

فصلنامه تاریخ اسلام

سال دهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۸، شماره مسلسل ۳۸

بررسی زمینه‌های پیدایش پدیده خروج در صدر اسلام (با تأکید بر عملکرد قبایل ربیعه و تمیم)

تاریخ دریافت: ۸۷/۸/۱۶

تاریخ تأیید: ۸۷/۱۰/۲۰

سیمین قربانپور دشتکی*

ماجرای حکمیت با خاتمه جنگ صفین، به پیدایش فرقه خوارج در جهان اسلام منجر گردید. از آنجا که بروز حوادث و رخدادها معلول علت‌های متعددی می‌باشند که در بستر مناسبات اجتماعی جامعه شکل گرفته و زمینه رشد می‌یابند، پدیده خروج نیز از این شرایط مبرآء نبود. شناخت زمینه‌های بروز این پدیده می‌تواند نگرش سطحی کنونی به گروهی که در برابر علی \square شعار «لا حکم الا لله» سر دادند را تغییر دهد.

در این مقاله، این حرکت حرکتی فی البداهه تلقی نشده، بلکه جریان سازمان یافته‌ای دانسته شده که نزدیک به چهار دهه مترصد چنین موقعیتی بوده است؛ از این رو نگارنده بر آن است تا زمینه‌های تأثیرگذار در سر برآوردن این پدیده را واکاوی کند.

به نظر می‌رسد نظام اجتماعی برگرفته از ساختار قبیله‌ای، نوع معیشت ناشی

* کارشناس ارشد تاریخ اسلام دانشگاه الزهراء (س) تهران

از شرایط زیست - محیطی، منافات تربیت اجتماعی با محدودیت‌های دینی و پافشاری گروه‌های قبیله‌ای خاص در تقابل با قریش، از عوامل عمده زمینه‌های پیدایش پدیده خروج در ماجرای حکمیت و تداوم آن در دوره‌های بعدی بوده است.

واژه‌های کلیدی: خروج، ساختار قبیله‌ای، تربیت اجتماعی، محدودیت‌های دینی.

مقدمه

بررسی رفتار سیاسی‌ای که به پیدایش یک دسته، گروه یا فرقه می‌انجامد، در هر دوره زمانی، مستلزم شناخت زمینه‌ها و جنبه‌های روحی و روانی بروز این رفتار در آن است. تعامل و نیاز اجتماعی - زیستی، افراد را در محیط‌های جغرافیایی خاص به هم نزدیک می‌کند. همگرایی در روابط متقابل، به مرور زمان نوع رفتار و برخورد آنان را در ارتباط با پدیده‌ها و رخدادهای محیط پیرامون شکل می‌دهد. تأثیر این همگرایی در رفتار فرد به حدی است که فرد در تنهایی خود نیز از حضور افراد با پشتوانه رفتار یکسان در امان نبوده و به نوعی احساس تعلق خاطر در برآوردن خواسته‌های جمعی دارد.^۱

اهمیت تأثیر شرایط محیطی - اجتماعی می‌طلبد که محقق در پرداختن به وقایع صرف تاریخی با محک زدن مواد خام و اطلاعات اولیه، نوع نگرش به باز پروری حوادث تاریخی را متحول کند. همه تاریخ‌نگاران اسلامی از خروج خیل عظیمی از سپاه علی □ در آستانه پیروزی در جنگ صفین خبر داده‌اند.^۲ و اینکه چگونه سران و قاریان، علی □ را مجبور کردند تا دستور متارکه جنگ را اعلام کند.^۳

چون علی □ در برابر خواسته آنان تسلیم شد و بین طرفین قراردادی مبنی بر حل و فصل مسائل بسته شد، همین دسته فریادهای «لا حکم الا لله» در اعتراض به پذیرش حکمیت سردادند.

بروز چنین رفتارهایی در شرایط بحرانی که جنبه محدود آن نزدیک بودن پیروزی عراق بر شام بود چه معنایی می‌دهد؟ در پاسخ به این سؤال کلی لازم است خواننده را به

عمق فراتر از این زمان برد و پاسخ‌گویی به آن را در طرح مسائلی چون ساختار قبیله‌ای، شرایط زیست - محیطی، شرایط تربیتی و فرار از تمرکزگرایی جست‌وجو کرد از این رو باید بررسی شود: ۱. اکثر معترضان از چه قبایلی بودند؛ ۲. صرفه‌نظر از چند سال توطنی که در شهرهای نو بنیاد کوفه و بصره داشتند، نوع معیشت آنان چگونه بود (بدوی یا حضری)؛ ۳. عوامل محدود کننده‌ای که با ظهور اسلام اعراب را تحت فشار قرار می‌داد چه بودند؛ ۴. انحصار خلافت در قبیله قریش چگونه به این پدیده دامن زد؟

۱. زمینه‌های قبیله‌ای

بررسی‌های انجام شده در مورد خاستگاه قبیله‌ای خوارج از صفین تا پایان حاکمیت اموی، حضور قبایل بنی تمیم و بنی ربیعہ با زیر شاخه‌های بزرگی چون بنی اسد، بنی بکر، بنی شیبان و بنی حنیفه را نشان می‌دهد؛ مسعر بن فدکی، زید بن حصین، عبدالله بن کواء، عبدالله بن وهب راسبی و نافع بن ازرق از میان این قبایل برخاسته‌اند. محدوده زندگی این قبایل، شمال شرق شبه جزیره عربی از یمامه تا عراق بود.^۴ مدت‌ها قبل از ظهور اسلام، قبایل مذکور به دلایلی، چون افزایش جمعیت، قحطی و گرسنگی، کمبود منابع، حوادث طبیعی و جنگ، ناخواسته موطن اولیه خویش یعنی منطقه داخلی شبه جزیره (تهامه) را ترک کرده و به نواحی شمالی مهاجرت کردند. مناطق حوالی بین‌النهرین با توجه به موقعیت جغرافیایی و پیوندی که با شبه جزیره عربی داشت، در طول اعصار گذشته جاذبه خاصی برای اعراب داشت. تنگی معیشت مهاجران را به مناطق بیلاقی، چون شام، عراق و بحرین هدایت کرد. گروه اخیر اتحادیه قبیله‌ای تنوخ را بر اساس تعهد قبایل به یاری همدیگر در مسائل و مشکلات ایجاد کردند.^۵

۲. تأثیر نوع معیشت (بدوی یا حضری) بر پدیده خروج

نوع معیشت قبایل تمیم و ربیعہ و سایر اعراب ساکن در شبه جزیره، کوچ نشینی و رمه‌گردانی بود. زندگی بدوی چنان در وجود آنان ریشه دوانده بود که حتی سرزمین‌های

خوش آب و هوای جنوب بین‌النهرین که جایگاه مناسبی برای یکجا نشینی بود جذبشان نکرد. بنابراین شهرنشینی قبل از اسلام به جز منطقه حیره که بیشتر به پادگان نظامی در برابر تهاجمات اعراب شبیه بود، معنایی نداشت. مهاجرت اعراب از مناطق مرکزی به نواحی خوش آب و هوای شمال شرق شبه جزیره جهت تغییر شیوه زندگی از بدوی به حضری نبود، بلکه بهره‌مندی بیشتر از خوان نعمتی بود که در این صفحه گسترده شده بود. ضعف حاکمیت سیاسی ایران و اختلافات داخلی این کشور، شرایط لازم را برای این بهره‌مندی فراهم کرد. این گروه با ورود به بین‌النهرین، مناطقی بین انبار و حیره را برای زندگی انتخاب کرده‌اند و به معیشت بدوی خود در خیمه‌ها ادامه دادند. آنان چون این شیوه زندگی را تغییر ندادند و از همنشینی با شهریان سرباز زدند به «عرب بیرونی» معروف گشتند.^۶

تأثیر روحیه بدوی و شرایط زیست - محیطی شبه جزیره، پدیده‌ای تحت عنوان ستیز از نوع متعارض را در میان آنان به وجود آورد که همواره زندگی این جماعات را تهدید می‌کرد. پیوستن قبایل به تشکلهای و اتحادیه‌های قبیله‌ای از دو جهت حائز اهمیت بود: یکی، گروه‌های معارض که رو در روی این تشکلهای قرار می‌گرفتند و دیگری، نامنسجم، غیر قابل اعتماد بودن و شکنندگی تعهدات اخلاقی افرادی که این تشکلهای را به وجود می‌آوردند. به دلیل ویژگی‌های فوق، اعراب حتی اتحادیه‌ها یا تشکلهای قبیله‌ای که براساس نیاز به منابع مادی چون آب، علف، دفاع از جان و ناموس به وجود می‌آمد را نیز در شرایط خاص محکوم به فروپاشی می‌کرد.^۷ سرکشی آنان طوری بود که در برابر هرگونه قیدی که آزادی و لجام گسیختگی‌شان را محدود می‌کرد به شدت مقاومت می‌کرد.^۸ همین تقید نداشتن به زمین بر گستاخی اعراب در عدم تمرکز پذیری می‌افزود.^۹ ویژگی مهم دیگری که در این زمینه شایان ذکر است، فرهنگ حاکم بر روحیه بدوی اعراب بود؛ فرهنگی که از پس واژه جنگ زاییده می‌شد. دلاوری، شجاعت، حمیت، خشم، خشونت، افتخار، سرشکستگی، غارت و اسارت واژه‌هایی بودند که با زندگی‌شان عجین شده بودند. هر موضوع پیش پا افتاده‌ای ممکن بود خشم آنان را برافروخته و منجر به

وقوع جنگ‌های طولانی شود. تعصب اعراب در حفظ حرمت قبیله‌ای، تحمل نکردن قدرت برتر، انتقام جویی از قبایل رقیب و جبران کمبودهای اقتصادی از مؤلفه‌هایی بودند که بروز تنش و سرانجام جنگ را در میان همپیمانان مجاور اجتناب‌ناپذیر می‌کرد. تحرک‌پذیری، عدم پایبندی به سرزمین ثابت و ناامنی، اعراب را همواره در معرض خطرات و نامالایماتی قرار می‌داد. این ویژگی‌ها افراد را ناگزیر به داشتن روحیات خشن با عکس‌العمل‌های شدید در مقابل محرک یا خطر می‌کرد؛ احساس ناامنی، عدم اطمینان به آینده و عوامل متعدد دیگری که شرایط محیطی - اجتماعی بر سر راه او قرار می‌داد، در بروز این روحیه ناخوشایند مؤثر بود ستیز و کشمکش ناشی از عدم تحمل رقیب در کنار خویش، برتری نیرومند بر ضعیف، دفاع از موجودیت قبیله، تهاجم و غارت بر زندگی اعراب عموماً و اعراب بدوی خصوصاً از پیامدهای این شرایط بود.

۳. تأثیر محدودیت‌های ناشی از پذیرش اسلام در بروز پدیده خروج

توجه به ساختار اجتماعی و ویژگی روحی - روانی اعراب، این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا گروه‌های مورد نظر شرایط لازم را برای پذیرش اسلام داشتند که تحولات عمده و بنیان بر اندازی برایشان رقم زد؛ این دگرگونی‌ها از یک سو با واژه بیگانه «حرمت» برخی از اعمال و افعالی که سال‌ها فرهنگ غالب اعراب را تشکیل می‌دادند، مورد هجوم قرار می‌داد و از دیگر سو سروری قبیله‌ای که با استناد به این تحول عمده واژه حاکمیت داشتن بر سایر قبایل را بیان می‌کرد. برای پاسخ‌گویی به این پرسش لازم است اندکی به عقب برگردیم و واکنش این دسته از اعراب در برابر تحول بزرگی چون ظهور اسلام را بررسی کنیم. صرف‌نظر از گروه فردی قبل از فتح مکه و فراگیر شدن دعوت پیامبر ۶ شاهدهی برای گروه دستجمعی اعراب در شکل قبیله‌ای تا این زمان به اسلام به چشم نمی‌خورد. یک سال بعد از فتح مکه در سال نهم، هجوم نمایندگان و سران قبایل عرب از جمله تمیم و ربیعہ برای پذیرش اسلام به مدینه چنان چشمگیر است که در تاریخ از آن سال به «عام الوفود» یاد می‌شود.^{۱۰}

مسلمان شدن اکثر قریب به اتفاق اعراب در واقع تسلیم شدن و تن دادن آنان به شرایط موجود بود. خداوند پذیرش وضعیت موجود توسط اعراب را در قرآن بدین شکل بیان می‌کند. «اعرابی ایمان نیاورد، بلکه تسلیم شد» دیدگاه اعراب به اسلام بر خلاف پیام این دین، غلبه یافتن قریش بر سایر اعراب تلقی می‌شد؛ بنابراین تحول عمده‌ای که در صورت پذیرش اسلام در ساختار اجتماعی - فرهنگی اعراب ایجاد می‌شد در واقع پشت پا زدن به دستاوردهای آنها در سایه تقید ناپذیری و عدم تمرکز گرایی در نظر گرفته شد؛ از این رو تسلیم در برابر این شوک عجیب تا رحلت پیامبر 6 بیشتر دوام نیاورد و از زمان رحلت آن حضرت، افرادی را تحت عنوان مدعیان نبوت به رقابت با حاکمیت مرکزی واداشت.

عوامل محدود کننده را که به خروج منتهی می‌شدند می‌توان در دو مورد دینی و قبیله‌ای جست‌وجو کرد. با توجه به ساختار اجتماعی، پذیرش ایدئولوژی پویای اسلام، مبنای ایدئولوژی اعراب را که برگرفته از عقاید سنتی بود در هم می‌پیچید و عدم تمکین آنان را به مخالفت با هرگونه تغییر و تحول در جامعه وادار می‌کرد. ^{۱۱} بنابراین احکام دینی و حاکمیت سیاسی ناشی از آن را می‌توان دو شاخص مهم در ایجاد محدودیت در این جامعه سنتی به حساب آورد از سوی دیگر از دیدگاه عرب قبل اسلام، پذیرش حاکمیت یک قبیله بر سایرین تحمل ناپذیر بود؛ بنابراین تنش و برخوردهای قبایل عدنانی - قحطانی از یک سو و عدنانی - قریشی از سوی دیگر دور از انتظار نبود. این شرایط شبه جزیره را آستان حوادثی کرد که حتی در زمان حیات پیامبر 6 نیز جامعه عرب را درگیر خود نمود.

مدعیان نبوت با روان‌شناسی اجتماعی خاصی که از مردم داشتند به راحتی به نقاط حساسی که روح این مردم را می‌آزرد پی بردند. شناخت محدودیت جامعه و انگشت گذاشتن بر آنها، در این مقطع خاص زمانی، ابزار کار آمدی در جمع کردن طرفداران بود. مدعیان به خوبی دریافته بودند که اعراب با پذیرش اسلام دچار چه محدودیت‌هایی شدند؛ از این رو به رفع این محدودیت‌ها از میان قوم خویش پرداختند.

خیزش اعراب سراسر شبه جزیره به خصوص نواحی شمال و شمال شرق، در قالب جنگ‌های رده، تلاشی برای اعاده اوضاع خوب از دست رفته بود. تشکیل حاکمیت اسلام با مرکزیت مدینه و فرمانروایی قریش برای اعراب بدوی به سان به بند کردن اسب چموشی بود که تن به سواری نمی‌داد. احکام و قوانین اسلام توسط قریشیان از مدینه بر قبایل عرب جاری شد و این با تمکین ناپذیری عرب منافات داشت. محدودیت‌هایی چون پرداخت زکات، رعایت حقوق دیگران، حرام شمردن زنا و شراب از این جمله بودند؛ اعمالی که اعراب رنج و سختی زندگی بیانگرددی خویش را با ارتکاب به آنها بر خود هموار می‌کرد. برای اعراب غیر قابل تحمل بود که روزانه پنج بار در برابر خدایی کرنش و تعظیم کنند که او را نمی‌بینند. طلحة بن خویلد اسدی معتقد بود که خداوند راضی نیست بنده‌اش با این ذلت و خواری در برابر او به خاک افتاده و او را عبادت کند، بلکه عبادت باید ایستاده و با ادب به جا آورده شود.^{۱۲} سجاج در تشویق سپاهیان خود به جنگ در سخنان سجع‌گونه‌ای که مدعی بود به او وحی می‌شود، حرمت غارت اموال و کشتن افراد را برای رسیدن به خواسته‌ها و منافع قومی خود برداشت.^{۱۳} مسیلمه حنفی از پیروان خویش زحمت خواندن نماز و حرمت شراب و زنا را برداشت؛^{۱۴} وی برای توجیه غارت اموال به دست پیروان خود در یمامه، حرمی چون مکه ایجاد کرد که قبایل همجوار بعد از غارت اموال ساکنان آن ناحیه به آن حرم پناه می‌بردند و مسیلمه از آنان حمایت می‌کرد. او با سخنانی که مدعی بود جبرئیل بر او می‌خواند حکم شرعی برای این عمل می‌تراشید و مال باختگان را آرام می‌کرد.^{۱۵} در عمان طایفه مهره از بنی قضاعه در پرداخت زکات سرباز زدند.^{۱۶}

عدم پذیرش سروری قریش بر سایر قبایل موجب پدیده‌ای تحت عنوان مدعیان نبوت گردید. اهداف عمده اکثر این مدعیان جبران امتیازی بود که در لوای نبوت به قریش داده شد. مدعی حنفی از شاخه ربیع در یمامه، قریش را کمتر از آن می‌دانست که بر بنی حنیفه حاکم شود، چرا که آنان از جهت شجاعت، وسعت سرزمین و اموال بر قریش برتری داشتند. او مدعی بود که جبرئیل چون محمد⁶ بر او نیز نازل می‌شود.^{۱۷} سران قبایلی که دعوت او را پذیرفته بودند با وجود وقوف بر کذب بودن ادعای مسیلمه، به گفته خودشان

دروغگوی ربیعہ را بر راستگوی مضرى ترجیح می‌دادند.^{۱۸}

طلیحة بن خویلد اسدی تمیمی در خروج علیه حاکمیت قریش تا نزدیکی‌های مدینه

پیش آمد.^{۱۹}

سجاع بنت حادث بن سوید تمیمی مدعی نبوت بود که دامنه نفوذش از تهامه تا جزیره

بود.

بر این اساس گرچه خیزش اعراب در برابر قدرت گرفتن قریش همگانی بود، اما حضور

قبایل تمیم و ربیعہ در میان آنان پررنگ‌تر از سایرین بود.

۴. نقش شرایط حاکم بر جهان اسلام در پدیده خروج

۱. تأثیر سیاست خلفا در تشدید پدیده خروج

بحرانی که با ظهور مدعیان نبوت با هدف قرار دادن دو مؤلفه قریش و تمرکزگرایی پیش آمد هشداری برای دولتمردان مدینه بود که راهکاری سریع برای برون رفت از این بحران بیابند؛ از این رو آنان باید به دنبال وسایل تغییر شرایطی باشند که ذهنیت اعراب را از وضعیت کنونی منحرف کند تا نیروی مقاومی که ظاهراً حاکمیت آن را سرکوب کرده بود دوباره سودای خیزش در سر نپروراند. جهت‌دهی این موج عظیم به سمت و سوی که حقارت ناشی از مقید شدن را در آنان کاهش می‌داد از اولویت‌های مهم حکومت مرکزی بود برای حل این مشکل، شاخص‌های دینی چون جهاد در راه خدا بهترین گزینه بود. توجه به این شاخص، موجب هدایت ستیز داخلی اعراب به سوی مرزهای ایران و شام می‌شد. کارکرد این سیاست در کنترل و فروکش کردن بحران نقش فعالی می‌توانست داشته باشد. ابوبکر این مهم را به خوبی دریافت. از آنجایی که وی نه از شخصیت پیامبر (ص) در همگرایی اعراب حتی به طور مقطعی برخوردار بود و نه اعراب از مواضع خود در جهت سازگاری با اسلام و پذیرش حاکمیت قریش، عدول می‌کردند، از این رو پرتاب گلوله آتشین (ستیز مخرب) داخلی به خارج از مرزها را می‌توان نقطه اوج تدبیر سیاسی ابوبکر به

حساب آورد.

کشاندن ستیز داخلی به خارج از مرزها و قراردادن اعراب در این مسیر، از دو جهت قابل تأمل است: از یک سو، توجه اعراب را از مسئله خلافت و برتری قریش بر سایر قبایل منحرف می‌کرد و از سوی دیگر، زمینه ارضای روحیه جنگ طلبی و غنیمت خواهی که در تار و پود فرهنگ و سنن جامعه قبل از اسلام تنیده شده بود را فراهم می‌کرد.^{۲۰} پاسخ مثبت ابوبکر به درخواست مثنی بن حارثه شیبایی که برای مشروعیت بخشیدن به حملات خود به مرزهای سواد، اسلام آورد، در پی درک این مهم بود.^{۲۱}

نارضایتی و اعتراض اعراب این مناطق در ابتدای امر، زمانی آشکار شد که ابوبکر طی نامه‌ای از مثنی بن حارثه شیبایی خواست تا با خالد همکاری کند.^{۲۲} برای مثنی، ورود خالد به عراق خوشایند نبود، زیرا بخش اعظمی از سرزمین عراق از مدت‌ها پیش تیول قبیله‌ای و ملک خانوادگی آنان محسوب می‌شد.^{۲۳} ناخشنودی از حضور خالد و اعراب داخلی شبه جزیره در عراق شاید در آن وقت به دلیل موقعیت زمانی چندان بارز جلوه نکرد و بیشتر در قالب اعتراضات فردی بروز یافت؛ اما می‌توانست نقطه شروع اعتراضات بعدی به مهمانان ناخوانده‌ای باشد که در خوان ثروت سواد با ساکنان قدیمی این سرزمین همسفره می‌شدند. نگرانی مثنی بن حارثه بی‌مورد نبود، زیرا حرکت مداوم و پی در پی اعراب بر اساس سیاست خلفا در کوتاه مدت جنبه منطقی پیدا کرد. خلفا با مشروعیت دینی بخشیدن به این فتوحات تحت عنوان ظاهری جهاد در راه خدا، در واقع به ارضای روحیه جنگ طلبی و عصبیت عربی و مهم‌تر از همه کسب غنایم پرداختند تا خاطرشان از درد سرهایی که با حضور این افراد در نواحی نزدیک به مرکز خلافت ایجاد می‌شد آسوده شود. این امر در دراز مدت این منطقه را به کانون خروج قبایل بومی در برابر حاکمیت مرکزی در درجه اول و اعتراض به تسلط اعراب قحطانی در درجه دوم تبدیل کرد.

سیاست هدایت ستیز داخلی اعراب به خارج از مرزهای شبه جزیره و قرار دادن آن در مقابل دشمن غیر عرب از زمان ابوبکر آغاز شد. ابوبکر در به کارگیری نیروی عرب احتیاط می‌کرد و امتیاز شرکت در جنگ و جهاد علیه کفار را تنها برای مهاجران، انصار و قبایلی

که در برابر حاکمیت مرکزی خروج نکردند قرار داد.

سیاست عمر با عملکرد ابوبکر تفاوت‌هایی عمده‌ای داشت. سیاست او برخلاف ابوبکر، از رنگ دینی به یک حس ملی تغییر کرد. عملکرد عمر در قبال اعراب در توجه به خواست‌های آنان و رفع پاره‌ای محدودیت‌ها او را به سمت و سویی هدایت کرد^{۲۴} که شاید بتوان در ادبیات سیاسی امروز، عنوان ناسیونالیست عرب را به او نسبت داد. عمر با توجه به شناخت روحی - روانی اعراب سعی کرد حساسیت‌های آنان را شناسایی و این حساسیت‌ها را در پیشبرد سیاست‌های خود همسو کند. او با شخصیت بخشیدن به اعراب، امتیازات بزرگی به اعراب در برابر سایر اقوام داد. او در سال‌های اولیه خلافت خویش در راستای این اهداف، بخشنامه‌هایی مبنی بر الغای بردگی اعراب را صادر کرد.^{۲۵} نفی بردگی عرب در راستای سیاست‌های تفضیلی عمر بود. و دستور داد از اعرابی که اهل ذمه بودند جزیه نگیرند و چون مسلمانان زکات بپردازند.^{۲۶} در ادامه این اقدامات به قبایلی که به دلیل ارتداد در دوره ابوبکر از شرکت در جهاد تا این زمان محروم شده بودند، اجازه شرکت در جهاد داد. حضور طلیحه بن خویلد - «متنبه» بنی اسد - در فتوحات بزرگی چون قادسیه و جلولا مبین این گفته است.^{۲۷} او در راستای تشخیص بخشیدن به اعراب، برتری عرب بر عجم^{۲۸} را برخلاف ایدئولوژی مساوات طلبانه اسلام مطرح کرد.^{۲۹} تلاش زیادی در جلوگیری از اختلاط نژادی عرب با عجم در راستای برتری نژادی عرب بر عجم صورت گرفت.^{۳۰}

توجه عمر به اجرای سیاست‌های منطبق با هنجارهای نهادینه شده در جامعه عرب و تسامح و تساهل او در بسیاری از مسائل توانست اعراب را به جهتی هدایت کند که قانون را در سایه ارضای روحیه تاخت و تاز، غارت و غنیمت پذیرا شوند؛ ایجاد روحیه ملی و فرا قبیله‌ای در میان اعراب، ذهنیت آنان را از پرداختن به مسائل و اختلافات داخلی بازداشت و در مقابل دشمن مشترک قرار داد. با برتری دادن عرب بر عجم که برگرفته از سنن اجتماعی، نه بنیان دینی بود، شخصیتی به اعرابی بخشید که بعد از اینکه با عجم‌ها

همنشین می‌شدند و از لحاظ کشورداری و مبادله کالا و کشاورزی به آنان وابستگی پیدا می‌کردند می‌توانست توجیهی امتیازآمیز داشته باشد تا عدم توانایی اعراب در امور اداری، تولید و مبادله را در سایه قدرت سیاسی - اجتماعی جبران کند. تأثیر این سیاست بر جامعه، خلافت عمر را برای صاحبان «اندیشه صرف عربی»، مبدل به عصر طلایی کرد.

گسترش فتوحات، غنایم سرشاری را در ناحیه عراق نصیب اعراب کرد. فراوان اموال منقولی چون زر، سیم و احشام، آنان را تا حد سرمستی پیش برد؛ اراضی کشاورزی طبق فرمان حاکمیت در اختیار کشاورزان باقی ماند و درآمد ناشی از این اراضی به حدی بود که در پی‌ریزی پایه‌های ثروت جامعه نقش بسزایی داشت. سپاهیان عرب بدون امکانات زندگی از شبه جزیره به سوی عراق حرکت کردند و معاش خود را از طریق غارت مناطق سواد به دست می‌آوردند. خالد بن ولید اولین دسته از اعراب شبه جزیره را به حواشی سرزمین امپراتوری ایران برد و به طور رسمی باب فتوحات در سواد را باز کرد. او در مدت فعالیت خود در عراق، تا مأموریتش به شام توانست مناطقی از عراق را به جنگ یا صلح فتح کند و از این طریق غنایم زیادی به دست مسلمانان افتاد.

عملیات جنگی تا قبل از فراخوان عمومی عمر، بیشتر یادآور جنگ‌های اعراب قبل از اسلام بود؛ با این تفاوت که اکنون به جای پناه بردن در دل بیابان‌های خشک و سوزان، به دلیل ضعف حکومت ایران، این امنیت را احساس می‌کردند که در حواشی مرزهای شمالی شبه جزیره مستقر شوند جنگ بویب غارت مراکز تجاری سواد،^{۳۱} غارت نواحی میان حیره و کسکر^{۳۲} و بازارهای مرزی از این دست بودند.^{۳۳}

این استراتژی با فراخوان ملی اعراب از سوی عمر ادامه داشت. فراخوان ملی عمر و برداشتن محدودیت از اعرابی که قبلاً مرتد شدند، موج جدیدی از فتوحات را برای اعراب به دست آورد. پیروزی در قادسیه، فتح مدائن، گشوده شدن خزانه ایران، ادوات جنگی و اسباب و اثاثیه‌ای را نصیب اعراب کرد که در وصف نمی‌گنجید.^{۳۴} جنگ نهاوند، آخرین فتحی بود که حضور گسترده اعراب در آن به چشم می‌خورد؛ سی هزار مرد جنگی در این نبرد شرکت کردند. این فتح، غنایم فراوانی را نصیب اعراب به خصوص «روادف» کرد، به

طوری که سهم هر سوار، شش هزار و سهم پیاده دو هزار درهم، بعد از جدا کردن خمس برآورد شد.^{۳۵} و فور غنایم ناشی از این عملیات به حدی بود که حتی اعراب مدینه در اینکه چگونه لشکریان تن به پرداخت خمس داده و این ثروت هنگفت را به مدینه فرستادند. حیرت زده شدند؛ چنان که ناخودآگاه گفتند: «به خدا کسانی که این چیزها را تسلیم کردند مردمی امین بودند...». غافل از اینکه خمس فرستاده شده مشتی از خروار غنایمی بود که به دست آورده بودند، عمر در توجیه عمل جنگاوران گفت: «هر مسلمانی که فریب دنیا را بخورد احمق است».^{۳۶}

نگرانی عمر از فراوانی غنایم، تا جایی بود که گریه کرد و گفت: «حسادت و دشمنی به واسطه این اموال در میان اعراب ایجاد می‌شود...».^{۳۷} شاید بتوان منطقی بودن این نگرانی را با توجه به مسائلی که بعداً در جامعه اتفاق افتاد دریافت؛ مسائلی که از یک سو ناتوانی در برابر تغییرات سریع ناشی از فیضان نعمت، جامعه را به نوعی رخوت و تجمل‌گرایی کشاند که دور از طبیعت ذاتی اعراب بود و از دیگر سوی تضاد ناشی از تحرکات صاحبان قدرت و ثروت دامنگیر این جامعه نوپا شد. این مورد با فروکش کردن فتوحات، ستیز را به داخل جامعه کشاند و جامعه را به صورت عام و حاکمیت را به صورت خاص تهدید می‌کرد؛ همان‌طور که این مشکلات بیش از دو دهه جامعه عرب را در کام خود کشید و زمینه‌های جدیدی برای خروج اعراب را در برابر حاکمیت فراهم نمود.

عمر با تأسیس دو شهر بصره و کوفه در منطقه بحران خیز عراق، سعی کرد یکپارچگی اعراب را حفظ و از بازگشت ستیز به داخل جامعه جلوگیری نماید بنابراین با درک ناسازگاری اعراب با زندگی شهری، سعد بن ابی وقاص فرمانده کل فتوحات را ملزم کرد که اعراب را در مکانی مناسب با ویژگی‌های روحی - جسمی‌شان اسکان دهد.^{۳۸} و تأکید کرد در اسکان ساکنان پیوندهای قبیله‌ای را رعایت کنند و شهرها را بر حسب قبایل به محلات متعدد تقسیم کنند، بطوری که هر قبیله با وابستگان آنان در کنار هم باشند.^{۳۹} کاربرد این شیوه، شهرها را قبل از آن که به یک سکونتگاه خوابگاهی - اقتصادی تبدیل کند، به پادگان نظامی بدل نمود که در هر شرایطی سواره و پیاده آماده برای نبرد در

جبهه‌های خارجی در حال حاضر و در برابر دشمن داخلی در دراز مدت بودند.^{۴۰} تأیید این مسئله را در سخنان عمر نسبت مردم کوفه می‌توان دریافت که گفت:

ای مردم کوفه شما سر اعرابید و سالار آن و شما نیزه من هستید که با آن هر

که را از هر سو آهنگ من کند نشانه قرار می‌دهم.^{۴۱}

یا در جای دیگر در تأیید فضیلت مردم کوفه می‌گوید:

آنان نیزه خدا و گنجینه ایمان و مرکز اندیشه و مجمه عرب‌اند که مرزهای

خود را پاس می‌دارند و به مردم دیگر شهرها یاری می‌رسانند.^{۴۲}

عمر از تربیت فرهنگی اعراب نیز غافل نبود. مبنای تربیت دینی که او در نظر گرفت ساختن جامعه بکر عربی - اسلامی بود که از عواطف و احساساتی که عرق عربیت او را به چالش بکشاند خالی باشد. مواد تعلیمی این تربیت، قرآن منهای احادیث نبوی بود. در راستای این حرکت ده تن از انصار را به کوفه فرستاد تا مردم را با تعلیم دینی آشنا کنند. او به این دسته توصیه اکید کرد که پایه تعلیم خود را قرآن قرار دهند. به آنان گفت:

«شما پیش مردم شهری می‌روید که ایشان را بر قرآن زمزمه‌ای همچون

زمزمه زنبور عسل است. آنان را با بیان احادیث از قرآن باز مدارید و سرگرم

نسازید تنها به قرآن ممارست کنید و کمتر از رسول خدا⁶ روایت نقل کنید.»^{۴۳}

نکته سؤال برانگیز این است که چرا عمر به کتابت احادیث نبوی حساسیت نشان داد. شاید بتوان تا اندازه‌ای جواب این سؤال را با توجه به شرایط حاکم بر جامعه آن زمان پی‌گیری کرد. ساکنان شهرهای پادگانی چون کوفه و بصره غالباً کسانی بودند که در سال‌های آخر زندگانی پیامبر⁶ اسلام آوردند و اسلام آوردن آنان بر حسب سنن حاکم بر قبایل تحت تأثیر القا، تقلید و فرمانبرداری از سران قبایلشان بود.^{۴۴} این نوع اسلام آوردن سران و عوام، به تأیید قرآن تسلیم شدن از روی اضطراب بود نه ایمان قلبی. ناپایداری این گونه اسلام آوردن در حرکت گسترده اعراب در جنگ‌های رده مشخص شد. ساکنان شهرهای نوپدید بیشتر از این نوع قبایل با سابقه ارتداد بودند که در سال‌های آخر زندگانی

یا بعد از رحلت رسول خدا⁶ مرتد شدند و سروری قریش را بر نمی‌تافتند؛ بنابراین هدف عمر در تأکید بر توجه به قرآن این بود که قرآن در بیان مطالب جنبه عام داشت و در تفسیر نیز انعطاف‌پذیری خاصی داشت؛ که اعراب می‌توانستند آن را با خلق و خوی و روحیات خود وفق داده و هرگونه که طبع آنان قبول می‌کرد تفسیر کند. نمونه آن را در شعار «لا حکم الا لله» خوارج می‌توان دید که تفرد و تقید ناپذیری اعراب را در برابر حاکمیت مرکزی نشان می‌دهد؛ بنابراین ذکر احادیث پیامبر گرچه در راستای اهداف قرآن بود، اما این امکان را داشت که در برخی موارد عامیت قرآن را در بر نگیرد و برای گروه‌های خاص و موارد خاص احقاق حق کند.

علاوه بر آن، عمر نکته خارج از این مقوله را نیز دریافت که شنیدن احادیث و روایات پیامبر⁶ ممکن بود در برخی مسائل سیاسی - اجتماعی رایج و تأیید حاکمیت مرکزی، ایجاد شک و شبهه کند. قرآن چنین حساسیتی را ایجاد نمی‌کرد؛ از جمله حدیث لوح و قلم این بینش را در مورد عمر تأیید می‌کند. منابع از قول ابن عباس نقل می‌کنند که پیامبر⁶ در پنج‌شنبه آخر عمر خود فرمود: «لوازم بیاورید تا برای شما مکتوبی بنویسم که پس از من هرگز گمراه نشوید».^{۴۵} گروهی که در رأسشان عمر بود از برآورده شدن خواسته پیامبر⁶ جلوگیری کردند و گفتند: «قرآن ما را بس است» پافشاری عمر در این زمینه، در آینده تیغ تیز تفسیر به رأی کردن قرآن را در دست زنگی مست قرار داد. نتیجه این سیاست بروز اندیشه خروج در تفسیر سطحی اندیشان از آیات قرآن در میان زهاد و لباده پوشان افراطی کوفه و بصره بود. کسانی که در راستای سیاست‌های عمر تقید و تمرکزگرایی را پذیرفتند، سرانجام فشار حاصل از این تقلید را در تفکر خروج در مقابل خلیفه رسمی زمان، علی^۴ بروز داده و بر بازگشت به عدم تقید در غالب و شکلی دیگر پافشاری کردند.^{۴۶}

سیاست عمر در راستای این شیوه تربیتی به سلب جهاد از مهاجران قرشی در مدینه و جلوگیری از حضور این گروه در میداین جنگ و مراکز تجمع مسلمانان انجامید. عمر در

اعتراض سابقون به این عملکرد گفت:^{۴۷}

از آن می‌ترسم که میان مردم رفته و مردم با شما آشنا شوند و هر گروهی در گرد یکی از شما جمع شوند و فتنه‌انگیزی کنند و اتحاد مسلمین را به هم بزنند.

حضور این گروه در شهرهای پادگانی تا بعد از خلافت عمر بسیار کم‌رنگ است. عمر برای جبران این محرومیت مردم این شهرها را در رابطه با خلافت مشارکت فعال داد و تلاش خود را برای برآوردن خواسته آنان صرف کرد. او تا آنجا که می‌توانست به درخواست‌های آنان پاسخ مثبت می‌داد و تا حد ممکن سعی در راضی نگه داشتن آنان داشت. یکی از این نمونه‌ها عزل و نصب امرای کوفه بود که در فاصله تأسیس کوفه تا مرگ عمر، هفت امیر با فرمان عمر به امارت این شهر رسیدند، در صورتی که در عزل آنان خلیفه نقش چندانی نداشت و شکایت مکرر کوفیان علت این کار بود.^{۴۸}

خلافت عمر با ترور او که در واقع اعتراض قهرآمیز یکی از موالی به سیاست‌های تفضیلی - تبعیضی در برتری دادن عرب بر عجم بود، با تصمیم قریش در به خلافت رساندن عثمان خاتمه یافت.^{۴۹} سیاست عثمان نسبت به عمر تفاوت‌های عمده‌ای داشت. در واقع می‌توان گفت: عثمان تمام تلاش‌های عمر در تمرکزگرایی اعراب و دوری از جریحه‌دار کردن عصبیت قومی - قبیله‌ای آنان را نادیده گرفت. عثمان به دلیل داشتن سه خصلت توجه به دنیا، آسان‌گیری بر نزدیکان و سخت‌گیری بر ساکنان شهرهای پادگانی، نتوانست اکثریت اعراب را با سیاست‌های خود همسو کند. او برخلاف عمر از خاندان سرآمد قریش و دارای موقعیت اقتصادی و اجتماعی در میان اعراب برخاست. سرانی چون معاویه بن ابی سفیان، عمرو بن عاص، مروان بن حکم و سایرین، چنان برخلاف سلطنت‌گونه‌اش سایه افکندند که نه تنها اعراب تمیم و ربیع بلکه خیزش همگانی ساکنان شهرهای پادگانی در مناطق مصر و عراق را در پی داشت. شاخصه اصلی سیاست عثمان به تأیید اکثر مورخان قوم‌مداری بود؛ سنت و ارزشی که روح اعراب با آن سرشته

شده بود. گرچه گسترش فتوحات و عملکرد خلفای پیشین، صرف‌نظر از تعالیم دینی تا اندازه‌ای اعراب را از پرداختن به این موضوعات غافل کرد، اما با گرایش عثمان به سمت و سوی قوم‌مداری، آتش زیر خاکستر شعله ور گردید. دامنه سوزندگی این آتش در سلک گروه‌های افراطی چون خوارج، به حدی عمیق و طولانی مدت بود که تا قریش بر جهان اسلام حاکم بودند دامنشان از شعاع این شعله‌ها در امان نبود.

خلافت عثمان بهترین شانس برای امویان بود، چرا که با اتکای به آن، بنی‌امیه را از انزوای سیاسی ناشی از عملکردشان در برابر پیامبر⁶ و برخورد با اسلام خارج کرد. واکنش مثبت ابوسفیان به این انتخاب و تأکید بر چرخاندن گوی خلافت در میان خاندان اموی، با عملکرد عثمان در دوره خلافتش، و صعود این خاندان بر اریکه قدرت هویدا شد.^{۵۰}

تسلط امویان بر مناصب سیاسی به خصوص منابع مالی که عرب به آن حساسیت ویژه‌ای داشت، شرایطی را به وجود آورد که ستیز هدایت شده در برابر دشمن خارجی به درون بازگشت و باعث پیدایش رخنه‌ها و فتنه‌هایی در جامعه عربی شود. اعتراض به عملکرد حاکمان عثمان بر شهرهای پادگانی را که زمینه خروج در ساکنان آن فراهم بود، در نامه‌های تهدید آمیز گروهی از زهاد و بزرگان کوفه در اعتراض به تبعید سران کوفه توسط سعید بن عاص به شام می‌توان دید:

سعید بن عاص بر قومی از اهل فضل و دین، زیاده سخت گرفت و تو را
مجبور کرد که دستور دهی آنان را تبعید کنند در صورتی که بیعت با تو را
نشکستند. تو را نسبت به اتفاقاتی که در میان امت محمد در شرف وقوع است
هشدار می‌دهیم، چرا که تو دست خود را بر امت پیامبر گشودی و اقوام و
خویشاوندان خود را بر آنان تحمیل کردی. ما از فسادی که از ناحیه تو امت را
تهدید می‌کند می‌ترسیم، زیرا به واسطه ظلمی که از سوی یاران تو بر مظلومان
می‌شود موجب می‌شود که این مظلومان به روش قبیحی از تو به خاطر حمایت
از ظالمان انتقام گیرند؛ پس بترس و تقوای خدا را پیشه کن.^{۵۱}

اما عثمان عمل کوفیان در اخراج سعید بن عاص، حاکم اموی این شهر را توییح کرد و آنان را متهم کرد که اولین کسانی هستند که در امت تفرقه ایجاد کردند و گناه مشکلاتی که از این بی‌حرمتی و قانون شکنی در آینده متوجه جامعه می‌شود برعهده آنها خواهد بود؛ سپس از کوفیان خواست برای مبرا شدن از این اتهامات، اطاعت و فرمانبرداری از خلافت مرکزی را گردن نهند.^۲ مالک بن حارث (اشتر) از سران کوفه در جواب خلیفه با تحکم خاص و بدون ملاحظه، آنچه را که عثمان به کوفیان نسبت داد به خلیفه بازگرداند و نوشت: «از مالک بن حارث به خلیفه آلوده به خطا و برگشته از سنت پیامبر که حکم خدا را پشت سر نهاده...». سپس شروع به بر شمردن عملکرد عثمان و تأثیر این عملکرد در وضعیت اقتصادی - سیاسی پرداخت و به وی گوشزد کرد سیاست بدعت‌آمیز او آینده مسلمانان را تهدید می‌کند، نه آنچه او فتنه‌انگیزی کوفیان می‌نامد. مالک در ادامه، دیدگاه کوفیان را در اطاعت از عثمان منوط به تغییر عملکرد کنونی (تسلط امویان بر امور)، استغفار از اتهاماتی که به بزرگان کوفه نسبت داده، بازگرداندن تبعیدیان کوفه، پذیرفتن عبدالله بن قیس و حذیفه بن یمان به امارت و خزانه‌داری کوفه بیان کرد.^۳

علاوه بر سیاست قوم‌مداری، عثمان بر خلاف عمر، محدودیت‌های مهاجران بزرگ قریش را برداشت و اقطاع بزرگی در شهرهای بحران خیزی چون کوفه به آنان داد. او به افرادی چون طلحه بن عبیدالله مزرعه معروف نشاستج را بخشید.^۴ شهرت این ملک به حدی بود که داشتن آن آرزوی هر کس بود؛ چنان که اختلاف بین کوفیان در حضور سعید بن عاص از آنجا نشئت گرفت که گروهی از بذل بخشش فراوان طلحه گفتند. سعید گفت هر کس مزرعه‌ای چون نشاستج را داشته باشد از داد و دهش او نباید شگفت زده شد.^۵

حضور این افراد در سرحدات خطرناک بود. نفوذ و قدرت افرادی چون طلحه و زبیر در کوفه و بصره به حدی بود که بهترین گزینه برای پرورش و بروز اولین جنگ داخلی بین مسلمانان را فراهم کرد؛ جنگی که از سه جهت در میان مردم شکاف ایجاد کرد: سرباز

کردن کینه‌های کهنه بین قبایل از یک سوی، متهم شدن قریش به فتنه‌انگیزی در میان امت جهت رسیدن به قدرت از سوی دیگر، و از همه خطرناک‌تر، ایجاد شک و شبهه در میان مسلمانان از سوی سوم بود. صحت این گفته در بیانات ابوموسی اشعری در مسجد کوفه زمانی که مردم را از حضور در جنگ جمل باز می‌داشت.^۶ آشکار است.

تفرغ عمومی از سیاست عثمان در مسلط کردن امویان بر جهان اسلام و کاهش چشم‌گیر فتوحات موجب شد تا شرایط لازم برای بازگشت ستیز به داخل و سر در گریبان بردن و تفکر در مورد آنچه از دست داده بودند فراهم آید. وضعیت موجود شهرهای پادگانی، حوزه جغرافیایی عراق چون کوفه و بصره را در صدر مخالفان خلافت مرکزی قرار داد. واکنش ساکنان این منطقه در برابر سیاست‌های حاکمیت مرکزی، مسئله‌ای است که واکاوی آن، خواننده را به زمینه‌های ژرفی هدایت می‌کند که اهم آنها مقابله با به چالش کشیدن هنجارهای نهادینه شده در جامعه عرب بود. شواهد نشان می‌دهد که پایبندی اعراب این منطقه به این هنجارها، باعث گردید تا رگه‌های تقیدناپذیری و بازگشت به دوران آرمانی تفرغ و آزادگی را در مخیله خود نزدیند.

خیزش اعراب به خصوص ساکنان بومی حاشیه سواد که به قتل خلیفه سوم و فتح باب خلیفه کشی از سوی اعراب منجر شد، موج همه‌گیری بود که قریشیان ناراضی از سیادت عثمان را نیز با خود همراه کرد. در این میان مردم این نواحی که زمام امور مرکز خلافت را به دست گرفتند، زمینه لازم جهت «نه» گفتن به شیوه پیشین انتخاب خلیفه را فراهم دیدند. آنان با انتخاب علی^۱ به خلافت مسلمانان، در واقع دو شیوه قبلی انتصاب خلیفه و انتخاب از سوی شورای شیوخ قریش را مردود اعلام کرده و باب جدیدی چون اجماع امت در زمینه فقاهت گشودند. کوفه در این میان به دلیل ویژگی خاص سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، همراه با سایر مردم در انتخاب علی^۱ شرکت فعال داشت؛ مالک بن حارث نخعی (اشتر)، ثابت بن قیس نخعی، کمیل بن زیاد، صعصعة بن صوحان، عمر بن زراره نخعی، سلیمان بن صرد خزاعی، قبیصه بن جابر، محمد بن بدیل، جندب ازدی، هند جملی و دیگرانی که در جریان شورش در مدینه بودند، با علی^۱ بیعت کردند. اینان نمایندگان

مردم کوفه در مدینه بودند و ابهت و اقتدارشان در بیعت با علی \square آشکار بود؛ بیعت آنان به مثابه بیعت و تأیید علی \square از سوی مردم این شهر بود؛ بنابراین اشتر چون خواست با علی \square بیعت کند گفت: «با تو بیعت می‌کنم که بیعت مردم کوفه برعهده من باشد».^{۵۷} صعصعه بن صوحان از دیگر بزرگان کوفه ضمن بیعت با علی \square شایستگی او را برتر از خلافت بیان کرد و گفت:

ای امیرمؤمنان، تو خلافت را آراستی و آن ترا نیاراست و تو مقام آن را بالا

بردی نه آن مقام ترا و آن به تو نیازمند است و تو از او بی‌نیازی.^{۵۸}

حضور فعال ساکنان شهرهای پادگانی در قتل عثمان و بیعت با علی \square زمینه مناسبی را برای توجیه عمل خروج و بیعت شکنی سران قریش در مقابل علی \square فراهم کرد. انتخاب علی \square برخلاف عرف معمول چون شورای قریش و تأکید خلیفه قبلی صورت گرفت. طبری در تأیید این امر، با ذکر اوضاع مدینه همزمان با بیعت مردم با علی \square به جریان امتناع عبدالله بن عمر از بیعت با علی \square و گفته اشتر اشاره می‌کند که گفت: «بگذار گردنش را بزنم».^{۵۹}

طلحه و زبیر نیز چون علت دوگونگی رفتارشان را در بیعت و شکستن آن جویا می‌شوند می‌گویند بیعت با علی زیر سایه شمشیر اشتر صورت گرفت و زبیر در توجیه پیمان شکنی خود می‌گفت: «یکی از دزدان عبدالقیس (صعصعه) مرا بیاورد و بیعت کردم، در حالی که شمشیر بر گردنم بود».^{۶۰}

در اینجا هدف رد یا قبول روایات فوق نیست، اما ترور شخصیت علی \square و شیعیان او از سوی مخالفانشان امری بدیهی بوده است، چرا که علی اولین خلیفه‌ای بود که نه بر پایه سنن حاکم بر جامعه عرب - چون محدودیت شرایط در سقیفه که عدم مشارکت دیگران را فراهم می‌کرد - نه براساس انتصابی که عمر را به خلافت رساند و نه چون شورایی که عثمان را خلیفه مسلمانان کرد انتخاب شد، بلکه با بیعت و تأیید مهاجران و انصار مدینه که مدرک و اساس مشروعیت خلافت هر خلیفه‌ای بودند و مردمان ایالات مختلف که در

جریان شورش علیه عثمان در مدینه تجمع کردند به خلافت رسید. ذی نفوذان قریش و همفکران آنان و کسانی که به نوعی داعیه خلافت را در سر داشتند، یا بیعت نکردند یا اینکه برای توجیه شکستن بیعت خود، این انتخاب را انتخاب «غوغائیان» قلمداد کردند. اجتهاد منفعلان و شورشیان بر ضد علی به دلیل جایگاه اجتماعی که داشتند، موجب گردید تا سراسر خلافت او به مقابله دین مداران در برابر سنت محوران تبدیل شود. خطبه طلحه در بصره با تمسک به بهانه قتل عثمان زمینه را برای جلب مخاطب آماده کرد و خلافت علی □ را به دلیل عدم عبور از صافی شیوخ قریش (اعضای شورا) غاصب قلمداد کرد و آن را بدعت شمرد.^{۶۱} سؤالی که در این جا باقی می‌ماند این است که آیا منظور طلحه از رضایت و تصمیم‌گیری سران قریش در یک مجلس برای کل جامعه اسلامی بوده است یا بیعتی که به گفته آنان غوغائیان با علی □ کردند.^{۶۲} نتیجه این فتنه‌ها که از قتل عثمان تا ماجرای حکمیت را در بر گرفت، موجب سر برآوردن رسمی گروهی گردید که سی سال به دلایلی چون سرگرمی در فتوحات یا ترس از حاکمیت مرکزی چون تافته‌های ناهمجنس در کنار هم رشته شده بودند و به انبار باروتی می‌مانستند که منتظر جرقه برای انفجار بودند.

۲- تأثیر جنگ‌های داخلی بر تشدید پدیده خروج

جنگ جمل که اولین درگیری رسمی مسلمانان و دومیین رویارویی اعراب (رده) بعد از رحلت پیامبر 6 است از جهات مختلف حائز اهمیت است. خروج اشرافیت قریش، چون طلحه و زبیر با هدف استفاده ابزاری از عایشه در جلب حمایت مردم، بر ضد علی □ آغاز شد. هسته اصلی این اجتماع را اهداف سیاسی - اقتصادی تشکیل می‌داد که تحت پوشش خونخواهی از عثمان تبلور می‌یافت. همایش قریشیان در بصره، اشرافیت اموی را که به دلیل عملکرد سرورشان (عثمان) در میان مردم جایگاهی نداشتند، فرصت مناسبی بود تا با همان بعد عاطفی مسئله (خونخواهی) به عنوان ولی دم، خود را در کنار مخالفان سرسخت خلیفه انتخابی مردم قرار دهند.

حضور فعال صحابه‌ای چون طلحه، زبیر و ام‌المؤمنین در مقابل علی □، موجب شک و تردید عمومی در برحق بودن یکی از طرفین دعوا شد. بعد از جنگ‌های رده که «عقیده» مهم‌ترین عامل به چالش کشیدن شک و تردید اعراب در رویارویی با هم‌نژادان خود بود، اکنون این عامل چالش هم از بین رفته و عرب بعد از اسلام، برای اولین بار زیر عنوان یک عقیده مشترک در دو جبهه به سرکردگی بزرگان دین و صحابه پیامبر ۶ در برابر هم صف کشیدند. حساسیت مسئله زمانی آشکار می‌شود که صاحب‌نظران، فقها، علما و بزرگان دین که به عنوان مراجع مردم بودند، به این شبهات دامن می‌زدند. نمونه‌هایی از این رفتارها در مدینه و سایر شهرها به چشم می‌خورد. کاوش در فراهم کردن این شرایط به شناخت دو گروه مغبون می‌انجامد؛ این دو گروه در رقابت‌های سیاسی قریشیان از یک سو و انفعال سران سایر قبایل از سوی دیگر رخ می‌نمایند. از دسته نخست سعد بن ابی وقاص است که چون علی او را به همراهی فراخواند گفت: «شمشیری به من بده که کافر را از مسلمان تشخیص دهد تا با آن شمشیر در رکاب تو جنگ کنم».^{۶۳} و از گروه دوم ابوموسی اشعری است که سخنرانی وی در مسجد کوفه مبنی بر عدم یاری علی □ در جنگ جمل، نمونه دیگری از دامن زدن فقها در ایجاد شک و تردید، نسبت به مسئله بود. دیدگاه ابوموسی این نگرش را به اعراب القا می‌کرد که این جنگ یک جنگ خانوادگی بین قریشیان بوده و دخالت در آن بیهوده است. نتیجه سخنان او در این زمینه به انفعال مردم در برابر جنگ و عدم مشارکت آنان در آن انجامید با این توجیه که هدف، حفظ وحدت و جماعت مسلمانان است.^{۶۴} وی می‌گفت:

... من به فتنه‌ها آگاه‌ترم، چرا که فتنه چون روی آورد با شک و تردید است

و چون می‌گذرد حقیقت آن آشکار می‌شود. این فتنه مانند درد شکم است و

معلوم نیست از کجا سرچشمه می‌گیرد. اکنون شمشیرها غلاف کرده. سرنیزه‌ها

کشیده و زه کمان را پاره کنید و کنج‌خانه نشینید تا قریشیان که در کار

حکومت با هم اختلاف پیدا کردند و خود بانی به وجود آمدن این اختلاف هستند

با هم کنار آیند و رخنه و شکافی را که به وجود آوردند خود به ترمیم آن

پردازند».^{۶۵}

تأثیر عمیق این سخنان که برگرفته از سنت‌های صرف عربی بوده به پرورش تفکر بیهوده بودن دخالت اعراب در ماجرای خانوادگی قریش دامن زد.^{۶۶} نفوذ کلام این افراد به قدری مؤثر بود که کسانی چون سعید بن قیس و سلیمان بن سرد خزاعی را از همراهی با علی □ بازداشت.^{۶۷}

با توجه به ساختار قبیله‌ای شهرهای عراق که اقلیت اندکی قریشی که بعداً تحت عنوان اهل‌العالیه (قریش و وابستگان) در عصر اموی نمود پیدا کرد، بقیه ساکنان شامل اعراب عدناتی شمال و شمال شرق شبه جزیره و نواحی سواد یا اعراب یمانی منطقه جغرافیایی ذکر شده بودند. بر اساس تفکر ابوموسی، نباید برای گروه‌های مذکور فرق می‌کرد که بعد از این اختلاف و درگیری بر سر کسب قدرت، چه کسی از میان اعضای شورای رهبری قریش، به عنوان حاکم سر برآورد. مهم این بود که با انتخاب یکی از قریشیان، وحدت جماعت، مسلمانان حفظ شود.

با وجود کارشکنی ابوموسی، سپاه کوفه در ذی قار به علی پیوست. وی طی سخنانی خروج طلحه و زبیر از بیعت با خلیفه را بدون اینکه از جانب او گناهی سر زده باشد بیان کرد و از آنان خواست تا او را در سرکوبی این پیمان شکنان یاری کنند. علی با توجه به تأثیر افکار منفعلانه‌ای که شک و تردید را در میان مردم ترویج داده بود، برای زدودن این مشکل روانی در افراد، به آنان اطمینان داد:

در قطع کردن دوستی از دشمنان خدا در راه حقی که برگزیدید تردید و

دودلی به خود راه ندهید و جنگ با آنان را همچون جنگ با احزاب بدانید.^{۶۸}

بزرگان کوفه در تأیید سخنان او، اطاعت و فرمانبرداری خود را اعلام کردند. جنگ جمل برای جامعه اسلامی پیامد خوشایندی نداشت، چرا که به کشته شدن تعداد زیادی از مسلمانان، از جمله برخی از بزرگان و دانشمندان انجامید.^{۶۹} مسعودی در تنبیه

الاشراف از کشته شدن حدود ۲۴ هزار نفر گزارش می‌دهد.^{۷۰}

اولین جنگ داخلی، ابعاد مختلف نظامی، اقتصادی و اجتماعی به دنبال داشت. هر کدام از این ابعاد در تسریع بخشیدن به پدیده خروج اعراب در مقابله با حاکمیت مرکزی بی‌تأثیر نبود. در بعد نظامی نحوه چینش و صف کشیدن سپاهیان در مقابل هم، برخلاف جنگ‌های دوران جاهلیت عرب، از ویژگی خاصی برخوردار بود. علی‌ هم قبیله‌ای‌ها را رودرروی هم قرار داد.^{۷۱} این نوع آرایش جنگی با توجه به ساختار قبیله‌ای که جمعیت این دو شهر پادگانی را به مرتبط می‌کرد، از نظر استراتژی نظامی و روان‌شناسی اجتماعی شیوه بدیعی بود. کاربرد این شیوه، در کوتاه مدت به جلوگیری از بروز احساسات عاطفی، قومی و قبیله‌ای که تعصبات دیرینه را از دیدن قبیله رقیب در مقابل هم قبیله‌ای خود بر می‌انگیخت و فروپاشی سپاه در کوتاه مدت کمک می‌کرد. در دراز مدت نیز مانع از حس خونخواهی در میان مردم می‌شد. روی هم رفته سیاست فوق، انسجام و امنیت جانی و مالی جامعه را در پی داشت.^{۷۲}

حرکت علی‌ به سوی شام فصل جدیدی در تقویت پدیده خروج داشت. او ناگزیر برای جنگ با معاویه اعلام آماده باش داد. علی‌ در مشورت عمومی، طی سخنانی که در مسجد کوفه ایراد کرد، به تشریح اهداف خود در مقابله با شامیان پرداخت. اولین واکنش به سخنان او، اعتراض مردی از بنی فزاره بود که علی‌ را به خون ریزی و برادر کشی در میان مسلمانان متهم کرد. گرچه این اعتراض، با اقتدار مالک بن حارث (اشتر) نخعی و همدانیان، کمرنگ شد^{۷۳} اما از اینکه او را نماینده طیف وسیعی از کوفیان بدانیم که از شروع کار تا ماجرای توجیه علم کردن قرآن‌ها توسط معاویه، به نوعی بر این نکته تأکید می‌کردند بی‌راهه نرفته‌ایم.

ماجرای حکمیت در جنگ صفین، به خیزش سه اندیشه خارجی‌گری متفاوت منجر شد. نازل‌ترین آنها تحریک عوام دنباله‌رو، نوع تکامل یافته‌تر آن قاریان ساده اندیش و قشری‌نگر و نوع پیشرفته این اندیشه‌ها، اشرافیت سیاستمدار، منفعت طلب و مغبون از

شیوه تساوی گرایانه خلافت علی \square بودند. دو دسته اول در پیدایش شرایط دلخواه نوع سوم، خواسته یا ناخواسته نقش فعالی داشتند. برای اشرافیت مخالف علی \square این موقعیت زمانی پیش‌بینی نشده فرصت طلایی بود تا از آن به خوبی، جهت فشار بر رقبای داخلی (ساکنان بومی) و خارجی (مهمانان ناخوانده‌ای که در پی فتوحات عراق را مأمّن خود کردند) استفاده کنند.^{۷۴}

جنگ صفین که با پایداری عراقیان، در آستانه پیروزی قرار گرفت، با بروز شکاف در میان قبایل، سران و قاریان، اشتر را به اندازه دویدن یک اسب مهلت ندادند تا سرنوشت آن را معلوم کند. آنان علی را مجبور کردند که دستور متارکه جنگ را اعلام کند.^{۷۵} ابن مزاحم می‌گوید:

چون علی در مورد نیرنگ قریشیان شام از برافراشتن مصاحف سعی می‌کرد عراقیان را آگاه کند، بیست‌هزار مسلح آهن پوش که شمشیرهایشان را بر شانه افکنده بودند و پیشانی‌هایشان از اثر سجود پینه بسته بود [دنباله روان احساسی]، در حالی که پیشاپیش آنان مسعر بن فدکی و زید بن حصین و گروهی از قاریان [ساده‌اندیشان قشری‌نگر] که از آن پس خوارج نامیده می‌شدند، علی \square را به نام نه به عنوان امیرمؤمنان آواز دادند که ای علی، تو را به کتاب خدا خوانده‌اند، بدان قوم، جواب مثبت بده و گرنه همان طور که عثمان را کشتیم تو را نیز خواهیم کشت.^{۷۶}

تحت فشار قرار دادن علی \square به تحریک اشعث بن قیس نماینده قدرتمند طیف مخالف، سپاه عراق را متلاطم و متلاشی کرد.

جنگ صفین شخصیت‌های تأثیرگذار را به کام خود کشید و صحنه برای تحمیل نظرهای گروه‌های مخالف حاکمیت علی \square و ساده‌اندیشان سطحی‌نگر مهیا گشت. فقدان مردان بزرگ تأثیرگذار را می‌توان از سخنان اشتر دریافت که در سرزنش عراقیان می‌گفت:

اینک که برجستگان شما کشته شدند و از ارادلتان مانده‌اند به من بگویید
کی بر حق بوده‌اید، وقتی جنگ می‌کردید و نیکانتان کشته می‌شدند. در این
صورت اگر از جنگ دست بردارید بر باطل خواهید بود یا اکنون بر حقید و
کشتگان شما که منکر فضلشان نیستید و بهتر از شما بودند در جهنم هستند.

آنان جنگ خود را به خاطر خدا و کناره‌گیری از آن را برای خدا، نه اطاعت از اشتر و
همفکران او قلمداد کردند.^{۷۸}

اعمال نظر اشعث در انتخاب حکم و تأکید بر ابوموسی اشعری، تلاش دیگری برای به
رکود کشیدن خلافت علی □ و به منزله جرقه‌ای در انبار باروت بود. انتخاب ابوموسی خیل
عظیمی از قاریان سطحی اندیش و سست نظر را با خود همراه می‌کرد. طبری می‌گوید:
علی چون انتخاب ابوموسی را رد کرد و به کوفیان گفت:

در آغاز نافرمانی می‌کردید اینک دیگر نافرمانی نکنید رأی من نیست که
این کار به ابوموسی واگذارم... به او اعتماد ندارم که از من برید و کسان از من
بداشت... این کار را به ابن عباس می‌سپاریم.^{۷۹}

اشعث و یارانش از اینکه دو حکم مضر باشند به شدت مخالف بودند. آنان پیشنهاد
علی در انتخاب اشتر را نیز به دلیل اینکه از نظر آنان کانون فتنه بود، رد کردند.^{۸۰} تأکید
اشعث بن قیس در انتخاب ابوموسی، باب دیگری از فتنه را بر کوفیان گشود و آن زنده
شدن احساسات قومی و قبیله‌ای گروه‌هایی بود که در دایره دو تشکل بزرگ قرشی -
یمانی نمی‌گنجیدند. بر این اساس، گروه‌های عرب ساکن در عراق و کوفه به دسته‌های
ذیل تقسیم شدند: دسته اول، قریشیان که چون سروری خود را به مبدأ دین متصل کردند،
مقاومت در برابر آنان جز در مواردی که منافع همگان تهدید می‌شد، مورد استقبال عموم
قرار نمی‌گرفت؛ دسته دوم، یمانی‌هایی که با قدرت و نفوذی که در طی فتوحات عصر
عمر و امتیازات دوره عثمان (قبایلی چون بجیله و کنده در سپردن دو ایالت بزرگ چون

همدان و آذربایجان به جریر بن عبدالله و اشعث بن قیس) به دست آوردند و در دوره خلافت علی[ؓ] نیز با بر کشیدن قبایلی چون مذحج، همدان و سران و بزرگانی چون عدی بن حاتم، حجر بن عدی، اشتر و گروه‌های دیگری چون انصار و اهل مدینه که با ورود علی بر کوفه به جمعیت آنان افزوده می‌شد، انزوای سیاسی گروه سوم یعنی قبایل بزرگی چون ربیع و تمیم که ساکنان قدیمی سواد و حواشی آن بودند، را فراهم کرد. آنان اکنون بعینه حذف خود را از صحنه سیاسی با قرار گرفتن نماینده یمانی‌ها در رأس حاکمیت نظاره می‌کردند. در واقع حمله عروۀ بن ادیبه به اشعث بن قیس که توافق نامه عراق - شام را برای قبایلی که در دسته‌های نظامی صف کشیده می‌خواند، فوران «نه» به قیود حاکمیت مرکزی و عدم تحمل این انزوای سیاسی بود. احساس انزوا آغازگر فتنه‌ای گردید که طی آن صاحبان این تفکر برای جبران و اعتراض به سرکوب اندیشه‌ای که سه دهه با لباس شرع توسط حاکمیت به قید کشیده شد، با همان پوشش شرعی به کشتار مردم، غارت اموال، ایجاد ناامنی و انتقام از کسانی که به نظر آنان به نحوی در ایجاد این شرایط دخیل بودند پرداختند.

علاوه بر مسائل فرهنگی - سیاسی ریشه‌دار، استفاده نادرست از ایدئولوژی رسمی، آشنایی سطحی و ظاهری از آیه‌های قرآن و تأویل و تفسیر به رأی آن، حربه‌ای در دست سران و بزرگان زاهد منش و خرقة‌پوش این گروه در سلک قرآ در صفین بود. این گروه از آغاز اعلام آماده باش تا مشخص شدن تکلیف حکمیت، به خاطر برداشت‌های سطحی از قرآن و تندخویی و زود خشمی خود چندین بار تغییر موضع دادند. زید بن حصین طایبی دیدگاه خود را در مورد نبرد با شامیان چنین بیان می‌کرد: اگر در جنگ با آنان شک ندارید، اندیشه و تأمل در این زمینه لازم نیست، زیرا ما در ریختن خون عثمان که این گروه ادعای خونخواهی آن را دارند، تردیدی نداشتیم.^{۸۱} نمونه این اخلاق در مأموریتی که شیبث بن ربیع تمیمی، همراه با سایر قرآ و سران از سوی علی[ؓ] نزد معاویه داشتند، دیده می‌شود، به طوری که در برابر تأکید معاویه مبنی بر خونخواهی عثمان، سخن معاویه را

بی‌صبرانه قطع کرده او را عامل اصلی قتل عثمان قلمداد نمود. سپس معاویه را متهم کرد که خونخواهی عثمان را برای خود وسیله‌ای برای رسیدن به قدرت قرار داده است. گرچه شبث در آنچه گفته بود، بی‌راهه نرفت، اما گستاخی او باعث شد که حقیقت گفتارش، در سرزنش‌های معاویه که او را اعرابی (صحراگرد) بی‌ادب، سبکسر، تندخو و دروغ زن معرفی کرده بود، پنهان بماند.^{۸۲}

به هر جهت شعار «لا حکم الا لله» بهانه‌ای برای چرخش سریع قبایل بنی تمیم و شاخه‌های بنی بکر، بنی شیبان و تیره‌های دیگر از ربیع و تمیم، در لوای دین و قرآن در اعتراض به قدرت قریش و مقابله با ترفیع روز افزون یمانیان در کوفه و عراق در دو دهه‌ی اخیر بود. آنان می‌دیدند که یمانیان علاوه بر قریش، بر سرزمین اجدادی آنان تسلط یافته‌اند، به طوری که بنی تمیم و بنی بکر و شاخه‌های وابسته را به انزوا و تحلیل می‌بردند.

تحت فشار قرار دادن علی □ برای پذیرش حکمیت و عدول از آن نشان از خوی بدوی، تعصبات قبیله‌ای - سرزمینی، سطحی‌نگری و عدم دوراندیشی این دسته از قبایل بود. گستاخی آنان در اعتراف به گناه و توبه خویش و کافر دانستن علی و یارانش به دلیل عدم توبه با اجتهاد خویش، به جدایی رسمی اولین شقاق فکری - علمی در اسلام انجامید.^{۸۳} حروراء نخستین مکانی بود که اردوگاه خوارج را در خود جای داد. سران این گروه شبث بن ربیع، عبدالله بن وهب راسبی و ابن ابی کواء بودند.^{۸۴} آنان طی نشست‌های مکرری که در کوفه برگزار کردند، منشور خود را مبنی بر خروج بر ضد حاکمیت مرکزی و هر کسی که به این حاکمیت راضی باشد منتشر کردند و عبدالله بن وهب راسبی را به رهبری انتخاب نمودند. در این زمان بود که خوارج، به طور رسمی نظر خود را در نفی حاکمیت سیاسی اعلام کرده و رسماً خود را از جامعه کنار کشیدند.

به خدمت گرفتن دین در جهت افکار و رفتارهای افراطی این گروه که مؤسسان آن از زهاد، عباد و مؤمنان و متقیان کوفه و بصره بودند، توجیهی برای مشروعیت بخشیدن به

اعمالشان بود. عبدالله بن وهب راسبی، حرقوص بن زهیر، حمزة بن سنان اسدی، زید بن حصین طایی، شریح بن اوفی عبسی، عبدالله بن سخبر از پارسایان و رداپوشان بودند. اینان در توجیه پذیرش حکمیت، تأکید کردند چون علی و اطرافیانش به پیروی از نفس فرمان قرآن را کنار گذاشتند، جنگ با آنان بر ما واجب شد. راهبردی که خوارج در برخورد با مخالفان در پیش گرفتند مبتنی بر خشونت و برخورد شدید بود. آنان هدف از اتخاذ این راهبرد را، تلاش برای هدایت کافران و منحرفان از دین بیان می‌کردند. خوارج در تفسیر خود از جهاد با این منحرفان (مسلمانان)، دو هدف را دنبال می‌کردند مباح بودن جان و مال مخالفان در صورت پیروزی و در صورت شکست رسیدن به بهشت و رضوان الهی.^{۸۵} عملی کردن این تفاسیر در مورد مخالفان در قرن اول و دوم جوّ وحشت را بر جامعه حاکم کرد. تسلط آنان بر تفسیر به رأی و صدور فتوا به حدی بود که چون علی □ ابن عباس را نزد آنان فرستاد، تأکید کرد که با استناد به قرآن با آنان احتجاج نکند، بلکه از سیره عملی پیامبر ﷺ در این زمینه بهره گیرد، چرا که آیات قرآن انعطاف‌پذیر بوده و آنان از این طریق اهداف خود را توجیه می‌کنند.^{۸۶}

تربیت دینی این افراد که اساس آن افراط در قرآن و تفریط در احادیث نبوی بود، ریشه در سیاست عمر داشت. شیوه تربیتی که از سه رکن اسلام، تنها خدا و قرآن را گرفتند و پیامبر ﷺ را رها کردند. این سیاست برای اعراب این امکان را به وجود آورد که با توجه به ظرفیت عقلی و بینش سطحی قرآن را تفسیر کرده و محدودیت‌هایی که افرادی چون پیامبر ﷺ در تفسیر برای آنان ایجاد می‌کرد و با روحیه اعراب همسازی نداشت کنار بزنند. براساس روحیه بادیه نشینی، قرآن به تفاسیری کشانده شد که هدایت‌گر تفرّد و عدم تقید آنان بود. شورش‌های مکرر آنان در شرایط مختلف علیه حاکمیت مرکزی، به عنوان مجرم اصلی این پرونده و هر آن کس که قید حکومت را پذیرا بوده باشد، صدق این گفته را بر ماهیت آنان آشکار می‌کند.

با توجه به ویژگی‌های خاصی که تاکنون از خوارج به دست دادیم شاید به راحتی بتوان آنان را در ردیف شورشیان مرتجعی قرار داد که از ابزار دین برای بازگشت به سنن گذشته

بهره برده و از احیای روح قانون گریزی و گریز از مرکز دوران قبل از اسلام، به بهترین نحو استفاده کردند و ایدئولوژی را تدوین نمودند که توجیه کننده اعمال بدوی آنان باشد. ولهوزن در کتاب *شیعه و خوارج*، با اتکای به عوامل سطحی چون اسکان اعراب در کوفه و بصره از زمان عمر و دور افتادن آنان از زندگی بدوی، سعی می‌کند منشأ بدویت و تلاش آنان برای بازگشت به آموزه‌ها و سنن بدوی را از زمینه‌های بروز پدیده خروج را رد کند.^{۸۷} از آنجایی که تثبیت یک رفتار اجتماعی چون غلبه تربیت زندگی شهری بر تربیت بدوی و تغییر و تحول آن چندین نسل لازم است یا اگر بیشتر ملاحظه کنیم، نظریه ابن خلدون در مورد عصیبت را می‌توان دخیل کرد که حداقل گذر یک نسل لازم است تا در نسل دوم تغییر در نوع تربیت مشخص شود؛ کوفه و بصره همین دوره را نیز تجربه نکرده بود. از سال هفده هجری تا سال ۳۷ تنها بیست سال فاصله بود، افرادی هم که حضور داشتند همان اعراب بدوی بودند نه نسل دوم آنان. ولهوزن، دلیل رد بدویت خوارج را حرکت آنان در دوره‌های بعد به سوی ایران و پیوستن حضریان به آنان می‌داند. غافل از اینکه عواملی چون تغییر موقعیت جغرافیایی حوزه فعالیت خوارج در دوری از مقر خلافت، اهداف مشترک خوارج و ساکنان شهرها و روستاهای سرزمین‌های اشغالی، در اعتراض به نابرابری و فشار حاکمیت اعراب اموی بود که موجب همگرایی حضریان با خوارج گردید نه تغییر در شیوه تربیتی خوارج. از سوی دیگر، نداشتن جایگاه اجتماعی در میان مردم شبه جزیره، به علل افکار افراطی نقش عمده‌ای در طرد آنان از جامعه عربی و پیوستن آنان به خارج از حوزه جغرافیایی شبه جزیره عربی داشت. در تاریخ نمونه‌های زیادی در تأیید تأثیر ساختار اجتماعی و زیست محیطی در بروز پدیده خروج از این دست می‌باشد. در تاریخ طبری می‌خوانیم: «معن بن یزید هشدار داد به علی [□] بدویان بکر و تمیم نظرت را [نسبت به حکمیت] عوض نکنند.^{۸۸} یا معاویه در سرزنش‌های شبت بن ربیع او را اعرابی بی‌ادب، سبکسر، تندخو و معرفی می‌کند که با بی‌صبری خود، ادب حضور دیگران را نگاه نمی‌دارد.^{۸۹}

به هر جهت خوارج با ویژگی‌های فوق، از کوفه خروج کردند و کشتار کفار (مسلمانان مخالف عقیده آنان) را در صدر برنامه خود قرار دادند. کشتن عبدالله بن خباب بن ارت و تعدادی از زنان، به عنوان فتح باب عملی این اندیشه بود.^{۹۰} تأثیر این رفتار در کوتاه مدت، نگرانی‌های ناشی از تهدید امنیت اجتماعی در میان مردم و فرصت مناسبی برای سیاستمداران منفعت طلب فراهم نمود و عراقیان را برای در جنگ با شامیان متزلزل کرد. آنان علی □ را مجبور کردند که سرکوب خوارج را به جنگ با شامیان ارجحیت دهد در نهروان با مذاکرات و گفت‌وگوهای زیادی که صورت گرفت تعدادی از آنان قانع شدند، اما هسته اصلی خوارج کوفی - بصری، بر عقاید خود، مبنی بر اقرار به کفر و شرک علی □ و همراهان او پافشاری کرده و توبه آنان را شرط همکاری خود با علی □ قرار دادند.^{۹۱} با عدم پذیرش علی □ و تأکید خوارج به جنگ، خوارج به فاصله چند ساعت در هم شکسته شد و کوفیان با کمترین تلفات پیروز جنگ شدند. علی □ همان قوانینی که در جنگ جمل در مورد اسیران، فراریان و غنایم عمل کرده بود، در نهروان نیز به کار برد. علاوه بر این، به کوفیان توصیه می‌کرد که بعد از این خوارج را رها کرده و معاویه را هدف حملات خود قرار دهند، چرا که خوارج طالب حق بودند و به باطل افتادند و معاویه حق را شناخته و به باطل گرایید.^{۹۲}

نتیجه‌گیری

زمینه‌های پیدایش پدیده خروج در صدر اسلام به عواملی چون شرایط جغرافیایی، ویژگی‌های روحی - روانی و ساختار اجتماعی اعراب بر می‌گردد. مجموعه این عوامل در ساخت فرهنگ سیاسی - اجتماعی خوارج تأثیر عمده‌ای داشت. در واکاوی عملکرد و سرانجام این حرکت که در طولانی مدت به شاخه‌های متعدد تقسیم شده و در سرزمین‌های مختلف فعالیت داشت، روح حاکم بر شرایط پیدایش خود را حفظ کرده و همین روح حاکم به فروپاشی آنان سرعت بیشتری بخشید.

پی نوشت ها

۱. کریمی، روان شناسی اجتماعی (تهران: ارسباران، ۱۳۷۸) ص ۸ - ۹.
۲. ابن مزاحم منقری، وقعة صفین، تحقیق عبدالسلام محمد هارون (قاهره: موسسه العربیه الحدیثه، ۱۳۸۲ ق) ص ۴۸۹.
۳. محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم (بیروت: دارالتراث، ۱۹۶۷ م) ج ۵، ص ۴۹.
۴. عمرضا کحاله، معجم قبائل العرب و التدریمه و الحدیثه (بیروت: موسسه الرساله، ۱۹۹۴ م) ج ۱، ص ۱۲۶.
۵. محمد بن عمر واقدی، الرده مع نبذه من فتوح العراق و ذکر مثنی بن حارثه الشیبانی، تحقیق یحیی الجبوری (بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۰ م) ص ۲۱۶؛ طبری، پیشین، ج ۱، ص ۶۰۹ - ۶۱۰؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ (بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا) ج ۱، ص ۳۴۰.
۶. طبری، پیشین، ج ۱، ص ۶۱۲.
۷. بلاشررزی، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرتاش آذرنوش (تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳) ج ۱، ص ۱۴.
۸. جواد علی، تاریخ مفصل عرب قبل از اسلام، ترجمه حسین روحانی (بابل: کتابسرای بابل، ۱۳۶۷) ج ۱، ص ۲۵۷.
۹. همان، ص ۲۵۴.
۱۰. ابن سعد، الطبقات الکبری، تحقیق عبدالقادر (بیروت: دارالکتب الاسلامیه، ۱۹۹۰) ج ۱، ص ۲۲۳ - ۳۶۹.
۱۱. حسین بشیریه، انقلاب و بسیج سیاسی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۲) ص ۱۵.

۱۲. ابن اثیر، پیشین، ج ۲، ص ۳۴۵.
۱۳. همان، ص ۳۵۴ - ۳۵۵.
۱۴. ابن هشام، السیرة النبویه، تحقیق مصطفی السقا (بیروت: دارالمعرفه، بی تا) ج ۲، ص ۵۷۷ و طبری، پیشین، ج ۳، ص ۱۳۷.
۱۵. طبری، پیشین، ج ۳، ص ۲۸۳.
۱۶. احمد بن جابر بلاذری، فتوح البلدان، (بیروت: بی نا، ۱۹۹۶ م) ج ۳، ص ۸۴.
۱۷. محمد بن عمر واقدی، پیشین، ص ۱۰۸ و ابن اثیر، پیشین، ج ۲، ص ۱۳۴.
۱۸. طبری، پیشین، ص ۲۸۵.
۱۹. ابن اثیر، پیشین، ص ۳۴۳ - ۳۴۴.
۲۰. عبدالرحمن ابن خلدون، تاریخ العبر، عبدالحمید آیتی (تهران: انتشارات مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳) ج ۱، ص ۹۷۱.
۲۱. احمد بن جابر بلاذری، پیشین، ص ۳۳۷.
۲۲. ابن اعثم کوفی، الفتوح، تحقیق علی شیری (بیروت: دارالاضواء، ۱۹۹۱) ج ۱، ص ۷۴.
۲۳. ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر (قاهره: داراحیا الکتب العربیه، ۱۹۶۰ م) ص ۱۱۱ - ۱۱۲.
۲۴. فضل بن شاذان، الايضاح (بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۲ م) ص ۱۵۳ - ۱۵۵.
۲۵. همان.
۲۶. احمد بن جابر بلاذری، پیشین، ص ۱۸۲.
۲۷. طبری، پیشین، ص ۵۱۳.
۲۸. فضل بن شاذان، پیشین.
۲۹. حجرات، آیه ۱.
۳۰. فضل بن شاذان، پیشین، و طبری، پیشین، ص ۵۸۸.

۳۱. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، (بیروت: دارالفکر، ۱۳۴۴) ج ۱، ص ۲۷ - ۲۵.
۳۲. طبری، پیشین، ج ۳، ص ۴۷۵.
۳۳. همان، ص ۵۰۳.
۳۴. ابوعلی مسکویه، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی (تهران: سروش، ۱۳۷۹) ج ۱، ص ۳۵۹ - ۳۶۰.
۳۵. طبری، پیشین، ج ۴، ص ۱۳۳.
۳۶. همان، ص ۲۲.
۳۷. همان، ص ۳۰ - ۳۱.
۳۸. ابن خیاط خلیفه، تاریخ خلیفه، تحقیق مصطفی نجیب فواز و حکمت کشلی، (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۵ م / ۱۴۱۵) ص ۷۶.
۳۹. طبری؛ پیشین، ج ۴۶، ص ۴ - ۴۵.
۴۰. احمد بن جابر بلاذری، پیشین، ص ۳۲ - ۳۳.
۴۱. ابن سعد، پیشین، ج ۶، ص ۵۶.
۴۲. همان، ص ۸۷.
۴۳. همان، ص ۸۷.
۴۴. یعقوبی، تاریخ یعقوبی (بیروت: دارصادر، بی تا) ص ۷۹ - ۸۰؛ و ابن سعد، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۲ - ۲۹۹.
۴۵. طبری، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۳، ابن سعد، پیشین، ج ۲، ص ۱۸۷.
۴۶. ابن مزاحم منقری، پیشین، ص ۵۱۷ - ۵۱۸؛ و طبری، پیشین، ج ۵، ص ۵۰.
۴۷. ابن حجر عسقلانی، الاصابه فی تمییز الصحابه، تحقیق عادل احمد عبدالموجود، (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۵ م) ج ۳، ص ۵۸۳.
۴۸. طبری، پیشین، ج ۴، ص ۴۵؛ و احمد بن جابر بلاذری، پیشین، ص ۲۷۳ - ۲۷۴.
۴۹. علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر (قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ ق) ج

- ۲، ص ۳۲۰ - ۳۲۱.
۵۰. همان، ص ۳۴۲ - ۳۴۳.
۵۱. ابن شبه، تاریخ مدینه منوره، تحقیق محمد شلتوت (بیروت: دارالاندلس، ۱۹۸۸)، ج ۳، ص ۱۱۴۲، و احمد بن جابر بلاذری، پیشین، ج ۶، ص ۱۵۴.
۵۲. ابن اعثم کوفی، پیشین، ج ۸، ص ۳۹۲ - ۳۹۶ و ۳۹۸؛ احمد بن جابر بلاذری، پیشین، ج ۶، ص ۱۵۹.
۵۳. احمد بن جابر بلاذری، پیشین، ج ۶، ص ۱۵۹.
۵۴. یعقوبی، البلدان، ترجمه محمد ابراهیم آیتی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳) ص ۸۸ - ۸۹.
۵۵. طبری، پیشین، ج ۴، ص ۳۱۸.
۵۶. شیخ مفید، جمل، ترجمه محمود مهدوی (تهران: نشر نی، ۱۳۸۳) ص ۱۵۲ - ۱۵۱.
۵۷. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۷۸.
۵۸. همان، ص ۱۸۹.
۵۹. طبری، ج ۴، ص ۴۲۸.
۶۰. همان، ص ۴۳۴.
۶۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه (جلوه تاریخ در شرح نهج البلاغه) (تهران: نشر نی، ۱۳۶۷) ج ۴، ص ۳۲۵.
۶۲. طبری، پیشین، ج ۴، ص ۴۳۶.
۶۳. ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، (قاهره: داراحیاء الکتب العربیه، ۱۹۶۰ م) ص ۱۴۳.
۶۴. احمد بن جابر بلاذری، انساب الاشراف (بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷) ج ۳، ص ۲۰۱.
۶۵. شیخ مفید، پیشین، ص ۱۵۱ - ۱۵۲.
۶۶. ابن مخنف، تاریخ ابی مخنف، تحقیق سلمان الجبوری (بیروت: دارالمحجۃ البیضاء،

- ۱۹۹۶ م) ج ۱، ص ۲۰۳ - ۲۰۴.
۶۷. همان، ص ۱۹ - ۲۰.
۶۸. ابی مخنف، پیشین، ج ۱، ص ۱۲۱ - ۱۲۲.
۶۹. شیخ مفید، پیشین، ص ۲۳۵ - ۲۳۷؛ و ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۹.
۷۰. علی بن حسین مسعودی، تنبیه الاشراف، تحقیق عبدالله اسماعیل الصاوی (قاهره: بی تا) ص ۲۵۶.
۷۱. طبری، پیشین، ج ۴، ص ۵۰۶.
۷۲. ابن مزاحم، پیشین، ص ۲۲۷ - ۲۲۹.
۷۳. ابن مخنف، پیشین، ج ۱، ص ۱۵۳.
۷۴. ابن مزاحم، پیشین، ص ۴۸۹.
۷۵. طبری، پیشین، ج ۵، ص ۴۹.
۷۶. ابن مزاحم، پیشین، ص ۴۸۹ - ۴۹۰.
۷۷. ابوحنیفه دینوری، پیشین، ص ۱۹۰.
۷۸. همان.
۷۹. طبری، پیشین، ج ۵، ص ۵۱.
۸۰. علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، (قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ ق) ج ۱، ص ۳۹۱.
۸۱. ابن مزاحم منقری، پیشین، ص ۹۹.
۸۲. همان، ص ۱۸۷.
۸۳. ابن اعثم کوفی، پیشین، ج ۴، ص ۵۱۶.
۸۴. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۹۱.
۸۵. ابوحنیفه دینوری، پیشین، ص ۲۰۳.

۸۶. ابن سعد، *الطبقات الكبرى*، ج ۶، ص ۸۷.
۸۷. یولیوس ولهوزن، *تاریخ سیاسی صدر اسلام، شیعه و خوارج*، ترجمه محمود افتخارزاده (قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۷۵) ص ۳۲.
۸۸. طبری، پیشین، ج ۵، ص ۶۶.
۸۹. ابن مزاحم، پیشین، ص ۱۸۷.
۹۰. ابن ابی الحدید، پیشین، ج ۱، ص ۳۹۴ - ۳۹۵.
۹۱. ابن عبدربه، *عقد الفرید*، تحقیق احمد امین (بیروت: دارالاندلس، ۱۹۸۸ م) ج ۳، ص ۳۴۳ - ۳۴۵.
۹۲. *نهج البلاغه*، خطبه ۶۰، ص ۴۸.



منابع

- نهج البلاغه.
- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه (جلوه تاریخ در شرح نهج البلاغه) تهران، نشر نی، ۱۳۶۷.
- ابن اثیر، عزالدین، الكامل فی التاریخ، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ابن اعثم، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء، ۱۹۹۱ م.
- ابن خلدون، عبدالرحمن..
- ابن خیاط، خلیفه، تاریخ خلیفه، مصطفی نجیب فواز، حکمت کشلی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۵ / ۱۴۱۵ ق.
- ابن سعد، الطبقات الکبری، تحقیق عبدالقادر، بیروت، دارالکتب الاسلامیه، ۱۹۹۰.
- ابن شبه، تاریخ مدینه منوره، تحقیق محمد شلتوت، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۸ م.
- ابن عبدربه، عقد الفرید، تحقیق احمد امین، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۸ م.
- ابن هشام، السیره النبویه، تحقیق مصطفی السقا، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- ابی مخنف، تاریخ ابی مخنف، تحقیق سلمان الجبوری، بیروت، دارالمهجه البیضاء، ۱۹۹۹ م.
- بشیری، حسین، انقلاب و بسیج سیاسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۲.
- بغدادی، عبدالقادر، تاریخ بغداد، بیروت، دارالفکر، ۱۳۴۴.
- بلاذری، احمد بن جابر، انساب الاشراف، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷.
- بلاذری، احمد بن جابر، فتوح البلدان.
- بوتول، گاستون، جامعه شناسی جنگ، ترجمه هوشنگ فرخجسته، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.

- جواد علی، *تاریخ مفصل عرب قبل از اسلام*، ترجمه حسین روحانی، بابل، کتاب‌سرای بابل، ۱۳۶۷.
- حموی، یاقوت بن عبدالله، *معجم البلدان*، تحقیق عبدالله رانس، بیروت، موسسه المعارف، ۱۹۸۷ م.
- دینوری، ابوحنیفه، *اخبار الطوال*، تحقیق عبدالمنعم عامر، قاهره، داراحیاء، الکتب العربیه، ۱۹۶۰ م.
- ذهبی، شمس‌الدین، *تاریخ و فیات المشاهیر و الاعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۹۳ م.
- رژی، بلاشر، *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، تحقیق عبدالله عمر البارودی، بیروت، دارالجنان، ۱۹۸۸ م.
- شیخ مفید، *جمل*، ترجمه محمود مهدوی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۳.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، ۱۹۶۷ م.
- عسقلانی، ابن حجر، *الاصابه فی تمییز الصحابه*، تحقیق عادل احمد عبدال موجود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۵ م.
- فضل بن شاذان، *الایضاح*، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۲ م.
- کحاله، محمدرضا، *معجم قبائل العرب و التدریج و الحدیثه*، بیروت، موسسه الرساله، ۱۹۹۴ م.
- کریمی، *روان‌شناسی اجتماعی*، تهران، ارسباران، ۱۳۷۸.
- مسعودی، علی بن حسین، *تنبیه الاشراف*، تحقیق عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره، بی‌جا، بی‌تا.
- مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، قم، دارالمعجزه، ۱۴۰۹ هـ.
- مسکویه، ابو علی، *تجارب الامم*، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران، سروش، ۱۳۷۹.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء و التاریخ*، بیروت، المكتبة الثقافه الدینیة، بی‌تا.
- منقری، نصر بن مزاحم، *وقعة صفین*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قاهره، موسسه العربیه

الحدیثه، ۱۳۸۲.

- نولدکه، تئودور، *تاریخ ایرانیان و اعراب در زمان ساسانیان*، تحقیق عباس زریاب، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۸.
- واقدی، محمد بن عمر، *الرده مع نبذه من فتوح العراق و ذکر مثنی بن حادثه الشیبانی*، تحقیق یحیی الجبوری، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۰ م.
- یعقوبی، ابن واضح، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دارصادر، بی تا.
- یعقوبی، *البلدان*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳.
- یولیوس، و لهوزن، *تاریخ سیاسی صدر اسلام*، شیعه و خوارج، ترجمه محمود افتخارزاده، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۷۵.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی