



Research Article

Imāmah in the
Light of the Qur'ān,
Sunnah and 'Aql

First Year, Vol. 1, 2024

Publisher: Imamate

Ahlulbait Altaherin

ipj.emamat.org

Received: 2023/08/23

Revised: 2023/11/23

Accepted: 2024/03/08

Published Online: 2024/09/05



© the authors



The Contrast of the Idea of the 'Alawite Imamate and the Umayyad Caliphate on the Illustrated Coins of 'Abd al-Malik Ibn Marwan*

Hamidreza Azarinia (Corresponding Author)¹

Hossein Mohseni²

Mohammad Taghi Zakeri³

Abstract

After 'Abd al-Malik suppressed his opponents in 74 AH, he sought to reinforce his legal legitimacy through Islamic tradition. One of his most significant actions was minting Islamic coins, incorporating visual symbols that conveyed specific cultural elements and a particular sense of legitimacy. The iconography on these coins reflected an ideology that aligned with the views of the second caliph, positioning the legal status of the caliph within the Islamic system on par with that of the Prophet Muhammad (PBUH).

This idea directly opposed the Shia concept of Imāmate, which is seen as an extension of the Prophethood of the Prophet Muhammad (PBUH). The ascetic depiction of the caliph and the presence of symbols of authority such as the sword and whip raise the question of what kind of personality the caliph intended to present to the audience with this iconography.

The results of this research show that 'Abd al-Malik, in addition to sanctifying the caliphate, utilized symbols of legitimacy from Arab culture. This study aims to evaluate the concepts reflected in the image, text, and context of 'Abd al-Malik's illustrated coins and his political-religious intentions in choosing the symbols of the sword and whip, using an anthropological method and relying on historical sources.

Keywords: Imāmate, Caliphate, Legitimate Legislator, Legal Anthropology, Prophetic Tradition, 'Abd al-Malik Ibn Marwan, Standing Caliph Coin, Numismatics.

* Cite this article: Azarinia. H. & Mohseni. H. & Zakeri. M.T. (2024). The Contrast of the Idea of the 'Alawite Imamate and the Umayyad Caliphate on the Illustrated Coins of 'Abd al-Malik Ibn Marwan. *Imāmah in the Light of the Qur'ān, Sunnah, and 'Aql*, 1(1), p.311-346.

 <https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203677>

1. PhD in Anthropology, University of Tehran, Tehran, Iran.
azarinia@ut.ac.ir
2. PhD student in Islamic History, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
h.mohseni@modares.ac.ir
3. Faculty member of the History Department, University of Religions and Islamic Denominations, Qom, Iran.
mt.zakeri@urd.ac.ir



تقابل اندیشه امامت علوی و خلافت اموی بر سکه های مصور عبدالملک بن مروان*

حمیدرضا آذری نیا (نویسنده مسئول)^۱

حسین محسنی^۲

محمدتقی ذاکری^۳

چکیده

پس از آنکه عبدالملک در سال ۷۴ ق. مخالفان خود را سرکوب کرد، درصدد برآمد تا مشروعیت حقوقی خود را با استفاده از سنت اسلامی قوامی تازه بخشد. برای این کار، وی به اقداماتی دست زد که از مهم ترین آنها، ضرب سکه اسلامی بود. مسئله مهم در این زمینه، چگونگی گنجاندن نمادهای بصری در سکه هاست. به نظر می رسد شمایل نگاری خلیفه حاوی عناصر فرهنگی ویژه ای است که به نوعی، معنایی خاص از مشروعیت را در ذهن القا می کند. اندیشه ای که عبدالملک رواج می داد، جایگاه حقوقی خلیفه در نظام اسلامی را همسو با اندیشه خلیفه دوم در عرض جایگاه حقوقی رسول خدا ﷺ قرار می داد. چنین اندیشه ای به صورت مستقیم با جایگاه امامت شیعی که به عنوان امتداد نبوت رسول خدا ﷺ مطرح می شد، در تقابل قرار داشت. تصویرگری زاهدانه از خلیفه و نیز وجود نمادهای اقتدار همچون شمشیر و تازیانه، این سؤال را در پی دارد که خلیفه با این نوع شمایل نگاری درصدد بود تا چه شخصیتی از خود را بر مخاطب عرضه

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت
در پرتو قرآن،

سنت و عقل

سال اول، شماره ۱، ۱۴۰۳

ناشر: امامت

اهل البیت الطاهرين

ipz.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۱

بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۰۲

پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۸

انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵



© نویسندگان

* استناد به این مقاله: آذری نیا، حمیدرضا؛ محسنی، حسین؛ ذاکری، محمدتقی (۱۴۰۳)، تقابل اندیشه امامت علوی و خلافت اموی بر سکه های مصور عبدالملک بن مروان، امامت در پرتو قرآن، سنت و عقل، ۱(۱)، ۳۱۱-۳۴۶.

<https://doi.org/10.22034/emamah.2024.203672>

۱. دکترای مردم شناسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

azarinia@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

h.mohseni@modares.ac.ir

۳. عضو هیئت علمی دانشکده تاریخ، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، قم، ایران.

mt.zakeri@urd.ac.ir



کند؟ نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد که عبدالملک، علاوه بر تقدس بخشیدن به خلافت، از نمادهای مشروعیت در فرهنگ عربی بهره جسته است. در پژوهش پیش رو برآنیم تا با استفاده از روش مردم‌شناختی و با تکیه بر منابع تاریخی، به ارزیابی مفاهیم منعکس از تصویر، متن و فرامتن سکه‌های مصور عبدالملک و مقاصد سیاسی - مذهبی او در انتخاب دو نماد شمشیر و تازیانه بپردازیم. **واژگان کلیدی:** امامت، خلافت، قانون‌گذار مشروع، مردم‌شناسی حقوق، عبدالملک بن مروان، سکه خلیفه ایستاده، سکه‌شناسی

مقدمه

ارتباط روزافزون مردم‌شناسی و تاریخ، نوع مطالعاتی را اقتضا می‌کند که اصطلاح «مردم‌شناسی تاریخی» بر آن دلالت دارد (Burke, 2008). مردم‌شناسی تاریخی با نگاه خرد به جامعه، کنش‌های فردی را نه در حد مطالعه گروه‌ها و مجموعه‌های خرد و محلی، بلکه در راستای تحلیل تطور ساختار اجتماعی و فهم جهت تحولات اجتماعی بررسی می‌کند. ادوارد ایوانز پریچارد از انسان‌شناسانی بود که در کتاب تاریخ سنوسی‌های سیرنائیک، رویکردی تاریخی در اثر خود داشت (Evans-Pritchard, 1945, 15/61-79). نوربرت الیاس کتاب جامعه‌شناسی تاریخی خود را با نام فرایند متمدن شدن با همین رویکرد نگاشت (الیاس، ۱۳۹۷). سؤالاتی که در این رویکرد بررسی می‌شود، مربوط به امور کلان اجتماعی نظیر چیستی قدرت و جهت تطورات تاریخی و الگوهای وابستگی و روابط اجتماعی، شکل خانواده، عملکرد دین و اموری در این مقیاس با نگاه به پایه‌های کنش فردی این ساختارهاست. هدف این است که مفاهیم تغییر اجتماعی، سلطه اجتماعی، خودآگاهی جمعی و کنش‌ها به دقت معنا شوند. پژوهشگر در این راه می‌خواهد فضا و جو انحراف، اعتراض و استقلال را دریابد. بررسی همزمانی حوادث منوط به فهم در زمان آنهاست. مردم‌شناس تاریخی آزادی عمل بیشتری در انتخاب مجموعه و موقعیت مطالعه دارد. ظهور رویکرد جدید پیامد توسعه علوم اقتصادی، جمعیت‌شناسی، زبان‌شناسی، روان‌شناسی، مردم‌شناسی و... بود. وضعیت جدید نشان داد که جامعه اساساً هویتی تاریخی دارد و باید با بررسی فرایند تاریخی آن، هویت او را شناخت.

آوراهام حکیم از اسلام پژوهانی است که به مسئله نظام حقوقی در قرن نخست توجه نموده است. او در یک فصل از کتاب روش‌ها و نظریه‌ها در مطالعه ریشه‌های اسلام، به موضوع تراحم جایگاه قانون‌گذاری نبی اکرم ﷺ و عمر بن خطاب پرداخته است. آوراهام حکیم بیان می‌کند که «این تراحم با طرح موضوع "موافقات عمر" در منابع حقوقی اهل سنت به یک قاعده تبدیل شده است. خلیفه عمر، عقاید و رویه حقوقی خاص خود را داشته است و این نقش حقوقی مورد تأیید و توافق الهی قرار گرفته است» (Hakim, 2003: 159-177). لذا در تقابل سنت نبوی ﷺ و سنت خلیفه دوم، این سنت خلیفه است که ترجیح داده می‌شود. پاتریشیا کرون و مارتین هیندز نیز به مسئله نقش‌های حقوقی در صدر اسلام از منظر تاریخ اجتماعی توجه نموده‌اند (Crone & Hinds, 1986: 43-57).

از خلفای قرن نخست اسلام عبدالملک بن مروان (حک ۶۵-۸۶ ق)، نخستین خلیفه‌ای بود که همچون عمر بن خطاب خود را هم طراز خاتم النبیین ﷺ قرار داد. وی به ضرب سکه طراز اسلامی اقدام کرد و فقه‌اندیشی خود را بر سکه‌ها نیز بازنمایی کرد. سکه به عنوان یک شیء فرهنگی بازتاب‌دهنده مختصات فرهنگی دوران خود و ظرفی برای پیام‌های اجتماعی است. ضرب سکه برای حاکمان به عنوان یک کنش اجتماعی بسیار مهم تلقی می‌گشت. چگونگی گنجاندن نمادهای بصری و عبارات رسمی در سکه، بیانگر باور رسمی حکومت بوده است. عبدالملک بن مروان ابتدا به ضرب سکه‌هایی همراه با تصویر خویش دست زد (Miles, 1967: 13/205-229). این سکه‌ها به عنوان نخستین تحول در جداسازی سکه‌های اسلامی از سکه‌های بیزانسی و ساسانی به شمار می‌رود. استفاده از شهادتین به عنوان نماد اسلامی به خصوص در تیپ‌های بیزانسی آن، تمایز سیاسی و فرهنگی را در مقابل مسیحیان آشکارا نشان می‌داد. این را می‌دانیم که ضرب این سکه‌ها از سویی مقارن با شروع جدال خلیفه با پادشاه بیزانس بود و از سوی دیگر، همگام با درهم شکستن شورش‌های مختلف خوارج، علویان و قیام ابن‌زبیر در سال ۷۴ ق. است (بلاذری، ۱۹۸۸: ص ۴۴۹)؛ شورش‌هایی که در دوران ضعف آشکار امویان بعد از حکومت یزید و مرگ او، در

عمل سرزمین‌های اسلامی را به دست حکومت‌های مستقل در جای جای آن تقسیم کرده بود. از این جهت، سکه‌های عبدالملک علاوه بر ابراز عقاید مسلمانان در مقابل رقیب مسیحی، بازتاب‌دهنده نظریه رسمی حاکمیت در مورد جایگاه حقوقی خلیفه در مقابل رقبای علوی، زبیری و خوارج است. کشف مفاهیم و معانی نهفته در نمادهای مسکوکات عبدالملک می‌تواند ما را در فهم تقابل‌های کنشگران متقدم حقوق اسلامی در دوره خلافت اموی یاری دهد. تقابلی که به صورت جدی‌تر از انواع دیگر مورد اشاره مطرح بود، تقابل اندیشه عبدالملک بن مروان با نظام امامت مورد نظر تشیع امامی بود. اندیشه‌ای که عبدالملک رواج‌دهنده آن بود، جایگاه حقوقی خلیفه در نظام اسلامی را در همسویی با اندیشه عمر بن خطاب در عرض جایگاه حقوقی رسول خدا ﷺ قرار می‌داد. چنین اندیشه‌ای به صورت مستقیم با جایگاه امامت شیعی که به عنوان امتداد نبوت رسول خدا ﷺ مطرح می‌شد، در تقابل قرار داشت.

برخی از پژوهشگران، مطالعات سکه‌شناسی از کنش و واکنش‌های میان عبدالملک بن مروان و امپراطور بیزانسی، ژوستینیان دوم (حک ۶۶-۷۶ق) در ضرب سکه‌های حاوی تصویر خلیفه عبدالملک بن مروان سخن به میان آورده‌اند. با این حال شمایل‌نگاری خلیفه عبدالملک در این مسکوکات در کنار عباراتی همچون «خلیفه الله» و «امیرالمؤمنین» علاوه بر رویکرد سیاست خارجی در قبال امپراطوری روم، دارای محتوا و مفهومی سیاسی-مذهبی برای ساکنین جغرافیای اسلامی است که در این پژوهش به دنبال فهم آن خواهیم بود.

در مورد سیر پیدایش نخستین طراز سکه‌های اسلامی توسط عبدالملک و ضرب سکه‌های حاوی تصویر خلیفه، پژوهش‌های زیادی صورت گرفته است که عموماً در سیر سخن از تاریخ ضرب سکه‌های اسلامی بدان توجه شده است. ازجمله پژوهش‌هایی که به صورت اختصاصی به ضرب سکه‌های این دوره پرداخته‌اند، می‌توان از کتاب گودوین درباره ضرب سکه‌های عرب بیزانسی نام برد (Goodwin, ۲۰۰۵). همچنین مقاله‌های متعددی از محققان مطالعات سکه‌شناسی همچون

مایلز، بیتس، تردول، هایدمان، لوید و دیگران وجود دارد. پژوهش‌های فوق تنها با به تصویر کشیدن این نوع از سکه‌های عبدالملک از آن عبور نموده یا مسئله ضرب این سکه را در جریان چالش قدرت میان دو امپراطوری به تصویر کشیده و از مفاهیم فرامتنی سکه‌های عبدالملک در جغرافیای اسلام چشم‌پوشی کرده‌اند. بنابراین هدف این پژوهش آن است که فراتر از جدال میان دو حکومت امویان و بیزانس، گمانه‌زنی‌هایی از تصویر، متن و فرامتن سکه‌های حاوی تصویر خلیفه عبدالملک و مقاصد سیاسی-مذهبی او از ضرب این سکه‌ها بپردازد. روش پژوهش پیش‌رو بر مبنای تحلیل کیفی و تفسیری همراه با تجزیه و تحلیل منابع تاریخی خواهد بود.

۱. قانون‌گذار مشروع در سده نخست هجری از منظر مردم‌شناسی حقوق

نظام حقوق کنترل‌کننده رفتارهای اجتماعی و تنظیم‌کننده روابط اجتماعی است؛ از این جهت گروه‌های مختلف سعی می‌کنند در نظام حقوقی اعم از قانون‌گذاری، اجرا و قضاوت سهم شوند و سرمایه اجتماعی خود را از این طریق افزایش دهند. نظام حقوقی در جوامع مدرن در شکل نهاد اجتماعی است، ولی در جوامع غیرمدرن، سنت‌های حقوقی جایگزین مفهوم مدرن قانون می‌شود (Pirie, 2013). نظام حقوقی چه به صورت نهاد و یا سنت، به دلیل ذات هنجاری آن، سرمایه مهمی برای گروه‌های اجتماعی است و سهم آنها را از قدرت و زعامت اجتماعی تعیین می‌کند. تکوین حقوق اسلامی از عصر نبوی تا دوره عبدالملک با رقابت و منازعه گروه‌های مختلف همراه بود. از مهم‌ترین کانون‌های نزاع، صلاحیت قانون‌گذار اسلامی است.

بعد از ظهور اسلام و ابلاغ قوانین و قواعد حقوقی نبوی ﷺ، تضاد منافع گروه‌های مختلف در سنت‌های حقوقی پیش از اسلام و بعد از اسلام، موجب بروز نزاع‌های حقوقی شد. تنش بین نظام تازه تأسیس نبوی ﷺ و سنت حقوقی اعراب از سه جهت موجب بروز بحران شد. نخست اینکه ارزش‌های قرآنی همچون مساوات، تقوا و ایمان جایگزین ارزش‌های قبیلگی و نژادپرستی در سنت پیش از اسلام گردید (Peters, 1999). تحول نظام ارزشی در جامعه نوین مسلمانان موجب دگرگونی منزلت گروه‌های

اجتماعی و تهدید منافع و تحدید نفوذ اجتماعی برخی گروه‌ها شد. تغییر ارزش‌های اجتماعی، هنجارهای اجتماعی را نیز دگرگون می‌کند؛ بدین ترتیب، قوانین و قواعد جامعه نوین اسلامی، سنت‌های بدوی قبایل را در مقابل هنجارهای مطلوب قرآن طرد نموده و ارزش‌های نوین را حمایت می‌کرد. ثانیاً، سران قبایل و بزرگان قوم در تصمیم‌ها و قانون‌گذاری سهم بودند و این سرمایه اجتماعی نفوذ و اقتدار سنتی سران و بزرگان قبایل را تأمین می‌کرد (جوادی علی، ۱۴۲۲: ۵/۶۳۵). اما جایگاه قانون‌گذاری نبی اکرم صلی الله علیه و آله در نظام حقوقی اسلام در نقطه بلامنازع قرار داشت و نسخ احکام نبوی صلی الله علیه و آله غیرممکن شده بود. تفسیر قواعد حقوق نبوی صلی الله علیه و آله نیز منطق خاص و مقررات ویژه‌ای داشت. بزرگان اجتماعی بدوی‌گرا در نقطه مقابل قانون‌گذاری نبوی صلی الله علیه و آله، به منوال گذشته، سهم قدرت خود را از زعامت اجتماعی^۱ و نفوذ حقوقی توقع داشتند. انتظارات سران اجتماعی و اقدامات عملی آنها برای احیای موقعیت حقوقی خود، موجب بروز نزاع‌های حقوقی در صدر اسلام و ایجاد بحران در استقرار نظام حقوق نبوی صلی الله علیه و آله شد (آذری نیا و بهراملو، ۱۴۰۱: ۷/۲۸-۲۹). ثالثاً، با تحول سلسله‌مراتب حقوقی و قرارگرفتن نبی اکرم صلی الله علیه و آله در رأس سلسله‌مراتب حقوق اسلامی، قوانین و قواعد حقوقی و نیز قضاوت‌ها و تفسیرها، با انتساب به خاتم النبیین صلی الله علیه و آله مشروعیت می‌یافت. در گذشته تصمیم جمعی سران و بزرگان قبیله مشروعیت قوانین و صلاحیت قضات قبایل را تعیین می‌کرد (جوادی علی، ۱۴۲۲: ۶/۲۲۴)؛ ولی بعد از اسلام معیار مشروعیت انتساب به معیارها و احکام رسول اکرم صلی الله علیه و آله شد. این تحول در منطق حقوقی، خود موجب تحدید دایره عملی بزرگان اجتماعی گشت و منشأ سهم‌خواهی در نظام نوین نبوی صلی الله علیه و آله شد.

منازعات حقوقی به تدریج موجب فعال شدن کنشگران حقوقی صامت شده و شبکه‌ای از کنشگران با افق مشترک تشکیل می‌گردد که برای حفظ نظام موجود یا برپایی نظام جدید، نسلی در پی نسلی تلاش می‌کنند.^۲ شبکه کنشگران، در فعالیت

1. Authority

۲. برای مطالعه بیشتر در مورد کارکردهای نظریه تضاد، نک: Coser, 2001.

شبکه‌ای، منسجم‌تر و آگاهانه‌تر فعالیت می‌کنند. شبکه‌ای از کنشگران حقوقی، با هدف و آمال مشترک، نظام ارزشی مشترک و منطق حقوقی مشترک را «عاملیت حقوقی» می‌نامیم. لازم به ذکر است که تعریف عاملیت^۱ از موضوع‌های پرچالش در حوزه علوم اجتماعی است (Emirbayer & Mische, ۱۹۸۹: ۹۶۲-۱۰۲۳).

۱-۱. زعامت قدسی و ریاست قومی به مثابه دو منظر از قانون‌گذار مشروع

مهم‌ترین منصب حقوقی که تفاوت مبانی، منطق و نظام هنجاری عاملیت‌های مختلف حقوقی را آشکار می‌کند، نقش قانون‌گذار ذی صلاح در نظام حقوقی است. عاملیت‌های حقوقی قرن نخست از جهت توصیف نقش حضرت رسول اکرم ﷺ به عنوان قانون‌گذار مشروع حقوق اسلامی به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند:

الف) گروه اول حضرت رسول اکرم ﷺ را به وحی در جایگاهی مقدس^۲ و دور از دسترس بشر متصل می‌دانستند و زعامت نبوی را در دایره تقدس پذیرفتند. این گروه با رویکردی مؤمنانه به حقوق اسلامی، نقش تقنینی در نظام حقوق اسلامی را منحصر در صلاحیت مقام مقدس نبوی ﷺ می‌دانند. به عبارت دیگر، مشروعیت قوانین و تفسیر احکام نبوی از منظر ایشان منحصر با انتساب به منبع مقدس وحی و سنت نبوی ﷺ معتبر است. همچنین قوانینی که حضرت پیامبر ﷺ به عنوان حقوق اسلامی انشا می‌کرد، تحقق جهان‌شمول عدالت، کرامت و صلاح بشریت بود. اینان امید به وعده‌های اخروی وحی داشته و برای تحقق وعده‌های نبوی و جامعه آرمانی رسالت تلاش می‌کنند. منابع حقوق اسلامی در این نگاه، در دایره قدسی بوده و ارتباط و تفسیر آنها مستلزم قواعد خاصی است. در مواردی که منابع مقدس به صراحت برای یک حکم قاعده حقوقی بیان کرده باشد، افراد بشری بر مبنای این قاعده، امکان توسعه یا تحدید قوانین اسلامی را دارند. درغیراین صورت

1. Agency

۲. در اینجا واژه مقدس با تعریف علوم اجتماعی مورد نظر است و مراد از آن، امری است که در محدوده دور از دسترس بشر قرار می‌گیرد و قواعد و قوانین خاصی برای تعامل با آن وضع می‌شود (see: Durkheim, 1995: 34).

حریم قدسی از دسترس بشری پیراسته است و تغییر و یا تعطیل دستورات نبوی را مجاز نمی‌دانستند. به عبارت دیگر، منطق تقنینی و تفسیری عاملیت نبوی، «منطق انتسابی» است. بر این اساس خلافت عبدالملک نیز از منظر «عاملیت نبوی» جز با انتساب به وحی و سنت نبوی مشروعیت نداشت.

ب) گروه دوم در افق سنت‌های قبل از اسلام، نقش نبی اکرم صلی الله علیه و آله را به عنوان رئیس قبیله در نظام قبیلگی پذیرفتند. حاکمیت رسول خدا صلی الله علیه و آله در جایگاه مقتدرانه رئیس قبیله برای ایشان محترم و نافذ بود. این عده در چارچوب سنت‌های قبیلگی تبعیت از رئیس قبیله را ضروری می‌دانستند. از این منظر قوانین اسلامی بخشی از سنت فرهنگی و حقوقی عرب و محترم بود و نبی اکرم صلی الله علیه و آله در ادامه سنت ریاست قبیلگی بر مبنای مصلحت، حقوق اسلامی را تشریع می‌کرد. امت اسلامی نزد این گروه به مثابه قبیله و حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله اقتدار ریاستی در تشریع داشت. منطق مشروعیت و قانون‌گذاری و تفسیر احکام نبوی مبتنی بر مصالح قبیلگی و عقلانیت قومی بود. منطق تفسیر حقوقی عاملیت بدوی را «منطق رأی و مصلحت» نام‌گذاری می‌کنیم. عاملیت بدوی، اسلام را به عنوان تحولی در دین عرب و ادامه سنت اعراب پذیرفته بودند (Lowry, 2010: 83-102). به صورت طبیعی پس از خاتم النبیین صلی الله علیه و آله علی رغم باور به عظمت شأن و شخصیت ایشان، تحول دینی عرب متوقف نمی‌شد^۱ و رئیس بعدی که زعامت قوم را به دست می‌گرفت، بالقوه می‌توانست از اقتدار خود برای تغییر و تحول دین عرب استفاده کند. از این رو می‌توان از فقه و حقوق عاملیت بدوی با عنوان «فقه خلافتی» یاد کرد. از این منظر خلافت عبدالملک بن مروان بعد از سرکوب مخالفان و شکل‌گیری اقتدار جامع، در چارچوب سنت قبیلگی مشروعیت داشت، و ارزش حقوقی احکام خلافت او نیز هم‌تراز قوانین نبوی بود

۱. یوزف شاخ، جامعه عرب را فاقد بنیه فرهنگی برای تولید نظام حقوقی فرض کرده و اقتباس حقوق اسلامی از مراکز تمدنی هم‌جوار مانند ایران، بیزانس و مصر را منشأ تولید حقوق اسلامی از قرن دوم به بعد دانسته است. تکیه اصلی شاخ بر نظریه اشاعه در مطالعات اجتماعی است. وائل حلاق در چارچوب نظریه تکاملی برخلاف شاخ، فقه را فرایندی تدریجی و تطوری در درون جامعه عربی تفسیر کرده است (see: Hallaq, 2004: 57-78).

قرآن کریم به عنوان معتبرترین سند تاریخی از صدر اسلام، وجود دو گروه از مسلمانان با این دو دیدگاه مختلف را تأیید می‌کند. طبق آیات قرآن کریم پذیرش زعامت حضرت رسول ﷺ بین مسلمانان دو شکل متفاوت داشت؛ عده‌ای بر مبنای ایمان در جامعه صدر اسلام تابع نبی اکرم ﷺ بودند و عده‌ای هم بدون ایمان به رسالت رسول الهی، در ادامه فرهنگ قبیله‌ای عرب تسلیم اقتدار پیامبر اسلام ﷺ شدند.^۱ اگرچه حضرت رسول اکرم ﷺ در هر دو نظام حقوق نبوی و بدوی، محترم و قوانین موضوعه ایشان با اهمیت است، اما ماهیت حقوقی قوانین نبوی و جایگاه حقوقی نبوی در دو نظام کاملاً متمایز تعریف شده است. در نظام عاملیت بدوی، پیامبر ﷺ، ریاست زمینی قوم را عهده‌دار است و بعد از ایشان خلفای بعدی صاحب آن منصب می‌شوند. بدین سبب، خلفا صلاحیت ذاتی برای وضع قوانین جدید یا نسخ قوانین نبوی را داشتند؛ به عنوان نمونه، عمر در جواب پرسش‌های مسلمانان با تعبیر «انا زمیل محمد» (طبری، ۱۳۸۷: ۲۲۵/۴)، خود را هم‌ردیف حضرت رسول ﷺ، قانون‌گذار ذی صلاح حقوق اسلامی معرفی می‌کرد. موارد متعددی از تخطی و مخالفت عاملیت بدوی با قانون‌گذاری حضرت خاتم النبیین ﷺ گزارش شده است که این حقیقت را تأیید می‌کند. انتقادات و مخالفت‌های عاملیت بدوی به تقنینات نبوی ﷺ در مسئله سهم مؤلفه قلوبهم و ذوی القربی، آیین حج، متعه حج، متعه، نماز تراویح، طلاق سوم، تعیین مهر زنان، عده زن باردار پس از مرگ شوهر، چهار تکبیر در نماز میت، مسائل ارث، اتمام نماز در منا و... در این زمینه

۱. آیه ۱۴ سوره حجرات دو گروه از مسلمانان را با انگیزه متفاوت در پذیرش دین و رجوع به حضرت رسول اکرم ﷺ متمایز می‌کند. قرآن کریم با تفکیک دو مفهوم ایمان و اسلام بیان می‌کند که عده‌ای بر مبنای ایمان و یقین به رسالت حضرت، در جامعه صدر اسلام تابع خاتم النبیین ﷺ بودند. و عده‌ای نیز بدون اینکه به رسالت رسول خدا ﷺ ایمان بیاورند، در چارچوب فرهنگ قبیله‌ای عرب، تسلیم پیامبر اسلام ﷺ شدند: «عرب‌های بادیه‌نشین گفتند، ایمان آورده‌ایم! بگو، شما ایمان نیاورده‌اید، بلکه بگویید، اسلام آورده‌ایم، اما هنوز ایمان وارد قلب شما نشده است! و اگر از خدا و رسولش اطاعت کنید، چیزی از پادشاه کارهای شما را فروگذار نمی‌کند، خداوند، آمرزنده مهربان است.»

اجتماعی و حقوقی روی داده است و همواره توسط حامیان خط عاملیت نبوی مورد شکایت قرار می‌گرفت (شرف‌الدین، ۱۴۰۴: ۱۴۸-۳۸۳).

به عنوان نمونه، در مناسک آیین حج نوع نگاه به این فریضه و سنت‌های نبوی آن، از منظر عاملیت بدوی شایان توجه است. عمر برخلاف نبی اکرم صلی الله علیه و آله از جمع حج و عمره بیزار بود. در منابع عامه علت مخالفت عمر با سنت نبوی را منافع اقتصادی حاصل از دو مراسم برای مکیان عنوان کرده‌اند (قاسم بن سلام، بی تا: ۱۸۶). خلیفه که خود از مکیان مهاجر بود، وضعیت اهل مکه برایش اهمیت داشت. وی در جایی دیگر استدلال می‌کند، اهالی مکه نه کشاورزند و نه دامدار؛ بلکه رونق اقتصادیشان از زائران مکه است (طبرانی، ۱۴۰۵: ۳۲۰/۳). افزایش تعداد سفرها به مکه و برگزاری آیین‌های متعدد زیارت در زمان‌های مختلف سال، بازارهای مکه را پررونق و منافع تجار مکه را بهتر تأمین می‌کرد. منازعات بر سر کیفیت آیین حج، در دهه‌های بعد از نقاط تلاقی منازعات میان حامیان دو جریان عاملیت نبوی و بدوی گردید. خلیفه سوم، عثمان بن عفان نیز از تحریم عمر حمایت می‌کرد. وی در ایام حج مردم را فرمان داد تا فقط به نیت حج (نه حج تمتع که با عمره همراه بود) برای زیارت مسجدالحرام آماده شوند؛ اما امام علی علیه السلام به عنوان راهبر جریان عاملیت نبوی برای تثبیت سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و اعلام عدم مشروعیت تحریم خلافت آشکارا ندا داد که به قصد حج تمتع احرام می‌بندد و عازم حج می‌شود (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۴۲/۲). آن حضرت در ادامه اعلام کرد که به خاطر نهی کسی (خلفا) سنت مقدس نبی اکرم صلی الله علیه و آله را کنار نمی‌گذارد. در منازعه امام علی علیه السلام و خلیفه سوم، محور کانونی نزاع، معیار مشروعیت قوانین اسلامی است. بستر این نزاع در دوره خلفای اموی نیز تقویت و تداوم یافته و نظام حقوقی بدوی مستقر شد. خلفای اموی که مقرر خلافت را از مدینه به شامات منتقل کرده بودند، منافع و مصالح متفاوتی نسبت به مناسک حج داشتند. شباهت فراوانی در رویکرد عمر بن خطاب و عبدالملک بن مروان در عاملیت قانون‌گذاری نسبت به آیین حج دیده می‌شود. در ایام خلافت امویان در شام، مکه مرکز شورشیان به رهبری عبدالله بن زبیر شد. بدین ترتیب رشد اقتصادی

مکه، نه تنها به مصلحت خلفای اموی نبود، بلکه سفر حجاج شامی به مکه در قلمرو مخالفان اموی برای خلافت اموی مضر بود. در چارچوب نظام حقوقی بدوی، عبدالملک بن مروان انجام حج در مکه را ممنوع کرد و مسجدالاقصی را جایگزین مسجدالحرام به عنوان مقصد حجاج نمود (Gordon & et al, 2018: 3/958-959). همین مصلحت اندیشی باعث گردید تا عبدالملک پس از درهم شکستن شورش زبیریان، حج در مکه به عنوان یکی از مراکز مهم جریان عاملیت بدوی را احیا نماید.

۲-۱. کشاکش سیاسی دو جریان در موضوع تصدی امر قانون گذاری

در طول زمانی که دعوت پیامبر ﷺ گسترش می یافت، به خصوص پس از فتح مکه که قبایل دیگر غالباً خود به خود با حضور در مدینه و دیدار با رسول خدا ﷺ به اسلام وفاداری خود را اعلام می کردند، مسئله مورد پرسش آن قبایل این بود که عاقبت پادشاهی محمد ﷺ که توانسته است قریش را بر همه عرب برتری دهد، چه خواهد شد؟ با درگذشت رسول خدا ﷺ و حتی می توان گفت با انتشار خبر بیماری پیامبر ﷺ که در مسیر برگشت از حجة الوداع آثار آن آشکار شد، برخی از قبایلی که خود را توانمندتر از دیگران می دیدند به انکار رسالت پیامبر ﷺ و پایان دادن به سلطه طلبی قریشیان روی آوردند. حتی شهر مکه نیز شرایط مشابهی داشت و از اینکه یثرب مرکز سلطه بر عرب شود، اگرچه که سیادت به دست قریشیان باشد، دل خوشی نداشت (ابن بکار، ۱۴۲۹: ۴۶۷ و ۴۶۸).

با رحلت پیامبر ﷺ و بروز حادثه سقیفه، تضاد درون مایه عمیق سیاسی حامیان عاملیت نبوی و بدوی آشکار شد. طرفداران عاملیت نبوی معتقد بودند، بعد از درگذشت رسول خدا ﷺ همچنان به کسانی که توانایی فهم و استنباط قرآن را داشته باشند نیاز است و در واقع کسی باید خلافت را در دست داشته باشد که چنین توانی را دارا باشد. مسئله ای که هیچ گاه با همراهی حامیان سنت بدوی مواجه نشد و با جدیت تمام توسط آنها انکار گردید. به هر شکلی که بود عمر با جدیت در رویکرد قانون گذاری خود، چالش های مشروعیت خلافت را مدیریت می کرد. اما

گسترده‌گی سنت پیامبر ﷺ و الفتی که صحابه رسول خدا ﷺ با آن داشتند و افزون بر آن، مسائلی که گریزی جز مراجعه به سنت نبوی باقی نمی‌گذاشت، چالش‌های دیگری بود که عمر برای غلبه دادن دیدگاه خود با آن مواجه بود. او برای مدیریت این مسئله نیز تا آنجا پیش رفت که سنت رسول خدا ﷺ، یعنی سخنان آن حضرت (حتی به عنوان سنت رئیس قبیله) را هم از هر صحابه‌ای نمی‌پذیرفت. بلکه غالباً صحابه پیامبر ﷺ را در آنچه که نقل می‌کردند مورد سؤال قرار می‌داد و تنها زمانی که آنها قادر به دفاع از آنچه نقل می‌کردند، بودند و یا کسی از هم‌فکرانش استناد آن سخنان به رسول خدا ﷺ را تأیید می‌کرد، از خشم خلیفه در امان می‌ماند (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۲۲/۳۵).

با برنامه‌ریزی خلیفه دوم، امویان به عنوان یکی از مهم‌ترین حامیان جریان عاملیت بدوی، با تشکیل شورای شش نفره در رأس قدرت جامعه اسلامی قرار گرفتند. عمر در انتخاب افراد شورا و چربش کفه ترازو برای جریان عاملیت بدوی، به صورتی عمل نمود که در نهایت انتخاب عثمان اموی حتمی به شمار می‌رفت. در دوره شروع تصدی خلافت عثمان هیچ چالش خاصی برای مشروعیت خلافت وجود نداشت. شاید همین شرایط ایده‌آل و مجال نیافتن هیچ گروهی برای مخالفت، باعث شد تا عثمان در حرکت به سمت سیادت خاندانی در سرزمین‌های اسلامی احساس خطر نکند. سیادت خاندانی اما آرزویی بود که تحقق آن برای حامیان سنت بدوی آن هم با چنین گستره‌ای، همیشه جزو خواسته‌های دست نیافتنی محسوب می‌شد. عثمان پس از آنکه از تثبیت خلافت خود آسوده خاطر شد، کسانی از خاندانش را به حکمرانی شهرهای مختلف گماشت (سیوطی، ۱۴۲۵: ۲۳). حتی شخصیت‌های مطرود از سوی پیامبر ﷺ از خاندان اموی همچون حکم بن ابی العاص و فرزند وی، مروان، مجال تصدی امور سیاسی را یافتند (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳۵۹/۱؛ عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۷۹/۴). بی‌پروایی عثمان در این مسئله تا آنجا پیش رفته بود که هرچه مردم شهرهای مختلف از حاکمان اموی‌شان نزد خلیفه شکایت می‌کردند، نه تنها رسیدگی نمی‌شد، بلکه با معترضان به صورت قهری برخورد می‌شد.

از این دوره به بعد، جریان عاملیت بدوی تأثیر فراوانی در شکل‌گیری مفاهیم نهاد خلافت و گسترش اقتدار آن ایفا نمودند. عثمان برآن بود که مردم به تبعیت از حاکمانی موظف هستند که از طرف خلیفه و امیرمؤمنان تعیین می‌شوند. خود خلیفه نیز به عنوان کسی که بر بیت‌المال تسلط دارد، مختار است که به هر شکلی که خواست در آن تصرف کند و مردم وظیفه شرعی‌شان تبعیت از امیرشان است (سیوطی، ۱۴۲۵: ۱۲۴). اقتدار ذاتی زعامت قوم در فرهنگ بدوی، سبب گرایش به باوری شده بود که خلیفه سوم، خلافت را چون لباس و ردایی تصور کند که خداوند بر او پوشانده و دیگران را توان دسترسی به آن و یا خلع آن نیست (ابن خیاط، ۱۹۹۳: ۲۶). به این ترتیب، او همانند کسی انگاشته می‌شد که به جامه موهبت و عنایت الهی مختص گشته و تفویض قدرت او از طریق الهی صورت گرفته است. برای هم‌سنگ نشان دادن حکومت او با حکومت پیامبر ﷺ و ادامه خط نبوت، اقداماتی انجام شد تا چنین مفهومی ایجاد شده و به ذهنیت توده مردم القا و غالب گردد. پس او به هنگام خطبه بر منبر پیامبر ﷺ بر پله‌ای نشست که جای رسول خدا ﷺ بود؛ در صورتی که دو خلیفه قبلی چنان نکرده بودند. این امور تلاشی بود تا باورهای اعتقادی در جهت کسب مشروعیت انگیزه‌شده شوند (یعقوبی، بی‌تا: ۱۶۲/۲ و ۱۶۳). عثمان بر دیدگاه خود مقاومت داشت و هرچه خشم عمومی نسبت به او بیشتر می‌شد، اقدام مؤثری در مقابله با خطری که خلافتش با آن روبه‌رو بود، انجام نمی‌داد.

با تصدی خلافت توسط امام علی علیه السلام به عنوان رهبر عاملیت نبوی، تحولات جدید، بی‌سابقه و عمیقی در دنیای اسلام، خصوصاً در عرصه سیاسی آغاز شد. علی رغم موقعیت ویژه مشروعیت امام علی علیه السلام، تأسی ایشان به سنت نبوی ﷺ و انکار قوانین عاملیت بدوی به خصوص در موضوع تقسیم عادلانه بیت‌المال و تقابل با حکمرانی امویان در شام، باعث شد تا به زودی جریان عاملیت بدوی به تقابل با وی بپردازند.

با شروع حاکمیت معاویه، تلاش‌های عثمان برای موروثی‌کردن زعامت جامعه در تیره امویان بیش از پیش شدت گرفت. معاویه برای پیش برد اهداف خود به



دنیاگرایی برخی از صحابه و نیز اشراف و بزرگان خاندان‌ها و قبایل تکیه کرده بود. از این رو بعد از تسلط بر عراق نیز به گفت‌وگوی بی‌پرده با کسانی پرداخت که بخشی از آنها پشت پرده در اتخاذ چنین روندی با معاویه همراهی کرده بودند و از اینکه قصدش به دست گرفتن حکومت و قدرت بوده، سخن گفت (صالح سلطان، ۱۴۴۰: ۷۳-۹۳). البته این سخنان و پرده برداشتن معاویه از قدرت طلبی، برای وی کارکرد ویژه‌ای داشت. به این دلیل که معاویه هرچند در حفظ شئوناتی که برای خلیفهٔ مسلمین لازم بود، مانند التزام به شرعیات و... تلاش می‌کرد، اما او از همان ابتدا قصد داشت تا برای حفظ و استمرار خلافت در خاندان خود کوتاه نیاید، و موروثی کردن خلافت نیز مسئله‌ای نبود که بتوان با روش خلفای سابق و یا راهکارهای دیگری آن را دینی و مشروع جلوه داد. بنابراین، معاویه در عین حال که به شئونات دینی و التزام به شرعیات نیاز داشت، با پرده برداشتن از قدرت طلبی، مسیری که در نهایت عمرش برای موروثی کردن خلافت طراحی کرده بود را هموار می‌کرد. در پایان نیز موفق شد برای آنکه پسرش بعد از او خلیفهٔ مسلمانان شود، از صحابهٔ باقی ماندهٔ رسول خدا ﷺ، سادات و بزرگان قبایل و خاندان‌ها بیعت بگیرد و در این کار تقریباً موفقیت کاملی به دست آورد.

بعد از مرگ معاویه، اگرچه خلافت در خاندان اموی موروثی شد، اما مشکلات و چالش‌های بسیاری برای خلفای اموی در مسئلهٔ مشروعیت سیاسی آغاز گردید. البته شخصیت دین‌گرایان جانشین معاویه و سرکوب خونین عاملیت نبوی در کربلا نیز احتمالاً در تسریع اوج‌گیری این مخالفت‌ها بی‌تأثیر نبود. به هر شکلی که بود، موروثی شدن خلافت توسط معاویه باعث شد تا مخالفان خلافت اموی که هویتشان پیرامون اهل بیت رسول خدا ﷺ و در شبکهٔ عاملیت نبوی تعریف می‌شد، به صورتی جدی‌تر از همیشه مورد گفت‌وگو قرار بگیرند و خصوصاً در عراق تشکل‌هایی را به وجود آورند. تشکل‌هایی که اگرچه تا پیش از آن نیز وجود داشت، اما این بار و پس از این کاملاً به صورت برجسته در جامعه به عنوان حامیان خط فکری امام علی علیه السلام و اهل بیت پیامبر علیهم السلام شناخته می‌شدند. البته مخالفان خلافت اموی، منحصر

به آنان نبوده و جریان‌های متنوع فکری به مقابله با امویان پرداختند. اما خلافت اموی راهکاری برای مقابله با گروه‌های مخالف جز اعمال اقتدار و حذف فیزیکی نداشت. این روند در خلافت اموی با مرگ خلفا و انتقال خلافت به جانشینان آنها ادامه داشت تا اینکه خلافت به عبدالملک رسید.

عبدالملک با عقب‌راندن جبهه خوارج در مناطق شرقی و سرکوب قیام ابن‌زبیر در مکه که به دنبال خلافت یک صحابی عادل بودند و فرونشاندن قیام‌های علویان که در پی خون‌خواهی اهل بیت علیهم‌السلام برپا شد، صداهای مخالف را برای مدتی به محاق برد. برخی از صحابی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم همچون ابن‌عمر و محمد حنفیه، نهایتاً در مقابل سرکوب‌های خلیفه، با تکیه بر شرط عمل بر قرآن و سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با او بیعت کرده بودند (ابن‌انس، ۱۴۰۶: ۹۸۳/۲؛ صنعانی، ۱۴۳۷: ۱۲۷/۶؛ ابن‌عبد‌ربه، ۱۴۰۴: ۱۴۸/۵ و ۱۴۹). به نظر می‌رسد پس از سرکوب معترضان، عبدالملک تلاش داشت تا اقتدار خود را هم‌طراز زعامت نبوی و به مثابه جانشین خدا بر زمین تثبیت کند. زهری نقل کرده است که عبدالملک می‌گفت ما خلفا حر و شما مردم مملوکان ما هستید (صنعانی، ۱۴۳۷: ۲۴۸/۷). عبدالملک دستور داده بود تا بر منابر برای او چنین دعا کنند: «خدایا بنده و خلیفه‌ات را در مسیر درست قرار ده!» (ابن‌جوزی، ۱۴۱۲: ۳۹/۶) به همین منوال اشعار این دوره دربردارنده الفاظی در مدح خلیفه عبدالملک همچون «خلیفه الله فی الارض»، «امام المسلمین»، «امین الله»، «راعی الله فی الارض» و «ولی عهد الله» است (عطوان، ۱۹۸۶: ۲۱-۱۹) حجاج بن یوسف ثقفی، والی عبدالملک در عراق، در اولین خطبه خود در کوفه، عبدالملک را به عنوان کسی که خداوند او را خلیفه و امام برای مردم پسندیده، معرفی نمود (ناشناس، ۱۴۱۰: ۴۰/۲). وی در سخنان خود با ذکر عناوین مقدسی همچون «عبدالله»، «خلیفه الله» و «نجیب الله» برای خلیفه، مردم را به اطاعت از او فرامی‌خواند (مسعودی، ۱۴۰۹: ۱۴۳/۳). حجاج به حسن مثنی گفت: «از سلطان به جز نیکی یاد مکن که او سایه خدا بر زمین است.» (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۱۷۶/۱۲) این نوع نگاه حتی به حدی پیش رفت که از حجاج نقل کرده‌اند که گفت: «آیا کسی را که برای پیامی می‌فرستید بالاتر می‌شمردید یا آن را که در میان خانواده خود، به جای خود

می‌گمارید؟» او با این سخن قصد داشت تا مقام خلیفه را به عنوان خلیفه خدا بر روی زمین، حتی برتر از رسول اکرم ﷺ نشان دهد (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۳/۳۷۹).

بن‌مایه‌های اشاعه این تفکر در متن مسکوکات عبدالملک هویدا شد و عناوینی همچون امیرالمؤمنین و خلیفه الله برای او بیان شد. از سوی دیگر در قلمرو حکومت اسلامی، سکه‌هایی که توسط زیبیریان در شرق ضرب شده بود و مشروعیت عبدالملک را رد می‌کرد، توسط حجاج بن یوسف ثقفی از سطح جامعه جمع شد (مقریزی، ۱۳۸۷: ۱۰). عبدالملک برای اشاعه این مفاهیم از نمادهای فرهنگی مشروعیت‌بخش سیاسی در تصویر خود استفاده کرد. در ادامه با تکیه بر زمینه‌های فرهنگی جامعه عرب، به بررسی نمادهای مشروعیت از منظر جریان عاملیت بدوی و تأکید آنها در اشاعه اندیشه خود در سکه به مثابه رسانه فرهنگی خواهیم پرداخت.

۲. نمادشناسی سکه‌های مصور عبدالملک بن مروان

سکه‌ها همواره به عنوان یکی از مهم‌ترین رسانه‌های عمومی برای اشاعه مفاهیم سیاسی و مذهبی مدنظر حاکمیت قرار داشت. سکه‌های عبدالملک در شامات برگرفته شده از نسخه‌ای از سکه‌های «هراکلیوس» و برخی سرسکه‌های دیگر بیزانسی بود که بر روی سکه تصویر «پادشاه بیزانسی و فرزندان وی» و بر پشت آن، تصویر «چلیپا» (صلیب مقدس) برافراشته بر بالای پلکانی است (zeno.ru#214748, 124186, Baldwin's Islamic Coin, (2013), Auct 24, Lot 3999).

در سال‌های ۷۴-۷۵ ق. با نقر تصویر خلیفه و حروف عربی بر روی سکه‌های عرب بیزانسی، در پشت سکه نماد جدیدی جایگزین صلیب مقدس گردید که برخی آن را به صلیب مقطوع، نمادی از نیزه پیامبر ﷺ و افتراض طاعت از خلیفه و برخی آن را مأخوذ از آیین‌های ستاره‌پرستی در جزیره العرب و شامات دانسته‌اند (Schulze, 2010: 11-21). سکه‌های منطقه شرقی خلافت بر پایه فلز نقره و متأثر از سکه‌های «خسرو دوم» بود. بر روی سکه، چهره خسرو دوم و بر پشت آن نماد آتشکده و دو موبذ قرار داشت که تصویر عبدالملک در پشت سکه جایگزین گردید.



سکه دینار تقلیدی عبدالملک بن مروان از سولیدوس بیزانسی، ضرب دمشق، سال ۷۵ ق.



سکه سولیدوس بیزانسی، حاوی تصویر هراکلیوس و دو پسرش هراکلیوس کنستانتین و هراکلوناس، پشت سکه تصویر صلیب بر فراز پلکان.



سکه فلس، عبدالملک بن مروان، ضرب حلب، تاریخ ضرب در حدود سال ۷۳-۷۷ ق.



درهم عرب ساسانی تقلیدی از سکه های خسرو دوم، ضربخانه نامعلوم، سال ۷۵ ق.



دراخم ساسانی، روی سکه حاوی تصویر خسرو دوم، پشت سکه دو موبذ بر گرد آتشدان در مناطق غربی به مرکزیت دمشق که با حکومت بیزانس هم مرز بود، ضرب سکه در دو فلز طلا و مس در ضرباخانه‌های مختلف از حدود سال ۷۴-۷۷ ق. به انتشار سکه با تصویر خلیفه پرداختند. واکر (Walker, 1952: 12/110)، مایلز، بیتس و پس از او تردول به دسته‌بندی این سکه‌ها براساس منابع موجود پرداختند (Treadwell, 2009: 8). برخی از سکه‌های طلای ضرب شده در این دوره، حاوی نام ضرباخانه نیست؛ اما براساس کیفیت ساخت آنها، تردول ضرب آن را جایی به جز دمشق تصور نکرده است (همان). علاوه بر ضرب سکه طلا با تصویر عبدالملک، سکه‌های فلس فراوانی در این منطقه با تصویر او ضرب گردید. به طور کلی، ارزش پایین سکه‌های فلس باعث می‌شد تا صرفاً در خرید و فروش‌های معاش روزانه کاربرد داشته باشند؛ علاوه بر آن وجود ضرباخانه‌های فراوان در کنار ضرب بی‌دقت در سکه‌های فلس، حاکی از ضرب عمومی این مسکوکات در منطقه غربی خلافت است. تصویر عبدالملک بر سکه‌های فلس در ضرباخانه‌های دمشق (zeno.ru#47069,225823,191152,135727)، قنسرين (zeno.ru#302716, 47070,131428,238570)، حلب (zeno.ru#249534,293086,27)، حمص (zeno.ru#79576,273031,245775,65735)، قورش (zeno.ru#167089, Stephen Album, Sale25: Lot123)، مَعْرَه مصرين (zeno.ru#226527)، سَرمین (zeno.ru#111317,159159,51518)، منبیح (zeno.ru#110769,169238,303136)، تنوخ (zeno.ru#236014)، عَمَّان (ru#210917,236011,102407, Stephen Album, Auct30, Lot177) و زُها (zeno.ru#236014)، عَمَّان

۱. تنوخ شهر نیست، بلکه نام یک قبیله ساکن در شمال شام است که ضرب این سکه برای ساکنان آن منطقه بود.

(zeno.ru#194341,194339,284869,162414) و در منطقه فلسطین در ضرابخانه‌های بعلبک (zeno.ru#46832)، عکا، طبریه، بیسان، بیت جبرین (zeno.ru#126555,103396)، عسقلان، غزه و ایله (zeno.ru#232516,236012,16387,99013,36952,37803,67962,208487) یا همان اورشلیم گزارش شده است (المبیط، ۱۹۴۶: ۱۵۰).

در شرق خلافت اسلامی که ضرب سکه نقره در آن رواج داشت، ضرب سکه با تصویر خلیفه، همگام با ولایت حجاج بن یوسف ثقفی در سال ۷۵ ق. انجام شد (نقشبندی، ۱۳۸۹: ۲۳/۱). البته این سکه‌ها محل ضرب ندارد و تنها براساس سبک سکه‌های عرب ساسانی متداول در مناطق شرقی ضرب شده است (zeno.ru#301515, 231152, 109396, Morton & Eden, (2012), Auct 54: Lot 23). با این حال بنابر نقل مقریزی، سعید بن مسیب از خرید و فروش با این سکه‌ها در مدینه ابایی نداشت (مقریزی، ۱۳۸۷: ۱۰ و ۱۱). خرید و فروش وی با سکه‌های حاوی تصویر عبدالملک در مدینه، نشان از ضرب یا انتقال آن به مناطق حجاز دارد. علاوه بر ضرب درهم در مناطق شرقی، یک نمونه فلس (پشیز) در طراز ساسانی به احتمالی با تصویر خلیفه در اصرطخر ضرب شده است (Stephen Album, Auct 35: Lot 851). شواهد فوق نشان می‌دهد که سکه‌های حاوی تصویر خلیفه به صورت عمومی و در دو منطقه غربی و شرقی خلافت ضرب شده است.

با جمع‌آوری شواهد این مسئله، محرز شد که تمامی سکه‌های حاوی تصویر خلیفه عبدالملک اعم از طلا، نقره و مس براساس الگوی واحد تصویرگری شده‌اند و تفاوت، در کتیبه‌های منقش بر دور تصویر است که به آن خواهیم پرداخت. از این رو ما به خاطر ظرافت و دقت بیشتر، سکه دینار ضرب دمشق که در پایتخت امویان در سال ۷۵ ق. ضرب شد را به عنوان معیاری برای توصیف شمایل خلیفه قرار خواهیم داد.



سکه دینار تقلیدی عبدالملک بن مروان از سولیدوس بیزانسی، ضرب دمشق، سال ۷۵ ق.
در مرکز روی سکه، شمایل خلیفه ترسیم شده است. چهره خلیفه بدون آنکه چیزی بر سر نهاده باشد، همراه با مو و ریش بلند به تصویر کشیده شده است. او جامه یا عبایی عربی بر تن پوشیده و پاپوش دارد. خلیفه در این تصویر چشمان خود را بر بیننده سکه دوخته است. عبدالملک دست راست خود را بر شمشیری در غلاف نهاده و بر کتف راست خود تازیانه ای رشته رشته آویزان نموده است. بر حاشیه روی سکه عبارت «لا اله الا الله وحده محمد رسول الله» نقش بسته است. بر مرکز پشت سکه یک سازه پلکانی و بر فراز آن میله ای که گویی بر آن نهاده شده، قرار دارد. بر حاشیه پشت سکه عبارت «بسم الله ضرب هذا الدینر سنة خمس و سبعین» نقش بسته است.

تا به حال در انواع مختلف این سکه، حداقل چهار عبارت مختلف بر حاشیه تصویر خلیفه یافت شده است که عبارتند از:

۱. لا اله الا الله وحده محمد رسول الله؛
۲. محمد رسول الله؛
۳. لعبدالله عبدالملک امیرالمؤمنین؛
۴. خلیفه الله، امیرالمؤمنین.

تصویر خلیفه چه معنایی را بر بیننده تداعی می کند؟ خلیفه در تصویر خود را چگونه به مخاطب معرفی کرده است؟ به نظر می رسد برای فهم معانی نهفته در تصویر



خلیفه، در مرحله نخست کافی است تا به شمایل پادشاهان بیزانسی و ساسانی بر سکه‌ها و تفاوت آن با تصویر نمادین خلیفه عبدالملک دقت داشته باشیم.

خلیفه عبدالملک برخلاف آنکه با ادبیات سلطنت آشناست و حتی با آنکه از سنت‌های ضرب سکه بیزانسی و ساسانی و نوع تصویرگری پادشاهان مطلع بود، اما از تاج استفاده نکرد؛ چنان‌که حتی بر درهم ضرب شده در منطقه شرقی خلافت، تصویر او بر پشت تصویر خسرو دوم ضرب شده است؛ اما عاری از هرگونه نماد تجمل‌گرایانه و سلطنتی. همچنین در تصویر خود، برخلاف شمایل موجود از پادشاهان بیزانسی در مسکوکات، لباس فاخری بر تن نکرده است. او به مانند دیگر اعراب هم‌نژاد خود تنها روپوش یا عبایی بر تن کرده است. شاخصه‌های نمادین تصویر نشان از آن دارد که خلیفه، آگاهانه خود را به عنوان یک فرد عابد و دنیاگریز معرفی کرده است. در صورت خلیفه مو و ریش بلند نشان‌دهنده زهد و حتی شاید بتوان گفت تصویری پیامبرگونه از او به نمایش گذاشته است. این نوع تصویرگری با چهره‌ای که منابع مکتوب و فرهنگ مادی برای عیسی مسیح و پیامبر اسلام ﷺ به دست می‌دهند، شباهت دارد (ترمذی، ۱۴۱۳: ۴۹). جالب توجه است که در همین دوره، رقیب عبدالملک در امپراطوری بیزانس، پادشاه ژوستینیان دوم (حک ۶۶-۷۶ ق) در سکه سولیدوسی (طلا) که در حدود سال‌های ۷۱-۷۵ ق. ضرب نمود، تصویر مسیح را با مو و ریش بلند به تصویر کشید (zeno.ru#133225).



سولیدوس بیزانسی، ژوستینیان دوم، ضرب کنستانتینوپول (قسطنطنیه)، در حدود سال‌های ۷۱-۷۵ ق / ۶۹۲-۶۹۵ م.



فارغ از پوشش و چهره خلیفه که زهد او را به مخاطب می‌فهماند، دو نماد برجسته در شمایل خلیفه خودنمایی می‌کند؛ نخست، شمشیری است که خلیفه دست راست خود را بر آن نهاده و دوم، تازیانه‌ای که بر دوش خود آویخته است. این دو نماد در مرکز تصویر قرار دارد و توجه بیننده را به خود جلب می‌کند. برخلاف تصاویر پادشاهان بیزانسی و ساسانی که هیبت و عظمت خود را با نمادهای تجمل‌گرایانه به تصویر کشیده‌اند، قدرت نمادین خلیفه با تکیه بر زهد، شمشیر و شلاق نمایش داده می‌شود. علاوه بر نمادهای فوق، نوشته‌های دور تصویر در تولید معنای خلافت مشارکت دارند. عباراتی که در معرفی خلیفه بر سکه نقر شده است، همچون عبدالله (بنده خدا)، خلیفه‌الله (جانشین خدا) و امیرالمؤمنین (رهبر ایمان‌آوردندگان) جملگی مفاهیمی مقدس و مذهبی از خلیفه مسلمان را به تصویر کشیده است. خلیفه مسلمانان با ظاهری زاهدانه، دست به شمشیر و تازیانه بر دوش به دنبال ترسیم چه چیزی از خود برآمده است؟ نامه‌ای از خالد بن عبدالله بن اسید (جانشین بشر بن مروان در کوفه و بصره) در سال ۷۴ق. ضرورت رویکرد مردم‌شناختی برای فهم تصویر خلیفه زاهد، شمشیر به دست و تازیانه بر دوش را نشان می‌دهد. وی مخالفان عبدالملک را این چنین تهدید می‌کند:

ای مسلمانان، حواستان هست که در برابر چه کسی عصیان کرده‌اید! همانا او عبدالملک بن مروان «امیرالمؤمنین» است؛ کسی که هیچ اغماضی در برابر مخالفان ندارد. «تازیانه» او بر سرکشان و «شمشیر» او در برابر مخالفان کشیده شده است (طبری، ۱۳۸۷: ۶/۱۹۸).

حال سؤال اینجاست که خلیفه چرا خود را این‌گونه به تصویر کشیده است؟ در دوره حاکمیت عبدالملک چه شرایطی باعث خلق چنین سکه‌هایی شد؟ حافظه فرهنگی - مذهبی مخاطبان به عنوان جامعه هدف، چه تداعی معانی از این شمایل داشت؟ برای فهم عملکرد عبدالملک بن مروان در تصویرسازی از خود، ما به تکوین نظام حقوقی خلافت نظری داشتیم؛ زیرا شناخت فضای فکری - فرهنگی - سیاسی حاکم بر آن نظام مشروعیت، از اهمیت فوق‌العاده‌ای برای فهم کنش‌های عبدالملک برخوردار است.

۳. تبلور نمادین زعامت بدوی بر سکه‌های مصور عبدالملک

چنان‌که پیش از این گذشت، عبدالملک پس از حذف تهدیدهای حکومتش برای تجدید اقتدار سیاسی در زمینه فرهنگی بدوی و رسوخ آن در ذهن جامعه، برای چیرگی نوعی جبرگرایی بر اندیشه مسلمانان و نشان دادن خود به عنوان برگزیده از جانب خدا - که او را به قانون‌گذاری مشروع و مقتدر جلوه می‌داد - تلاش نمود. به نظر می‌رسد در سکه‌های مصور عبدالملک از نمادهای اقتدار در سنت بدوی استفاده شده است. در این بخش ما به دنبال بررسی دو نماد شمشیر و تازیانه در فرهنگ عربی - اسلامی خواهیم بود؛ از این رو لازم است تا شمشیر و شلاق را به عنوان دو نماد قانون‌گذار مشروع از منظر نظام حقوقی بدوی در حافظه فرهنگ سیاسی - مذهبی مسلمانان دنبال کرد.

۳-۱. شمشیر سید قبیله نمادی از زعامت بدوی

کاربردی که شمشیر در دست سادات قبایل و خاندان‌ها در دوره‌های قبل اسلام ایفا می‌کرد، می‌تواند ما را در فهم چرایی استفاده از این نماد در تصویر عبدالملک یاری کند. در سنت عربی صدر اسلام، شمشیر نمادی برای سیادت و اقتدار محسوب می‌شد. در واقع شمشیر سید قبیله به عنوان نماد اقتدار و تحفظ از خاندان خویش در برابر اغیار، امکان ادامه حیات را برای خاندانش فراهم می‌ساخت (ابن کلبی، بی‌تا: ۴۳۴). شمشیر علاوه بر سیادت، در سنت عرب نماد اقتدار محسوب می‌شد و چنان بر این ویژگی شمشیر در سنت عربی تأکید می‌شد که ضرب المثل‌ها و شعرهایی نیز در این زمینه تداول یافته بود. از جمله این ضرب المثل که «لامجد اسرع من مجد السیف؛ شرف و کرامتی سریع‌تر از شرف و کرامت شمشیر نیست» (دینوری، ۱۴۱۸: ۲۱۳/۱).

با این حال، سیادت مسئله‌ای نبود که صرفاً به سادات خاندان‌ها و قبایل تعلق داشته باشد؛ بلکه سیادت در سنت عرب دارای سلسله‌مراتبی بود و آن‌گونه که در برخی گزارش‌های نبوی منعکس شده است، واقعیت جامعه عرب به این شکل بود که هر شخصی بهره‌ای از سیادت داشت و در پایین‌ترین حد آن، هر مردی



سید خانواده خود بود. چنین سنتی در جامعه عرب، باعث شد که حتی احکامی درخصوص برخی از لوازم شخصی هر مردی از جمله شمشیر و قرآن فرد در فقه اسلامی شکل بگیرد که از آن با اصطلاح «حبوه»، یعنی عطیه خاص، یاد می شود. این اشیا از ارث خارج و به پسر بزرگ فرد متوفا که قاعدتا بعد از درگذشت پدرش سیادت خانواده را برعهده می گرفت، تخصیص می یافت.

در همین راستا پس از درگذشت پیامبر ﷺ، چون ایشان فرزند ذکور نداشت و هنوز سنت هایی که در تصاحب یا انتقال سیادت در دوران قبل از اسلام موجود بود، تأثیرگذاری بسیاری داشت، مشاجره هایی بر سر تصاحب شمشیر آن حضرت به عنوان نمادی از سیادت قبیله ایجاد شد. امام علی علیه السلام برخی از ماترک رسول خدا ﷺ از جمله شمشیر، انگشتر و... را که بعدها در سنت حدیثی شیعه با عنوان «ودایع امامت» از آنها یاد می شود، به دست گرفت و به هیچ عنوان در نگهداری آن در مقابل دیگران کوتاه نیامد. اینکه در سنت حدیثی شیعه شمشیر پیامبر ﷺ جزو ودایع امامت بود، بی گمان تأکیدی ناظر بر شمشیر به عنوان نماد سیادت ارزیابی می شود. در دوره خلافت شیخین، عباس بن عبدالمطلب با تکیه بر مسئله «عول و تعصیب» در قواعد ارث جاهلی، خود را صاحب میراث پیامبر ﷺ می دانست و برای گرفتن شمشیر و دیگر میراث برجای مانده از پیامبر ﷺ به آنان شکایت برد. با اینکه شیخین بر مبنای اینکه پیامبران ارثی از خود برجای نمی گذارند و شمشیر از بیت المال است و باید در تصرف خلیفه باشد، اما امام علی علیه السلام همچنان به نگه داشتن آن نزد خود مصر بود و میراث را متعلق به عباس یا دیگران نمی دانست (مسلم، بی تا: ۱۳۷۷/۳؛ قاضی مغربی، بی تا: ۱۲۲/۱؛ عسقلانی، ۱۳۷۹: ۲۰۶/۶ و ۲۰۷). بنابر گزارش های تاریخی، مسئله تصاحب میراث پیامبر ﷺ بار دیگر در دوره خلافت عبدالملک بن مروان پرنسپ شد. نخستین گزارش ها در مورد تلاش او برای دستیابی به شمشیر پیامبر ﷺ، ما را به این فکر و می دارد که شمشیر موجود در تصویر عبدالملک، نمادی از شمشیر رسول خدا ﷺ به عنوان نماد سید قبیله باشد و در واقع عبدالملک با تصاحب آن، درصدد بود تا مشروعیت خود را به عنوان صاحب شمشیر سید قبیله

در زمینه فرهنگی بدوی بر دیگران اثبات کند و اقتدار و ضرورت اطاعت از خود را به حد اعلا رساند.

حدافل دو طیف از گزارش‌ها از اصرار خلیفه بر دستیابی به شمشیر پیامبر ﷺ حکایت دارد؛ نخستین طیف از گزارش‌ها از کنش واکنش میان خلیفه و امام سجاد ﷺ حکایت دارد که ما در سه نمونه آن را نشان خواهیم داد. اول اینکه حجاج از مکه به سوی مدینه آمد و به «حسن بن حسین بن علی ﷺ» دستور داد تا شمشیر و زره پیامبر ﷺ را به او بدهد. البته با تکیه بر دیگر گزارش‌ها، نام حسن به احتمال فراوان تصحیفی از نام «علی بن الحسین بن علی ﷺ» می‌باشد (جرجانی، ۱۴۱۸: ۱۳۹/۵؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۵۹۲/۱). اگرچه امام سجاد ﷺ مخالفت کرد، اما حجاج او را به شدت تهدید نمود و نهایتاً او شمشیر و زره را به حجاج تسلیم کرد. با این حال حجاج برای اطمینان خاطر فردی از «آل رافع» را احضار نموده و او شهادت داد که این زره و شمشیر همان میراث رسول خدا ﷺ است (ابوالعرب، ۱۴۰۴: ۳۲۸). در نمونه دوم که در منابع امامیه نیز منعکس شده است، عبدالملک شنید که شمشیر پیامبر ﷺ نزد علی بن الحسین ﷺ است، پس کسانی (حجاج) را فرستاد تا شمشیر را از او بگیرند؛ اما امام سجاد ﷺ از دادن آن امتناع ورزید و عبدالملک به شدت خشمگین شد و نامه‌ای به او نوشت و با تهدید به او گفت اگر شمشیر را ندهی سهم تو از بیت‌المال را قطع خواهم نمود. با این حال امام زین‌العابدین ﷺ از دادن شمشیر امتناع ورزید (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۶۵/۴). در نمونه سوم که در الهدایة الکبری حسین بن حمدان خصیبی با گرایش نصیری، با حالتی داستان‌گونه بیان شده است، خلیفه حجاج را فرستاد تا شمشیر و زره پیامبر ﷺ را برای او از علی بن الحسین ﷺ خریداری نماید یا آنکه گردن او را بزند. امام زره اصیل پیامبر ﷺ را همراه با شمشیری به جز شمشیر پیامبر ﷺ به حجاج داد. حجاج که از اصیل بودن آنها اطمینان نداشت، محمد حنفیه را احضار کرد و از او خواست تا اصالت آن اشیا را تأیید کند. محمد حنفیه به صورت ضمنی تأیید کرد که زره همان زره پیامبر ﷺ است و شمشیر شبیه شمشیر آن حضرت؛ اما به دلیل طول زمان جزئیات را فراموش کرده است. سپس

حجاج درخواست خریداری آن را کرد، ولی علی بن الحسین علیه السلام از فروش آن ابا داشت و در نهایت حجاج قهراً آن را از او گرفت و مبلغی به او پرداخت. با این حال در سفر عبدالملک به مکه در همان سال امام سجاد علیه السلام به خلیفه شکایت کرد که این فروش شمشیر با فشار حجاج بوده و او راضی نیست و باید میراث پیامبر صلی الله علیه و آله بازگردانده شود. نهایتاً با اصرار عبدالملک، امام سجاد علیه السلام راضی شد تا در برابر یک اقرارنامه از سوی خلیفه که تمام بطون قریش آن را امضا نمایند، از بازپس‌گیری شمشیر و زره بگذرد. مفاد اقرارنامه آن بود که عبدالملک اذعان می‌کند بر اینکه علی بن الحسین علیه السلام وارث رسول خدا صلی الله علیه و آله است و شمشیر و زره در اصل برای علی بن الحسین است و نه هیچ هاشمی دیگر (خصیبی، ۱۴۱۹: ۲۳۲).

در طیف دوم از گزارش‌ها چنین آمده است، زمانی که محمد حنفیه در دمشق نزد عبدالملک رفت، خلیفه از او خواست تا شمشیر را به وی هدیه دهد و محمد به او گفت کدام یک از ما بر آن سزاواریم؟ عبدالملک شمشیر را گرفت و به محمد حنفیه گفت اگر تو حق قرابت نسبت به میراث داری، هر قریشی همین حق قرابت را دارد، پس محمد شمشیر را به عبدالملک هدیه داد (ابن سعد، ۱۴۲۱: ۱۱۳/۷).

تمامی گزارش‌های فوق بر این مسئله تأکید دارند که عبدالملک، برای دستیابی به شمشیر پیامبر صلی الله علیه و آله اصرار فراوانی داشته است. آنچه از این گزارش‌ها به دست می‌آید، آن است که هرکه شمشیر پیامبر صلی الله علیه و آله را در اختیار داشته باشد، سید قبیله و وارث زعامت عرب است. بر این اساس حتی با اختلافی که در گزارش‌ها وجود دارد، در هر صورت -چه فرض آن باشد که میراث سید قبیله در دست هاشمیان قرار داشت یا آنکه اصیل یا ثعلبی آن در دست عبدالملک قرار گرفت- خلیفه به خواسته خود رسید و تلاش نمود تا با نمایش نمادین آن، گامی رو به جلو برای اقناع جامعه بر مشروعیت و اطاعت محض از خویش بردارد.

۱. این دیدگاه ناشی از اختلاف در مفهوم قرابت را ما در تفسیر مفهوم «قربى» در بحث مودت قربی به مثابه اجر رسالت پیامبر هم می‌بینیم. دیدگاه عاملیت بدوی بر آن بود که قربی بر کل قریش مصداقیت دارد و صرفاً در هاشمیان منحصر نیست (ر.ک: ابی بکر الاصم، ۱۴۲۸: ۲۳۴؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۱۲۹/۶؛ ترمذی، ۱۳۹۵: ۳۷۷/۵).

سکه دیگری توسط عبدالملک ضرب شده است که فرضیه ما مبنی بر اینکه نماد شمشیر در سکه خلیفه، همان شمشیر پیامبر ﷺ است را تقویت می‌کند. سکه درهم مصور بسیار نادری از عبدالملک وجود دارد که از آن با عنوان درهم محراب و عنزه (نیزه) یاد می‌شود (Morton & Eden, 2017). zeno.ru#182377,245656,67966,67966, Auct 85, Lot3.



درهم محراب و عنزه، عبدالملک بن مروان، بدون تاریخ و محل ضرب.

روی سکه تصویری نظامی از عبدالملک همراه با زره، شمشیر و کلاه خود و در حاشیه آن نوشته شده است: «بسم الله لا اله الا الله، وحده محمد ر، سول الله». در پشت سکه، تصویر یک محراب و در مرکز آن یک نیزه برافراشته که بر آن پرچم آویخته شده است قرار دارد و در حاشیه نیزه «نصر الله» و حاشیه بیرون محراب «خلیفه الله امیر المؤمنین» نوشته شده است.

تاریخ و مکان ضرب این سکه معلوم نیست؛ اما بی‌شک در دوره اصلاحات میانه سال‌های ۷۳-۷۷ ق. ضرب شده است. برخی آن را به ضرابخانه دمشق منتسب دانسته‌اند (Treadwell, 2005). با این حال پژوهش‌های دیگر با توجه به وزن و نمونه‌های مشابه، این سکه را احتمالاً برای دوره پیش‌روی‌های عبدالملک به خاک امپراطوری بیزانسی در منطقه ارمنستان و به عنوان ضرب اردوگاه نظامی مسلمانان تلقی می‌کنند (Morton & Eden, 2017). مایلز بر آن بود که تصویر محراب به محراب

پیامبر ﷺ در مدینه اشاره دارد و نیزه رسول خدا ﷺ در میان تصویر نشان از مفهوم فتح مقدس برای حاکمیت معنا می‌بخشید (Miles, 1952: 1/157). مایلز به بی‌راهه نرفته است؛ چنان‌که عبارت «نصر الله» در کناره نیزه نشان از فتح مقدس زیر نظر خلیفه مقدس که خود را خلیفه الله و امیرالمؤمنین می‌خواند، حکایت دارد. ازاین‌رو انتظار اینکه شمشیر هم نمادی از شمشیر رسول خدا ﷺ باشد - همان‌گونه که ما مطرح کردیم - بیش از پیش تقویت می‌شود.

۳-۲. تازیانه و بازتولید اندیشه نخستین قانون‌گذار بدوی

پس از شمشیر، دومین نماد در سکه عبدالملک نماد تازیانه است. این احتمال مطرح است که تازیانه نمادی از تأسی عبدالملک به سنت خلیفه دوم، عمر بن خطاب، باشد. کسی که در سنت خلافت نزد عامه بی‌بدیل بود و بنابر اتفاق منابع اسلامی، نخستین بار تازیانه با نام عمر گره خورده است. او نخستین کسی بود که تازیانه با خود حمل می‌کرد (ابن شُبّه، ۱۳۹۹: ۸۱۵/۳) و با آن مردم را تأدیب می‌کرد (طبری، ۱۳۸۷: ۲۰۹/۴؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۹: ۴۱/۱). تازیانه عمر به عنوان یکی از مهم‌ترین نمادهای عاملیت بدوی به شمار می‌رود. عمر در جریان‌های مختلف با استفاده از تازیانه خود، اقتدار سیادت قبیله را نشان داده بود. سنت تازیانه پس از عمر در خط عاملیت بدوی بسیار پررنگ گردید. احمد بن حنبل اشاره کرده است که پس از عمر، عثمان تازیانه‌ای سنگین‌تر از آنچه عمر داشت به کار برد (ابن حنبل، ۱۴۲۰: ۹۵) و امتداد استفاده از آن را تا دوره عبدالملک شاهد هستیم.

اگرچه در سنت فقهی مسلمانان بسیاری از حدود و تعزیرات به وسیله تازیانه صورت می‌گرفت و در واقع نمادی از حفظ انضباط درونی جامعه به شمار می‌رفت؛ اما در سنت تاریخی خلافت، عمر در موارد بسیار فراوانی برای تحکم رأی خود به عنوان سید قبیله، از آن استفاده نمود. ازجمله این گزارش‌ها می‌توان به تازیانه زدن دو فرد به دلیل زیارت بیت المقدس (ازرقی، بی‌تا: ۶۳/۲)، تهدید به تازیانه بر عمال خویش برای حفظ شوکت و ابهت خود (ابن منصور، ۱۴۱۷: ۱۶۲۸/۴ و ۱۶۲۹)، تأدیب دو نفر به دلیل آنکه

دو نفری به اقامه نماز جماعت ایستاده بودند (صنعانی، ۱۴۳۷: ۳۷/۲)، تازیانه زدن به افرادی که دو روز پشت هم از قصابی زبیر بن عوام گوشت خرید می کردند (ابن کثیر، ۱۴۳۰: ۳۹۸/۱) و... اشاره کرد. این درحالی ست که امام علی علیه السلام تنها در اجرای سنت حقوقی نبوی از تازیانه استفاده می کرد و عمل خود را در انتساب به سنت نبوی صلی الله علیه و آله مستدل می نمود (قاضی مغربی، ۱۳۸۵: ۵۳۸/۲). به عنوان نمونه، ایشان بنابر فقه نبوی، در بازار از فروش کالاهای حرام همچون مارماهی و علاوه بر آن کم فروشی و غش در معاملات جلوگیری می کردند (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴۶/۱).

به نظر می رسد در این زمینه تاریخی، عبدالملک از سویی همچون عمر بن خطاب دست به قانون گذاری در آیین حج زد و از سوی دیگر، برای نمایش نمادین اقتدار سیاسی خود، از تداعی معانی مردم نسبت به اقتدار عمر بهره جست. نماد تازیانه در ضمیر مسلمانان شلاق عمر را تداعی می کرد. وی علاوه بر اینکه با بهره بردن از نماد شمشیر، خود را خلیفه خدا خواند، با تکیه بر فرهنگ قبیله ای، سیادت خود را در ذهن مخاطبان تداعی کرد. به خصوص که همگام با گزارش های تاریخی وی همچون عمر، تازیانه را بر دوش خود آویخته است. بنابراین می توان چنین نتیجه گرفت که تازیانه بازآرایی تأسی از سنت عمر به عنوان یک فرد ایده آل در خلافت مسلمین و نماد اقتدار - از نوعی که عبدالملک بن مروان می خواست - بود.

نتیجه گیری

در این پژوهش با رویکرد مردم شناسی تاریخی به دنبال تحلیل تطور نظام حقوق اسلامی در ارتباط با شواهد مسکوکات به عنوان محصول رسمی حاکمیت بودیم. با نگاه به کنش های حقوقی جامعه تازه مسلمان، تلاش کردیم فضای انحراف از نظام حقوق نبوی و بازنمایی آن بر مسکوکات خلافت را دریابیم. منطق حقوقی عاملیت نبوی به دلیل باور به قداست وحی و نبی اکرم صلی الله علیه و آله، منطق انتسابی است؛ یعنی مشروعیت افعال با انتساب به وحی یا سنت تأیید می شود. در مقابل در نظام حقوق بدوی، نبی اکرم صلی الله علیه و آله شخصیتی زمینی در قالب سنت قبیلگی دارد و اقتدار ریاستی

قوم، نفوذ احکام نبوی را تضمین می‌کند. از نظر عبدالملک بن مروان و حامیان خلافت بعد از نبی اکرم صلی الله علیه و آله، خلفا صلاحیت حقوقی ذاتی برای دخل و تصرف و تأسیس احکام جدید را دارند. اساسی‌ترین عامل تمایز در دو نظام حقوقی نبوی و بدوی، مشروعیت حقوقی اقتدار و قانون‌گذاری خلیفه است. چنین اندیشه‌ای به صورت مستقیم با جایگاه امامت شیعی که به عنوان امتداد نبوت رسول خدا صلی الله علیه و آله مطرح می‌شد در تقابل قرار داشت.

در این مقاله درصدد بودیم تا سعی و تلاش عبدالملک برای استفاده از نمادهای بصری برای نمایش قانون‌گذار مشروع و اقتداربخشی به مقام خلیفه را رمزگشایی کنیم. ارزیابی ما با تکیه بر منابع تاریخی و تحلیل نمادشناسانه محتوای بصری سکه‌های مصور عبدالملک، بدانجا رسید که او برخلاف پادشاهان بیزانسی و ساسانی، به تصویرگری زاهدانه و همراه با نمادهای اقتدار بدوی همچون شمشیر و تازیانه در تصویرگری خود استفاده کرده است. پس از آن برای فهم دو نماد شمشیر و تازیانه به جست‌وجو در منابع تاریخی پرداختیم. به نظر می‌رسد که این دو نماد، از اهمیت خاصی برای القای مشروعیت و نشان دادن اقتدار خلافت برخوردار است. با تکیه بر گزارش‌های موجود از جدال عبدالملک با هاشمیان برای تصرف شمشیر پیامبر صلی الله علیه و آله، به نظر می‌رسد که نماد شمشیر در تصویر خلیفه بازاریابی شمشیر سید قبیله و زعامت قومی است و نماد تازیانه، به عنوان تأسی از سنت عمر به عنوان حاکم ایده‌آل و نماد اقتدار در نظام حقوقی بدوی به شمار می‌رود.

منابع

١. ابن انس، مالك، المدونة، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ق.
٢. —، الموطأ، تصحيح محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦ق.
٣. ابن بكار، زبير، الأخبار الموفقيات، تحقيق سامى مكى العانى، بيروت: عالم الكتب، ١٤٢٩ق.
٤. ابن جوزى، عبد الرحمن بن على، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٢ق.
٥. ابن حنبل، احمد، الزهد، تصحيح محمد عبد السلام شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ق.
٦. —، مسند، تحقيق شعيب الارنؤوط، عادل وديكران، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ق.
٧. ابن خياط، خليفة، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣م.
٨. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبير، تحقيق على محمد عمر، قاهره: مكتبة الخانجي، ١٤٢١ق.
٩. ابن سلام، قاسم، الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز، تحقيق محمد بن صالح المديفر، رياض: مكتبة الرشد، بى تا.
١٠. ابن شبة، عمر، تاريخ المدينة، تصحيح فهم محمد شلتوت، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩ق.
١١. ابن شهر آشوب، محمد بن على، مناقب آل ابى طالب، قم: علامه، ١٣٧٩ق.
١٢. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستيعاب، تحقيق على محمد البجاوى، بيروت: دار الجيل، ١٤١٢ق.
١٣. ابن عبد ربه، احمد بن محمد، العقد الفريد، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤ق.
١٤. ابن عساکر، على بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق محب الدين أبوسعيد عمر بن غرامة العمري، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ق.

۱۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، مسند الفاروق أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه و أقواله على أبواب العلم، تحقيق إمام بن علي بن إمام، مصر: دار الفلاح، ۱۴۳۰ق.
۱۶. ابن کلبی، هشام بن محمد، جمهرة النسب، تحقيق حسن ناجی، بیروت: عالم الكتب مكتبة النهضة العربية، بی تا.
۱۷. ابن مسکویه، محمد بن احمد، تجارب الأمم و تعاقب الهمم، تحقيق ابوالقاسم امامی، تهران: سروش، ۱۳۷۹ش.
۱۸. ابن منصور، سعید، سنن سعید بن منصور، تحقيق سعد بن عبدالله بن عبدالعزيز آل حمید، ریاض: دار الصمیعی، ۱۴۱۷ق.
۱۹. ابوالعرب، محمد بن أحمد، المحن، تحقيق عمر سليمان العقيلي، ریاض: دارالعلوم، ۱۴۰۴ق.
۲۰. ابی بکر الاصم، عبدالرحمن بن کیسان، تفسير أبي بكر الأصب، تحقيق خضر محمد بهاء، بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۸ق.
۲۱. ازرقی، محمد بن عبدالله، أخبار مكة، تصحيح رشدي الصالح ملحس، بیروت: دار الأندلس، بی تا.
۲۲. الیاس، نوربرت، در باب فرایند تمدن: بررسی های در تکوین جامعه شناختی و روان شناختی آن، ترجمه غلامرضا خدیوی، تهران: جامعه شناسان، ۱۳۹۷ش.
۲۳. آذری نیا، حمیدرضا، بهراملو، احسان، «تاریخ تکوین فقه در عصر خلیفه دوم از منظر مردم شناسی حقوق: مسئله تحریم متعه حج»، فصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات، ش ۴۰، ص ۳-۲۸، ۱۴۰۱ش.
۲۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحيح البخاری، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، بیروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
۲۵. بلاذری، احمد بن یحیی، أنساب الاشراف، تحقيق سهيل زكار و رياض الزركلي، بیروت: دار الفكر، ۱۴۱۷ق.
۲۶. ———، فتوح البلدان، بیروت: مكتبة الهلال، ۱۹۸۸م.

٢٧. ترمذى، محمد بن عيسى، سنن الترمذى، تصحيح احمد محمد شاكر و ديكران، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥ق.
٢٨. —، الشمائل المحمدية و الخصائل المصطفوية، تحقيق سيد بن عباس الجليمي، مكة: المكتبة التجارية مصطفى أحمد الباز، ١٤١٣ق.
٢٩. جرجاني، احمد بن عدى، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، بيروت: الكتب العلمية، ١٤١٨ق.
٣٠. جواد على، المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام، بيروت: دار الساقى، ١٤٢٢ق.
٣١. خصيبى، حسين بن حمدان، الهداية الكبرى، بيروت: البلاغ، ١٤١٩ق.
٣٢. دينورى، عبدالله بن مسلم، عيون الاخبار، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ق.
٣٣. ذهبى، محمد بن احمد، تاريخ الاسلام، تحقيق عمر عبدالسلام التدمري، بيروت: دار الكتاب العربى، ١٤١٣ق.
٣٤. سيوطى، عبدالرحمن بن أبى بكر، تاريخ الخلفاء، تحقيق حمدي الدمرداش، مكة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤٢٥ق.
٣٥. شرف الدين، عبدالحسين، الاجتهاد فى مقابل النص، تحقيق ابومجتبى، قم: سيد الشهدا، ١٤٠٤ق.
٣٦. صالح سلطان، مهدى، خطب الإمام الحسن عليه السلام: دراسة لغوية فى ضوء المناسبة، نجف: عتبة حسينية مقدسة، ١٤٤٠ق.
٣٧. صنعانى، عبدالرزاق بن همام، المصنف، تصحيح دار التاصيل، رياض: دار التأصيل، ١٤٣٧ق.
٣٨. طبرانى، سليمان بن احمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ق.
٣٩. طبرى، محمد بن جرير، تاريخ الأمم و الملوك، تحقيق محمد أبوالفضل ابراهيم، بيروت: دار التراث، ١٣٨٧ق.
٤٠. عسقلانى، احمد بن على، الإصابة فى تمييز الصحابة، تحقيق عادل احمد عبدالموجود و على محمد معوض، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٥ق.



۴۱. ———، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تصحيح محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، ۱۳۷۹ق.
۴۲. عطوان، حسين، الأمويون و الخلافة، بيروت: دارالجيل، ۱۹۸۶م.
۴۳. قاضى مغربى، نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۳۸۵ق.
۴۴. ———، شرح الأخبار فى فضائل أئمة الأطهار، تحقيق السيد محمد الحسينى الجلالى، قم: مؤسسة النشر الإسلامى، بى تا.
۴۵. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافى، تصحيح على اكبر غفارى و محمد آخوندى، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ق.
۴۶. المبيض، سليم عرفات، النقود العربية الفلسطينية و سكتها المدنية الاجنبية: من القرن السادس قبل الميلاد و حتى عام ۱۹۴۶م، اردن: مكتبة الاسرة، بى تا.
۴۷. مسعودى، على بن الحسين، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقيق اسعد داغر، قم: دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
۴۸. مقريزى، احمد بن على، شذور النقود، تحقيق محمد بحرالعلوم، نجف: مكتبة الحيدرية، ۱۳۸۷ق.
۴۹. ناشناس، الإمامة و السياسة، تحقيق على شيرى، بيروت: دار الأضواء، ۱۴۱۰ق.
۵۰. نقشبندى، ناصر السيد محمود، الدرهم الاسلامى: الدرهم الاسلامى المضروب على الطراز الساسانى، بغداد: مطبوعات المجمع العلمى العراقى، ۱۳۸۹ق.
۵۱. نيشابورى، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، بى تا.
۵۲. يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب، تاريخ يعقوبى، بيروت: دار صادر، بى تا.
53. Burke, Peter, *What is cultural history*, Wiley, 2008.
54. Baldwin's Islamic Coin, Auct 24, 2013.
55. Coser, Lewis A, *The functions of social conflict*, Routledge, 2001.
56. Crone, Patricia and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

57. Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life*, Free Press, 1995.
58. Emirbayer & Mische, "What Is Agency?", *American Journal of Sociology*, 103(4), pp. 962-1023, 1998.
59. Evans-Pritchard, E. E, "The Sanusi of Cyrenaica", *Journal of the International African Institute*, 15(2), pp. 61-79, 1945.
60. F.E. Peters, *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*, Routledge, 1999.
61. Goodwin, Tony, *Arab-Byzantine Coinage*, London: Study in The Khalili Collection, Vol 4, 2005.
62. Gordon, Matthew S, et al, Al-Yaqubi, Abu al-Abbas: *The Works of Ibn Waḍīḥ al-Yaqubi: An English Translation*, Leiden, Boston: Brill, Vol. 3, 2018.
63. Hakim, A, "Conflicting Images of Lawgivers: The Caliph and the Prophet Sunnat 'Umar and Sunnat Muḥammad", In *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leiden, The Netherlands: Brill, pp 159- 177, 2003.
64. Hallaq, W, "The early judges, legal specialists and the search for religious authority", In *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, Themes in Islamic Law, pp. 57-78, 2004.
65. Lowry, J, "The Prophet as lawgiver and legal authority", In *The Cambridge Companion to Muhammad*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 83-102, 2010.
66. Miles, George C, "Mihrab And 'Anazah': A Study In Early Islamic Iconography", Routledge, Vol.1, pp. 156-171, 1952.
67. ———, "The Earliest Arab Gold Coinage", *Museum Notes* (American Numismatic Society), Vol 13, pp. 205- 229, 1967.
68. Morton & Eden LTD, Auct54, 2012.
69. ———, Auct85, 2017.
70. Pirie, Fernanda, *The Anthropology of Law*, Oxford University Press, 2013.



71. Schulze, Wolfgang, "Symbolism On The Syrian Standing Caliph Copper Coins: A Contribution To The Discussion", *Coinage And History In The Seventh Century Near East* 2, pp. 11-22, 2010.
72. Treadwell, Luke, "Mihrab And 'anaza" Or "Sacrum And Spear"? A Reconsideration Of An Early Marwanid Silver Drachm, *Muqarnas*, Brill, Vol 22, pp 1-28, 2005.
73. —————, "Abd Al-Malik's Coinage Reforms: The Role Of The Damascus Mint", *Revue Numismatique*, No 6, pp. 357-381, 2009.
74. Walker, J, "Some New Arab-Sassanian Coins", *The Numismatic Chronicle And Journal Of The Royal Numismatic Society*, Vol 12, pp.106-110, 1952.
75. www.sarc.auction (Stephen Album Rare Coins)
76. www.zeno.ru

