Tarikh Islam dar Ayene-ye Pazhuhesh **2026, Vol. 23, No.1, p 7-22**

https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0

doi 10.22034/tarikh.2025.5001711

dor 20.1001.1.24234028.1405.23.1.1.5

The Role of Aisha's Traditional and Charismatic Legitimacy in Mobilizing the People of Basra in the Battle of the Camel

Mohammad Hassan Beigi / Associate Professor, Department of History, Arak University
m-hassanbeigi@araku.ac.ir

Received: 2025/02/24 - **Accepted**: 2025/10/18

Abstract

Drawing on Max Weber's theory of political legitimacy, this article examines the role of Aisha as one of the leaders of the rebels in the Battle of the Camel (36 AH / 656 CE) and the impact of her social and religious standing on the position of the people of Basra. According to Weber's theory, political legitimacy derives from three main sources: traditional, charismatic, and legal-rational. In this battle, Aisha, through a combination of traditional legitimacy (as the widow of the Prophet of Islam and the daughter of Abu Bakr, the first caliph) and charismatic legitimacy (her rhetorical influence and ability to mobilize people through religious emotion), was able to persuade a significant segment of Basra's population to support the anti 'Ali movement. On the one hand, her status as "Mother of the Believers" bestowed upon her a divinely sanctioned legitimacy that convinced many Basrans that her presence in the battle was not only not a violation of God's concealment, but also a religious duty in seeking vengeance for Uthman. On the other hand, her fiery speeches in arousing tribal and religious sentiments were an expression of charismatic legitimacy that even drew groups from rival tribes into alliance with the rebels. However, the tension between Aisha's traditional legitimacy and the tribal attitudes of some Basrans (such as Abu Bakra al-Thaqafi's withdrawal on the grounds of female leadership) shows that legitimacy in Arab society of that period was always situated in a complex interaction with gender norms and tribal structures. This analysis shows that the rebels' initial success in gaining Basran support was less the result of legal-rational legitimacy than the product of a shrewd exploitation of traditional and charismatic sources of legitimacy; although this legitimacy was ultimately weakened by internal contradictions (such as the breach of female seclusion) and by the resistance of Ali's supporters, who regarded their own legitimacy as grounded in public allegiance.

Keywords: Imam Ali, Aisha, political legitimacy, Battle of the Camel, Basra.

تاریخ اسلام در آینه پژوهش ـــــــــــــــــــسال بیست و سوم، شماره اول، پیاپی ۶۰، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۷ـ۲۲
https://creativecommos.org/licenses/by-nc/4.0
doi 10.22034/tarikh.2025.5001711
dor 20.1001.1.24234028.1405.23.1.1.5

نقش مشروعیت سنتی و کاریزماتیک عایشه در بسیج مردم بصره در جنگ جمل

محمدحسن بیگی / دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اراک m-hassanbeigi@araku.ac.ir
دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶ - **پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۷/۲۶

چکیده

این مقاله با بهره‌گیری از نظریهٔ مشروعیت سیاسی ماکس وبر به بررسی نقش عایشه به‌عنوان یکی از رهبران شورشیان در جنگ جمل (۳۶ هجری) و تأثیر جایگاه اجتماعی ـ دینی او بر موضع‌گیری مردم بصره می‌پردازد. بر اساس نظریهٔ وبر، مشروعیت سیاسی از سه منبع اصلی سنتی، کاریزماتیک و قانونی ـ عقلانی نشئت می‌گیرد. در این جنگ، عایشه با ترکیبی از مشروعیت سنتی (به‌عنوان بیوه پیامبر اسلامﷺ و دختر ابوبکر، خلیفهٔ اول) و مشروعیت کاریزماتیک (نفوذ کلامی و توانایی بسیج‌گری مبتنی‌بر احساسات دینی)، توانست بخش قابل‌توجهی از مردم بصره را به حمایت از جنبش ضد علیؑ ترغیب کند. از یک‌سو، جایگاه «ام المؤمنین» به او مشروعیتی الهی بخشید که بسیاری از بصریان را متقاعد کرد، حضور او در جنگ نه‌تنها نقض ستر الهی نیست، بلکه واجب شرعی برای خونخواهی عثمان است. از سوی دیگر، سخنرانی‌های آتشین او در تحریک احساسات قبیله‌ای و مذهبی، نمودی از مشروعیت کاریزماتیک بود که حتی گروه‌هایی از قبایل رقیب را نیز به ائتلاف با شورشیان سوق داد. بااین‌حال، تنش بین مشروعیت سنتی عایشه و نگرش‌های قبیله‌ای برخی از بصریان (مانند کناره‌گیری ابوبکره ثقفی به دلیل زن بودن فرماندهی او) نشان می‌دهد که مشروعیت در جامعهٔ عرب آن دوره، همواره در تعامل پیچیده با هنجارهای جنسیتی و ساختارهای قبیله‌ای قرار داشته است. این تحلیل نشان می‌دهد که پیروزی اولیهٔ شورشیان در جلب حمایت بصره، بیش از آنکه ناشی از مشروعیت قانونی ـ عقلانی باشد، محصول بهره‌برداری هوشمندانه از منابع سنتی و کاریزماتیک مشروعیت بود؛ هرچند این مشروعیت در نهایت به دلیل تناقضات درونی (مانند شکستن ستر زنانه) و مقاومت طرفداران علیؑ که مشروعیت خود را مبتنی‌بر بیعت عمومی می‌دانستند، تضعیف شد.

کلیدواژه‌ها: امام علیؑ، عایشه، مشروعیت سیاسی، جنگ جمل، بصره.

مقدمه

جنگ جمل (۳۶ هجری) به‌عنوان نخستین رویارویی خونین در تاریخ اسلام، نه‌تنها نقطهٔ عطفی در منازعات سیاسی ـ مذهبی صدر اسلام محسوب می‌شود، بلکه نمونهٔ بارزی از تقابل گفتمان‌های مشروعیت در ساختار قدرت است. این نبرد، که با محوریت عایشه، طلحه و زبیر در مقابل امام علی﵇ شکل گرفت، موضوع مناسبی برای تحلیل نقش مشروعیت سیاسی در بسیج نیروها و جهت‌دهی به افکار عمومی است. ماکس وبر ـ جامعه‌شناس برجستهٔ آلمانی ـ در نظریهٔ مشروعیت خود با تأکید بر سه منبع اقتدار ـ سنتی، کاریزماتیک و قانونی ـ عقلانی ـ چارچوبی تحلیلی ارائه می‌دهد که با تکیه بر آن می‌توان علل همراهی یا مقاومت مردم بصره را در این جنگ واکاوی کرد.

عایشه با جایگاه دوگانهٔ «ام المؤمنین» (همسر پیامبر اسلام) و دختر ابوبکر (خلیفهٔ اول)، نماد پیچیدهٔ مشروعیتی است که ریشه در سنت‌های دینی و ساختارهای قبیله‌ای دارد. از یک‌سو، حضور او در صحنهٔ جنگ، با تکیه بر مشروعیت سنتی ناشی از نسبت به پیامبرﷺ، تلاشی برای تبدیل جایگاه مذهبی به ابزاری سیاسی بود. از سوی دیگر، سخنرانی‌های آتشین و توانایی او در تحریک احساسات عمومی ـ با شعار خونخواهی عثمان ـ نمونه‌ای از به‌کارگیری مشروعیت کاریزماتیک برای جذب حامیان بود. بااین‌حال، این مشروعیتِ دوگانه در تقابلی آشکار با هنجارهای جامعهٔ اسلامی و عرب قرار گرفت؛ چنان‌که گروه‌هایی از بصریان، با استناد به «ستر الهی» زنان پیامبرﷺ، از همراهی با او سر باز زدند.

این مقاله با بهره‌گیری از نظریهٔ وبر می‌کوشد نشان دهد چگونه عایشه با ترکیب هوشمندانهٔ مشروعیت سنتی و کاریزماتیک، توانست بخشی از مردم بصره را ـ علی‌رغم تنش‌های قبیله‌ای و مذهبی ـ به سوی شورشیان جلب کند، اما در نهایت، غلبهٔ مشروعیت قانونی ـ عقلانی امام علی﵇ مبتنی‌بر بیعت عمومی، توازن قدرت را به نفع او تغییر داد.

مطالعهٔ جنگ جمل و نقش عایشه در آن، همواره یکی از موضوعات چالش‌برانگیز در تاریخ اسلام و پژوهش‌های مرتبط با صدر اسلام بوده است. پژوهش‌های پیشین، این واقعه را از جنبه‌های مختلفی، مانند علل سیاسی، اختلافات قبیله‌ای و مباحث کلامی بررسی کرده‌اند. در میان پژوهش‌های جدید، ویلفرد مادلونگ در کتاب *جانشینی حضرت محمد*ﷺ با نگاهی انتقادی به تحلیل علل جنگ جمل پرداخته و تأکید می‌کند که اختلافات بین نخبگان قریش و رقابت بر سر منابع قدرت، محرک اصلی این درگیری بود. او نقش عایشه را در این میان به‌عنوان نمادی از مشروعیت دینی می‌داند که شورشیان از آن برای توجیه اقدامات خود بهره بردند.[۱] از سوی دیگر، لیلا احمد در کتاب *زنان و جنسیت در اسلام* با تمرکز بر جایگاه عایشه به‌عنوان یک زن در صحنهٔ سیاسی صدر اسلام،

---

۱. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمدﷺ، ص۲۳۷ـ۲۴۲.

استدلال می‌کند که حضور او در جنگ جمل، نشان‌دهنده شکافی بین هنجارهای جنسیتی جامعهٔ عرب و واقعیت‌های سیاسی آن دوران بود.[۱]

پژوهش‌هایی نیز به تحلیل ساختار قبیله‌ای جامعهٔ بصره و تأثیر آن بر موضع‌گیری مردم پرداخته‌اند. برای مثال، هیو کندی در کتاب *فتوحات اعراب* نشان می‌دهد که رقابت بین قبایل جنوبی (مانند ازد) و شمالی (مانند عبدالقیس) در بصره، عاملی کلیدی در همراهی یا مقاومت آنان در برابر شورشیان بود. این مطالعات اگرچه به نقش قبیله در جنگ جمل اشاره کرده‌اند، کمتر به تعامل این عامل با مفاهیم مشروعیت سیاسی پرداخته‌اند.[۲]

در حوزهٔ نظریه‌های جامعه‌شناختی، پژوهش‌هایی مانند کار امیرارجمند در مقالهٔ «بازخوانی جنگ جمل با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی» از نظریه‌های ماکس وبر برای تحلیل ساختار قدرت در صدر اسلام استفاده کرده‌اند. بااین‌حال، تمرکز این پژوهش‌ها عمدتاً بر نقش امام علی﵇ و دیگر رهبران بوده و جایگاه عایشه به‌عنوان یک رهبر زن کمتر مورد توجه قرار گرفته است.[۳] همچنین، مطالعهٔ جعفریان در کتاب *تاریخ سیاسی اسلام* به بررسی ابعاد کلامی جنگ جمل پرداخته، اما تحلیل او از مشروعیت عایشه عمدتاً برگرفته از منابع شیعی است.[۴]

۱. چارچوب نظری

مقالهٔ حاضر با ترکیب رویکرد تاریخ‌نگاری و نظریهٔ اقتدار ماکس وبر به تحلیل نقش عایشه در بسیج مردم بصره با تکیه بر مشروعیت سنتی و کاریزماتیک می‌پردازد و تعامل بین هنجارهای جنسیتی، ساختارهای قبیله‌ای، و گفتمان‌های دینی را در شکل‌گیری موضع‌گیری‌ها بررسی می‌کند.

ماکس وبر در اثر کلیدی خود *اقتصاد و جامعه* (*Wirtschaft und Gesellschaft*)، نظریهٔ مشروعیت سیاسی را مطرح می‌کند که بر سه نوع ایدئال از اقتدار استوار است: سنتی، کاریزماتیک، و قانونی ـ عقلانی.[۵]

الف. مشروعیت سنتی (Traditional Authority)

این نوع اقتدار ریشه در عادات و سنت‌های دیرینه دارد. فرمانبرداری از رهبر به دلیل تقدس سنت‌ها و باور به حقانیت نهادهای تاریخی است. مثال کلیدی وبر، نظام‌های پادشاهی موروثی یا ساختارهای قبیله‌ای است که در آن قدرت از طریق وراثت منتقل می‌شود.[۶]

---

1. Leila Ahmed, Women and Gender in Islam, p. 56-60.
2. Hugh Kennedy, The Great Arab Conquests, p. 95-102.
۳. سعید امیرارجمند، «بازخوانی جنگ جمل با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی»، ص۵۵ـ۷۸.
۴. رسول جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام، ج۲، ص۲۲۷ـ۲۳۰.
5. Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, p. 216.
6. Ibid, p. 217.

ب. مشروعیت کاریزماتیک (Charismatic Authority)

این اقتدار مبتنی‌بر جذبهٔ شخصی استثنایی رهبر است که پیروان را به واسطهٔ ویژگی‌های فرهمندانه (مانند شجاعت، الهام‌بخشی، یا ارتباط با امر قدسی) مجذوب می‌کند. وبر تأکید می‌کند که این مشروعیت ناپایدار است و اغلب پس از مرگ رهبر، به شکل سنتی یا قانونی تبدیل می‌شود.[۱] نمونه‌های تاریخی شامل رهبران انقلابی مانند ناپلئون است.

ج. مشروعیت قانونی ـ عقلانی (Legal-Rational Authority)

این نوع اقتدار بر پایهٔ قوانین مدون و بوروکراسی استوار است. فرمانبرداری نه به فرد، بلکه به نظام‌های عقلانی و مقررات رسمی (مانند قانون اساسی) مربوط می‌شود. دولت‌های مدرن دموکراتیک، سازمان‌های اداری و سیستم قضایی نمونه‌های بارز این مشروعیت هستند.[۲]

وبر در تحلیل خود اشاره می‌کند که در عمل، این اشکال مشروعیت در هم می‌آمیزند. برای مثال، یک رهبر کاریزماتیک ممکن است نهادهای قانونی ایجاد کند، یا نظام‌های سنتی با بوروکراسی ادغام شوند. او همچنین تأکید دارد که مشروعیت، پذیرش داوطلبانه اقتدار توسط مردم است، نه صرفاً اعمال زور.[۳]

۲. نقش مردم شهر بصره در قتل عثمان

قتل عثمان شبهات زیادی را در جهان اسلام رقم زد که تا مدت‌ها پیامدهای آن وجود داشت. در رابطه با گروه‌های درگیر در این قتل و انتقام‌جویی پس از آن، اختلاف‌نظر جدی بین فرق و مذاهب اسلامی از صدر اسلام تاکنون وجود داشته است.[۴] اهل‌سنت با تأکید بر عدالت صحابه و جایگاه «ام المؤمنین» عایشه می‌کوشند گروه‌های درگیر در قتل عثمان را عمدتاً «قبایل بدوی» یا «افراطیون» معرفی کنند تا به باورهای مذهبی خود خدشه‌ای وارد نشود.[۵] در مقابل، شیعیان با استناد به منابع تاریخی، ردپای برخی صحابه ازجمله عایشه و طلحه را در این واقعه پررنگ می‌دانند.[۶] این قتل، سرآغاز دوره‌ای از جنگ‌های داخلی در اسلام شد که نخستین نمونهٔ آن در نبرد جمل (۳۶ق) در بصره بود.

در اینکه بصریان در قتل عثمان نقش داشته‌اند، تردیدی نیست، اما منابع در تعداد و کیفیت مشارکت آنها اختلاف دارند.[۷] بر اساس روایات، بصریان به رهبری حکیم بن جبله (از بزرگان قبیلهٔ ربیعه) همراه با عبدالرحمن بن

---

1. Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, p 241.
2. Ibid, p. 217.
3. Ibid, p. 214.

۴. محمد بن ابی‌بکر ابن‌العربی، العواصم من القواصم، ص۹۲.

۵. عثمان بن محمد الخمیس، نگرشی نو به تاریخ اسلام (ترجمه الحقبه من تاریخ)، ص۱۲۷.

۶. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمدﷺ، ص۲۳۲.

۷. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۲۶۷.

عدیس بلوی (رهبر مصریان) و مالک اشتر نخعی (فرمانده کوفیان)، عثمان را به مدت ۴۷ روز (از اول ذی‌القعده تا هجدهم ذی‌الحجه سال ۳۵ق) محاصره کردند و سرانجام به قتل رساندند.[۱] درباره شمار محاصره‌کنندگان، برخی منابع دو هزار نفر از هر منطقه (بصره، مصر و کوفه) و جمعاً شش هزار نفر را ذکر می‌کنند، حال آنکه برخی دیگر کل محاصره‌کنندگان را دو هزار نفر می‌دانند.[۲] بااین‌حال، اجماع تاریخی بر آن است که تعداد مشارکت‌کنندگان بین دو تا شش هزار نفر بوده و بصریان به‌عنوان متحدان طلحة بن عبدالله (از سران شورش جمل)، نقشی محوری در این واقعه ایفا کردند.[۳]

این مشارکت تنها نشان می‌دهد حداقل بخشی از مردم بصره خودشان در قتل عثمان دخالت مستقیم داشتند، خونی که بعداً در جنگ جمل خونخواه آن شدند. ازاین‌رو باید گفت به تعبیر ابن‌خلدون، «بصریان خون عثمان را بهانه‌ای برای مشروعیت‌بخشی به شورش خود علیه خلافت علی‌ؑ قرار دادند.»[۴]

۳. بیعت طلحه و زبیر با امام علی‌ؑ

بیعت طلحه و زبیر با امام علی‌ؑ یکی از مباحث مناقشه‌برانگیز جنگ جمل است که تأثیر مستقیمی بر موضع‌گیری مردم بصره در این نبرد داشت. اختلافات حول چگونگی این بیعت، بازتابی از تفاوت‌های کلامی و ایدئولوژیک میان جناح‌های درگیر است، به‌گونه‌ای‌که هر فرقه تلاش می‌کند با ارائه روایت‌های خاص، موضع خود یا رقیب را توجیه یا تقبیح کند.[۵]

زمانی که بیعت با امام علی‌ؑ پس از قتل عثمان مطرح شد، فضای سیاسی جامعهٔ اسلامی به‌گونه‌ای بود که مخالفت آشکار با خلیفهٔ منتخبِ مورد حمایت شورشیان، عملاً غیرممکن به نظر می‌رسید.[۶] این شرایط می‌توانست به اجبار در بیعت تفسیر شود، اما روحیهٔ صلح‌جویانه و عدم تمایل امام علی‌ؑ به اعمال زور ـ بر خلاف شیوهٔ خلفای پیشین ـ معادلات سنتی بیعت در اسلام را دگرگون کرد. در دوران خلفای پیشین (ابوبکر، عمر و عثمان)، عدم بیعت به‌منزله «شورش» تلقی می‌شد و با واکنش شدید حکومت مواجه می‌گشت، چنان‌که در جنگ‌های رده یا بیعت‌گیری اجباری از علی‌ؑ در آغاز خلافت ابوبکر نمود یافت.[۷] بااین‌حال، در دوران امام علی‌ؑ، گروهی از صحابه ـ مانند سعد

---

۱. محمد بن ابی‌بکر ابن‌العربی، العواصم من القواصم، ص۹۲؛ محمد بن جریر، طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۲۶۷.
۲. عثمان بن محمد الخمیس، نگرشی نو به تاریخ اسلام، ص۱۲۷.
۳. عزالدین علی ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۲، ص۱۰.
۴. عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون، العبر، ج۱، ص۵۸۹.
۵. محمد بن ابی‌بکر ابن‌العربی، العواصم من القواصم، ص۱۱۹؛ ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمدﷺ، ص۲۴۶.
۶. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۲۲۹.
۷. عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون، العبر، ج۱، ص۵۸۰؛ احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج۲، ص۲۲۳.

بن ابی‌وقاص، عبدالله بن عمر و اسامة بن زید ـ بدون بیعت با او، آزادانه در جامعه حضور یافتند و هیچ فشار سیاسی یا نظامی بر آنها اعمال نشد.[۱] این رویکرد، دورهٔ جدیدی در تاریخ بیعت اسلامی گشود که بر عدم اجبار و پذیرش داوطلبانه اقتدار تأکید داشت، هرچند در دوره‌های بعد نمونهٔ خیلی کم اتفاق افتاد.

در مورد بیعت طلحه و زبیر، دو روایت متضاد وجود دارد. برخی منابع عمدتاً ـ غیرشیعی ـ ادعا می‌کنند که آنان تنها تحت تهدید شمشیر مالک اشتر (از فرماندهان علی﵇) بیعت کردند.[۲] در مقابل، برخی منابع ـ مانند طبری ـ آنان را از نخستین بیعت‌کنندگان با علی﵇ معرفی می‌کنند و حتی شاهدانی را نقل می‌کنند که با اشاره به نقص جسمانی طلحه (چلاقی)، بیعت او را ناپایدار توصیف کرد.[۳] همچنین، روایتی از امام علی﵇ نقل شده است که خطاب به طلحه و زبیر فرمود: «اگر می‌خواهید با من بیعت کنید، وگرنه من با شما بیعت می‌کنم!» و آنان پاسخ دادند: «ما با تو بیعت می‌کنیم.»[۴] اما پس از شورش، آنان ادعا کردند بیعتشان از روی «ترس جان» بوده است، ادعایی که به گفتهٔ مورخانی مانند ابن‌خلدون، بیشتر برای تبرئهٔ خود و مشروعیت‌بخشی به شورش ساخته شد.[۵] این تناقض‌ها نشان می‌دهد که بازماندگان زبیر ـ به‌ویژه راویان زبیری ـ برای پاک‌سازی چهرهٔ او، در روایت‌ها دست برده‌اند.[۶]

ریشه‌های بیعت‌شکنی طلحه و زبیر را باید در سیاست‌های شورای عمر جست‌وجو کرد. عمر با وارد کردن این دو ـ که از رده‌های میانی قریش بودند ـ به شورای خلافت، ناخواسته حس برتری‌جویی و ادعای خلافت را در آنان تقویت کرد.[۷] آنان پس از ناکامی در دستیابی به خلافت، تلاش کردند از طریق همراهی با علی﵇، به امارت عراق و و بصره دست یابند، اما امتناع امام﵇ از واگذاری این مناصب به آنان ـ به دلیل بی‌اعتمادی به انگیزه‌هایشان ـ آنان را به شورش سوق داد.[۸] این رفتار، نمادی از تنش بین مشروعیت مبتنی‌بر بیعت (علی﵇) و مطالبات قدرت‌طلبانه نخبگان قریش بود که در نهایت به جنگ جمل انجامید.

۴. انتخاب شهر بصره به‌عنوان پایگاه شورش

طلحه و زبیر در مکه با عایشه دیدار کردند و با استناد به «مظلومیت عثمان»، از او خواستند برای بازگرداندن امور به شورای مسلمین، به جنبش آنان بپیوندد. عایشه ابتدا با پرسش «آیا از من می‌خواهید بجنگم؟»، تردید خود را نشان

---

۱. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۲۲۹.

۲. عزالدین علی ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۲، ص۱۰.

۳. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۲۳۰؛ احمد بن اعثم کوفی، الفتوح، ج۲، ص۲۴۳–۲۴۵.

۴. احمد بن محمد ابن‌عبدربه، العقد الفرید، ج۲، ص۲۲۷.

۵. عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون، العبر، ج۱، ص۵۸۹.

۶. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الجمل، ص۲۹۷.

۷. ابوالفرج ابن‌العبری، تاریخ مختصر الدول، ص۱۴۲.

۸. احمد ابن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج۲، ص۲۲۳.

داد، اما آنان تأکید کردند هدفشان تنها «آگاهی‌بخشی به مردم» و اجتناب از جنگ است.[۱] شورشیان معتقد بودند در حجاز ـ پایگاه سنتی خلافت ـ شانسی برای موفقیت ندارند، ازاین‌رو اصرار داشتند عایشه را به منطقه‌ای دیگر ببرند. برخی افراد مانند مالک اشتر ادعا می‌کنند عبدالله بن زبیر (برادرزاده عایشه) نقش کلیدی در متقاعد کردن او برای حرکت به سوی بصره داشت.[۲] حضور عایشه دو دلیل عمده داشت: نخست، نفوذ دینی و اجتماعی او به‌عنوان «ام المؤمنین» و دختر ابوبکر که به شورشیان مشروعیت می‌بخشید و بسیج قبایل را تسهیل می‌کرد.[۳] دوم، واسطه‌گری بین طلحه و زبیر که رقبای سیاسی یکدیگر بودند. عایشه با ارتباط خویشاوندی با طلحه (هم‌قبیله‌ای) و زبیر (شوهر خواهرش)، تعادل را بین این دو حفظ می‌کرد. او پیش از قتل عثمان آشکارا از طلحه حمایت کرده بود، اما پس از آن، آماده بود در صورت طرد طلحه از سوی جامعه به دلیل اتهام جدی در قتل عثمان، از زبیر پشتیبانی کند.[۴] عایشه عایشه همچنین امیدوار بود با برگزاری شورایی جدید، خلافت را از علی‌ؑ بازستاند. در آن زمان، تنها رقبای جدی علی‌ؑ، سعد بن ابی‌وقاص ـ که سیاست انزوا پیشه کرده بود ـ و معاویه ـ که هنوز وارد میدان نشده بود ـ محسوب می‌شدند. عایشه با تبلیغات خود علیه علی‌ؑ، تلاش کرد او را از گردونه رقابت خارج کند.[۵]

شورشیان در مکه با حضور بزرگان بنی‌امیه ـ ازجمله یعلی بن امیه (حاکم سابق یمن)، سعید بن عاص، ولید بن عقبه (شاعر اموی)، و عبدالله بن عامر (حاکم سابق بصره)ـ و برخی همسران پیامبرﷺ، مانند ام‌سلمه (که مخالف شورش بود)، به بحث درباره مقصد شورش پرداختند.[۶] بنی‌امیه ـ که پس از سال‌ها حاشیه‌نشینی، خود را «خونخواهان عثمان» معرفی می‌کردند ـ نقش محوری در گرم کردن تنور جنگ داشتند. یعلی بن امیه با خرید شتر معروف عایشه (که نام جنگ جمل از آن گرفته شد)، نمادی از حمایت مالی بنی‌امیه به شورشیان ارائه داد.[۷] عبدالله بن عامر ـ که پس از بیعت بصریان با علی‌ؑ از شهر گریخته بود ـ اصرار داشت شورش را در بصره متمرکز کنند. او با رد شام به دلیل تسلط معاویه، ادعا کرد در بصره «هواداران وفادار» و طلحه «حامیان قبیله‌ای» دارد.[۸]

انتخاب بصره دلایل استراتژیک نیز داشت: نخست، جغرافیای سیاسی بود که با تسلط بر عراق (بصره و کوفه) به‌عنوان «دو بال جهان اسلام»، راه مدینه را می‌بست و علی‌ؑ را در محاصره قرار می‌داد.[۹] دوم، دوری از معاویه که

---

۱. احمد ابن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج۲، ص۲۲۳؛ عزالدین علی ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۲، ص۱۰.
۲. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۳۷۰.
۳. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمدﷺ، ص۲۳۲.
۴. محمد بن ابی‌بکر ابن‌العربی، العواصم من القواصم، ص۱۱۹.
۵. عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون، العبر، ج۱، ص۵۸۹.
۶. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۲۵۶؛ اسماعیل بن عمر ابن‌کثیر دمشقی، البدایة و النهایة، ج۷، ص۲۴۲.
۷. عزالدین علی ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۲، ص۱۰؛ شمس‌الدین ذهبی، تاریخ اسلام، ج۲، ص۶۳۸.
۸. خلیفة ابن‌خیاط، تاریخ خلیفه، ص۱۳۹؛ عزالدین علی ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۲، ص۱۰.
۹. احمد بن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج۲، ص۱۷۸.

شورشیان به خوبی از قدرت معاویه در شام واقف بودند و می‌دانستند او حاضر به اطاعت از طلحه و زبیر ـ متهمان به قتل عثمان ـ نیست.[۱] سوم، حمایت داخلی بصریان بود که با تحریک عایشه و وعده‌های عبدالله بن عامر، آماده شورش بودند.[۲] این انتخاب، علی‌ﷺ را وادار کرد به سرعت به سوی عراق حرکت کند تا پیش از تسلط شورشیان بر بصره، توازن قوا را تغییر دهد.

۵. تلاش عایشه در برانگیختن مردم

عایشه برای تحکیم پایگاه خود و تشویق مردم برای حضور در جنگ از همان حجاز شروع کرد. او در مکه و سپس در بصره به ایراد سخنرانی پرداخت. وی با استناد به «شکستن حرمت ماه حرام و مکان حرام» در قتل عثمان، به مردم گفت: آن خائنان در ماه حرام ذی‌الحجه، در شهر حرام و در جوار مرقد رسول اللهﷺ کاری حرام را انجام دادند و خلیفهٔ مظلوم را کشته و اموالش را غارت کردند. بلاذری در *انساب الاشراف* روایت می‌کند که عایشه فریاد زد: «خائنان در حرمت‌شکنی، خلیفه را کشتند!»[۳] این سخنرانی‌ها، مطابق نظریهٔ وبر، نمادی از مشروعیت کاریزماتیک بود که در آن رهبر با جذبهٔ کلامی و ایجاد هیجان، پیروان را مجذوب می‌کند. عایشه ادعا می‌کرد بازگرداندن امور به شورای مسلمین، راه نجات از فتنه است. این ادعا نیز تلاشی برای مشروعیت‌بخشی به جنبش از طریق عقلانیت ظاهری بود.[۴] بااین‌حال، منابعی مانند *العواصم من القواصم* ابن‌عربی تأکید می‌کنند که نفوذ عایشه در حجاز محدود بود؛ زیرا مردم هنوز تحرکات پیشین او ضد عثمان را فراموش نکرده بودند.[۵]

در مسیر بصره، عایشه نامه‌هایی به رهبران قبایل فرستاد و با تحریک احساسات مذهبی، خواستار همراهی آنان شد. او در این نامه‌ها، هدف خود را اصلاح جامعه و اجرای حدود شرعی در مورد قاتلان عثمان عنوان کرد. او با استفاده از نفوذ خود، افکار عمومی را علیه امام علی‌ﷺ برانگیخت و با توجیه جنگ به‌عنوان یک حرکت اصلاحی، تلاش کرد حمایت بسیاری از مردم را به دست آورد. ازجمله کسانی که مورد خطاب او قرار گرفتند، احنف بن قیس، صبرة بن شیمان و زید بن صوحان بود. وی آنها را تحریک به همراهی با خود کرد و در حفیر در انتظار جواب نامه‌ها ماند. عایشه در نامهٔ خود خطاب به زید بن صوحان، او و پدرش را از بزرگان جاهلیت و اسلام خواند و خواست تا با پیوستن به آنها او را در خونخواهی عثمان شریک شود و یا اینکه حداقل مردم را از یاری امام علی‌ﷺ بازدارد. زید در پاسخ به نامهٔ او نوشت: «سلام علیکِ. پس همانا خداوند تو را به تکلیفی امر کرده و ما را نیز به وظیفه‌ای، وظیفهٔ تو

---

۱. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الجمل، ص۲۹۷.

۲. عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون، العبر، ج۱، ص۵۸۹.

۳. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج۲، ص۲۲۳.

4. Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, p.215.

۵. محمد بن ابی‌بکر ابن‌العربی، العواصم من القواصم، ص۱۱۹.

ماندن در خانه‌ات بود و تکلیف ما جنگیدن با مردم است تا فتنه را نابود کنیم. پس همانا تو تکلیف خود را ترک کرده‌ای و نامه نوشته‌ای تا ما را نیز از تکلیف خود نهی کنی. پس امر تو در نزد ما غیرقابل اطاعت و نامه‌ات غیرقابل اجابت است والسلام!»[۱] این پاسخ، نشان‌دهنده تعارض بین مشروعیت سنتی عایشه و وظایف دینی موردانتظار از زنان پیامبرﷺ در جامعهٔ اسلامی و عرب بود. دو فرد دیگر، یعنی صبرة بن شیمان و احنف بن قیس هر یک رویه‌ای متفاوت در پیش گرفتند. صبره شدیداً از عایشه و شورشیان حمایت کرد و نشان داد که روابط قبیله‌ای می‌تواند بر پذیرش مشروعیت تأثیر بگذارد.[۲] احنف نیز به گروه قاعدین پیوست و انزوا در پیش گرفت.

ورود عایشه به بصره با سخنرانی دیگری همراه بود. او گفت مردم به عثمان معترض بودند و عاملان او را نمی‌خواستند. آنها به مدینه می‌آمدند و درباره او با ما مشورت می‌کردند و ما او را اهل توبه و هدایت می‌یافتیم تا اینکه مردم به وی حمله کردند و حرمت شهر حرام، ماه حرام و عمل حرام را شکستند و سپس از آیهٔ «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ»[۳] استفاده کرد. اگرچه این سخنرانی ممکن است برگرفته از خطابه‌های پیشین او در مکه باشد، اما تأثیر آن در ایجاد شکاف میان یاران عثمان بن حنیف (حاکم بصره) غیرقابل انکار بود. عایشه وقتی اینچنین دید به سمت محلهٔ دباغین پیش رفت و یاران عثمان نیز که به دو دسته درآمده بودند، عده‌ای با وی ماندند و عده‌ای به عایشه پیوستند.[۴] ازجمله کسانی از یاران عثمان بن حنیف که مخالفت با عایشه برخاست جاریة بن قدامه بود که با اشاره به نقض ستر الهی توسط عایشه، تناقض مشروعیت او را آشکار کرد. او خطاب به عایشه گفت: «درک قتل عثمان آسان‌تر از خروج تو از خانه است!» اگر تو را به دلخواه خود آورده‌اند، به خانه‌ات بازگرد و اگر به اجبار آورده‌اند، از مردم یاری بخواه تا به حرمتت بازگردانند.[۵] این اظهارات، مطابق نظریهٔ وبر نشان می‌دهد که مشروعیت سنتی تنها زمانی پذیرفته می‌شود که با هنجارهای جامعه همسو باشد.[۶]

۶. پیامدهای تلاش عایشه در تحریک مردم برای حضور در جنگ

تلاش‌های عایشه برای همراه کردن مردم در جنگ جمل سبب شد تا جامعهٔ بصره به سه گروه متمایز تقسیم شوند.[۷] طرف‌داران جمل، قاعدین (کناره‌گیران)، و طرف‌داران علی‌ؑ. گروه نخست، تحت تأثیر مشروعیت دوگانهٔ

---

۱. احمد بن محمد ابن‌عبدربه، العقد الفرید، ج۲، ص۲۲۷.

۲. خلیفة ابن‌خیاط، تاریخ خلیفه، ص۱۳۹.

۳. آل‌عمران: ۲۳.

۴. عزالدین علی ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۲، ص۳۱.

۵. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۳۷۷.

6. Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, p. 214.

۷. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمدﷺ، ص۲۴۵ـ۲۴۷.

عایشه، خود را پیرو «راه صحیح دینی» می‌دانستند. این گروه با استناد به «حق خونخواهی عثمان»، خود را موظف به حمایت از عایشه می‌دیدند، حتی اگر این به‌معنای نقض ستر الهی (خروج زن از خانه) باشد. ظاهراً بیشتر مردم بصره در زمرهٔ این گروه قرار می‌گرفتند. در سپاه شورشیان جمل، اگرچه فرماندهان اصلی همچون طلحه، زبیر، محمد بن طلحه و عبدالله بن زبیر همگی از قریش و اهل حجاز بودند، اما نقش محوری را عناصری از اهالی بصره ایفا می‌کردند که عموماً از حامیان اصحاب جمل در این شهر محسوب می‌شدند. ازجملهٔ این چهره‌ها می‌توان به عبدالرحمن بن حارث بن هشام، فرمانده میسره، مجاشع بن مسعود سرور قیس، عمرو بن یثربی، فرمانده تیم الرباب، عبدالله بن خلف خزاعی، رئیس قبیلهٔ خزاعه، عبدالرحمن بن جابر راسبی، فرمانده قضاعه و ربیع بن زیاد حارثی، رئیس قبیلهٔ مذحج اشاره کرد که همگی از پایگاه اجتماعی قابل‌توجهی در بصره برخوردار بودند.

مواضع قبیله‌ای نیز در این ماجرا عمدتاً به نفع اصحاب جمل رقم خورد. اگرچه در ابتدا این اختلافات بیشتر رنگ و بوی مذهبی داشت، اما به‌تدریج به رقابتی پیچیده از تعصبات قبیله‌ای و منطقه‌ای تبدیل شد. به‌عنوان مثال، حمایت برخی قبایل از عثمان بن حنیف (حاکم منصوب امام علی﵇ در بصره)، موجب شد گروه‌های رقیب برای مقابله به طرفداری از طلحه و زبیر روی آورند و بعکس.

در این میان، سنگینی بار شورش بر دوش قبیلهٔ ازد (از قبایل جنوبی) قرار داشت که عایشه در میان آنها اقامت گزیده بود. صبرة بن شیمان، رئیس این قبیله، بر خلاف توصیه‌های کعب بن سور برای خودداری از درگیری، آشکارا از عایشه حمایت کرد. این قبیله در پایان نبرد با ۵۰۰ کشته، یکی از پرتلفات‌ترین گروه‌ها بود و تنها قبیلهٔ بنی‌ضبه با ۸۰۰ کشته آسیب بیشتری متحمل شد.[۱] این دو قبیله ستون فقرات میسره سپاه عایشه را تشکیل می‌دادند و در لحظات پایانی نبرد، همراه با قریشیان، در پای هودج عایشه به نبردی بی‌حاصل ادامه دادند. گفته شده در این واقعه ۷۰ دست از جنگجویان بنی‌ضبه در اطراف هودج قطع شد. تعصبات دینی این قبیله در رجزهایشان هنگام نبرد آشکارا نمایان بود، آنجا که می‌سراییدند:

نَحْنُ بَنِی ضَبَّةَ أَصْحَابُ الْجَمَلْ نَنْزِلُ بِالْمَوْتِ إِذَا الْمَوْتُ نَزَلْ
نَنْعَی ابْنَ عَفَّانَ بِأَطْرَافِ الْأَسَلْ رُدُّوا عَلَيْنَا شَيْخَنَا ثُمَّ بَجَلْ

همچنین زنی از میان آنها با این رجز روحیه‌بخشی می‌کرد:

يَا رَبِّ فَاعْقِلْ لِعَلِيٍّ جَمَلَهْ وَلَا تُبَارِكْ فِی بَعِيرٍ حَمَلَهْ

و ابن‌عتاب از دیگر رجزخوانان با این بیت حماسه‌سرایی می‌کرد:

أَنَا ابْنُ عَتَّابِ وَسَيْفِی وَلُولْ أَنَا ابْنُ عَتَّابِ وَسَيْفِی ولول[۲]

---

۱. خلیفة ابن‌خیاط، تاریخ خلیفه، ص۱۳۹.

۲ـ مطهر بن طاهر مقدسی، البدء و التاریخ، ج۱، ص۳۲۱.

حمایت قبیله‌ای از عایشه به این موارد محدود نبود. قبایلی همچون رباب تحت فرماندهی منجاب بن راشد، بنی‌عمرو و بنی‌تیم به رهبری ابوالجرباء، بنی‌حنظله با ریاست هلال بن وکیع، سلیم تحت فرمان مجاشع بن مسعود، بنی‌عامر و غطفان به پیشوایی زفر بن حارث و بنی‌ناجیه به سرداری خریت بن راشد، همراه با ازد و بنی‌ضبه، مجموعاً سی هزار نیرو را گرد آوردند. این در حالی بود که سپاه امام علی﵇ تنها بیست هزار جنگجو در اختیار داشت. چنین تفاوت عددی نشان‌دهنده گستردگی ائتلاف قبیله‌ای و منطقه‌ای در حمایت از جبهه مخالفان بود که ریشه در رقابت‌های تاریخی، تعصبات نژادی و جاه‌طلبی‌های سیاسی داشت.

گروه دوم، یعنی قاعدین، دومین گروه جمعیتی مردم بصره در رابطه با جنگ جمل به حساب می‌آمدند. آنها نماد تنش بین مشروعیت‌های رقیب بودند. آنان از سویی به بیعت با علی﵇ پایبند بودند، اما از سوی دیگر، شبهات ناشی از قتل عثمان و حضور عایشه در میدان جنگ، آنان را دچار تردید کرده بود. به‌تعبیر وبر، این وضعیت نشان‌دهنده بحران مشروعیت است که در آن جامعه در پذیرش یک منبع اقتدار واحد دچار شکاف می‌شود.[۱] ازجمله عمران بن حصین، از صحابه پیامبرﷺ، در نامه‌ای به بصریان نوشت: «سوگند به خدا، چوپانی گوسفندان برایم از جنگیدن با برادران مسلمان محبوب‌تر است.»[۲] این کناره‌گیری، بازتابی از تعارض بین وفاداری به مشروعیت قانونی ـ عقلانی علی﵇ و احساسات مذهبی ناشی از حضور عایشه بود. کعب بن سور ازدی نیز که ابتدا قصد کناره‌گیری داشت، با مخالفت شدید هم‌قبیله‌ای‌هایش مواجه شد و سرانجام به اجبار به شورشیان پیوست.[۳] این تعارضات نشان می‌دهد که مشروعیت سنتی عایشه، اگرچه قدرتمند بود، نتوانست تمامی شکاف‌های فکری را پر کند. ازجمله افراد مطرح دیگر در این گروه ابوبکره ثقفی بود ـ که ابتدا قصد پیوستن به شورشیان را داشت ـ اما با شنیدن خبر فرماندهی عایشه، به قاعدین پیوست و گفت: «از پیامبرﷺ شنیدم که مردمی که امورشان به دست زنی باشد، رستگار نخواهند شد.»[۴] این واکنش، نشان‌دهنده تعارض بین مشروعیت سنتی عایشه و هنجارهای جنسیتی جامعه عرب بود. ازاین‌رو می‌توان گفت مطابق نظریهٔ وبر، مشروعیت سنتی تنها زمانی پایدار است که با ارزش‌های پذیرفته‌شده جامعه تا حدی همسو باشد.

معروف‌ترین شخصی که رویهٔ اعتزال و کناره گیری در پیش گرفت، احنف بن قیس بود که گرچه او را با پسوند تمیمی آورده‌اند، اما ابن‌خلدون او را از بنی‌سعد می‌داند.[۵] او به همراه شش هزار تن از قبایل تمیم و بنی‌سعد کناره

---

1. Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, p. 214.

۲. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج۲، ص۲۳۸.

۳. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۴۲۹.

۴. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الجمل، ص۲۹۷.

۵. عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون، العبر، ج۱، ص۵۹۲.

گرفت[۱] و این در حالی بود که علی‌رغم سخن خود مبنی‌بر عدم جنگ با عایشه و همچنین عدم نقض بیعت با علی، در ایام کناره‌گیری در منطقهٔ جلحاء به نزد علی آمد و ایشان را میان دو چیز مخیر کرد که یا خود به همراه علی به جنگ بیاید و یا اینکه ده هزار شمشیرزن را از او بازدارد که علی دومی را انتخاب کرد.[۲] ظاهراً خود وی به علی و مردان قبیله‌اش به عایشه تمایل داشته اند.[۳] احتمالاً این گرایش نیز به واسطهٔ شاهد بودن بیعت طلحه و زبیر با علی بوده است که بنا به روایتی او در مدینه شخصاً عدم اجبار بیعت آنها را مشاهده کرده بود و حتی اندکی پیش از قتل عثمان با آنها صحبت کرده بود و ایشان از تمایل به علی دم زده بودند.[۴] همراهی مردان بنی‌سعد ـ قبیلهٔ خود وی به روایت ابن‌خلدون ـ با وی نیز خود علل دیگری داشت که بخشی از آن به تحرکات شورشیان بستگی داشت. بنی‌سعد اساساً عثمانی و می‌بایست متمایل به عایشه باشند.[۵] اما آنها بعد از اینکه عثمان بن حنیف به دست سران شورشی افتاد، افتاد، به همراه حرقوص بن زهیر و به فرماندهی حکیم بن جبله به جنگ با شورشیان پرداختند که همهٔ فرماندهان آنها ازجمله ابن‌جبله کشته شدند و تنها حرقوص توانست به میان قوم خود بگریزد و این امر باعث کشتار چندی از آنها توسط شورشیان شد که خواستار تحویل گرفتن حرقوص بودند و خشم آنها را به همراه قبایل عبدالقیس برانگیخت و آنها را به اعتزال و کناره‌گیری کشانید. احنف با شناخت روحیات قبیلهٔ خود و آشنایی با تمایلات آنها نسبت به خونخواهی عثمان از فرصت استفاده کرد و آنها را به کناره‌گیری ترغیب کرد. گرچه ابن‌خلدون معتقد بود او بعدها توسط امام علی به فرصت‌طلبی متهم شد؛[۶] اما این روایت نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا اولاً با سایر روایات تاریخی در تناقض است و ثانیاً همچنان‌که گفته شد علی خود او را به کناره‌گیری تشویق کرد تا از همراهی قبیله‌اش با شورشیان جلوگیری کند. البته این احتمال وجود دارد که وی نیز مانند بسیاری دیگری از قاعدین دچار چالش ذهنی شده باشد؛ زیرا بنا به روایت‌های تاریخی، وی بعد از اینکه نظر مساعد طلحه و زبیر را نسبت به علی دریافت کرد، با ایشان بیعت کرد و حالا که با اندک زمانی فاصله شورش آنها را نسبت به علی می‌دید، دچار شبههٔ ذهنی شده بود و سعی می‌کرد تا علی‌رغم اینکه بیعت خود را نقض نکند با ام المؤمنین نیز وارد جنگ نشود.[۷]

گروه سوم، طرف‌داران علی، مشروعیت او را مبتنی‌بر بیعت عمومی می‌دانستند که مطابق نظریهٔ وبر، نمونه‌ای از مشروعیت قانونی ـ عقلانی است. بااین‌حال، نفوذ کمتر شیعیان در بصره ـ نسبت به کوفه ـ نشان می‌دهد که عایشه با

---

۱. عبدالحمید بن هبةالله ابی ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۹، ص۳۲۰.

۲. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الجمل، ص۲۹۵؛ عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون، العبر، ج۱، ص۵۸۸.

۳. ویلفرد مادلونگ، جانشینی حضرت محمد، ص۲۴۶.

۴. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج۶، ص۲۴۲۲.

۵. عزالدین علی ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۲، ص۳۳.

۶. عبدالرحمن بن محمد ابن‌خلدون، العبر، ج۱، ص۵۹۲.

۷. همان، ص۵۸۸.

تکیه بر مشروعیت سنتی و کاریزماتیک، موفق‌تر عمل کرد.[۱] البته این بدان معنا نبود که حضرت در میان بصریان هیچ طرفداری نداشته است؛ زیرا گروه‌هایی از مردم بصره به واسطهٔ اختلافات قبیله‌ای و عده‌ای نیز به خاطر مسائل دیگر به ایشان پیوستند. ازجمله عده‌ای از قبایل طی بودند که در اطراف بصره سکونت داشتند و علی﵇ آنها را در ربذه پذیرفت و بعد از این از آنجا حرکت کرد. در بین راه گروه‌های دیگری از طی و بنی‌اسد و بعد از این نیز بنی‌بکربن وائل که احتمالاً همهٔ اینها در اطراف بصره سکونت داشتند، خواهان پیوستن به حضرت شدند که امام علی﵇ با این تعبیر که مهاجرین مرا بسنده‌اند، خواستار برجای خود ماندن آنها شد. منظور حضرت در اینجا از مهاجرین، قطعاً گروه‌هایی بوده است که ایشان را از مدینه همراهی کرده، و یا عده‌ای که از کوفه برای یاری ایشان مهاجرت کرده بودند می‌باشد؛ زیرا قطعاً مهاجرین به‌معنای خاص آن تعداد اندکی از یاران ایشان را تشکیل می‌دادند و حضرت نمی‌توانست بدان‌ها اتکا کند. نکتهٔ دیگر اینکه این قبایل احتمالاً همگی در اطراف بصره سکونت داشته‌اند که با جواب منفی حضرت برای همراهی ایشان مواجه می‌شوند، وگرنه قبایل بنی‌بکر بن وائل به جزء بنی‌قیس بن ثعلبه که به فرماندهی مالک بن مِسَمع شیبانی، عایشه را حمایت کردند و به علی﵇ پیوستند که شمار آنها سه هزار نفر بود. آنها توسط عمرو بن مرحوم عبدی و شفیق بن ثور سدوسی فرماندهی می‌شدند.[۲]

برخی قبایل بصره نیز ـ مانند عبدالقیس و بنی‌بکر بن وائل ـ به دلیل اختلافات قبیله‌ای با حامیان عایشه، به علی﵇ پیوستند. آنان پس از کشته شدن حکیم بن جبله (فرمانده خود در نبرد با شورشیان)، با پیوستن به سپاه علی﵇، نشان دادند که رقابت‌های قبیله‌ای می‌تواند بر موضع‌گیری‌های سیاسی تأثیر بگذارد.۳ این مسئله، تأییدی بر نظریهٔ وبر وبر است که مشروعیت سنتی ـ حتی در جوامع قبیله‌ای ـ می‌تواند تحت تأثیر رقابت‌های داخلی تضعیف شود.

نتیجه‌گیری

جنگ جمل به‌عنوان نخستین نبرد داخلی در تاریخ اسلام، نه‌تنها نقطهٔ عطفی در منازعات سیاسی ـ مذهبی صدر اسلام محسوب می‌شود، بلکه نمادی از تقابل گفتمان‌های مشروعیت در ساختار قدرت است. این مقاله با بهره‌گیری از نظریهٔ اقتدار ماکس وبر و تحلیل منابع دست اول تاریخی، نشان می‌دهد که حضور عایشه در جایگاه رهبری شورشیان، تأثیری تعیین‌کننده بر موضع‌گیری مردم بصره داشت. عایشه با ترکیب مشروعیت سنتی (به‌عنوان ام المؤمنین و دختر ابوبکر) و مشروعیت کاریزماتیک (با استفاده از سخنرانی‌های تحریک‌آمیز و شعار خونخواهی عثمان)، توانست بخش عمده‌ای از جامعه بصره را ـ علی‌رغم تنش‌های قبیله‌ای و مذهبی ـ به سوی خود جلب کند.

---

۱. احمد بن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج۲، ص۱۷۸.

۲. احمد بن یحیی بلاذری، انساب الاشراف، ج۲، ص۲۳۷.

۳. احمد بن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج۲، ص۱۷۸.

نخست، مشروعیت سنتی عایشه، ریشه در تقدس جایگاه او به‌عنوان همسر پیامبرﷺ و ارتباط با خلیفهٔ اول داشت. این جایگاه به او اجازه می‌داد تا اقدامات خود را در چارچوب «واجب شرعی» توجیه کند. به‌عنوان مثال، خطابه‌های او در مکه و بصره ـ با تأکید بر «شکستن حرمت ماه و مکان حرام» ـ مردم را متقاعد می‌کرد که قتل عثمان نقض آشکار ارزش‌های دینی است و مشارکت در جنگ جمل، تکلیفی الهی محسوب می‌شود. این استدلال‌ها، به‌ویژه در میان قبایلی مانند ازد و بنی‌ضبه که پیشینهٔ تعصبات دینی داشتند، با استقبال روبه‌رو شد. دوم، مشروعیت کاریزماتیک عایشه در توانایی او برای تحریک احساسات عمومی تجلی یافت. سخنرانی‌های او نشان می‌دهد که او می‌دانست چگونه از مفاهیم دینی و احساسی برای ایجاد همدلی بهره ببرد. این جذبهٔ کلامی، حتی گروه‌هایی را که پیش‌تر از عثمان حمایت نمی‌کردند، به صحنهٔ جنگ کشانید. بااین‌حال، این مشروعیت دوگانه با چالش‌های جدی روبه‌رو بود. نخست، نقض هنجارهای جنسیتی جامعهٔ عرب ـ با حضور یک زن به‌عنوان فرمانده جنگ ـ موجبات انتقاد حتی برخی هوادارانش را فراهم آورد. نمونهٔ بارز آن، اعتراض جاریة بن قدامه و ابوبکر ثقفی به او بود.

از سوی دیگر، مشروعیت قانونی ـ عقلانی امام علیؑ ـ مبتنی‌بر بیعت عمومی و ساختار اداری خلافت ـ اگرچه در نهایت پیروز میدان شد، اما نتوانست در جذب سریع بصریان موفق باشد. این امر نشان‌دهنده آن است که در جوامع با ساختارهای قبیله‌ای، مشروعیت کاریزماتیک و سنتی می‌تواند در کوتاه‌مدت اثرگذارتر باشد. حتی طرف‌داران علیؑ در بصره ـ مانند قبایل عبدالقیس و بنی‌بکر بن وائل ـ عمدتاً تحت تأثیر رقابت‌های قبیله‌ای با حامیان عایشه به او پیوستند، نه صرفاً وفاداری به مشروعیت قانونی ـ عقلانی.

منابع

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، *شرح نهج البلاغه*، به اهتمام محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، بی‌نا، ۱۹۵۹م.

ابن‌اثیر، عزالدین علی، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۸ق.

ابن‌اعثم کوفی، احمد، *الفتوح*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ق.

ابن‌العبری، ابوالفرج، *تاریخ مختصر الدول*، ترجمهٔ محمدعلی تاج‌پور و حشمت‌الله ریاضی، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۴.

ابن‌العربی، محمد بن ابی‌بکر، *العواصم من القواصم*، تحقیق و تعلیق محب‌الدین الخطیب، الشارقه، دارالفتح للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۲۲ق.

ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *العبر*، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.

ابن‌خیاط، خلیفه، *تاریخ خلیفه*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۴م.

ابن‌عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، تحقیق محمد سعید العریان، بیروت، دارالفکر، ۱۳۷۲ق.

ابن‌کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، قاهره، مرکز البحوث و الدراسات العربیة و الإسلامیة بدار هجر، ۱۴۱۷ق.

امیرارجمند، سعید، «بازخوانی جنگ جمل با رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی»، ۱۳۹۵، *مطالعات اسلامی*، ش ۴۵، ص ۵۵ـ۷۸.

بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، بیروت، مؤسسهٔ مطبوعاتی الاعلمی، ۱۴۲۴ق.

جعفریان، رسول، *تاریخ سیاسی اسلام*، قم، انصاریان، ۱۳۸۰.

خمیس، عثمان بن محمد، *نگرشی نو به تاریخ اسلام* (ترجمه الحقبه من تاریخ). ترجمهٔ اسحاق بن عبدالله عیوضی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

ذهبی، شمس‌الدین، *تاریخ اسلام*، تحقیق عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی، بی‌تا.

طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر، ۱۳۵۲.

مادلونگ، ویلفرد، *جانشینی حضرت محمد*ﷺ، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۵.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الجمل*، قم، مکتب اعلام الاسلامی، ۱۴۱۶ق.

مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء و التاریخ*، تهران، کتابفروشی، ۱۹۶۲م.

یعقوبی، احمد بن واضح، *تاریخ الیعقوبی*، دار صادر، ۱۳۷۹ق.

Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam*, New Haven, Yale University Press, 1992.

Kennedy, Hugh, *The Great Arab Conquests*, Cambridge, Da Capo Press, 2007.

Weber, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Berkeley, University of California Press, 1978.