

## مبانی هم‌سازی اجتماعی در شبه جزیره العرب عصر جاهلیت

سپیده محمد بیگی

دانشجوی دکترای تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی

مسعود بهرامیان

دانشجوی دکترای تاریخ اسلام دانشگاه پیام نور

عصمت کلانتری

دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه الزهرا

### چکیده

هم‌سازی اجتماعی یکی از مولفه‌های مهم و اساسی در تاریخ جوامع بشری است. هر جامعه برای پیشرفت و ترقی در درجه نخست، نیازمند وفاق جمعی و نظم عمومی است. شبه جزیره عرب با وجود نابسامانی‌های اقلیمی، اقتصادی و سیاسی از نوعی وفاق برخوردار بود. این مقاله با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با طرح این پرسش که ارزش‌ها، هنجارها و نقش‌ها در هم‌سازی اجتماعی شبه جزیره چه جایگاهی داشتند، به بررسی این موارد می‌پردازد. حاصل تحقیق حاکی از آن است که ارزش‌ها با مولفه‌های نسب، حسب و عصیت به همراه هنجارهای اجتماعی در قالب پیمان‌ها و احلاف و همچنین نقش‌ها در هم‌سازی اجتماعی اعضای قبایل نقش مهمی ایفا می‌کردند.

**واژگان کلیدی:** جزیره العرب، هم‌سازی اجتماعی، ارزش، هنجار، نقش

## مقدمه

زندگی مردم در شبه جزیره العرب عصر جاهلیت با داشتن ساختارهای سیاسی نامنسجم و نیروهای گریز از مرکز، اجتماعی مبتنی بر قبیله‌گرایی استوار بود. نظر بیشتر محققان بر تضاد و کشمکش این نوع زندگی می‌باشد؛ تضادی که نتیجه وضعیت اقلیمی و خوی بیابان‌نشینی فرد عرب بود. اما از یاد نبریم که هر جامعه‌ای حاصل تداخل وفاق و تضاد است؛ به این خاطر، جامعه عرب جاهلی نیز از یک وفاق جمعی و به قول امیل دورکیم «روح جمعی» برخوردار بود و این روح جمعی به منزله ریسمانی بود که اعضای جامعه به آن متوسل و حول رئیس قبیله جمع می‌شدند.

شکل‌گیری عقل عرب، دیوان شعر، بازارهای فصلی و انجام مراسم حج در بستر و زمینه‌ای نضج گرفت که غیر از وفاق اجتماعی میسر نبود. اگر چه عرب در جستجوی چراگاه، همواره از سرزمینی به سرزمین دیگر کوچ می‌کرد و در این میان، نبردهایی نیز بین قبایل اتفاق می‌افتاد که این نزاع‌ها، وفاق اجتماعی را تحت‌الشعاع قرار می‌داد. با وجود این، در این منطق، قبیله و به خصوص رئیس قبیله به مثابه نخ تسبیح اعضای قبیله را به هم وصل می‌کرد. افتخار به نیای مشترک و خون از عوامل دیگر وفاق افراد قبایل بود. قبایل ضعیف از طریق ایجاد پیمان‌هایی مانند حلف و جوار خود را به قبایل قوی‌تر متصل می‌کردند و از نوعی امنیت و وحدت برخوردار می‌شدند.

## چارچوب نظری

امیل دورکیم در پی آن بود که جامعه‌شناسی‌ای را پایه‌گذاری کند که هم بتواند به فرانسه برای غلبه بر مشکلات و بحران اخلاقی که با آن دست به گریبان بود، کمک کند و هم علمی را بنیان نهد که واجد شرایط علمی باشد (استونز، ۱۳۸۳ش: ۷۴). این سخن که جامعه، یک پدیده کاملاً طبیعی درست مانند هر پدیده دیگر است و می‌تواند مثل هر پدیده دیگر موضوع مطالعه علمی باشد، یکی از استراتژی‌های عمده او بود (ورسلی، ۱۳۷۸: ۹).

دورکیم، نخستین بار مفهوم «همبستگی اجتماعی» را وارد جامعه‌شناسی کرد. وی از درون تقسیم کار در نظام اجتماعی، مفهوم همبستگی اجتماعی را به دست آورد. او دستگاه مفهومی و تحلیلی خاصی را طراحی کرد که اضلاع چهارگانه آن عبارتند از: تقسیم کار اجتماعی، وجدان جمعی، همبستگی اجتماعی و حقوق. پیش از دورکیم، ابن خلدون با طرح نظریه «عصبیت»، به این موضوع پرداخت. اشخاص دیگر نیز اساس پیوستگی اجتماعی را در موضوعات مختلفی مانند روح کلی ملت، نهاد اقتصاد «متسکیو»، قرارداد اجتماعی «ژان ژاک روسو» می‌دانند.

دورکیم به طور خاص به انسجام اجتماعی (social solidarity) و اخلاقی علاقمند بود، به این که چه چیزی جامعه را سرپا نگه می‌دارد و آن را از سقوط به قعر آشوب حفظ می‌کند. وی جامعه‌های انسانی یا نظام‌های فرهنگی را به دو

بخش کهن یا سنتی و مدرن یا صنعتی تقسیم کرد که با دو نوع همبستگی متمایز، از یکدیگر بازشناخته می‌شوند: مکانیکی (خود به خودی) و اندامی (ارگانیکی) (آرون، ۱۳۸۶ش: ۳۶۱؛ ورسلی، ۱۳۷۸ش: ۱۰).

همبستگی مکانیکی، مختص به جوامع سنتی و بدوی است. هنگامی که این شکل از همبستگی بر جامعه مسلط باشد، افراد جامعه چندان تفاوتی با یکدیگر ندارند. اعضای این جامعه به هم همانندند و احساسات واحدی دارند، زیرا به ارزش‌های واحدی وابسته‌اند و مفهوم مشترکی از تقدس دارند. جامعه از آن‌رو منسجم است که افراد آن، هنوز تمایز اجتماعی پیدا نکرده‌اند (آرون، ۱۳۸۶ش: ۳۶۲-۳۶۱؛ ورسلی، ۱۳۷۸ش: ۱۰). شکل خانواده در این گونه جوامع، عموماً گسترده و فردیت مجال تجلی نیافته است. در این جوامع، پیرسالاری (Gerrontocracy) و سنت به شدت بر سلوک اجتماعی افراد حاکم است و نقض هنجارها، گناهی عظیم است.

عدم پیچیدگی کافی سازمان در این جوامع، اجازه تنوع زیاد تجارب و چشم اندازه‌ها را نمی‌دهد. انسجام این گروه‌ها، زمانی حفظ می‌شود که افراد با موفقیت در گروه‌های اجتماعی ادغام شوند و با مجموعه‌ای از ارزش‌ها، آداب و رسوم مشترک هدایت و تنظیم شوند. دورکیم، مجموعه این ارزش‌ها و آداب و رسوم را «روح جمعی» می‌نامد. این روح جمعی در تمامی جامعه گسترده شده و چون اختصاص به زمان خاصی ندارد، همه نسل‌های آن جامعه را به هم پیوند می‌زند. بنابراین روح جمعی منافاتی با روح و وجدان فردی اعضا نداشته، بلکه همانند روح عمومی، وجدان‌های فردی را به هم پیوند می‌دهد. پایه و اساس وجدان عمومی، مشترکات اجتماعی است و این مشترکات است که همبستگی مکانیکی را می‌سازد (دورکیم، ۱۳۸۱ش: ۷۷؛ آرون، ۱۳۸۶ش: ۳۶۴). روح جمعی، نیروی سرکوب‌گری دارد که نظام حقوقی آن جامعه را تشکیل می‌دهد. اجتماع بی‌هیچ رحم و شفقتی، هر کس را که شیوه‌های عرفی زندگی را زیر پا گذارد، تنبیه می‌کند. بدین ترتیب، هیچ مجال و فرصتی برای اختلاف‌نظرهای فردی باقی نمی‌ماند. بنابراین انسجام مکانیکی بر پایه وفاق و همسانی عقاید استوار است.

صورت متضاد همبستگی مکانیکی، همبستگی ارگانیکی یا اندامی است که اجماع اجتماعی یعنی وحدت انسجام یافته اجتماع در آن، نتیجه تمایز اجتماعی افراد با هم است و یا از راه این تمایز، بیان می‌شود. افراد در این اجتماع، دیگر همانند نیستند، بلکه متفاوتند و لزوم استقرار اجماع اجتماعی تا حدی نتیجه وجود همین تمایزها است. (آرون، ۱۳۸۶ش: ۳۶۲) دورکیم، همبستگی ارگانیکی را مختص جوامع صنعتی و مدرن می‌داند. در این جوامع، اصناف در فرایند صنعتی شدن باید خصیصه محلی و منطقه‌ای را به نفع خصیصه ملی از دست دهند که در این حالت، جامعه از حالت مجمع-الجزایری خارج و یکپارچه می‌شود. از نظر دورکیم، عامل انسجام و همبستگی جوامع مدرن «تقسیم کار اجتماعی»

است. او کتابی تحت همین عنوان «تقسیم کار اجتماعی» نگاشته است و تقسیم کار را «نوعی نظم خود بنیاد اجتماعی و اخلاقی» می‌داند که افراد متفرق و پراکنده را به هم پیوند می‌زند و وابستگی افراد برای برآوردن نیازهای خود به ارتباط افراد و بالطبع ثبات جامعه ختم می‌شود (دورکیم، ۱۳۸۱ش: ۳۰-۲۹؛ گی‌روشه، ۱۳۶۸ش: ۴۱؛ ورسلی، ۱۳۷۸ش: ۱۱).

دورکیم معتقد است در هر جامعه، به تناسب اهمیت باورها و احساسات مشترک نظام حقوقی شکل می‌گیرد. بنابراین مجازات‌ها نیز متناسب با اهمیت تخلفات تعیین می‌شود که این مجازات‌ها به دو نوع تقسیم می‌شوند: مجازات‌های تنبیهی و مجازات‌های ترمیمی. مجازات‌های تنبیهی، مجازات‌هایی هستند که به دلیل آسیبی که مجرم به جامعه و روح جمعی وارد می‌کنند و آن را جریحه‌دار می‌سازند اعمال می‌شوند و هدف آن تنبیه مجرم است نه اصلاح آن. اما در مجازات ترمیمی، هدف تغییر می‌کند و هدف از اعمال مجازات‌ها، اصلاح و ترمیم فرد خاطی است نه تنبیه آن (دورکیم، ۱۳۸۱ش: ۶۸).

شبهات بسیاری بین روح جمعی و همبستگی اجتماعی دورکیم با نظریه «عصبیت» ابن خلدون وجود دارد. ابن خلدون روح جمعی و همبستگی اجتماعی را یکی از عوامل اصلی در تکوین جامعه می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۸۸ش، ج ۱: ۲۴۳ به بعد) و عامل همبستگی را «عصبیت» می‌داند. تعصب و عصبیت از ماده «عصب» به معنی پی‌هایی است که مفاصل را به هم ارتباط می‌دهد می‌آید، پس هر گونه ارتباط و به هم پیوستگی را تعصب و عصبیت نامیده‌اند. این اصطلاح از «عصبه» به معنای پیوند و پیوستگی اقارب و نزدیکان و خویشان آدمی از جانب پدر مشتق شده و مراد از آن، دفاع فرد از حریم قبیله و دولت خویش است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۶۰۲). معادل فارسی عصبیت، «قوم‌مداری» است که در فرهنگ جامعه‌شناسی به «قوم‌مدار» ترجمه شده است. قوم‌مداری گرایشی است که به مقایسه و ارزش‌یابی فرهنگ‌های دیگر بر اساس فرهنگ خود می‌پردازد. به بیان دیگر، قوم‌مداری عبارت از برتری دادن به فرهنگ خود و گرایش به ممتاز گردانیدن فرهنگ جامعه خود بر دیگر فرهنگ‌ها است. در جوامع سنتی و گروه‌های نخستین، قوم‌مداری بیشتر نمود داشت. هر قوم و گروهی که در آن عصبیت نیرومندتر است، قوم‌مداری نیز شدت بیشتری دارد. از ویژگی‌های مثبت قوم‌مداری می‌توان به این موارد اشاره کرد: تقویت همبستگی اجتماعی، احساس وفاداری به قوم و گروه اجتماعی، گسترش روح ملی و میهن‌پرستی که در پاره‌ای مواقع به ویژه در زمان جنگ از اهمیت زیادی برخوردار است.

ابن خلدون از اصطلاح «عصبه» به معنای وسیع‌تری استفاده کرده است. او در ابتکار این اصطلاح، از آیه‌ای از سوره یوسف استفاده کرده و مفهوم تازه‌ای را از آن استخراج می‌کند: «برادران یوسف وقتی که نگرانی و تردید پدر خود حضرت یعقوب در مورد همراه بردن یوسف آگاه شدند که اظهار می‌داشت: ممکن است گرگ او را بخورد؛ به او

چنین اطمینان دادند: اگر گرگ او را بخورد، در حالی که ما یک عصبه و گروه منسجمی هستیم، آن وقت ما زیان کار خواهیم بود.» (یوسف، ۱۴) ابن خلدون، عصبیت را تنها در نسب افراد جستجو نمی‌کند، بلکه هم‌پیمانی و هم‌سوگندی، دین و مذهب مشترک، محیط و شرایط سخت جغرافیایی را نیز از مقومات تشکیل دهنده عصبیت می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۸۸ش، ج ۱: ۲۴۲). تعصب و حمیت، تمام فرهنگ فرد را تشکیل می‌دهد و هر اندیشه و ارزشی را متناسب با این روحیه شکل می‌دهد. تعصب، روحیه‌ای بود که به عنوان مهم‌ترین انگیزه خود را به جای منطق، فکر و اندیشه گذارده بود (جعفریان، ۱۳۸۵ش، ج ۱: ۱۶۳). البته ناگفته نماند که تعصب در همه انواع و مراتب خود فساد انگیز نیست؛ آنچه از این پدیده مورد نکوهش است، جلوه افراطی آن است که در سلسله ارزش‌ها مقام برتر را داشته باشد و فرد را از پیروی حق باز دارد (آئینه‌وند، ۱۳۸۳ش: ۴۴). این تعصب، افراد قبیله را به اطاعت از رئیس قبیله ملزم می‌کرد و در مقابل دشمن خارجی از قبیله دیگر، متحد و سازگاری را در میان آنان ایجاد می‌ساخت. یک فرد از یک عشیره، حتی اگر در فکر و عقیده با عشیره خود مخالف بود، باز مورد حمایت قبیله و عشیره خود قرار می‌گرفت.

### زمینه‌های هم‌سازگری اجتماعی در جزیره العرب

هم‌سازگری اشاره به یک فرایند اجتماعی یا نتیجه‌ای است که در پی کشمکش می‌آید، کشمکش را کاهش می‌دهد یا از بروز آن جلوگیری می‌کند (گولد، ۱۳۷۶ش: ۹۱۰). طبق نظر بورگس، این اصطلاح را نخستین بار ج.م. بالدوین در علوم اجتماعی به کار برد. بورگس به پیروی از زیمل، آن را یک فرایند بنیادی در زنجیره‌ای از یک دور طبیعی می‌دانست که گروه‌ها در تماس با یکدیگر تشکیل می‌دهند و مشتمل است بر رقابت، کشمکش، همسازی و همانندسازی (همان، ۹۱۱). منظور جامعه‌شناسان از اصطلاح هم‌سازی، فرایندی است که افراد و گروه‌های رقیب و در حال کشمکش از طریق آن، روابطشان را با یکدیگر سازگار می‌کنند تا بر مشکلاتی که در جریان رقابت، مخالفت یا کشمکش بروز می‌کند چیره شوند.

روح غالب بر جامعه عرب عصر جاهلی، بیش از آن که همگرایی و وحدت بین عناصر سازنده آن باشد، واگرایی و تضاد بود. اما همین جامعه مملو از تضاد، درون خود نوعی وفاق و یکپارچگی را تجربه می‌کرد. نگارنده در این قسمت، زمینه‌های اجتماعی را با تسامح در سه فاکتور ارزش‌ها، هنجارها و نقش دسته‌بندی نموده است. در قسمت ارزش‌ها ابتدا توضیحی در مورد ارزش و بار لغوی، اصطلاحی و جامعه‌شناسی آن ارائه می‌دهد و سپس به مولفه‌هایی که اعراب از نگاه امروزی آن‌ها را ارزش می‌دانستند و در هم‌سازگری جامعه، نقش عمده و مهمی را ایفا می‌کردند، می‌پردازیم.

## ۱- ارزش

ارزش اجتماعی (Social Value؛ Valeur Sociale) در اصطلاح جامعه‌شناسی، عبارت است از چیزی که موضوع پذیرش همگان باشد، یا به آن دسته از واقعیات و اموری که نیاز مادی و معنوی افراد جامعه را برآورده می‌سازد، اطلاق می‌گردد؛ مانند ارزش قدرت، ثروت، دانش و احترام (وثوقی، ۱۳۸۳ش: ۱۹۲؛ قرانی‌مقدم، ۱۳۷۷ش: ۲۰۰). ارزش‌ها، احساسات ریشه‌دار و عمیقی هستند که اعضای جامعه در آن شریکند. ارزش‌ها، اعمال و رفتار جامعه را تعیین می‌کنند.

### ۱-۱- نسب

یکی از ویژگی‌های ساختار اجتماعی جامعه عرب که به همبستگی و همسازگاری اجتماعی قبیله‌های عرب در برآوردن خواسته‌های جمعی آنان کمک فراوانی می‌کرد، نسب بود. بر اساس نظریه همبستگی دورکیم و گفتمان، جامعه جاهلی از نوع جوامع مکانیکی با گفتمان قبیله‌گرایی بود که «نسب» به منزله روح جمعی و دال وقته حول دال مرکزی قرار داشت. نسب از یک سو، اعضای قبیله را به هم پیوند می‌داد و از سوی دیگر، در ارتباط با دال‌های دیگر و دال مرکزی، هویت و انسجام گفتمان غالب را محقق می‌ساخت. اقوام کهن، اهمیت زیادی به نسب می‌دادند؛ زیرا بدان وسیله به هم مباحثات می‌کردند و بر مخالفان چیره می‌شدند و از آن رو، در حفظ نسب می‌کوشیدند (زیدان، ۱۳۷۲ش، ج ۳: ۴۳۰).

واژه نسب که جمع آن انساب است، به معنای خویشاوندان و نزدیکان است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ۵۱). در اصطلاح، انساب به دانشی گفته می‌شود که به شناسایی و تعیین نسب‌های مردم می‌پردازد و دارای فواید سیاسی، دینی و اجتماعی است (منتظرالقائم، ۱۳۹۰ش: ۳۸). در تعریف دیگر، نسب به معنای پیوند خویشاوندی به ویژه پیوند پدری و نیاکان پدری است. در قرآن، یک بار نسب (فرقان، ۵۴) و یک بار، انساب (مومنون، ۱۰۱) آمده است.

عرب برای نسب و زبان خود اهمیت وافری قائل بود تا آن‌جا که «نسب‌شناسی» در میان آنان، به عنوان یک علم مطرح شد. این علم با توجه به نیاز اجتماعی و قبیله‌ای برای شناخت افراد و تمایز آن‌ها از یکدیگر پدید آمد (حضرتی، ۱۳۸۲ش: ۲۲۹). همچنین از این رهگذر و به منظور حفظ کیان قبیله، نوعی پیوند خونی و نسبی در میان اعضای خود پدید می‌آمد و هم‌زمان هویت و موجودیت قبیله‌ای از دیگر قبیله‌ها تمایز می‌یافت. ویژگی عمده بدویان، حفظ سنت نسب و رسم خویشاوندی بر پایه هم‌خونی و پدید آمدن از نیای واحد بود که حاصل آن، ازدواج با افراد قبیله خویشاوندی بود (پیکولوسکایا، ۱۳۷۲ش: ۵۲۲).

نسب، عامل اصلی پیوندهای فردی و اجتماعی اعضای قبیله بود و در نظام قبایلی و با رویکرد هم‌گرایانه، باعث انسجام افراد قبیله می‌شد. اعراب به سبب عصیبت و انسجام درونی قبیله‌ای و غلبه بر بیگانگان به انساب و تبار خود توجه خاصی نشان داده و تبار خود را در قالب شعر، رجز و روایات شفاهی به فرزندان خود منتقل می‌کردند. نسب-شناس یا «نسابه» مقامی همچون حکیم، داور و شاعر در جامعه جاهلی داشت. نسابه در شناخت نسب اشخاص، مهارت کافی داشت. آنان به اندازه‌ای در حفظ نسب اشخاص ماهر بودند که تا چندین نسل اشخاص را بر می‌شمردند. به عنوان مثال، اگر کسی می‌گفت که من از بنی تمیم هستم و نسب خود را می‌خواهم، نسابه از قبیله بنی-تمیم، شاخه‌ها، فروع و تیره‌های آن را می‌گفت تا به پدر آن شخص می‌رسید و شاید اسم خود آن شخص را نیز به زبان می‌آورد (زیدان، ۱۳۷۲ش، ج ۳: ۴۳۲). از نسابان مشهور جاهلیت می‌توان به عقیل بن ابی طالب، ذعفل سدوسی، عمیره ابوضمضم، ابن لسان حمزه، زید بن کیس نمری و صعصعه بن صوحان اشاره کرد (بلاذری، ۱۹۳۹م، ج ۲: ۷۱). باور در اشتراک نسب باعث می‌شد که حمایت عربی که در یک قبیله به تصور خون مشترک نیای قبیله با هم پیوند می‌خوردند نه تنها در شرایط ناامن صحرا و زندگی بدوی و جامعه شبه‌شهری، تشکل اجتماعی قدرتمندی پدید آوردند و حصاری از مراقبت و مدافعه از عناصر قبیله‌ای تشکیل دهند، بلکه از متلاشی شدن قبیله جلوگیری کنند (زرگری-نژاد، ۱۳۸۴ش: ۱۶۴).

اهمیت نسب تا به آن‌جا است که عالمان علم انساب، اعراب را در طبقات شش‌گانه انساب جای داده‌اند. در تقسیمی که از جانب نسب‌شناسان ارائه شده، نخست شعب (شعوب) قرار دارد که به معنای گروه آمده است؛ مانند عدنان و قحطان، دوم قبیله که این کلمه از قبایل الراس مشتق شده؛ یعنی استخوان سر مانند ربیع و مضر، سوم عماره (عمائر) مانند قریش و کنانه، چهارم بطن (بطون) مانند بنی عبدمناف یا بنی مخزوم، پنجم فخذ (افخاذ) مانند بنی هاشم و بنی امیه و ششم فصیله (فصائل) مانند خاندان علوی یا عباسی قرار دارند. سمعانی در الانساب ضمن تقسیم شش‌گانه فوق، ربیع و مضر را مساوی با شعب و کنانه را مساوی با قبیله آورده و سپس بقیه موارد فوق را بر شمرده است (سمعانی، ۱۴۰۸ق: ۲۸).

اعراب در نسب‌سازی به قدری مبالغه می‌کردند که کشورها را نیز به پدران خود نسبت می‌دادند و بیشتر نام آن شهر، اسم جد آنان بود؛ به عنوان مثال، آندلس را به آن خاطر آندلس می‌خواندند که آندلس، پسر یافث بن نوح است (زیدان، ۱۳۷۲ش: ۴۳۱)

در فرهنگ دوره جاهلی، واژه «کریم» به کسی اطلاق می شد که حسب، نسب و تبار والایی داشت و به آن تفاخر می کرد (ایزوتسو، ۱۳۶۱ش: ۴۹-۴۸)؛ از همین رو، آیه ۱۳ سوره حجرات «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقِيكُمْ» کرامت به استناد حسب و نسب را ناموجه خوانده و فقط فضیلت و تقوا را مبنای کرامت دانسته است.

## ۲-۱-۱- کارکرد نسب

کارکرد به منزله آن است که هر کدام از اعضا به صورت مستقیم در بقای خود آن نهاد و غیرمستقیم در بقای جامعه نقش اساسی دارد. کارکرد مفید و مثبت در انسجام و وحدت اعضا و کژکارکرد نیز در تضاد و کشمکش موثر است. در این راستا، ارزش نسب و کارکردهای مثبت آن در راستای هم‌سازگری جامعه جاهلی به این شرح می‌باشد:

## الف) ایجاد غرور قومی و یاری‌گری خویشان

امروزه انتساب به سرزمین خاص با تاریخ، فرهنگ و تمدن مشترک باعث عرق ملی می‌گردد و این عرق نوعی غرور ملی را به ارمغان می‌آورد. در دوره جاهلیت، به علت فقدان حاکمیت سیاسی متمرکز که افراد قبایل را حول خود جمع کند، افراد قبایل این عرق و غرور ملی را در نسب متبلور می‌دیدند و به آن مباهات می‌کردند. ابن خلدون ایجاد غرور قومی و یاری‌گری خویشان را از نتایج نسب می‌داند و می‌نویسد: «نسب سرانجام منشأ یاری‌گری به یکدیگر و عاطفه غرور قومی می‌شود و نباید بیش از این، از نسب انتظار فوایدی داشت.» (ابن خلدون، ۱۳۸۸ش، ج ۱: ۲۴۳)

## ب) مسئولیت‌پذیری در برابر قبیله

مسئولیت‌پذیری موضوعیت پیدا می‌کند که بین دو نفر یا گروهی از مردم با یک نفر پیمانی با شرح وظایف مشخصی منعقد گردد و آنان نسبت به انجام آن مقید باشند. در عصر جاهلیت، افراد قبیله از منظر حقوقی، یک رشته مسئولیت‌های قانونی را در قبال قبیله بر عهده داشتند که سرپیچی از آنها، موجب مجازات از طرف قبیله می‌گردید. خون‌خواهی، انتقام‌گیری و ستاندن خون‌بها از عمده‌ترین مسئولیت‌هایی بود که همه افراد بالغ و ذکور قبیله در صورتی که عضوی از افراد قبیله خود را از دست می‌دادند، بر عهده داشتند. در همان حال، هر یک از عناصر یاد شده در صورتی که عضوی از قبیله دیگر را به قتل می‌رساند، همه اعضای قبیله خود را عاقله خویشی در پرداخت خون‌بهای او می‌نمود یا در معرض انتقام و کین‌خواهی قبیله مقتول قرار می‌داد (ناظمیان‌فرد، ش ۱۳۹۰: ۱۲۹). قبیله نیز تعهد دفاع از ارزش‌های تک‌تک افراد، جان، مال و ناموس افراد تحت پوشش خود را بر عهده داشت.



## ج) وحدت آفرینی

در جامعه امروزی، مولفه‌های وحدت آفرین جامعه فراوان هستند: از رسوم محلی و ارزش‌های قومی در سطح خرد گرفته تا کشور مشترک با مرزهای معین، تاریخ و زبان واحد در سطح ملی. در عصر جاهلیت برای افراد قبیله، محرز بود که در صورت شکسته شدن حرمت فرد وابسته به قبیله، خاصه وابسته نسبی، حرمت و حریم دفاعی تمام افراد مخدوش می‌شد. این افراد، انگیزه دفاع و تعصب خود را از دست می‌دادند و این یعنی مرگ کلیت قبیله. عقل عرب اگر شخصی کلیت قبیله را به خطر می‌انداخت، او را خلع یا طرد می‌کرد. به موجب سنن جاهلی، قبیله موظف بود تا رسماً اعلام دارد که فرد خاص، خلیع یا طرید است. فردی که از سوی قبیله طرد می‌شد، دیگر پناه‌گاه و حمایت‌گری نداشت و برای ادامه زندگی یا مجبور بود به قبیله دیگر بپیوندد یا راهزنی را اختیار کند.

## د) کسب اقتدار

تفاخرطلبی اگر در حد معقول و اعتدال آن باشد، نه تنها مذموم نیست؛ بلکه می‌تواند در جهت مثبت و ارزشی از آن استفاده کرد. در جامعه جاهلی، قدرت قبایل خاصی مانند قریش منشأ اصلی تفاخر اقتدار و نفوذ اجتماعی‌شان شده بود؛ اما یک رکن این اقتدار حسب «مفاخر آبا و اجداد و خود شخص»، نسب ریشه‌دارشان تشکیل می‌داد. در مجموع می‌توان گفت نسب، یکی از سه ضلع هم‌گرایی اعراب در جاهلیت بود.

## ۲- هنجارها

در اصطلاح جامعه‌شناسی، هنجار اجتماعی به شیوه رفتار معینی گفته می‌شود که در گروه یا جامعه متداول است و فرد در جریان زندگی خود آن را می‌آموزد، به کار می‌بندد و نیز انتظار دارد که دیگر افراد گروه یا جامعه آن را انجام دهند (وثوقی، ۱۳۸۳ش: ۱۹۷). از وجوه روح جمعی هنجارها، قوانینی بود که باعث اتحاد و انسجام اعضای جامعه شبه جزیره العرب می‌گردید. از جمله این هنجارها می‌توان به میثاق‌های اجتماعی و شعایر اجتماعی اشاره کرد:

### ۱-۲- میثاق اجتماعی

میثاق اجتماعی، رسمی است که بر اثر وضعیت خاصی، به وسیله بخشی از افراد جامعه برقرار می‌شود و آنها با هم عهد و پیمان می‌بندند که در امر خاصی به طور متحد اقدام کنند. در جامعه قبیله‌ای عرب، که اساس آن مبتنی بر این واقعیت بود که حق با آن کسی است که نیرومندتر است، هر کس که شمشیرش برنده‌تر و بازویش نیرومندتر بود فرمان، سلطه و حق از آن او بود. در این جامعه، میزان و تعداد اعضای قبیله از اهمیت بالایی برخوردار بود و یکی از علل اصلی قدرت و نفوذ قبیله به شمار می‌آمد. در این میان، روسای قبایلی که تعداد جمعیت قبیله آنان اندک بود،

تلاش می‌کردند از طریق سنت‌های موجود در جامعه عرب مانند حلف و جوار جهت تقویت بنیه دفاعی یا کسب حمایت قبیله بزرگ به قبیله دیگر پیوندند. شبکه‌ای از روابط قبیله‌ای مانند پیمان‌ها، یاری‌ها و رابطه هم‌جواری، مانعی بر سر راه تعرض به هر کدام از افراد قبایل به شمار می‌رفت. قبیله‌ای که قدرت و نفوذ داشت، مایل بود هم-پیمانان بیشتری داشته باشد تا در مواقع جنگ و خطر از قدرت بیشتری برخوردار گردند (فانز، ۱۳۹۰ش: ۶۵)؛ به این صورت که تا حدودی تعادل و توازن قوانین نیروهای مختلف و قبائل گوناگون فراهم می‌آمد و این خود، گاه و بی-گاه عامل جلوگیری از جنگ بود.

در کنار این علل، می‌توان گفت شهرنشینی که پیشه بازرگانی داشتند، هرگز جنگ و نزاع را مطلوب نمی‌دانستند. آنان برای سهولت در کار تجارت و سودآوری، بیشتر ضرورت می‌دیدند که فضای نزاع به فضای دوستی تبدیل شود. از این رو، اهالی شهر مکه که مردمانی تاجرپیشه بودند، کمتر به استقبال جنگ و جدال می‌رفتند و حتی برای تأمین امنیت راه‌های تجاری مکه به سوی شام، یمن و حبشه به انعقاد پیمان‌های دوستی تحت عنوان «ایلاف» اقدام کردند. این پیمان‌ها تا زمانی پایدار بود که دو طرف موافق آن باشند و البته آن‌ها پیمان را نقض نمی‌کردند و طرد یک‌طرفه در نظر آنان، خیانت به حساب می‌آمد. وجود منافع مشترک در میان قبایل هم‌پیمان مانند اشتراک در نسب یا سرزمین سبب می‌شد تا پیمان ایشان ماندگار باشد (جواد علی، ۱۴۲۷ق، ج ۴: ۳۷۶).

### ۱-۱-۲- کارکرد حلف

مهم‌ترین کارکرد حلف، انسجام اجتماعی قبایل عرب بود. با حلف، قبایل کوچک و ضعیف به قبایل قدرتمندی می‌پیوستند؛ چه بسا در غیر این صورت در مبارزه و مواجهه با خطرات از بین می‌رفتند. برخی احلاف، به منظور اهداف نظامی تشکیل می‌شدند. بیشتر پیمان‌نامه‌های دوره جاهلیت، با این هدف تشکیل می‌شد. گاهی احلاف، حالت دفاعی به خود می‌گرفت و گاهی تهاجمی. بر این اساس، در چنین پیمان‌هایی با تأمین انگیزه عهد و پیمان آن حلف نیز پایان می‌یافت. اهداف اقتصادی و بازرگانی مانند «ایلاف قریش» و اجتماعی «حلف الفضول» از دیگر شکل‌های احلاف بود.

فقدان نظم مدنی و قانون واحد در نظام اجتماعی مکه موجب می‌شد، گاه افرادی که مورد تعرض قرار می‌گرفتند و در نبود مقررات، تنها سنت حمایت‌گر قبیله بود که از افراد قبیله دست‌گیری می‌کرد. به عنوان نمونه، می‌توان به این واقعه اشاره کرد: مردی از قبیله خثعم به همراه دختر خود برای زیارت یا تجارت به مکه آمد، اما در شهر مردی به نام «نبیه» یا «بنیه» بن حجاج دختر را ربود و در خانه خود پنهان کرد؛ مرد خثعمی نیز برای نجات دختر خود در جوار

کعبه با ذکر حلف الفضول بانگ دادخواهی برآورد و بی درنگ مردم از هر سو به یاری اش شتافتند و دختر را نجات دادند (سهیلی، ۱۴۲۰ق: ۱۵۷).

همچنین در رخدادی دیگر، هم‌زمان با بالا گرفتن کار عبدمناف، «مغیره بن قصی» در مکه به خزاعه و بنو حارث بن عبدمناف پیغام فرستاد و آنان نزد او آمدند و خواستار هم‌پیمانی شدند تا از این راه عزت و سربلندی یابند، عبدمناف در میان آن‌ها پیمان معروف «حلف الاحابیش» را بست. رئیس بنی کنانه که از عبدمناف خواستار بستن پیمان شد، عمرو بن هلال بن معیص بود. این پیمان بر روی رکن به انجام رسید؛ به این ترتیب که مردی از قریش و دیگری از احابیش به پا خواستند و دست‌های خود را روی رکن «حجرالاسود» نهادند و سوگند یاد کردند که در مقابل همه مردم تا آن‌که خدا زمین و کسانی را که بر روی آن هستند به ارث برد، یکدیگر را یاری دهند و در برابر هر که از مردم با آن‌ها دشمنی کند، پیوستگی و معاونت داشته باشند؛ مادامی که دریایی پشمنی را تر کند و تا روزی که کوه حرا و ثبیر بر پا باشد و هرچه تا قیامت خورشید از خاور خود طلوع کند. پس حلف الاحابیش نامیده شد (یعقوبی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۲۰۶). زمانی هم که میان عبدمناف و عبدالدار اختلاف افتاد، هر کدام پیمانی را امضاء کردند تا در برابر گروه دیگر کوتاه نیایند. فرزندان عبدمناف ظرفی پر از عطر آماده کردند و دست‌های خود را در آن گذاشتند و سپس به کعبه مالیدند تا سوگند خویش را استوار سازند و به همین جهت، حلف آنان «حلف المطیین» معروف شد و فرزندان عبدالدار نیز پیمان «لعنه الدم» را بین خود بستند (سباعی، ۱۳۸۵ش: ۵۸).

در میان حلف‌هایی که قبایل و اقوام به مباشرت روسای قبیله می‌بستند، یک حلف استثناء است و آن هم «حلف الفضول» است که از نظر هدف، کاملاً مقدس و موافق با فطرت دین اسلام است (ابن هشام، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۷۰). این حلف، برای یاری مظلوم و پیش‌گیری از ستم منعقد شد که پیامبر اسلام (ص) نیز عضوی از آن بود. در اثر این پیشامد، طوایف بنی هاشم، بنی مطلب، بنی اسد، بنی زهره و بنی تیم با رهبری زبیر بن عبدالمطلب در خانه عبدالله بن جدعان جمع شدند و هم‌پیمان شدند که در حوزه اقتدار آنان تا آن‌جا که امکان دارد از ستم و زورگویی متجاوزان و ظالمان به محرومان و مستضعفین جلوگیری کنند (همان، ۱۷۲-۱۷۱).

سنت جوار نیز یکی دیگر از سنت‌هایی بود که در جامعه جاهلی و متأثر از شرائط اقلیمی و اجتماعی آن نضج گرفته بود. جوار عمدتاً طلب حمایت فرد از مجیر برای دفاع از زندگی، مال و ناموس بود (زرگری‌نژاد، ۱۳۸۴ش: ۱۶۹).

## ۲-۲- شعائر اجتماعی

شعائر اجتماعی در اصطلاح جامعه‌شناسی به تشریفات اجتماعی خاصی که دارای قدمت و اهمیت زیادی است، مانند برگزاری جشن‌های مذهبی و ملی گفته می‌شود. یکی از این شعائر اجتماعی، حج بود که این مراسم، به نوعی سازگاری اجتماعی را متجلی می‌کرد. اعراب در جاهلیت در ماه ذی‌الحجه به مکه می‌آمدند و مراسم حج را به همراه شرکت در بازارهایی که در مکه و اطراف آن تشکیل می‌شد، انجام می‌دادند. اعراب از گذشته‌های دور به کعبه احترام می‌گذاشتند و مردم قبایل از نقاط مختلف در فصول خاصی به شهر مکه می‌آمدند و اعمال حج را به جا می‌آوردند. در کنار مراسم حج، اعراب با حضور در بازارهایی که در اطراف مکه یا نقاط دیگر برپا می‌شد نیز شرکت می‌کردند، جان و مال همدیگر را محترم می‌شمردند و به دادوستد یا مبادلات فرهنگی اقدام می‌نمود. از جمله این بازارها می‌توان به بازار عدن در یمن، صنعا، رایبه در حضرموت، عکاظ در نجد، ذی‌المجاز در مسیر کاروان حج، دومه الجندل و بازارهای دیگر اشاره کرد.

### ۳- نقش

نقش اجتماعی یکی از فعالیت‌هایی است که شخص در جامعه بر عهده دارد و انتظاراتی را از سوی جامعه بر دوش می‌کشد. یکی از این نقش‌های هم‌سازگرایانه در عصر جاهلیت، نقش «قصی بن کلاب» است. زید بن کلاب بن مره که بعدها به «قصی» مشهور شد، نقش مهمی در حیات اجتماعی قبیله و شهر خود ایفا کرد. او مردی از بنی فُهر بود که حدود سال (۴۰۰ م) در مکه به دنیا آمد. زید در کودکی به دلیل فوت پدر و ازدواج مادرش با مردی از قبیله قضاعه مجبور شد همراه او به شام برود و به همین دلیل قُصی (دورافتاده و غریب) خوانده شد (طبری، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۲۵۵). او بعد از اطلاع از اقوام خویش، به مکه آمد و تحت رهبر خزاعه قرار گرفت تا آن‌جا که با دختر حلیل رهبر این قوم ازدواج کرد (یعقوبی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۲۰۴). بنی فُهر در این هنگام، وضع آشفته‌ای داشتند و به دلیل موقعیت ضعیف خویش و تسلط خزاعه بر مکه و نیز کمبود آب، دره‌ها را واگذاشته و در کوه‌ها و دره‌های اطراف سکونت گزیده بودند. قصی از طرف او به مقام جانشینی انتخاب گردید که این امر با مخالفت خزاعه مواجه شد. او با استمداد از قوم خود و بنوفهره بن مالک توانست امور کعبه و مکه را از دست آنان خارج کند. او بعد از این امر به عنوان نخستین کار خود، بنی فُهر را که قبل از آن در خارج مکه پراکنده بودند، جمع کرد و درون مکه جای داد و از همین جا بود که این قبیله که پیشتر بنی فُهر یا بنی نضر نامیده می‌شدند، قریش نامیده شدند. زیرا تَقْرَش در لغت به معنی تجمع و گردآمدن است (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۶۲). او رسوم مختلفی از جمله اطعام، سقایت، رفادت به حاجیان، لواء، تأسیس دارالندوه و تشکیل جلسات در آن را در این شهر بنیان گذاشت. شاعر در این باره گفته است: «پدر شما

قصی مجمع گفته می‌شد، خدا قبیله‌های فھر را به وسیله او فراهم ساخت» (یعقوبی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۰۵) او میان برخی از عشایر مکه، همبستگی‌هایی به وجود آورد که برجسته‌ترین آن‌ها مطیبون و احلاف بود (طبری، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۲۵۹-۲۵۸؛ احمد العلی، ۱۳۸۴: ۱۷۳). قصی با این اقدامات به مجمع معروف گشت.

## نتیجه‌گیری

- ۱- جامعه شبه جزیره، جامعه‌ای در هم تنیده وفاق اجتماعی و تضاد بود؛ تضاد بیشتر بر مبنای شرایط اقلیمی و کمبود منابع غذایی و تفاخرات جاهلی نشأت می‌گرفت.
- ۲- ارزش‌ها، هنجارها و نقش به مثابه روح جمعی نظام قبایلی، باعث انسجام اجتماعی و وفاق جمعی اعضای قبیله بود.
- ۳- نسب به عنوان ارزش پذیرفته شده نزد افراد قبایل، حلف‌ها و شعایر اجتماعی به مثابه هنجار اجتماعی و نقش مبنایی هم‌سازگری اجتماعی عصر جاهلیت را شامل می‌شدند.

## منابع و مأخذ

### قرآن کریم

- ابن خلدون. ابوزید عبدالرحمن، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸ش.
- ابن سعد، ابو عبدالله محمد بن سعد، الطبقات الکبری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ابن هشام، ابو محمد عبدالملک، السیره النبویه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ق.
- استونز، راب، متفکران بزرگ جامعه شناسی، مترجم مهرداد میردامادی، تهران، مرکز، ۱۳۸۳ش.
- ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام. تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱ش.
- آئینه‌وند، صادق، تاریخ اسلام. قم، معارف، ۱۳۸۳.
- بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، تحقیق محمود الفردوس العظم، دمشق، دارالیقظه العربیه، ۱۹۳۹م.
- پیکولوسکایا، نینا ویکتور، اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ش.
- جعفریان، رسول، تاریخ سیاسی اسلام، قم: دلیل ما، ۱۳۸۵.
- جوادی، علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بی‌جا، آوند دانش، ۱۴۲۷ق.

- جولیوس گولد و ویلیام. ل، کولب، فرهنگ علوم اجتماعی، تهران، مازیار، ۱۳۷۶ش.
- حضرتی، حسن، دانش تاریخ و تاریخ نگاری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ش.
- دورکیم، امیل، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام. تهران، مرکز، ۱۳۸۱ش.
- روشه، گی، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نشر نی، ۱۳۶۸ش.
- ریمون، آرون، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام. تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۶ش.
- زرگری نژاد، غلامحسین، تاریخ عصر نبوت، تهران، سمت، ۱۳۸۴ش.
- زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲ش.
- سباعی، احمد، تاریخ مکه، ترجمه رسول جعفریان، تهران، مشعر، ۱۳۸۵ق.
- السمعانی، ابی سعید عبدالکریم بن محمد، الانساب به الجزء الاول، بیروت، دادالجنان، ۱۴۰۸ق.
- سهیلی، ابوالقاسم عبدالرحمن، روض الانف، تعلیق طه عبدالرئوف سعد، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- الطبری، ابی جعفر محمد بن جریر، تاریخ الطبری «تاریخ الامم و الملوک»، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۱۱ق.
- العلی، صالح احمد، مهاجرت قبایل عربی در صدر اسلام، ترجمه هادی انصاری، تهران، سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴ش.
- فائز، قاسم، سیمای عرب جاهلی از زبان قرآن و روایات، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۹۰ش.
- قرائی مقدم، امان الله، مبانی جامعه شناسی، تهران، ابجد، ۱۳۷۷ش.
- منتظرالقائم، اصغر؛ سامانی، سید محمود، دانش نسب شناسی با تکیه بر نقش شیعیان امامی، مجله تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال اول، شماره ۳، ۱۳۹۰ش.
- ناظمیان فرد، سنت حلف و کارد کرد آن در عصر جاهلی، مجله مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۸، ۱۳۹۰ش.
- وثوقی، منصور، نیک خلق، مبانی جامعه شناسی، تهران، بهینه، ۱۳۸۳ش.
- ورسلی، پیتر، نظم اجتماعی در نظریه های جامعه شناسی، ترجمه سعید معیدفر، تهران، تیان، ۱۳۷۸ش.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق بن جعفر بن وهب، تاریخ یعقوبی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.