

مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۴،
بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۳۷-۶۶

ممالیک^۱ قریش* بررسی گفتمان قریش در برابر جریان رده

یونس حق پناه / دانشجوی دکتری دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد^۲
دکتر عباس طالب زاده شوشتری / دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد^۳
دکتر عباس عرب / دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد^۴

چکیده

هدف مقاله حاضر آن است که با تمرکز بر سال یازده هجری، خوانشی نو از جریان رده/ ارتداد به دست دهد و اثبات کند که متعلق اسلام اکثر عرب‌های ساکن جزیره‌العرب، اراده خلیفه قریشی بوده است. نگارندگان، به دلیل برجستگی و بروز عنصر سیاست و قدرت در این پژوهش از دریچه گفتمانی به موضوع نگرینسته و بر این اساس گفتمان قریش را در چارچوب نظری گفتمان لاکلائو و موف مورد بررسی و تحلیل قرار داده‌اند. خوانشی که در قالب این نظریه از تاریخ اسلام و در ارتباط با موضوع مورد مناقشه ارتداد به دست آمد، ضمن نمایش مستند عاملیت و تعیین کنندگی سیاست در عرصه دیانت، در بازه زمانی یادشده، اثبات می‌کند که سوژه‌های گفتمان اسلامی (قریش) به معنای واقعی کلمه صرفاً تسلیم‌شده/ شونده بودند، نه مسلمان. آنچه این مدعا را تأیید می‌کند تعریف متغیر و پرنوسان گفتمان حاکم از اسلام و مسلمانی است.

کلیدواژه‌ها: رده، ارتداد، اسلام، قریش، گفتمان لاکلائو و موف.

۱. «ممالیک» جمع «مملوک» و مملوک به معنای «عبد» (= برده) است.
* تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۵/۲۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

۲ Email: yu.haghpanah@stu.um.ac.ir

۳ Email: shoshtari@um.ac.ir نویسنده مسئول

۴ Email: darab@um.ac.ir

۱. مقدمه

۱-۱. مسئله

عمدتاً چنین می‌پندارند که عامل رواج و روایی اسلام، حقانیت و تأثیر آن در میان ساکنان جزیره‌العرب بوده است؛ همین ویژگی‌های اسلام بود که باعث شد مردم به آن بگردند و فقط و فقط تسلیم خدای قادر متعال باشند. اما روایات تاریخی دیگری نیز وجود دارند که، بنا به هر دلیلی، هرگز طرح نشده یا مجالی برای طرح نیافته‌اند. نگارنده بر آن است که در این مقال به همین وجوه تاریخ بپردازد و دریابد که آیا این واکنش به دلیل غیرعقلانی بودن این دسته از وجوه و منقولات تاریخ بوده یا دلایل دیگری داشته است.

یکی از مسائلی که در مواجهه با این روایات خودنمایی می‌کند همانا این است که متعلّق دین در سال یازده هجری، موجودی متفاوتی / ماورایی نبوده است؛ به تعبیر دیگر، متعلّق اسلام در سال مورد اشاره باید چیزی جز اراده الهی بوده باشد. جمله مشهور «الناس علی دین ملوکهم» را می‌توان در همین راستا تبیین و تفسیر نمود.

در این راستا، پرسش‌هایی ایجاد می‌شوند:

۱. متعلّق (محوری و اصلی) دین اسلام در سال یازده هجری چیست؟
۲. گفتمان حاکم بر آن است تا چه معنایی را از اسم دلالت مرکزی، یعنی «دین»، طرد سازد و می‌کوشد تا چه معنایی را برای آن تثبیت کند؟
۳. در مسیر کسب هویت، چه موقعیت‌هایی، از سوی گفتمان حاکم، برای سوژه در نظر گرفته شده بود؟

۱-۲. پیشینه

از آن جهت که رویکرد ما، در این جستار، رویکردی گفتمانی است، بر متون منشور و منظوم، اعم از خطابه و نامه و شعر، تکیه داشته‌ایم. شواهد متنی ما در خصوص قریش از کتاب‌ها و نویسندگانی مانند تاریخ طبری، ابن کثیر، ابن اثیر و کتب معتبر حدیث مأخوذ است. در موضوع رده/ ارتداد بزرگ‌ترین مشکل کمی آثار منشور و منظوم مرتبط است. در این زمینه تنها مرجع ما کتاب الرده واقدی است. در این زمینه دو کتاب شعراء الرده تألیف تماضر عبدالقادر الفیاض و دیوان حروب الرده اثر محمود عبدالله أبوالخیر نیز در دسترس بودند که از حیث محتوا تفاوت چندانی با یکدیگر نداشتند. از همین روی، نگارنده در کنار اثر واقدی تنها

از کتاب عبدالقادر الفیاض بهره برد.

در خصوص سابقه ایده کار گفتنی است که، پیش از این تحقیق، دو پژوهش بالنسبه مرتبط دیگر صورت گرفته است، یکی اثر خلیل عبدالکریم و دیگری از آن سید محمود القمنی.^۱ البته، نوع پرداختن به ایده و رویکرد به کار گرفته شده در تحقیق حاضر، متفاوت با شیوه و رویکرد نویسندگان مذکور بوده است.

۱-۳. روش

این پژوهش از روش تاریخی بهره می‌برد. در پژوهش‌های تاریخی می‌توان از روش‌های گونه‌گونی بهره جست. ما از رویکرد گفتمانی و به‌طور مشخص نظریه گفتمان لاکلائو و موف^۲ استفاده کرده‌ایم که به نظریه/ تئوری گفتمان^۳ معروف است.

۱-۳-۱. نظریه گفتمان لاکلائو و موف

این رهیافت تماماً پس‌اساخت‌گرا^۴ است که مفهوم گفتمان را بسط می‌دهد و از سطح پدیده‌های زبانی فراتر می‌رود. این دو، با درآمیختن دو سنت نظری ساخت‌گرایی مارکسیستی و زبان‌شناسی سوسوری، به نظریه‌ای پس‌اساخت‌گرایانه دست یافته‌اند که به‌موجب آن کل حوزه حیات اجتماعی چونان شبکه‌ای از گفتمان‌های متفارق در نظر گرفته می‌شود که در کار آفرینش و تولید معنا (= هویت) هستند (پردل، ۲۶).

ایشان همچنین رابطه دلخواهی میان دال^۵ و مدلول^۶ را به رابطه دلخواهی میان زبان و واقعیت بسط دادند. این کار به ایده «مفصل‌بندی»^۷ منتهی شد. مفصل‌بندی به این معناست که موارد و مؤلفه‌های متفاوتی که در حالت جدایی و انفراد ممکن است نامفهوم و بی‌معنا به‌نظر برسند، با گرد آمدن در یک مجموعه و قرارگیری در کنار هم در قالب یک منظومه گفتمانی،

۱. این کتاب‌ها با نشانی‌های زیر در دسترس هستند:

- عبدالکریم، خلیل (۱۹۹۷). *قریش من القبیله إلى الدولة المركزية*، بیروت- القاهرة: مؤسسة الانتشار العربی و سینا للنشر.
- القمنی، سید محمود (۱۹۹۶). *الحزب الهاشمی و تأسيس الدولة الاسلامیة*، القاهرة: مکتبه مدبولی الصغیر.

۲. Laclau and Mouffe

۳. discourse theory

۴. poststructuralist

۵. signifier

۶. signified

۷. articulation

هویتی نوین پیدا می‌کنند. «مواضع متفاوت»^۸ را، تا زمانی که حالت بالقوه دارند و هنوز درون یک گفتمان مفصل‌بندی نشده‌اند، «عنصر»^۹ و از زمانی که به فعلیت می‌رسند و در چارچوب یک گفتمان مفصل‌بندی می‌شوند، «وقته»^{۱۰} می‌خوانند (گفتمان در تعریف لاکلائو و موف عبارت است از کوششی برای تبدیل عناصر به وقته‌ها). تمامی وقته‌ها حول اسم «دلالت مرکزی»/ «گره‌گاه»^{۱۱}، یعنی نشانه‌ی ارشد و ممتاز، انتظام می‌یابند. البته می‌بایست توجه داشت که معنای حاصل برای یک نشانه در قالب هر مفصل‌بندی گفتمانی به صورت دائمی تثبیت نمی‌شود، بلکه این یک انجاماد و انسداد موقتی است؛ معنای حاصل همواره از سوی دیگر معانی محتمل، که به عنوان مازاد معنایی به «میدان گفتمان»^{۱۲} «طرد»^{۱۳} شده‌اند، تهدید می‌شود. اینجا توضیحی پیرامون «دال‌های سیال»^{۱۴} لازم می‌آید. دال‌های سیال، نشانه‌هایی هستند که به روی انتساب معانی گوناگون بازند و گفتمان‌های مختلف تلاش می‌کنند به روش خاص خودشان به آنها معنا ببخشند (یورگنسن و فیلیپس، ۶۰).

دو مفهوم دیگری که در نظریه گفتمان لاکلائو و موف مطرح می‌شوند «هژمونی»^{۱۵} و «ساخت‌شکنی»^{۱۶} هستند. از نظر ایشان، این دو مفهوم دو روی یک سکه‌اند: هژمونی باعث نزدیک شدن یک دال به مدلولی خاص و ثبات نسبی معنای یک نشانه می‌شود، حال آنکه ساخت‌شکنی، با انتساب مدلول و معنایی متفاوت به دال مزبور، مدلولی را که گفتمان رقیب بدان چسبانده است دور ساخته و به تعریف مجدد آن می‌پردازد و بدین ترتیب هژمونی گفتمان موردنظر را در هم می‌شکند (سلطانی، ۹۵).

نگرش لاکلائو و موف به سوژه همان نگرش آلتوسر^{۱۷} است. نگاه آلتوسر به سوژه در مفهوم «فراخوانی»^{۱۸} جلوه‌گر می‌شود. فراخوانی ناظر است به فرایندی که در آن افراد به واسطه

۸. differential positions

۹. element

۱۰. moment

۱۱. nodal point

۱۲. field of discursivity

۱۳. exclusion

۱۴. floating signifiers

۱۵. hegemony

۱۶. deconstruction

۱۷. Althusser

۱۸. interpellation

روش‌های خاص گفت‌وگو در موقعیت‌های مشخصی قرار داده می‌شوند که مطابق با آن قالب هویتی، انتظارات خاصی نسبت به فرد پدید می‌آید (یورگنسن و فیلیپس، ۷۸).

۱-۳-۲. بازه زمانی مورد مطالعه

پیش از تعیین محدوده زمانی و دامنه کار، لازم است ابتدا تقسیم‌بندی زمانی خاص تحقیق حاضر را بیان نماییم. این تقسیم‌بندی شامل سه دوره می‌شود: عصر «پیشاتأسیس»، عصر «تأسیس» و عصر «پساتأسیس»: عصر پیشاتأسیس مربوط به ظهور قریش و اقتدار آن تا پیش از نبوت پیامبر (ص) است، عصر تأسیس از بعثت تا رحلت پیغمبر را در بر می‌گیرد، و دوره پساتأسیس مربوط به تثبیت قدرت در قریش است که در مقام خلافت [قریشی] تجلی می‌یابد. بازه زمانی این تحقیق به سال یازده هجری (۶۳۲ میلادی) که در عصر پساتأسیس قرار دارد محدود می‌شود. این محدوده زمانی که مقارن با آغاز خلافت خلفا و شروع عصر پساتأسیس است زمان وقوع ماجرای «رده» نیز هست. حادثه «رده»، از آن روی که بستر و زمینه‌ای ویژه برای نیل به درکی دیگرگونه از گفتمان اسلامی - که صبغه/ عقبه‌ای قریشی دارد - فراهم می‌آورد، اهمیتی بسزا دارد.

۲. دوره‌های سه‌گانه

۲-۱. پیشاتأسیس

۲-۱-۱. قریش، منزل قدرت

قبیله قریش به تدریج در مکه نفوذ کرد و قُصَیْ بنِ کِلَاب، بزرگ قبیله، با سیاستی که داشت، توانست کلیه امتیازات مربوط به کعبه را از چنگ قبیله خُزاعه درآورد و با تصاحب آنها به ریاست مکه برسد. پس از مرگ وی، بنا به وصیتش، امتیازات اصلی و مهم به فرزند ارشدش، عبدالدار، رسید (ابن سعد، ۱/ ۳۲) و سهمی ناچیز و تقریباً کم‌اهمیت عاید فرزند دیگرش، عبدمناف، شد. همین امر موجب نارضایتی وی شد و او را به منازعه و کشمکش با عبدالدار واداشت؛ این غائله به نفع عبدمناف تمام شد و از آن پس او بزرگ قبیله قریش گردید (همو، ۱/ ۳۳). وی رسماً با همسایگان خود رابطه برقرار کرد و، در راستای ایجاد مناسبات حسنه سیاسی و فراهم کردن زمینه برای رونق فعالیت‌های تجاری، فرزندان خویش را، در مقام سفیران صلح قریش، به سرزمین‌های مجاور اعزام کرد (همان‌جا). با مرگ وی، عمده امتیازات حساس و

مناصب مهم به فرزندانش رسید. این امتیازات، همچون گذشته، محل نزاع شد و این بار به بروز کشمکش میان دو قطب عبدمنافی قریش، یعنی هاشم و امیه بن عبدشمس، منجر شد (همو، ۱/ ۳۴).

۲-۲. تأسیس

۲-۲-۱. قریش، مهبط رسالت

انتخاب و برگزیدن (= اصطفاء) فرستاده الهی، در عین حال، یک انتساب نیز هست. این خود، از یکسو، دلالت بر عدم خلاء و خنثی نبودن دارد که هبوط این فرستاده را در دنیای تاریخ و فرهنگ اثبات می‌کند و نیز گریزناپذیری اش از قلمرو گفتمانی را نشان می‌دهد، و از دیگر سو، رابطه‌ای مستقیم با قدرت دارد. قریش یکی از قدرتمندترین قبایل در جزیره العرب بوده، و انتساب به این قبیله - و در وهله بعد به یکی از دو قطب عبدمنافی که تجسم قدرت بوده‌اند - چیزی نیست، جز منسوب بودن به قدرت. اگر غیر از این می‌بود، بی‌تردید دعوت داعی در نطفه خفه می‌شد. اما این رابطه به اینجا ختم نمی‌شود؛ رسالت، در عین حال که از این انتساب (ناظر به نسبت داشتن با قدرت) منتفع می‌شود، از آن (ناظر به بُعد گفتمانی) تأثیر می‌پذیرد؛ به عبارت دیگر، رابطه‌ای دوسویه میان رسالت و انتساب برقرار شده بود.

۲-۲-۱-۱. رسول مُحاط در مهبط

رسول مُحاط در مهبط^{۱۹} است، همچنان‌که رسالت نیز در محیط^{۲۰} قُرم می‌گیرد. درباره متأثر شدن رسالت از محیط، می‌توان، مثلاً، به قضیه «مؤلفه القلوب»^{۲۱} اشاره کرد که مقصود از آن جلب نظر و رضایت بزرگان قوم و رؤسای قبایل به واسطه اعطای مال به آنان از بیت‌المال (به‌طور ثابت و معین از محل زکات) بود، زیرا هر قبیله پیرو و فرمانبر بزرگ خود بود. در سال هشتم هجری، پس از غزوه حنین و بازگشت از طائف، پیامبر (ص) در محلی به نام «جعرانه» غنایم را تقسیم کرد و در این میان، بخش قابل توجهی از غنایم را به قریشیان داد. این موضوع باعث رنجش و اعتراض انصار گردید. البته بزرگانی از غیر قریش، نظیر عیینه بن حصن الفزاری، أقرع بن حابس التمیمی، عباس بن مرداس السلمی و مالک بن عوف النصری، نیز مشمول

۱۹. تاریخ، فرهنگ.

۲۰. اعم از زمان و مکان (تاریخ و فرهنگ).

۲۱. «مؤلفه القلوب یا دلجویی شدگان» که اعم است از سران مشرکان و سادات و بزرگان مسلمان اولی را به اسلام متمایل می‌گرداند و دومی را پایدار می‌دارد و همراهی ایشان را در جهاد و مشکلات دیگر برمی‌انگیزد» (خرمشاهی، ۱۹۶).

بخشش‌های هنگفت واقع شدند و صدتا صدتا شتر گرفتند، اما، از آنجا که تعداد بهره‌مندشدگان قریشی^{۲۲} چند برابر دیگران بود، انصار را برانگیخت تا بگویند: «لَقِيََ اللهُ رَسولُ اللهِ قَوْمَهُ!»^{۲۳} (طبری، ۹۳/۳). پیامبر (ص)، پس از آگاهی از این موضوع، انصار را فراخواند و از ایشان دلجویی کرد و این عمل را در چارچوب قاعدهٔ «مؤلفهٔ القلوب» تفسیر نمود. شاید پاسخ این پرسش که «مگر قریش چند بزرگ دارد که مصداق «مؤلفهٔ القلوب» هستند؟» موجب تشویش اذهان شده بود. به هر صورت، انصار، با آنکه همگی صحابهٔ رسول خدا (ص) بودند، نسبت به این قضیه چنین دیدی داشتند. با این وضع، روشن است که غیر انصار چه موضعی می‌توانستند داشته باشند. ذوالخویصره التمیمی در زمرهٔ معترضان بود (همو، ۹۲؛ ابن‌کثیر، ۱۹۹۳، ۴/۱۶؛ ابن‌اثیر، ۲/۲۷۱؛ مسلم، ۱۰۲)؛ این‌گونه بود که نطفهٔ خوارج بسته شد.

مثالی که گذشت ناظر به رسالت بود؛ اکنون به رسول می‌پردازیم. در سال نهم هجری (عام‌الوفود) هیئت نمایندگی (وفد) قبیلهٔ بنی‌تمیم وارد مدینه شد. آنان از پیامبر (ص) اجازه خواستند تا این دیدار و ملاقات با ایراد خطبه‌ای از سوی خطیبشان، غطارد بن حاجب، به قصد تفاخر قبیله‌ای آغاز گردد. پیامبر (ص) هم به آنان رخصت داد. پس از آنکه غطارد خطبه‌اش را ایراد کرد، پیامبر (ص) به خطیب خویش، ثابت‌بن‌قیس‌بن‌شماس انصاری، فرمود: «برخیز و پاسخ خطبهٔ وی را بده!» ثابت نیز برخاست و خطبهٔ خود را ایراد کرد. نکتهٔ جالب‌توجه در خطبهٔ ثابت این بود که وی در بخشی از آن گفت: «وَ اصْطَفَى مِنْ خَيْرِ خَلْقِهِ رَسولاً اَكْرَمَهُمْ نَسَباً، ... وَ اَفْضَلَهُمْ حَسَباً؛ فَاَمَّنَ رَسولِ اللهِ الْمُهَاجِرُونَ مِنْ قَوْمِهِ وَ ذَوِي رَحِمِهِ، اَكْرَمُ النَّاسِ اَنْسَاباً وَ اَحْسَنُ النَّاسِ وَجوهاً»^{۲۴} (طبری، ۳/۱۱۶؛ ابن‌کثیر، ۱۹۹۳، ۵/۵۱).

«اکرم» بودن پیامبر (ص) مطابق با آیهٔ سیزده سورهٔ حجرات^{۲۵} ناظر به تقواست، اما بدان منحصر و محدود نمی‌شود، بلکه بُعد دیگری را نیز شامل می‌شود که آن اکرم بودن به لحاظ حَسَب و نسب است. بدین ترتیب این بُعد هم که جنبهٔ گفتمانی دارد در زمرهٔ عقاید مسلمانان

۲۲. «أصحاب‌المنین» یا قریشیانی که صدتا صدتا شتر گرفتند عبارت بودند از ابوسفیان‌بن‌حرب، معاویه‌بن‌ابی‌سفیان، حکیم‌بن‌حزام، الضبیربن‌الحارث‌بن‌کلده‌بن‌علقمهٔ اخی بنی‌عبدالدار، العلاء‌بن‌جاریهٔ الثقفی حلیف بنی‌زهره، الحارث‌بن‌هشام، صفوان‌بن‌امیه، سهیل‌بن‌عمرو، حویطب‌بن‌عبدالعزی‌بن‌ابی‌قیس. کسانی که کمتر از صد شتر گرفتند نیز عبارت بودند از مخرمه‌بن‌نوفل‌بن‌أهیب‌الزهری، عمیربن‌وهب‌الجمحی، هشام‌بن‌عمر اخی بنی‌عامرین‌لوی (طبری، ۳/۹۰).

۲۳. به خدا سوگند که چشم رسول خدا (ص) به قومش افتاده است (جز قوم و قبیلهٔ خود را نمی‌بیند).

۲۴. و پروردگار متعال از میان بهترین خلقش رسولی را برگزید که برترین آنها از حیث نسب ... و حسب است. پس از آن مهاجران که از قبیله و خویشاوندانش بودند به او ایمان آوردند؛ ایشان برترین مردمان از حیث نسب و اصالت‌اند و سرشناس‌ترین ایشان‌اند.

۲۵. «إِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ اَتْقَاكُمْ».

درآمده، همچنان که نویسنده/حیاء علوم الدین بدان تصریح کرده است (غزالی، ۱۲۹/۴). به تدریج بر وسعت و دامنه این بُعد گفتمانی افزوده شد و خوانش‌ها و قرائت‌ها را هم تحت سیطره و هیمنه خویش درآورد. در این باره می‌توان از آیه «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ»^{۲۶} (توبه/ ۱۲۸) یاد کرد که در آن «أنفسکم» به فتح فاء خوانده شده (سیوطی، ۲۰۰۲، ۱، ۲۴۲؛ ابن جنی، ۱/ ۳۰۶) و در تثبیت و بازتولید گفتمان نقشی مؤثرتر از قبل ایفا کرد. بر این اساس، مفاد آیه به این نکته اشارت دارد که این پیامبر از بهترین (= أنفَس) و برترین شما، یعنی قریش، است. (عبدالکریم، ۳۳۸).

عرب‌های معاصر پیامبر (ص)، در کل، دیدی گفتمانی نسبت به شرایط پیش‌آمده و ظهور اسلام و نبوت رسول قریشی داشتند. در نگاه آنان، قصی بن کلاب و قبیله‌اش ابتدا فضای مقدس حرم را اشغال کرده بودند و اکنون پیامبر (ص)، نواده او، به‌عنوان نماد و سمبلی از قریش، از عین به ذهن ارتقاء یافته و ذهنیت و عقیده آنها را به تسخیر خویش درآورده بود. شهادت به نبوت پیامبر (ص) کاملاً کارکردی گفتمانی داشت و این در نظر آنان مرحلهٔ اُبَیْثَه^{۲۷} شدن نبی قریشی بود.

۲-۳. پسانتاسیس

۲-۳-۱. خلافت رسول

خلافت مسئله‌ای است که ناظر به رسول است، نه رسالت. خلافت الرسول نهادینه کردن انتساب یا همان گفتمان است که در واقع بنا نهادن حکومتی بر پایه روابط خونی بود. در این چارچوب بود که ابوبکر در سقیفه خطاب به انصار گفت: «نحن المهاجرون، أولُ الناسِ إسلاماً، و أكرمهم أحساباً، ... و أمسهم رجماً برسولِ الله - (ص)»^{۲۸} (زکی صفوت، ۱/ ۶۳).^{۲۹}

۲۶. «به‌راستی که پیامبری از میان خودتان به‌سوی شما آمده است» (خرمشاهی، ۲۰۷). این ترجمه بر اساس قرائت به ضم فاء است.

۲۷. object

۲۸. ما مهاجران (ناظر به قریشیان) نخستین مردمانی هستیم که اسلام آوردیم و برترین مردمان از حیث اصالت و نسب هستیم، ... و نزدیک‌ترین خویشاوندی را با رسول خدا (ص) داریم.

۲۹. جمله علی (ع) در نهج‌البلاغه بر این مبنا قابل تفسیر است: «أما الاستبداؤُا علينا بهذا المقام، و نحن الأعلىون نسباً و الأشدُّون برسولِ الله (ص) نوطاً ... إلخ»: «آن ظلم و خودکامگی که نسبت به خلافت بر ما تحمیل شد، در حالی که ما را نسب برتر و پیوند خویشاوندی با رسول خدا (ص) استوارتر بود ... إلخ» (دشتی، ۳۰۴).

۳. در باب ارتداد

بر اساس گفتمان حاکم در جهان اسلام، ما در تاریخ با ماجرای تحت عنوان «حروب الردة» مواجه می‌شویم. این پیکارها با سرکوب جریان ارتداد و فتح جزیره العرب خاتمه یافت. در جریان «رده»، سه طیف مختلف به وضوح قابل شناسایی هستند: متنبیان، از دین برگشتگان و امتناع‌کنندگان از پرداخت زکات.^{۳۰}

ما در این مجال، توجه خود را، با تکیه بر روابط قدرت، بر روی دسته‌های دوم و سوم متمرکز کرده‌ایم، علی‌رغم اینکه طیف نخست هم محل ظهور و بروز قدرت‌طلبی‌ها بوده است، چه اینکه آنان نیز طالبان زعامت و ریاست بودند (أبوخلیل، ۱۰).

در این قسمت و در ارتباط با جریان ارتداد دو مسأله را مورد توجه قرار می‌دهیم: نخست اینکه پدیده ارتداد محدود بوده و و فراگیر نبوده است (عالم زاده، ۵/ ۲۳۳)؛ و دوم اینکه وفدهای (= هیئت‌های) وارد شده به مدینه در عام الوفود ماهیتی دینی داشته‌اند، مانند وفدهای رُهاء (منتظرالقائم، ۷۶) و خولان (همو، ۸۲) که تحت تعلیم مبانی و احکام دینی قرار گرفتند.

اکنون ماجرای ارتداد را که دو سال پس از عام الوفود رخ داد با تکیه بر اسناد و مستندات مرور خواهیم نمود. اسناد و مستندات تاریخی ما شامل مستند قرآنی در بافت تاریخی و مستندات تاریخی غیر قرآنی می‌شود. ابتدا به بیان و ارائه مستند قرآنی در چارچوب تاریخی آن می‌پردازیم؛ اما پیشتر باید توجه داشت که عرب‌های اُمّی که اهل کتاب به‌شمار نمی‌آمدند راهی جز پذیرش اسلام نداشتند. حال به بخش پایانی آیه شانزدهم سوره فتح^{۳۱}، یعنی «تقاتلونهم أو یسلمون»، که -از لحاظ تاریخی- مدنی^{۳۲} است توجه کنید. در این راستا و با توجه به دو گزینه موجود در آیه که منطبق این یا آن دارد (قرطبی، ۱۶/ ۲۷۳؛ آلوسی، ۲۶/ ۱۵۸؛ شوکانی، ۵/ ۵۰؛ طباطبائی، ۱۸/ ۲۸۱)، مصداق «قوم اولی باس شدید» را باید عرب‌های اُمّی دانست. در منابع از «هوازن» در جنگ حنین به‌عنوان جزء و جلوه‌ای از مصداق آن یاد کرده‌اند

۳۰. دسته سوم از پرداخت زکات سر باز زدند، ولی از دین برنگشتند؛ به همین دلیل نسبت ارتداد به این گروه محل مناقشات فراوان است.
 ۳۱. «قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدْعُونَ إِيَّايَ قَوْمِ أُولَى بِأَسْ شَدِيدِ تَقَاتُلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ» «به واپس ماندگان اعرابی / جهادگريزان بادیه‌نشینان بگو زودا که به‌سوی قومی ستیزه‌جوی سهمگین خوانده شوید که با ایشان کارزار کنید، یا آنکه آنان مسلمان شوند» (خرمشاهی، ۵۱۳).
 ۳۲. انصاف به «مکی» و «مدنی» نباید صرفاً از لحاظ جغرافیایی باشد، بلکه می‌باید به دو مرحله تاریخی اشاره داشته باشد. بر این اساس، تعریف موردقبول ما این است: «مکی آن است که قبل از هجرت، و مدنی آن است که پس از هجرت نازل شده است، خواه در مکه خواه در مدینه، چه در سال فتح چه در سال حجةالوداع چه در دیگر سفرها» (سیوطی، ۱/ ۲۶).

(ابن کثیر، ۱۹۹۳، ۶/ ۲۰۳؛ واقفی، ۲۰۰۶، ۴۳۴). البته مورد دیگری نیز دربارهٔ مصداق «قوم اولی باس شدید» در منابع مطرح شده و آن عجم (= فارس و روم) است؛ طرح این مورد به‌مدد تأویل است که موجه می‌شود، زیرا عجم از گزینهٔ سومی که همانا پرداخت جزیه است برخوردار بود، درست مانند عرب‌های اهل کتاب، همچنان‌که پیامبر (ص) در نامه به اسقف‌های نجران یادآور شده بودند: «فإني أدعوكم إلى عبادة الله من عبادة العباد، ...، فإن أبيتُم فالجزية، وإن أبيتُم أدنتکم بحرب»^{۳۳} (ابن کثیر، ۱۹۹۳، ۵/ ۶۴؛ یعقوبی، ۱/ ۴۰۴؛ سیوطی، ۲۰۱۰، ۲/ ۶۸-۶۷؛ ابن قیم الجوزیه، ۳/ ۶۸۲).

در سال دهم هجری، خالد بن ولید که از سوی پیامبر (ص) به فرماندهی سپاه اسلام منصوب شده و به‌سوی اقامتگاه قبیلهٔ بنی‌حارث بن کعب، در حوالی نجران، گسیل شده بود از طریق فرستادگان و منادیانش در خطاب به این قبیله از شعار مرسوم و متداول و مورد تأیید پیامبر (ص) استفاده کرد: «أسلموا تُسلموا»^{۳۴} (طبری، ۳/ ۱۲۶؛ ابن کثیر، ۱۹۹۳، ۵/ ۱۱۴؛ ابن الجوزی، ۳/ ۳۷۹؛ سهیلی، ۷/ ۴۱۸؛ مجلسی، ۲۱/ ۳۶۹).

یکی از دلایل موجود در متن آن دستورالعملی است که خالد دریافت داشته، مطابق با آن عمل می‌کند. آن دستورالعمل بدین قرار است: «و أمرتني أن لا أقاتلهم ثلاثة أيام و أدعوهم إلى الاسلام، فإن أسلموا قبلت منهم و علمتهم معالم الاسلام و كتاب الله و سنة نبيه، و إن لم يُسلموا قاتلتهم»^{۳۵} (طبری، ۳/ ۱۲۶؛ ابن کثیر، ۱۹۹۳، ۵/ ۱۱۴؛ ابن الجوزی، ۳/ ۳۷۹؛ سهیلی، ۷/ ۴۱۸؛ مجلسی، ۲۱/ ۳۷۰). عبارت مذکور در حکم قرینه‌ای است که سرشت شعار موردنظر را آشکار می‌سازد. این عبارت در گزارش کاری که خالد به پیامبر (ص) ارائه داده آمده است. از قرار معلوم، همه چیز مورد تأیید پیامبر (ص) بوده است؛ از همین رو در جواب به خالد گفته‌اند: «فبشرهم و أنذرهم، و أقبل و ليقبل معك وفدُهم»^{۳۶} (طبری، ۳/ ۱۲۷؛ ابن کثیر، ۱۹۹۳، ۵/ ۱۱۴؛ ابن الجوزی، ۳/ ۳۸۰؛ سهیلی، ۷/ ۴۱۹؛ مجلسی، ۲۱/ ۳۷۰). از دلایل دیگر، می‌توان به گسیل داشتن سپاه و در رأس آن شمشیر اسلام، یعنی خالد بن ولید، اشاره کرد. باید دانست که بعد

۳۳. من شما را به جای پرستش بندگان به پرستش پروردگار می‌خوانم ... پس چنانچه سر باز زنید، بایستی جزیه بدهید، و در صورتی که [از پرداخت جزیه] امتناع بورزید، به شما اعلان جنگ می‌دهم.

۳۴. اسلام بیاورید/ تسلیم شوید تا در امان بمانید.

۳۵. و مرا امر فرمودی که تا سه روز با ایشان وارد جنگ نشوم، و آنان را به اسلام دعوت کنم؛ پس، اگر اسلام آوردند/ تسلیم شدند، از ایشان بپذیرم و ارکان اسلام و کتاب خدا و سنت پیامبرش (ص) را بدان‌ها بیاموزم، و اگر اسلام نیاوردند/ تسلیم نشدند، با آنان کارزار کنم.

۳۶. آنان را بیم و امید ده، و به‌سوی من آی و هیبتی از آنان را نیز همراه خود به‌نزد من آر.

مکانی نجران نسبت به مدینه، احتمال هرگونه تهدید نظامی از سوی آنان را متفی می کرده است. نیز شایان ذکر است که اسلام در سال دهم هجری در اوج قدرت بوده است. مورد دیگر عبارتی است که اتفاقاً، ابوبکر در نامه‌ای خطاب به مرتدان گفته است: «حتی صار إلی الاسلام طوعاً و کرهاً»^۱ (حمیدالله، ۳۳۹). حضرت علی (ع) نیز ضمن نامه‌ای به این موضوع اشاره کرده است: «أسلمت له هذه الأمة طوعاً و کرهاً»^۲ (دشتی، ۴۹۶).

مهم‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین موارد و رویدادهایی که در پیدایش چهره اسلامی

جزیره العرب مؤثر بودند

سال هشتم	فتح مکه	←	تأثیر زمان (وقایع زمانی) بر زبان و دلالت‌ها: «أسلموا تسلموا» آیه السیف ^۳ (توبه / ۵) آیه الجزیه ^۴ (توبه / ۲۹) سیف الله المسلول ^۵
سال نهم	عام الوفود نزول سوره براءت (توبه)		
سال دهم	افول کعبه نجران		

۴. نظام معنایی گفتمان اسلامی قریش

تنها در صورت وجود دو نفر/ طرف است که بستر برای ظهور گفتمان فراهم می‌شود، چنان‌که با ورود نفر دوم، مونولوگ^۱ بدل به دیالوگ^۲ می‌شود و زمینه را برای بررسی و مطالعه

۱. تا اینکه به‌اختیار یا جبراً به اسلام گرویدند.

۲. و این امت برابر دین اسلام یا از روی اختیار یا اجبار تسلیم شد (دشتی، ۴۹۷).

۳. «فإذا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ...» (و چون ماه‌های حرام به سرآمد، آنگاه مشرکان را هر جا که یافتید بکشید و به اسارت بگیریدشان و محاصره‌شان کنید و همه‌جا در کمین‌شان بنشینید...) (خرم‌شاهی، ۱۸۷).

۴. «فَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ»: «با اهل کتابی که به خداوند و روز بازپسین ایمان ندارند و حرام‌داشته‌ی خدا و پیامبرش را حرام نمی‌گیرند و دین حق نمی‌ورزند، کارزار کنید تا به‌دست خویش و خاکسارانه جزیه بپردازند» (همو، ۱۹۱).

۵. لقب خالد بن ولید، به‌معنای «شمشیر آخته‌ی خدا».

مکالمه کاوان در حوزه تحلیل گفتمان مهیا می‌کند. این پژوهش نیز حکایت از کنش و واکنش دارد و تصویرگر عمل و عکس‌العمل است. کنش طرف/ طرف‌های مقابل قریش از خرده‌گفتمان‌هایی تشکیل شده بود که تا مرحله ساخت‌شکنی گفتمان حاکم هم پیش رفتند. اسم دلالت مرکزی در گفتمان اسلامی قریش را دال «دین» تشکیل می‌دهد که دالی سیال/ شناور است. دین، بر اساس قرآن، همان «اسلام» است؛^۳ به عبارت دیگر، اسلام ترجمان دین و اصلاً مدلول حقیقی آن است، اما، بنا به اقتضای گفتمان، بدان تصریح شده و در مقام قیدی (= «بست»؛^۴ از نظر لاکلائو و موف) به دین منتسب و ملحق شده است. نشانه‌های دیگری که به‌عنوان عناصر همنشین در درون این منظومه معنایی و در رابطه‌ای خاص با یکدیگر قرار می‌گیرند «طاعت»/ «اطاعت»، «عبودیه» و «زکات» هستند.

۵. در مسیر ساخت‌شکنی

۵-۱. دین

۵-۱-۱. پادشاهی: عنصر (۱)

«دین» دالی است که، در همنشینی با دیگر دال‌ها، می‌تواند مدلولی متفاوت و متغیر داشته باشد؛ می‌تواند معنای «اطاعت» داشته باشد و یا معنای «کیش و آیین» بدهد. زهیر در بیتی گفته است:

لئن حللت بجوفی بنی أسدٍ فی دینِ عمروٍ و حالتِ بیننا فدک^۵

(أبوزید القرشی، ۱۴؛ میرد، ۱/ ۱۹۲؛ نعلب، ۱۸۳)

«عمرو»ی که در این بیت به نام او اشاره شده شاه معروف حیره، عمرو بن هند بن المنذر

بن ماء السماء، است.

حطیبه از میان مرتدان برخاست و گفت:

أطعنا رسولَ الله إذ كان بیننا فیا لهفتنا ما بالُ دینِ أبی بکر!

۱. monologue

۲. dialogue

۳. «إنَّ الدینَ عندَ الله الاسلام» (آل عمران: ۱۹).

۴. clouser

۵. شاعر در اینجا مردی از بنی‌اسد را که در حق وی بدی کرده بود، تهدید می‌کند و می‌گوید: «پیکان زهرآلود هجو من به تو خواهد رسید» حتی اگر [از من بگریزی و] در وادی جو متعلق به بنی‌اسد در «دین» عمرو منزل کنی و حتی اگر فدک ما را از یکدیگر جدا کند» (ایزوتسو، ۲۸۸).

أَيُّورْثُهَا بَكَرًا إِذَا مَاتَ بَعْدَهُ فَتَلَكُ وَبَيْتِ اللَّهِ قَاصِمَةُ الظَّهْرِ!

(مبرد، ۱۳۰۸: ج ۱، ۲۳۲)

بر این اساس، دال «دین» محتمل دو معناست: یکی «اطاعت» و دیگری «کیش و آیین». ما در این قسمت معنای نخست را مورد بررسی قرار خواهیم داد. ترجمه دو بیت فوق، با لحاظ کردن این معانی، از این قرار است:

«آنگاه که رسول خدا (ص) در میانمان بود، از او اطاعت [می]کردیم/ ای وای! ما را با اطاعت ابوبکر چه کار؟! // آیا او، پس از آنکه بمیرد، حکومت را [به رسم پادشاهان] در خاندان و ذریه‌اش به ارث می‌گذارد؟/ [اگر چنین باشد] به کعبه سوگند، که آن [کار] کمرشکن است». زمانی می‌توان مدعی معنای مورد نظر (= اطاعت) شد که قرائنی دال بر آن باشد. از جمله این قرائن فعل «أطعنا» است که بسیار جلب توجه می‌کند؛ شاعر از میان روابط و نسبت‌های ممکنه که بر اساس قاعده «جانشینی»^۱ می‌توانست، برای توضیح نسبت بین خود و پیامبر، اختیار کند رابطه مَطِيع و مُطَاعِي را برگزیده و بیان کرده است. قرینه دیگر «أَيُّورْثُهَا» است که به صورت بلافصل در ابتدای بیت بعد آمده و با تهکّم و تمسخر از رابطه و نسبت موروثی‌ای که ابوبکر می‌تواند با خاندان و قبیله‌اش برقرار سازد می‌پرسد. البته، پس از گذشت دو سال، این اتفاق رخ می‌دهد و ابوبکر خلافت را برای هم‌قبیله‌ای خویش، یعنی عمر، به ارث می‌گذارد، و این چیزی نیست به جز احتکار قدرت. اما خالی از فایده نیست که در پایان این قسمت از «بکرًا» در مقام قرینه‌ای مستقل یاد کنیم که شاعر با انتزاع آن از نام ابوبکر، حوزه معنایی^۲ مورد نظر را تکمیل می‌کند.

۵-۱-۲. تشریح: عنصر (۲)

بار دیگر بیت حطیئه را مرور می‌کنیم:

أَطَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ إِذْ كَانَ بَيْنَنَا
أَيُّورْثُهَا بَكَرًا إِذَا مَاتَ بَعْدَهُ
فِيَا لَهْفَتَا مَا بَالُ دِينِ أَبِي بَكْرٍ!
فَتَلَكُ وَبَيْتِ اللَّهِ قَاصِمَةُ الظَّهْرِ!

۱. paradigm

۲. semantic field

در این قسمت به بررسی دال/ نشانه «دین»، در معنا و مفهوم «کیش و آیین»، می‌پردازیم. شاعر از این پیشامد شکوه دارد و می‌گوید: «ما را با شریعت ابوبکر چه کار؟!». در نظر او، ابوبکر تشریح کرده و احکام جدیدی را وضع نموده است. این مطلب نیاز به توضیح دارد؛ به همین منظور، به آنچه مالک بن نویره گفته است، استناد می‌کنیم:

و قلتُ خذوا أموالكم غيرَ خائفٍ و لا ناظرٍ فيما يجيءُ منَ غدٍ!
فإن قامَ بالأمرِ المُخَوِّفِ قائمٌ منَعنا و قلنا الدينُ دينُ محمدٍ!

(اصفهانی، ۱۵/ ۲۴۵)

مالک در این دو بیت می‌گوید: ۱. و گفتم اموال‌تان را بردارید [و بروید]، بی آنکه بترسید و چشم‌انتظار پیشامد فردا باشید؛ ۲. پس، اگر/ در صورتی که شخصی دست به آن کار مَخُوف و هول‌انگیز [یعنی جنگ و پیکار] بزند، تسلیم خواسته او نمی‌شویم و می‌گوییم: «دین، دین محمد (ص) است».

این منع و امتناع از سوی مالک و پیروانش برای خودداری ایشان از پرداخت زکات به مأموران حکومتی ابوبکر بود. این امتناع باعث شد این تَمَرَد، «ارتداد» خوانده شود. توضیح آنکه ابوبکر، علی‌رغم اعتراض گروهی از صحابه که عمر در رأسشان بود، سوگند یاد کرد که با هرکس که میان نماز و زکات جدایی افکند وارد جنگ شود:

عمرُ بنُ الخَطَّابِ قال لأبي بكر: «عَلَامٌ تُقَاتِلُ النَّاسَ وَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): «أَمْرُتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَإِذَا قَالُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا» (بخاری، ۲/ ۱۱۰-۱۰۹؛ مسلم، ۴۰؛ ابی‌داود، ۳/ ۴۴؛ ترمذی، ۴/ ۱۱۷؛ ابن‌ماجه، ۳۷؛ نسائی، ۳۸۹؛ امام احمد، ۱/ ۷۵؛ ابن‌قتیبه، ۱/ ۲۳؛ صدوق، ۲/ ۶۴؛ سبحانی، ۱۴). فقال أبو بكر: «والله لو مَنَعوني عِناقاً - و فی روایة: «عِقَالاً» - كانوا يُؤدُّونَه إلى رسولِ الله (ص) لَأَقَاتِلَنَّهُمْ عَلَي مَنَعِها، إِنَّ الزكاةَ حَقُّ المَالِ، وَاللهُ لَأَقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصلَاةِ وَ الزكاةِ». (ابن کثیر، ۱۹۹۳، ۶/ ۳۴۳؛ سیوطی، ۱۹۹۹، ۶۹؛ واقدی، ۱۹۹۰، ۵۲-۵۱).^{۱-}

۱. عمر بن خطاب به ابوبکر گفت: «بر چه اساس با مردم به جنگ برمی‌خیزی، حال آنکه رسول خدا (ص) گفته است: «به جنگ با مردم امر شدم، تا زمانی که گواهی دهند خدایی جز خدای یگانه نیست و محمد رسول خداست. آن‌گاه که آن را گفتند جان و مالشان از من در امان است.»؟ ابوبکر گفت: «به خدا سوگند، اگر مرا از «عناق» - و در روایتی: «عقالی» - که به رسول خدا (ص) می‌دادند، محروم کنند، یقیناً، برای آن با ایشان وارد جنگ خواهم شد. همانا زکات حقی است در مال. به خدا سوگند، با هرکسی که میان نماز و زکات جدایی افکند، می‌جنگم.»

خالدبن ولید با مالک روبرو می شود و در نهایت وی را می کشد، علی رغم اینکه وی اسلام خویش را ابراز و اظهار کرده بود. اما در مورد ماهیت این اقدام ابوبکر در قبال مرتدان (= آنان که بنای عدم پرداخت زکات را داشتند) بحث و جدل های بسیاری صورت گرفته است: پاره ای از اوقات گفته می شود که آن عمل، عملی دینی بوده که عدم جدایی میان نماز و زکات آن را موجب شده و گاه نیز بیان می شود که یک فعل سیاسی بوده است، برای تسلیم و مسخر ساختن رعایا.

شکی نیست که زکات یکی از واجبات است و در زمره شعائر دینی قرار دارد؛ تلقی و برداشت مردم از آن نیز به مقتضای قرآن و مستند ابوبکر آیه السیف بود.^۲ مع الوصف ضرورتی دینی برای پرداخت آن به ابوبکر - که پیشوای منتخب مردم مدینه بود - وجود نداشت (السید، ۱۹).

سؤال این است که چرا صحابه، علی رغم اختلاف نظر دینی / شرعی (= فقهی) با ابوبکر، در نهایت از او اطاعت کردند. در پاسخ باید گفت، از آنجا که او را پیشوای سیاسی خویش، یعنی رئیس حکومت، می دانستند و به حکم بیعتی که با او داشتند، وظیفه خویش می دیدند که از وی اطاعت کنند؛ بنابراین، این عمل / اطاعت آنها سرشت سیاسی محض دارد، به حکم پیمانی که اهل مدینه با ابوبکر بستند (همو، ۱۹-۱۸). اما عثمان در زمان خلافت خویش از جمع آوری زکات صرف نظر کرد (ابوعبید، ۵۹۷). اشخاصی که در طول این برهه زمانی، از خلافت ابوبکر تا خلافت عثمان، می زیستند می پرسیدند: «پس جنگ خلیفه اول با ما به چه علت بوده است؟» (عبدالکریم، ۱۹۹۹، ۸۴). این مسئله حکایت از شخصیت «در زمانی» و تاریخی گفتمان اسلامی (قریش) دارد. تاریخمندی گفتمان ها باعث می شود که همواره دستخوش دگرگونی و تغییر باشند.

در روایت اول «عناق» به ماده بزغاله ای اطلاق می شود که کمتر از یک سال دارد، ولی در روایت دیگر در باب مصداق «عقال» در این عبارت، آرا مختلف است؛ مثلاً، گفته اند مقصود ریسمان و طنابی است که خود زکات دهنده به همراه اصل زکات، مثلاً، دام هایش، تسلیم زکات گیرنده می کرده است، و نیز گفته اند که بر خود دام، مثلاً، شتر یا بزغاله، اطلاق می شود (ابن منظور، ۹/ ۳۳۰).

۱. البته عمر پس از آن نظر ابوبکر را تأیید کرد و گفت: «إِنَّ اللَّهَ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ». این موضع گیری عمر می تواند دلایل مختلفی داشته باشد. به نظر ما، او نیز از دیدگاه ابوبکر این جنگ را تأیید کرد و نه با صرف نظر کردن از اشکال دینی ای که به تصمیم ابوبکر وارد ساخت که «هرکس شهادتین بگوید جان و مالش مصون و محفوظ است». این گونه بود که دین، سیاسی و گفتمانی شد.

۲. در این میان علی (ع)، ظاهراً، نظرش با ابوبکر یکسان بوده است (مکارم شیرازی، ۸/ ۱۱).

بر اساس آنچه گذشت، روشن می‌شود که قرار گرفتن مسلمانان در برابر یکدیگر به زمان ابوبکر بازمی‌گردد، نه عصر علی (ع). زکات در حقیقت حکم مالیات را داشته (زیدان، ۱/ ۶۸) و تنها مظهر عینی و مادی‌ای بود که به شکل محسوس و ملموس ثابت می‌کرد که این یا آن قبیله عملاً اسلام آورده است (عابد الجابری، ۱۶۵). این مطلب صحیح است، اما نکته اینجاست که مقصود مرتدان از این عمل (= عدم پرداخت زکات/ مالیات) حفظ استقلال سیاسی بود، چون پرداخت زکات (= مالیات) به مأموران حکومتی صرفاً یک عمل عبادی نبود، بلکه همچنین به معنای به رسمیت شناختن و مشروع دانستن زکات‌گیران، به عنوان متولیان و حکام جامعه، بود و جنبه عیب‌دی هم داشت. یکی از مرتدان قبیله کنده در این باره گفته است:

إِذَا نَحْنُ أَعْطَيْنَا الْمَصْدَقَ سَوْءَةً فَنَحْنُ لَهُ فِيمَا يُرِيدُ عَيْبُهُ^{۲-۱}

(واقعی، ۱۹۹۰، ۱۷۴؛ ابن‌عثم، ۱/ ۵۹)

اما ابوبکر برای دفع و «طرد» معانی منتسب به نشانه «دین» در عبارتی بیان داشت: «فَمَنْ دَخَلَ فِي الطَّاعَةِ وَ سَارَعَ إِلَى الْجَمَاعَةِ، وَ رَجَعَ مِنَ الْمَعْصِيَةِ إِلَى مَا كَانَ يُعْرِفُ مِنَ دِينِ الْإِسْلَامِ ثُمَّ تَابَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَ عَمِلَ صَالِحًا، قَبْلَ اللَّهِ مِنْهُ ذَلِكَ وَ أَعَانَهُ عَلَيْهِ»^۳ (حمید الله، ۳۴۷).

۵-۱-۲-۱. اسلام

«اسلام»، در عین حال که در گفتمان حاکم نقش «بست» را برای دال سیال «دین» ایفا می‌کند، دین الاسلام (همان‌جا)، خود نیز در مقام دال/ نشانه ظاهر می‌شود. اسلام دارای دو معناست: لغوی و اصطلاحی. اسلام در لغت به معنای «تسلیم شدن و انقیاد» است و در اصطلاح به معنای «خود را تسلیم کردن و واگذار کردن به اراده حضرت حق». اکنون دیگر، در این گفتمان دینی، اسلام ناظر به همان معنای اصطلاحی است، اما رابطه خود با معنی اولیه‌اش را هم حفظ کرده است، به این ترتیب که در ظرف زمانی-مکانی جنگ‌های رده و وجه تسلیمی برجسته می‌شود و اراده غالبان و فاتحان بر اراده الهی، به عنوان متعلق اسلام، تقدم می‌یابد و تعیین‌کننده می‌شود: تسلیم اسلام آنان شدن و یا مرگ. این همان اسلام ظاهری‌ای است که از اسلام

۱. اگر ما زکات درخواستی زکات‌گیرنده را به وی بدهیم، تسلیم اراده او خواهیم شد.

۲. محور جانشینی که سوسور «روابط متداعی» (associative) می‌خواندش برای خواننده بلافاصله «عباده» را تداعی می‌کند.

۳. کسی که در ریفه طاعت درآید و برای پیوستن به جماعت [مسلمانان] بشتابد و از این معصیت و سرکشی بدانچه به «دین اسلام» نامبردار است بازگردد و سپس به درگاه خدا توبه کند و عمل صالح انجام دهد خدا از او می‌پذیرد و بر [انجام دادن] آن پاری‌اش می‌کند.

حقیقی با میل درونی متمایز می‌شود. گواه این مسئله بی‌تی است که یکی از مبارزان لشکر اسلام خطاب به قبایل مرتد گفته است:

إِلَى أَنْ تَقْبَلُوا الْإِسْلَامَ كَرَهًا بِحَدِّ الرِّمْحِ وَالسِّيفِ الصَّقِيلِ^۱

(واقدی، ۱۹۹۰: ۹۰)

ابوبکر به خالد نوشت: «مَنْ أَجَابَ مِنْهُمْ، فَأَقْبَلَ ذَلِكَ مِنْهُ وَ مَنْ أَبَى فَاسْتُعِمِلَ فِيهِ السِّيفُ»^۲ (حمید الله، ۳۴۹). آنان به‌واقع مسلم (= مسلمان) نمی‌شدند، بلکه مستسلم می‌شدند.^۳ این همان اسلام قهری و قسری است. این حالت را علی (ع) نیز تبیین کرده و به تفکیک این دو نوع اسلام از حیث ماهیت پرداخته است: «ما أسلموا و لكن استسلموا ... إلخ»^۴ (دشتی، ۱۳۸۲: ۴۹۶). فرجام سخن اینکه عرب‌های غیر اهل کتاب که اُمّی محسوب می‌شدند و نیز عرب‌های مرتد، راهی جز اسلام آوردن نداشتند.

۲-۵. طاعة/ اطاعت: عنصر (۳)

ابوطالب خطاب به سران قریش گفت: «یا معشرَ قریش! ... و فیکم السَّيِّدُ الْمُطَاعُ... إلخ»^۵ (زکی صفوت، ۱/ ۲۶۲) و پیامبر به‌واقع به سروری مُطَاع در میان قوم عرب بدل گشت. از همین رو بود که حطیئه، شاعر مرتد، گفت: «أطعنا رسول الله إذ كان بیننا». آنان تنها مطیع پیامبر (ص) بودند و نمی‌پذیرفتند که مطیع فرد دیگری باشند و این امر بسیار بر ایشان گران می‌آمد: «فیا لهفتا ما بال دین أبی بکر!».

چنان‌که پیشتر اشاره شد، «دین» در این عبارت معنای «اطاعت» را افاده می‌کند و امتناع‌کنندگان از پرداخت زکات تمرد کردند و از اطاعت از ابوبکر سر باز زدند؛ در همین راستا مالک گفت:

فإن قام بالأمر المخوفِ قائمٌ مَنَعنا و قلنا الدینُ دینُ محمد!

۱. تا اینکه جبراً اسلام را بپذیرید، با نوک تیز نیزه و لبه برآن شمشیر.

۲. از ایشان، هرکس خواسته‌ات را اجابت کرد این را از او بپذیر، و هرکس که سر باز زد شمشیر را در باب او به‌کار بند.

۳. البته ما در اینجا دیگر به شعار «أسلموا تُسَلِّموا» که پیشتر گذشت نمی‌پردازیم.

۴. آنها اسلام را نپذیرفتند، بلکه به‌ظاهر تسلیم شدند (دشتی، ۴۹۷).

۵. ای جماعت قریش! ... سرور اطاعت‌شونده در میان شماست.

ابوبکر هم به خاطر این تَمَرَد و اطاعت نکردن قسم یاد کرد و گفت: «والله لو منعونی عقلاً کانوا یؤدونه إلی رسول الله لقاتلتهم علی منعه»^۱ (بخاری، ۸/ ۱۴۰؛ مسلم، ۴۰). مرتدان دینی و امتناع‌کنندگان از پرداخت زکات حاضر به اطاعت نشدند و این نکته در اشعار لشکر حکومتی بازتاب یافته است:

بِشْتَمِكُمْ أَبَابُكْرٍ سَفَاهاً وَ قُلْتُمْ لِأَنْطِيعُ أَبَا الْفَصِيلِ^۲

(واقعی، ۱۹۹۰، ۸۹)

لشکر حکومتی نیز در پاسخ می‌گفتند:

نُقَاتِلْكُمْ فِی اللَّهِ وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلٰی أَمْرِهِ حَتّٰی تُطِيعُوا أَبَابُكْرٍ^۳

(همو، ۱۷۳؛ ابن‌أعمش، ۵۹/۱)

۳-۵. زکات / صدقه

«زکات» یکی از دال‌های گفتمان حاکم بود، همچنان‌که ابوبکر در نامه‌هایش خطاب به مرتدان بدان تصریح کرده: «و إِنْ كَانَ إِنَّمَا حَمَلَكَمُ عَنِ الرَّجْوِ عَنِ دِينِ الْإِسْلَامِ، وَ عَنِ مَنَعِ الزَّكَاةِ»^۴ (حمیدالله، ۳۵۴). اصلاً «مصدق» «عقال» همان زکات بود. مسئله بر سر معنا و کارکردی است که پرداخت زکات به عنوان یک عمل / فعل پیدا می‌کرد. امتناع‌کنندگان نسبت به این قضیه علم کامل داشتند. بیت زیر گویای این مسئله است:

إِذَا نَحْنُ أَعْطَيْنَا الْمَصَدَّقَ سُؤْلَهُ فَنَحْنُ لَهُ فِيمَا يَرِيدُ عَيْدُ

پرداخت زکات در آن شرایط عملی کاملاً مطابق با منطق گفتمان اسلامی (قریش) به‌شمار می‌رفت. این عمل، پیش از آنکه ادای یک فریضه دینی باشد، یک «پراکتیس گفتمانی»^۵

۱. این سخن ابوبکر به‌طریق دیگر هم روایت شده است، من جمله: «لو مَنَعُونِي عَقْلًا لَأَجَاهِدْتَهُمْ عَلَيْهِ» (طبری، ۳/ ۲۴۴).

۲. به سبب اینکه ابوبکر را از سر سفاهت دشنام دادید و گفتید: «از ابوالفصیل اطاعت نمی‌کنیم».

مرتدان، برای تحقیر و تمسخر و استصغار ابوبکر، وی را به این کنیه می‌خواندند. توضیح آنکه «بکر» به شتر بالغ جوان گفته می‌شد، و «فصیل» به گُرّه‌شتری اطلاق می‌گردید که تازه از شیر گرفته شده و در آغاز راه بلوغ و خودکفایی قرار داشته باشد؛ در نتیجه، فصیل به مرحله شیرخوارگی نزدیک بوده است؛ پس فصیل بالکنایه به کسی اطلاق می‌شود که، به تعبیر عامیانه، «هنوز دهانش بوی شیر می‌دهد».

۳. در [راه] خدا با شما می‌جنگیم، در حالی که خدا بر امر خویش مستولی است تا آنکه از ابوبکر فرمان‌برداری کنید.

۴. اگر [عملکرد کارگزارم، زیادین‌لبید، به‌گونه‌ای است که] شما را از رویگردانی از اسلام و سر باز زدن از پرداخت زکات باز نمی‌دارد، عزلش می‌کنم.

۵. discursive practice

پراکتیس‌های گفتمانی شیوه‌ها یا روال‌های جافاناده زبانی و یا کرداری هستند که یک گفتمان را در بخش‌های گوناگونش حفظ می‌کنند. این پراکتیس‌ها به دو صورت نرم و سخت جلوه‌گر می‌شوند.

محسوب می‌شد. این بیت به وضوح بیان می‌دارد که موضوع مورد مناقشه زکات / صدقه نیست، بلکه گیرنده زکات / صدقه یا همان «مصدق» است.

عبودیه

۵-۴. عباد / عبید: عنصر (۴)

نامه ابوبکر به مرتدان اشاره و مروری بر حالت عبودیت دارد، آن‌گاه که معبود را خالقِ باقی قرار می‌دهد: «فَمَنْ كَانَ إِنَّمَا يَعْبُدُ مُحَمَّدًا، فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ، وَ مَنْ كَانَ إِنَّمَا يَعْبُدُ اللَّهَ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ ... حَيٌّ قَيُّومٌ لَا يَمُوتُ»^۱ (طبری، ۳ / ۲۵۰).

مثال پیشین، شاهبیت امتناع‌کنندگان از پرداخت زکات به‌شمار می‌رود. گوینده بیت با قرار دادن «نحن» مصراع اول، در مقام «متصدق»، در برابر «مصدق» به برقراری رابطه‌ای نهادی^۲ اشاره دارد که در آن مصدق در جایگاه مافوق قرار گرفته و متصدق در مقام مادون. در چنین وضعیتی این اراده (= «فیما یُرید») مافوق / مصدق است که تعیین‌کننده خواهد بود؛ بنابراین، تسلیم اراده و خواست مافوق شدن فرجام کار است، و این با حَضِیضِ «یاء» در «عبید» هم‌نویسی و تناسب دارد که مملوک شدن و از کف دادن استقلال، خاصه در بُعد سیاسی، را به‌تصویر می‌کشد (مصطفوی، ۸ / ۱۶). باری، آنان در پایان تسلیم شدند، اَمَّا مُتَعَلِّقِ تَسْلِيمِ / اسلامشان، بر طبق بیت اخیرالذکر، اراده غیرالهی مصدق / مافوق بود، نه اراده الهی.

۶. هویت سوژه در گفتمان اسلامی قریش

ابوبکر در جریان رده از تعبیر «داعیه الله» استفاده و آن را «اذان» اعلام می‌کند (طبری، ۳ / ۲۵۱). اذان گفتن شباهت زیادی به فراخوانی آلتوسر دارد. بدین ترتیب، افراد از طریق «اذان» سوژه گفتمان اسلامی (قریش) قرار می‌گیرند. اگر طرف مقابل نیز اذان لشکریان حکومتی را با اذان پاسخ می‌دادند، به این معنا بود که آنان پذیرفته‌اند توسط گفتمان اسلامی قریش فراخوانده و سوژه این گفتمان شوند. در آن صورت با «موقعیت سوژگی»^۳ «المصلی» مواجه بودند و باید به‌منزله سوژه این موقعیت را اشغال می‌کردند. سپس از آنان خواسته می‌شد که موقعیت

۱. هرکس که محمد (ص) را می‌پرستیده [بداند که] محمد (ص) مرده، [ولی] هرکس که تنها خدای یکتای بی‌انبار را می‌پرستیده - [بداند که] - پروردگار، زنده پاینده است و نمی‌میرد.

۲. institutional relation

۳. subject position

سوژگی «المتصدّق» را اشغال نمایند. با پذیرش قرارگیری در یک چنین موقعیتی بود که سوژه مزبور در موقعیت «مسلم» هویت پیدا می‌کرد. در ضمن، گفتمان اسلامی (قریش) آنان را به موقعیت «مطیع» نیز فرامی‌خواند. ابوبکر در خلال مکاتبات خویش با مرتدان نوشت: «فمن دخل فی الطاعة»^۱ (حمیدالله، ۳۴۷) و سپاهیان وی نیز می‌گفتند:

نقاتلکم فی الله و الله غالب علی أمره حتی تطیعوا أبابکر

با پذیرش سوژه قرار گرفتن از سوی یک چنین گفتمانی و اشغال موقعیت‌های مطروحه، هویتی بدان‌ها اعطا می‌گردید که در رابطه‌ای نهادی برقرار می‌شد و معنا می‌یافت، مانند موقعیت‌های پیش روی سوژه از قبیل «متصدّق» و «مطیع» که در چارچوب ساختار گفتمانی در نسبت و ارتباط با موقعیت‌های «مصدّق» و «مُطاع» قرار می‌گرفت.

نکته اینجاست که در صورت امتناع افراد از قرارگیری در موقعیت‌های مطروحه، در هر یک از این مراحل، ریختنِ خونشان مُباح می‌شد. از آنجا که کلیتِ پیشنهادِ لشکریان حکومتی، اسلام یا جنگ (= قتل) بود، افراد به‌طور طبیعی برای بقاء و زنده ماندن چاره‌ای جز پذیرش اسلام نداشتند؛ بنابراین، پذیرش استقرار در موقعیتِ «مسلم» در آن بافتِ گفتمانی به‌معنای قرارگیری در موقعیتِ «مستسلم» و پر کردن چنین جایگاهی بود.

یک چنین گفتمانی به‌جز سوژه «مسلم/ مستسلم» و در واقع «مستسلم» را هویت‌دار قلمداد نخواهد کرد. سوژه‌ها می‌بایست تسلیم باشند، نه تسلیم اراده الهی، بلکه تسلیم اراده قریش؛ به‌دیگر سخن آنان «ممالیک» قریش خواهند شد. هم از این رو بود که، در برخی اقوال، صراحتاً از این جنگ به جنگ علیه قریش تعبیر شد:

فإن تحذر الحرب العوان فإننی ل حرب قریش کلها غیر هائب^۲

(واقعی، ۱۹۹۰: ۸۸)

«مسلم/ مستسلم» که گفتمان اسلامی قریش سوژه را بدان فرامی‌خواند، به تعبیر آدونیس، همان متواطیء (پایمال شده) است که به‌جای موطن (شهروند) بدان فراخوانده می‌شود (۱/ ۴۴). گفته شد که در دوره عثمان اجباری در این نبود که افراد، الزاماً، موقعیت سوژگی

۱. کسی که در زبقة طاعت در آید ...

۲. [ای قبیله بنی‌اسد!] اگر از پیکار دشوار بیم دارید، من از پیکار با تمامی قریش هراسی ندارم.

«متصدّق» را اشغال کنند تا هویت «مسلم/ مسلمان» را کسب کنند؛ این گونه است که نوسان هویتی به شدت جلب توجه می‌کند.

۷. گفتمان قریش مدعی حق

گفتمان قریش و در رأس آن ابوبکر مدعی حقیقت بود و طرف مقابل را باطل می‌خواند و کافر محسوب می‌کرد.^۱ ابوبکر خطاب به مردم مدینه گفت: «إِنَّ الْأَرْضَ كَافِرَةٌ»^۲ (طبری، ۳/ ۲۴۵؛ ابن کثیر، ۱۹۹۳، ۶/ ۳۴۴). به دنبال این گفته، ارض شبه جزیره، جز اقلیم حجاز، «دارالحرب»^۳ به‌شمار آمد و سکنه آن همگی «حربی»^۴ تلقی شدند.^۵ أشعث بن قیس کندی به فرستاده ابوبکر گفت: «إِنَّ صَاحِبَكِ أَبَا بَكْرٍ هَذَا يُلْزِمُنَا الْكُفْرَ بِمُخَالَفَتِنَا لَهُ، وَ لَا يُلْزِمُ صَاحِبُهُ الْكُفْرَ بِقَتْلِهِ قَوْمِي»^۶ (واقعی، ۱۹۹۰، ۱۹۲؛ عبدالقادر الفیاض، ۱۱۳). ابوبکر اندکی بعد، در ماجرای جنجالی قتل مالک بن نویره توسط خالد، خطاب به عمر گفت: «لَمْ أَكُنْ لِأَشِيمِ سَيْفًا سَأَلَهُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ»^۷ (طبری، ۳/ ۲۷۹؛ ابن اثیر، ۲/ ۳۵۹). این در صورتی بود که یکی از یاران مالک گفته بود:

حُرِّمَتْ عَلَيْهِ دِمَاؤُنَا بِصَلَاتِنَا وَ اللَّهُ يَعْلَمُ أَنَّنَا لَمْ نَكْفُرْ^۸

(واقعی، ۱۹۹۰، ۱۰۶؛ عبدالقادر

الفیاض، ۱۶۹)

اینجاست که سرشت گفتمانی حق و مُحَقِّقْ بیش از پیش آشکار می‌شود. عمر در این جریان لب به اعتراض گشود و گفت: «إِنَّ فِي سَيْفِ خَالِدٍ رَهَقًا، ... حَقٌّ عَلَيْهِ أَنْ تُقَيِّدَهُ»^۹ (طبری، ۳/ ۲۷۸). ابوبکر پاسخ داد: «هِيَ يَا عَمْرُؤُ! تَأَوَّلَ فَأَخْطَأَ، فَارْفَعْ لِسَانَكَ عَنِ خَالِدٍ»^{۱۰-۱۱} (همان جا؛

۱. این نکته را نباید از یاد بُرد که حق با کسی است که قدرت در دست اوست.

۲. این سرزمین، دیار کفر [شده] است.

۳. دارالحرب به‌لحاظ فقهی در مقابل «دارالاسلام» قرار می‌گیرد و به جایی که احکام اسلام در آن جاری نباشد اطلاق می‌شود.

۴. «حربی» به معنی دارالحرب گفته می‌شود.

۵. احکامی که، به دنبال حربی تلقی شدن، بر سکنه جزیره العرب مترتب شد عبارت بود از ضبط اموال در حکم غنایم، تصاحب زنان و فرزندان به‌اسم کتیب، برده و غلام، و ... «و مَنْ أُنْبِيْ أَمْرَتْ أَنْ يُقَاتِلَهُ عَلَى ذَلِكَ، ... وَ أَنْ يُسَبِّحَ النِّسَاءَ وَ الذَّرَارِيَّ» (طبری، ۳/ ۲۵۱).

۶. این رئیس و پیشوای تو، ابوبکر، به دلیل مخالفتان با وی، ما را ملازم کفر قرار می‌دهد/ کافر می‌خواند، اما عامل و کارگزارش را، به‌رغم کشتار و قتل عام قوم و قبیله‌ام، قرین کفر نمی‌داند.

۷. شمشیری را که خدا بر ضد کفار از نیام برکشیده غلاف نمی‌کنم.

۸. خونمان با نماز گزاردن بر او [خالد بن ولید] حرمت پیدا کرد، حالی آنکه خدا می‌داند ما به کفر نگرویده‌ایم.

۹. در شمشیر خالد، ضعیفی (ظلمی به‌سبب ارتکاب به قتل) هست. ... حق این است/ مستحق این است که قصاصش کنی.

۱۰. بس است، ای عمر! او تأویل کرده و به‌خطا رفته است؛ زبان از ملامت خالد درکش!

ابن اُثیر، ۲ / ۳۵۹-۳۵۸). ابن کثیر معتقد است ابوبکر این چشم‌پوشی را به تبعیت از تصمیم پیامبر (ص) انجام داده است^۲ (ابن کثیر، ۱۹۹۳، ۴ / ۳۶۰).

۸. پراکتیس‌های نرم‌افزاری و سخت‌افزاری در گفتمان اسلامی قریش

ابوبکر پراکتیس نرم‌افزاری^۳ خود را «آیة السیف» قرار داد (ابن کثیر، بی تا، ۲ / ۳۳۶- قرطبی، ۸ / ۷۴) و پراکتیس سخت‌افزاری^۴ خود را سیف الله المسلول؛ با به‌کارگیری همین پراکتیس‌ها بود که گفتمان اسلامی قریش هژمونیک شد، و عملکرد ابوبکر وی را در سلک سالکان طریق رشد قرار داد. در خصوص مقبول یا مردود بودن اصل قتل و کشتار مرتدان و مرتدخوانده‌شدگان در این مجال سخنی نمی‌گوییم، اما کیفیت اعدام‌ها مسئله‌ای است که در چارچوب پراکتیس‌های سخت‌افزاری گفتمان اسلامی قریش موضوعیت پیدا می‌کند: «فَإِنَّ اللَّهَ لَهُ بِالْمِرْصَادِ ... مُنْتَقِمٌ مِنَ عَدُوِّهِ، يَجْزِيهِ»^۵ (از ابوبکر به مرتدان، طبری، ۳ / ۲۵۰).

۱. «المُخْطَىٰ مِنْ الْعُلَمَاءِ فِي التَّوْبِيلِ مَعْدُورٌ وَ الْمُصِيبُ مُشْكُورٌ أَوْ مَاجُورٌ» (حامد أبوزید، ۶۲): «از علما، آنکه تآویل کند و در خطا باشد معذور است و آنکه بر هدف زند جزایش را می‌بیند.»

۲. توضیح آنکه، در سال هشتم هجری و پس از فتح مکه، پیامبر (ص) خالد بن ولید را در رأس گروهی برای دعوت قبایل پیرامون مکه به اسلام گسیل داشت. بنی‌جذیمه بن مالک از جمله قبایلی بود که خالد در جریان مأموریتش با آن مواجه شد. به دستور وی، نخست مردان قبیله خلع سلاح شدند و سپس جمع کثیری از آنان از دم تیغ گذرانده شدند. وقتی خبر این واقعه به پیامبر (ص) رسید، ایشان دستان خود را به سوی آسمان بلند کردند و فرمودند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ» (طبری، ۳ / ۶۶).

ظاهراً کینه‌ای شخصی و مربوط به دوران جاهلیت محرک وی در این تصمیم‌گیری بوده است: گویا مردان آن قبیله عموی وی، فاکه بن المغیره، را به قتل رسانده بوده‌اند. اما وی در بیان علت کار خویش به پیامبر (ص) گفت که آنان، به جای اینکه بگویند: «أَسْلَمْنَا»، گفته‌اند: «صَبَّأْنَا صَبَاءًا» (ابن کثیر، ۱۹۹۳، ۴ / ۳۵۸-۳۵۹) «صَبَّأً» در لغت به خروج از یک دین به دینی دیگر اطلاق می‌شود. مشرکان قریش، پیامبر (ص) را «الصَّابِئ» می‌خواندند، به این اعتبار که، به‌زعم ایشان، وی از دین قریش خارج شده و به اسلام گرویده است؛ اصلاً ایشان مسلمانان را «صَبَاء» می‌خواندند (ابن منظور، ۷ / ۲۶۷).

ابن کثیر می‌افزاید: علی‌رغم آنکه خالد تعداد فراوانی از مسلمانان بنی‌جذیمه را کشت و تعدادی را نیز به اسارت درآورد و سپس عمده‌ای از اسرا را هم به قتل رساند، رسول خدا (ص) وی را عزل نکرد، بلکه او را همچنان در سطح و سبمت یک سردار و فرمانده نگاه داشت، هرچند که از کرده وی براءت جست و دیه کشته‌ها را از بیت‌المال پرداخت کرد و اموالشان را به آنها باز پس داد. به همین دلیل بود که ابوبکر، هنگامی که خالد مالک بن نویره را به قتل رساند و عمل خود را تآویل کرد و پس از آن همسر مالک یعنی ام‌تمیم را تصاحب کرد، عزلش نکرد و در پاسخ به اعتراض عمر گفت: «شمشیری را که خدا بر ضد کفار از نیام برکشیده غلاف نمی‌کند.» (ابن کثیر، ۱۹۹۳، ۴ / ۳۶۰).

۳. soft-practice

۴. hard-practice

۵. همانا پروردگار در کمینگاه است (= مترصد دست از پا خطا کردن بندگان خود است) ... او از دشمنش [سخت] انتقام می‌گیرد، و جزایش را می‌دهد.

سوزاندن مرتدان و مرتدخوانده‌شدگان به صورت علنی و رسمی از سوی خود ابوبکر اعلام گردید: «وَمَنْ أَبِي أَمْرٌ أَنْ يُقَاتِلَهُ عَلَى ذَلِكَ ... وَ أَنْ يُحَرِّقَهُم بِالنَّارِ ... الْخ»^۱ (طبری، ۳/ ۲۵۱؛ ابن‌کثیر، ۱۹۹۳، ۶/ ۳۴۸). این نوع اعدام، نه تنها از سوی کارگزاران حکومتی اجرایی شد، بلکه در یک مورد خود ابوبکر هم چنین حکمی را در مدینه و در حضور صحابه جاری ساخت و آن در ماجرای سوزاندن مرتدی به نام فجاءه بن عبدیلیل بود:

إِنْ حَرَّقَ الْفَجَاءَةَ مِنْ نَعْمِ الْ... لَهَا عَلَى مَنْ أقرَّ بِالْإِسْلَامِ^۲

(عبدالقادر الفیاض، ۱۵۷)

خالد بن ولید نیز از جمله کارگزارانی بود که از این روش اعدام استفاده کرد (ابن حجر، ۶/ ۲۵۹)^۳. نکته اینجاست که در حدیثی از پیامبر (ص) آمده است: «لَا تُعَذَّبُوا بِعَذَابِ اللَّهِ»^۴ (بخاری، ۴/ ۲۱).

نتیجه‌گیری

- همان قدر که مقاله حاضر صرفاً یک خوانش است و هرگز به درجه حتمیت و قطعیت نمی‌رسد، به آن روایتی از تاریخ که تحت تأثیر گفتمان حاکم رواج یافته نیز هرگز نمی‌توان اطمینان داشت؛ این مهم‌ترین اصلی است که همواره باید آن را مدنظر قرار داد.
- در جریان «رده» ما با سه طیف مواجهیم: متنبیان، مرتدان حقیقی، و مرتدخوانده‌شدگان که همان امتناع‌کنندگان از پرداخت زکات بودند. عوامل سیاسی اساسی‌ترین و اصلی‌ترین عوامل در ظهور هر سه طیف هستند و بررسی و تحلیل این سه گروه در چارچوب روابط و مناسبات قدرت در اولویت قرار دارد.
- گفتمان قریش در برابر خرده‌گفتمان‌های رده مورد تحلیل قرار می‌گیرد. نظام معنایی گفتمان قریش متشکل از «دین الاسلام»، «طاعه»، «زکاء» و «عبودیه» است.

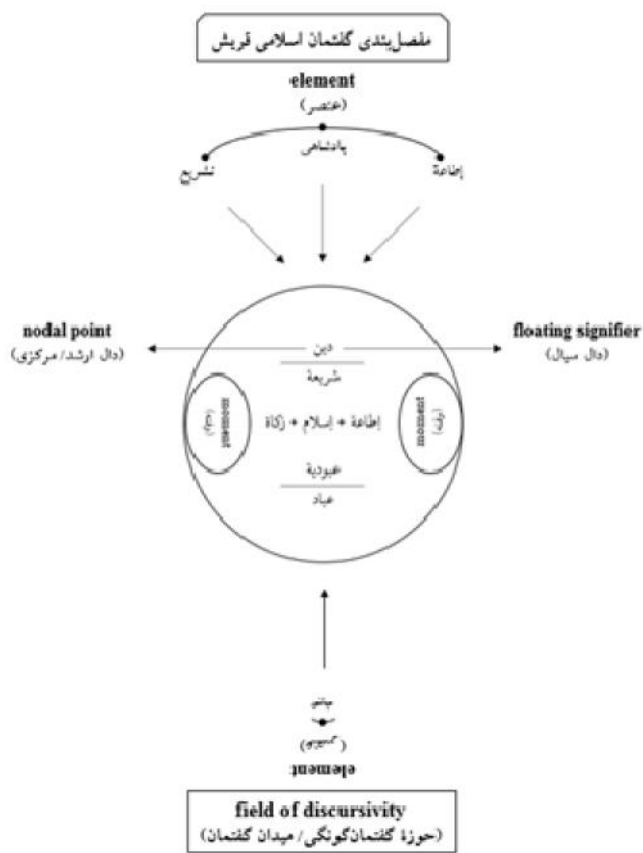
۱. دستور داده‌ام هرکس را که اباء و امتناع کرد، بابت آن بکشند ... و با آتش ایشان را بسوزانند.

۲. یقیناً سوزاندن فجاءه از جمله نعمت‌های پروردگار بر کسانی است که به اسلام معترف‌اند.

۳. جالب توجه آن است که در دو روایت گونه‌گون از ماجرای قتل مالک بن نویره سوزاندن با آتش مشاهده می‌شود: در یک روایت آمده که خالد در مورد اسرابی که مالک هم در میان‌شان بوده گفته است: «أدفتوا أسراکم» که محتمل است دستور به سوزاندن‌شان باشد (عبدالکریم، ۲۰۱۱، ۲/ ۲۱۷)؛ البته جمله خالد به صورت «أدفتوا أسراکم» هم آمده است (طبری، ۳/ ۲۷۸). در روایتی دیگر نیز نقل شده که وی، پس از آنکه سر از تن مالک جدا کرد، سر وی را به جای پایه دیگ/اجاق قرار داد (همو، ۲۷۹).

۴. [مجرمان و گناه‌کاران] را با عذاب پروردگار (آتش) مجازات نکنید.

۴. اصلی‌ترین، مرکزی‌ترین و مهم‌ترین دال / نشانه دال سیال، «دین» است که از جانب مرتدان حقیقی عملاً ساخت‌شکنی شد. بیتی از حُطیثه مصداق این امر است. تداعی کردن و القا در این بیت ویران‌کننده‌ترین کاری است که شاعر با گفتمان حاکم انجام داده است. شاعر مرتد، با به‌چالش کشیدن مفهوم «دین»، از طریق قرار دادن آن در محور هم‌نشینی، در صدد القای این مطلب است که قریش، با استفاده از تز «دین»، برای خویش نظامی پادشاهی در میان قوم عرب تأسیس کرده است.
۵. مصداق دال «دین»، از دیدگاه قرآن، اسلام است. بر اساس مستندات و با توجه به بافت و موقعیت (= معادلات سیاسی و اقتدار و شرایط نظامی حکومت اسلامی) می‌توان نتیجه گرفت که متعلق برتر اسلام، اراده خلیفه قریشی بوده است و خود همین حالت ناظر به برجستگی معنای لغوی اسلام، یعنی تسلیم و استسلام، است که عینیت پیدا کرده و بر فضای جامعه اسلامی سایه افکنده است.
۶. پرداخت زکات، در آن موقعیت، عملی مطابق با منطق گفتمان قریش بوده، زیرا به معنای به‌رسمیت شناختن / مشروعیت بخشیدن به گیرندگان زکات، در مقام متولیان و حکام جامعه، بوده و عدم پرداخت آن به معنای نقض اسلام و مرتد شدن بوده است.
۷. نوسان در تعریف اسلام و مسلمانی حکایت از محاط بودن اسلام در گفتمان دارد، و تعیین‌کنندگی مسائل و مناسبات سیاسی را بیش از پیش نمایان می‌سازد.



کتابشناسی

- قرآن کریم، ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه از بهاء‌الدین خرمشاهی، دوستان، تهران، ۱۳۹۰.
- ابن الأثیر، عز‌الدین أبوالحسن علی بن أبی‌الکرم، الكامل فی‌التاریخ، دار صادر للطباعة و النشر، دار بیروت للطباعة و النشر، بیروت، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۵م.
- ابن أعثم، أبی محمد أحمد الکوفی، کتاب الفتوح، تصحیح الدكتور محمد عبدالمعید خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة، حیدرآباد الدکن، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م.
- ابن الجوزی، أبوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، المنتظم فی تاریخ الملوک و الأمم، دراسة و تحقیق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، نعیم زرزور، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م.
- ابن جنی، أبوالفتح عثمان، المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات و الايضاح عنها، تحقیق علی النجدی الناصف، الدكتور عبد الحلیم النجار، الدكتور عبد الفتاح اسماعیل شلبی، مؤسسه دار التحریر للطبع و النشر، القاهرة، ۳۸۶ق.
- ابن حجر العسقلانی، أحمد بن علی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، تصحیح الشیخ عبد العزیز بن عبد الله بن باز، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۲۰م/ ۲۰۰۰م.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع الزهری، الطبقات الكبرى، تحقیق: ریاض عبد الله عبد الهادی، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۶م.
- ابن قتیبه، أبی محمد عبدالله بن مسلم الدینوری، الامامة والسیاسة، تحقیق: الدكتور طه محمد الزینی، مؤسسه الحلبي وشركاه للنشر والتوزیع، القاهرة، ۱۹۶۷م.
- ابن قیم الجوزیة، شمس الدین أبی عبد الله محمد بن أبی بکر الزرعی الدمشقی، زاد المعاد فی هدی خیر العباد، تحقیق: الشیخ عبد الرزاق المهدی، دار الکتب العربی، بیروت، ۱۴۳۱ق/ ۲۰۱۰م.
- ابن کثیر، أبو الفداء اسماعیل، البدایة و النهایة، دار إحياء التراث العربی، مؤسسه التاريخ العربی، بیروت، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۳م.
- ، تفسیر القرآن العظیم، دار الفكر، دون المكان، بی تا.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن یزید القزوینی، سنن «و بهامشه کفایة الحاجه فی شرح سنن ابن ماجه (حاشیة السندي)»، تخریج و عناية: صدقی جمیل العطار، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۲۴ق/ ۲۰۰۳م.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، تصحیح أمین محمد عبد الوهاب، محمد الصادق العبیدی، دار إحياء التراث العربی للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۹۸۶م.

- أبوخلیل، شوقی، حروب الردّة من قيادة النبی إلى إمره أبي بكر، دار الفكر، دمشق- سوریه و دار الفكر المعاصر، بیروت- لبنان، ۲۰۰۲م.
- أبو زید القرشی، جمهره أشعار العرب، دار صادر للطباعة و النشر، دار بیروت للطباعة و النشر، بیروت، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م.
- أبو عبید، القاسم بن سلّام، کتاب الأموال، تحقیق محمد خلیل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الشرق للطباعة، القاهرة، ۱۳۸۸ق/ ۱۹۶۸م.
- أبی داود، سلیمان بن الأشعث السجستانی الأزدي، سنن، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، المكتبة العصرية، صیدا، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۵م.
- أدونیس، علی أحمد سعید، الثابت و المتحول «بحث فی الاتباع و الابداع عند العرب»، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بیروت - لبنان، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۶م.
- الاصفهانى، أبو الفرج، الأغاني، تحقیق عبد الستار أحمد فراج، دار الثقافة، بیروت، ۱۹۵۸م.
- الألوسی، أبی الفضل شهاب الدین السید محمود البغدادی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بیروت، ۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۷م.
- الامام أحمد، ابن حنبل، مسند، حققه و وضع حواشیه و رقم أحادیثه، محمد عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۹ق/ ۲۰۰۸م.
- ایزو تسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۱.
- البخاری، أبو عبد الله محمد بن اسمعیل، صحیح، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع (افست)، بی جا، بی تا.
- پردل، مجتبی، «بررسی منتخبی از غزلیات حافظ بر اساس نظریه گفتمان لاکلاو و موف»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، زمستان ۱۳۹۰.
- الترمذی، أبی عیسی محمد بن عیسی بن مسوره، سنن، تصحیح: عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر: محمد عبد المحسن الکتبی، صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، بی تا.
- ثعلب، ابو العباس أحمد بن یحیی الشیبانی، شرح دیوان زهیر بن أبی سلمی، الدار القومیة للطباعة و النشر، القاهرة، ۱۳۸۴ق/ ۱۹۶۴م.
- حامد أبو زید، نصر، الخطاب و التأویل: سلطه السیاسة و سلطه النص، المركز الثقافی العربی، الدار البیضاء- مغرب، بیروت- لبنان، ۲۰۰۵م.
- حمید الله، محمد، مجموعه الوثائق السیاسیة للعهد النبوی و الخلافة الراشدة، دار النفائس، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م.

- دشتی، محمد، نهج البلاغه، به نشر، مشهد، ۱۳۸۲.
- زکی صفوت، أحمد، جمهره خطب العرب: فی عصور العربیه الزاهره، شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبي و اولاده بمصر، ۱۹۳۳م.
- زیدان، جرجی، تاریخ التمدن الاسلامی، تحقیق دکتر حسین مؤنس، دار الهلال، بی جا، بی تا.
- سبحانی، جعفر، بحوث قرآنیه فی التوحید و الشرك: یبحث عن تحدید معالم التوحید و الشرك مع تطبیقات عملیه، مؤسسه الامام الصادق (ع)، قم، ۱۴۲۴ق.
- سلطانی، سیدعلی اصغر، قدرت، گفتمان و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران، نشر نی، تهران، ۱۳۸۷.
- السهیلی، عبدالرحمن، الروض الأنف فی شرح السیره النبویه لابن هشام، تصحیح: عبدالرحمن الوکیل، القاهره، حلوان، مدينه الزهراء، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م.
- السید، رضوان، «رؤیه الخلفه و بنیه الدوله فی الاسلام»، مجله الاجتهاد، العدد الثالث عشر، خريف العام ۱۴۱۲ق / ۱۹۹۱م، صص ۴۷-۱۱.
- السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، الاتقان في علوم القرآن، دار ابن كثير للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق - بيروت، ۱۴۲۲ق / ۲۰۰۲م.
- ، الدرّ المنتور في التفسير المأثور، دارالكتب العلمية، بيروت، ۲۰۱۰م.
- ، تاريخ الخلفاء، تصحیح: محمود رياض الحلبي، دار المعرفة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية و الدراية من علم التفسير، دار المعرفة للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، بی تا.
- الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عيون أخبار الرضا، انتشارات جهان، تهران، بی تا.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، بی تا.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم و الملوك معروف بتاريخ طبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، روائع التراث العربي، بيروت، ۱۹۶۲م.
- عابد الجابري، محمد، العقل السياسي العربي: محدداته و تجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ۲۰۰۴م.

عالم زاده، هادی، ابوبکر، «ابوبکر»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۲.

عبدالقادر الفیاض، تماضر، شعراء الردّه: أخبارهم و أشعارهم، دار البشائر للطباعة و النشر و التوزیع، دمشق، ۱۴۲۸ق/ ۲۰۰۷م.

عبدالکریم، خلیل، دوله یترب: بصائر فی عام الوفود و فی أخباره، سینا للنشر، الانتشار العربی، القاهرة، ۱۹۹۹م.

-----، شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة، دار مصر المحروسة، القاهرة، ۲۰۱۱م.

الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار و مكتبة الهلال، بيروت، ۲۰۰۴م.
القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دارالكتاب العربي للطباعة و النشر، القاهرة، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م.

المبرد، ابوالعباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة و الأدب، المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية، مصر المحمية، ۱۳۰۸ق.

المجلسي، الشيخ محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م.

مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح، تحقيق صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ۱۴۲۴ق/ ۲۰۰۴م.

المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم: يبحث عن الأصل الواحد في كل كلمة من القرآن و تطبيقه على موارد استعمالها، الدائرة العامة للمراكز و العلاقات الثقافية، وزارة الثقافة و الإرشاد الاسلامي جمهورية ايران الاسلامية، ۱۳۶۸ ش.

مكارم شيرازي، ناصر، تفسير نمونه، دارالكتب الاسلامية، طهران، ۱۳۹۹ق.

منتظرالقائم، اصغر، نقش قبایل یمنی در حمایت از اهل بیت (علیهم السلام) قرن اول هجری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن دينار، السنن، تصحيح عبد الغنى مستو، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ۱۴۲۶ق/ ۲۰۰۶م.

الواقدي، محمد بن عمر، كتاب الردّه، تحقيق يحيى الجبوري، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م.

-----، كتاب المغازي، تحقيق: الدكتور مارسدن جونس، عالم الكتب للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ۱۴۲۷ق/ ۲۰۰۶م.

اليعقوبی، أحمد بن أبی يعقوب، تاريخ اليعقوبی، تحقيق: عبد الأمير مهنا، منشورات مؤسسۃ الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۳ق/ ۱۹۹۳م.
یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیس، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، نشر نی، تهران، ۱۳۹۲.