



بادیه‌نشینی به‌مثابه کنشی سیاسی؛ خوانشی تازه از احادیث نکوهش اعراب

علی راد الف^۱ و حامد دهقانی فیروزآبادی^۲*

^{الف} دانشیار دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران؛ ali.rad@ut.ac.ir

^ب دکترای علوم قرآن و حدیث، قم، ایران؛ hdf.dehghani@ut.ac.ir

واژگان کلیدی	چکیده
اعراب، بادیه‌نشینی، تعرب بعد الهجرة، شهر خدا، حرم الله	بادیه‌نشینی در احادیث گوناگونی با نکوهش روبه‌رو و هم‌تراز با کفر و شرک خوانده شده است. چاره‌اندیشی‌های اندیشوران مسلمان برای تفسیر چرایی این نگاه بدبینانه راهگشا نبوده و نتوانسته تبیینی منسجم از این احادیث ارائه دهند. این نوشتار با رویکردی تاریخی و با نگاهی پدیدارشناختی به مسئله «شهرنشینی» و بازخوانی انگاره «حرم و شهر خدا» در ذهنیت مردمان باستان آغاز می‌شود و در ادامه نتیجه می‌گیرد که چگونه زیستن در خارج شهرهای خدا، پیامدهای حقوقی ویژه‌ای داشته و آنها را به «شهروندانی درجه دو» تنزل می‌داده است. در عصر نزول جغرافیای سیاسی اسلام محدود به شهرهای مسلمان‌نشین می‌شده و سکونت گزیدن در بادیه به معنای اعتزال و دوری‌گزینی از نظم سیاسی حاکم بر شهر بوده است. تعرب و بادیه‌نشینی، دست‌کم در عصر نزول و کمی پس از آن، کنشی سیاسی برای فرار و خروج از حوزه ولایت و اقتدار حکومت اسلامی بوده، از این رو در شمار گناهان کبیره جای گرفته و هم‌تراز با کفر و شرک دانسته شده است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۶	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۶	
مقاله علمی پژوهشی	

* نویسنده مسئول.

مقدمه

در دسته‌ای از آیات قرآن کریم و احادیث اسلامی، «بادیه‌نشینی» با نکوهش و بدگویی همراه شده است. برای نمونه، «اعراب» در قرآن ﴿أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا﴾^۱ خوانده شده، بارها به دلیل تخلف از جهاد نکوهش شده^۲ و در زمره منافقان گنجانده شده^۳ و در ایمان ایشان تردید شده است.^۴ در روایات گوناگونی بر فضیلت شهرنشینی و پرهیز از بادیه‌نشینی تأکید شده است.^۵ در خانواده‌ای از احادیث «تعرب بعد الهجرة» در شمار گناهان کبیره آمده و بادیه‌نشینی با «شُرک» برابر دانسته شده است.^۶ در کنار اینها، پاره‌ای از روایات احکام فقهی ویژه‌ای را بر «اعراب» بار کرده‌اند، چنانکه مثلاً:

- بدوی حق قصاص حضری را ندارد؛^۷
- مرد بدوی حق ازدواج با زن شهری را ندارد؛^۸
- بر پایه برخی روایات بدوی از حق ارث بردن از حضری محروم است؛^۹
- بر پایه برخی روایات شهادت اعرابی علیه شهری پذیرفته نمی‌شود؛^{۱۰}
- اگر بدوی قتل خطایی کند، عاقله‌ای که در شهر هستند موظف به پرداخت دیه نیستند؛^{۱۱}
- اهل بادیه حتی در صورت شرکت در جنگ، از غنایم بهره‌ای ندارند؛^{۱۲}
- اعراب سهمی از جزیه ستانده‌شده از اهل ذمه نداشتند؛^{۱۳}

۱. توبه: ۹۷.

۲. فتح: ۱۱ و ۱۶؛ احزاب: ۲۰؛ توبه: ۹۰ و ۱۲۰.

۳. توبه: ۱۰۱.

۴. حجرات: ۱۴.

۵. دانشنامه قرآن و حدیث، ج ۱۴، ص ۳۶۰ به بعد.

۶. الکافی، ج ۲، ص ۲۸۱.

۷. الوسائل، ج ۲۹، ص ۱۱۷.

۸. همان، ج ۲۰، ص ۵۶۳.

۹. همان، ج ۲۶، ص ۱۰۸.

۱۰. الأم للشافعی، ج ۶، ص ۲۲۶؛ مختلف الشیعة، ج ۸، ص ۵۳۰.

۱۱. الوسائل، ج ۲۹، ص ۳۹۸؛ غریب الحدیث، ج ۴، ص ۲۴۲.

۱۲. همان، ج ۱۵، ص ۵۹ و ۱۱۱-۱۱۲.

۱۳. همان، ج ۱۵، ص ۱۱۲.

- از نماز گزاردن (مهاجران) به امامت اعرابی نهی شده است.^۱

علمای متقدم مسلمان خوانشی همسو با «ظاهر» از احادیث بالا داشته‌اند و اعراب را دارای درجه ایمانی و حقوقی پایین و ناقصی می‌دیدند،^۲ اما در دوره‌های پسین از یک سو با گسترش یکجانشینی و از سوی دیگر با چیره شدن رویکردهای استنباطی و اجتهادی در فقه، چنین می‌نماید که خوانش‌های نص‌گرا به مذمت اقلیت بادیه‌نشین «بی‌وجه» و «تبعیض‌آمیز» دیده شده و دانشیان مسلمان مسیره‌های تازه‌ای را برای فهم این احادیث گشودند.

در توجیه چرایی نكوهش بادیه‌نشینی، دانشوران مسلمان بیشتر تلاش کرده‌اند مذمت و بدگویی احادیث را نه ناظر به «ذات» اعراب و سبک زندگی ایشان، بلکه متوجه «عوارض» آن بدانند؛ از این نگاه، بادیه‌نشینی به‌خودی خود مذموم نیست، بلکه از آنجا که نوعاً به «نقص در دین» می‌انجامد، با نهی روبه‌رو شده است.^۳ توضیح آنکه، یادگیری احکام و معارف دین اسلام با حضور در شهرهای مسلمان‌نشین ممکن بود و کسی که در بیابان‌های عربستان روان می‌شد، به‌سختی بویی از آموزه‌های اسلام به وی می‌رسید.

در تبیینی دیگر و با گسترش همین معنا، برخی هرگونه اقامت‌گزیدن در مکانی که نقص به دین را در پی داشته باشد، مانند سرزمین کفر، مصداقی از «تعرب بعد الهجرة» دانسته‌اند^۴ یا در گسترشی دیگر، گروهی تعرب بعد الهجرة را ترک آموختن دین یا کنار نهادن پایبندی به آن تفسیر.^۵ برخی دیگر نهی از «تعرب» را حکمی حکومتی، زمان‌دار و ویژه عصر نبوی دانسته‌اند که هجرت به مدینه واجب بوده است و چون پس از فتح مکه این وجوب از میان برداشته شد؛^۶ نهی از تعرب نیز به پایان رسید.^۷

۱. همان، ج ۸، صص ۳۲۴ و ۳۲۵.

۲. برای نمونه قدمای امامیه بر کراهت امامت اعرابی اجماع داشته‌اند؛ رک: الخلاف، ج ۱، ص ۵۶۱.

۳. روح المعانی، ج ۶، ص ۶.

۴. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۱۴۶؛ المستند فی شرح العروة الوثقی، ج ۱۷، ص ۳۷۷.

۵. مرآة العقول، ج ۱۰، ص ۹؛ الوافی، ج ۵، ص ۱۰۵۰.

۶. «لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ» الکافی، ج ۵، ص ۴۴۳؛ در کلام معصوم، تعبیر «لا هجرة بعد الفتح» درست پس از اشاره به حکم «لا تعرب بعد الهجرة» آمده است. این هم‌نشینی نشانگر اعتبار هم‌زمان هر دو گزاره است و اگر گزاره «لا تعرب بعد الهجرة» نسخ شده بود، دیگر نیازی به بازگویی آن از سوی امام صادق علیه السلام نبود.

۷. شرح أصول الکافی، ج ۱۲، ص ۲۶۱؛ «فهم متن در افق تاریخی آن»، ص ۱۹۳.

ابن خلدون که بادیه‌نشینی را از شهرنشینی برتر دانسته، آن را اصل و گهوارهٔ اجتماع و تمدن شمرده و بارها اعراب را به خاطر صفاتی چون شجاعت، سادگی، قناعت، پاکی فطرت، روح آزادی و آزادگی می‌ستاید، تلاش‌های دیگری برای توجیه مذمت «تعرب» در روایات به کار بسته است.^۱ از دیدگاه او، ضرورت هجرت به مدینه بر اهل مکه واجب شد تا از رسول خدا ﷺ حراست و نگهداری کنند و «تعرب» به معنای ترک این حراست به شمار می‌رفت. همچنین از گفتار او دربارهٔ داستان سلمة بن اکوع که به «تعرب» متهم شده بود، به دست می‌آید که از نگاه او تعرب ترک سکونت در مدینه و نه ضرورتاً رفتن به بادیه است.^۲

آنچه از همهٔ این تبیین‌ها نمایان است، در درک وجدانی دانشوران مسلمان بادیه‌نشینی به‌خودی‌خود نمی‌توانسته سرمنشأ ردیلت‌های دینی و اخلاقی باشد و اگر شهرنشینی، به‌ویژه از نوع مدرن و امروزی آن، با زیست دینی ناسازگارتر نباشد، دست‌کم فضیلت و مزیتی ذاتی بر بادیه‌نشینی ندارد.

پرسش آنکه اگر چنین است و روایات مذمت «تعرب پس از هجرت» از زاویه‌ای جز مذمت اصل بادیه‌نشینی صادر شده‌اند، چرا باید اعراب احکام فقهی ویژه‌ای می‌داشتند؟ چرا زندگی در محیطی دور از آموزه‌های اسلام باید پیامدهایی حقوقی سنگینی چون محرومیت از ارث و حق قصاص و حمایت عاقله و غنیمت و جزیه داشته باشد؟ مگر پیش‌شرط سزاواری این حقوق، زیستن در اجتماع مسلمانان و آگاهی شایسته از معارف دین است؟ از اینها گذشته، لسان بیشتر روایات مذمت بادیه‌نشینی، نگاه به نکوهش اصل بادیه‌نشینی دارد و تأویل بردن این احادیث به مسائلی دیگر جز خود بادیه‌نشینی، تلاشی نافرجام می‌نماید.^۳

با این همه، مسئلهٔ «چرایی نکوهش اعراب و بادیه‌نشینان در احادیث»، با وجود تلاش‌های گوناگون در تبیین آن، همچنان چالشی بی‌پاسخ به نظر می‌رسد. این پژوهش با پیش چشم داشتن همین مسئله، پاسخ را در خوانشی تاریخی از زیست اجتماعی-سیاسی مردمان عصر نزول و فهمی زمینه‌گرا از نصوص شهرنشینی و بادیه‌نشینی می‌جوید.

فرضیهٔ این پژوهش آن است که بادیه‌نشینی به فراخور شرایط زندگی مردمان در دوران کهن و از جمله عصر نزول، «تصمیم و کنشی سیاسی» و به‌معنای «دوری‌گزینی و فرار از جغرافیای سیاسی حاکمیت» به شمار می‌آمده است. اثبات این فرضیه با نگاهی پدیدارشناختی به مسئلهٔ «شهرنشینی» و بازخوانی انگارهٔ

۱. ابن خلدون، ۱۳۸۲، صص ۲۲۹ به بعد.

۲. همان، ص ۲۳۲.

۳. برای نمونه، رک: الوسائل، ج ۱۲، ص ۵۰.

«حرم و شهر خدا» در ذهنیت مردمان باستان آغاز می‌شود و در ادامه نتیجه می‌گیرد که چگونه زیستن در خارج شهرهای خدا، پیامدهای حقوقی ویژه‌ای داشته و آنها را به «شهروندانی درجه دو» تنزل می‌داده است. این پژوهش به لحاظ روشی بر رویکردی در دانش تاریخ حقوق استوار است که عناصر تاریخ در خاور نزدیک باستان را همساز و همسو دانسته و از جریان داشتن «فرهنگ حقوقی مشترکی» در سراسر این جغرافیا سخن می‌راند.^۱ از این رو برای بازسازی تصویر ذهنی مردمان عرب درباره مفاهیمی همچون «شهر» و «بادیه»، نخست به بازخوانی این مفاهیم در خاور نزدیک باستان روی آورده و بر این پایه و با قرائنی از گزارش‌های مورخان مسلمان از تاریخ جاهلی، انگاره‌های تاریخی در عصر نزول را بازشناسی کرده‌ایم. گفتنی است دیدگاه‌ها درباره احادیث مذمت اعراب بیشتر در میان نگاشته‌های دانشوران مسلمان پراکنده است و پژوهش‌های مستقل چندان به این مسئله نپرداخته‌اند. با این وجود، می‌توان از دو مقاله یاد کرد که هر یک از زاویه‌ای موضوع «تعرب پس از هجرت» را بررسی کرده‌اند. احمد مبلغی در مقاله‌ای با عنوان «فقه هجرت،^۲ دو قاعده «وجوب هجرت» و «حرمت تعرب بعد از هجرت» را به بحث گذاشته و دیدگاه‌های گوناگون در این باره را گرد آورده است. این مقاله یافته‌هایی بیش از آنچه آمد، ندارد. مرتضی رحیمی نیز در مقاله «نقش تربیتی روایات تعرب پس از هجرت»^۳ با پذیرش تفسیری که تعرب را به معنای دوری از محیط علمی و فرهنگی اسلام و هجرت به سرزمین کفر می‌داند، تلاش کرده است زوایای تربیتی این آموزه بکاود. مقاله حاضر با رویکردی نو به تبیین ماهیت تاریخی پدیده تعرب پرداخته و درک تاریخی روشن‌تری را از زمینه‌های صدور احادیث نکوهش اعراب فراهم می‌سازد.

۱. زمینه‌های تاریخی-فرهنگی بادیه‌نشینی

در نظام‌های اجتماعی و سیاسی کهن، دین و دولت از ریشه درهم‌تنیده بودند، چنانکه حتی تصور جدایی دین از دولت مردمان باستان را شگفت‌زده می‌کرد. در دنیای باستان هر شخصیت یا عمل اجتماعی و سیاسی را سوبه‌ای مذهبی بود و هر شخصیت یا عمل مذهبی سوبه‌ای اجتماعی و سیاسی داشت. «خدا» فرمانروای

1. Westbrook, 2003, p. 4 .

۲. مبلغی، ۱۳۸۵.

۳. رحیمی، ۱۳۹۸.

قوم بود، «حاکم» نماینده خدا بود، «مردم» قوم و انصار خدا بودند، «بیگانگان» دشمنان خدا بودند و «جنگ» جنگ میان خدایان بود.^۱

جواد علی در سرفصلی که برای موضوع «دولت» گشوده، به نیکی نشان می‌دهد که چگونه ساختار سیاسی جوامع عربی پیش از اسلام به شدت سرشتی «دینی» داشته است. برای نمونه او یادآور می‌شود که مردمان هر قبیله خود را «قوم»، «اهل» و «فرزندان» خدایی می‌دانستند که می‌پرستیدند؛ مردم سبأ خود را «وَلَدُ الْمُقَه» یعنی فرزندان خدای «المقه» می‌خواندند، معینی‌ها خود را «وَلَدُ وِدِّ» و قتبانی‌ها خود را «وَلَدُ عَمِّ» می‌دانستند،^۲ درست همانند یهود و نصاری که ادعا داشتند «ابناء الله» هستند.^۳

در نگاه مشرکان عرب، همچون دیگر فرهنگ‌های خاور نزدیک باستان، خدایان ولی و حامی قبیله و سرزمین بودند و این خدای قوم بود که از مردم مؤمن و مطیع خود در ایام صلح و جنگ محافظت می‌کرد. از این رو، مردمان عرب پیش از اسلام به هنگام جنگ‌ها برای خدایان خود قربانی می‌کردند و برای پیروزی در جنگ بت‌های خدایان را با خود به آوردگاه می‌بردند و پیروزی یا شکست خویش را تفسیری الهیاتی می‌کردند. پیروزی در جنگ نتیجه نصرت و قدرت خدا بود و بی‌شک غنیمت‌ها و دستاوردهای آن نیز به خدا یا نماینده آن، پادشاه یا رئیس قبیله، می‌رسید، هرچند حاکمان معمولاً سهمی از غنیمت‌ها را به جنگاوران اختصاص می‌دادند.^۴

در چنین زمینه‌ای که هر چیزی با خدا پیوند می‌خورد، سکونتگاه قوم خدا نیز رنگ و بویی خدایی به خود می‌گرفت و به مثابه سرزمین و شهر خدا دانسته می‌شد. در نتیجه چنین نگاهی، فضای شهر تقدس و حرمت می‌یافت و حضور در آن به مثابه حضور در «مکان»ی الهی بود و ممنوعیت‌هایی را با خود به همراه داشت. شهر خدا ویژه قوم خدا بود، از این رو بیگانگان و دشمنان خدا را بدان راهی نبود. همچنین حرمت شهر خدا با خود حرمت ساکنان در این فضا را به همراه داشت و «امنیت» مهم‌ترین ثمره حضور در این مکان بود.

1. ER "Politics And Religion".

۲. المفصل، ج ۹، صص ۱۸۰-۱۸۴.

۳. مائده: ۱۸.

۴. «أثر الميثولوجيا الدينية في المعتقدات الحربية عند العرب قبل الإسلام»، ج ۱۱، العدد ۳۰، صص ۴۹-۹۰؛ المفصل، ج ۹، صص ۲۶۵-۲۶۶ و ج ۱۱، صص ۶۲-۶۵.

۲. انگاره «شهر خدا» در خاور نزدیک باستان

در جهان باستان از میان بسیاری از خدایان که از سوی مردم یک دولت‌شهر پرستیده می‌شدند، تنها یک خدا به‌عنوان بنیان‌گذار، سرپرست و محافظ شهر، شهروندان، حکومت و قلمروهای آن دارای جایگاه منحصر به فردی بود. به‌روشنی می‌شد این جایگاه ویژه را در اسطوره‌تأسیس شهر و اهمیت معبد و آیین‌های مدنی پیوندخورده با آن خدا به‌چشم دید. در یونان باستان اهمیت خدای حامی و سرپرست برای یک شهر تا آنجا بود که اساساً آن‌هنگام یک سکونتگاه وضعیت یک شهر (polis) را می‌یافت که خدای سرپرست می‌داشت.^۱ نمودی از این پیوند خدایان با وضعیت تأسیس یک شهر را می‌توان در هم‌نامی برخی از مهم‌ترین شهرهای باستان با خدایان حامی آنها دید، همچون آشور که خدای سرپرست آن نیز آشور نام داشت یا آتن که خدای حامی آن آتنا بود.

معمولاً یک «مرز مقدس» فضای مقدس شهر را از غیرشهر جدا می‌کرد.^۲ در روم باستان این مرز «پومریوم (pomerium)» خوانده می‌شد. پومریوم یک مرز مذهبی در اطراف شهر روم و برخی دیگر از شهرهای رومی شده بود که برای نشان دادن فضای مقدس دورتادور شهر بود و از این رو بر لبه منطقه مسکونی شهر مطابقت نداشت. پومریوم یک منطقه دیوارکشی شده نبود، بلکه یک منطقه قانونی و مذهبی بود که در چندین نقطه با ستون‌های سنگی مرزی (cippus) مشخص می‌شد.

این یک اصل بود که پرستش خدایانی جز خدای سرپرست شهر نباید در محدوده مقدس شهر رخ می‌داد.^۳ شهر خدا ویژه فرزندان خدا بود و مردمان بیگانه اجازه ورود به شهر را نداشتند. در روم باستان، حتی سناتورهای غیررومی و سفرای دشمنان حق عبور از پومریوم را نداشتند و در ساختمان‌هایی در خارج از مرز میزبانی می‌شدند.^۴

شهر فضایی امن بود که از محیط وحشی و نامقدس بیرون مرزها متمایز می‌شد؛ جنگ و نزاع در داخل شهر ممنوع بود و از آوردن اسلحه به‌داخل مرزهای مقدس جلوگیری می‌شد. حمل سلاح به داخل شهر

1. Detienne, 2004 .

2. McInerney, 2006; Grosby, 1997 .

3. La Piana, 1927, p213 .

4. Carla, 2015 .

توهین به مقدسات به شمار می‌آمد. حتی نظامیان خودی نیز می‌بایست بدون اسلحه و ارابه و با لباس غیرنظامی وارد شهر می‌شدند.^۱ گذشته از جنگ و کشتار، حتی اجرای حکم اعدام محکومان نیز در فضای شهر ممنوع بود.^۲ در کتاب مقدس معمولاً به‌هنگام سخن از سنگسار گنهکاران، سفارش شده که وی را به بیرون از دروازه‌های شهر یا اردوگاه بنی‌اسرائیل ببرند.^۳

سرزمین‌هایی از بیگانگان که فتح می‌شد، وضعیتی همچون خود بیگانگان داشتند؛ چیره شدن بر شهرهای دشمنان به معنای مقدس و خدایی شدن آن شهرها نبود،^۴ چنانکه بیگانگان خود نیز پس از تسلیم شدن در شمار قوم خدا و شهروندان «خودی» نمی‌آمدند. برای نمونه، از نظر الهیاتی و حقوقی، «روم» جایی بود که در محدودهٔ مرزهای مقدس پومریوم قرار می‌گرفت و دیگر سرزمین‌های فراتر از این مرزها تنها قلمرو (ager) و مناطق تحت سلطهٔ روم به شمار می‌آمدند، چنانکه مردمان آن سرزمین‌ها به‌مثابه بردگان در سلطهٔ روم بودند.

از مردمان خودی به‌دلیل سکونت در شهر خدا و بهره‌مندی از آن مالیاتی گرفته نمی‌شد، اما از کسانی که بر روی سرزمین‌های مفتوحه زراعت می‌کردند، حتی اگر از شهروندان خودی بودند، خراج و مالیات زمین گرفته می‌شد.^۵ مالیات سرزمین‌های بیگانگان (خراج) را می‌توان با مالیاتی که از خود ایشان (جزیه) ستانده می‌شد مقایسه کرد.

مهم آنکه اختصاص یافتن یک شهر به یک خدا همچون خواست مردم برای پرستش یک خدا، معمولاً فعلی انسانی و ارادی بود که با خواست و تشریح مردم و حاکمان صورت می‌گرفت، گرچه ممکن بود بعدها در تاریخی اسطوره‌ای که برای تأسیس شهر روایت می‌شد نقش عناصر غیبی پررنگ‌تر جلوه داده می‌شد. عهد بستن مردم شهر با خدای سرپرست و تعیین محدودهٔ شهر خدا در آیینی مذهبی و در یک روز مقدس و با پیشگویی و فالگیری کاهنان انجام می‌شد.^۶ این فرآیند چیزی شبیه به وقف کردن یک «مکان»^۱ برای خدایان بود.

1. Carla, 2015 .

2. Gaughan, 2010, p53 .

۳. لایوان ۲۴:۱۴ و ۲۴:۲۳؛ اعداد ۱۵:۳۵؛ تثنیه ۵:۱۷ و ۲۴:۲۲؛ اول پادشاهان ۱۰:۲۱؛ اعمال رسولان ۵۸:۷.

4. La Piana, 1927, p213 .

5. GRA "Tributum" .

6. Beard, 1998, pp177-180 .

۳. انگاره «حرم» و شهر خدا در پیش از اسلام

همسو با انگاره «شهر خدا» در خاور نزدیک باستان که هر شهر به خدای سرپرست شهر اختصاص می‌یافت و ممنوعیت‌هایی مقدس برای شهر در نظر گرفته می‌شد، در عربستان پیش از اسلام نیز «حرم» قرار دادن شهرها رسمی شناخته‌شده بوده است. برای نمونه، قبیله ثقیف برای بت لات که خدای سرپرست و حامی شهر طائف بود، خانه‌ای همچون کعبه بنا کرده و دره «وَجَّ» که طائف در آن قرار داشت را حرم این بت قرار داده بودند و مردم برای عبادت این خانه حج می‌گزاردند: «وَ كَانَتْ اللَّاتُ لِثَقِيفٍ بِالطَّائِفِ عَلَى صَخْرَةٍ وَ كَانُوا يَسِيرُونَ إِلَى ذَلِكَ الْبَيْتِ وَ يُضَاهَهُونَ بِهِ الْكَعْبَةَ وَ لَهُ حَجَبَةٌ وَ كِسْوَةٌ وَ كَانُوا يُحَرِّمُونَ وَادِيَهُ».^۲ قریش نیز شعبه‌ای از دره «حُرَاض» را برای بت «عَزَى» حرم قرار داد: «وَ كَانَتْ قُرَيْشٌ قَدْ حَمَّتْ لَهَا شِعْبًا مِنْ وَادِي حُرَاضٍ يُقَالُ لَهُ سَقَامٌ يُضَاهُونَ بِهِ حَرَمَ الْكَعْبَةِ».^۳ همچنین بنی‌قطیفان تصمیم داشتند خانه‌ای شبیه به کعبه ساخته و آن را بزرگ داشته و به‌سویس حج گزارند و سرزمین پیرامون آن را حرم خوانده و صید کردن و کندن گیاهان و تعرض به پناهندگان را در آن حرام سازند.^۴

بنابر ظاهر آیات و برخی گزارش‌ها، پیشینه «حرم» شدن شهر مکه و اختصاص یافتن این سرزمین به خدای کعبه، به همان زمانه ساخت یا بازسازی کعبه به‌دستان حضرت ابراهیم علیه السلام بازمی‌گردد: «وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ»^۵ و هم‌ایشان «انصاب حرم» یا همان ستون‌های سنگی نشانگر مرز حرم الهی را پی گذاشتند.^۶ همچنین از گزارش‌های تاریخی چنین برمی‌آید که

۱. در کنار حرمت یافتن یک «مکان» برای خدا، گاه برخی «زمان»ها نیز برای خدا حرام و برخی رفتارها در آن هنگامه ممنوع می‌شد. این زمان معمولاً به انجام عبادت و مناسکی همچون زیارت خانه‌ی خدا اختصاص می‌یافت. حرمت ماه‌های حرام در میان عرب از جمله‌ی این حرمت‌های زمانی بود. از آنجا که ماه‌های حرام از جمله چیزهایی بود که «برای خدا» حرام شده بود، تعرض به این حرام الهی، چنانکه در رسم «نسیء» رخ می‌داد، کفر به شمار می‌آمد برای نمونه‌ای از اشاره به سنت ماه‌های حرام و گناه به شمار آمدن «نسیء» در کتیبه‌ای از جنوب عربستان و متعلق به قرن‌ها پیش از اسلام، رک: de Blois, 2004..

۲. معجم البلدان، ج ۵، ص ۴.

۳. کتاب الأصنام، ص ۱۹.

۴. الأغانی، ج ۱۹، ص ۱۴.

۵. ابراهیم: ۳۵.

۶. من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۷۲؛ أخبار مکه، ج ۲، ص ۱۲۹.

احکام حرم در فقه اسلامی، همچون حرمت جنگ و خونریزی، اجرای حد و قصاص، حمل سلاح، کشتن و شکار حیوانات و آسیب رساندن به گیاهان در آن، امتداد همان باورهایی است که مردمان عرب از پیش از اسلام بدان عمل می‌کرده‌اند.^۱

۴. حرم الله؛ جغرافیای سیاسی اسلام

بنا بر آنچه آمد، شکل‌گیری حرم‌ها و شهرهای خدا تنها برخاسته از یک باور و انگیزه «دینی» نبود، بلکه سوبه دیگر تقدیس شهرها کاملاً «سیاسی» و اجتماعی بود. حرم و شهر خدا سکونت‌گاهی بود که قوم خدا در آن می‌توانستند با «امنیت» زندگی کنند و با پایبندی به «قوانین خدا» از حمایت و نصرت او بهره‌مند شوند. با ظهور اسلام، «مکه» که پیش از آن نیز «حرم الله» بود و کعبه الله را در خود داشت و مناسک حج به سوی آن گزارده می‌شد، نخستین شهر خدا دانسته شد. از این رو، چون از نگاه اسلام مشرکان قریش که در این شهر سکونت داشتند عبادت‌کنندگان شایسته‌ای برای «الله» نبودند، می‌بایست یا ایمان می‌آوردند و یا این شهر را ترک کرده و آن را به قوم خدا اختصاص دهند.^۲

پس از آن، «یثرب» که قوم خدا بدان مهاجرت و در آن سکونت گزیدند، از سوی رسول خدا ﷺ دومین حرم الله شناخته و ممنوعیت‌هایی شبیه به مکه یافت.^۳ گرچه مکه به دلیل دربرگرفتن کعبه و عبادتگاه الله به‌خودی‌خود می‌بایست شهر عبادت‌کنندگان الله می‌بود، حرمت شهر مدینه با اراده تشریحی رسول خدا ﷺ و تنها از آن رو بود که قوم خدا در آن اجتماع یافته بودند.

شهر «طائف» سومین شهری بود که با اسلام آوردن مردمان آن، شایستگی یافت تا «حرم الله» شناخته شود. رسول خدا ﷺ پس از آنکه ثقیف در سال نهم هجری با رهسپار کردن هیئتی به مدینه اسلام آوردند، در نامه‌ای به مردم طائف، این شهر را همچون شهر مدینه «حرم» اعلام کرده و ممنوعیت‌های ویژه شهرهای خدا در آن برقرار شد:

«... أَنْ وَادِيَهُمْ حَرَامٌ مُحَرَّمٌ لِلَّهِ كُلِّهِ: عِصَاهُ وَ صَيْدُهُ، وَ ظُلْمٌ فِيهِ، وَ سَرَقٌ فِيهِ، أَوْ إِسَاءَةٌ، وَ تَقْيِيفٌ أَحَقُّ النَّاسِ بَوْحًا، وَ لَا يَعْزُرُ طَائِفُهُمْ، وَ لَا يَدْخُلُهُ عَلَيْهِمْ أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَغْلِبُهُمْ عَلَيْهِ... وَ هُمْ أُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَتَوَلَّجُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ حَيْثُ مَا شَاءُوا؛ تمام دره طائف حرم الهی است و گیاه آن و صید آن و ظلم و دزدی و بی‌احترامی کردن در آن حرام

۱. المفصل، ج ۱۱، صص ۴۱۲ به بعد و ج ۱۲، ص ۱۶؛ تهذیب اللغة، ج ۵، ص ۲۹.

۲. توبه: ۱-۵.

۳. الوسائل، ج ۱۴، ص ۳۶۲؛ المدونة، ج ۱، ص ۴۵۶؛ سنن أبی داود، ج ۲، ص ۲۱۷.

است. ثقیف حق‌دارترین مردم به درهٔ وَّحّ (طائف) هستند و (جز با خواست ایشان) کسی از طائف عبور نمی‌کند و هیچ مسلمانی حق ندارد به منظور غلبه بر ثقیف به طائف داخل شود... مردم ثقیف امتی از مسلمانان هستند و هرگونه که بخواهند می‌توانند به سرزمین‌های مسلمانان وارد شوند»^۱.

نتیجه آنکه در عصر نزول سه شهر شبه‌جزیرهٔ عربستان که موطن مسلمانان و قوم خدا بود، حرم‌های الله تعالی گشتند، شهر مکه بنا بر «فریضه»ی الهی و دو شهر مدینه و طائف به «سنت» نبوی. دیگر مناطق مسکونی در شبه‌جزیره که در زمان رسول خدا ﷺ اسلام را پذیرفتند، بافتی روستایی و غیرشهری داشتند یا اگر همچون نجران سکونت‌گاهی برجسته بودند، اسلام را نپذیرفته و در نتیجه در شمار شهرهای خدا قرار نگرفتند و تنها در سلطه و قلمروی حکومت اسلام قرار گرفته و مجبور به دادن جزیه شدند.

۵. امنیت شهر و مسئلهٔ بادیه

شهرهای باستانی را نباید با انگارهٔ امروزی ما از یک منطقهٔ مسکونی متمرکز مقایسه کرد. در ساده‌ترین شکل، یک شهر (در یونانی: polis) از نظر جغرافیایی شامل یک مرکز شهری (asty) و یک منطقه داخلی روستایی (chora) بود. شهرها برای محصولات کشاورزی و گاه برخی فعالیت‌های اقتصادی مانند استخراج معادن به مناطق داخلی روستایی خود وابسته بودند.^۲ محدودهٔ مرزگذاری شده و مقدس شهر ممکن بود از چندین منطقهٔ مسکونی شهری یا روستایی و نیز زمین‌های کشاورزی یا بایر تشکیل شود. چنانکه مثلاً شهر یثرب منطقه‌ای وسیع با گستره‌ای حدود چهار هزار هکتار بود که از سه طرف با دشت‌گدازه‌ها صیانت می‌شد. یثرب سکونتگاه‌هایی پراکنده از تمام طوایف اوسی، خزرجی و یهودی بود که نخلستان‌ها و مزرعه‌ها و قلعه‌هایی را در برمی‌گرفت.^۳

جغرافیای سیاسی حکومت‌ها نیز از الگویی شبیه به نقشه‌های امروزی کشورها پیروی نمی‌کردند؛ حکومت‌ها نمی‌توانستند اقتدار سیاسی و چتر امنیتی خود را بر جغرافیایی متشکل از چند شهر و روستا و مناطق بسیار وسیع‌تری از سرزمین‌های غیرمسکونی بیافکنند. فراتر از محدودهٔ مرزی شهرها، بیابان‌ها و

۱. الأموال، ص ۲۴۷.

2. Reger, 2017, p197 .

۳. اسماعیلی، ۱۳۹۸.

صحراهایی بود که ممکن بود پا گذاشتن به آنها به معنای روبه‌رو شدن با بادیه‌نشینان و مسافران بیگانه و یا حتی راهزنان باشد ﴿أَوْ لَمْ يَزُوا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيَتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ﴾^۱ در برابر فضای شهری که با ویژگی مدنیت و امنیت شناخته می‌شد، پشت مرزهای مقدس، سرزمین‌هایی وحشی، ناامن و پر از خدایان خطرناک بود. این تنها محدوده امن شهرها بود که در سرپرستی خدای حامی قرار داشت و با پا گذاشتن به صحرا فرد از پناه خدای شهر خارج می‌شد و ممکن بود شیاطین و خدایان بدخواه به وی آسیب برسانند.^۲ از همین رو بود که مردمان عرب آن‌هنگام که قصد عزیمت از حرم را داشتند، سنگ یا گیاهی از حرم را برای تعویذ و دفع بلای شیاطین با خویش همراه می‌کردند؛ یعنی به‌گونه‌ای قدسیت حرم را به فراتر از مرزهای آن امتداد می‌دادند و هم نگاه خدای سرپرست را با خود همراه می‌ساختند و هم بدخواهان را از پیامدهای دست‌درازی به خود می‌ترساندند.

روی دیگر این نگاه الهیاتی، جنبه حقوقی امنیت شهر و ناامنی بادیه بود؛ خروج از شهر به معنای خروج از حوزه امنی بود که نظام «ولاء» بر آن حاکم ساخته بود؛ مردمان یک یا چند قبیله در سکونتگاه خویش در ولای یکدیگر و در ولای خدای سرپرست شهر بودند و هرگونه جنایتی کیفری تضمین شده را در پی داشت. خارج شدن از شهر به معنای پا گذاشتن در سرزمین بیگانگان بود، فضایی که به‌فراخور طبیعت وحشی و بی‌قانون آن، هر کس می‌توانست به جان و مال افراد غیرخودی، یا به معنای دقیق‌تر دشمنان، چنگ اندازد. به‌طور عادی، روبه‌رو شدن دو بیگانه در فضای بیابان چیزی از رویارویی دو دشمن در آوردگاه کم نداشت. اگر کسی بر دیگری چیره می‌شد، می‌توانست او را به اسارت و بردگی بگیرد. در همین راستا بود که قرآن کریم از مؤمنان خواست که هنگام سفر کردن از شهر و پا گذاشتن به بادیه، از مسلمان نبودن بیگانگان مطمئن شوند و پیش از تحقیق و بررسی به جان و مال ایشان دست‌اندازی نکنند:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا صَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتُ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَابِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾^۳

۱. عنکبوت: ۶۷. برای دیگر هم‌نشینی‌های «بلد»، «حرم» و «امن» در قرآن رک: بقره: ۱۲۶؛ آل عمران: ۹۷؛ ابراهیم: ۳۵؛ قصص: ۵۷؛ تین: ۳.

2. Reger, 2017, pp196-7.

۳. نساء: ۹۴.

بنابراین، حتی آن‌هنگام که مسلمانان بر شبه‌جزیره عربستان سلطه یافتند، جز به معنای چیرگی بر سکونتگاه‌های کم‌وبیش اصلی این منطقه نبود. صحراهای خالی از سکنه که در شرایط آن روزگار حتی برای امپراتوری‌های بزرگ نیز تأمین امنیت آن ناممکن می‌نمود، جغرافیایی بی‌قانون و بی‌حکومت بود که هیچ‌گاه در جغرافیای سیاسی قدرت‌های بزرگ، از جمله حکومت اسلام، جایی نداشت.

۶. بادیه‌نشینی به‌مثابه اعتزال سیاسی

با این نگاه گذرا به زمینه‌های تاریخی-فرهنگی دو پدیده شهرنشینی و بادیه‌نشینی در عصر نزول و جایگاه شهر و بادیه در جغرافیای سیاسی حکومت‌های کهن، پرسشی مهم روی می‌نماید: بادیه‌نشینی که اسلام آورده بودند اما حاضر نمی‌شدند به شهر خدا هجرت کنند، چه جایگاهی در نظام سیاسی و حقوقی اسلام داشتند؟

هجرت نکردن اعرابی مسلمان به شهر، به معنای «اعتزال و دوری‌گزینی» وی از حکومت خدا بود. جغرافیای سیاسی اسلام در عصر نزول تنها شهرهای مسلمان‌نشین بود. بیرون ماندن از این جغرافیا به معنای خروج از حوزه ولایت اسلام بود:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آوَا وَ نَصَرُوا أَوْلِيكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَ إِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾^۱

از آیات قرآن چنین برمی‌آید که «شهر» مرکز سیاسی اسلام و تعزب ساده‌ترین راه عملی برای دوری‌گزینی از حوزه اقتدار سیاسی اسلام بود. منافقانی که قصد فرار از جهاد و سر بازگیری را داشتند، رو به بادیه می‌آوردند:

﴿وَ إِنْ يَأْتِ الْأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ يَسْأَلُونَ عَنْ أَنْبَائِكُمْ وَ لَوْ كَانُوا فِيكُمْ مَا قَاتَلُوا إِلَّا قَلِيلًا﴾^۲

۱. انفال: ۷۲.

۲. احزاب: ۲۰. همچنین رک: فتح: ۱۱ و ۱۶؛ توبه: ۹۰ و ۱۲۰.

اعرابی خود را آزاد و بی‌نیاز از نظم سیاسی شهر می‌دید و به‌طور عادی بود و نابود حکومت اسلامی برای وی تفاوتی نداشت و چه‌بسا اگر قرار بود برای آن هزینه کند، آرزوی نابودی آن را داشت:

﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُّ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^۱

بادیه‌نشینی خواسته یا ناخواسته کنشی سیاسی بود و با خود پیامدهایی سیاسی و حقوقی مهمی به‌دنبال داشت. بادیه‌نشینان هرچند مسلمان بودند، اما برکنار بودن ایشان از اجتماع و در نتیجه شبکهٔ ولاء مسلمانان، آنها را تا سطح یک شهروند درجهٔ دو، همچون اهل ذمه، تنزل می‌داد. خروج از جغرافیای سیاسی و حوزه اقتدار حکومت اسلامی، معنایی نزدیک به خروج از اسلام داشت؛ درست مانند «صعالیک» در پیش از اسلام که برای فرار از نظم سیاسی قبیله، سر به بیابان گذاشته و همچون شورشیان سیاسی در صحرا به راهزنی و عیاری می‌پرداختند.^۲ این سرکشی و خروج از جغرافیای سیاسی قبیله به «خلع» و خارج شدن صعالیک از شبکهٔ ولاء قبیله می‌انجامید.^۳

۷. شهر و بادیه در پی دگرگونی‌های اجتماعی پس از عصر نزول

«بادیه» تا مدت‌ها پس از رحلت رسول خدا ﷺ جغرافیای «اعتزال» از قدرت سیاسی حاکم بود. در جریان محنت بنی‌هاشم در دوران سلطهٔ عبدالله بن زبیر، جمعی از آنها نزد زین‌العابدین، علی بن الحسین (علیه‌السلام)، رفته و از وی خواستند که به همراه ایشان مدینه را ترک کرده و به بادیه بروند تا از شر ابن‌زبیر در امان بمانند. اما آن حضرت به دلیل نهمی از «تعزب» از این پیشنهاد چشم پوشیدند.^۴

۱. توبه: ۹۸.

۲. راهزنی در جهان باستان تنها حرفه عده‌ای فرومایه نبوده و گاه شکلی از زیست اعتراضی بوده که شورشیان سیاسی و اجتماعی آن را برای برمی‌گزیدند. طرفه آنکه این فرهنگ «عیاری» را از روم تا ایران باستان می‌توان ردیابی نمود؛ برای نمونه بنیامین آیزاک در کتاب «The Near East under Roman Rule» فصلی را به گروهک‌های راهزن (leistai) در مناطق یهودیه (یکی از ایالت‌های رومی در سال‌های ۶ تا ۱۳۲م) و شبه‌جزیره‌ی عربستان اختصاص و نشان داده که فعالیت‌های «لصوص» منحصر در حرفه دزدی نبوده و گاه شورش‌های آنها اهدافی سیاسی را دنبال می‌کرده است؛

("Bandits in Judaea and Arabia", pp122-158).

در این باره همچنین رک: Thomas Grunewald, *Bandits in the Roman Empire*, Routledge, 2004; DGRA "Latrocinium".

۳. المفصل، ج ۱۸، ص ۱۸۸.

۴. أخبار الدولة العباسية، ص ۱۰۷.

ابوذر غفاری، صحابی بزرگ رسول خدا ﷺ، پس از آنکه نخست از سوی عثمان به شهر شام فرستاده و سپس از سوی معاویه به مدینه بازگردانده شد، عثمان مانع رفتن وی به دیگر شهرهای حکومت اسلامی، از جمله مکه، بیت المقدس، بصره و کوفه شد و وی را به صحرای ریزه «تبعید» کرد.^۱ این تبعید که مصداقی از «تعرب بعد الهجرة» دانسته می‌شد،^۲ معنایی معادل «خلع» و اخراج از نظم و جغرافیای سیاسی جامعه اسلامی داشت.^۳

با این حال، با گذر از عصر نزول، نظم جغرافیایی و جمعیتی عرب در پی «فتوحات» دچار دگرذیسی ژرفی شد. توسعه شهرها، مهاجرت گسترده مسلمانان، اختلاط مسلمانان و اهل ذمه، سربرآوردن شهرهای نوپنیا، سکونت بادیه‌نشینان در شهرها، تمرکز قدرت سیاسی در دستگاه خلافت، رشد سازوکارهای تأمین امنیت جاده‌های برون‌شهری و برخی عوامل دیگر از این دست، بسیاری از مفاهیم همچون «حرم»، «هجرت» و «تعرب» را دگرگون و احکام مربوط به آنها را دستخوش تغییر کرد.

با رحلت رسول خدا ﷺ و بسته شدن ابواب تشریح، توسعه مصداقی «حرم» و «شهرهای خدا» متوقف شد. شهر مکه از آنجا که به حکم فریضة الهی حرم شده بود، همچنان با همان تقدس و ممنوعیت‌های ویژه همراه بود، اما دو شهر مدینه و طائف چون به حکم حکومتی رسول خدا ﷺ حرم شده بودند، سرنوشتی دیگر یافتند؛ با گسترش شهرهایی که موطن مسلمانان بودند، ملاکی که بدان دو شهر مدینه و طائف حرم شناخته شده بودند، از انحصار درآمده و به دیگر شهرهای مشابه سرایت یافت. این سرایت ملاک، احکامی کم‌وبیش مشابه برای دیگر شهرهای مسلمان‌نشین در پی داشت.

برای نمونه، گرچه مفهوم «هجرت» به سرزمین اسلام در آغاز تنها در شهر مدینه مصداق می‌یافت، اما با مرور زمان بر تعداد شهرهای اسلامی افزود شد تا آنجا که در اواخر قرن نخست هجری فریضة هجرت

۱. أنساب الأشراف، ج ۵، ص ۵۴۳.

۲. الشافی فی الإمامة، ج ۴، ص ۲۹۷؛ تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۳۳۶.

۳. عثمان هنگام تبعید ابوذر به ریزه دستور داد کسی او را مشایعت نکند و با او سخن نگوید، و امر کرد مروان بن حکم او را از مدینه بیرون کند. بدین طریق، کسی جرأت همراهی او را نداشت؛ با این حال، امام علی علیه السلام، حسنین علیهم السلام، عقیل و عمار یاسر برای مشایعت او حاضر شدند و او را بدرقه نموده و با این اقدام تبعید را از معنای سیاسی آن تهی ساختند رک: نهج البلاغه، خطبه ۱۳۰.

مقاصد گوناگونی داشت و «دارالهجره» به معنای هر «شهر مسلمان‌نشین» بود و در برابر «دارالبدو» و یا «شهرهای غیرمسلمان‌نشین» قرار می‌گرفت.^۱ مهم آنکه حکم ویژه «حرم» که موطن مسلمانان است و جز ایشان حق سکونت در آن را ندارند، برپایه برخی روایات به تمام شهرهای دارالهجره و مسلمان‌نشین سرایت یافت: «علی بن جعفر از برادرش موسی بن جعفر رضی الله عنه پرسید: آیا جایز است که یهودی و نصرانی و مجوسی در دارالهجره سکونت کنند؟ آن حضرت پاسخ داد: حق ندارند در آن مستقر شوند، اما اگر در روز به آن شهر آمده و شب از آن خارج شوند، مانعی ندارد».^۲

در مقابل، با کم‌رنگ شدن اهمیت «هجرت» و گسترش دارالهجره، از شدت «حرمت» و احکام ویژه‌ای که دو شهر مدینه و طائف به حکم حکومتی رسول خدا صلی الله علیه و آله یافته بودند، کاسته شد. از این رو، ممنوعیت‌هایی همچون حرمت صید و کندن گیاهان این دو شهر کم‌کم از موضوعیت افتاد.^۳ در همین راستا، چنین می‌نماید که در برخی از احکام ویژه بادیه‌نشینان نیز بازنگری شد؛ برای نمونه، در حالی که حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله به بادیه‌نشینان ارث نمی‌داد،^۴ در کلام امام باقر رضی الله عنه بدوی از حق ارث برخوردار شد.^۵

۸. بازتعریف مفهوم «تعرب» در لسان اهل بیت علیهم السلام

این تغییرات شگرف در جغرافیای سیاسی اسلام نمی‌توانست مفهوم دینی «تعرب» را که در آغاز گناهی کبیره و هم‌تراز با کفر و شرک بود،^۶ به همان حال واگذارد. در گذر زمان از بار معنایی بسیار منفی تعرب کاسته شد و روح معنای آن که اعتزال و روی‌گردانی از حوزه ولایت اسلام بود، در چارچوبی تازه بازتعریف شد. در بازخوانی‌هایی که اهل بیت علیهم السلام از نهی «تعرب پس از هجرت» داشتند، دیگر آن را به سادگی به «سکنی‌گزیدن در بادیه» تفسیر نمی‌کردند. در دوران خلافت اموی و عباسی، بادیه دیگر نه چندان محیطی بود که از دستان پر قدرت حاکمان دور بوده و محیطی برای «اعتزال سیاسی» به شمار آید، و نه برپایه گفتمان کلامی امامیه این اعتزال از حکومت طاغوت می‌توانست نکوهیده باشد، هرچند مذمت دورگزینی از جامعه و اجتماع مسلمانان هم‌چنان پابرجا بود. در چنین وضعیت سایه‌روشنی، با وجود آنکه همچنان آموزه‌های

۱. الوسائل، ج ۲۰، ص ۵۶۳؛ ج ۲۸، ص ۱۲۶؛ ج ۲۹، ص ۱۱۷.

۲. همان، ج ۱۵، ص ۱۲۳.

۳. همان، ج ۱۴، ص ۳۶۴؛ ج ۷-۸، ص ۱۰.

۴. همان، ج ۲۶، ص ۱۰۸.

۵. همان، ج ۲۹، ص ۱۱۷.

۶. الوسائل، ج ۱۵، ص ۳۲۵.

مذمت بادیه‌نشینی تکرار می‌شد، اهل بیت علیهم‌السلام «تعرب پس از هجرت» را با خوانش‌هایی معناگرا و مقاصدی، به «بازگشت از دین»، «ترک یاری انبیا و حجت‌های خدا»^۱ و «روی‌گردانی از ولایت اهل بیت علیهم‌السلام»^۲ بازگشت دادند. یعنی همانگونه که تعرب در زمانه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم کنشی سیاسی و به‌معنای خروج از جغرافیای ولایت اسلام بود، در عصر اهل بیت علیهم‌السلام نیز با وجود شرایط کاملاً متفاوت سیاسی و اجتماعی، روایات نکوهش «تعرب پس از هجرت» بی‌آنکه کنار گذارده شود، در لسان ایشان به روی‌گردانی از ولایت اسلام بازتفسیر شد.

نتیجه‌گیری

درهم‌تنیدگی دین و دولت در جهان‌بینی مردمان کهن، رنگ و بویی سراسر «خدامحور» به نظم سیاسی جوامع می‌داد. در همین راستا، شهرها که جغرافیای سیاسی حکومت‌ها را شکل می‌دادند، به مثابه «موطن قوم خدا» و «شهر خدا» سرشتی مقدس می‌یافتند. نتیجه آنکه حضور در شهر به معنای حضور در «حرم امن الهی» و خروج از آن برابر با خروج از دایره ولایت خدا انگاشته می‌شد. این در واقع تفسیر و سازوکاری الهیاتی برای جبران محدودیت‌های حکومت‌های باستانی بود؛ بر فضاهای وسیع و خالی از سکنه بیابان هیچ قانونی جز شمشیر حکومت نمی‌کرد و چتر امنیتی و حمایتی حکومت‌ها جز بر جغرافیای کنترل‌پذیر شهرها نمی‌توانست سایه افکند. به همین ترتیب، در عصر نزول جغرافیای سیاسی اسلام محدود به شهرهای مسلمان‌نشین می‌شد. سکونت‌گزیدن در بادیه به معنای اعتزال و دوری‌گزینی از نظم سیاسی حاکم بر شهر بود. تعرب و بادیه‌نشینی کنشی سیاسی برای فرار و خروج از حوزه ولایت و اقتدار حکومت اسلامی بود، از این رو در شمار گناهان کبیره جای گرفته و هم‌تراز با کفر و شرک دانسته شده است.

بنابراین، مجموعه احکامی که اعراب را در جایگاه یک شهروند درجه دو نشانده و بسیاری از حقوق مادی و معنوی را از آنها محروم می‌کرد، حکمی اقتضایی به فراخور محیط سراسر چهل و دور از علم بادیه نبوده است. چه‌بسا بادیه‌نشینی که به شهادت قرآن کریم از ایمانی مستقر و شایسته برخوردار بودند،^۳ اما همچنان احکام پیشین بر ایشان نیز جاری می‌شد. چراکه، بادیه‌نشینی به‌روشنی کنشی سیاسی-حقوقی به منظور کنار

۱. علل الشرائع، ج ۲، ص ۴۸۱.

۲. معانی الأخبار، ص ۱۴۴.

۳. توبه: ۹۹.

کشیدن از جامعه و نظم سیاسی و حقوقی مسلمانان بوده است، چنانکه مثلاً اهل ذمه از چنین نظمی برکنار بودند. از این رو، نباید جای شگفتی داشته باشد که چرا اعراب احکامی نظیر اهل ذمه داشته‌اند.

فهرست منابع

۱. قرآن كريم.
۲. كتاب مقدس.
۳. علل الشرائع، ابن بابويه، ابوجعفر محمد بن على، نجف: المكتبة الحيدرية، ۱۳۸۵ق.
۴. معاني الأخبار، ابن بابويه، ابوجعفر محمد بن على، بيروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر، ۱۳۹۹ق.
۵. من لا يحضره الفقيه، ابن بابويه، ابوجعفر محمد بن على، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۰۴ق.
۶. مقدمه ابن خلدون، ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۸۲، مترجم: محمد پروين گنابادى، تهران: شركت انتشارات علمى و فرهنگى.
۷. كتاب الأصنام، ابن كلبى، هشام بن محمد، قاهره: دارالكتب المصرية، ۲۰۰۰م.
۸. سنن أبى داود، أبوداود، سليمان بن الأشعث، بيروت: المكتبة العصرية، بى‌تا.
۹. غريب الحديث، أبو عبيد، قاسم بن سلام، قاهره: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ۱۴۰۴ق.
۱۰. كتاب الأموال، أبو عبيد، قاسم بن سلام، بيروت: دارالفكر، بى‌تا.
۱۱. أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، ازرقى، محمد بن عبدالله، بيروت: دارالأندلس، ۱۴۱۶ق.
۱۲. «تعيين محدوده يثرب/مدينه در دوره پیامبر ﷺ؛ رويكردى انتقادى به مطالعه‌هاى خاورشناسى»، اسماعيلى، مهران، پژوهش‌هاى تاريخى، بهار ۱۳۹۸، ش ۴۱. صص ۳۵-۴۹.
۱۳. دار إحياء التراث العربى، اصفهانى، ابوالفرج على بن حسين، بيروت، بى‌تا، ۱۴۱۵ق.
۱۴. روح المعانى، آلوسى، محمود بن عبدالله، بحرين: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
۱۵. أنساب الأشراف، بلاذرى، أحمد بن يحيى، بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۷ق.
۱۶. المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد على، بيروت: دارالساقى، ۱۴۲۲ق.
۱۷. وسائل الشيعة، حر عاملى، محمد بن حسن، تحقيق: مؤسسه آل البيت ﷺ، قم: ۱۴۰۹ق.
۱۸. مختلف الشيعة، حلى، حسن بن يوسف، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۸ق.
۱۹. معجم البلدان، حموى، ياقوت بن عبدالله، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ۱۹۷۹م.
۲۰. المستند فى شرح العروة الوثقى، خويى، سيدابوالقاسم، مقرر: شيخ مرتضى بروجردى، قم: مؤسسه احياء آثار الامام الخوئى، بى‌تا.

۲۱. «نقش تربیتی روایات تعرب پس از هجرت»، رحیمی، مرتضی، ۱۳۹۹، نشریه آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث، ش ۱۰، صص ۱۵۹-۱۷۴.
۲۲. «أثر الميثولوجيا الدينية في المعتقدات الحربية عند العرب قبل الإسلام»، سمار، سعد عبود، مجلة واسط للعلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد ۱۱، العدد ۳۰، الصفحات ۹-۴: ۲۰۱۵م.
۲۳. الأم، شافعی، أبو عبدالله محمد بن إدريس، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
۲۴. الخلاف، شیخ طوسی، محمد بن حسن، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۰۷ق.
۲۵. تاریخ الطبری، طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، بیروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بی تا.
۲۶. مجمع البحرين، طریحی، فخرالدین، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۲۷. الشافی فی الإمامة، علم الهدی، علی بن الحسین، تهران: مؤسسة الصادق علیه السلام، ۱۴۱۰ق.
۲۸. «فهم متن در افق تاریخی آن»، علوی نژاد، سید حیدر، ۱۳۷۹، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۱ و ۲۲، صص ۱۷۸-۲۱۷.
۲۹. الوافی، فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، اصفهان: کتابخانه امام علی علیه السلام، ۱۴۰۶ق.
۳۰. الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۳۱. شرح أصول الکافی، مازندرانی، محمد صالح حائری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۲. المدونة، مالک بن انس، بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
۳۳. «فقه هجرت»، مبلغی، احمد، ۱۳۸۵، فقه، دوره ۱۳، شماره ۴۸، صص ۳-۱۸.
۳۴. مرآة العقول، مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ق.
۳۵. تهذیب اللغة، محمد بن احمد ازهری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۳۶. دانشنامه قرآن و حدیث، محمدی ری شهری، محمد، جلد چهاردهم، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۰ش.
۳۷. أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ناشناخته، تحقیق: عبدالعزیز الدوری، بیروت: دارالطلیعة، ۱۹۷۱م.
38. Beard, Mary; North, John; Price, Simon. Religions of Rome Volume 1 : A History. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
39. Carla, Filippo. "Pomerium, Fines and Ager Romanus. Understanding Rome's 'First Boundary.'" Latomus, vol. 74, no. 3, 2015, pp. 599-630.

40. Detienne, Marcel, and Janet Lloyd. "The Gods of Politics in Early Greek Cities." *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, vol. 12, no. 2, 2004, pp. 49-66.
41. Gaughan, Judy E. *Murder Was Not a Crime: Homicide and Power in the Roman Republic*. Austin: University of Texas Press, 2010.
42. Grosby, Steven. "Borders, Territory and Nationality in the Ancient Near East and Armenia." *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 40, no. 1, 1997, pp. 1-29.
43. Isaac, Benjamin. "Bandits in Judaea and Arabia." *Harvard Studies in Classical Philology* 88, 1984.
44. La Piana, George. "Foreign Groups in Rome during the First Centuries of the Empire." *The Harvard Theological Review*, 1927, pp. 183-403.
45. McInerney, Jeremy. "On the Border: Sacred Land and the Margins of Community". *City, Countryside, and the Spatial Organization of Value in Classical Antiquity*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2006.
46. Orlin, Eric, "Politics And Religion: Politics And Ancient Mediterranean Religions" in *Encyclopedia of religion*, Macmillan Reference USA, Detroit, 2nd ed, 2005.
47. Reger, Gary. "On the Border in Arizona and Greece: Border Studies and the Boundaries of the Greek Polis." *Historical Geography*, vol. 45 no. 1, 2017, p. 188-219.
48. Smith, William, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, John Murray, London, 1875.
49. Westbrook, Raymond (ed); Beckman, Gary M. (ed), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Brill, Netherlands, 2003.

