطباع. بيروت: دارالنشر الجامعيين.
- (۱۹۵۹). انساب الأشراف. تحقيق:
 محمد حميدالله. قاهره: دارالمعارف.
- بيتس، دانييل؛ پلاگ، فرد (۱۳۸۷ش).
 انسان شناسی فرهنگی. ترجمه: محسن ثلاثي.
 تهران: انتشارات علمي.
- پاکتچی، احمد؛ شیرزاد، محمدحسن و
 محمدحسين (۱۳۹۷ش). «بازخوانی انگاره ربا
 در قرآن کریم با تکیه بر الگوهای انسان‌شناسی
 اقتصادی». دو فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات
 قرآن و حدیث، سال یازدهم، ش ۲ (پیاپی ۲۲)،
 صص ۹۲-۶۱.
- جليلي، علي (۱۳۷۵ش). دورباش. تهران:
 مؤسسه فرهنگی هنري كتاب مرجع.
- حرّ عاملي، محمد (۱۴۱۴ق)، تفصيل وسائل
 الشيعه إلى تحصيل مسائل الشريعة. قم: آل البيت.
 حلبي، تقی (۱۴۰۴ق). تقريب المعارف. تحقيق:
 فارس تبريزيان؛ الحسون. قم: الهادي.
- خرگوشي، ابوسعید (۱۴۲۴ق). شرف المصطفى.
 مکه: دارالبشائر الاسلاميه.
- ذهبي، محمد (۱۴۱۳ق). تاريخ الاسلام و وفيات
 المشاهير و الأعلام. تحقيق: عمر عبدالسلام
 تدمري. بيروت: دارالكتاب العربي.
- رايينز، استيفن (۱۳۸۶ش). مباني رفتار سازمانی.
 ترجمه: علي پارسائيان و محمد اعرابي. تهران:
 انتشارات دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ريس، ضياءالدين (۱۳۷۳ش). خراج و نظام‌های
 مالي دولت‌های اسلامي. ترجمه: فتحعلي اکبري.
 اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- زبيدي، محمد (۱۴۱۴ق). تاج العروس. بيروت:
 دارالفکر.
- الزرندي، محمد (۱۹۵۸). نظم درر السمطين في
 فضائل المصطفى والمرضى والبتول والسبطين.
 نجف: سلسله من مخطوطات مكتبة الإمام
 اميرالمؤمنين.
- زيدان، جرجي (۱۳۷۹ش). تاريخ تمدن اسلام.
 مترجم: علي جواهر كلام، تهران: اميركبير.
- سحاب، فكتور (۱۹۹۲). ايلاف قریش رحله

- الشتاء و الصیف. بیروت: کومبیبو نشر؛ الدار البيضاء: المركز الثقافی العربی.
- سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۳۴۸ش).
اللّهوف علی قتلی الطفوف. ترجمه: احمد فهری زنجانی. تهران: جهان.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۲۵ق).
تاریخ الخلفاء. محقق: حمدی الدمرداش. قاهره: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- شهرستانی، محمد (۱۳۹۵ق). الملل و النحل. تحقیق: سید کیلانی. بیروت: دارالمعرفه.
- صالحی شامی، محمد (۱۹۹۳)، سبل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد، تحقیق: عادل أحمد عبدالموجود و علی محمد معوض. بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
- الصفرائی، ریاض رحیم (۱۴۳۸ق). هاشم بن عبدمناف؛ دراسه فی سیره الشخصیه. کربلاء: عتبه الحسینیه المقدسه.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۶۵ش).
مکارم الاخلاق. مترجم: ابراهیم میرباقری. تهران: فراهانی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷/۱۹۶۷). تاریخ الأمم و الملوک. تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم. بیروت: دار التراث.
- (بی تا). تاریخ الطبری. تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم. قاهره: دارالمعارف.
- (۱۳۷۵ش)، تاریخ طبری، ترجمه: ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.
- عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵ق/۱۹۹۵).
الإصابة فی تمییز الصحابه. تحقیق: عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- عطوان، حسین (۱۳۷۱ش). فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی، ترجمه حمیدرضا شیخی. مشهد: انتشارات آستان قدس.
- عقاد، عباس محمود (۲۰۰۶). معاویة بن ابی سفیان. قاهره: نهضة مصر.
- فاکهی، محمد (۱۴۰۷ق). اخبار مکه فی قدیم الدهر و حدیثه. تحقیق: عبدالملک ابن دهیش. مکه: النهضة الحدیثه.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵ش).
روضه الواعظین و بصیره المتعظین. قم: انتشارات رضی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۷ق).
محجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، تحقیق علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- قزوینی اصفهانی، محمد یوسف (۱۳۹۹ش).
روضه سوم خلدبرین. تصحیح: میرهاشم محدث. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- قلقشندی، احمد بن علی (بی تا). مآثر الانافه فی معالم الخلافه. تحقیق: عبدالستار احمد فراج. بیروت: عالم الکتب.
- کلینی، محمد ابن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تحقیق: علی اکبر غفاری؛ محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کوفی، فرات ابن ابراهیم (۱۴۱۰ق). تفسیر الفرات الکوفی. تحقیق: محمد الکاظم. تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی.
- گردیزی، عبدالحی (۱۳۶۳). زین الاخبار، تحقیق: عبدالحی حبیبی. تهران: دنیای کتاب.
- ماحوزی، مهدی (۱۳۷۷ش). «اسب در ادبیات فارسی و فرهنگ ایرانی». مجله ادبیات و علوم انسانی. تهران: دانشگاه تهران. ش ۱۴۷-۱۴۶، ۲۳۵-۲۰۹.

- ماناگن، جان؛ جاست، پیتر (۱۳۹۸ش). انسان‌شناسی اجتماعی و فرهنگی. مترجم: احمد رضا تقا. تهران: نشر ماهی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مسعودی، علی (۱۴۰۹ق). مروج الذهب و معادن الجواهر. تحقیق: اسعد داغر. قم: دارالهجرة.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۵۷ش). فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- مغنیه، محمدجواد (۱۹۷۹). فی ظلال نهج البلاغه. بیروت: دارالعلم للملایین.
- مفید، محمد ابن محمد (۱۴۱۳ق). الجمل و النصره لسید العتره فی حرب البصره. تحقیق: سید علی میرشریفی. قم: مکتب‌الاعلام الاسلامی.
- مقدسی، مطهر (بی‌تا). البدء و التاریخ. بور سعید: مکتبه الثقافه‌الدینیة.
- مقریزی، تقی‌الدین احمد (۱۴۲۰ق/۱۹۹۹). إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال و الأموال و الحفده و المتاع. تحقیق: محمد عبدالحمید النمیسى. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- (۱۴۱۲ق). النزاع والتخاصم فیما بین بنی امیه و بنی هاشم. تحقیق: حسین مونس. قم: انتشارات الشریف الرضی.
- مونتگمری، وات (۱۳۷۹ش). عربستان پیش از اسلام. ترجمه علی ناظمیان‌فرد. تاریخ اسلام. ش ۴. ۲۱-۳۱.
- مهربان، مجتبی (۱۳۹۷ش). روان‌شناسی انسان قدرت‌گرا. تهران: جوانه رشد.
- نواب لاهیجی، محمدباقر (بی‌تا). شرح نهج‌البلاغه. تهران: انتشارات اخوان کتابچی.
- واقدی، محمد ابن عمر (۱۹۸۹). المغازی. تحقیق: مارسدن جونس، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- یعقوبی، احمد (بی‌تا). تاریخ یعقوبی. قم: مؤسسه نشر فرهنگ اهل‌بیت.
- (۱۳۵۶ش). البلدان، ترجمه: محمدابراهیم آیتی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- Bayanes, N. H., (1935). *The Byzantine Empire*. H.U.Londen.
- Gesenius, W.(1955). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. London: Oxford.
- Grohmann, Adolf (1934). *Arabic Papyri*. Vol. III. Cairo: Egyptian Library Press.
- Hofstede, G. (1991). *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. London: McGraw-Hill Book Company.
- Jafri, S.Husain.M (1979). *Origins and Early Development of Shia Islam*. London.OxfordFORd
- Khairullah, D. H. Z., Khairullah, Z. Y. (2013). Cultural Values and Decision-Making in China. *International Journal of Business, Humanities and Technology*, 3(2).
- Kim, T. Y., & Leung, K., (2007). Forming and Reacting to Overall Fairness: A Cross Cultural Comparison. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, Vol. 104 (-), 83-95.
- Madelung, Wilferd (2004). *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. London. Cambridge University Press.
- Morinto.K, (1981). The fiscal administration of Egypt in the early Islamic period. *Kyoto*, 5-20.
- Sahlins, Marshall (1963). Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society andHistory*, No. 3, vol. 5.