

از مهندسی مشروعیت تا دین ابزاری: تحلیل سازوکارهای پیوند دین و قدرت در حکومت امویان (۱۳۲-۴۱ق)ز

زهرا دیانتي پور¹ حسین الهی² سید حسین مجتبوی³

¹ دانشجوی دکتری تاریخ، دانشکده علوم انسانی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی تربت حیدریه، ایران. zahradianatipour0791263797@iau.ir

² استاد گروه تاریخ، دانشگاه فردوسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران، (نویسنده مسئول) mohamadrezahaji32@gmail.com

³ استادیار (عضو مدعو) گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران؛ (drmojtabavi@yahoo.com)

نویسنده مسئول: mohamadrezahaji32@gmail.com

تاریخ دریافت: 1404/04/18 تاریخ پذیرش: 1404/07/23

چکیده

حکومت بنی‌امیه (۱۳۲-۴۱ قمری) به عنوان نخستین دولت موروثی جهان اسلام، در پی بحران «فتنه اول» و صلح امام حسن (ع) با معاویه شکل گرفت. ماهیت این حکومت که بر غلبه نظامی و عصبیت قبیله‌ای استوار بود، از همان آغاز با چالشی بنیادین به نام «بحران مشروعیت» مواجه شد. پژوهش حاضر با رویکردی تاریخی-تحلیلی و با اتکا به چارچوب نظری «دین ابزاری»، به این پرسش کلیدی می‌پردازد که خلفای اموی چگونه و با چه سازوکارهایی از دین اسلام به عنوان ابزاری برای تحکیم سلطه خود در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بهره بردند؟ یافته‌ها نشان می‌دهد امویان به‌شکلی نظام‌مند و برنامه‌ریزی شده، مفاهیم، نهادها و نمادهای دینی را در خدمت اهداف دنیوی خویش قرار دادند. در عرصه سیاسی، با تحریف مفاهیمی مانند خلافت، ترویج اندیشه‌های جبرگرایی و ارجاء، و نیز کنترل نهادهای تبلیغی (منابر، قضاوت و شعر) به مشروعیت‌سازی پرداختند. در عرصه اقتصادی، با تحریف نهادهای زکات و خراج و توزیع تبعیض‌آمیز بیت‌المال، به ایجاد یک نظام طبقاتی نژادی-اقتصادی کمک کردند. در عرصه اجتماعی نیز با احیای عصبیت جاهلی، اعمال تبعیض سیستماتیک علیه «موالی» (مسلمانان غیرعرب) و مهندسی فرهنگی جامعه از طریق مساجد و نخبگان وابسته، انسجام امت اسلامی را خدشه‌دار ساختند. این پژوهش نتیجه می‌گیرد که استفاده ابزاری از دین، اگرچه در کوتاه‌مدت به تثبیت ظاهری خلافت اموی انجامید، اما در بلندمدت پیامدهای ویرانگری چون عرفی شدن دین، تعمیق شکاف‌های اجتماعی، تحریف بخشی از میراث حدیثی و در نهایت سقوط این سلسله را رقم زد. مطالعه موردی دوره اموی، الگویی تحلیلی برای شناخت پدیده «سیاست‌زدگی دین» در ادوار مختلف تاریخی فراهم می‌کند.

کلیدواژه: خلافت اموی، دین ابزاری، مشروعیت سیاسی، مشروعیت‌سازی نمادین، تحریف اقتصادی، تبعیض اجتماعی، موالی.

مقدمه

دوره حکومت امویان نقطه عطفی تعیین‌کننده در تاریخ سیاسی، اجتماعی و فکری تمدن اسلامی به شمار می‌آید. این حکومت که پایه‌های خود را نه بر مبانی پذیرفته‌شده اسلامی مانند «نص» یا «شورای کامل»، بلکه عمدتاً بر «غلبه نظامی» و «حیله سیاسی» استوار ساخته بود (مادلونگ، ۱۹۹۷)، از بدو تأسیس با مسئله‌ای ساختاری به نام «بحران مشروعیت» دست به گریبان بود. در چنین فضایی، دستگاه خلافت برای تثبیت حاکمیت خود ناگزیر به جست‌وجوی مبانی جدیدی برای مقبولیت‌بخشی بود. در این میان، دین اسلام به عنوان نافذترین عنصر هویت‌ساز و بسیج‌کننده در جامعه صدر اسلام، به کانون اصلی توجه استراتژیست‌های اموی تبدیل شد.

مفهوم «دین ابزاری» در چارچوب این پژوهش، به رویکردی اطلاق می‌شود که در آن باورها، نمادها، احکام و نهادهای دینی نه به عنوان غایت و ارزش ذاتی، بلکه در مقام ابزاری کارآمد برای دستیابی به اهداف عمدتاً دنیوی و سیاسی - از جمله کسب، تحکیم و گسترش قدرت - مورد استفاده قرار می‌گیرند (شجاعی زند، ۱۳۸۰؛ برگر، ۱۹۶۷). این مقاله با پذیرش این چارچوب نظری، در پی پاسخ به این پرسش اصلی است که خلفای اموی چگونه و با به‌کارگیری چه سازوکارهایی در سه عرصه به هم‌پیوسته سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، از دین به عنوان ابزاری برای تحکیم پایه‌های قدرت خود بهره بردند؟

نوآوری این نوشتار در ارائه تحلیلی یکپارچه، نظام‌مند و مبتنی بر مطالعه اسنادی از این پدیده در هر سه عرصه مذکور است، رویکردی که در پژوهش‌های پیشین کمتر بدان پرداخته شده است. روش تحقیق در این مقاله، روش تاریخی-تحلیلی با تکیه بر مطالعه اسنادی منابع اولیه (مانند تاریخ طبری، الکامل ابن اثیر، انساب الاشراف بلاذری) و منابع ثانویه معاصر است.

۲. مبانی نظری: دین ابزاری و بحران مشروعیت امویان

۲-۱. چارچوب مفهومی دین ابزاری و سرمایه نمادین

در ادبیات جامعه‌شناسی دین و قدرت، «دین ابزاری» پدیده‌ای است که طی آن مفاهیم و نهادهای دینی از جایگاه راهنمای معنوی به سطح یک «منبع» یا «سرمایه» تقلیل می‌یابند. پیر بوردیو (۱۹۷۹) با طرح مفهوم «سرمایه نمادین»، توضیح می‌دهد که چگونه گروه‌های مسلط، اعتبار و قداست نهادهای دینی را انباشته و سپس آن را برای تثبیت سلطه خود به «سرمایه اقتصادی» و «سرمایه سیاسی» تبدیل می‌کنند. حکومت اموی مصداق بارز این فرآیند بود: آنان با جعل حدیث، ساخت بناهای مذهبی مجلل و برگزاری مراسم پرطمطراق، در پی انباشت سرمایه نمادین بودند و سپس از این اعتبار برای توجیه غصب بیت‌المال و سرکوب مخالفان بهره می‌بردند.

از منظر جامعه‌شناسی معرفت مانهایم، افکار و اندیشه‌ها در بافت اجتماعی خاصی شکل می‌گیرند. دستگاه حدیث‌سازی اموی نمونه بارزی از «تولید دانش در خدمت قدرت» است. این فرآیند شامل مراحل شناسایی نیازهای ایدئولوژیک حکومت، ایجاد شبکه‌ای از راویان و محدثان وابسته، تولید احادیث متناسب با اهداف سیاسی، و ترویج و نهادینه‌سازی این احادیث از طریق نهادهای رسمی بود.

۲-۲. نظریه اقتدارگرایی و تئولوژی سیاسی

از منظر اندیشه سیاسی، حکومت اموی نمونه‌ای از «اقتدارگرایی سنتی-کارزماتیک» است که برای حفظ خود نیازمند ایجاد یک «تئولوژی سیاسی» رسمی بود. این تئولوژی سه کارکرد اصلی داشت: توجیه ساختار قدرت (تبیین چرایی حقانیت امویان)، تفسیر جهان (ارائه روایتی خاص از تاریخ و دین)، و هدایت کنش سیاسی (تعیین بایدها و نبایدهای اجتماعی). نظریه‌پردازانی مانند کارل اشمیت معتقدند امر سیاسی حول محور تمایز «دوست/دشمن» شکل می‌گیرد. امویان با «دینی کردن» این تمایز و تبدیل مخالفان به «دشمن دین»، سیاست را به حوزه مقدسات کشاندند.

۲-۳. بحران مشروعیت: ریشه بحران و ضرورت مشروعیت‌سازی کاذب

مشروعیت به مقبولیت و حقانیت عقلانی یک نظام سیاسی از نگاه شهروندان و نخبگان اشاره دارد (ویر، ۱۹۷۸). امویان که فاقد مشروعیت مبتنی بر سنت اسلامی (نص یا شورا) بودند، در قامت یک «دولت غاصب» ظاهر شدند. ویلفرد مادلونگ (۱۹۹۷) تأکید می‌کند که پایه‌های قدرت اموی بیش از آنکه بر معیارهای دینی استوار باشد، بر رقابت‌های قبیله‌ای (قیس و یمن) و غلبه نظامی تکیه داشت. این خلأ مشروعیت، دستگاه خلافت را وادار به طراحی و اجرای پروژه‌های پیچیده تحت عنوان «مشروعیت‌سازی کاذب» یا «مشروعیت‌سازی الهی» کرد. در این پروژه، دین از جایگاه «هدف» به «وسیله» تنزل یافت.

۳. سازوکارهای سیاسی مشروعیت‌سازی: از جعل حدیث تا مهندسی گفتمان

۳-۱. دوره معاویه: بنیان‌گذاری استراتژی دین ابزاری (۶۰-۴۱ ق)

نخستین گام معاویه در راستای تحکیم قدرت، تبدیل نهاد «خلافت» به «ملک موروثی» بود. اقدام او در تعیین پسرش یزید به جانشینی، که با اعتراض شدید چهره‌هایی مانند عبدالرحمن بن ابی‌بکر (با توصیف آن به نظام «کسروی و هرقلی») مواجه شد (دینوری، ۱۳۷۱)، نیازمند پشتوانه‌ای ایدئولوژیک بود.

معاویه با تشکیل دستگاه تبلیغات منسجم، استراتژی دین ابزاری را پایه‌ریزی کرد. وی خطبای متخصص مانند مغیره بن شعبه در کوفه و عمرو بن عاص در مصر را استخدام کرد و سیستمی برای نظارت بر محتوای خطبه‌ها ایجاد نمود. برای توجیه این تحول به جعل حدیث روی آورد. احادیثی مانند «الْأئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ» (ابن ابی شیبه، ۲۰۰۴) یا حدیث ساختگی «إِنَّ مِنْ وَلَدِي قَتَّى أَشَقْرُ، يَحْكُمُ النَّاسَ...» (ابن جوزی، ۱۹۶۶) تولید و ترویج شد تا خلافت را حق انحصاری قریش و مشخصه‌های شخصی یزید را نشانه‌ای الهی جلوه دهند.

وی همچنین مفاهیم کلیدی را تحریف کرد: «بیعت» از یک قرارداد داوطلبانه به «تسلیم اجباری» تبدیل شد، «امر به معروف و نهی از منکر» به معنای حمایت از حکومت تفسیر گردید، و «جهاد» به جنگ با مخالفان داخلی محدود شد.

۳-۲. تولید ایدئولوژی رسمی: ترویج جبرگرایی و مکتب ارجاء

برای خلع سلاح فکری مخالفان، امویان دو نظریه کلامی را به شدت تبلیغ کردند:

جبرگرایی سیاسی: با تفسیری خاص از آیاتی مانند «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ» (آل عمران: ۲۶)، القا می‌شد که حکومت امویان قضا و قدر الهی است و مخالفت با آن، مخالفت با خداست (ابن قتیبه الدینوری، ۱۴۱۰).

مکتب ارجاء: این دیدگاه که قضاوت درباره حاکم فاسق را به روز قیامت موکول می‌کرد، عملاً به معنای وجوب سکوت و اطاعت بی‌قید و شرط از هر حاکم مسلط بود و مؤثرترین ابزار برای عادی‌سازی ظلم به شمار می‌رفت (ون‌اس، ۲۰۱۷).

۳-۳. دوره یزید و فاجعه کربلا: اوج بحران مشروعیت (۶۴-۶۰ ق)

واقعۀ کربلا نقطه عطفی در تاریخ اموی بود که استراتژی دین ابزاری را در معرض شدیدترین آزمون قرار داد. دستگاه تبلیغاتی اموی برای توجیه این فاجعه، گفتمان‌سازی پیچیده‌ای انجام داد: امام حسین (ع) به عنوان «شورش علیه خلیفه مشروع» معرفی شد و فقهای درباری مانند شریح، فتوا به «باغی» بودن او دادند (ابن اعثم کوفی، ۱۳۷۴). این واقعه سبب ایجاد «ترومای جمعی» در جامعه شیعه و تقویت گرایش‌های مخفیانه به اهل بیت (ع) شد.

۳-۴. تسخیر نهادهای تبلیغی و مشروعیت‌ساز

امویان نهادهای فرهنگی-دینی تأثیرگذار را به‌طور کامل در خدمت گرفتند:

نهاد خطابه و منابر: معاویه با صدور فرمان لعن امام علی (ع) بر سر منابر (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸)، این نهاد را به رسانه‌ای یک‌سویه برای ترویج فضایل امویان و تکفیر مخالفان تبدیل کرد.

نهاد قضاوت و فتوا: قضات و فقهای وابسته، احکامی مطابق میل حکومت صادر می‌کردند. هشام بن عبدالملک با صدور حکم عدم قبول شهادت شیعیان اهل بیت (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷)، تبعیض را در نهاد قضا نهادینه کرد.

نهاد شعر و ادب: شاعران درباری مانند فرزدق، جریر و اخطل (شاعر نصرانی دربار)، با دریافت صله‌های کلان از بیت‌المال، به ستایش حاکمان و تحقیر مخالفان می‌پرداختند و ادبیات را به بخشی از دستگاه پروپاگاندا تبدیل می‌کردند (اصفهانی، ۱۹۷۲). اشعاری که به شرابخواری یزید اشاره می‌کردند، با زبانی هنرمندانه، این رذایل را به «لطافت طبع» تبدیل می‌کردند.

۳-۵. تحلیل موردی: استراتژی ترکیبی عبدالملک بن مروان (۸۶-۶۵ ق)

دوره عبدالملک اوج بلوغ استراتژی دین ابزاری بود. وی همزمان سه محور را پیش برد:

۱. سرکوب خونین رقبا: نابودی عبدالله بن زبیر با تخریب جزئی کعبه.

۲. یکسان‌سازی اداری: عربی‌سازی دیوان‌ها و ضرب سکه مستقل (دینار و درهم) با شعارهای اسلامی.

۳. مشروعیت‌سازی نمادین عظیم: ساخت گنبدالصخره در بیت‌المقدس (حدود ۷۲ ق) هوشمندانه‌ترین اقدام او بود. این بنا هم رقیبی برای مکه (تحت کنترل ابن زبیر) ایجاد می‌کرد، هم عظمت خلافت اموی را نمایش می‌داد و هم با کتیبه‌های قرآنی که به صراحت نام پیامبر (ص) را ذکر و الوهیت مسیح را رد می‌کرد، ادعای حکومتی دینی را القا می‌نمود. این پروژه، نماد کامل تبدیل «مکان مقدس» به «بزار ژئوپلیتیک» بود.

عبدالملک همچنین با مهندسی حافظه تاریخی، روایت رسمی از تاریخ ایجاد کرد: حذف نام امام علی (ع) از خطبه‌ها، تحریف حوادث صدر اسلام، و قهرمان‌سازی انتخابی از شخصیت‌های اموی.

۴. سازوکارهای اقتصادی: تحریف نهادهای مالی و ایجاد نظام طبقاتی

۴-۱. مصادره نهادهای اقتصادی اسلامی

نظام اقتصادی امویان در تقابل آشکار با عدالت اقتصادی اسلام قرار داشت.

زکات: این فریضه الهی که می‌بایست برای رفع محرومیت هزینه شود، به ابزاری برای افزایش درآمد حکومت و توزیع رانتی میان هواداران عرب تبدیل شد (کاتوزیان، ۱۳۹۲). گزارش‌ها حاکی از آن است که زکات از موالی گرفته می‌شد اما عمدتاً میان عرب‌ها تقسیم می‌گشت.

خراج: مالیات اراضی فتح‌شده، منبع اصلی تأمین هزینه‌های دربار اشرافی و جنگ‌های توسعه‌طلبانه شد. امویان با ایجاد «دیوان خراج»، زمین‌ها را ثبت و نرخ‌های متفاوتی برای مناطق تعیین کردند. فشار خراج بر کشاورزان غیرعرب (موالی) تا حد شورش افزایش یافت.

بیت‌المال: این نماد عدالت اجتماعی، عملاً به «ملک شخصی خلیفه» بدل گشت. ثروت امت صرف ساخت کاخ‌های مجلل (قصرهای شام)، عیاشی درباریان و بخشش به شاعران وابسته می‌شد (فیاض، ۱۳۹۰). خلفایی مانند ولید بن عبدالملک، گنجینه‌های بیت‌المال را در پروژه‌های نمایشی مانند توسعه مسجدالنبی و ساخت مسجد اموی دمشق هزینه می‌کردند.

۴-۲. سیستم دیوانی و تحریف مفاهیم اقتصادی

امویان با ایجاد دیوان‌های تخصصی، نظام اقتصادی را به خدمت گرفتند:

دیوان عطاء: این دیوان سلسله مراتبی برای پرداخت مقرری ایجاد کرد که در رأس آن خاندان اموی و سپس اشراف عرب قرار داشتند. موالی در دوره‌های اولیه عملاً از دریافت عطاء محروم بودند.

دیوان جند: سازماندهی نظامی بر اساس قبیله انجام می‌گرفت و به جنگجویان عرب دستمزد بیشتری نسبت به نیروهای غیرعرب پرداخت می‌شد. از موالی اغلب در خط مقدم نبرد استفاده می‌شد.

کنترل راه‌های تجاری: خاندان اموی با انحصار تجارت با امپراتوری روم شرقی، کنترل مسیرهای حج و اخذ عوارض از کاروان‌ها، ثروت کلانی انباشتند.

۳-۴. توزیع تبعیض آمیز و نهادینه سازی نابرابری

سیاست اقتصادی اموی بر پایه قوم گرایی عربی استوار بود. «عطاء» (مقرری) نه بر اساس تقوا یا نیاز، بلکه بر مبنای وابستگی قبیله ای و وفاداری سیاسی تقسیم می شد. اعراب، به ویژه خاندان قریش و متحدانشان، سهم عمده می بردند، در حالی که موالی - حتی اگر در جنگ ها شرکت می کردند - از این مقرری محروم یا سهم ناچیزی دریافت می کردند (اشکوری، ۱۳۹۴).

این تبعیض سیستماتیک، یک نظام طبقاتی نژادی-اقتصادی را بنیان نهاد که شکاف بین عرب و عجم را برای قرن ها تداوم بخشید. امویان با «گفتمان اقتصادی» خاصی این تبعیض را توجیه می کردند: القای این تصور که «عرب ها مستحق ترند» و طبیعی جلوه دادن فقر موالی.

۴-۴. انحصار اقتصادی و ایجاد الیگارش

خاندان اموی با انحصار منابع اقتصادی، الیگارش قدرتمندی ایجاد کردند:

• تبدیل اراضی موات به ملک شخصی

• غصب اموال مخالفان سیاسی تحت عنوان «فیء»

• ایجاد نظام ارباب-رعیتی با واگذاری زمین های وسیع به اشراف عرب

• بهره کشی از کشاورزان غیرعرب و ایجاد وابستگی اقتصادی مناطق به مرکز

۵. سازوکارهای اجتماعی: احیای عصیبت جاهلی و مهندسی فرهنگی

۱-۵. تحریف کارکرد مسجد: از کانون امت تا پایگاه نظارت

مسجد که در عصر نبوی قلب تپنده حیات جمعی مسلمانان بود، در دوره اموی دستخوش تحولی بنیادین شد:

کنترل گفتمان: خطبای حکومتی، منبر را به تربیونی برای تبلیغ اطاعت مطلق تبدیل کردند. گفتمان حاکم بر این خطبه ها بر تکرار «الطاعة» (اطاعت) به عنوان فریضه دینی، شیطان سازی مخالفان با عناوینی چون «باغی» و «مفسد فی الارض»، و ترویج گفتمان «قدر» استوار بود.

ایجاد فضای رعب: سخن گفتن از فضایل اهل بیت (ع) در مساجد مجازات در پی داشت. حجاج بن یوسف در مسجد کوفه اعلام کرد هر که نام علی (ع) را به نیکی برد، دستگیر خواهد شد (طبری، ۱۹۸۷).

معماری تبعیض آمیز: احداث «منبر بلند» (نماد جدایی حاکم از مردم) و «جایگاه مخصوص خلیفه»، سلسله مراتب اجتماعی را به مقدس ترین مکان اسلامی کشاند. در مسجد جامع دمشق، موالی به گوشه ها و ستون های عقب مسجد رانده می شدند، در حالی که اشراف عرب در ردیف های جلو می نشستند (ابن عساکر، ۱۹۹۵). حتی حوض های وضو و سرویس های بهداشتی مجزا برای اشراف و موالی وجود داشت.

۲-۵. احیای نژادپرستی جاهلی و سیاست سرکوب موالی

در تناقض کامل با آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات: ۱۳)، امویان ملاک برتری را نژاد عرب قرار دادند و با تفسیری قبیله محور از اسلام، خود را «قوم برگزیده» خدا معرفی می کردند.

تبعیض سیستماتیک: موالی از حقوق اجتماعی، قضایی و اقتصادی برابر محروم بودند. دیه آنان کمتر از عرب بود، شهادتشان در دادگاه ها گاه معتبر شمرده نمی شد (به ویژه پس از حکم هشام بن عبدالملک)، و از ازدواج با زنان عرب منع می شدند (ابن عبدربه، ۲۰۰۲).

ادبیات تحقیرآمیز: شعرای درباری، تحقیر موالی را در اشعار خود ترویج می کردند. جریر بن عطیه می سرود: «إِنَّ الْمَوَالِيَ كُلَّهُمْ نِصْفُهُمْ / أَعْجَمِيَّ وَ النَّصْفُ الْآخَرُ أَعْجَمٌ» (ابن قتیبه، ۱۹۹۶). چنین اشعاری در محافل رسمی، گفتمان نژادپرستانه حکومت را تقویت می کرد.

سیاست محدودیت ازدواج های بین نژادی: امویان با ایجاد موانع قانونی، از اختلاط نژادی جلوگیری می کردند. حتی فرزندان حاصل از ازدواج عرب با غیرعرب را «ناصل» می خواندند و از خلافت محروم می کردند.

۳-۵. گفتمان پردازی برای توجیه تبعیض

برای توجیه تبعیض علیه موالی، گفتمان های پیچیده ای تولید شد:

گفتمان برتری نژادی: تأکید بر «نخوت عربی» و ایجاد سلسله مراتب نژادی با توجیهات به ظاهر علمی.

گفتمان امنیتی: ترسیم موالی به عنوان «عنصر نامطمئن» و ایجاد نیاز به «نظارت دائمی» برای توجیه محدودیت های اجتماعی.

گفتمان اقتصادی: القای این تصور که «عرب ها به دلیل خدماتشان در فتوحات، مستحق ترند».

۴-۵. مهندسی افکار عمومی: برچسب زنی و کنترل دانش

سیاست برچسب‌زنی دینی: هر مخالف سیاسی با برچسب‌هایی چون «باغی»، «خارجی»، «قدری» (منکر تقدیر) و حتی «مرتد» مواجه می‌شد. مروان بن محمد در فرمانی تاریخی نوشت: «مَنْ شَكَّ فِي إِمَامَتِي فَاقْتُلُوهُ قَتْلَهُ الْمُرْتَدِّينَ» (این اثیر، ۱۳۷۱). این مکانیسم، اعتراض سیاسی را به جرم عقیدتی تبدیل و سرکوب آن را موجه می‌ساخت.

کنترل تولید معرفت: با محدود کردن دسترسی موالی به مراکز علمی و کتابخانه‌های مساجد، و با تکیه بر عالمان وابسته، امویان سعی در کنترل جریان تولید و توزیع دانش دینی داشتند. این سیاست جهل‌پروری هدفی دوگانه داشت: حفظ انحصار دانش در دست نخبگان عرب وابسته، و جلوگیری از بیداری سیاسی موالی.

سیاست زمین‌سوزی نمادین: معاویه و جانشینانش به تخریب فیزیکی اماکن مرتبط با مخالفان پرداختند. ولید بن عبدالملک دستور تخریب حرم امام حسین(ع) در کربلا را صادر کرد و زمین آن را شخم زد (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸).

۶. مقاومت‌ها و واکنش‌های مردمی

۶-۱. شکل‌گیری گفتمان مقاومت

در برابر استراتژی دین‌ابزاری امویان، گفتمان‌های مقاومتی متعددی شکل گرفت: گفتمان شیعی: با تأکید بر «امامت» به جای «خلافت» و بازتعریف مفاهیم دینی از موضع عدالت‌خواهی. امامان شیعه با حفظ فاصله از حکومت و تأسیس حلقه‌های درسی مستقل، بدیلی برای گفتمان رسمی ارائه دادند. گفتمان خوارج: با نقد شدید فساد امویان و تأکید بر مساوات در توزیع ثروت. آنان اگرچه در روش افراطی بودند، اما اعتراضشان نشان‌دهنده نارضایتی عمیق از سیاست‌های تبعیض‌آمیز امویان بود. گفتمان زاهدانه: با کناره‌گیری از سیاست و تأسیس مدارس فکری مستقل. زاهدان و عابدان با حفظ سنت‌های اصیل اسلامی در حاشیه جامعه، در برابر عرفی‌شدن دین مقاومت کردند.

۶-۲. مکانیسم‌های مقاومت فرهنگی

مردم با مکانیسم‌های مختلفی در برابر مهندسی فرهنگی مقاومت کردند: حفظ سنت‌های شفاهی: نقل سینه‌به‌سینه احادیث اهل بیت، حفظ اشعار منتقد حکومت، و انتقال تجربیات تاریخی از نسلی به نسل دیگر. ایجاد نهادهای موازی: تأسیس حلقه‌های درسی غیررسمی در خانه‌ها، ایجاد کتابخانه‌های شخصی، و تشکیل انجمن‌های ادبی مستقل از دربار. مقاومت منفی: عدم مشارکت در مراسم رسمی حکومتی، بایکوت محصولات فرهنگی دربار، و حفظ زبان و فرهنگ محلی در برابر عربی‌سازی اجباری. شکل‌گیری فرهنگ عزاداری: مراسم سوگواری برای امام حسین(ع) که ابتدا به صورت مخفیانه برگزار می‌شد، به تدریج به نمادی قدرتمند از مقاومت فرهنگی و حفظ هویت شیعی تبدیل شد.

۷. پیامدها، تحلیل نهایی و درس‌های تاریخی

۷-۱. پیامدهای کوتاه‌مدت و ساختاری

استراتژی دین‌ابزاری امویان، نتایج متناقضی به بار آورد: تثبیت موقتی: در کوتاه‌مدت و در مناطقی مانند شام که پایگاه اصلی امویان بود، این استراتژی تا حدی به ایجاد اطاعت و مقبولیت انجامید. عرفی‌شدن دین (Secularization): استفاده ابزاری، قداست ذاتی دین را مخدوش کرد و آن را به امری دنیوی و وابسته به قدرت تبدیل نمود (برگر، ۱۹۶۷). این روند به بی‌اعتمادی عمومی به نهادهای رسمی دینی انجامید. شکاف پایدار: دوپارگی عمیق بین «دین حکومتی» (ظاهری، قبیله‌گرا، توجیه‌گر قدرت) و «دین مردمی» (باطنی، عدالت‌خواه، مقاوم) که در این دوره شکل گرفت، تا امروز در اشکال مختلف در جهان اسلام باقی است. تحریف میراث دینی: جعل حدیث در مقیاس گسترده و تفسیرهای ایدئولوژیک از قرآن، خسارتی جبران‌ناپذیر به میراث فکری اسلام وارد آورد و تفکیک سره از ناسره در احادیث و تفاسیر را برای نسل‌های بعد دشوار ساخت. این امر خود به شکل‌گیری «علم درایه و رجال» به عنوان واکنشی دفاعی انجامید.

تقویت گرایش‌های قومی و تضعیف امت‌گرایی: سیاست عرب‌محوری امویان، بذر جنبش‌های قومی (شعوبیه) را کاشت و ایده «امت واحد اسلامی» را با چالش جدی مواجه ساخت.

۷-۲. تحلیل نهایی: چرا این استراتژی در نهایت شکست خورد؟

سقوط امویان در سال ۱۳۲ قمری به دست عباسیان نشان داد که استفاده ابزاری از دین یک «پیروزی پرهزینه و شکننده» است. این استراتژی سه هزینه گزاف داشت که در نهایت به زوال آن انجامید:

۱. هزینه اعتبار: وقتی پوشش دینی نتواند فساد اقتصادی و ستم سیاسی را بپوشاند، مردم میان دین اصیل و دین درباری تمایز قائل می‌شوند و اعتماد به نهاد رسمی را از دست می‌دهند. سکه‌های طلا و مساجد مجلل نمی‌توانستند بوی تعفن فساد را مخفی کنند.

۲. هزینه انسجام: تبعیض سیستماتیک، جامعه را از درون می‌پوساند و آن را در برابر بحران‌ها آسیب‌پذیر می‌کند. خشم موالی و گروه‌های محروم، سوختی برای انقلاب عباسیان شد که شعار «الرضا من آل محمد» و عدالت‌خواهی سر دادند.

۳. هزینه مشروعیت نهایی: در نقطه اوج، هنگامی که هیچ توجیه دینی دیگر قادر به مهار خشم عمومی نباشد، نظام با واکنشی انفجاری و اغلب با شعارهای ضدخود روبرو می‌شود. شعار عدالت‌خواهانه عباسیان، دقیقاً نقطه ضعف استراتژی اموی را نشانه رفته بود.

۷-۳. درس‌های تاریخی برای جهان معاصر

مطالعه دوره اموی صرفاً یک بحث تاریخی نیست، بلکه یک دستگاه تحلیلی قدرتمند ارائه می‌دهد:

شناخت الگوی «تئولوژی حکومتی»: نشان می‌دهد چگونه حکومت‌های غیرمشروع یا در بحران مشروعیت، با مصادره مفاهیم مقدس (دین، ملیت، عدالت، آزادی) و تبدیل آن‌ها به ایدئولوژی رسمی، به سرکوب مخالفان می‌پردازند.

هشدار درباره صنعت فرهنگ وابسته: نقش شاعران، خطبای، رسانه‌ها و روشنفکران وابسته به حکومت اموی، قابل قیاس با «صنعت فرهنگ» در حکومت‌های امروزی است که با تولید انبوه محتوای یکسان و توجیه‌گر، به «ابتذال شر» و عادی‌سازی ستم کمک می‌کنند.

تأکید بر استقلال نهادهای دینی: سقوط امویان ثابت کرد که نهاد دینی وقتی استقلال خود را از دست می‌دهد و به ابزار قدرت تبدیل می‌شود، نه تنها به دین خیانت می‌کند، بلکه سقوط آن حکومت را نیز تسریع می‌نماید. سلامت دین در گرو حفظ فاصله انتقادی از قدرت است.

شناسایی مکانیسم‌های مقاومت: مطالعه شیوه‌های مقاومت فرهنگی و اجتماعی در دوره اموی (از حفظ سنت شفاهی تا ایجاد نهادهای موازی) می‌تواند برای جنبش‌های مقاومت در جوامع تحت سلطه امروزی الهام‌بخش باشد.

بازتاب تاریخی و اهمیت معاصر: استراتژی دین ابزاری امویان، الگویی تاریخی شد که در دوره‌های بعدی نیز تکرار گردید. عباسیان با وجود شعارهای عدالت‌خواهانه، بسیاری از سازوکارهای اموی را به ارث بردند. این الگو در تاریخ اسلام تا به امروز، در قالب‌های مختلف تکرار شده است.

۸. نتیجه‌گیری

حکومت بنی‌امیه که با بحران مشروعیت ذاتی زاده شد، برای بقا به استراتژی همه‌جانبه «دین ابزاری» متوسل گردید. این پژوهش نشان داد که این استراتژی در سه عرصه به اجرا درآمد:

در عرصه سیاسی، از طریق تحریف مفهوم خلافت به سلطنت موروثی، ترویج اندیشه‌های جبر و ارجاء، جعل حدیث، و تسخیر کامل نهادهای تبلیغی (منابر، قضاوت، شعر).

در عرصه اقتصادی، با مصادره نهادهای مالی اسلامی (زکات، خراج، بیت‌المال)، ایجاد سیستم دیوانی تبعیض‌آمیز، و نهادینه‌سازی یک نظام طبقاتی نژادی-اقتصادی که ثروت را در انحصار خاندان اموی و اشراف عرب قرار می‌داد.

در عرصه اجتماعی، با تحریف کارکرد مساجد به پایگاه‌های نظارتی، احیای نژادپرستی جاهلی و اعمال تبعیض سیستماتیک علیه موالی، و مهندسی فرهنگی جامعه از طریق برچسب‌زنی، کنترل دانش و تولید گفتمان‌های توجیه‌گر.

پیام نهایی این تحلیل تاریخی آن است که قدرتی که می‌کوشد قداست را بخرد، در نهایت بی‌قداستی خود را می‌فروشد. حکومت اموی، با وجود همه ثروت، شکوه ظاهری و دستگاه تبلیغاتی پیچیده‌اش، نتوانست بر شالوده سست مشروعیت خود سرپا بماند. استفاده ابزاری از دین اگرچه در کوتاه‌مدت می‌تواند قدرت را تثبیت کند، اما در بلندمدت سه هزینه ویرانگر دارد: هزینه اعتبار (برای دین)، هزینه انسجام (برای جامعه) و هزینه مشروعیت نهایی (برای خود حکومت).

درس امویان برای امروز این است: هرگاه حکومتی بخواهد از دین به عنوان ابزار حکمرانی استفاده کند، نه تنها به دین خیانت می‌کند، بلکه پایه‌های خود را بر خاک سست می‌سازد. فهم این مکانیسم‌ها، کلیدی برای درک بخشی از چالش‌های عمیق جهان اسلام و نیز ابزاری تحلیلی برای نقد پدیده‌های مشابه در سیاست معاصر است - پدیده‌ای که در آن حقیقت و معنویت قربانی حفظ قدرتی می‌شوند که از آغاز بر شالوده‌ای سست بنا نهاده شده است.

فهرست منابع

1. قرآن کریم
2. ابن ابی الحديد. (۱۳۷۸). شرح نهج البلاغه (ج ۴). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
3. ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳۷۱). الكامل فی التاريخ (ج ۴، ۷، ۹). بیروت: دار صادر.
4. ابن اعثم کوفی، احمد. (۱۳۷۴). الفتوح. تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
5. ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۶۳). مقدمه ابن خلدون (ترجمه محمد پروین گنابادی). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
6. ابن سعد، محمد. (۱۴۲۱ق). الطبقات الکبری. بیروت: دار الکتب العلمیه.
7. ابن عبدربه، احمد بن محمد. (۲۰۰۲). العقد الفريد (ج ۲). بیروت: دار الکتب العلمیه.
8. ابن عساکر، علی بن حسن. (۱۹۹۵). تاریخ مدینه دمشق. بیروت: دار الفکر.
9. ابن قتیبہ الدینوری، عبدالله بن مسلم. (۱۴۱۰). الامامه و السیاسة. قاهره: مؤسسه الحلبی.
10. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۹۸۶). البداية و النهایه (ج ۹). بیروت: مکتبه المعارف.
11. اشیولر، برتولد. (۱۳۸۴). تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی (ترجمه جواد فلاطوری). تهران: علمی و فرهنگی.
12. اشکوری، سید احمد. (۱۳۹۴). تاریخ تحولات سیاسی اجتماعی ایران در دوره امویان و عباسیان. تهران: امیرکبیر.
13. اصفهانی، ابوالفرج. (۱۹۷۲). الأغانی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
14. بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۹۹۶). انساب الاشراف (ج ۵). بیروت: مؤسسه الاعلمی.
15. بوردیو، پیر. (۱۹۷۹). تمایز: نقد اجتماعی قضاوت ذوق (ترجمه حسن چاوشیان). تهران: نشر ثالث.
16. برگر، پیتر. (۱۹۶۷). سایه مقدس: درآمدی جامعه‌شناختی بر دین (ترجمه حسن محدثی). تهران: نشر نی.
17. جعفریان، رسول. (۱۳۸۷). تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی. تهران: نشر علم.
18. جعفریان، رسول. (۱۳۹۲). تاریخ سیاسی اسلام (ج ۱). تهران: انتشارات دلیل ما.
19. حضرتی، حسن. (۱۳۷۹). امویان و مشروعیت حکومت. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
20. حلبی، علی اصغر. (۱۳۸۲). تاریخ تمدن اسلام. تهران: اساطیر.
21. دینوری، احمد بن داود. (۱۳۷۱). الأخبار الطوال (ترجمه محمود مهدوی دامغانی). تهران: نشر نی.
22. شجاعی زند، علیرضا. (۱۳۸۰). دین، جامعه و عرفی شدن. تهران: مرکز.
23. شهیدی، سید جعفر. (۱۳۹۲). زندگانی فاطمه زهرا(س). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
24. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۸). اعلام الوری باعلام الهدی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
25. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۵). تاریخ الطبری: تاریخ الامم و الملوک (ج ۷، ۸). بیروت: دار التراث.
26. طبری، محمد بن جریر. (۱۹۸۷). تاریخ الطبری (ج ۴). بیروت: مؤسسه الاعلمی.
27. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰). مفهوم دین در قرآن. در مجموعه مقالات. تهران: بنیاد علوم اسلامی.
28. عنایت، حمید. (۱۳۵۸). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر. تهران: خوارزمی.
29. فیاض، علی اکبر. (۱۳۹۰). تاریخ اسلام. تهران: دانشگاه تهران.
30. کاتوزیان، محمدعلی. (۱۳۹۲). اقتصاد سیاسی امویان. تهران: نشر مرکز.
31. کندی، محمدحسن. (۱۳۸۴). الاموال. بیروت: دار الکتب العلمیه.
32. خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۱۴۱۷). تاریخ بغداد. بیروت: دار الکتب العلمیه.
33. مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۴۷). مروج الذهب و معادن الجواهر. قم: دار الهجره.
34. مطهری، مرتضی. (۱۳۵۷). امامت و رهبری. تهران: انتشارات صدرا.
35. نوبختی، حسن بن موسی. (۱۳۵۶). فرق الشیعه. نجف: المطبعه الحیدریه.
36. Crone, P. (1980). Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity. Cambridge University Press.
37. Dabashi, H. (2011). Shi'ism: A Religion of Protest. Harvard University Press.
38. Goldziher, I. (1971). Muslim Studies (Vol. 2). London: George Allen & Unwin.

- Madelung, W. (1997). The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate. 39
Cambridge University Press.
- van Ess, J. (2017). Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra 40
(Vol. 1). Brill.
- Watt, W. M. (1973). The Formative Period of Islamic Thought. Edinburgh University Press. 41
- Weber, M. (1978). Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology (G. Roth & C. 42
Wittich, Eds.). University of California Press.