

بررسی رواج مبانی نظری بی‌تفاوتی اجتماعی در دوره حاکمیت سفیانیان

هدیه تقوی*

چکیده

مشارکت اجتماعی به‌عنوان مقوله‌محوری در جامعه اسلامی بعد از رحلت پیامبر ﷺ به تدریج فروکش کرد. در ابتدا افراد و گروه‌هایی از عرصه سیاسی و دخالت در آن کنار رفته و اعتزال گزیدند. با به دست گرفتن قدرت توسط امویان، انفعال اجتماعی به سطح وسیعی از جامعه سرایت کرد؛ به‌گونه‌ای که بزرگ‌ترین جنایات در این دوره اتفاق افتاد، اما جامعه در مقابل آن واکنشی نشان نداد. از عوامل تأثیرگذار بر این روند، استفاده امویان از اندیشه‌های منفعل‌زا بود. تعبیری که امویان و تعدادی از صحابه از اندیشه‌ها دینی و شبه دینی داشتند، در به رکود کشاندن جامعه تأثیر گذاشت. اندیشه‌های حفظ جماعت، تقدیرگرایی، اندیشه ارجا و خلافت الهی از جمله مبانی نظری بود که امویان با تعبیری متفاوت از آن، جامعه را در قبال عملکرد خود به سکوت کشاندند. در این مقاله با روش توصیفی - تبیینی ابتدا اندیشه‌های دینی و شبه دینی رایج در دوره امویان بیان شده سپس به چگونگی تأثیرگذاری آنها بر انفعال اجتماعی پرداخته می‌شود. به نظر می‌رسد امویان با استفاده از این اندیشه‌ها با سلب روحیه مشارکت از مردم، انفعال اجتماعی را به سطح وسیعی از جامعه اشاعه دادند.

واژگان کلیدی

بی‌تفاوتی اجتماعی، نظریه حفظ جماعت، تقدیرگرایی، نظریه خلافت الهی، اندیشه ارجای خالص.

*. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه الزهراء ﷺ و مدرس گروه معارف دانشگاه غیرانتفاعی باختر ایلام.
hedyetaghavi@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۳۰
تاریخ پذیرش: ۹۱/۸/۱۰

طرح مسئله

بی‌تفاوتی اجتماعی^۱ به دوری و امتناع اجتماع از اتخاذ موضعی مشخص و دوری از مداخله و مشارکت در امور سیاسی اشاره دارد.^۲ این امر با احساس عدم تعهد، بی‌مسئولیتی و فقدان درک مسائل اجتماعی، به شکل بارزی نمود یافته و مردم با خودداری از مشارکت سیاسی، به امور روزمره مشغول می‌شدند. ادامه این روند منجر به انفعال اجتماع و پایین آمدن مشارکت خودجوش مردم در برابر عملکرد حاکمیت شد.^۳

بعد از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مشارکت خودجوش مردم و دغدغه‌های دینی آنان به تدریج کم‌رنگ شد؛ چنان‌که در دو سال پایانی خلافت علی رضی الله عنه بسیاری از مردم حاضر به تقابل با معاویه نبودند. امام حسن رضی الله عنه نیز با توجه به پایین بودن حمایت‌های مردمی از ایشان در تقابل با معاویه، مجبور به پذیرش صلح شد و خلافت را به معاویه واگذار کرد. با به قدرت رسیدن معاویه، افراد انگشت‌شماری مانند حجر بن عدی در مسائل دینی و بی‌توجهی معاویه به آموزه‌های دینی با وی به منازعه پرداختند؛ اما در بطن جامعه عکس‌العملی نسبت به عملکرد خلاف دین امویان مشاهده نمی‌شد. تنها قیامی که در دوره حاکمیت سفیانیان بر مبنای دینی به وقوع پیوست، قیام امام حسین رضی الله عنه بود که آن نیز با عدم همراهی مسلمانان مواجه شد.

انفعال اجتماعی در این دوره را می‌توان از دو جهت بررسی کرد:

۱. رواج اندیشه‌های انفعالی توسط افراد شناخته‌شده و در مواردی صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله که حمایت سفیانیان را در پی داشت. اندیشه تقدیرگرایی و حفظ جماعت توسط صحابه به‌منظور جلوگیری از تفرق مسلمین مطرح گردید، اما امویان با تعبیری متفاوت آن را در جهت مقاصد خود و به انفعال کشاندن اجتماع سوق دادند.

۲. اندیشه‌های دینی و شبه‌دینی که امویان برای مشروعیت بخشیدن به خلافت خود مطرح می‌کردند؛ از جمله اندیشه خلافت الهی که امویان با برداشتی متفاوت از معنای واقعی آن سعی کردند خلافت خود را عطیه الهی دانسته و مردم را به پذیرش آن وادارند.

در این پژوهش سعی می‌شود با بررسی مسئله انفعال اجتماعی در برابر عملکرد حاکمیت سفیانیان، به این سؤال پاسخ داده شود که اندیشه‌های دینی و شبه‌دینی چه تأثیری در پیدایش و استمرار انفعال اجتماعی در دوره حاکمیت سفیانیان داشته است؟ در پاسخ به این سؤال می‌توان فرضیات زیر را به آزمون گذاشت:

1. Social indifference.

۲. آقابخشی و افشاری راد، *فرهنگ علوم سیاسی*، ص ۲۷.

۳. همان، ص ۴۴۳.

۱. طرح اندیشه‌های تقدیرگرایی و حفظ جماعت توسط صحابه پیامبر ﷺ و استفاده ابزاری امویان از آنها منجر به انفعال اجتماعی در برابر عملکرد سفیانیان شد.
۲. استفاده سفیانیان از اندیشه خلافت الهی و ارجا در جهت مقاصد سیاسی خود باعث انفعال اجتماعی در سطح وسیعی از جامعه شد.

تأثیر اندیشه حفظ جماعت بر بی‌تفاوتی اجتماعی (مردود شمردن جهاد در برابر زور)

نظریه حفظ جماعت بعد از پیامبر اکرم ﷺ توسط عده‌ای از صحابه در مواجهه با مسئله ارتداد و مخالفت گروه‌هایی از جامعه در برابر خلافت ابوبکر مطرح شد.^۱ هدف صحابه از طرح این نظریه، جلوگیری از ایجاد تفرق و چنددستگی در جامعه اسلامی و اطاعت همه گروه‌ها از خلافت ابوبکر بود.^۲ شکل‌گیری چند جریان مجزا در سقیفه از جمله جریان تندروی انصار که سعد بن عباده در رأس آن قرار داشت، اتحاد اجتماعی را با تهدید تفرق مواجه کرده بود.^۳ جدایی آنان و ایستادگی در برابر خلیفه اول می‌توانست جامعه اسلامی را از درون به درگیری و تفرق کشاند. از این رو تعدادی از صحابه با طرح نظریه حفظ جماعت سعی داشتند انسجام اجتماعی را حفظ کرده و از تقابل گروه‌ها با خلافت ابوبکر جلوگیری کنند. اما هدف آنان از طرح این نظریه، مسدود کردن راه انتقاد و اعتراض علیه حاکمیت نبود؛ چنان‌که ابوبکر در اولین خطبه‌ای که در دوره خلافتش ایراد نمود، خطاب به مردم چنین اعلام کرد:

من در حالی حکومت را بر شما عهده‌دار شدم که بهتر از شما نیستم. اگر درست رفتار کردم، به من کمک کنید؛ اما اگر بد کردم، مرا مستقیم کنید ... تا هنگامی از من اطاعت کنید که خدا را اطاعت می‌کنم؛ در غیر این صورت لازم نیست از من اطاعت کنید.^۴

ظاهراً ابوبکر با این سخنان آمادگی خود را برای پذیرش انتقاد در صورت عدول از مبانی دینی باز گذاشت؛ هرچند در عرصه عمل بر این گفته خود پایبند نبود؛ زیرا نوع برخورد وی با مانعان زکات و مرتدان برای تعدادی از صحابه محل انتقاد بود، ولی ابوبکر در موارد متعددی انتقاد را نمی‌پذیرفت؛ اما منتقدین را نیز خارج از جماعت ندانسته و با آنان برخورد نکرد.^۵

۱. ابن قتیبه دینوری، الامامة والسیاسة، ج ۱، ص ۲۹؛ واقدی، المغازی، ج ۳، ص ۸۵۵؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۸،

ص ۲۰۵؛ بخاری، الصحیح، ج ۳، ص ۲۵۸.

۲. طبری، تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۲۲۲.

۳. همان، ص ۲۰۵.

۴. همان، ص ۲۲۴.

۵. همان، ص ۲۷۸.

با وجود اینکه در دوره خلفای اولیه زمینه برای به انفعال کشاندن جامعه در مقابل عملکرد حاکمیت به تدریج فراهم شد، اما فضای حاکم بر جامعه، فضای انفعالی در مقابل حاکمیت نبود. ادامه این روند را به وضوح می‌توان در دوره خلافت عثمان دید.

از طرفی همکاری برخی صحابه از جمله علی علیه السلام با خلفای سه‌گانه صرفاً جهت اتحاد جامعه بود، نه سکوت در برابر عملکرد حاکمیت. سخنان علی بن ابی‌طالب علیه السلام گویای بارز این جهت‌گیری است. ایشان در سخنانی بیان داشت:

شما نیک می‌دانید که سزاوارتر از دیگران به خلافت، منم. با این‌همه به خدا سوگند تا لحظه‌ای که امور مسلمانان به سامان باشد و تنها شخص من تخته‌نشان تیره‌های ستم و حق‌کشی باشم، در مسالمت پای می‌فشارم.^۱

در دوره خلافت عثمان نیز تا زمانی که خلیفه پایبند به مسائل دینی بود، همراهی جامعه و اتحاد اجتماعی با وی دیده می‌شد؛ اما در شش سال دوم که عثمان سیاست خویشاوندمداری را جایگزین فضایل دینی کرد، مردم در مقابل وی موضع سکوت و بی‌تفاوتی اختیار نکردند، بلکه اعتراض خود را به عملکرد وی نشان دادند.^۲ در جریان شورش علیه عثمان نیز این نظریه توسط خلیفه و عده‌ای از صحابه مطرح شد؛ اما معترضین خواستار اصلاح روش خلیفه شده و چون خلیفه بر روند قبلی پافشاری می‌کرد، ادامه اعتراضات به شورش و کشته شدن وی انجامید.^۳

در دوره خلافت علی علیه السلام با کاهش فتوحات و برگشت نیروها به درون جامعه، بار دیگر تفرق، اجتماع واحد مسلمانان را با تهدید مواجه کرد. ایشان در طول دوره خلافت با سه جنگ ناخواسته، یعنی جنگ جمل، صفین و نهروان مواجه شد. قبل از جنگ جمل، علی علیه السلام چون در ذی‌قار فرود آمد، قعقاع بن ثور را پیش خواند و به او گفت: «این دو مرد (طلحه و زبیر) را ببین و به الفت و جماعت دعوتشان کن و خطر تفرقه را به آنان بگوی.» قبل از شروع جنگ نیز رسولانی به‌سوی بصره فرستاد تا مخالفین را به حفظ جماعت دعوت کند. فرستادگان وی تا سه روز اهل بصره را به اطاعت و پیوستن به جماعت دعوت می‌کردند، ولی مردم اجابت نکردند.^۴

در جنگ صفین سرکشی معاویه در مقابل علی علیه السلام اجتماع مسلمین را با خطر درگیری شام و عراق مواجه ساخت. علی علیه السلام در نامه‌های خود مدام معاویه را به حفظ جماعت و اطاعت از خلیفه

۱. نهج البلاغه، خ ۷۳.

۲. طبری، تاریخ الطبری، ج ۴، ص ۳۳۲ - ۳۳۰.

۳. همان، ص ۳۳۲ و ۳۵۵؛ ابن‌خلدون، تاریخ ابن‌خلدون، ج ۲، ص ۵۹۰ - ۵۸۹.

۴. ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ص ۱۴۷.

مشروع مسلمین فرا می‌خواند. در این باره می‌توان به نامه‌ای که علی علیه السلام توسط جریر بن عبدالله برای معاویه فرستاد، اشاره کرد. ایشان در این نامه معاویه را به پیوستن به امری که امت بر آن اجماع کرده بود، دعوت نمود. اما سرپیچی معاویه از دستورات خلیفه مشروع مسلمین منجر به جنگ صفین شد. در حین درگیری نیز علی علیه السلام تلاش فراوانی برای پیوستن مخالفین به جماعت کرد. ایشان بعد از دستیابی عراقیان به آب، بشیر بن عمرو انصاری، سعید بن قیس و شبت بن ربیع را به سوی معاویه فرستاد و گفت: «پیش این مرد (معاویه) روید و او را به سوی خدا و اطاعت و پیوستن به جماعت دعوت کنید.» اما تلاش آنان بی‌نتیجه ماند. در اثنای جنگ نیز علی علیه السلام عدی بن حاتم، یزید بن قیس و شبت بن ربیع را به سوی معاویه فرستاد و از آنان خواست که معاویه را به پیوستن به جماعت فرا خوانند؛ ولی لجاجت معاویه تلاش‌های حضرت را در این زمینه بی‌ثمر کرد.^۱

علی علیه السلام در این جنگ‌ها بارها مخالفین را به حفظ وحدت و جماعت و جلوگیری از تفرقه فرا خواند. هدف ایشان در استفاده از این نظریه صرفاً اتحاد اجتماعی بود، نه انفعال در مقابل عملکرد حاکمیت؛ چنان‌که مردم و حتی مخالفان در برابر حاکمیت ایشان نظر خود را بیان می‌کردند؛ به گونه‌ای که خوارج با پافشاری بر خواسته خود، حکمیت را به ایشان قبولانند. مخالفت معاویه با علی علیه السلام به این دلیل بود که ایشان از اصول ارزشی، دینی و سنت نبوی جهت برآوردن خواسته‌های آنان عدول نمی‌کرد. مقاومت علی علیه السلام در برابر این مخالفت‌ها جهت تأمین عدالت اجتماعی و اقتصادی بود. حضرت تلاش می‌کرد مخالفین را به رعایت موازین شرعی و دینی فرا خوانده و از مخالفتی که منجر به تفرقه می‌شد، باز دارد. این در حالی است که در دوره حاکمیت امویان، اجتماع در برابر عمل خلاف دین خلیفه مسلمین، موضع سکوت اختیار کرد.

در دوره خلافت کوتاه‌مدت امام حسن علیه السلام مشارکت سیاسی در سطح وسیعی پایین آمده و بی‌تفاوتی اجتماعی جلوه بارزتری یافته بود؛ به نحوی که عدم همراهی مردم با ایشان باعث شد خلافت را به معاویه واگذار نماید.^۲

پس از پایان درگیری‌ها و انتقال خلافت به امویان در سال ۴۱ ق، این سال را «عام‌الجماعه» نامیدند؛ یعنی سالی که اجتماع واحد شد و از چنددستگی در مقابل هم بیرون آمد. این اجتماع به هم پیوسته که با آغاز خلافت معاویه شکل گرفته بود، به امویان کمک کرد تا نحوه استفاده از اندیشه حفظ جماعت را با منافع سیاسی خود تطبیق دهند. آنان از این اندیشه بیش از آنکه برای وحدت و اتحاد اجتماعی استفاده کنند، برای به سکوت کشاندن جامعه در برابر عملکرد خود استفاده کرده و

۱. همان، ص ۱۵۷ - ۱۵۶؛ منقری، *وقعة الصفین*، ص ۳۰ - ۲۹؛ طبری، *تاریخ الطبری*، ج ۴، ص ۵۷۳.

۲. همان، ج ۵، ص ۱۵۸.

زبان هر منتقد خلافت را با اتهام خروج از جماعت می‌بستند.

به‌دست‌گیری خلافت مسلمین توسط معاویه، مخالفت‌هایی از ناحیه گروه‌های مختلفی از مسلمانان به همراه داشت؛ اما بسیاری از آنان برای جلوگیری از تفرقه و تکرار درگیری‌های داخلی با جماعت همراه شده و به خلافت معاویه تن داده بودند.^۱ معاویه با وقوف بر نارضایتی آنان، هرگونه اعتراض را به‌منزله خارج شدن از جماعت دانسته و در آغاز خلافت ضمن هشدار به مخالفین خود، آنان را از خرده‌گیری برحذر داشت.

معاویه در خطبه‌ای برای مردم مدینه چنین گفت:

ای مردم مدینه! دوست ندارم چون عراقیان باشید که بر چیزهایی خرده می‌گیرند که خود به آن مبتلایند. هریک پیرو خویش است. پس ما را با هرآنچه داریم، بپذیرید؛ زیرا جز این به زیان شماست. بر زمان ما بدی زمان‌های گذشته است و بدی زمان ما خوبی زمانی است که هنوز نرسیده است؛ ولی به هر حال اجتماع بهتر از تفرق است و هر زمان را پیامی است و اینک زمان غوغا و فتنه نیست.^۲

وی عملاً کسانی را که منتقد عملکرد او بودند به خروج از جماعت متهم می‌کرد. نمونه بارز این امر را می‌توان در قتل حجر بن عدی با همین اتهام دید. حجر که به نوع عملکرد امویان اعتراض داشت، از جانب زیاد و شاهدانی از جمله ابوبرده به خارج شدن از جماعت متهم گردید.^۳ عده‌ای از صحابه و زاهدان شناخته‌شده نیز این نوع برداشت‌های معاویه از نظریه حفظ جماعت را پذیرفته و از آن حمایت می‌کردند؛ از جمله اوزاعی دمشقی، از پارسایان و زاهدان شامی عقیده درست را همراهی با جماعت می‌دانست.^۴ ابن عمر صحابی پیامبر ﷺ که در بین مردم نفوذ زیادی داشت، هرگونه اعتراض و انتقاد را به‌منزله خارج شدن از جماعت دانسته و در این مورد به مردم هشدار داد و افتخار می‌کرد که از جماعت خارج نشده است.^۵

امویان با حمایت و تقویت این نظریه به‌آرامی و بدون مزاحمت‌های اجتماعی یا گروهی، کار خلافت را پیش می‌بردند. در این دوره با استفاده از نظریه حفظ جماعت، اموری به اجتماع تحمیل می‌شد که مورد پذیرش آنان نبود؛ مصادیق بارز این امور را می‌توان در تلاش معاویه برای قبولاندن ولایتعهدی یزید و توجیه حادثه کربلا در زمان خلافت یزید دید.

۱. همان، ص ۱۶۴.

۲. ابن عبدربه اندلسی، *العقد الفرید*، ج ۴، ص ۱۷۲ - ۱۷۱.

۳. طبری، *تاریخ الطبری*، ج ۵، ص ۲۶۹.

۴. اصفهانی، *حلیة الاولیاء فی طبقات الاصفیاء*، ج ۶، ص ۱۴۳ - ۱۴۲.

۵. ابن سعد، *الطبقات الکبری*، ج ۴، ص ۱۵۱.

تلاش معاویه برای تحمیل ولایتعهدی یزید به جامعه با مخالفت‌هایی از جانب صحابه و اجتماع روبه‌رو شد. آشنایی مردم با شخصیت یزید، پذیرش این خواسته را برای آنان مشکل کرده بود. به گفته مسعودی و یعقوبی، یزید شراب‌خواره بود و آشکارا با ندیمان و خاصگان خود مجالس بزم و باده‌نوشی تشکیل می‌داد و با سگ‌ها و میمون‌ها بازی می‌کرد؛ لباس‌های رنگین می‌پوشید و شب را با ساز و آواز می‌گذراند.^۱ با ادامه سیاست تهدید و ارباب معاویه، مردم ولیعهدی یزید را پذیرفتند.^۲ با این وجود، برخی صحابه چون حسین بن علی علیه السلام، عبدالله بن زبیر، عبدالله بن عمر، عبدالرحمن بن ابی‌بکر و ابن عباس از پذیرش این خواسته خودداری کردند. از آنجا که این افراد از سران و بزرگان عرب بودند، مخالفت آنان می‌توانست این اقدام معاویه را با ناکامی مواجه سازد. در نتیجه با سرسختی‌های معاویه مبنی بر تحمیل ولایتعهدی یزید به مردم، تنها حسین بن علی علیه السلام و ابن‌زبیر بر موضع خود پافشاری کرده و از بیعت با یزید سر باز زدند. آنان نیز بارها از جانب حاکمیت و دیگر صحابه به پذیرش خلافت یزید دعوت شدند.^۳ بعد از مرگ معاویه، حسین بن علی علیه السلام در بین راه مکه و مدینه با ابن‌عمر و ابن‌عباس برخورد کرد. ابن‌عمر به وی توصیه نمود که از اجتماع مسلمین بیرون نرود و با بیعت با یزید به جماعت ملحق شود.^۴ دیگر صحابی، عبدالله بن مطیع نیز حسین بن علی علیه السلام را به حفظ جماعت و بیعت با یزید فرا خواند.^۵

بعد از مرگ معاویه و به خلافت رسیدن یزید، حسین بن علی علیه السلام با حفظ موضع قبلی، در پاسخ به دعوت کوفیان راهی این شهر شد. ایشان در طول مسیر از مکه به سمت کوفه، همواره از جانب وابستگان خلافت و برخی صحابه به خروج از جماعت متهم گردید. امیر مکه به محض اطلاع از حرکت ایشان به سمت کوفه، تلاش می‌کرد به هر شکل ممکن ایشان را از ادامه راه باز دارد و چون با مقاومت حسین بن علی علیه السلام مواجه شد، فریاد کشید: «ای حسین! از خدا نمی‌ترسی که از جماعت بیرون می‌شوی و میان این امت تفرقه ایجاد می‌کنی.»^۶

به این ترتیب، در دوره امویان سرکوبی حرکت‌های اعتراض‌آمیز با اتهام خروج از جماعت از جانب برخی فقها مشروع بود. این‌گونه برداشت‌های فقهی هرچند برای حسین بن علی علیه السلام مانعی در اعتراض علیه حاکمیت یزید ایجاد نکرد، اما عوام را از همراهی با ایشان و موضع‌گیری منفی در قبال

۱. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۳، ص ۶۷؛ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۵۵.

۲. طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۰۳.

۳. ابن‌عثم کوفی، الفتوح، ج ۴، ص ۳۳۹.

۴. همان، ج ۵، ص ۲۴.

۵. همان، ۲۷.

۶. طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۳۸۵؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۳۷۵.

حاکمیت باز می‌داشت. پس از شهادت امام حسین علیه السلام نیز امویان برای توجیه اقدام خود بر همین ادعا پافشاری کرده و جامعه را در قبال شهادت ایشان به انفعال کشاندند. در جریان واقعه حرّه نیز برخی صحابه تلاش می‌کردند با به‌کارگیری این نظریه، مردم را از خلع یزید و دوری از جماعت باز دارند. به‌عنوان نمونه ابن عمر می‌گفت:

من از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده‌ام که فرمود: روز قیامت برای کسی که مکر و خدعه کند، رایتی نصب شده و ندا داده می‌شود که این نشان مکر و خدعه فلان است، و از بزرگ‌ترین مکرها که فقط از شرک به خدا کمتر است، این است که کسی با شخصی بیعت کرده و سپس بیعت‌شکنی کند. بنابراین کسی از شما نباید بیعت با یزید بشکند و در این کار شتاب نکنید.^۱

بنابراین رواج این اندیشه در دوره حاکمیت سفیانیان ابزاری برای پیشبرد مقاصد امویان و سکوت اجتماع در برابر آنان شد.

تأثیر اندیشه تقدیرگرایی بر انفعال اجتماعی

اندیشه تقدیرگرایی با نوع برداشتی که امویان از آن داشتند، منجر به سلب اختیار از مردم و بروز روحیه بی‌تفاوتی اجتماعی شد. در ماهیت این اندیشه، انفعال اجتماعی نهفته بود؛ چراکه براساس آن، مردم برخی حوادث و اتفاقات را تقدیر الهی دانسته و تلاشی برای تغییر وضع موجود انجام نمی‌دادند. آنان معتقد بودند آنچه اتفاق افتاده، تقدیر الهی بوده و انسان نیز نمی‌تواند با خواست خداوند مقابله کند. امویان با چنین تأویلی از این اندیشه، به عملکرد خود وجهه دینی و شرعی داده و تحرک اجتماعی را از مردم سلب می‌کردند. ریشه این نوع برداشت در جامعه اسلامی را می‌توان بعد از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جستجو کرد.

پس از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله این اندیشه به‌تدریج ابعاد سیاسی یافته و ابزاری برای توجیه عملکرد حاکمان و وابستگان آنها شد. در دوره خلافت ابوبکر، موارد متعددی که عامل ایجاد آن افراد جامعه بودند، به قضا و قدر نسبت داده شد؛ از جمله اینکه در جنگ‌های رده، خالد بن ولید برای توجیه عمل خود و بستن زبان معترضین در کشتن اسیران بنی‌یربوع که به دستور او و کاملاً آگاهانه صورت گرفته بود، آن را به قضا و قدر نسبت داد.^۲ این برداشت از تقدیرگرایی، رویکرد جبرگرایانه به آن می‌داد؛ در حالی که در اندیشه علی بن ابی‌طالب علیه السلام هرگونه تعبیر جبرگرایانه از این اندیشه رد شده

۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۴، ص ۱۵۱.

۲. طبری، تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۲۷۶.

است. ایشان حتمیت قضا و قدر را باعث از بین رفتن کیفر و پاداش انسان می‌دانست و بر اختیار انسان در آنچه مأمور شده، تأکید می‌نمود.^۱

پس از روی کار آمدن امویان، این اندیشه ابعاد سیاسی وسیع‌تری یافت. آنان در موارد متعددی عملکرد خود را با نسبت دادن به قضا و قدر توجیه کرده و به اقدام خود وجهه شرعی می‌بخشیدند؛ اجتماع نیز منفعلانه‌پذیرای وضع موجود می‌شد. معاویه در جنگ صفین در سخنانی این جنگ را تقدیر الهی خواند و سپاهیان را برای مقابله با جنگی که خدا مقدر کرده بود، فرا خواند.^۲ با این توجیه، از سویی نه‌تنها دخالت خود را در بروز جنگ بین مسلمانان کم‌رنگ می‌کرد، بلکه مردم را برای مشارکت در امری که خداوند مقدر کرده، ملزم می‌نمود؛ از طرفی نیز خود را عامل به فعل خداوند می‌دانست. با این شرایط، اجتماع ساده‌اندیش که درک عمیقی از دین و اندیشه‌های دینی نداشتند، با چشم‌پوشی از خطاهای معاویه با وی همراه شده و اعتراضی به اقدامات او نمی‌کردند. در واقع با چنین برداشتی از قضا و قدر، باب دروغ، حيله و سرپوش گذاشتن بر خطاها باز شد و پیش‌بینی پیامبر اکرم ﷺ در این مورد به تحقق پیوست. به گفته ابن مسعود، رسول اکرم ﷺ در مورد مرتبط دانستن امور دروغ به قضا و قدر به مسلمانان چنین هشدار داد:

بعد از نفی نبوت، هیچ کفری بالاتر از این نیست که باب دروغ را با قدر باز کنید.^۳

با چنین تعبیری از اندیشه قضا و قدر، اذهان جامعه به این برداشت سوق داده می‌شد که امور، نتیجه تقدیر الهی بوده و برای مقابله یا تغییر آنها نمی‌توان با مشیت و خواست خداوند مقابله کرد. یکی از مهم‌ترین دلایلی که امویان را به استفاده ابزاری از این اندیشه کشاند، فقدان مشروعیت بود. آنان به دلیل ضعف مشروعیت دینی، به راه‌های مختلفی برای کسب آن اقدام می‌کردند؛ ابتدا علم خون‌خواهی عثمان بلند کردند، اما چون بر این امر واقف شدند که با این حربه نمی‌توانند مشروعیت‌سازی کنند، به حمایت از اندیشه‌های قضا و قدر و ارجا روی آوردند. ویژگی بارز این اندیشه‌ها، سلب اختیار از انسان بود. سفیانیان حوادث مهمی که می‌توانست جامعه را به تحرک وادارد، به تقدیر و سرنوشت نسبت می‌دادند. از جمله این حوادث، قتل حجر بن عدی بود که پذیرش آن برای تعدادی از صحابه و حتی عایشه سنگین بود. معاویه نیز قتل حجر را تقدیر و سرنوشت الهی دانست. با این برداشت، وی اجراکننده فعل الهی بود و قصوری متوجه او نمی‌شد.^۴

۱. نهج البلاغه، ج ۷۸، ص ۳۷۲.

۲. منقری، وقعة صفین، ص ۲۹۶ - ۲۹۵.

۳. ابن عبدربه اندلسی، العقد الفرید، ج ۲، ص ۱۳۰.

۴. ابن اثیر، الکامل، ج ۲، ص ۴۹۹.

در دوره خلافت یزید نیز امور مهمی از جمله حادثه کربلا و شهادت امام حسین علیه السلام از جانب دو گروه به قضا و قدر نسبت داده شد؛ یک گروه کسانی بودند که در جنگ با امام حسین علیه السلام شرکت کرده و در به شهادت رساندن ایشان نقش داشتند. این افراد برای تسکین وجدان و توجیه عمل خود در برابر سرزنش‌های مردم و برخی صحابه، شهادت ایشان را تقدیر الهی می‌دانستند که از آن گریزی نبود. از جمله این افراد، عمر بن سعد بود. وی به دلیل مشارکت در شهادت امام حسین علیه السلام با سرزنش عده‌ای از صحابه از جمله عبدالله بن مطیع مواجه شد؛ اما در جواب آنها گفت: «کاری بود که آسمان مقدر کرده بود.»^۱ نتیجه این برداشت، سلب اختیار از خود و بستن زبان معترضین بود.

از طرف دیگر، حاکمیت با استفاده از این اندیشه به توجیه نقش خود در به شهادت رساندن امام حسین علیه السلام پرداخت. ابن‌زیاد در برخورد با اسرای کربلا، خطاب به امام سجاد و حضرت زینب علیهما السلام، شهادت امام حسین علیه السلام را تقدیر خداوند دانست و به حضرت زینب علیها السلام گفت: «کار خدا را با خاندان دیدی؟» همچنین وقتی فهمید امام سجاد علیه السلام زنده است، به او گفت: «مگر خدا علی بن حسین را نکشت؟» امام سجاد علیه السلام فرمود: «برادری داشتم که مردم او را کشتند.»^۲ در این گفتگو، تقابل دو اندیشه مشاهده می‌شود؛ در اندیشه ابن‌زیاد، تقدیر در امور محتوم بوده و چاره‌ای جز پذیرش آن نبود؛ در حالی که امام سجاد علیه السلام بر اختیار انسان و نقش آنان در بروز حوادث تأکید کرده است. همچنین در ماهیت برداشت ابن‌زیاد از اندیشه قدر، انفعال اجتماعی نهفته است؛ در حالی که در اندیشه امام سجاد علیه السلام، تحرک و نقش انسان در تغییر یا بروز حوادث وجوه بارزی دارد.

یزید نیز برای توجیه اقدام خود در شهادت امام حسین علیه السلام با لعن و نفرین بر ابن‌زیاد، وی را عامل این حادثه معرفی کرد و سپس این حادثه را تقدیر الهی دانست. با این توجیه، دخالت وی نیز برای اجرای امری بوده که خداوند مقدر کرده بود و یزید نیز چاره‌ای جز اجرای امر تقدیرشده خداوند نداشت. این برداشت اجتماع را مستقیماً در برابر خداوند قرار می‌داد و از آنجا که در جامعه دینی، مردم مطیع امر خداوند بودند، چاره‌ای جز پذیرش حوادث نداشته و نمی‌توانستند حاکمیت اموی را که مجری امر الهی بود، محکوم سازند. نتیجه چنین تفکری، سکوت در برابر عمل آنان در به شهادت رساندن امام حسین علیه السلام بود که بی تفاوتی از کنار این مسئله گذشتند.^۳ براساس تعبیری که در حاکمیت امویان از اندیشه قضا و قدر صورت گرفت، آنان در انجام امور خلاف دین معذور بودند؛ زیرا مقدرات الهی را اجرا می‌کردند. رواج این اندیشه، اجتماع را در برابر آنان

۱. ابن‌سعد، *الطبقات الکبری*، ج ۵، ص ۱۴۷.

۲. بلاذری، *انساب الاشراف*، ج ۳، ص ۴۱۲؛ ابن‌اثیر، *الکامل*، ج ۵، ص ۵۷۵.

۳. همان، ص ۵۷۸.

به انفعال کشاند؛ زیرا انتقاد و تقابل با کسانی که مجری اراده و مشیت خداوند بودند، بی‌معنا بود. امویان با این وسیله، جنایات خود را توجیه کرده و مهر سکوت بر جامعه می‌زدند.

اندیشه ارجای خالص (حمایت امویان از اندیشه‌های شبه‌دینی برای مهار توده مردم)

اندیشه ارجا که در نتیجه اختلافات فکری و عقیدتی مسلمانان در نیمه دوم قرن اول هجری به‌وجود آمد، حمایت حاکمان اموی را به همراه داشت. امویان از این اندیشه جهت پیشبرد مقاصد خود و نیز به انفعال کشاندن جامعه استفاده نمودند.^۱ اصول بنیادی این اندیشه، تأخیر قضاوت در مورد مرتکبان کبیره و تفکیک عمل از ایمان بود. این دو بعد از اندیشه ارجا سرپوشی بر خطاهای امویان گذاشت و باعث سلب واکنش اجتماعی علیه آنان شد.

براساس دیدگاه مرجئه، قضاوت و داوری درباره مرتکبان کبیره تا روز قیامت به تأخیر انداخته می‌شد. آنان داوری درباره گناهان را خارج از توان انسان دانسته و معتقد بودند خداوند در روز قیامت در این مورد قضاوت خواهد کرد.^۲ براساس اندیشه ارجا، کافران تنها گروه مخلد در آتش هستند و مسلمانان با وجود ارتکاب گناه، در آتش مخلد قرار نمی‌گیرند.^۳

با این طرز تفکر، مردم حق قضاوت و توجه به گناهان حاکمیت را نداشتند؛ زیرا اگر آنان مرتکب گناهی می‌شدند، اولاً خداوند در مورد آنان قضاوت می‌کرد و این قضاوت نیز نه در این دنیا، بلکه در جهان آخرت صورت می‌گرفت؛ ثانیاً اگر مجازاتی نیز متوجه آنان می‌شد، در جهان آخرت و توسط خداوند انجام می‌گرفت. در این صورت، مردم حق قضاوت در مورد حاکمانی که مرتکب گناه شده‌اند را نداشتند و مجبور به سکوت در برابر اعمال آنان می‌شدند. این تفکر سبب انفعال اجتماعی می‌شد و با این استدلال، خیل عظیمی از جامعه موضع بی‌تفاوتی نسبت به عملکرد حاکمان اختیار می‌کردند.

مرجئه، مرتکبین گناهان کبیره از جمله قتل نفس، دزدی، سوزاندن قرآن و حتی ویرانی کعبه را همچنان مؤمن می‌دانستند.^۴ در واقع در این دیدگاه کسی چون یزید که مرتکب قتل شده و حتی حرمت خانه کعبه را زیر پا گذاشته بود، همچنان مؤمن بود؛ زیرا در اندیشه مرجئه، عمل از ایمان منفک بوده و عملکرد افراد لطمه‌ای به ایمان آنان وارد نمی‌کرد. با این برداشت از اندیشه ارجا، مردم نمی‌توانستند در مقابل چنین حاکمانی قرار گرفته و بر اعمال آنان خرده‌گیری کنند؛ چون آنان با وجود ارتکاب جنایت،

۱. شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۵۵.

۲. مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ص ۴۰۳ - ۴۰۲.

۳. احمد امین، ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۳۱۹.

۴. فضل بن شاذان، الايضاح، ص ۴۶ - ۴۵.

همچنان مؤمن بوده و اعتراض علیه خلیفه مؤمن نیز کاملاً بی‌معنا تلقی می‌شد.^۱ ارکان ایمان نزد مرجئه خالص بر اقرار زبانی به شهادتین بود و به محض بیان شهادتین، ایمان افراد چون جبرئیل و میکائیل محسوب می‌شد. این گروه برای توجیه اصول عقیدتی خود به موضع‌گیری پیامبر اکرم ﷺ در قبال کسانی استناد می‌جستند که به شهادتین اقرار می‌کردند. آنان تأکید داشتند که رسول اکرم ﷺ مردم را از کشتن گوینده «لا اله الا الله» برحذر داشته است. برخی از آنان نیز اعتقاد داشتند حتی اگر مسلمانان با اقرار زبانی ایمان آورده و سپس به انکار خداوند بپردازند، کافر نیستند.^۲ این دیدگاه، دایره مسلمانی را بسیار وسیع کرده و از طرفی راه انتقاد، اعتراض و هرگونه واکنش در برابر عملکرد افراد و گروه‌ها را می‌بست.

حاکمیت اموی با درک این مسئله، به حمایت از مرجئه پرداخت و با گسترش این اندیشه در بین مردم، در لفافه دین بر جنایات خود سرپوش نهاد. از سویی مردم نیز متأثر از این اندیشه، خود را در موضع قضاوت قرار نداده و قضاوت را برعهده خداوند در جهان آخرت می‌گذاشتند. نتیجه و پیامد این اندیشه از یک طرف منجر به انفعال اجتماعی می‌شد و از طرف دیگر باعث می‌شد حاکمان اموی مرتکب بزرگ‌ترین جنایات شده و همچنان مورد پذیرش اجتماع واقع شوند؛ زیرا در این دیدگاه، آنان همچنان مؤمن بوده و مردم نیز عملاً تن به حاکمیت خلیفه مؤمن می‌دادند.^۳ با توجه به رواج اندیشه ارجاء، اقدام یزید در حادثه کربلا، حمله به مدینه و مکه و قتل صحابه، هیچ لطمه‌ای به ایمانش وارد نمی‌کرد و وی همچنان مؤمن بود؛ در نتیجه اعتراض علیه او نیز معنا پیدا نمی‌کرد.

مشروعیت‌سازی امویان با نظریه خلافت الهی

مشکل عمده‌ای که امویان در دوران حاکمیت خود با آن مواجه بودند، مشروعیت دینی بود؛ چراکه آنان از طریق نص یا اجماع اهل حل و عقد و شورا به خلافت نرسیده بودند. از این رو یکی از راه‌هایی که برای کسب مشروعیت و تحمیل خلافت خود به مردم به آن روی آوردند، نظریه خلافت الهی بود؛ بدین معنا که آنان خلافت خود را عطیه‌ای الهی دانسته و تلاش می‌کردند به مردم بقبولانند که خواست و اراده خداوند را پذیرا باشند و درصدد مقابله با آن برنیایند. این نظریه قبل از حاکمیت امویان توسط عثمان برای آرام کردن شورشیان به کار رفت. وی می‌گفت: «پیراهنی که خدا بر من پوشانده، از تن بیرون نمی‌آورم.»^۴ امویان نیز برای جلوگیری از هرگونه اعتراض مردم، به استفاده از

۱. شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۵۵.

۲. اشعری، مقالات الاسلامیین فی الاختلاف المصلین، ص ۶۹.

۳. احمد امین، ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۳۲۴ - ۳۲۳.

۴. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۶۶.

این اندیشه روی آوردند. با توجه به اینکه اندیشه‌های دینی و شبه‌دینی با باور و عقاید مردم ارتباط دارد، مسلماً پذیرش توده آنان را به همراه می‌آورد. حمایت توده مردم نیز باعث می‌شد اندک افرادی که درک حقیقی از دین و اندیشه‌های دینی داشتند، نتوانند در مقابل حاکمیت اموی کاری از پیش برند.

استفاده امویان از این اندیشه را نباید با اعتقاد شیعه مبنی بر انتصاب ائمه علیهم‌السلام از ناحیه خداوند خلط نمود. در تفاوت دیدگاه شیعه در مورد انتصاب ائمه علیهم‌السلام از ناحیه خداوند با نوع تعبیر و برداشتی که امویان از این نظریه داشتند، می‌توان دلایلی را بدین بیان ذکر کرد:

۱. در دیدگاه شیعه، ائمه علیهم‌السلام از ناحیه خداوند با واسطه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم معرفی شده‌اند؛ در حالی که امویان خلافت خود را عطیه‌ای الهی می‌دانستند که مستقیماً از جانب خداوند به آنها داده شده بود.^۱

۲. براساس دیدگاه شیعه، هر کدام از ائمه علیهم‌السلام از ملکه عصمت برخوردار بوده و پس از رسیدن به درجه انسان کامل، توسط خداوند به امامت منصوب شده بودند.

۳. ائمه شیعه علیهم‌السلام خلافت خود را به مردم تحمیل نمی‌کردند؛ چنان که علی علیه‌السلام با وجود انتصاب از ناحیه خداوند، تا زمانی که مردم خواستار خلافت ایشان نبودند، خلافت خود را بر آنان تحمیل نکرد.

نخستین کسی که این نظریه را در راستای دیدگاه امویان در بین مردم تبلیغ می‌کرد، زیاد بن ابیه بود. او در سال ۴۵ ق در خطبه‌ای که بدون نام و یاد خداوند آغاز کرده بود، در این باره به مردم بصره چنین گفت:

خلافت امویان از جانب خداست و آنان به خواست او حکم رانده و به اراده او عمل می‌کنند. ای مردم! اکنون ما رهبران و حامیان شما هستیم؛ با قدرتی که خداوند به ما داده، راهتان می‌بریم و با کمک غنیمتی که به ما سپرده، از شما حمایت می‌کنیم. ما را بر شما حق شنوایی و فرمانبرداری در چیزهایی است که بخواهیم و شما را بر ما حق عدالت در حکومت است. پس با خیرخواهی و اخلاص خود نسبت به ما، سزاوار عدالت و غنیمت ما شوید.^۲

معاویه نیز به مناسبت‌های مختلف به این نظریه استناد می‌جست. به گفته مدائنی:

روزی معاویه گفت: خداوند خلفا را به بهترین امور گرامی داشته، آنان را از آتش دوزخ نجات داده، بهشت را بر آنان واجب کرده و اهل شام را یاران آنان نموده است.^۳

وی همچنین پس از استقرار خلافت، برای تحمیل ولیعهدی یزید به مردم از این نظریه استفاده

۱. ابن قتیبه دینوری، الامامة والسیاسة، ج ۱، ص ۲۰۵.

۲. جاحظ، البیان والتبیین، ج ۲، ص ۴۹؛ طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۲۲۰.

۳. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۱۲۵.

کرد. معاویه انتصاب یزید به ولیعهدی را خواست خداوند دانست و مردم را به تسلیم در برابر خواسته الهی فرا خواند. وی در دیداری که با عایشه داشت، خلافت یزید را اتفاقی دانست که از ناحیه خداوند صورت گرفته است.^۱ با وجود مخالفت بنی‌هاشم با ولیعهدی یزید، معاویه همچنان ادعا داشت که این خلافت فضل خداست و از آنان می‌خواست تا با خواست خداوند همراهی کنند.^۲ براساس این دیدگاه، امویان مجری اراده الهی بوده و تبعیت از آنها، تبعیت از خواست خداوند بود. مسلماً این اندیشه هرگونه مقابله با عملکرد امویان را زیر سؤال می‌برد و مردم را به همراهی با آنها فرا می‌خواند. یزید نیز به تاسی از معاویه برای مشروعیت بخشیدن به خلافت خود و جلوگیری از اعتراضات اجتماعی، طی نامه‌هایی به ولایات مختلف، خلافت خود را ملکی دانست که خداوند به وی عطا کرده است. او در نامه‌ای برای مردم مدینه چنین نوشت:

معاویه بنده‌ای از بندگان خدا بود که خداوند وی را گرامی داشت و به خلافتش برگزید و امور مسلمانان را به وی سپرد، و خداوند بعد از او خلافت و حکومت را به ما سپرده است.^۳

یزید با استناد به این اندیشه، امام حسین علیه السلام را متهم می‌کرد که خلافت اعطایی وی از ناحیه خداوند را نادیده گرفته و در برابر او قیام کرده است.^۴ وی با این استدلال هرگونه تحرک برخاسته از بطن دین را محکوم می‌کرد. عده‌ای نیز با حمایت از یزید و اندیشه خلافت الهی، به مقبولیت خلافت امویان کمک کرده و با برخورد با هرگونه اعتراض و قیام، مردم را به همراهی با امویان فرا می‌خواندند. از جمله این افراد، عطاء بن ابی‌صفین بود که در مقابل یزید برخاست و گفت: «ای امیر! دل در سخن دشمنان مبند و خوش‌دل باش که خدای تعالی بعد از پدرت خلافت را روزی تو کرده است.»^۵

شعرا نیز به‌عنوان زبان تبلیغاتی آن دوره برای مشروعیت بخشیدن به خلافت امویان به ترویج نظریه خلافت الهی در بین مردم پرداختند که مهم‌ترین آنها، اخطل و جریر بودند. اخطل، شاعر دربار اموی نه تنها با مدحیه‌های خود فضایل حاکمان اموی را بیان می‌کرد، بلکه به مشروعیت دادن خلافت الهی امویان با دلایل عامه‌پسند نیز مبادرت می‌ورزید. زمانی که امویان به استفاده از نظریه خلافت الهی روی آوردند، اخطل نیز خلافت آنان را موهبتی خدایی دانست.^۶ جریر دیگر شاعر

۱. ابن‌قتیبه دینوری، الامامة والسياسة، ج ۱، ص ۲۰۵.

۲. ابن‌اعثم، الفتوح، ج ۴، ص ۳۳۸ - ۳۳۷.

۳. ابن‌قتیبه دینوری، الامامة والسياسة، ج ۱، ص ۲۲۵.

۴. طبری، تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۴۶۴.

۵. ابن‌اعثم، الفتوح، ج ۵، ص ۸.

۶. فاخوری، تاریخ ادبیات عرب، ص ۲۱۱.

برجسته این عصر، امویان را برگزیدگان خداوند عنوان کرد.^۱ علاوه بر این دو شاعر، شعرای دیگری از جمله عبدالله بن همام سلولی، مسکین دارمی و عبدالله مازنی نیز هر کدام به بیان نظریه خلافت الهی پرداختند. براساس این نظریه، هرچند خلافت امویان براساس شورا، نص و اجماع نبود، اما هرگونه اعتراض در برابر خلافتی که خداوند به آنها داده بود، بی‌معنا تلقی می‌شد. به همین دلیل معاویه و یزید با استفاده از این نظریه نه تنها خلافت خود را مشروع می‌دانستند، بلکه با به انفعال کشاندن مردم، آنان را نیز با خود همراه می‌کردند.

نتیجه

رواج اندیشه‌های دینی و شبه‌دینی چون حفظ جماعت، تقدیرگرایی، خلافت الهی و ارجا در دوره حاکمیت امویان، به استمرار خلافت آنان دامن زد. با توجه به ارتباط این اندیشه‌ها با افکار و عقاید مردم و پشتوانه دینی برخی صحابه در حمایت از آنها، به‌خصوص اندیشه حفظ جماعت که توسط کسانی چون عبدالله بن عمر توصیه می‌شد، امکان انتقاد و اعتراض از مردم سلب شده بود. مهم‌ترین استفاده‌ای که امویان از این اندیشه‌ها کردند، به رکود کشاندن فکر و اندیشه مردم و تسلیم آنان در مقابل عملکرد خود بود.

سابقه این اندیشه‌ها به گذشته‌هایی دورتر از خلافت امویان برمی‌گشت؛ اما با توجه به انعطافی که در تعبیر و تأویل آنها وجود داشت، امویان از آنها جهت پیشبرد مقاصد خود استفاده کرده و با تعبیری که به نفع حاکمیت آنان بود، خلافت خود را به مردم قبولاندند. در تعبیر امویان از این اندیشه‌ها، انفعال اجتماعی و رکود فکری نهفته بود. ضعف مبانی مشروعیتی خلافت امویان، نارضایتی مناطقی چون عراق و حجاز از حاکمیت آنان و وجود ائمه شیعه علیهم‌السلام و جایگاه و منزلت دینی آنان در بین مردم، از جمله عواملی بود که امویان را نیازمند اقدام نسبت به رکود فکری و انفعال اجتماعی می‌کرد. آنان برای رسیدن به اهداف قدرت‌طلبانه و حفظ آن، به استفاده ابزاری از دین و اندیشه‌های دینی روی آورده و با رواج اندیشه‌های منفعل‌زا در بین مسلمانان، عملکرد خود را توجیه شرعی می‌کردند.

عملکرد سیاه برخی حاکمان اموی از جمله یزید که در مدت سه سال خلافت، شدیدترین جنایات را مرتکب شد، با هیچ چیزی قابل توجیه نبود؛ از این رو امویان برای توجیه عملکرد وی برخی حوادث را به تقدیر الهی نسبت دادند. همچنین با رواج اندیشه ارجا و تفکیک عمل از ایمان، عملکرد خلفا از جمله یزید را جدای از ایمان دانسته و وی را همچنان به‌عنوان خلیفه مؤمن جلوه می‌دادند.

به این ترتیب با وجود ارتکاب جنایات از سوی خلفای اموی، رواج این اندیشه‌ها به نفع آنان بوده و موجب تدوام حاکمیتشان می‌شد.

۱. همان، ۲۲۹.

منابع و مأخذ

۱. نهج البلاغه، ترجمه جعفر شهیدی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۲. آقابخش، علی و مینو افشاری راد، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، نشر چاپار، ۱۳۷۹.
۳. ابن اثیر، عزالدین، الكامل فی التاريخ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۴. ابن اعثم کوفی، احمد، الفتوح، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۱ ق.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن، تاریخ ابن خلدون (العبر)، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ ق.
۶. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، بیروت، دار الکتب، ۱۴۰۵ ق.
۷. ابن عبدبره الاندلسی، العقد الفريد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۴ ق.
۸. ابن قتیبه دینوری، الامامة والسیاسة، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۰ ق.
۹. ابوحنیفه دینوری، الاخبار الطوال، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۶۰ م.
۱۰. احمد امین، ضحی الاسلام، قاهره، مکتبه النهضة المصریه، بی تا.
۱۱. اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین فی الاختلاف المصلین، محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، المکتبه العصریه صیدا، ۱۴۱۹ ق.
۱۲. اصفهانی، ابی نعیم احمد بن عبدالله، حلیة الاولیاء فی طبقات الاصفیاء، ج ۶، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۳۸۷ ق.
۱۳. بخاری، ابی عبدالله محمد بن اسماعیل، الصحيح، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
۱۴. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، انساب الاشراف، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، البیان والتبیین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۱۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، بیروت، دار مکتبه الهلال، ۱۹۹۸ م.
۱۷. الطبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، بیروت، دارالتراث، بی تا.
۱۸. فاختوری، حنا، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه عبدالحمید آیتی، انتشارات توس، بی تا.
۱۹. فضل بن شاذان، الايضاح، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۲۰. مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، قم، دارالهجره، ۱۴۰۹ ق.
۲۱. مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس، ۱۳۶۸.
۲۲. منقری، نصر بن مزاحم، وقعة صفین، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۰ ق.
۲۳. واقدی، محمد بن عمر، المغازی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ ق.
۲۴. یعقوبی، احمد بن ابی واضح، تاریخ یعقوبی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۳ ق.