

تحول سنت ثار در تاریخ اجتماعی عصر جاهلیت

عیسی عبدی*

سجاد دادفر**

چکیده

سنت «ثار» از ارکان فرهنگی در نظام ارزشی قبیله در عصر جاهلی بود، اما کارکردهای نامطلوب اجتماعی آن به مرور زمان وجدان بیدار جمعی از خردمندان و شاعران آن عصر را جریحه دار کرد. شناخت چیستی و کارکرد این سنت در نظام قبیله مسئله‌ای است که کم‌تر به آن پرداخته شده است. در همین زمینه تلاش شده است که از نظریه اجتماعی دورکیم به منزله کلیدی مفهومی برای درک تداوم و تحول سنت ثار بهره گرفته شود. می‌توان گفت که واکنش خردمندان به تداوم این سنت، در بلندمدت، زمینه‌های روانی تحولی تدریجی و بالقوه برای تغییر نگرش به آن در فرایند تکامل جامعه قبیله‌ای را فراهم کرد. اقبال و توجه به حکمیت یعنی القای مجازات ترمیمی دبه به جای ثار (مجازات تنبیهی) یکی از پیش‌زمینه‌های این تحول بود.

کلیدواژه‌ها: جاهلیت، ثار، دورکیم، مجازات، ادب جاهلی، عربستان.

۱. مقدمه

با همه انتقادهایی که در تاریخ اندیشه اجتماعی به دورکیم، به دلیل تأثیرپذیری از آگوست کنت در حوزه‌هایی چون اثبات‌گرایی و تقلیل‌گرایی، وارد است؛ با این حال نباید از اهمیت و گیرایی نظریه اجتماعی وی کاست. لذا به اقتضای طرح مسئله پژوهش حاضر که درباره کارکرد ثار در قبیله و چرایی نقد این سنت در عرصه نظام اجتماعی قبیله است، نمی‌توان

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

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

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

از ارتباط و تناسب نظریه وی در این جا غفلت کرد. در این نظریه فرهنگ به صورت نظامی نمادین از اعتقادات، باورها، ارزش‌ها، و آیین‌های جمعی نمایان می‌شود که به کنش‌های فرد در عرصه اجتماع در قالب هم‌بستگی شکل می‌دهد. دورکیم در پرداختن به صور ابتدایی و نظام ارزشی جوامع بدوی و مابعد آن پدیده‌ای به نام هم‌بستگی اجتماعی را مطرح و آن را در قالب هم‌بستگی مکانیکی و ارگانیک تعریف کرد (استونز، ۱۳۷۹: ۷۹). دورکیم از اصلاح وجدان جمعی برای هم‌بستگی جوامع بدوی استفاده کرد و در عین حال به گذار و تحول تدریجی این هم‌بستگی از حالت مکانیکی به ارگانیک نیز نگاهی عمیق داشت. قدر مسلم این است که افراد در حالت انسجام مکانیکی تمایزی با هم ندارند؛ اما هر چه با تحول نظام اجتماعی و عوامل دیگر این تمایزها بیش‌تر شود، به تدریج هم‌بستگی شکل ارگانیک پیدا می‌کند. دورکیم برای حفظ این هم‌بستگی و راز بقای آن در جوامع ارگانیک مفاهیمی مانند تقسیم کار را نظریه‌پردازی کرد؛ که مقدر است هم‌بستگی میان اعضای جامعه را حفظ کند. در این وضعیت جدید مسئله نظارت و کنترل به تدریج از شکل تنبیهی و خشونت دور می‌شود و ترمیم و اقدام‌های جبرانگر جای اقدامات سرکوبگر را می‌گیرد (آرون، ۱۳۸۹: ۳۶۲).

هم‌بستگی مکانیکی نوعی هم‌بستگی است که مولکول‌های اجتماعی ذره ذره با کل مجموعه هماهنگ‌اند. مولکول‌ها موجودات غیرزنده‌ای تصور می‌شوند که به کلیت جسم وابسته‌اند و حرکت مستقل خود را ندارند. در جامعه بدوی فرد به خودش تعلق ندارد؛ بلکه هم‌چون شیء متعلق به جامعه است. این نوع هم‌بستگی زیر وجدان جمعی معنی پیدا می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۷: ۱۱۸). وی در این طبقه‌بندی ساختاری ویژگی‌هایی هم‌چون یک‌پارچگی ملموس، تحکم قواعد، و هنجارهای اخلاقی را برای هم‌بستگی مکانیکی طرح کرد. بر این اساس، در هم‌بستگی مکانیکی، که مد نظر این مقاله است، نوعی یک‌سان‌انگاری فرد و جمع وجود دارد. به همین دلیل، ایرادی که بر انسان‌شناسی دورکیم وارد است منفعل بودن انسان در مقابل ساختارهاست. چون وجدان جمعی در این نظام بدوی با ارزش‌های واحد و مقدس قبیله و توت‌های آن پیوند یافته است، هر کنش فردی در قالب نظام مذکور معنا می‌یابد. هر گونه تخطی به توت‌ها و ارزش‌های قبیله نه فقط تجاوز به حریم فرد بلکه تجاوز به کل قبیله است؛ بنابراین واکنش‌ها و کنش‌های فردی و جمعی در یک کلیت معنا می‌یابند و ذیل نظام باورهای فرهنگ نهادین‌شده قبیله‌ای معنا می‌یابند.

دورکیم برای بررسی هم‌بستگی اجتماعی با رویکردی اثباتی اعتقاد دارد که هم‌بستگی جنبه انتزاعی دارد و فقط از طریق تجلیات بیرونی‌اش، که شکل عینی‌شده آن

است، شناخته می‌شود. بر همین اساس و به‌عنوان مثال، وی برای تحلیل رموز بقای نظام قبیله به بحث کیفر و جرم در قالب ضمانت نظم اجتماعی می‌پردازد. وی هم‌سو با هم‌بستگی مکانیکی و ارگانیک و روند تحول تدریجی و تاریخی آن‌ها از دو نوع مجازات تنبیهی و ترمیمی نام می‌برد. مجازات تنبیهی که او از آن یاد می‌کند نوعی شکنجه و زیان مستقیم و مختص جامعه بدوی است که زیر و جدان جمعی کنترل می‌شود. با این رویکرد، در واقع مجازات تنبیهی تشفی وجدان جمعی محسوب می‌شود (آرون، ۱۳۸۹: ۳۷۰). هر جرمی که امنیت قبیله یا جامعه بدوی را بر هم بزند و جدان جمعی آن را مؤاخذه می‌کند. از این زاویه هر گونه دست‌برد به یک عضو از قبیله به منزله دست‌برد به حریم کل قبیله محسوب می‌شود. در صورتی که مجازات از حالت رنج و مشقت مستقیم کمابیش خارج شود و هدف خود را اصلاح نظم جامعه بدوی بداند شکل ترمیمی پیدا می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۷: ۱۱۸).

بنا بر نظریات فوق، در واقع نیروی هم‌بستگی مکانیکی بنا به سرشت و ساختار به هم‌بسته‌اش ذیل وجدان جمعی کنش‌های فرد را کاملاً به شیوه یک‌سان کنترل می‌کند و هر کنشی را که مغایر با وجدان جمعی و یا خارج از نظارت آن انجام شود جرم و تخلف می‌داند و شخص خاطی باید تنبیه شود. دورکیم در تحلیل تحول جوامع از منظر پویاشناسی، به روند و چگونگی تحول جوامع بدوی به پیچیده و در نتیجه شکل‌گیری جوامع ارگانیک به یک سری شرایط و ویژگی‌های ساختاری جدید نظر داشت و چنان‌که گفته شد از مجازات ترمیمی سخن به میان آورد. نحوه گذار از هم‌بستگی مکانیکی به ارگانیک و در نتیجه شکل‌گیری صور مجازات ترمیمی می‌باید دیگری است که در این مقال نمی‌گنجد.

در مقاله پیش روی با تکیه بر نظریه هم‌بستگی دورکیم به تحلیل ثار در شکل هم‌بستگی مکانیکی قبیله، که با سنت‌های بدوی هم‌چون حسب و نسب در پیوند است، می‌پردازیم و ثار را به تعبیر دورکیم به صورت تجلی و باز نمود آن هم‌بستگی تحلیل خواهیم کرد. در ادامه بحث به برخی اشارات تاریخی درباره واکنش اولیه جامعه جاهلی به این سنت و دلالت‌های اولیه تاریخی درباره طرح دیه و حکمیت پرداخته خواهد شد. در ضمن تحول ثار در دوره جهالت به شکل تاریخی از عهده این مقاله خارج است، لذا در تبیین و پاسخ به سؤال تلاش شده است که حتی المقدور ضمن بهره‌گیری از منابع دست اول و شواهد متنی شاعران بیش‌تر به تحلیل و توصیف ثار پرداخته شود و از روند تحول آن به دلیل فقدان نسبی منابع امتناع شود.

۲. ثار در نگاه کلی

شبه‌جزیره عربستان پیش از اسلام فاقد حکومت مرکزی در معنای متداول آن دوران بود. در نظام بدون دولت مرکزی و قوانین نظم‌دهنده، جز در موارد محدود مانند احلاف و غیره، ضمانتی برای امنیت، دفاع از کیان، ارزش‌ها، توت‌ها، و نمادهای قبایل و طوایف وجود نداشت. وابستگی فرد به قبیله به صورت سستی بی‌بدیل درآمد بود. دلایل مختلفی می‌توانست زمینه‌ساز تعلق یک فرد به قبیله باشد: رابطه طبیعی خونی، سنت جوار، سنت مولا و ... همه این ویژگی‌ها قبیله را به یک مجموعه مستحکم، دارای اصالت، هم‌بستگی، و تداوم تبدیل می‌کرد و همه اعضا در درون آن مستحیل می‌گردیدند (علی، ۱۹۶۸: ج ۱، ۲۸۳). قبیله در جامعه عرب جاهلی نه فقط شالوده حیات و بقای تمام پیوستگی‌های فردی و اجتماعی عرب به‌شمار می‌رفت، بلکه تمام ارکان شخصیت و مظاهر فکری و عقلی او را شکل می‌داد. در جامعه قبیله‌ای دوره جاهلی، همانند تمام جوامع قبیله‌ای و حتی شدیدتر از آنها، اصالت همواره با قبیله بود نه با فرد وابسته به آن. در ذهن عرب جاهلی قبیله واقعیتی خارج از افراد داشت و با اتکا به همین واقعیت و بدون آن‌که تنها مقوله‌ای اعتباری به‌شمار رود، بر تمامیت فرد اعم از جان و اندیشه او تا افراد خاندانش حکومت قطعی و مسلم داشت. به عبارت دیگر، در نظام قبیله‌ای دوره جاهلی فردیت فرد در کلیت قبیله مستحیل بود (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۸: ۱۶۱). هویت فرد هویت قبیله هم بود. تطاول به یک بت، زن، توت، و غیره برابر با ممانت قبیله انگاشته می‌شد. لذا واکنش جمعی منبعت از عصیت را در میان اعضای قبیله برمی‌انگیخت. البته درجه استحاله فردیت عرب جاهلی در کلیت قبیله در تمام جنبه‌های حقوقی، نظامی، سستی، و عقیدتی به یک اندازه نبود. در زمینه‌های حقوقی و جزایی فرد وابسته به قبیله تفسیری کاملاً غیرفردی از مقوله تجاوز و تعرض داشت. به همین دلیل، هر گاه فردی از قبیله او مورد تعرض قرار می‌گرفت یا حیثاً کشته می‌شد، او تعرض به آن فرد را تعرض به خود و تمام افراد قبیله تفسیر می‌کرد و در راستای این تفسیر خاص تمام افراد قبیله قاتل را قاتل می‌شناخت و قصاص را متوجه تمام آنها می‌کرد (همان: ۱۶۲). یکی از جلوه‌های این عصیت «ثار» (انتقام‌جویی و خون‌خواهی ممتد) بود. استمرار همین سنت گسترده انتقام‌جویی در دوره اسلامی باعث شد که قرآن آن را محکوم و قصاص را تعدیل کند و به آن جنبه فردی بخشد (بقره: ۱۷۸). با این حال، ثار مبین یک شکل اولیه و بدوی از اجرای عدالت و احقاق حق در جاهلیت محسوب می‌شد و قانون اولیه برای ولی دم و خون‌خواهی بود. مترادف ثار «وتر» است. چنان‌که عبارات مونتور بعد از آن می‌آید. ثار به لحاظ زبانی در یک شبکه معنایی قابل درک

است که اگر آن را در مرکز این شبکه قرار دهیم با واژه منتقم، ولی دم، مقتول، و قاتل روبه‌رو می‌شویم (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱، ذیل «ثار»). این واژه‌ها در صورت تبدیل شدن به کنش به کشمکش مقطعی و تاریخی دو قبیله در عربستان جاهلی منجر می‌شدند.

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

۳. ثار در پیوند با عصبیت و نسب

به‌لحاظ تاریخی اقوام عرب در کلیت تبارشناختی خود در نهایت به دو نیای مشترک عدنان و قحطان می‌رسند. عدنان پدر اعراب شمالی و قحطان پدر اعراب جنوبی تلقی می‌شود (اصمعی، ۱۳۷۹: ۷-۸). در این شبکه خویشاوندی حلقه‌های پیونددهنده از طریق واژگانی هم‌چون «بنی» و «ابن» بیان می‌شوند که نشان‌دهنده رابطه طولی و عمودی قبایل و نیاکان آن‌هاست (علی، ۱۹۶۸: ج ۱، ۲۶). به‌دلیل نبود حکومت مرکزی، جامعه و نظم جاهلی در عربستان پیش از اسلام بر نوعی سنت پدرسالاری بنا شده بود. بر همین اساس، عنصر محوری و نظم‌دهنده که موجب تطور و رشد اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی در هر قبیله، بطن، طایفه، و عشیره می‌شد مرد بود که عالی‌ترین آن شیخ عرب به‌حساب می‌آمد. شیخ معمولاً واجد صفاتی هم‌چون حلم، درایت، شجاعت، و سخاوت بود (ابن سعد، ۱۴۰۵: ج ۳، ۶۰۴). مرد در حداقل مفهوم بازوی خانواده در معیشت و دفاع از قبیله بود. اگر عصبیت را نیرویی روانی برای هم‌گرایی به‌سوی هم‌خونی‌ها ترجمه کنیم،

مرد پیش‌راننده و در صدر این نیرو قرار داشت. این نیرو در کنار سایر ارزش‌ها، نمادها، و توتم‌های قبیله‌ای مجموعه‌ای نمادین را برای هویت‌بخشی قبیله و دفاع از آن در همه عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، و نظامی خلق می‌کرد. این مجموعه نمادین در نهایت برانگیزاننده تعاون و همکاری گروهی در کلیتی به نام قبیله بود. در این مجموعه عواملی چون بت قبیله، آب، چراگاه، و خانواده ارزش‌های مشترک بودند، این عوامل سازمان حقیقی و یک‌سان قبیله را شکل می‌دادند. در تفاخرهای نظامی و نسبی مرد غلبه داشت. لذا مشاهده می‌شود که اگر زن در اشعار جاهلی مانند شعر امروالقیس آمده به دلیل توارثی است که روابط خونی را به وجود می‌آورد، لذا ازدواج نقش مهمی در این پیوندهای خونی ایفا می‌کرد. به همین دلیل، زن به عنوان مظهر پیوند خونی و تجلی ارزش‌های نهادین قبیله‌ای در مفهوم محرم و حریم مطرح می‌شد. در نتیجه زن حرمتی می‌یافت که حریم حیثیت قبیله به حساب می‌آمد. صرف نظر از آنچه در برخی منابع با عنوان زنده به گور کردن دختران آمده است، بایستی گفت که این سنتی پایدار و فراگیر در عصر جاهلیت نبوده است (الالوسی، ۱۹۷۴: ج ۳، ۵۳).

ابن خلدون عصیت را حاصل فطرت، نسب، دین، موقعیت جغرافیایی، نوع زندگانی، و کسب معیشت می‌داند. از نظر وی، بادیه‌نشینی و توحش عصیت را تقویت می‌کند (ابن خلدون، ۱۳۷۴: ۳۰۸). به نظر می‌رسد که ثار به معنی انتقام گرفتن و خون‌خواهی رابطه مستقیم و منحصری با اهمیت نسب دارد، اما بهتر است آن را در همین کلیت مفهوم «عصیت» تعبیر کنیم؛ زیرا در نزد اقوام عرب جاهلی ثار در شرایطی اتفاق می‌افتاد که احساس امنیت، هویت، حیثیت، معیشت، قوام، و قدرت قبیله به خطر افتاده باشد (ابوعبیده، ۱۴۰۷: ۱۲۵). به عبارت دیگر، در تفکر عرب بدوی پیوند قبیله‌ای بر اساس خویشاوندی بود که تعلق خاطر، وابستگی، وحدت، و هم‌بستگی میان اعضای قبیله را پدید می‌آورد (ابن عبدربه، ۱۳۸۴: ۶۸). در نتیجه هر آنچه ممکن بود این وحدت را به هم بزند عامل بیرونی است که تهدیدی برای امنیت قبیله به حساب می‌آمد. یکی از مهم‌ترین این تهدیدات کشته شدن یکی از اعضای قبیله به دست قبیله دیگر بود.

از نظر فیلیپ حتی، عصیت نوعی وفاداری مطلق، بی قید و شرط، و تعهد به اعضای قبیله را در فرد ایجاد می‌کرد. نوعی شوونیسم در مفهوم سنتی آن شکل می‌گرفت و این احساس را در اعضای قبیله پدید می‌آورد که همیشه مواظب غارتگران، قاتلان، و ره‌زنان باشند. در واقع، این رشته پیوند عامل تحکیم قبیله می‌شد (حتی، ۱۹۵۰: ۲۱). هم‌بستگی قبیله‌ای (عصیت) عاملی حیاتی برای بقا در بادیه بود. هر عضو قبیله برای زنده ماندن

در مقابل نیروهای طبیعت و قبایل رقیب نیاز به حمایت دیگر اعضای قبیله داشت (المبرد، ۱۹۳۶: ج ۱، ۳۱۳). لذا در این جا چیزی به نام خودمدارانگاری (egoism) رد می‌شود. فردیت و اجتماع به هم می‌پیوستند و میان آن‌ها رابطه‌ای متقابل در دوام و بقای قبیله برقرار می‌شد، اما موجودیت فرد بیرون از قبیله ناممکن بود که نشان‌دهنده تعریف فرد در قالب قبیله است. «نار» در واقع حاصل این پیوند است.

فردیت و بدaut با هم سنخیتی نداشتند، زیرا بدaut شرایطی را در بر می‌گیرد که به فرد انگیزه وابستگی و اتحاد با گروه هم‌سنخ خود را می‌دهد. طبیعت بادیه‌نشینی مستلزم آن است که قبیله همواره در جست‌وجوی آب، چراگاه، و معیشت و در عین حال تقویت حسب و نسب نیاکانی خود باشد. با این نگرش، فرد نمی‌توانست به‌تنهایی این سیر تداوم و تکامل را جدای از قبیله حفظ کند. مگر آن‌که در کنار عده‌ای سواره سرگردان با عنوان صعالیک درمی‌آمدند. صعالیک انسان‌های بیچاره و بی‌پناهی بودند که در قبایل جایگاهی نداشتند و برای بقا به بیابان و بادیه پناه می‌بردند^۱ (فاضلی، ۱۳۸۶: ۳۶-۴۶).

۴. نار در نظام اعتقادی قبیله

نار را بایستی نماینده جهان‌بینی خاص عرب در پیش از اسلام دانست. در این جهان‌بینی وضعیت انسان پس از مرگ به‌صورت یک باور بر اقدام و الگوی رفتاری اعضای قبیله تأثیر می‌گذاشت و بازماندگان را به کنش و اقدام جمعی برای سعادت و آرامش روح مردگان ترغیب می‌کرد. یکی از اعتقادات رایج مسئله نآرامی روح مقتول بود. بنا به این اعتقاد، روح مقتول تا زمانی که قصاص در حق قاتل او اجرا نمی‌شد آزاد نمی‌گردید و در بند اسارت خاک باقی می‌ماند. در ذهنیت عرب جاهلی این باور، یعنی اقدام برای ایجاد آرامش ابدی مقتول، امری گریزناپذیر بود. آنان معتقد بودند مادامی که قاتل قصاص نشود روح مقتول در جهان ظلمانی سیر می‌کند و پرنده‌ای شبیه جغد به نام هامه بر گرد قبرش ناله می‌کند و می‌گوید اسقونی اسقونی! یعنی مرا سیراب کنید (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۲، ۲۴۶). به‌نظر می‌رسد در این جا درخواست قصاص از زبان تمثیلی هامه بیان می‌شود و در واقع کنایه از روح نآرام مقتول و درخواست او برای رسیدن به آرامش است. بنابراین «اسقونی» به لزوم انتقام اشاره دارد.

در واقع یکی از جلوه‌های عصیبت جاهلی، که اسلام به‌صورت سلبی با آن برخورد کرد، همین اعتقاد به «هامه» بود؛ زیرا هامه برانگیزنده روح تخاصم قبیله‌ای و زنجیروارگی روح انتقام در میان طوایف، عشایر، و قبایل بدوی محسوب می‌شد. این اعمال ضامن

هویت، امنیت، و حیثیت قبیله‌ای تلقی می‌شد، اما تبعات آن به تدریج به نوعی اعمال و کنش‌های غیرانسانی منجر شده بود که مغایر با روح توحیدی دین ابراهیمی به حساب می‌آمد. حدیث زیر جلوه‌ای از نگاه سلبی پیامبر اسلام (ص) به هامة است: لاعدوی و لاطیره و لاهامه و لاشوم و لاصفر: نه سرایت، نه فال بد، نه فال پرندۀ شب، نه سوت زدن در اسلام تشریح نشده است (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۸، ۱۹۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۷۵: ج ۱، ۱۱۹).

هامة چنان در فرهنگ و سنن عرب جاهلی ریشه دوانیده بود که تجلی حضور آن را به خوبی می‌توان در ادب و شعر جاهلی مشاهده کرد. ثار چنان بود که حتی با ظهور اسلام شاهد جلوه‌هایی از بازگشت به آنیم. مثلاً بنا به روایت ابن اثیر، مقیس هنگام گرویدن به دین نوظهور اسلام نتوانست از ثار به نفع اسلام منصرف شود. هنگام گرایش به اسلام پیامبر (ص) به وی وعده داد تا خون‌بهای برادرش هشام را به او بپردازند، اما او با این پیش‌نهاد قانع نشد و به منظور تحقق سنت ثار دیگر باره از اسلام برگشت و ره بت‌پرستی نیاکان خود را در پیش گرفت. وی در بخشی از شعر خود می‌گوید: پیش از قتل قاتل بسیار حزین و اندوه‌بار بودم، اما با ریختن خون قاتل برادرم به آرامش رسیدم و به او ثان قبلی‌ام رجعت نمودم (ابن اثیر، بی تا: ج ۷، ۲۲۳-۲۲۴). مقیس در اشعار خود عبارت «ادرک ثوره» یعنی انجام خون‌خواهی را برشمرده و در واقع «ادرک» به معنی گرفتن انتقام است. «ثوره» نیز از ریشه «ثار» به معنی خون‌خواهی است. واژگان دما، ثوره، ادرک، و رجعت در کنار هم سنت جاهلی را تشکیل می‌دادند (ابن حبیب، ۱۴۰۵: ۱۶۸).

بنابراین یکی از صورت‌های مشهود ثار اشعار به جای مانده از عرب جاهلی است. مواریث ادب جاهلی به عنوان نوع‌شناسی بیان، که به نوعی حامل ایدئولوژی عرب جاهلی است، نشان‌دهنده پیکره ارزشی و اعتقادی است که با تسامح می‌توان آن را شکل‌دهنده به یک آیین یا دین خرافی جاهلیت تلقی کرد. بر این اساس، نشانگاه زبانی و شعری برآمده از سنت جاهلی نشان می‌دهد که در آن جامعه ارزش‌گذاری به حسب و نسب و خون‌خواهی در قالب جنگ قبیله‌ای و شعر و ادب بازتاب یافته است. ابن خلدون با اشاره به اهمیت شعر به عنوان دیوان عرب می‌نویسد: باید دانست که فن شعر از میان اقسام سخن در میان تازیان منزلتی شریف داشته است و به همین سبب شعر را دیوان علم و اخبار و گواه صواب و خطای خود قرار داده‌اند و آن را به منزله مأخذ و اصلی می‌دانند که در بسیاری از علوم و حکمت‌های خود بدان رجوع می‌کنند (ابن خلدون، ۱۳۵۹: ج ۱، ۱۲۰۸).

اما باور به هامة، یعنی همان پرنده‌ای که نماینده روح زخم‌خورده مقتول بود و بر اطراف گور آن به صورت نمادین آوا سر می‌داد، فقط در میان جامعه جاهلی رواج نداشت، بلکه در

میان اقوام باستان سواحل مدیترانه نیز وجود داشته است. به هر روی، آنچه برای محقق تاریخ اسلام برای درک سنت ثار اهمیت دارد توجه به ادب جاهلی به ویژه شعر است که تجلی باورهایی از این دست است و ما را در یافتن مؤلفه‌های اعتقادی عرب جاهلی یاری می‌رساند. تنازع، تقابل، و تفاخر مفاهیمی‌اند که در قالب زبان و در نهایت تخیل شعری درآمده و تصویری از فضای فرهنگی، اجتماعی، و اعتقادی حداقل ۱۵۰ سال پیش از ظهور اسلام را به دست می‌دهند. مثلاً گلدتسیهر اکثر فرضیات و دیدگاه‌های خود را بر اساس متون برجای مانده از سنت و ادب شفاهی عرب بنا نهاده است. وی با تحلیل این اشعار و متون (چه بسا بر اساس ترجمه آلمانی یا انگلیسی آن‌ها) به این باور رسید که ثار به لحاظ اخلاقی شاید امری مذموم و ناپسند به نظر بیاید، اما ارزش‌یابی این پدیده بدون در نظر گرفتن ساختار، نظام عقاید، مجموعه ارزشی (axiology)، و هنجارهای قبیله‌ای امکان‌پذیر نیست. در واقع از سنت ثار در درون این نظام ارزشی و فکری معنای منفی افاده نخواهد شد. ثار را نمی‌توان عنصر خون‌خوار بودگی عرب جاهلی تعبیر کرد. شاخص‌های مثبت اخلاقی در جامعه آن روز این معنای منفی را به ذهن محقق منصف افاده نمی‌کند. گلدتسیهر گرایش به ثار را از زاویه مؤلفه‌های مثبت عصیبت و انسجام قبیله‌ای نگریسته و آن را حاصل هم‌دردی و حس مسئولیت نسبت به هم‌نوع دانسته است (گلدتسیهر، ۱۹۵۹: ۸۱؛ حسن الهاشم، ۱۹۸۱: ۲۴). بر این اساس، ثار به تکلیف و تعهدی اخلاقی تبدیل می‌شود که بخشی از اعتقاد عرب جاهلی را تشکیل می‌داد. از این اعتقادات به عنوان منظومه‌ای فکری و ارزشی و در برخی منابع به عنوان «دین العرب» یاد شده است (اصفهان‌ی، ۱۹۶۳: ج ۱۱، ۱۶۰-۱۶۲). اما بر سر تعریف دین در این عبارت میان محققان تاریخ اسلام اختلاف عقیده وجود دارد. «دین» در این جا به معنی اخص کلمه بر آیینی خاص، که اعراب جاهلی و بت‌پرست به آن اعتقاد داشته‌اند، نیست؛ بلکه ترجیحاً به معنی جهان‌بینی یا نظام اعتقادی - ارزشی در جامعه بت‌پرست و غیرموحد عرب بود که پیرامون بت، توت‌م، قبیله، نسب، و حسب معنا پیدا می‌کرد. ایده انتقام یا ثار در این نظام ارزشی معنی پیدا می‌کند. قتل یکی از اعضای قبیله به منزله زخمی بر آبروی آن قبیله تلقی می‌شد که در منابع و اشعار جاهلی از آن با عنوان «عار» یاد شده است. «عار یعنی احساس شرمندگی و سرخوردگی یک قبیله پس از کشته شدن یکی از اعضا» (ابوعبیده، ۱۴۰۷: ۹۳؛ Tyan, 1960: 112).

ثار همراه با نوعی عهد و پیمان در پیشگاه بتان بود. یعنی فردی که یکی از خویشاوندانش به قتل رسیده بود با کرنش و تعظیم در مقابل بت قبیله سوگند یاد می‌کرد که ریش نتراشد و با خانواده‌اش معاشرت نکند تا زمانی که انتقام خون عزیز خود را نگیرد

(ابن حبیب بغدادی، ۱۴۰۵: ۱۱۴؛ ۱۹۶: ۹۶؛ Lammens, 1926). به کار بردن «حرام» در کنار «عهد» برای تحقق «ثار» امر مشروطی را در ذهن تداعی می‌کند، یعنی تا انتقام و خون‌خواهی انجام نشود فلان کار و فلان چیز بر من حرام است. این شرط و سوگند چنان مستحکم بود که منتقم و منتقمان را تا عمل موعود یعنی قتلِ قاتل بر جای نمی‌نشانند (بلاشر، ۱۳۶۳: ۳۸). در واقع، ثار در این مشروط‌سازی جنبهٔ تقدس و تعبد پیدا می‌کند و کسی جرئت نداشت این سنت مقدس جاهلی را بشکند. برای «موتور»، یعنی کسی که دنبال خون‌خواهی است، پس از انتقام چنان آرامش و رضایتی پدید می‌آمد که فرد احساس می‌کرد مرهمی بر زخم و جان داغ‌دیده‌اش گذارده شده است (ابن عبد ربه، ۱۳۸۴: ۲۹۳).

۵. ویژگی غیرشخصی ثار

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

روح جمعی قبیله بر اثر کشته شدن یکی از اعضا آشفته شده بود و این روح جمعی که خود را مالک خون شریف (دم الکریم) می‌دانست فقط با ایجاد آشفستگی در روح جمعی قبیلهٔ مقابل (قاتل) آرامش پیدا می‌کرد. در ادبیات عرب در چنین موقعیتی اصطلاحی وجود دارد که می‌گوید: الدم الکریم هو الثار المنیم. نمایندهٔ این روح جمعی که در واقع مظهر کرامت و عزت قبیله است، شیخ، قائد، یا عمید قبیله است که در واقع نماد برتر محسوب می‌شود. این بود که هنگام انتقام‌گیری نوک پیکان متوجه سران قبیله بود که اگر موقعیت پیش می‌آمد کینهٔ انتقام از تیغ شمشیر ولی دم (قبیلهٔ مقتول) جاری می‌شد و آن‌ها را هدف قرار می‌داد (همان: ۳۸-۳۹).

یکی از دلایل غیرشخصی شدن ثار در جامعهٔ قبیله‌ای سرایت آن به تمام قبیله بود؛ زیرا چنان‌که گفته شد ثار منبعت از عصبیت و روح جمعی قبیله بوده و هویت فرد را در خود مضمحل می‌کرد. هم‌بستگی در مقابل تهدید خارجی و به هدف تأمین منافع قبیله جایی برای اقدام شخصی نمی‌گذاشت و همان‌طور که اشاره شد روح این هم‌بستگی در سران قبیله، شیخ، عمید، یا قائد تجلی می‌یافت. توتم‌های قبیله نیز مظهر روح جمعی‌اند (دورکیم، ۱۳۸۷: ۶۷).

۶. بازخوانی ثار در بستر ایام‌العرب

جایگاه و اهمیت ایام‌العرب در میان اعراب بسیار مهم و در عین حال ریشه‌دار بود؛ به‌طوری که در شرایط تاریخی صدر اسلام آثار آن را در شعر و شاعری مسلمانان هم می‌توان باز یافت. متون تاریخ‌نگارانی چون طبری و بلاذری، جنگ‌های دوران اولیه گسترش اسلام مانند غزوات، سرایا و حتی جنگ‌های صفین، قادسیه و موارد مشابه را از سنخ ایام‌العرب دانسته‌اند. اصطلاحاتی نظیر «ایام‌العرب فی الجاهلیه» و «ایام‌العرب فی الاسلام» در نوشته‌های اندیشمندان اسلامی نیز گواه این امر است (دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، ۴۹۳، ذیل «ایام‌العرب»). از این منظر، وقتی که ایام در تاریخ اعراب بازنشانی شود اهمیت و جایگاه ثار از نظر کارکرد جاهلی‌اش روشن می‌شود؛ زیرا ثار حامل مفهوم «خون» و خون‌خواهی توأم با جنگ در بستر ایام‌العرب است؛ یعنی در ابعاد کارکردی‌اش جلوه‌ای از عصر جاهلیت است. گذشته از آن، ثار با پیمان و عهد بستن، که باز تداعی‌کننده جنگ است، همراه بود. مثلاً قبل از بعثت پیامبر میان قبایل بر سر نصب حجره‌الاسود اختلاف افتاد. هر کدام از سران قبایل می‌کوشید این افتخار نصیبش شود که سنگ را نصب کند. در نهایت تشتی از خون آوردند و دست خود را با خون آغشته کردند که می‌توانست در شرایط ناگوار نشان سوگند برای جنگ باشد. اما خوشبختانه سران تصمیم گرفتند اولین کسی که وارد مسجد شود سنگ را نصب کند؛ یعنی این افتخار به او خواهد رسید. از قضا آن انسان خوش‌اقبال حضرت محمد (ص) بود (ابن هشام، ۱۳۷۷: ۱۷۵). در شرایط اجتماعی و قبیله‌ای عهد جاهلیت ثار با نسب و حسب و جنگ رابطه هم‌نشینی معنایی و کارکردی داشت که حاصل این هم‌نشینی امنیت روحی و روانی و در نهایت بقای اجتماعی قبیله بود. خدشه به این امنیت نقض عدالتی بود که جامعه قبیله‌ای در قالب یک نظام ارزشی و معیشتی برای خود تثبیت کرده بود. تقابل با عوامل بیرونی و مزاحم همیشه جزء لاینفک حیات دفاعی قبیله محسوب می‌شد. چنان‌که گفته شد، یکی از معضلات ثار نداشتن حدود و ثغور، تخطی و پیش‌بینی‌ناپذیر بودن آن، و امکان گسترش زنجیره‌ای جنگ‌ها بود که گاهی اوقات هم‌چون جنگ بسوس می‌توانست حدود چهل سال به طول انجامد (ابن اثیر، بی‌تا: ۲۸۵-۲۹۰).

این جنگ‌ها مهم‌ترین شاخص عهد جاهلیت بود که نه‌تنها در تار و پود اجتماع بلکه در لایه‌های ذهنی شاعران جاهلی ریشه دوانید و در اشعار آن‌ها با صبغه حب و بغض، عصبیت، کینه، و تفاخر به نگارش درآمد. جنگ بنی بکر و بنی تغلب به این دلیل بود که شتر بسوس خاله رئیس قبیله بنی بکر (جساس بن مره) افسارش پاره می‌شود و به‌سوی شتر قبیله دیگر به نام کلیب وائل روانه می‌گردد. کلیب تیری به‌سوی شتر بسوس حواله

می‌کند و از این‌جا درگیری و نزاعی میان رئیس قبیله بنی بکر و وائل (از بنی تغلب) شعله‌ور می‌شود که موجب قتل وائل می‌شود (یعقوبی، ۱۳۷۴: ۲۸۲). ثار در این‌جا (که قبایل پیش‌بینی نبود) شکل می‌گیرد و زنجیروار ادامه می‌یابد. برادر کلیب وائل، به نام عدی، که همان مهلهل شاعر در عهد جاهلیت بود، ثار را در قالب اشعار و حماسه پروراند. انتقام وی توأمان و هم‌سو با حماسه‌خوانی و تفاخر پیش رفت، به طوری که تا حد حکایات ابدمدت و جاودانه قهرمانی جریان یافت. برای مهلهل مهم نبود دامنه جنگ چقدر گسترده خواهد شد، تبعات این بی‌توجهی موجب تداوم جنگ چهل‌ساله شد. ثار تبعات منفی و ناپسند خود را، که گزنده‌های آن بر پیکره جامعه عصر جاهلی به صورت ضرب‌المثل‌هایی در افواه جاری شد، بر جای گذارد. این‌جا ثار شوم و موهوم جلوه‌گر شد و در بستر اجتماعی و در نهایت سنت شفاهی قوم عرب بازتاب منفی پیدا کرد.

بخشی از اشعار زهیر بن ابی سلمه به جنگ دامنه‌دار «داحس» مربوط می‌شود. داحس و غربا نام دو اسب بودند که در جریان مسابقه میان صاحبان آن‌ها اختلاف افتاد و به جنگ طولانی داحس انجامید (ابن کلیب، ۱۳۶۳: ۷۵).

از مثال‌های تاریخی بالا روشن می‌شود که ممکن است بنا به دلایل اجتماعی، اقتصادی، و منافع قبایل در حفظ نظم و امنیت اجتماعی از یک سو و عشق به هم‌نوع، عطفوت، و هم‌بستگی عشیره‌ای از سوی دیگر این امر بایسته و مثبت تلقی شود، اما متأسفانه این پدیده از حدود اخلاقی (در مفهوم جاهلی‌اش) فراتر رفت، چنان‌که زمینه را برای گسترش و تعمیق کینه و جنگ فراهم کرد. در واقع برخی اقوام عرب در خون‌خواهی‌های خود قید پیامدهای مخرب قبیله‌ای را می‌زدند و چه بسا هیچ‌گاه خون‌خواهی به صورت عادلانه و مقتضی رخ نمی‌داد و ممکن بود که خون‌خواهی به قتل‌های مکرر و نابرابر طرفین بینجامد (ابن حبیب بغدادی، ۱۴۰۵: ۱۰۹).

مسئله دیگر، جدا از حدود حقوقی ثار، گریبان‌گیر شدن قبایل بزرگ‌تر و هم‌پیمان در جنگ‌های جاهلی بود که کل امنیت بخش اعظمی از جزیره‌العرب را به خطر می‌انداخت. تلویحاً مجموعه عوامل بالا را می‌توان زمینه‌ساز تحول تدریجی در سنت ثار از سوی برخی قبایل پنداشت که البته این تحول امری بطئی و گام به گام بود که هم‌سو با تحولات اجتماعی - فرهنگی در سازمان اجتماعی قبایل پیش رفت.

۷. برخورد خردمندان جاهلی با ثار

وقوع جنگ‌های نابرابر، حس تفاخر، و تعمیق جهات منفی ثار در برخی موارد جو

نامساعدی را در جزیره‌العرب پدید آورده بود. اگرچه جوامع قبیله‌ای برای حفظ و بقای ارزش‌های فرهنگی و نمادهای خاص خود همواره جهد و کوشش می‌کنند، اما این جهد گاهی اوقات می‌تواند تبعات مغایر با حیات انسانی و معیشتی در پی داشته باشد که موجب سلب امنیت و آسایش جهت امرار معاش، تجارت، حرکت کاروان‌ها و در کل بی‌ثباتی حیات قبایل شود. در مقابل اشعار جاهلی موجود در وصف قهرمانان جنگ و تفاخرات قوی و قبیله‌ای، اشعاری وجود دارد که از جنگ به‌عنوان پدیده‌ای ویرانگر و نفرت‌انگیز یاد می‌کند. به‌عبارت دیگر، همان‌گونه که اشعاری در مدح جنگ وجود دارد در مقابل اشعاری نیز در مذمت آن سروده شده است. بنابراین به‌نظر می‌رسد که جنگ همیشه مطلوب همه قبایل و افراد نبوده، بلکه آشوبی پرماجرا بوده که همانند نگاه مدعیان صلح در جهان امروز مخالفانی داشته است.

زهیر بن سلمی می‌گوید: و جنگ چیزی نیست جز آن‌که دانسته‌اید و آن را چشیده‌اید و سخن درباره آن چیز تازه‌ای نیست. هر گاه از آن یاد می‌کنید با نفرت و بدی یاد می‌کنید و آن‌گاه که شعله‌ورش می‌کنید شعله‌وری شود پرنج، پس با شما جنگی دندان به دندان می‌کند و آن‌گاه بچه‌های بدیمن و بداقبالی را به‌وجود می‌آورد و سپس بچه‌دار می‌شود و یتیم می‌گرداند (قباوه، ۱۹۷۰: ۱۴-۱۵).

بعضی اعراب می‌گویند: جنگ آشوب و بدیمن است؛ چرا که افراد بی‌گناه را هدف قرار می‌دهد (دینوری، ۱۹۲۵: ج ۱، ۱۲۷). کمیت در اشعارش می‌گوید: مردم هنگام جنگ پراکنده و فرقه فرقه‌اند و عالمان به‌دلیل اذیت و آزار آن از جنگ فراری‌اند (ابن عبد ربیه، ۱۴۱۱: ج ۱، ۶۸). از عمرو بن معدیکرب سؤال شد: جنگ چگونه است؟ پاسخ داد: تلخ‌مزه است. هر کس در آن استقامت کند سرشناس و هر کس در آن از خود ضعف نشان دهد نابود می‌شود. این سخن‌ها مانند سروده شاعر است که می‌گوید: چون لنگان شده و زشتی آن آشکار گردید دوباره پیر و بدون یاور برگشت. زشت و سفیدموی، نقاب‌زننده و برای بوسیدن و بوییدن چه چیز بدی است (مسعودی، ۱۹۶۴: ج ۲، ۳۳۴). قیس بن زهیر احساسات و دیدگاهش نسبت به جنگ‌های قبیله‌اش عبس با ذبیان را این‌گونه به تصویر می‌کشد: ای قبیله بنی بغیض به صلح روی آورید و ما را مسخره دشمنی قرار ندهید و دوستی و مودت را بر هم نزنید و قیس بن الاسلت می‌گوید: و جنگ چون غولی صاحب‌درد چهره‌ای زرد و بیمارگونه دارد (ابوعبیده، ۱۴۰۷: ۳۲۲).

به‌نظر می‌رسد این مخالفت‌ها را می‌توان در ارتباط با نتایج منفی سنت ثار در شعله‌ور کردن آتش جنگ میان عرب جاهلی تحلیل کرد. واکنش تدریجی و خزنده جامعه جاهلی

علیه این سنت بیانگر مخالفت حداقل گروهی با این امر است. مخالفتی که به تدریج از جنبه ذهنی جلوه عینی یافت. این تحول هم چون بحران بت پرستی در جامعه جاهلی بیانگر بحرانی در سنت ثار بود. اگر در بحران بت پرستی افرادی وارسته مانند جندب بن جناده به رسوایی بت ها می پردازند (ابن سعد، ۱۴۰۵: ۲۱۹) در بحران حقوقی ثار نیز افراد بزرگی هم چون زهیر بن ابی سلمی ملک الشعراى عرب و یا بزرگانی هم چون عبدالمطلب به مبارزه با سنت ضد انسانی و ضد توحیدی ثار می پردازند. بنا به نظر لامنس، انسان های خردمند و اندیشه ورز هر زمانه به دنبال اصلاح سنت های غلط برمی آیند و می کوشند تا بدیل انسانی تری برای اعمال ناپسند بشر پیش نهاد کنند و جایگزین سنت ثار با بدیل های انسانی تر، مثلاً پرداخت نقدی یا دیه، از جلوه های فکری این خردمندان است (Lammens, 1926: 82). زهیر بن ابی سلمی در اشعار خود هرم بن سنان ذیبانی را می ستاید، چون میان قبایل عیس و ذبیان تفاهم و پیمان نامه منعقد کرد و از ثار در میان آنها و نوادگان شان جلوگیری کرد و عطش انتقام را در میان آنها از بین برد (معلقات سبع، ۱۳۸۴: ۴۹). بنا به سیره ابن هشام، عبدالمطلب پدر بزرگ محمد (ص) نخستین انسان وارسته ای بود که در عهد جاهلیت سنت شوم ثار را از بستر جاهلیت زدود و زمینه را برای جبران آن از طریق صد شتر فراهم کرد (ابن هشام، ۱۳۷۷: ۱۳۵-۱۴۰).

از این زاویه دیه را بایستی تحولی بسیار متأخر در سنن جاهلی دانست که زمینه ساز تحولات قضایی و پیدایش حکم و حکمیت در جامعه اسلامی شد. در واقع اصلاح عبدالمطلب آن چنان با روح اسلام توافق داشت که با بعثت پیامبر (ص) هم چنان پابرجا ماند و به صورت ایجابی با آن برخورد شد. اصلاح سنت غلط ثار را می توان یکی از دستاوردهای انسانی عصر جاهلیت دانست که در اسلام ماندگار شد و در عرصه حقوقی و قضا زمینه ساز تحولات مهم تری شد. عبدالمطلب برای آن که از تبعات زیان بار، پیش بینی ناپذیر، و ویرانگر ثار جلوگیری کند برای دیه قتل صد شتر پیش نهاد کرد که روایت آن در منابع فقهی ما آمده است. مهم ترین روایت که در وصیت نامه حضرت رسول (ص) با امام علی آمده چنین است:

پیامبر (ص) به امیر المؤمنین (ع) توصیه کرد که ای علی همانا جدت عبدالمطلب پنج سنت استوار در عصر جاهلی تأسیس کرد که خداوند آنها را در اسلام ساری و جاری ساخت که از جمله آنها سنت جایگزینی صد شتر به جای قتل بود (وسایل الشیعه، ۱۴۴۰: ج ۲۹، ۱۹۹).^۲

این تحول با پیش گامی عبدالمطلب و آموزه های انسانی زهیر بن ابی سلمی با استقبال همگانی روبه رو نشد. ثار به صورت یک بیماری مزمن و ریشه دار سال های مدید در کش و قوس منازعات قبیله ای کماکان در برابر مصلحان مقاومت می کرد. مثلاً در اوایل وقتی قتلی

اتفاق می‌افتاد، خانواده قاتل از ولی مقتول (ولی دم) می‌خواستند که به جای قتیل به دیه راضی شوند، اما سخت بود که ولی دم به دیه بسنده کند؛ زیرا سنت ثار به‌راحتی شکننده نبود و لازم بود که در تحولات اجتماعی به تدریج اصلاحات اخلاقی در ذهنیت جاهلی رخنه کند. در چنین مواردی از سنت خرافی «ازلام» یعنی نوعی استخاره در مفهوم جاهلی آن برای پذیرش یا رد پیش‌نهاد دیه استفاده می‌شد (یعقوبی، ۱۳۷۴: ۳۳۸-۳۴۲). وساطت این مراسم جاهلی نشان‌دهنده آن بود که هنوز عرب جاهلی پا به عرصه حدود و قصاص به شیوه تساوی جویانه در مفهوم اسلامی آن نگذاشته بود. هنوز علقه‌های عصبیت بر تار و پود وجودی‌اش سایه افکنده بود. او چگونه می‌توانست این سنت دیرین را در مدتی کوتاه به فراموشی بسپارد و حسن هم‌بستگی، علقه نسبی، و حسبی خود را فدای عنصری به نام «دیه» بکند. اصطلاح دیه پیش از اسلام شکل نگرفته است، اما می‌توان گفت که نطفه آن در همان دوره بسته شد و با ظهور اسلام رشد تکوینی به خود گرفت. هدف اولیه از برابر نهادن شتر در مقابل خون‌بها جلوگیری از تداوم خون‌ریزی و قطع آن از طریق تعیین مابه‌ازا بود.

شاعری جاهلی به نام عوفه می‌گوید: «ما دیه پرداخت نمی‌کنیم و به هیچ قیمتی حاضر نخواهیم شد دیه را برای مقتولان خود بپذیریم» (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۶۸: ج ۱۱، ۴۸). این مخالفت‌های جاهلی در برابر دیه نشان‌دهنده آن بود که میان ولی دم و قاتل توافق و رضایت وجود نداشت. با در نظر گرفتن عصبیت و ارزش‌های ریشه‌دار آن تسلیم ولی دم در مقابل دیه نوعی توهین به شرافت قبیله و در واقع تقلیل دین‌العرب محسوب می‌شد. لذا برای هموار کردن درک رابطه میان ولی دم و خاندان فرد مقتول لازم بود شرایط جدیدی فراهم شود. این شرایط جدید در شخصی به نام حکم تجلی پیدا می‌کرد. دو طرف می‌بایست حکمی را به دل‌خواه انتخاب کنند. حکم‌ها معمولاً به خاندان‌های نیک‌نام و متنغد عرب تعلق داشتند و از شرایطی مانند شیخوخیت، نسب، و حسب برخوردار بودند (حامد عبدالرحمن، ۱۹۸۴: ۲۷-۲۹).

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

در منابع صدر اسلام از افرادی به نام حکم یاد شده است که در میان قبایل به حاکمیت می‌پرداختند (همان: ۳۳۷). از بکر بن وائل، شاعری به نام اخطل، قُس بن ساعده ایادی، اکتُم بن صیفی حکیم معروف عرب، اقرع بن حابس، سلمه بن نوفل، صفوان بن امیه و در نهایت

افراد شریفی مانند ابوطالب و عبدالمطلب، که سنن آن‌ها در بطن اسلام جای گرفته است، در مقام حکیمان وقت یاد شده است (حامد عبدالرحمن، ۱۹۸۴: ۲۷-۲۸).

ذکر اسامی بالا در منابع نشان‌دهنده تحول در روحیه جاهلی و تکامل اجتماعی بود. البته مسئله حکمیت پیش از اسلام آن‌گونه که باید بررسی نشده است که یکی از دلایل آن شفاهی بودن سنت عرب و مکتوب شدن آن در دوران متأخر و بعد از اسلام است. آن‌چه به نام ادب جاهلی معروف است در حقیقت تا پیدایش کتابت به صورت شفاهی و بین‌الاذهانی در باور و زبان مردم جاری و ساری بود. روایات کهن و اشعار کسانی چون امر و القیس، عمرو بن کلثوم، اخطل و دیگران، از اواخر سده دوم هجری به صورت دیوان تدوین شد و به دوران بعدی انتقال یافت. از این رو، یکی از منابع مهم عصر جاهلی در واقع همین ادب جاهلی است که نمایانگر شاخصه‌های فرهنگی و ساختارهای اجتماعی و عبادی جاهلیت از جمله سنت کهن ثار است. به همین دلیل، پرداختن به ثار، شکل‌گیری حکمیت و مخصوصاً نحوه اجرای آن در امور قضایی، خون‌خواهی و جزئیات دیگر آن نیازمند پردازش ویژه و جداگانه‌ای است. آن‌چه در این تحقیق مورد نظر بود، بیش‌تر تبیین سنت ثار به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های عصیبت و حمیت جاهلی بود که تحت تأثیر تحولات اجتماعی و حکمای جاهلیت به تدریج تلطیف شد و با قوت گرفتن حکمیت و در نهایت ظهور اسلام صبغه جاهلی ثار هم کم‌رنگ شد. واکنش اسلام باید در بحث جداگانه‌ای طرح شود، اما حداقل می‌توان فرض کرد که این دین توحیدی مبانی اعتقادی و اخلاقی عرب جاهلی را به تدریج اصلاح کرد. تأثیر این انقلاب در سنت ثار هم بسیار عمیق و سازنده بود. به طوری که در برخی روایات و احادیث از مواجهه مستقیم اسلام با سنت غلط ثار و تبعات اجتماعی و اخلاقی آن سخن رفته است. تأثیر اسلام در مسئله قضا، حکمیت و شکل‌گیری اصول اولیه فقه و مفاهیمی چون قصاص و عفو به صورت تاریخی و تدریجی بود و در گذر زمان اسلام قانون ثار را اصلاح کرد و قوانین انسانی جدیدی را وضع کرد. به تعبیر عمر فروخ، سراسر عصر جاهلیت با مفهوم جنگ نمایانده شده است و کسی که از خود دفاع نمی‌کرد از بین می‌رفت و اگر کسی ستم نمی‌کرد به او ستم می‌شد (عمر فروخ، ۱۹۶۴). وی جنگ را محور جاهلیت می‌داند که در بستر آموزه‌های قرآنی به آن اشاره شده است. جنگ به صورت سنتی موروثی در نزد اعراب تلقی می‌شد که قرآن با آن مبارزه کرد (لقمان: ۲۱؛ آل عمران: ۱۰۳). بنابراین ثار در عصر جاهلیت به طور مستقیم اشاره به جنگ، خون‌خواهی، و سنتی آبا و اجدادی داشت که مقدر بود اسلام یک قرن در مقابل آن مقاومت کند و به آن جنبه الهی دهد و آن را از شکل ضد انسانی و عمل خشن قبیله‌ای اش خارج کند.

۸. نتیجه‌گیری

چنان‌که در مقدمه گفته شد، دورکیم در نظریه هم‌بستگی مکانیکی به وجدان و بازنمودهای جمعی، شباهت، انسجام شکلی و ملموس، و قواعد سخت اخلاقی تأکید داشت. بر این اساس، یک مجموعه نمادین ارزش‌ها و هنجارها به جمع و فرد و در نهایت کل قبیله حیات می‌بخشد. دیدیم که این نظام ارزشی در قالب انسجام خود را بازتولید می‌کند و بازنمود جمعی پیدا می‌کند. ثار در فرهنگ و ساختار اجتماعی عرب جاهلی یکی از نمودهای حمیت و عصیت بود که با حسب و نسب پیوند می‌یافت. حسب و نسب هم‌سو با عقایدی مانند هامه در واقع یک نظام نمادین فرهنگی را در جاهلیت شکل داده و یک نظام خویشاوندی محکم با اشتراکات خونی، ارزشی، و اعتقادی پدید آورده بود (هم‌بستگی).

این‌جا به تعبیر دورکیم با یک وجدان جمعی روبه‌رویم که به رفتارها و اعمال فرد شکل می‌دهد، به‌طوری که هر گونه تخطی از آن گناه نابخشودنی محسوب می‌شد و واکنش کل قبیله را برمی‌انگیخت. به‌دیگر سخن، غیرشخصی بودن ثار نشان‌دهنده غلبه روح جمعی قبیله بر فرد بود. مثلاً ولی دم به مقصر بودن قاتل و عمدی یا غیرعمدی بودن قتل کاری نداشت و برای او همه قبیله قاتل محسوب می‌شدند. این بازنمود جمعی ثار به‌صورت بین‌الذلهانی تداوم یافته و در قالب اعمال و رفتار اجتماعی جلوه‌گر می‌شده است. جنگ‌های داحس، بنی بکر، بنی تغلب، و بسوس به‌عنوان حقایق تاریخی مصداق‌هایی از این مسئله بوده است.

چنان‌که از برخی شواهد تاریخی یاد کردیم، ثار کنشی تنبیهی بود نه ترمیمی؛ زیرا در جامعه قبیله‌ای تحت تأثیر وجدان جمعی به‌صورت خشن و سرکوب‌گرانه اعمال می‌شد. این کنش روح قبیله را در برابر خطرات بیرونی تسکین می‌داد و به تعبیر دورکیم احساسی از امنیت را پدید می‌آورد. اما چنان‌که دیدیم کارکرد ثار از حدود قبیله خارج و به میان قبایل مختلف کشیده می‌شد و حتی تا سالیان متمادی در خاطره‌ها و حافظه جمعی قبایل باقی می‌ماند. این میراث ویرانگر، که همیشه به کنش‌های مرگ‌بار می‌انجامید، نمی‌توانست با روح آزاد و لطیف شاعران سازگار باشد. این بود که نخستین واکنش‌های خود-انتقادی از سوی این طیف از جامعه جاهلی در زبان تجلی یافت. این افراد که می‌باید بر اساس حسب و نسب به قبیله خود وابسته باشند توانایی شورش علیه سنت ثار را نداشتند؛ اما چنان‌که دیدیم به‌تدریج و تا اندازه‌ای امکان مواجهه با وجدان جمعی قبیله خود را پیدا کردند و به‌تعبیر دورکیم از نظام شباهت‌ها و اشتراکات قبایل و توتم‌های آن کمی بیرون آمدند تا برخی آن‌ها از درون حتی به‌عنوان یک مطرود دیده شوند. پیامدهای نگرش سنتی عرب به

عدالت، که برآمده از هم‌بستگی مکانیکی و وجدان جمعی بود، به تدریج موجب شد تا حکمایی در مفهوم جاهلی آن دوره به مبارزه با ثار بپردازند. به همین دلیل، شاعرانی که در عصر جاهلیت از تبعات شوم ثار آگاه بودند، کم‌کم دچار بحران روحی در جامعه عصر خود شدند. ورود برخی از آنان هم‌چون اقرع بن جابس در عرصه حکمیت عصر جاهلی نشان‌دهنده آگاهی آن‌ها از پدیده شوم ثار بود. زهیر ابن ابی سلمی نیز از شعرای عصر جاهلی بود که به تبعات ثار در بستر عصیبت پی برد. تحولات اجتماعی از این دست نشان از آن داشت که جامعه جاهلی به دنبال اصلاح و انتقاد از خود بود. با ظهور اسلام به تدریج روح جاهلی بسیاری از ارزش‌های اسلامی را در خود پذیرفت.

با این حال، این سنت ریشه‌دار به‌رغم ظهور مصلحان و منتقدانی چون عبدالمطلب و حتی ظهور اسلام به حیات تدریجی خود ادامه داد. در این جا به تعبیر دورکیم به تدریج این مجازات تنبیهی (ثار) که با شکنجه و مجازات مستقیم نمایانده می‌شود به صورت کم‌جان به سمت و سوی مجازات ترمیمی یا مجازات غیرمستقیم تحرک پیدا می‌کند. اما این تحرک مقدر بود مدت‌های طولانی تداوم یابد. گذار از آن هم‌بستگی و عصیبت جاهلی یا به تعبیر دورکیم گسست از هم‌بستگی مکانیکی جوامع بدوی امری تدریجی و طولانی‌مدت بوده است. چه‌بسا امروز هم آثاری از سنت‌های دوران هم‌بستگی مکانیکی قبایل در دنیای مدرن بازمانده باشد، اما با تلقی نظریه دورکیم در این تحقیق نمی‌تواند در تناقض باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته در تاریخ عرب جاهلی صععلیک همیشه نه در معنای منفی (دزد)، بلکه در معنای مثبت به معنی عیار و جوان‌مرد در دفاع از حقوق دیگران و حتی بخشنده نیز تعبیر می‌شود. صرف نظر از این گرایش‌ها و شورش‌های ضد قبیله‌ای در عرب جاهلی، آنچه موجب پیدایش صععلیک می‌شد، اتهام آلودگی خونی از جانب مادر بود. با این نگاه آن‌ها حرمت و منزلتی نداشتند و پدری فرزندی آن‌ها را به صورت واقعی نمی‌پذیرفت، مگر آنچه بعداً در عصر بنی‌امیه با عنوان استلحاق در مورد زیاد بن ابیه به کار رفت. به هر حال، تعلق نداشتن به قبیله شامل افرادی سنت‌گریز یا مطرود، متهم به نداشتن نسب خاص، بردگان، و غیره می‌شد. یا شامل افرادی می‌شد که از طریق «ولا» از قبیله خود جدا می‌شدند و به قبیله دیگری می‌پیوستند.
۲. عن جعفر محمد عن آبائه، فی صویه النبی صلی الله علیه و آله لعلی علیه اسلام قال: یا علی ان عبدالمطلب سن فی الجاهلیه خمس سنن اجراها الله له فی الاسلام ... سن فی القتل مائه من الابل فاجری الله ذالک فی الاسلام.

کتاب‌نامه

- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید (۱۳۷۵). شرح نهج‌البلاغه، ترجمه مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- ابن اثیر، أبو‌الحسن عزالدین (بی‌تا). تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- ابن حبیب بغدادی، محمد (۱۴۰۵ ق). المنمق فی اخبار قریش، تصحیح خورشید فاروق، بیروت: عالم‌الکتب.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۵۹). مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن سائب کلیبی، ابو منذر هشام بن محمد (۱۳۶۳). اصنام، ترجمه جلالی نائینی، تهران: نشر نو.
- ابن سعد، ابو عبدالله محمد (۱۴۰۵ ق). الطبقات الکبری، بیروت: دار للطباعة والنشر.
- ابن عبد ربّه، أبو عمر أحمد بن محمد (۱۳۸۴). العقد الفرید، بیروت: دار‌الکتاب العربی.
- ابن منظور، محمد بن سکرم (۱۹۹۵). لسان‌العرب، بیروت: دار‌الاحیاء التراث العربی.
- ابن هشام، أبو محمد عبدالملک (۱۳۷۷). سیرت رسول‌الله، ترجمه رفیع‌الدین اسحاق بن محمد همدانی، تصحیح اصغر مهدوی، تهران: خوارزمی.
- ابوعبیده، معمر بن مثنی (۱۴۰۷ ق). ایام العرب قبل الاسلام، بیروت: عالم‌الکتب.
- آرون، ریمون (۱۳۸۹). مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: علمی و فرهنگی.
- استونز، راب (۱۳۷۹). متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران: مرکز.
- اصفهان‌ی، ابوالفرج (۱۹۶۳). الاغانی، مصر: المؤسسة المصریه العامه.
- اصمعی، عبدالملک بن قریب (۱۳۷۹ ق). العرب قبل الاسلام، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بغداد: المدينه العلمیه.
- الاولوسی، محمود شکری (۱۹۷۴). بلوغ العرب فی معرفه احوال العرب، مصر: دار‌الکتاب العربی.
- بلاشر، رژی (۱۳۶۳). تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرنوش، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۳). سیره رسول خدا، تهران: دلیل ما.
- جوهری فارابی، ابونصر اسماعیل بن حماد نیشابوری (مشهور به جوهری) (۱۲۷۰). صحاح اللغه، به سعی و اهتمام شیخ موسی، تصحیح و مقابله شیخ جعفر و دیگران، تبریز: بی‌تا.
- حامد عبدالرحمن، ابوطالب (۱۹۸۴). التنظيم القضایی الاسلامیه، قاهره: دار صادر.
- حتی، فیلیپ (۱۹۸۶). تاریخ اعراب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر آگاه.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۷). صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۷۸). تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)، تهران: سمت.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۴). الملل و النحل، تصحیح محمد بن فتح‌الله بدران، قم: رضی.
- علی، جواد (۱۹۶۸). المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت: دار‌العلم للملایین.
- فاضلی، محمد (۱۳۸۶). «صعاليك يا آزادگان مطرود»، فصل‌نامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ش ۱۴.

- فروخ، عمر (۱۹۶۴). *تاریخ الادب العربی، بیروت: دارالعلم للملایین* به نقل از دانش‌نامه اسلامی، مدخل جنگ‌های اعراب جاهلی.
- قباوه، فخرالدین (۱۹۷۰). *شعر زهیر بن ابی سلمی، بیروت: دار العلم للملایین*.
- قیم، عبدالنبی (۱۳۸۸). *فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران: فرهنگ معاصر*.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). *الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه*.
- گلدتسیهر، ایگناس (۱۹۵۹). *العقیده والشریعه فی الاسلام، یوسف موسی و دیگران، بی‌جا: دار الحدیثه*.
- گیپ، هامیلتون الکساندر راسکین (۱۳۷۳). *درآمدی بر ادبیات عرب، ترجمه یعقوب آژند، تهران: امیرکبیر*.
- المبرد، ابوالعباس محمد بن یزید (۱۹۳۶). *الکامل فی الغه والادب، تحقیق زکی مبارک، مصر: دار المعارف*.
- معلقات سبع (۱۳۸۴). *ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: سروش*.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۷۴). *تاریخ، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی*.

Hassan al Hashim. Introduction to Islamic Theology and Law:

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

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

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

Montgomery, William (1999). *Islam*, Oxford Watt: Oneworld Publications

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

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