

فرایند تکوین اقتدار مذهبی اسلام در شرایط خلاً حکومتی و هنجاری عربستان

هادی صالحی

استادیار، گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

Hadi.Salehi@Shirazu.ac.ir

قابل انتشار در دوره ۲۵، شماره ۶۸ (زمستان ۱۴۰۵) نشریه پژوهش‌های حقوقی

چکیده

هیچ دیانتی در خلاً شکل نمی‌گیرد. بقا و تأثیرگذاری ادیان در بسترهای تمدنی، برآمده از زمینه‌ها و عوامل گوناگون سیاسی، اقتصادی و محیطی است. محمد رسول‌الله(ص) در سرزمینی به رسالت مبعوث شد که شاهد غلبه زندگی بدوی و هویت‌ها و عصبیت‌های قبیله‌ای بود. عربستان، جز خطه یمن، فاقد هرگونه تجربه اقتدار سیاسی، نهادی و هنجاری متمرکز بود. اقتصاد عربستان جز مناطق محدودی چون یثرب و مکه، عمدتاً به شکل معیشتی و فاقد تولید مازاد بر مصرف سامان یافته بود که این امر بر شکل نگرش سیاست، حکومت و نیز تجارت مؤثر بود. قبایل بدوی فقط با دام‌پروری معیشتی و نیز غزوات و غارت یکدیگر روزگار می‌گذراندند. شناسایی این زمینه‌ها، موضوع پژوهش برخی صاحب‌نظران همچون محمد بمیه در کتاب «خاستگاه اجتماعی اسلام» بوده است. در این مقاله، با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و به منظور شناسایی دقیق‌تر زمینه‌ها و عوامل دخیل در مختصات زمانی و مکانی ظهور اسلام، ردپای این رقت نهادی و اقتداری و نیز تأثیر سبک زندگی بدوی و صحرانشینانه و الزامات این سبک زندگی برای بقا را بر عناصر مختلف دیانت اسلام مشاهده خواهیم کرد. به‌طور مشخص تأثیر «الله» در رفع خلاً پادشاهی و دولت مرکزی در عربستان را به بحث می‌گذاریم. براساس یافته‌های این مقاله، درمی‌یابیم که رستگاری‌شناسی وظیفه‌گرا و متکی بر تبعیت مطلق و قاطع از شریعت، رقت هنجاری و قانونی در عربستان را تلطیف کرد و اسلام توانست عناصری از نظام‌های عرفی و هنجاری حضری و بدوی را با الزامات نظم جدیدی، که خود در پی تأسیسش بود، به یک سنتز مثمر رساند.

کلیدواژه‌ها:

اسلام، اقتدار هنجاری، اقتدار مذهبی، جزیره‌العرب، خلاً نهادی، شریعت.

مقدمه

بستر تمدن و محیطی که اسلام در بطن آن متولد شده است، به کلی با شرایط محیطی مسیحیت متفاوت است. در حالی که مسیحیت در حوزه تمدن مدیترانه و در امپراتوری روم زاده شده و به بلوغ رسیده است، اسلام در صحرائی بکر عربستان زاده شد. ظهور اسلام توانست جوامع و سرزمین‌های بسیاری را تحت تأثیر قرار دهد و به تغییر یا تعدیل برخی باورها و شیوه‌های زندگی در راستای حمایت از حقوق تمام افراد برآید و آن‌ها را به رهایی، آزادی و از آن مهم‌تر زمینه‌سازی برای افزایش بهینگی نظام‌های اقتصادی و اجتماعی رهنمون سازد. از جمله این مناطق شبه‌جزیره عربستان، سرزمینی بی‌آب و علف و خشک، با آیین‌ها و ادیان گوناگون و در عین حال سربه‌مهر، بدون ابنیه و تقسیمات مرزی بود که شدیداً نیاز به یک بیداری جامع در آن احساس می‌شد و اسلام با ظهور خود عملاً این نیاز را مرتفع کرد.

از جمله پرسش‌هایی که ممکن است در این باره مطرح شود، این است که: چگونه اسلام توانست در عربستان گسترش پیدا کند؟ گسترش اسلام و مرجعیت یافتن آن در عربستان چه تأثیری بر زندگی اعراب گذاشت و سبب چه تحولاتی شد؟ اقتدار نبوی در پرتو اقتدار اسلامی در چه زمانی محقق شد؟ اسلام رستگاری اعراب را در توجه به چه مواردی می‌دانست؟ در این نوشتار و به منظور پاسخ به پرسش‌های مطرح شده تلاش می‌شود در ۳ بخش، ابتدا به چگونگی پیدایش دینت اسلام، سپس به بُعد کاربردی آن و در نهایت به موضوع رستگاری‌شناسی پرداخته شود.

در خصوص پیشینه این نوشتار ۳ اثر اصیل مورد توجه قرار گرفته است. آثاری که پس از آن اصولاً از این زاویه تمدنی پژوهشی مستقل از این منظر بررسی نشده است. : ۱- رساله دکتری با عنوان «نظام حکومتی حضرت محمد(ص): بررسی تطبیقی در حقوق اساسی»، اثر هاشم یحیی الملاح (۱۹۷۲). نگارنده در این اثر ضمن بررسی پیشینه تشکیل دولت اسلامی در عربستان و ارزیابی اهمیت حقوقی چون برابری در دولت اسلامی به تبیین نظام حکومتی (حکومت نبوی) پیامبر(ص) می‌پردازد. ۲- مقاله «شرایط اقتصادی-اجتماعی مکه پیش از اسلام» از محمود ابراهیم (۱۹۸۲). صاحب این مقاله در خصوص موقعیت مکه پیش از ورود اسلام به سرزمین عربستان و پیشرفت‌ها و اتفاقاتی که بر اثر گسترش تجارت و شهرنشینی و همچنین تدابیر اتخاذ شده از سوی بزرگان مکه، چون قریش، اتفاق افتاد، بحث می‌کند. ۳- کتاب *خاستگاه اجتماعی اسلام*، اثر محمد بمیه (۱۹۹۹). نویسنده در این کتاب، چنان‌که از عنوان هم می‌توان برداشت کرد، با توسل به یک مطالعه بین رشته‌ای و استفاده از سایر علوم همچون مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی و... محیطی که اسلام در آن ظهور یافت، سیستم اجتماعی قبیله‌ای جزیره‌العرب و مکه پیش از اسلام و آثاری را، که در آن منطقه برجا گذاشت، بررسی می‌کند.

تأثیرگذاری بسترهای تمدنی بر تکوین نهادهای سیاسی و اداری اسلام، بعد از وفات پیامبر(ص) و عصر خلفای راشدین و در قالب تأثیرگذاری سنت‌های اداری شاهنشاهی ایران بر تکوین نهاد خلافت و بوروکراسی حکومتی آن جلوه گر شد.^۱ این پژوهش با بهره‌گیری از روش تحلیلی-توصیفی نگاشته شده است و برای گردآوری اطلاعات از شیوه کتابخانه‌ای استفاده شده است.

۱. فاز پیدایش اسلام

عربستان پیش از اسلام فاقد اقتدار متمرکز سیاسی و نیز فاقد اقتدار هنجاری مدون بود. بیشتر جمعیت عربستان تابع سبک زندگی «بدوی» و اقتصادی معیشتی و فاقد فزونی تولید بر مصرف بودند. هر دوی این عناصر اعراب بدوی را از لزوم و نیز امکان تشکیل دولت و اقتدار مرکزی بی‌نیاز و ناتوان می‌کرد. مناطق مرکزی و شمالی عربستان به واسطه فقدان دسترسی به منابع آب و زراعت پایدار، برای تأمین معاش تنها بر غزوات یا غارتگری قبایل علیه یکدیگر و نیز دامداری محدود و معیشتی بر پایه شتر متکی بودند و در این بین تنها استثنا، یمن در جنوب جزیره‌العرب بود که هم به منابع آب دسترسی داشت و هم شاهد توسعه زراعت و اقتدار سیاسی متمرکز بود.^۲

در مقابل، اقلیتی از اعراب با اتکا به تجارت در قسمت‌های مرکزی عربستان به مرور با یکجانشین شدن واجد سبک زندگی «حضری» شدند که به واسطه ایجاد فزونی تولید بر مصرف، ایجاد منطقی در توزیع مواهب مادی و نیز متابعت از هنجارهای بیشتر در عرصه‌های مرتبط با این فزونی از جمله تجارت را الزام می‌بخشید. در شرایط خلاً قدرت و هنجار مدون،

^۱ حاتم قادری، دگرگونی مبانی مشروعیت خلافت: از آغاز تا فروپاشی عباسیان: با نزدیک شدن به آراء اهل سنت، (تهران: نشر بنیان، ۱۳۷۴)، ۸۴-۹۲.
^۲ Kalkan, N., & Nar, M. (2020). "The Concept of Islamic State through Prophet Muhammad's Political Experience". *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, 5, no 2 (2020). 186-184.

اسلام که زاده شهرنشینی و تجارت بود، از منظری تمدنی باید این خلأهای بدوی را پر می‌کرد تا فرصت انکشاف تمدنی یکجانشین و مبتنی بر تجارت و تولید فراهم شود. هرچند پیدایش اسلام نتوانست همه جمعیت جزیره‌العرب را یکجانشین کند یا همه ابعاد زندگی بدوی را از میان بردارد، با این حال فاز شکل‌گیری و گسترش اسلام در عربستان را می‌توان نماینده جهشی تمدنی از بدویت به حضریت دانست. جهشی که نه فقط در سیاست و قانون، که حتی در جهان‌بینی اعراب نیز مصداق یافته است. با این حال نباید اسلام را یکسره پدیده‌ای جدید دانست. بسیاری از ابعاد شرعی و نیز جهان‌بینانه اسلام، محصول سنتز سبک زندگی بدوی و حضری هستند.^۳

برای مثال، به تأکید محمد بّمیه، فضا و زمان در عربستان بدوی معنایی بسیار منحصر به فرد داشت. اگر فضا در دیگر تمدن‌های معاصر با محمد (ص) براساس کارگزاری انسان و ساخت ابنیه و تعیین مرزهای قلمرویی تقسیم می‌شده، در عربستان جاهلی، عرب بدوی خود را در مقابل بیکرانگی صحرا و افقی احتمالاً حاوی نادیدنی‌ها تنها می‌یافته است. در شرایط دشوار زندگی در صحرا، انحراف از «صراه المستقیم» که اعراب بدوی را به واحه‌های معمور رهنمون می‌کرد، می‌توانست به قیمت سرگشتگی در صحرا و مرگ حتمی ایشان تمام شود.^۴

بیشتر ساکنان جزیره‌العرب در دوران پیش از اسلام بر یک اقتصاد معیشتی متکی بودند. منابع کسب مواهب مادی در این اقتصاد عبارت بودند از: دام‌پروری معیشتی و عموماً «غزوات» یا شبیخون زدن و غارت دیگر قبایل. مانند دیگر اقتصادهای معیشتی، این نظام نیز فاقد توانایی تولید مازاد بر مصرف و در نتیجه تجارت کالای مازاد بود. در این بین واحه‌هایی مانند یثرب به دلیل وضعیت جغرافیایی مناسب‌تر و دسترسی آسان‌تر به آب و در نتیجه رونق نسبی زراعت و شهرهایی مانند مکه به دلیل قرار داشتن در مسیر کاروان‌های تجاری، به مرور توانستند به جوامعی یکجانشین بدل شوند.^۵ تجارت علاوه بر یکجانشینی، تأثیری دیگر نیز بر حیات اعراب مکی و خصوصاً قریش داشت. مبادله و ارزش‌گذاری کالاهای مختلف در بین اعراب بدوی معمولاً براساس شتر انجام می‌شد. اما شتر کالایی مصرفی و دارای مطلوبیت ذاتی ناشی از مصرف و استفاده از آن است. خصوصاً برای اعراب که تمام معیشت ایشان با این حیوان گره خورده بود. اما با گسترش تجارت در مکه، به مرور مسکوکات امپراتوری‌های روم و ساسانی که توسط کاروان‌های خارجی به مکه به عنوان یکی از مراکز ترابری در جزیره می‌رسید، بنیان ارزش‌گذاری کالاها را دگرگون کرد. از آنجا که سکه کالای مصرفی محسوب نشده و در نتیجه فاقد ارزش و مطلوبیت ذاتی است، ارزش‌گذاری کالاها بر اساس آن اولاً ماهیتی انتزاعی دارد و ثانیاً مبتنی بر یک معیار بین‌ذهنی^۶ است.

برای جامعه بدوی عربستان، که نیای مشترک و عصبیت قبیله‌ای تنها معیار هویت‌یابی افراد محسوب می‌شد، شکل‌گیری این ظرفیت ذهنی و انتزاعی در جامعه یکجانشین مکه در حکم تحولی عظیم بود. اینک ساکنان تاجرپیشه مکه عنصر دیگری برای هویت‌یابی جمعی^۷ داشتند که بر یک معیار ارزش‌یابی انتزاعی یعنی پول، تبادلات مالی و تجارت استوار بود. عصبیت و ساختارهای وفاداری قبیله‌ای البته هرگز در مکه از میان نرفت، اما مشخصاً به مرتبه دوم اهمیت سقوط کرد. این اولویت‌بندی جدید را می‌توان از این واقعیت درک کرد که خود محمد (ص) علیه قبیله خودش، یعنی قریش، با دیگر قبایل متحد شد. مبنای این اتحاد جدید، ایمان به خدای نامرئی و ابتنا به اصول و هنجارهایی ماهیتاً انتزاعی بود. محمد (ص) همچنین بر پایه این تعهد نوین با محتوای انتزاعی، نهادهای کهن عربی را نیز با بازتعریف مواجه کرد. برای مثال، غزوه برای قبایل عرب، یک منبع درآمد و صرفاً مبتنی بر غارت دیگر قبایل بود. محمد (ص) غزوه را به جنگ مبتنی بر تعهد به یک گفتمان بدل کرد و در کنار آن هنجارهای نوعاً مرتبط با زیست تجاری من جمله مالکیت خصوصی را به هنجارهایی وراقبیله‌ای بدل کرد. بدین ترتیب زمانی که مکه و نیز نجران به دست مسلمین فتح شد، مالکیت ساکنان شهر بر اموال خویش از سوی پیروان محمد (ص) محترم شمرده شد. این الگوی رفتاری بدیع و جدیدی در غزوات به شمار می‌رفت. محمد بّمیه نهایتاً تأکید می‌کند که ساختار ذهنی اعراب بدوی همچنان درگیر مادی‌گرایی ملموس و مبتنی بر تجربه زیسته بوده و چنین ذهنیتی از تصور و درک عناصر صوری و انتزاعی، که برای گسترش ادیان و مذاهب پیچیده و مبتنی بر خدایان

^۳ علی‌الله بداشتی. خدای سلفیه: بررسی آرای سلفیه درباره توحید و نقد آن از دیدگاه قرآن، سنت و شواهد (کتاب طه، ۱۳۹۳)، ۳۳.

^۴ Bamyeh, Mohammed. The Social Origins of Islam. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 3-7.

^۵ Watt, W. M. Muhammad at Mecca. Clarendon Press. <https://books.google.com/books?id=L4fWAAAAMAAJ>, (1972), 29,45.

^۶ Intersubjective

^۷ Collective Self Definition

غیرقابل مشاهده واجب‌اند، ناتوان بوده است. این در حالی است که ذهن اعراب یکجانشین و درگیر با تجارت به‌مرور با هر سه رده از تجرید آشنا می‌شود.^۸

این قضاوت خصوصاً در مورد رده سوم تجرید^۹ صحیح است. آکویناس ملهم از ارسطو در تشریح مفهوم تجرید تأکید می‌کند که تجرید عبارت است از: مشاهده یک مصداق یا ابژه عینی و انضمامی، رصد خصایص جوهری^{۱۰} و نسبت دادن این جوهر به وجود تمامی مصداق یک گونه و سپس استعلا یا ورا رفتن از مصداق و نسبت دادن خصایص جوهری به کل اعضای یک گونه. می‌توان این را تجرید مرتبط با ادراکات حسی و عینی دانست. رده دوم تجرید عبارت است از رصد ابعاد فیزیک ابژه‌ها من جمله امتدادهایی که سه بُعد فیزیکی همه اجرام را تعریف می‌کنند. هر دو رده ابتدایی تجرید به نوعی به مشاهده عینی وابسته‌اند. اما رده سوم تجرید خلق مفاهیمی است که اساساً بنیان مشاهده‌پذیر ندارند. برای مثال، تصور کردن مفهومی مانند «وجود» و نسبت دادن آن به جوهر و ذات همه موجودات، محصول رده سوم تجرید است.^{۱۱} رده اول تجرید احتمالاً بین همه ابنای بشر و فارغ از پیرامون تمدنی و پیشینه تربیتی ایشان مشترک است؛ اما دو رده دوم و سوم نیازمند بستر تعاملی و تمدنی خاصی است. بمیه تأکید می‌کند که ورود مسکوکات و درک کمیت به عنوان نماینده مطلوبیت مصرف برای اعراب یکجانشین واجد رده دوم تجرید بوده است. بسیاری از کالاهایی که از مکه گذر می‌کردند، برای خود ساکنان جزیره‌العرب مطلوبیت و جایگاهی برای مصرف نداشتند. باین حال، قیمت‌گذاری بر این کالاها موجب شد اعراب یکجانشین و درگیر در پیشه تجارت (خصوصاً قریش) درکی از مطلوبیت دیگر سوژه‌های انسانی کسب کنند. بر سبیل تمثیل، همان‌طور که ما با ترسیم خطوط، اشکالی هندسی خلق می‌کنیم، که در جهان عینی و خارجی آن‌ها را ندیده‌ایم، رده دوم تجرید به اعراب یکجانشین فرصت داد تا با وساطت پول «مطلوبیتی» را تصور کنند که خودشان آن را تجربه نکرده و کالای موجد آن مطلوبیت را هرگز مصرف نکرده‌اند. بمیه تأکید دارد که بدین ترتیب اعراب قریش به مرور مطلوبیت عمومی^{۱۲} را درک کردند. مشخصاً رده سوم تجرید و مطلوبیت عمومی برای انتزاع کردن قواعد اخلاقی عمومی، که در مذاهب پیشرفته و جهانی رواج دارند، ضروری است.^{۱۳}

بمیه در تدقیق این مسئله تأکید می‌کند گسترش تجارت مبتنی بر پول به‌مرور موجب شد اعراب یکجانشین از عینیت‌گرایی بر پایه تجربه زیسته به سمت ابتنا و تکیه بر فرمالیسم و تفکری صوری پیش بروند که در آن هرچند هدف غایی مثل کالا یا خدای واحد و نادیدنی برای حواس اعراب یا مطلوبیت بر اساس سبک زندگی روزمره ایشان قابل‌درک نیست، ارزش آن را درک و از اصول و قواعد این هدف غایی درک‌ناشدنی تبعیت کنند.^{۱۴}

در بُعدی سخت‌افزاری‌تر، گسترش و تثبیت تجارت در مسیرهای کاروانی جزیره‌العرب و بین قبایل مختلف نیازمند شبکه‌های تجاری مشترکی بود که به نوعی قادر باشد تجارتی امن را تضمین کند. بسیاری از این عناصر هنجاری بعدها وارد قواعد و احکام شرعی اسلام شدند. یکی از این موارد، مسئله ماه‌های حرام بود. تمام سوق‌ها یا بازارهای محلی/فصلی در حجاز در ماه‌های حرام منعقد می‌شدند؛ به این دلیل نسبتاً بدیهی که تجارت و سفر کاروان‌ها به سمت مراکز تجاری مانند مکه نیازمند امنیتی بود که در جامعه بدوی عربستان و در شرایط عادی یافت نمی‌شد. هرچند اعراب پیش از اسلام را نمی‌توان مردمانی عمیقاً مذهبی دانست، قراردادن خانه کعبه در مکه و نیز فصل حج و هم‌زمانی موسم حج و ماه حرام و نیز موسم برگزاری بازار عکاظ در مکه نشان‌دهنده پیوستگی تجارت، مذهب و هنجار در مکه پیش از اسلام است.^{۱۵}

اعضای قریش در مقام رهبران تجاری مکه از فرصت آشفتنی بین‌المللی در نتیجه جنگ‌های ساسانی و بیزانس و نیز تضعیف حکومت یمنی حِمیر^{۱۶} استفاده کردند و در زمان «هاشم» و به ابتکار او، «ایلاف» یا عهدنامه‌ای با قبایلی، که در مسیر تجاری مکه قرار داشتند، امضا شد تا امنیت درونی مکه در طول این مسیر گسترش یابد و تجارت رونق بگیرد. تمام این تحولات پیش از ظهور اسلام، چهره مکه را به‌کلی دگرگون کرد. با گسترش تجارت و نهادهای وابسته به آن، تجمیع ثروت برای نخستین بار در ابعادی در این شهر رخ داد که تا پیش از آن در مناطق داخل عربستان بدیل و پیشینه‌ای نداشت.

⁸ Bamyeh, Op.cit, 17-28.

⁹ Third Order Abstraction

¹⁰ Essential

¹¹ Byrne. Joseph. Some Basic Definitions In Scholastic Philosophy. (Helena.Montana u.s: carroll college, 1951), Science, n.d.

¹² Universal Desire

¹³ Bamyeh, Op.cit, 28-31.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Himyarite Kingdom

در نتیجه این تجمیع، برای نخستین بار طبقات اجتماعی قابل تفکیک نیز شکل گرفتند. یک طبقه‌بندی اجتماعی که با برابری مطلق اعضای قبایل با یکدیگر و فقدان سلسله‌مراتب اجتماعی در عربستان بدوی در ضدیتی آشکار بود. در خود مکه، قریش و خصوصاً بنی‌امیه به‌مرور قدرت و ثروت بسیاری کسب کردند و در مقابل ساکنانی، که به قریش یا قبایل اصلی دیگر در اطراف مکه تعلق نداشتند، عملاً اقشار فرودست جامعه را تشکیل می‌دادند.^{۱۷}

طوایف اصلی قریش و نیز طوایفی که در ائتلاف و حمایت ایشان بودند، در شورای بزرگان شهر نمایندگانی داشتند. این شورا اصلی‌ترین مرجع تصمیم‌گیری در اداره شهر مکه محسوب می‌شد. اعضای این شورا ظاهراً جایگاهی مطلقاً برابر با یکدیگر داشتند. باین حال باید به یاد داشت که در فقدان ساختارهای حقوق اساسی مکتوب و نهادهای جافتاده منبعث از آن، عملاً هریک از شیوخ این شورا بر حسب کاریزما و نفوذ شخصی دارای سهمی مخصوص به خود از قدرت بود. عبدالمطلب نمونه‌ای از چنین شخصیت‌هایی در ساختار توزیع قدرت مکه محسوب می‌شد. نهایتاً اقتدار شورا نیز مطلق نبود و «عرف» که از پدران به ارث رسیده بود، قدرت ایشان را مشروط می‌ساخت.^{۱۸}

شرکت در شورای دارالندوه برای همه اعضای چهل‌ساله قبایل ساکن در عمل آزاد بود. مشخصاً نمی‌توان با ذهنیتی مدرن شرایط این شورا را به‌عنوان نهاد اقتدار سکولار در مکه درک کرد. واقعیت این است که شورا فاقد هر نوع ابزار قانونی برای تحمیل تصمیمات خویش بر ساکنین شهر بود. باین حال، خصوصاً اگر تصمیمی به اتفاق آرا گرفته می‌شد، در عمل قبایل مکه درمورد آن اتفاق نظر داشتند و در وحدت رویه با یکدیگر قادر بودند با اعمال فشار بر ساکنان یا گروه‌هایی از ساکنان شهر، که از فرمان‌ها تخطی می‌کردند، ایشان را به متابعت وادارند. مونگومری وات، شورای دارالندوه را با «اکلسیا» در دولت شهر آتن مقایسه می‌کند.^{۱۹}

نکته اساسی درمورد نظام سیاسی و اداری مکه، اتکا و ابتدای آن بر اشخاص بود. پیش از ظهور اسلام مشخصاً با مرگ عبدالمطلب بسیاری از کارکردهای قریش دچار تزلزل شد. حرب‌الفجار در همین دوره رخ داد. معاهده ایلاف، که هاشم بانی آن بود، نیز در همین دوره نافذیت خود را از دست داد. احتمالاً انگیزه بزرگان قریش از عقد «حلف‌الفضول» نیز این بوده که در شرایط آنارشیک، که وصف آن رفت، فرودستان مکه که فاقد حمایت قبیله‌ای بودند و ممکن بود در تزلزل نهادهای مدنی شهر آسیب ببینند، از این آسیب در امان بمانند و با حمایت بزرگان و نجبای قریش از ایشان انسجام مدنی شهر مکه حفظ شود.^{۲۰}

مقایسه آموزه‌های اسلام با عرف بدوی به ما نشان می‌دهد که قطعاً اسلام در قداست بخشیدن به هنجار مالکیت خصوصی، نقشی انقلابی در جزیره‌العرب ایفا کرده است. باین حال مورد خاص مالکیت به‌خوبی عنصری را به ما نشان می‌دهد که با تأکیدات ابتدای متن، در باب تأثیر رده سوم تفکر تجریدی در نتیجه تکامل تجارت در مکه بر اذهان معاصران محمد(ص) مرتبط است. اسلام مالکیت را به‌نوعی قاعده نوع‌دوستانه و مبتنی بر تعهد به جامعه مشروط می‌کند. این در حالی است که اعراب بدوی پیش از اسلام در زندگی روزمره فقط عصبيت قبیله‌ای و عشیره‌ای را تجربه کرده بودند. اعراب حضری مکه نیز فقط تعهد به شهر به‌عنوان منبع انتفاع مالی را تجربه کرده بودند (هرچند مواردی مانند حلف‌الفضول حتی در عنوان خود، احساسات اخلاقی و انسانی متعهدان به خویش را تحریک می‌کند). اسلام این تعهد عشیره‌ای را به تعهد به همه مسلمانان فارغ از پیشینه قبیله‌ای ایشان تسری می‌دهد.^{۲۱}

بمیه تأکید می‌کند که این تفکر فرا-قبیله‌ای، که جهان را کلی منسجم و تحت‌حاکمیت قواعد فراگیر می‌داند، در زندگی حضری و تجارت‌پیشگی اهالی مکه ریشه داشته است و نهایتاً اسلام به‌عنوان عالی‌ترین مرحله تکامل این ایدئولوژی حضری، نافذیت این قواعد را ناشی از اقتدار متعال و فرادست خدایی واحد می‌داند. جهانی را که این خدای واحد خلق کرده است، نمی‌توان بر حسب مرزهای قبیله‌ای تقسیم‌بندی کرد. جامعه بیناقتیله‌ای مدینه‌النبی مصداقی اولیه و زود هنگام از چنین نظامی محسوب می‌شود.^{۲۲}

¹⁷ Ibrahim. Mahmood. "Social and Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca". International Journal .of Middle East Studies. 14, no 3, (1982), 343-347,350-356.

^{۱۸} همان، ۱۷۷-۱۷۹.

¹⁹ Watt, Op.cit, 9-10.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Bamyeh,Op.cit, 54.

درک رایج تاریخی این است که محمد(ص) نیز مانند بیشتر پیامبران علیه یک نظام جاافتاده مذهبی قیام و سپس دیانت خود را جایگزین این نظم مذهبی کرده است. اما همان‌طور که گفته شد، اعراب اساساً فاقد خودآگاهی مذهبی تأثیر گذار بودند. به‌جز ادیان الهی مسیحیت و یهودیت، که پیروان معدود خود را داشت، بیشتر اعراب بت‌پرست و عده‌ای نیز حنیفی بودند و ایمان خود را به دوران دیانت ابراهیم نسبت می‌دادند. با این حال بت‌ها چندان هم ایمان قاطع اعراب را به خود جلب نمی‌کردند. یافته‌های تاریخی نشان می‌دهد که بت‌پرستی نه عنصری بومی در عربستان که یک فرهنگ وارداتی از دیگر حوزه‌های جغرافیایی است. ظاهراً اولین بار یک تاجر عرب در سوریه با پدیده بت به‌عنوان طلسمی، که می‌تواند به خوش اقبالی و بارش باران منجر شود، آشنا شد و برای اولین بار بتی را با خود به عربستان آورد. پس از آن، «بت» به‌عنوان کالا در عربستان محبوبیت یافت و هر فرد یا قبیله برای خود بت‌هایی ساخت.^{۲۳}

پگانسیم و پلی‌تئیسم^{۲۴} باستانی در دیگر تمدن‌ها همچنین بر تقسیم کار بین خدایان استوار بود. به این معنا که هر پدیده طبیعی دارای رب‌النوعی بود. اما چنین تقسیم کار الهی در بین اعراب دیده نمی‌شود.^{۲۵} اهمیت و قدرت هر قبیله تنها عاملی بود که موجب می‌شد بت قبیله نیز در کعبه دارای اهمیت و حرمت بیشتری نسبت به دیگر بت‌ها باشد. بت‌ها و بت‌پرستی نیز تنها به واسطه اینکه بخشی از عرف و «سنت پدران» محسوب می‌شدند، دارای اهمیت بودند. این مورد از روایات اسلامی نیز به‌خوبی دیده می‌شود. عمده نقدی که کفار قریش به محمد(ص) وارد می‌کردند، بر این عنصر استوار بود که ایشان در پی ویران کردن نظم مألوف و موروثی بود که از پدران به ارث رسیده بود. در نتیجه دفاع کفار از بت‌هایشان فاقد هر نوع عنصر ماهوی و محتوایی قائم به خود این بت‌ها بود.^{۲۶}

در این جغرافیای ابدی و عاری از پتانسیل و در این ساختار اجتماعی مطلقاً جمع‌گرا، قبیله تنها موجودیتی بود که می‌توانست فرد را به ابدیت پیوند بزند. به تعبیر میکر، قبایل «کلّیت‌های تقلیل‌ناپذیر»^{۲۷} بودند. تجمیع بت‌های جزیره در خانه کعبه، تاکتیک هوشمندانه‌ای از سوی قریش بود تا مکه را نه فقط به حرمی امن بدل کند، بلکه این شهر را به عرصه هم‌کنش و تعامل قبایلی بدل کند که به جز زبان، هیچ عنصر مشترک دیگری نداشتند. «دیالکتیک بین قبیله‌ای» که تا پیش از این فقط با ازدواج‌های بین قبیله‌ای، مهاجرت و تجارت معنا می‌یافت، در مکه و خانه کعبه وجهی ایدئولوژیک و گفتمانی کسب می‌کرد. کعبه به‌عنوان نهادی مذهبی، شرایط حداقلی لازم برای تجارت، یعنی صلح و ثبات منطقه‌ای، را فراهم می‌کرد. با این حال خلأهای بسیاری وجود داشت که صرفاً خانه کعبه به‌عنوان بتخانه قادر به از میان برداشتن آن نبود. این وظیفه‌ای بود که نهایتاً اسلام بر عهده گرفت.^{۲۸}

خلأهای مذکور با گسترش تجارت و پیچیده‌تر شدن تعاملات مدنی در مکه و نیز بین مکه با قبایل بدوی آشکارتر می‌شدند. جامعه یکجانشین و دارای طبقه‌بندی اجتماعی در گریز از فروپاشی به میزانی عدالت اجتماعی و کارکردهای رفاهی نیازمند است. کارکردی که قریش با حلف‌الفضول تا حدّی ایجادش کرد. چنین جامعه‌ای برخلاف جامعه همیشه درگیر ستیز بدوی، نیازمند ثبات خارجی است. کارکردی که قریش با «ایلاف» با دیگر قبایل بدوی تا حدودی ایجادش کرد. با این حال، تثبیت جایگاه حضری مکه، نیاز به مرجع اقتدار سیاسی و هنجاری‌ای بود که فقدان حضور دیانت و حکومت در عربستان عملاً این شهر و نیز سبک زندگی حضری را از آن محروم کرده بود. بمیه تأکید می‌کند که ایده سیادت «الله» بر خدایان ساکن در کعبه به پیش از محمد(ص) بازمی‌گردد. او همچنین تأکید می‌کند که قریش همه عقود و عهدنامه‌های خود را با نام «الله» آغاز می‌کرد تا از این طریق متعاقدین را به اقتدار الهی خدای خدایان کعبه مقید سازد.^{۲۹}

^{۲۳} جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام، ۱۸۰-۲۰۱.

^{۲۴} - واژه‌های لاتین مذکور به دلیل فقدان وجود ترجمه مورد وفاق و مصطلح، با الفبای فارسی در متن ذکر شده‌اند. هردوی این واژه‌ها (Paganism/polytheism) به مذاهب غیریکتاپرستانه و باستانی اشاره دارند که هرچند در سراسر جهان مصادیق متنوع و متکثری دارند، شباهتشان در وجود خدایان متعدد و مرتبط با پدیده‌های طبیعی است.

^{۲۵} برای مطالعه بیشتر در این زمینه نک: احمدوند، شجاع و احمدرضا بردبار، «مبانی دینی دولت در ایران باستان از دوره اساطیری تا دولت هخامنشی»، دولت پژوهی، ۱۹، ۵ (۱۳۹۸).

^{۲۶} Bamyeh, Op.cit, 79-83.

^{۲۷} -Irreducible Totalities

^{۲۸} Ibid, 87-89

^{۲۹} Ibid, 90-92.

فارغ از ایمان مذهبی و نیز منطق حاکم بر الهیات، ضرورت‌های تمدنی عربستان در حال گذار از فرهنگ بدوی به حضری، ظهور یک مرجع اقتدار را توجیه می‌کرد. خلأ قدرت سیاسی و نظامی و از جمله عدم تمایل امپراتوری‌های روم و ایران به گسترش حکمرانی مستقیم بر جزیره‌العرب و نیز ناتوانی سلطنت‌های یمنی در بسط اقتدار خویش به مناطق داخل جزیره موجب شده بود تا قریش پیش از آغاز رسالت نبی اکرم(ص) نیز نشانه‌هایی از تمایل به خلق یک اقتدار فراگیر الهی را از خود بروز دهد. خلأ قدرت سیاسی موجب می‌شد تا تمام بار طرح و تقنین هنجارها و نیز اجرا و مراقبت و تنبیه ناشی از این هنجارها، بر عهده‌ی خدای اسلام باشد. در این مورد خاص و در مقام یک برهان خلف، می‌توان کنفوسیانیسم در چین را به‌عنوان نمونه مثال زد. چین از دوران باستان شاهد شکل‌گیری دستگاه بوروکراتیک و سیاسی متمرکز و در نتیجه نظام مراقبت و تنبیه و هنجارآموزی مستحکمی بوده است. به همین دلیل کنفوسیانیسم به‌عنوان یک شبهه‌ی دیانت چینی، نیازی نداشت تا خدایی مقتدر را مانند خدای اسلام به تمدن خویش عرضه کند. کارکردهای هنجاری مورد نیاز تمدن چین، پیش‌تر توسط امپراتوری و بوروکراسی آن فعلیت یافته بود و کنفوسیانیسم فرصت داشت تا در فراغ بال کارکردی، یک مکتب فلسفی و اخلاقی صرف باقی بماند.³⁰

اینک پرسش این است که بنیان و روح اقتداری که اسلام به بوم عربستان ارائه می‌کرد، چه بوده است؟ فقدان یا حداقل رقت عناصر نهادی، هنجاری و سیاسی در عربستان به این معنا بود که اسلام به‌عنوان یک دیانت باید کارکردی موسّع و فراگیر در عربستان می‌داشت تا این بوم را از بسیاری از مشکلات خود رها کند. این کارکردها به‌طور مشخص پس از هجرت نبی اکرم(ص) به یثرب فعلیت یافتند. به گواهی تاریخ، انگیزه‌ی اصلی قبایل یثرب در دعوت از پیامبر(ص) برای مهاجرت به آن شهر، نیاز ایشان به داوری و ترافع در دعوی قبایل ساکن در شهر بود. رسول‌الله(ص) پس از هجرت و در مواجهه با تهدیدات قریش مجبور بود نقش خود را به مثابه داور به نقش حکمران ارتقا بخشد. نتیجه‌ی جمع‌بندی نقش‌های داور، حکمران و پیامبر در شخص نبی اکرم(ص) این بود که در اسلام مرز مشخصی بین پرداخت مالیات و مناسک عبادی وجود ندارد. به‌طور مشخص سوره‌های حاوی احکام شرعی، که برای اجرای این کارکردهای اجتماعی مورد نیاز است، در مدینه بر پیامبر(ص) نازل شده‌اند.³¹

خلق اقتدار نبوی در مدینه و سپس تسری آن به مکه و کل جزیره‌العرب در خلأ رخ نداد. ریشه دوانیدن این اقتدار و نیز شکل خاص این اقتدار از محیط پیرامونی خود تأثیر پذیرفته است. به‌عنوان نمونه برای اعراب، مسئله‌ی شرم و افتخار در بستری قبیله‌ای و جمعی، اصلی‌ترین عامل و محرک در کنش‌های اجتماعی محسوب می‌شد. مسئله‌ی انتقام نیز به واسطه‌ی ارتباطش با شرم برای اعراب اهمیت حیاتی داشته است. اصلی‌ترین عامل شرم، ناتوانی فرد در فعلیت بخشیدن به وفاداری و عصیت قبیله‌ای یا تبعیت از یک عرف و هنجار جاافتاده بود. به عبارت دیگر، تبعیت مطلق از محیط هنجاری و اجتماعی، عامل سرافرازی محسوب می‌شد.³² اسلام حتی در عنوان خویش به معنای تسلیم مطلق است (هرچند ریشه داشتن اسلام در سلم به معنای صلح و سلامت نیز به‌عنوان یک نظریه بدیل بیان شده است). اعراب معتقد بودند که «بدعت ریشه همه‌ی رذائل است» و در نتیجه حتی پیش از اسلام نیز متابعت از هنجارهای جاافتاده جامعه ارزشی قطعی محسوب می‌شد. قرآن عرف قبیله‌ای را کنار زد و قواعد هنجاری و شرعی مشخصی را برای تبعیت به مخاطبانش ارائه کرد. مسئله‌ی دیگر این بود که اعراب معتقد بودند شرم فقط زمانی عارض می‌شود که خطای فرد توسط دیگری دیده شود. اما خدای محمد(ص) بیننده‌ای بود که هرگز نمی‌شد از دیده‌اش پنهان شد.³³

وسواس اعراب در پیروی از سنت در تاریخ اقتدار مذهبی اسلام دارای نمودهایی عیان است. قرآن مشخصاً مدعی است که زنده‌کننده سنتی از یاد رفته است. نقل قصص انبیاء پیش از رسول اکرم(ص) در قرآن، در واقع اشاره به این است که محمد(ص) نه پدیدآورنده بدعت که ادامه‌دهنده سنتی الهی است. ورقه‌بن نوفل، کشیش نستوری که با محمد(ص) آشنایی داشت، از کسانی بود که سخت به تکامل سنت دیانت الهی با محمد(ص) باور داشت. در نتیجه نهایتاً محمد(ص) به معنای

³⁰ Ibid, 283.

³¹ Robinson. Chase. F. "The rise of Islam 600-705 . In The new Cambridge history of Islam". Cambridge University Press. 1 , no 6. (2010) 173-176.

³² ریشه عینی و عملی این معیار هنجاری و لزوم تبعیت صرف از آن و ارتباط این الزام به تبعیت با جغرافیای عربستان را ابتدای این بخش مورد اشاره قرار دادیم.

³³ conformity

³⁴ Cho.Jung Nyun Kim. "The Islamic Worldview in Its Formative Period". Muslim-Christian Encounter. 3, no 2. (2010) 122.

ادامه‌دهنده سنتی الهی نزد اعراب احترام یافت. پس از او نیز، محترم‌ترین خلفا و جانشینان او، یعنی خلفای راشدین، عنوان خود (راشد) به معنای «ره‌یافتگان» را مرهون این باورند که این چهار خلیفه واجد «معرفت» مکفی نسبت به این سنت الهی بوده و همان سنت را ادامه داده‌اند.^{۳۵}

تأکید قرآن بر احیای سنتی از یاد رفته، توسط یک تاکتیک گفتمانی نیز حمایت می‌شد. طبری روایتی را از رسول الله (ص) نقل می‌کند که طی آن جبرئیل و میکائیل محمد (ص) را به ملکوت بر کشیدند. در ملکوت محمد (ص) «پدران» یعنی آدم (ع) و ابراهیم (ع) و نیز برادران یعنی عیسی مسیح (ع)، ادريس، يوسف، هارون و موسی (ع) را ملاقات می‌کند. این نام‌گذاری و نیز باور اعراب به اینکه از نوادگان اسماعیل‌اند، به نبوت چهره و ماهیتی عشیره‌ای می‌دهد. بخشیدن هویتی خانوادگی به نبوت از این حیث واجد اهمیت است که خانواده و پیوند خونی برای اعراب عنصری آشنا بود که در کنار سنت، موجد اقتدار محسوب می‌شد.^{۳۶}

با توجه به محوری بودن عنصر سنت و این واقعیت، که رسول‌الله (ص) در عمل با رسالت خویش به ستیز با سنت رایج در عربستان برخاسته بود، می‌توان از آیه ۲۱۷ سوره بقره و خصوصاً بستری که این آیه در بطن آن نازل شده است، درک کرد. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، ماه‌های حرام و حرمت خون‌ریزی در این ماه‌ها از سنن مورد احترام اعراب و به‌خصوص قریش محسوب می‌شد. مسلمانان مدینه در دومین سال پس از هجرت در ماه رجب که از ماه‌های حرام محسوب می‌شد در «نخله» به کاروان قریش حمله کردند و بدین ترتیب در ماه حرام خون ریختند. این درگیری، که از سوی مسلمانان آغاز شده بود، مشخصاً در ستیز با سنت قریش و در نتیجه مایه شرمساری مسلمانان بود. اما آیه مذکور صراحتاً تأکید دارد که هرچند خون‌ریزی در ماه حرام نزد خداوند منفور است، منفورتر از آن ایجاد فتنه (و قطع روند عادی زندگی) و خصوصاً جلوگیری از پرستش خدای یکتاست.^{۳۷}

شبیخون مسلمانان به کاروان قریش در نخله و سپس نزول آیه ۲۱۷ سوره بقره و نیز شأن نزول این آیه به‌خوبی نشان می‌دهد که در جنگ بین سنت‌ها، خداوند سنت خویش را بر سنت قبیله‌ای اعراب برتری می‌دهد. با تعمق در این آیه می‌توان آن را اعلامیه‌ای سیاسی در نظر گرفت که طی آن بر برتری اقتدار سنتی و هنجاری خداوند درباره اقتدار سنتی عرب تأکید می‌شود.

این مسئله که نبی اکرم (ص) صرفاً میانجی کشف سنت الهی برای مردم است، در خود قرآن نیز به‌صراحت دیده می‌شود. آیه ۴۱ سوره زمر نمونه بسیار صریحی از روشن‌سازی ساختاری از اقتدار است که به‌هیچ‌وجه به ساختار اقتدار روحانی در مسیحیت شباهت ندارد. در این آیه «کتاب» که به‌نوعی قاموس و سنت الهی است، منبع رستگاری و راهنمایی انبای بشر معرفی می‌شود. در ادامه آیه تأکید می‌شود که رسول‌الله (ص) بر مخاطبان کلام‌الله و کالت (و سلطه) ای نداشته و افراد نهایتاً خود باید برای پیروی از سنت الهی تصمیم بگیرند. در قسمت‌هایی دیگر از قرآن، مانند آیه ۸ سوره فتح، آیه ۴۶ سوره احزاب و خصوصاً آیه ۵۶ سوره فرقان تأکید می‌شود که نقش رسول‌الله (ص) صرفاً بشارت‌دهنده و ترساننده از عقوبت است.

نقش محوری سنت و عرف در فقدان نهادهای منسجم و ملموس اقتدار در عربستان باستان با این نقش محمد (ص) هم‌سویی دارد. شیوخ قبایل نه سلطینی دارای حق الهی سلطنت، که زعمایی بودند که به واسطه شجاعت، عدالت و علم به سنت به مقام سیادت می‌رسیدند. اقتدارگرایی مطلق در عربستان جایی نداشت و مآلاً مقام رسالت نیز مقام حکومت بدون قید و شرط محسوب نمی‌شد. اساساً اعراب غیرقحطانی تجربه‌ای از سلطنت و اقتدار مطلق نداشتند که حال رسالت بخواهد چنین اقتداری مستظهر به شخصیت کاریزماتیک نبی اکرم (ص) در بین اعراب کسب کند.^{۳۸}

۲. بُعد کارکردی

محمد (ص) پس از هجرت به مدینه، علاوه بر کارکردی که در مقام نبوت واجد آن بود، به مقام داور و حکمران نیز رسید. این مسئله که آیا حکومت محمد (ص) نیز بخشی از رسالت او بوده است یا اینکه صرفاً از اقتضائات زمانی و مکانی ناشی شده و نباید برای آن قائل به ماهیتی قدسی شد، هنوز هم محل مناقشه است. برای مثال علی عبدالرازق در کتاب *الاسلام و اصول*

³⁵ Bamyeh, Op.cit, 97-109.

³⁶ Ibid, 144-146.

³⁷ Robinson. Chase. F. Op.cit, 190.

³⁸ جعفریان. تاریخ سیاسی اسلام. ۱۶۲-۱۵۸.

الحکم بر این مسئله تأکید کرده که حکمرانی محمد(ص) در مدینه ربطی به نبوت او نداشته و نهاد خلافت نیز در عمل نهاد سلطنت دنیوی بوده است.^{۳۹}

پس از رحلت پیامبر(ص) هم شاهد تداوم تأثیرگذاری عصبیت‌ها و وفاداری‌های قبیله‌ای در مذاکرات سقیفه و شکل‌گیری نهاد خلافت هستیم.^{۴۰}

آنچه مشخص است، این درک رایج در بین مسلمانان نبوده و ایشان دلایل قانع‌کننده‌ای برای آمیختگی اقتدار روحانی و زمینی محمد(ص) دارند. به خصوص آیات مدنی قرآن دارای احکام و فرامینی است که ماهیتاً به حکمرانی زمینی مرتبط می‌شوند، اما از سوی خداوند و در قالب وحی بر محمد(ص) نازل شده‌اند و این‌طور نبوده که محمد(ص) به شکلی عمل‌گرایانه دست به صدور این فرامین بزند؛ آیات مرتبط با جهاد، زکات، جزیه.^{۴۱} با این حال، روایت‌های تاریخی طبری، ابن سعد و ابن‌حشام از پیمان عقبه نشان می‌دهد که بنیان حضور و نهایتاً حکومت محمد(ص) در یثرب با بنیادهای قبیله‌ای رایج بیگانه نبوده است. درحالی‌که یثربی‌ها هنوز مسلمان نشده بودند، محمد(ص) عهد می‌کند با آنانی که با ایشان می‌جنگند، بجنگد و با هرکس با ایشان صلح می‌کند، صلح کند. پس از ورود به یثرب، شکل‌گیری حکومت نبی اکرم(ص) طی یک فرایند ممکن شد و در این فرایند نیز عنصر نمایندگی قبیله‌ای به‌خوبی دیده می‌شود. محمد(ص) نقبای خود را از میان اوس و خزرج برگزید و خود نیز به‌عنوان نماینده مهاجران در بدنه حکومت به ایفای نقش پرداخت.^{۴۲}

استفاده از این ساختارهای وفاداری اجتماعی مبتنی بر قبیله‌گرایی را نباید به معنای ابرام مطلق آن‌ها دانست. رسالت نبی اکرم(ص) از ساختار قبیله‌ای عربستان آغاز می‌شود، اما نهایتاً به سمت تغییر آن پیش می‌رود. این آغاز، تکامل و تغییر به خوبی در سه آیه کوتاه ۲۱۴ تا ۲۱۶ سوره الشعرا دیده می‌شود. در این آیات از پیامبر خواسته می‌شود تا دعوت را از نزدیکان و عشیره خویش آغاز کند و اگر دعوتش را پذیرفتند با ایشان مهربان باشد، اما اگر دعوتش را نپذیرفتند از ایشان براءت بجوید.^{۴۳}

به گفته بمیه، این واقعیت که «مهاجران» و «انصار» عناوین متفاوتی داشتند، اما در عین حال هر دو مصداق اعضای «امت» اسلام محسوب می‌شدند، نشان‌دهنده نوعی سنتز است که در آن ریشه‌های قبیله‌ای حفظ شده، اما هویت غالب اسلامی این تفکیک‌ها را در بطن یک عنصر فراگیر دربر گرفته است. خداوند خطاب به محمد(ص) تأکید می‌کند که او می‌تواند برای عمومی خود (ابی‌لهب) سوگواری کند، اما خداوند هرکس را که بخواهد و فارغ از علقه‌ها و پیوندهای قبیله‌ای عذاب خواهد کرد.^{۴۴} نکته اساسی دیگر اینکه این بازآرایی علقه‌ها و در نتیجه کاهش اهمیت و انحصار علقه قبیله‌ای دارای ماهیتی خاص بود که طی آن فضیلت «رشادت» که سابقاً از آن ابطال و پهلوانان قبیله بود، به فضیلت عمومی «وظیفه‌شناسی» و عبودیت و پیروی تغییر می‌کند. بمیه تأکید دارد بدین ترتیب علاوه بر مرزهای جمعی هویت، چستی هویت نیز از تعهد صرف به یک قبیله به پیروی از قوانین الهی تغییر می‌کند و اعراب برای نخستین بار با قواعد هنجاری و اخلاقی^{۴۵} مواجه می‌شوند که فارغ از مرزها و عصبیت‌های قبیله‌ای بر همه اتباع جامعه فرض شده است. به عقیده بمیه، این هویت جدید، که بر قانون‌مداری تأکید دارد، از الزامات زندگی حضری و یکجانشینی است.^{۴۶}

محمد(ص) مدتی پس از ورود به یثرب دست به انعقاد قراردادی با قبایل این شهر زد. دستاورد این قرارداد سندی است که به میثاق مدینه^{۴۷} شهرت یافته است. در این قرارداد روابط میان مهاجران و انصار و نیز قبایل بت‌پرست ساکن یثرب و نیز قبایل یهود ساکن این شهر تدقیق شده بود. بدین ترتیب «امت» در برهه کوتاه بین عمومیت‌یابی اسلام در مدینه و سپس جزیره، ماهیت و معنایی قراردادی و مدنی داشت و همه ساکنان مدینه‌النبی (و نه صرفاً مسلمانان) به‌نوعی مصداق آن محسوب می‌شدند. به تعبیر امیر ارجمند دوران هم‌زیستی مدنی مسلمانان با غیرمسلمانان اهل یثرب را می‌توان عصر «امت

^{۳۹} حمیدرضا شریعتمداری، سکولاریسم در جهان عرب حکومت اسلامی (مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۹)، ۱۶۴.

^{۴۰} اصغر منتظر القائم، چگونگی تشکیل خلافت اسلامی (تاریخ پژوهان، ۳، ۱۳۸۴)، ۱۵۵-۱۸۲.

^{۴۱} Al-Mallah, Hashim Yahya). The government system of the prophet Muhammed: a comparative study in constitutional law. (University of St Andrews, 1972), 81.

^{۴۲} Bamyeh, Op.cit, 154-155,287.

^{۴۳} داود فیرحی. قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (نشر نی، ۱۳۸۹)، ۱۳۴-۱۳۶.

^{۴۴} Bamyeh, Op.cit, 180-198.

^{۴۵} Moral Codes

^{۴۶} Ibid, 170.

^{۴۷} constitution of medina

واحد» دانست که در آن افراد فارغ از دیانتشان و براساس میثاق حقوقی مدینه با یکدیگر یک جامعه را تشکیل می دادند. به خصوص پس از رحلت رسول اکرم(ص)، امت بدون اضافات به مسلمانان ارجاع پیدا کرد و در اشاره به مسیحیان و یهودیان به ترتیب از عنوان امت عیسی(ع) و امت موسی(ع) استفاده می شد. در متن میثاق مدینه، «الله» نگهبان میثاق و محمد(ص) داور در اختلافات مرتبط با آن قرار گرفته است. به عبارت دیگر، حتی کسانی که به دین اسلام وارد نشده بودند، طی این میثاق، مقام اقتدار مدنی پیامبر(ص) را به عنوان داور میثاق می پذیرفتند.^{۴۸}

میثاق مدینه از حیث امور داخلی، ترتیبات قبیله‌ای رایج را به رسمیت می شناخت. برای مثال مسئولیت کیفری در میثاق همچنان به شکل جمعی و قبیله‌ای باقی می ماند. با این حال قبایل و نیز همه افراد به واسطه میثاق در «ذمه» الله قرار گرفته، متعهد می شدند تا به عنوان اعضای از یک جامعه بزرگتر، امنیت یکدیگر را تضمین کنند. بدین ترتیب، میثاق مدینه تا به آخر متنی غیراسلامی باقی ماند. به تعبیری، رسول الله(ص) با میثاق مدینه دست به تأسیس یک «صلح اسلامی»^{۴۹} در مدینه و نواحی اطراف آن زد. به مرور قبایل بدوی بیشتری نیز بدون اینکه مسلمان شوند به ترتیبات مقرر در میثاق پیوستند.^{۵۰}

هرچند میثاق مدینه سندی دینی محسوب نمی شود، شکل گیری حسی از تعلق به یک امت یا جامعه در مدینه و نیز اتکای آن به متن حقوق اساسی (که در زمان خود به راستی بی بدیل محسوب می شد) مقدمه‌ای برای انقلاب و تغییر پارادایم اجتماعی محسوب می شد. تا پیش از این زمان، وفاداری و عصیبت فقط در قالب قبیله معنا می یافت؛ اما مشخصاً اعراب ساکن در یثرب و پس از ایشان قبایل بدوی مرتبط با مدینه، برای حفظ صلح و ثبات و نیز دسترسی به مرجع ترافع و داوری (محمد رسول الله(ص))، بدون اینکه مسلمان شوند، به این میثاق پیوستند. تجربه میثاق مدینه فارغ از ارتباط آن با اسلام، تجربه وفاداری به یک متن هنجاری واحد و فراقبیله‌ای بود که به نوعی در تعهد به شریعت اسلامی در قالب امت اسلامی نیز تکرار و تعمیق شد.

تعهد به جامعه فراقبیله‌ای در قالب امت، بر پایه باور به خدایی نادیدنی، ارزش‌های تجریدی و نیز حقوقی استوار بود که همگی مستقیماً یا منبعث از زندگی شهری و حضری بودند^{۵۱} یا در بُعدی حقوقی، مستقیماً به تمشیت زندگی شهری و مبتنی بر داد و ستد و تجارت مرتبط می شدند.^{۵۲}

اسلام از برخی قواعد کیفری عصر جاهلی مانند دیه استفاده می کرد تا ظرفیت ترافعی جامعه را افزایش دهد و دامنه ستیز درون جامعه را بکاهد. علاوه بر تأیید و پذیرش دیه در شریعت اسلامی، قواعدی وضع شد که بر تعهد به امت تأکید بیشتری بشود. برای مثال، این تأکید که اگر مسلمانی مسلمان دیگر را به قتل برساند، یکی از طرق جبران مافات آزادسازی یک برده مسلمان است. منطبق مکتوم در این حکم این است که با کم شدن یک مسلمان، در واقع امت نیز آسیب دیده است و آزاد کردن یک برده مسلمان تلاشی برای رفع این آسیب به جامعه است. این منطقی نبود که عرب بدوی قادر به درک آن باشد؛ چراکه ساختار و عصیبت قبیله‌ای در مورد خاص اعراب بدوی و به دلیل ماهیت خاص زندگی بدوی همچنان اهمیت خود را حفظ کرده بود. به همین دلیل اسلام تلاش داشت تا اعراب بدوی را به انحای مختلف به مهاجرت به شهرها و یکجانشین شدن نیز تشویق کند.^{۵۳}

۳. رستگاری شناسی

این واقعیت را که اسلام برخلاف مسیحیت، وعده رستگاری به صرف داشتن ایمان و فارغ از اعمال را نمی دهد، می توان نتیجه نیاز اعراب صدر اسلام به یک مرجع اقتدار با قدرتی واقعی در راستای مجاب سازی اعضای جامعه به تبعیت از هنجارها دانست. مشخص است که در نبود اقتدار سکولار و نیز متون حقوقی دارای پشتوانه قهری و کیفری، عنصری باید

^{۴۸} جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام، ۳۷۷-۳۹۵.

^{۴۹} Pax Islamica

^{۵۰} ارجمند سعید، امیر. «قانون اساسی مدینه: تفسیر حقوقی اجتماعی از اعمال محمدی در بنیاد امت». مجله بین المللی مطالعات خاورمیانه، ۴، ۴۱، ۵۶۴، (۱۳۸۷).

^{۵۱} نک: بحث در باب تأثیر مالکیت و طبقه بر ایمان به خلود روح و آخرت و نیز تأثیر داد و ستد مالی بر شکل گیری ذهنیت تجریدی در قسمت قبل همین مقاله.

^{۵۲} Bamyeh, Op.cit, 170.

^{۵۳} Ibid, 215-222.

اتباع جامعه را به تبعیت از قانون و هنجار(شریعت) مجاب سازد. در مورد اسلام که در آنارشی و خلأ قدرت عربستان زاده شده است، این عنصر خداوند است.

بمیه با اشاره به آیات ۲۰ تا ۲۲ سوره فُصِّلَتْ مبنی بر شهادت دادن اعضا و جوارح فرد به اعمال او در روز جزا تأکید می کند طرح ایده سخن گفتن اعضای بدن علیه «نفس» برای نخستین بار عنصر سوژگی را برای اعراب مطرح کرد. اعراب که پیش تر نفس خود را در قالب قبیله می دیدند، اینک برای قوه قضاوت اخلاقی و زیبایی شناختی خود یا برای سوژگی خود قائل به فاعلیت و موجودیتی بودند که حتی از اعضای بدن قابل تفکیک بود.^{۵۴}

همان طور که پیش تر اشاره شد، اعراب بدوی در جامعه ای مطلقاً برابر و نیز فاقد قوه و پتانسیل و در نتیجه فاقد چشم اندازی از فعلیت یافتن عناصری که «اینک» غایب هستند، نیازی به زندگی پس از مرگ در ذهنیت خویش حس نمی کردند. همچنین وسواس اعراب برای خون خواهی و عدالت این جهانی ناشی از عدم باور به زندگی پس از مرگ بود و همین باور به حتمی و قطعی بودن مرگ و نیستی، موجب می شد بر خون خواهی پافشاری کنند. اینک با طرح مفهوم زندگی پس از مرگ و خصوصاً اتکای آن بر عدالت مبتنی بر اعمال، اعراب می توانستند از خون خواهی دنیوی چشم پوشی کنند و آن را به روز جزای الهی احاله دهند. لذا می توان مدعی شد که باور به روز جزا نیز برای کاهش دامنه و تسلسل خشونت که لازمه زیست مدنی و یکجانشینی بود، مفید فایده بوده است. همچنین در قیاس با مسیحیت، اگر رستگاری نه قائم بر اعمال که قائم به ایمان می بود و گناهکاران نیز می توانستند در عربستان صدر اسلام به رستگاری فارغ از اعمال خویش امید داشته باشند، آنگاه احتمالاً خوی عدالت طلب اعراب بدوی ارضا نمی شد و تسلسل خون خواهی در نتیجه گفتمان رستگاری شناسی اسلام تلطیف نمی شد.

قرآن و مسیحیت از حیث بدینی به ذات بشر مشترک اند، اما مسیرهای متفاوتی را برای رستگاری نوع بشر ترسیم می کنند. آیه ۷۲ سوره احزاب به طور مشخص این بدینی را عیان می کند و انسان را به واسطه برگرفتن امانت الهی ظالم و جاهل تصویر می کند. اما ادامه منطق اسلام با مسیحیت متفاوت است. مسیحیت ذات انسان را فارغ از اعمال او پلید و غیر قابل بخشش می داند و تأکید دارد که ایمان فردی به این مسئله را، که مسیح برای پرداخت کفاره گناهان بشر مصلوب شده است، تنها عامل رهایی می داند.^{۵۵} اما اسلام با شرایع موسعی که بر آدمی فرض کرده، تلویحاً برای او قائل به رستگاری به واسطه پیروی رفتاری از قواعد و قوانینی است که بسیاری از این قواعد ماهیتاً اجتماعی هستند. در دیانت اسلام، حتی پیامبر(ص) فاقد اقتدار ذاتی و قائم بالنفس بوده و علی رغم باور به عصمت نبی اکرم(ص)، در آیه ۱۲ سوره هود خداوند خطاب به ایشان تحذیر می دهد که مباد به دل خوشی مخاطبان از نقل برخی آیات سر باز زند. عنصر دیگر که در مناسک و عبادات اسلامی به خوبی دیده می شود، ارتباط وثیق آن ها با زمان های طبیعی است. به تعبیر بمیه، این امر در واقع مناسک را مستقیماً به خدای خالق کائنات، که جهان و طبیعت را خلق کرده است، مرتبط می کند. بدین ترتیب گردش ماه ها برای دانستن موسم مناسب برای حج و زیارت است.^{۵۶} همچنین صبح وقت نماز و سپس آغاز کار و شب وقت استراحت است.^{۵۷}

۵۸ و

فارغ از اینکه ریشه های مادی و اقتصادی دیانت اسلام را واجد چه تأثیری در خلق اقتدار این دیانت بدانیم و نیز فارغ از اینکه دولت نبوی در مدینه را بخشی از این دیانت بدانیم یا خیر، دولت اسلامی پس از وفات نبی اکرم(ص) با بحرانی مواجه شد که به خوبی تمایز بین سبک زندگی حضری و بدوی را نشان می دهد. برای قبایل بدوی عربستان، اقتدار محمد(ص) تنها از آن شخص خود او بوده است و وفاداری این قبایل به دولت مدینه نیز در واقع قرارداد شخصی بین این قبایل با شخص محمد(ص) محسوب می شد. مسئله دیگر دقیقاً همان مسئله ای است که همواره دامنگیر متفکران اسلامی بوده است. اینکه آیا می توان بین دیانت اسلام و حکومت قائل به تفکیک شد؟ یک نظریه این بود که هر قبیله و شهر و گروهی پس از محمد(ص) می توانند حکومت خود را داشته باشند، اما ایمان اسلامی خود را حفظ کنند. عده بسیاری از قبایل بر همین

⁵⁴ Ibid, 233.

⁵⁵ Arnold, J. L. "Soteriology Notes. Studies in The Doctrine of Christian Salvation", IIIM Magazine Online, 4, no 31, (2002), 20-27.

⁵⁶ بقره: ۱۸۹.

⁵⁷ النبأ: ۹-۱۱.

⁵⁸ Bamyeh, Op.cit, 236.

اساس تأکید کردند که حاضر به پرداخت مالیات به ابوبکر صدیق نخواهند بود. ابوبکر برای تداوم حکمرانی متحد بر جزیره العرب مجبور به آغاز جنگ‌های دامنه‌داری شد که به جنگ‌های ارتداد یا «حروب الردّه» شهرت یافته است.⁵⁹

نتیجه‌گیری

در این نوشتار سعی شد نظام حاکم بر جامعه عرب در دو زمان پیش و پس از اسلام مورد تبیین قرار گیرد و با توجه به بحث مرجعیت اسلام در جامعه عرب به نتایج مثبتی، که پیدایش اسلام سبب حاصل شدن آن‌ها گردید، پرداخته شود. براساس آنچه بیان شد، پیش از ظهور اسلام، اعراب اکثراً عینی‌گرایانی بودند با تعصبات قبیله‌ای، خدایان متعدد و بدون درک از مفاهیم انتزاعی که علی‌رغم ترقی برخی مراکز یکجانشین همچون مکه و یثرب، کماکان نتوانسته بودند به اقتدار و حاکمیتی در زمینه‌های گوناگون سیاسی و هنجاری دست پیدا کنند. این خلأ اقتدار سیاسی و هنجاری در یک رابطه متقابل و تکوینی با زندگی بدوی به تداوم این سبک از معاش و در نتیجه رکود تمدنی در عربستان منتج شده بود. اسلام با ظهور خود ضمن توجه به باورها و سیستم زندگی قبیله‌ای اعراب به‌خصوص از زمان هجرت پیامبر(ص) به مدینه توانست به شکلی شگرف ساختار کلی زندگی بیشتر ساکنان جزیره‌العرب را تحت‌تأثیر قرار دهد و با ایجاد هنجارها و قواعد فراقبیله‌ای شرعی، سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی و نیز تغییر شیوه زندگی و ساختار ذهنی اعراب به دستاوردهای متعددی چون: از بین رفتن عرف‌ها، تعصبات قبیله‌ای و آیین بت‌پرستی، گسترش تجارت، افزایش روحیه سازشگری در جامعه، شناساندن مفاهیم ذهنی چون خدا، زمان، مرگ، آخرت و... بینجامد و به عبارتی حیات تمدنی در عربستان در نتیجه این تحول به دو دوره قبل و بعد از ظهور اسلام تقسیم شود. درنهایت باوجود قاطع بودن این تأثیر، همان‌طور که در مقاله توضیح داده شد، اسلام پدیده‌ای نه به‌کلی بیگانه با اعراب، که محصول سنتز دو سبک زندگی حضری یا یکجانشینی با زندگی بدوی و کوچ‌نشین بود. سنتزی که البته به غلبه و سیطره سبک زندگی حضری، با منطق و سازمان هنجاری و نهادی جدیدی در عربستان انجامید. در این نوشتار همچنین توضیح داده شده است که خلأ اقتدار سیاسی و هنجاری در عربستان و در مقابل غلظت نهادی و هنجاری حوزه تمدنی مسیحی و مدیترانه‌ای، چطور خود را در رستگاری‌شناسی و الهیات دو دیانت اسلام و مسیحیت جلوه‌گر کرده است.

تعارض منافع

بنابر اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

⁵⁹ Donner.Fred.M. Muhammad and the caliphate: political history of islamic empire up to the mongol conquest. The oxford history of islam .(Oxford University Press, 2004), 11.

فهرست منابع الف) منابع فارسی کتابها

- بداشتی، علی الله. *خدای سلفیه: بررسی آرای سلفیه درباره توحید و نقد آن از دیدگاه قرآن، سنت و شواهد*. کتاب طه، ۱۳۹۳.
- جعفریان، رسول. *تاریخ سیاسی اسلام*، انتشارات داریل ما، ۱۳۸۱.
- شریعتمداری، حمیدرضا. *سکولاریسم در جهان عرب حکومت اسلامی*. مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۹.
- فیرحی، داود. *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، نشر نی، ۱۳۸۹.
- قادری، حاتم. *دگرگونی مبانی مشروعیت خلافت: از آغاز تا فروپاشی عباسیان: با نزدیک شدن به آراء اهل سنت*، تهران: نشر بنیان، ۱۳۷۴.
- منتظر القائم، اصغر. *چگونگی تشکیل خلافت اسلامی*، تاریخ پژوهان، ۳، ۱۳۸۴.

مقالات

- احمدوند، شجاع و احمدرضا بردبار، «مبانی دینی دولت در ایران باستان از دوره اساطیری تا دولت هخامنشی»، *دولت پژوهی*، ۱۹، ۵ (۱۳۹۸).
- ارجمند سعید، امیر. «قانون اساسی مدینه: تفسیر حقوقی اجتماعی از اعمال محمدی در بنیاد امت». *مجله بین المللی مطالعات خاورمیانه*، ۴۱، ۴ (۱۳۸۷)، ۵۵۵-۵۷۵.
- شاپیرا، دی.ی. «یادداشت‌های سرگردان در مورد اکسوم و هیبار». *اسکرینیوم*. لیدن، هلند، ۲، شماره ۱، ۴۳۳-۴۳۴.

ب) منابع انگلیسی

Books

- Al-Mallah. Hashim Yahya). *The government system of the prophet Muhammed: a comparative study in constitutional law*. University of St Andrews, 1972.
- Bamyeh. Mohammed. *The Social Origins of Islam*. First ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Byrne. Joseph. *Some Basic Definitions In Scholastic Philosophy*. Helena. Montana u.s: carroll college, 1951.
- Donner. Fred.M. *Muhammad and the caliphate: political history of islamic empire up to the mongol conquest. The oxford history of islam*. Oxford University Press, 2004.

Articles

- Arnold, J. L. "Soteriology Notes. Studies in The Doctrine of Christian Salvation", *IIM Magazine Online*, 4, no 31, (2002), 20-27.
- Cho.Jung Nyun Kim. "The Islamic Worldview in Its Formative Period". *Muslim-Christian Encounter*. 3, no 2. (2010), 117-138.
- Ibrahim. Mahmood. "Social and Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca". *International Journal .of Middle East Studies*. 14, no 3, (1982) 343-358.
- Kalkan, N., & Nar, M. "The Concept of Islamic State through Prophet Muhammad's Political Experience". *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, 5, no 2 (2020), 182-198.
- Navabzadeh, Z., & Amini, A. (2016). **To Review and Analyze Thoughts and Political Ideas of Muhammad Abduh and Ali Abd al-Raziq**. *J. Pol. & L.*, 9, 163.
- Pascoe. Daniel. "Is Diya a Form of Clemency?". *Boston University International Law Journal*. 34, no 1, (2015). 149-179.
- Robinson. Chase. F. "The rise of Islam 600-705 . In The new Cambridge history of Islam". *Cambridge University Press*. 1 , no 6. (2010), 173-225.

Websites

- Kreitzer, L. Apotheosis of the Roman Emperor. *The Biblical Archaeologist*, 53(4), 211-217. JSTOR. 1990, <https://doi.org/10.2307/3210166/>
- Watt, W. M. *Muhammad at Mecca*. Clarendon Press. 1972, <https://books.google.com/books?id=L4fWAAAAMAAJ/>