Copyright & Creative Commons:
The copyright of articles published in the *Journal of Legal Reserach* remains with the author(s). This journal is published as an open access publication, and all articles are distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0). This license permits use, redistribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and the use is non-commercial in nature.
For more information, please refer to the journal's *Open Access Policy* page.

The Formation of Islam's Religious Authority in the Absence of Centralized Institutional and Normative Authority in Arabia

Hadi Salehi[1]

S.D.I.L.
The SD Institute of Law Research & Study

Publisher:
Shahr-e- Danesh Research and Study Institute of Law

Article Type:
Original Research

DOI:
10.48300/jlr.2025.504963.2879

Received:
9 January 2025

Accepted:
3 March 2025

Published:
5 May 2026

Abstract

No religious order emerges in a vacuum. The formation, continuity, and normative influence of religions are invariably conditioned by political, economic, environmental, and socio-cultural factors. Islam emerged in the Arabian Peninsula at a time when the region, save for limited territories such as Yemen, was largely devoid of centralized political authority, institutional governance, and coherent normative structures. The Prophet Muhammad (PBUH) was entrusted with his prophetic mission in a land characterized predominantly by tribal affiliations, kinship solidarities (ʿaṣabiyyāt), and a largely nomadic mode of life. Economically, with the exception of relatively developed urban centers such as Mecca and Yathrib, most regions of Arabia operated within a subsistence economy lacking stable productive surplus, thereby inhibiting the development of durable governmental institutions, organized political authority, and integrated commercial structures. Most nomadic tribes subsisted through pastoralism, intertribal raids, and predatory warfare. The identification and analysis of these socio-historical conditions have attracted the attention of several contemporary scholars, including Mohammed Bamyeh in The Social Origins of Islam. Adopting a descriptive-analytical approach, the present study seeks to examine more precisely the structural and normative conditions underlying the emergence of Islam and to identify the extent to which the institutional fragility and decentralized character of pre-Islamic Arabia influenced the doctrinal and normative architecture of the new religion. In particular, the article analyzes the manner in which the concept of divine sovereignty embodied in Allah functioned as a transcendent substitute for the absence of centralized statehood and monarchy in Arabia. Findings indicate that Islam introduced a form of normative and juridical authority

1. Assistant Professor, Department of Public Law and International Law, Faculty of Law and Political Science, University of Shiraz, Shiraz, Iran.
Email: Hadi.Salehi@Shirazu.ac.ir

capable of compensating for the regulatory and institutional deficiencies prevailing within Arabian society. More specifically, Islam's duty-oriented and obedience-based conception of salvation, grounded in unequivocal adherence to the Sharīʿa, contributed to the mitigation of normative fragmentation and legal instability in the region. In this respect, Islam succeeded in synthesizing elements of existing tribal and sedentary customary orders with the requirements of a newly emerging socio-legal order founded upon religious legitimacy and normative cohesion.

Keywords: Islam, normative authority, religious authority, Arabian Peninsula, institutional vacuum, Sharīʿa.

Funding: The author(s) recived no financial support (funding. Grants and sponsorship) for the research, authorship, and/ or pouplication of this article.

Author Contributions:
Hadi Salehi: Conceptualization, Methodology, Software, Validation, Formal Analysis, Investigation, Resources, Data Curation, Writing - Original Draft, Writing - Review & Editing, Visualization, Supervision.

Competing interests: The authors declare that they have no competing interests.

Citation:
Salehi, Hadi. "The Formation of Islam's Religious Authority in the Absence of Centralized Institutional and Normative Authority in Arabia". *Journal of Legal Research*, 25, no. 65 (May 5, 2026), 573-600.

Extended Abstract

No religion emerges in isolation from its civilizational environment. The endurance, expansion, and normative influence of religious traditions are invariably shaped by a constellation of political, economic, social, and environmental conditions. The Prophet Muhammad (PBUH) was entrusted with his prophetic mission in a region dominated by tribal identities, kinship solidarities (ʿasabiyyah), and predominantly nomadic patterns of life. With the exception of territories such as Yemen, the Arabian Peninsula lacked any meaningful experience of centralized political authority, institutional governance, or coherent normative order. Economically, apart from limited urban centers such as Mecca and Yathrib, Arabia was largely organized around subsistence production with little surplus beyond immediate consumption, a condition that significantly impeded the formation of durable governmental institutions, stable political authority, and sustained commercial structures. Most nomadic tribes relied primarily upon pastoral subsistence, intertribal raiding, and predatory forms of resource acquisition for survival. The identification of these underlying socio-historical conditions has attracted the attention of several scholars, including Mohammed Bamyeh in The Social Origins of Islam. Employing a descriptive-analytical methodology, the present study seeks to examine more precisely the historical and civilizational circumstances surrounding the emergence of Islam and to trace the impact of institutional fragility, decentralized authority, and nomadic patterns of life upon the doctrinal and normative structure of Islam itself. More specifically, the article analyzes the role of Allah as a transcendent source of sovereignty and normative authority compensating for the absence of monarchy and centralized government in Arabia. Findings of the study suggest that Islam's duty-oriented and obedience-based conception of salvation, grounded in strict adherence to the Sharīʿa, contributed significantly to mitigating the normative and legal fragility that characterized Arabian society. Islam thereby succeeded in synthesizing elements of both sedentary and tribal customary orders with the requirements of a new socio-legal and politico-religious order founded upon religious legitimacy and normative cohesion. The civilizational and environmental context in which Islam emerged differed fundamentally from that of Christianity. Whereas Christianity arose and matured within the institutional density and urbanized environment of the Mediterranean and the Roman Empire, Islam emerged within the relatively unstructured tribal and desert milieu of Arabia. Despite this environment, or perhaps precisely because of it, Islam rapidly acquired normative and political authority across the Arabian Peninsula and subsequently throughout vast territories beyond it. Through the transformation and moderation of pre-existing social beliefs and practices, Islam sought to establish a more cohesive moral and legal order aimed at securing justice, social solidarity, and enhanced socio-economic organization. The Arabian Peninsula at the advent of Islam was a geographically harsh and politically fragmented territory characterized by diverse religious practices, limited urban infrastructure, and the absence of clearly demarcated political boundaries. The region exhibited a profound need for comprehensive social and normative transformation, a need that Islam effectively addressed through the establishment of a unifying religious and legal framework. Against this backdrop, several interrelated questions arise: How did Islam succeed in expanding across Arabia? What

transformations accompanied the emergence of Islamic normative authority? In what respects did Islam differ from Christianity as a religious and civilizational phenomenon? At what historical moment did prophetic authority evolve into broader Islamic political authority? And upon what foundations did Islam predicate the salvation and transformation of Arabian society? In addressing these questions, the article proceeds in three principal stages. It first examines the conditions surrounding the emergence of Islam; it then analyzes the practical and institutional dimensions of the new religion; and finally, it explores Islam's conception of salvation and normative order. The study further engages with three principal scholarly works that have addressed these issues from a civilizational and socio-historical perspective. The first is the doctoral dissertation of Hashim Yahya al-Mallah entitled The Governmental System of Prophet Muhammad: A Comparative Study in Constitutional Law (1972), which examines the origins of the Islamic state and the constitutional dimensions of the Prophetic government. The second is the article by Mahmood Ibrahim, Economic-Social Conditions of Mecca Before Islam (1982), which analyzes the socio-economic position of Mecca and the effects of commerce and urbanization prior to Islam. The third is Mohammed Bamyeh's The Social Origins of Islam (1999), which adopts an interdisciplinary approach informed by sociology and anthropology to examine the tribal structure of Arabia and the broader social environment in which Islam emerged. The article also demonstrates that the influence of civilizational contexts upon the formation of Islamic political and administrative institutions became particularly visible after the demise of the Prophet and during the era of the Rightly Guided Caliphs, especially through the incorporation of Sasanid Persian administrative traditions into the evolving institutions of the caliphate and its bureaucratic apparatus. This study has been conducted using a descriptive-analytical methodology. The study ultimately concludes that pre-Islamic Arabian society remained deeply shaped by tribal loyalties, polytheistic beliefs, and limited abstraction in political and normative thought. Despite the relative advancement of urban centers such as Mecca and Yathrib, Arabia had not yet achieved coherent political sovereignty or institutionalized normative authority. This absence of centralized political and normative structures existed in a mutually reinforcing relationship with nomadic patterns of life and contributed to the broader civilizational stagnation of the region. Islam, particularly following the Prophet's migration to Medina, fundamentally transformed the social, normative, political, and economic structure of Arabian society. By establishing trans-tribal religious, legal, economic, and social norms, Islam facilitated the gradual erosion of tribal exclusivism, customary vendettas, and polytheistic practices, while simultaneously encouraging commerce, social conciliation, and the development of abstract religious and philosophical concepts relating to the Creator, time, death, and the afterlife. In this respect, the emergence of Islam marked a decisive civilizational rupture in Arabian history, effectively dividing the historical development of the region into pre-Islamic and Islamic periods. At the same time, however, the study emphasizes that Islam did not emerge as a phenomenon wholly alien to Arabian society. Rather, it represented a historically productive synthesis between sedentary and nomadic modes of life - a synthesis that ultimately resulted in the predominance of a more urbanized and

normatively organized socio-political order throughout Arabia. Finally, the study explains how the absence of centralized political and normative authority in Arabia, contrasted with the institutional density and normative sophistication of the Christian Mediterranean world, manifested itself in the differing theological structures and soteriological conceptions of Islam and Christianity.

کپی‌رایت مقالات منتشرشده در نشریه پژوهش‌های حقوقی نزد نویسنده/نویسندگان محفوظ است. این نشریه به‌صورت دسترسی آزاد منتشر می‌شود و تمامی مقالات آن تحت مجوز Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) منتشر می‌گردند. این مجوز اجازه استفاده، بازنشر و بازتولید محتوا در هر نوع رسانه‌ای را می‌دهد، مشروط بر آنکه به منبع اصلی به‌درستی استناد شود و استفاده صرفاً غیرتجاری باشد.
برای کسب اطلاعات بیشتر، به صفحه «سیاست‌های دسترسی آزاد» نشریه مراجعه فرمایید.

فرایند تکوین اقتدار مذهبیِ اسلام در شرایط خلأ حکومتی و هنجاری عربستان

هادی صالحی [1]

پژوهشکده حقوق

نوع مقاله: علمی ـ پژوهشی

DOI:
10.48300/jlr.2025.504963.2879

تاریخ دریافت:
۲۰ دی ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:
۱۳ اسفند ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:
۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۵

چکیده

هیچ دیانتی در خلأ 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 غلبهٔ زندگی بدوی و هویت‌ها و عصبیت‌های قبیله‌ای بود. عربستان، جز خطّه یمن، فاقد هرگونه تجربهٔ اقتدارِ سیاسی، نهادی و هنجاری متمرکز بود. اقتصادِ عربستان جز مناطق محدودی چون یثرب و مکه، اغلب به شکل معیشتی و فاقد تولیدِ مازاد بر مصرف سامان یافته بود که این امر بر شکل نگرفتن 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 ـ تحلیلی و به‌منظور شناسایی دقیق‌تر زمینه‌ها و عوامل دخیل در مختصات زمانی و مکانی ظهور اسلام، ردپای این رِقّت 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 خلأ پادشاهی و دولت مرکزی در عربستان را به بحث می‌گذاریم. بر اساس یافته‌های این مقاله، درمی‌یابیم که رستگاری‌شناسی وظیفه‌گرا و متکی بر تبعیت مطلق و قاطع از شریعت، رِقّت هنجاری و قانونی در عربستان را تلطیف کرد و اسلام توانست عناصری از نظام‌های عرفی و هنجاری حضری و بدوی را با الزامات نظم

۱. استادیار، گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.
Email: Hadi.Salehi@Shirazu.ac.ir

جدیدی که خود در پی تأسیسش بود، به یک سنتز مثمر رساند.

کلیدواژه‌ها: اسلام، اقتدار هنجاری، اقتدار مذهبی، جزیره‌العرب، خلأ نهادی، شریعت.

حامی مالی :
این مقاله هیچ حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان :
هادی صالحی: مفهوم‌سازی، روش‌شناسی، استفاده از نرم‌افزار، اعتبارسنجی، تحلیل، تحقیق و بررسی، منابع، نظارت بر داده‌ها، نوشتن ـ پیش‌نویس اصلی، نوشتن ـ بررسی و ویرایش، تصویرسازی، نظارت.

تعارض منافع:
بنا بر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

استناددهی:
صالحی، هادی. «فرایند تکوین اقتدار مذهبیِ اسلام در شرایط خلأ حکومتی و هنجاری عربستان». مجله پژوهشهای حقوقی، ۲۵، ش. ۶۵ (۱۵ اردیبهشت ۱۴۰۵)، ۵۷۳-۶۰۰.

مقدمه

بستر تمدن و محیطی که اسلام در بطن آن متولد شده است، به‌کلی با شرایط محیطی مسیحیت متفاوت است. در حالی که مسیحیت در حوزهٔ متمدن مدیترانه و در امپراتوری روم زاده شده و به بلوغ رسیده است، اسلام در صحرای 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. ازجمله این مناطق شبه‌جزیره عربستان، سرزمینی بی‌آب‌وعلف و خشک، با آیین‌ها و ادیان گوناگون و در عین حال سربه‌مهر، بدون ابنیه و تقسیمات مرزی بود که به‌شدت نیاز به یک بیداری جامع در آن احساس می‌شد و اسلام با ظهور خود در عمل این نیاز را مرتفع کرد.

ازجمله پرسش‌هایی که ممکن است دراین‌باره 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 به‌منظور پاسخ به پرسش‌های مطرح‌شده تلاش می‌شود در ۳ بخش، ابتدا به چگونگی پیدایش دیانت اسلام، سپس به بُعد کاربردی آن و درنهایت 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 ـ 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 اتخاذشده 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 بین‌رشته‌ای 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 راشدون و در قالب تأثیرگذاری سنت‌های اداری شاهنشاهی ایران بر تکوین نهاد خلافت و بوروکراسی حکومتی آن جلوه‌گر شد.[۲] این پژوهش با بهره‌گیری از روش تحلیلی ـ توصیفی نگاشته شده 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 مدوّن 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 به‌واسطه 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.[۳]

در مقابل اقلیتی از اعراب با اتکا به تجارت در قسمت‌های مرکزی عربستان به‌مرور با یکجانشین شدن، واجد سبک زندگی «حضری» شدند که به‌واسطه ایجاد فزونی تولید بر مصرف، ایجاد منطقی در توزیع مواهب مادی و نیز متابعت از هنجارهای بیشتر در عرصه‌های مرتبط با این فزونی ازجمله تجارت را الزام می‌بخشید. در شرایط خلأ قدرت و هنجار مدوّن، اسلام که زادهٔ 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 نه‌فقط 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 جهان‌بینانهٔ اسلام، محصول سنتز سبک زندگی بدوی و حضری هستند.[٤]

برای مثال به تأکید محمد بمّیه، فضا و زمان در عربستان بدوی معنایی بسیار منحصربه‌فرد

---

۲. حاتم قادری، دگرگونی مبانی مشروعیت خلافت: از آغاز تا فروپاشی عباسیان: با نزدیک شدن به آرای اهل سنت (تهران: نشر بنیان، ۱۳۷۴)، ۸۴-۹۲.

3. N. Kalkan & M. Nar, “The Concept of Islamic State through Prophet Muhammad’s Political Experience”, *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, 5, 2(2020), 186-184.

٤. علی اللهبداشتی، خدای سلفیه: بررسی آرای سلفیه دربارهٔ توحید و نقد آن از دیدگاه قرآن، سنت و شواهد (تهران: کتاب طه، ۱۳۹۳)، ۳۳.

داشت. اگر فضا در دیگر تمدن‌های معاصر با محمد (ص) بر اساس 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.[۵]

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 در کل «غزوات» یا شبیخون زدن و غارت دیگر قبایل. مانند دیگر اقتصادهای معیشتی، این نظام نیز فاقد توانایی تولید مازاد بر مصرف و درنتیجه تجارت کالای مازاد بود. در این بین واحه‌هایی مانند یثرب به دلیل وضعیت جغرافیایی مناسب‌تر و دسترسی آسان‌تر به آب و درنتیجه رونق نسبی زراعت و شهرهایی مانند مکه به دلیل قرار داشتن در مسیر کاروان‌های تجاری، به‌مرور توانستند به جوامعی یکجانشین بدل شوند.[۶]

تجارت علاوه بر یکجانشینی، تأثیری دیگر نیز بر حیات اعراب مکی و به‌ویژه قریش داشت. مبادله و ارزش‌گذاری کالاهای مختلف در بین اعراب بدوی معمولاً بر اساس شتر انجام می‌شد؛ اما شتر کالایی مصرفی و دارای مطلوبیت ذاتی ناشی از مصرف و استفاده از آن است؛ به‌ویژه برای اعراب که تمام معیشت ایشان با این حیوان گره خورده بود. اما با گسترش تجارت در مکه، به‌مرور مسکوکات امپراتوری‌های روم و ساسانی که توسط کاروان‌های خارجی به مکه به‌عنوان یکی از مراکز ترابری در جزیره می‌رسید، بنیان ارزش‌گذاری کالاها را دگرگون کرد. از آنجا که سکه کالای مصرفی محسوب نشده و درنتیجه فاقد ارزش و مطلوبیت ذاتی است، ارزش‌گذاری کالاها بر اساس آن اول، ماهیتی انتزاعی دارد و دوم، مبتنی بر یک معیار بیناذهنی[۷] 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 تاجرپیشهٔ مکه عنصر دیگری برای هویت‌یابی جمعی[۸] 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 به‌طور مشخص به مرتبه دوم اهمیت سقوط کرد. این اولویت‌بندی جدید را می‌توان از این واقعیت درک کرد که خود محمد (ص) علیه قبیلهٔ خودش

5. Mohammed Bamyeh, *The Social Origins of Islam* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 3-7.
6. W. M. Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Clarendon Press, 1972), 29 & 45.
7. Intersubjective
8. Collective Self Definition

یعنی قریش، با دیگر قبایل متحد شد. مبنای این اتحاد جدید، ایمان به خدای نامرئی و ابتنا به اصول و هنجارهایی در ماهیت 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 جنگِ مبتنی بر تعهد به یک گفتمان بدل کرد و در کنار آن هنجارهای اغلب مرتبط با زیست تجاری من‌جمله 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 بمیه درنهایت تأکید می‌کند که ساختار ذهنی اعراب بدوی همچنان درگیر مادی‌گرایی ملموس و مبتنی بر تجربهٔ زیسته بوده و چنین ذهنیتی از تصور و درک عناصر صوری و انتزاعی که برای گسترش ادیان و مذاهب پیچیده و مبتنی بر خدایان 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.[۹]

این قضاوت به‌ویژه در مورد ردهٔ سوم تجرید[۱۰] 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[۱۱] و نسبت دادن این جوهر به وجود تمامی مصادیق 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 من‌جمله امتدادهایی که سه بُعد فیزیکی همه اجرام را تعریف می‌کنند. هر دو رده ابتدایی تجرید به‌نوعی 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.[۱۲] رده اول تجرید احتمالاً بین همه ابنای بشر و فارغ از پیرامون تمدنی و پیشینهٔ 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 به‌عنوان نمایندهٔ 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. با این حال قیمت‌گذاری بر این کالاها موجب شد اعراب یکجانشین و درگیر

9. Bamyeh, Op. Cit. 17-28.
10. Third Order Abstraction
11. Essential
12. Joseph Byrne, *Some Basic Definitions in Scholastic Philosophy* (Helena, Montana: Carroll College, 1951)

در پیشه تجارت (به‌ویژه 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 به‌مرور مطلوبیت عمومی[۱۳] را درک کردند. به‌طور مشخص رده سوم تجرید و مطلوبیت عمومی برای انتزاع کردن قواعد اخلاقی عمومی که در مذاهب پیشرفته و جهانی رواج دارند، ضروری است.[۱۴]

بمیه در تدقیق این مسئله تأکید می‌کند گسترش تجارت مبتنی بر پول به‌مرور موجب شد تا اعراب یکجانشین از عینیت‌گرایی بر پایه تجربهٔ 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 روزمرهٔ ایشان قابل‌درک نیست، ارزش آن را درک و از اصول و قواعد این هدف غایی درک‌ناشدنی تبعیت کنند.[۱۵]

در بُعدی سخت‌افزاری‌تر، گسترش و تثبیت تجارت در مسیرهای کاروانی جزیره‌العرب و بین قبایل مختلف نیازمند شبکهٔ هنجاری مشترکی بود که به‌نوعی 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 دلیلِ تا حدودی بدیهی که تجارت و سفر کاروان‌ها به سمت مراکز تجاری مانند مکه نیازمند امنیتی بود که در جامعهٔ بدوی عربستان و در شرایط عادی یافت نمی‌شد. هرچند اعراب پیش از اسلام را نمی‌توان مردمانی عمیقاً مذهبی دانست، قرار داشتن 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.[۱۶]

اعضای قریش در مقام رهبران تجاری مکه از فرصت آشفتگی بین‌المللی درنتیجهٔ جنگ‌های ساسانی و بیزانس و نیز تضعیف حکومت یمنی حِمیَر[۱۷] 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، چهرهٔ مکه را به‌کلی دگرگون کرد. با گسترش تجارت و نهادهای وابسته به آن، تجمیع ثروت برای

13. Universal Desire
14. Bamyeh, Op. Cit. 28-31.
15. Ibiem.
16. Ibidem
17. Himyarite Kingdom

نخستین بار در ابعادی در این شهر رخ داد که تا پیش از آن در مناطق داخل عربستان بدیل و پیشینه‌ای نداشت. درنتیجهٔ 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 بَدَوی در ضدیتی آشکار بود. در خود مکه، قریش و به‌ویژه بنی‌امیه به‌مرور قدرت و ثروت بسیاری کسب کردند و در مقابل ساکنانی که به قریش یا قبایل اصلی دیگر در اطراف مکه تعلق نداشتند، در عمل اقشار فرودست جامعه را تشکیل می‌دادند.[۱۸]

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 در ظاهر جایگاهی مطلقاً برابر با یکدیگر داشتند. با این حال باید به یاد داشت که در فقدان ساختارهای حقوق اساسی مکتوب و نهادهای جاافتادهٔ منبعث از آن، در عمل هر یک از شیوخ این شورا برحسب کاریزما و نفوذ شخصی دارای سهمی مخصوص به خود از قدرت بود. عبدالمطلب نمونه‌ای از چنین شخصیت‌هایی در ساختار توزیع قدرت مکه محسوب می‌شد. درنهایت اقتدار شورا نیز مطلق نبود و «عرف» که از پدران به ارث رسیده بود، قدرت ایشان را مشروط می‌ساخت.[۱۹]

شرکت در شورای دارالندوه برای همه اعضای چهل‌سالهٔ قبایل ساکن در عمل آزاد بود. به‌طور مشخص 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. با این حال به‌ویژه اگر تصمیمی به اتفاق آرا گرفته می‌شد، در عمل قبایل مکه در مورد آن اتفاق‌نظر 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 «اِکلسیا» در دولت‌شهر آتن مقایسه می‌کند.[۲۰]

نکتهٔ اساسی در مورد نظام سیاسی و اداری مکه، اتکا و ابتنای آن بر اشخاص بود. پیش از ظهور اسلام به‌طور مشخص با مرگ عبدالمطلب بسیاری از کارکردهای قریش دچار تزلزل شد. حرب‌الفجار در همین دوره رخ داد. معاهدهٔ ایلاف که هاشم بانی آن بود، نیز در همین دوره نافذیت خود را از دست داد. احتمالاً انگیزهٔ بزرگان قریش از عقد «حلف‌الفضول» نیز این بوده که در شرایط آنارشیکی 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

18. Mahmood Ibrahim, “Social and Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca”, *International Journal.of Middle East Studies*, 14, 3(1982), 343-347 & 350-356.

۱۹. همان، ۱۷۷-۱۷۹.

20. Watt, Op. Cit. 9-10.

نجبای قریش از ایشان انسجام مدنی شهر مکه حفظ شود.[۲۱]

مقایسه آموزه‌های اسلام با عرف بدوی به ما نشان می‌دهد که بی‌شک اسلام در قداست بخشیدن به هنجار مالکیت خصوصی، نقشی انقلابی در جزیره‌العرب ایفا کرده است. با این حال مورد خاص مالکیت به‌خوبی عنصری را به ما نشان می‌دهد که با تأکیدات ابتدای متن، در باب تأثیر ردهٔ سوم تفکر تجریدی درنتیجهٔ تکامل تجارت در مکه بر اذهان معاصران محمد (ص) مرتبط است. اسلام مالکیت را به‌نوعی قاعدهٔ نوع‌دوستانه و مبتنی بر تعهد به جامعه مشروط می‌کند. این در حالی است که اعراب بدوی پیش از اسلام در زندگی روزمره فقط عصبیت 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 متعاهدان به خویش را تحریک می‌کند). اسلام این تعهد عشیره‌ای را به تعهد به همه مسلمانان فارغ از پیشینه قبیله‌ای ایشان تسری می‌دهد.[۲۲]

بمیه تأکید می‌کند که این تفکر فراقبیله‌ای که جهان را کلی منسجم و تحت حاکمیت قواعد فراگیر می‌داند، در زندگی حضری و تجارت‌پیشگی اهالی مکه ریشه داشته است و درنهایت 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 برحسب مرزهای قبیله‌ای تقسیم‌بندی کرد. جامعه بیناقبیله‌ای مدینه‌النبی مصداقی اولیه و زودهنگام از چنین نظمی محسوب می‌شود.[۲۳]

درک رایج تاریخی این است که محمد (ص) نیز مانند بیشتر پیامبران علیه یک نظام جاافتادهٔ مذهبی قیام و سپس دیانت خود را جایگزین این نظم مذهبی کرده است؛ اما همان‌طور که گفته شد، اعراب اساساً فاقد خودآگاهی مذهبی تأثیرگذار 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. در ظاهر اولین بار یک تاجر عرب در سوریه با پدیدهٔ بت به‌عنوان طلسمی که می‌تواند به خوش‌اقبالی 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.[۲۴]

---

21. Ibidem.
22. Ibidem.
23. Bamyeh, Op. Cit. 54.
۲۴. رسول جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام (تهران: انتشارات داریل ما، ۱۳۸۱)، ۱۸۰-۲۰۱.

پگانیسم و پلی‌تئیسم[۲۵] باستانی در دیگر تمدن‌ها همچنین بر تقسیم کار بین خدایان استوار بود. به این معنا که هر پدیدهٔ طبیعی دارای رب‌النّوعی بود؛ اما چنین تقسیم کار الهی در بین اعراب دیده نمی‌شود.[۲۶] 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 به‌واسطه 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. درنتیجه دفاع کفار از بت‌هایشان فاقد هر نوع عنصر ماهوی و محتوایی قائم به خود این بت‌ها بود.[۲۷]

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 «کلیّت‌های تقلیل‌ناپذیر[۲۸]» بودند. تجمیع بت‌های جزیره در خانه کعبه، تاکتیک هوشمندانه‌ای از سوی قریش بود تا مکه را نه‌فقط به حرمی امن بدل کند، بلکه این شهر را به عرصهٔ هم‌کنش و تعامل قبایلی بدل کند که به‌جز 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 خانهٔ کعبه به‌عنوان بتخانه قادر به از میان برداشتن آن نبود. این وظیفه‌ای بود که درنهایت اسلام بر عهده گرفت.[۲۹]

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 حدی ایجادش کرد. چنین جامعه‌ای برخلاف جامعهٔ همیشه درگیر ستیز بدوی، نیازمند ثبات خارجی

---

۲۵. واژه‌های لاتین مذکور به دلیل فقدان وجود ترجمهٔ 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.

۲۶. برای مطالعه بیشتر در این زمینه، نک: شجاع احمدوند و احمدرضا بردبار، «مبانی دینی دولت در ایران باستان از دوره اساطیری تا دولت هخامنشی»، دولت‌پژوهی، ۱۹، ۵(۱۳۹۸)، ۸۱-۱۰۶.

27. Bamyeh, Op. Cit. 79-83.

28. Irreducible Totalities

29. Ibid. 87-89.

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 در عمل این شهر و نیز سبک زندگی حضری را از آن محروم کرده بود. بمیه تأکید می‌کند که ایدهٔ 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 مقیّد سازد.[۳۰]

فارغ از ایمان مذهبی و نیز منطق حاکم بر الهیات، ضرورت‌های تمدنی عربستانِ در حال گذار از فرهنگ بدوی به حضری، ظهور یک مرجع اقتدار را توجیه می‌کرد. خلأ قدرت سیاسی و نظامی و ازجمله 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 عهدهٔ 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 درنتیجه نظام مراقبت و تنبیه و هنجارآموزی مستحکمی بوده است. به همین دلیل کنفوسیانیسم به‌عنوان یک شبههٔ دیانت چینی، نیازی نداشت تا خدایی مقتدر را مانند خدای اسلام به تمدن خویش عرضه کند. کارکردهای هنجاری موردنیاز تمدن چین، پیش‌تر توسط امپراتوری و بوروکراسی آن فعلیت یافته بود و کنفوسیانیسم فرصت داشت تا در فراغ بال کارکردی، یک مکتب فلسفی و اخلاقیِ صرف باقی بماند.[۳۱]

اینک پرسش این است که بنیان و روح اقتداری که اسلام به بوم عربستان ارائه می‌کرد، چه بوده است؟ فقدان یا حداقل رقّت عناصر نهادی، هنجاری و سیاسی در عربستان به این معنا بود که اسلام به‌عنوان یک دیانت باید کارکردی موسع 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، انگیزهٔ اصلی قبایل یثرب در دعوت از پیامبر (ص) برای مهاجرت به آن شهر، نیاز ایشان به داوری و ترافع در دعاویِ قبایل ساکن در شهر بود. رسول‌الله (ص) پس از هجرت و در مواجهه با تهدیدات قریش مجبور بود نقش خود را به‌مثابه داور به نقش حکمران ارتقا بخشد. نتیجه تجمیع نقش‌های داور، حکمران و پیامبر در شخص نبی اکرم (ص)

30. Ibid. 90-92.
31. Ibid. 283.

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.[۳۲]

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، مسئله شرم و افتخار در بستری قبیله‌ای و جمعی، اصلی‌ترین عامل و محرک در کنش‌های اجتماعی محسوب می‌شد. مسئله انتقام نیز به‌واسطه ارتباطش با شرم برای اعراب اهمیت حیاتی داشته است. اصلی‌ترین عامل شرم، ناتوانی فرد در فعلیت بخشیدن به وفاداری و عصبیت قبیله‌ای یا تبعیت از یک عرف و هنجار جاافتاده بود؛ به عبارت دیگر تبعیت مطلق از محیط هنجاری و اجتماعی، عامل سرافرازی محسوب می‌شد.[۳۳] 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 همه رذایل است» و درنتیجه حتی پیش از اسلام نیز متابعت[۳۴] از هنجارهای جاافتادهٔ جامعه، ارزشی قطعی محسوب می‌شد. قرآن عرف قبیله‌ای را کنار زد و قواعد هنجاری و شرعی مشخصی را برای تبعیت به مخاطبانش ارائه کرد. مسئله 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.[۳۵]

وسواس اعراب در پیروی از سنت در تاریخ اقتدار مذهبی اسلام دارای نمودهایی عیان است. قرآن به‌طور مشخص مدعی است که زنده‌کنندهٔ سنتی از یاد رفته است. نقل قصص انبیای پیش از رسول اکرم (ص) در قرآن، درواقع اشاره به این است که محمد (ص) نه پدیدآورندهٔ 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. درنتیجه درنهایت محمد (ص) به معنای ادامه‌دهندهٔ سنتی الهی نزد اعراب احترام یافت. پس از او نیز محترم‌ترین خلفا و جانشینان او، یعنی خلفای راشدون، 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

32. Chase. F. Robinson, “The rise of Islam 600-705”, In: *The new Cambridge history of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 173-176.

۳۳. ریشهٔ 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.

34. Conformity

35. Jung Nyun Kim Cho, “The Islamic Worldview in Its Formative Period”, *Muslim-Christian Encounter*, 3, 2(2010), 122.

را ادامه داده‌اند.[۳۶]

تأکید قرآن بر احیای سنتی ازیادرفته، توسط یک روش گفتمانی نیز حمایت می‌شد. طبری روایتی را از رسول‌الله (ص) نقل می‌کند که طی آن جبرئیل و میکائیل محمد (ص) را به ملکوت برکشیدند. در ملکوت محمد (ص) «پدران» یعنی آدم (ع)، ابراهیم (ع) و نیز برادران یعنی عیسی مسیح (ع)، ادریس، یوسف، 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.[۳۷]

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 به‌ویژه 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، به‌طور مشخص در ستیز با سنت قریش و درنتیجه مایه شرمساری مسلمانان بود؛ اما آیه مذکور به‌صراحت تأکید دارد که هرچند خونریزی در ماه حرام نزد خداوند منفور است، منفورتر از آن ایجاد فتنه (و قطع روند عادی زندگی) و به‌ویژه جلوگیری از پرستش خدای یکتاست.[۳۸]

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 ابنای بشر معرفی می‌شود. در ادامه آیه تأکید می‌شود که رسول‌الله (ص) بر مخاطبان کلام‌الله وکالت (و سلطه)ای

36. Bamyeh, Op. Cit. 97-109.
37. Ibid. 144-146.
38. Robinson, Op. Cit. 190.

نداشته و افراد درنهایت خود باید برای پیروی از سنت الهی تصمیم بگیرند. در قسمت‌هایی دیگر از قرآن مانند آیه ۸ سوره فتح، آیه ۴۶ سوره احزاب و به‌ویژه 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 سلاطینی دارای حق الهی سلطنت، که زعمایی بودند که به‌واسطه شجاعت، عدالت و علم به سنت به مقام سیادت می‌رسیدند. اقتدارگرایی مطلق در عربستان جایی نداشت و درنتیجه 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.[۳۹]

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 اصول‌الحکم 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.[۴۰] پس از رحلت پیامبر (ص) هم شاهد تداوم تأثیرگذاری عصبیت‌ها و وفاداری‌های قبیله‌ای در مذاکرات سقیفه و شکل‌گیری نهاد خلافت هستیم.[۴۱]

آنچه مشخص است، این درک رایج در بین مسلمانان نبوده و ایشان دلایل قانع‌کننده‌ای برای آمیختگی اقتدار روحانی و زمینی محمد (ص) دارند. به‌خصوص آیات مدنی قرآن دارای احکام و فرامینی است که در ماهیت 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.[۴۲] با این حال روایت‌های تاریخی

---

۳۹. جعفریان، پیشین، ۱۵۸-۱۶۲.

۴۰. حمیدرضا شریعتمداری، سکولاریسم در جهان عرب حکومت اسلامی (تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۹)، ۱۶۴.

۴۱. اصغر منتظرالقائم، چگونگی تشکیل خلافت اسلامی (تهران: تاریخ‌پژوهان، ۱۳۸۴)، ۱۵۵-۱۸۲.

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

طبری، ابن‌سعد و ابن‌حشام از پیمان عقبه نشان می‌دهد که بنیان حضور و درنهایت حکومت محمد (ص) در یثرب با بنیادهای قبیله‌ای رایج بیگانه نبوده است. در حالی که 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.[۴۳]

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 درنهایت به سمت تغییر آن پیش می‌رود. این آغاز، تکامل و تغییر به‌خوبی در سه آیه کوتاه ۲۱۴ تا ۲۱۶ سوره الشعرا دیده می‌شود. در این آیات از پیامبر خواسته می‌شود تا دعوت را از نزدیکان و عشیرهٔ خویش آغاز کند و اگر دعوتش را پذیرفتند، با ایشان مهربان باشد، اما اگر دعوتش را نپذیرفتند از ایشان برائت بجوید.[۴۴]

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 در برگرفته است. خداوند خطاب به محمد (ص) تأکید می‌کند که او می‌تواند برای عموی خود (ابی‌لهب) سوگواری کند، اما خداوند هرکس را که بخواهد و فارغ از علقه‌ها و پیوندهای قبیله‌ای عذاب خواهد کرد.[۴۵] نکته اساسی دیگر اینکه این بازآرایی علقه‌ها و درنتیجه کاهش اهمیت و انحصار علقه قبیله‌ای دارای ماهیتی خاص بود که طی آن فضیلت «رشادت» که در گذشته از آنِ اَبطال و پهلوانان قبیله بود، به فضیلت عمومی «وظیفه‌شناسی» و عبودیت و پیروی تغییر می‌کند. بمیه تأکید دارد که بدین ترتیب علاوه بر مرزهای جمعی هویت، چیستی 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[۴۶] 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.[۴۷]

---

43. Bamyeh, Op. Cit. 154-155, 287.

۴۴. داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (تهران: نشر نی، ۱۳۸۹)، ۱۳۴-۱۳۶.

45. Ibid. 180-198.

46. Moral Codes

47. Ibid. 170.

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[۴۸] 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 واحده» دانست که در آن افراد فارغ از دیانتشان و بر اساس میثاق حقوقی مدینه با یکدیگر یک جامعه را تشکیل می‌دادند. به‌خصوص 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 می‌شد. 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 به‌عنوان داور میثاق می‌پذیرفتند.[۴۹]

میثاق مدینه از حیث امور داخلی، ترتیبات قبیله‌ای رایج را به رسمیت می‌شناخت. برای مثال مسئولیت کیفری در میثاق همچنان به شکل جمعی و قبیله‌ای باقی می‌ماند. با این حال قبایل و نیز همه افراد به‌واسطه میثاق در «ذمّه» الله قرار گرفته، متعهد می‌شدند تا به‌عنوان اعضایی از یک جامعه بزرگ‌تر، امنیت یکدیگر را تضمین کنند. بدین ترتیب میثاق مدینه تا به آخر متنی غیراسلامی باقی ماند. به تعبیری رسول‌الله (ص) با میثاق مدینه دست به تأسیس یک «صلح اسلامی[۵۰]» در مدینه و نواحی اطراف آن زد. به‌مرور قبایل بدوی بیشتری نیز بدون اینکه مسلمان شوند به ترتیبات مقرر در میثاق پیوستند.[۵۱]

هرچند میثاق مدینه سندی دینی محسوب نمی‌شود، شکل‌گیری حسی از تعلق به یک امت یا جامعه در مدینه و نیز اتکای آن به متن حقوق اساسی (که در زمان خود به‌راستی بی‌بدیل محسوب می‌شد)، مقدمه‌ای برای انقلاب و تغییر پارادایم اجتماعی محسوب می‌شد. تا پیش از این زمان، وفاداری و عصبیت فقط در قالب قبیله معنا می‌یافت؛ اما به‌طور مشخص اعراب ساکن در یثرب و پس از ایشان قبایل بدوی مرتبط با مدینه، برای حفظ صلح و ثبات و نیز دسترسی به

48. Constitution of Medina

۴۹. جعفریان، پیشین، ۳۷۷-۳۹۵.

50. Pax Islamica

۵۱. امیر ارجمند سعید، «قانون اساسی مدینه: تفسیر حقوقی اجتماعی از اعمال محمدی در بنیاد امت»، مجله بین‌المللی مطالعات خاورمیانه، ۴۱، ۴(۱۳۸۷)، ۵۶۴.

مرجع ترافع و داوری (محمد رسول‌الله (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 به‌نوعی 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 به‌طور مستقیم یا منبعث از زندگی شهری و حضری بودند[۵۲] یا در بُعدی حقوقی، به‌طور مستقیم به تمشیت زندگی شهری و مبتنی بر دادوستد و تجارت مرتبط می‌شدند.[۵۳]

اسلام از برخی قواعد کیفری عصر جاهلی مانند دیه استفاده می‌کرد تا ظرفیت ترافعی جامعه را افزایش دهد و دامنهٔ 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. منطق مکتوم در این حکم این است که با کم شدن یک مسلمان، درواقع 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 عصبیت 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.[۵۴]

۳- رستگاری‌شناسی

این واقعیت را که اسلام برخلاف مسیحیت، وعده رستگاری به‌صرف داشتنِ ایمان و فارغ از اعمال را نمی‌دهد، می‌توان نتیجهٔ نیاز اعراب صدر اسلام به یک مرجع اقتدار با قدرتی واقعی در راستای مجاب‌سازی اعضای جامعه به تبعیت از هنجارها دانست. مشخص است که در نبود اقتدار سکولار و نیز متون حقوقی دارای پشتوانهٔ قهری و کیفری، عنصری باید 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 فُصِلَت مبنی بر شهادت دادن اعضا و جوارح فرد به اعمال او در روز جزا تأکید می‌کند طرح ایدهٔ سخن گفتن اعضای بدن علیه «نفس» برای

---

۵۲. نک: بحث در باب تأثیر مالکیت و طبقه بر ایمان به خلود روح و آخرت و نیز تأثیر دادوستد مالی بر شکل‌گیری ذهنیت تجریدی در قسمت قبل همین مقاله.

53. Bamyeh, Op. Cit. 170.
54. Ibid. 215-222.

نخستین بار عنصر سوژگی را برای اعراب مطرح کرد. اعراب که پیش‌تر نفس خود را در قالب قبیله می‌دیدند، اینک برای قوهٔ قضاوتِ اخلاقی و زیبایی‌شناختی خود یا برای سوژگی خود قائل به فاعلیت و موجودیتی بودند که حتی از اعضای بدن قابل تفکیک بود.[۵۵]

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، اعراب بدوی در جامعه‌ای به‌ندرت برابر و نیز فاقد قوه و پتانسیل و درنتیجه فاقد چشم‌اندازی از فعلیت یافتن عناصری که «اینک» غایب هستند، نیازی به زندگی پس از مرگ در ذهنیت خویش حس نمی‌کردند. همچنین وسواس اعراب برای خون‌خواهی و عدالت این‌جهانی ناشی از عدم باور به زندگی پس از مرگ بود و همین باور به حتمی و قطعی بودن مرگ و نیستی، موجب می‌شد بر خون‌خواهی پافشاری کنند. اینک با طرح مفهوم زندگی پس از مرگ و به‌ویژه اتکای آن بر عدالت مبتنی بر اعمال، اعراب می‌توانستند از خون‌خواهی دنیوی چشم‌پوشی کنند و آن را به روز جزای الهی احاله دهند. لذا می‌توان 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 می‌بود و گناهکاران نیز می‌توانستند در عربستان صدر اسلام به رستگاری فارغ از اعمال خویش امید داشته باشند، آنگاه احتمالاً خوی عدالت‌طلب اعراب بدوی ارضا نمی‌شد و تسلسل خون‌خواهی درنتیجهٔ گفتمان رستگاری‌شناسی اسلام تلطیف نمی‌شد.

قرآن و مسیحیت از حیث بدبینی به ذات بشر مشترک‌اند، اما مسیرهای متفاوتی را برای رستگاری نوع بشر ترسیم می‌کنند. آیه ۷۲ سوره احزاب به‌طور مشخص این بدبینی را عیان می‌کند و انسان را به‌واسطه برگرفتن امانت الهی، ظالم و جاهل تصویر می‌کند؛ اما ادامهٔ منطق اسلام با مسیحیت متفاوت است. مسیحیت ذات انسان را فارغ از اعمال او پلید و غیرقابل‌بخشش می‌داند و تأکید دارد که ایمان فردی به این مسئله را که مسیح برای پرداخت کفاره گناهان بشر مصلوب شده است، تنها عامل رهایی می‌داند.[۵۶] اما اسلام با شرایع موسعی که بر آدمی فرض کرده، به‌صورت تلویحی برای او قائل به رستگاری به‌واسطه پیروی رفتاری از قواعد و قوانینی است که بسیاری از این قواعد در ماهیت اجتماعی هستند. در دیانت اسلام، حتی پیامبر (ص) فاقد اقتدار ذاتی و قائم‌بالنفس بوده و علی‌رغم باور به عصمت نبی اکرم (ص)، در آیه ۱۲ سوره هود خداوند خطاب به ایشان تحذیر می‌دهد که مباد به دلخوشی مخاطبان از نقل برخی آیات سر باز زند. عنصر دیگر که در مناسک و عبادات اسلامی به‌خوبی دیده می‌شود، ارتباط وثیق آنها با زمان‌های طبیعی است. به تعبیر بمیه، این امر درواقع مناسک را به‌طور مستقیم به خدای

55. Ibid. 233.
56. J. L. Arnold, “Soteriology Notes. Studies in the Doctrine of Christian Salvation”, *IIIM Magazine Online*, 4, 31(2002), 20-27.

خالق کائنات که جهان و طبیعت را خلق کرده است، مرتبط می‌کند. بدین ترتیب گردش ماه‌ها برای دانستن موسم مناسب برای حج و زیارت است.[۵۷] همچنین صبح وقت نماز و سپس آغاز کار و شب وقت استراحت است.[۵۸-۵۹]

فارغ از اینکه ریشه‌های 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 به‌خوبی تمایز بین سبک زندگی حضری و بدوی را نشان می‌دهد. برای قبایل بدوی عربستان، اقتدار محمد (ص) تنها از آن شخصِ خود او بوده است و وفاداری این قبایل به دولت مدینه نیز درواقع قرارداد شخصی بین این قبایل با شخص محمد (ص) محسوب می‌شد. مسئله دیگر به‌طور دقیق همان مسئله‌ای است که همواره دامن‌گیر متفکران اسلامی بوده است. اینکه آیا می‌توان بین دیانت اسلام و حکومت قائل به تفکیک شد؟ یک نظریه این بود که هر قبیله و شهر و گروهی پس از محمد (ص) می‌توانند حکومت خود را داشته باشند، اما ایمان اسلامی خود را حفظ کنند. عده بسیاری از قبایل بر همین اساس تأکید کردند که حاضر به پرداخت مالیات به ابوبکر صدیق نخواهند بود. ابوبکر برای تداوم حکمرانی متحد بر جزیره‌العرب مجبور به آغاز جنگ‌های دامنه‌داری شد که به جنگ‌های ارتداد یا «حروب الردّه» شهرت یافته است.[۶۰]

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. بر اساس آنچه بیان شد، پیش از ظهور اسلام، اعراب بیشتر 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 درنتیجه 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 مدنیه توانست به شکلی

---

۵۷. بقره: ۱۸۹.

۵۸. النباء: ۹-۱۱.

59. Bamyeh, Op. Cit. 236.

60. Fred M. Donner, *Muhammad and the caliphate: political history of Islamic empire up to the mongol conquest. The oxford history of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 11.

شگرف ساختار کلی زندگی بیشتر ساکنان جزیره‌العرب را تحت تأثیر 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 درنتیجهٔ این تحول به دو دوره قبل و بعد از ظهور اسلام تقسیم شود. درنهایت با وجود 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 سیطرهٔ 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 حوزهٔ تمدنی مسیحی و مدیترانه‌ای، چطور خود را در رستگاری‌شناسی و الهیات دو دیانت اسلام و مسیحیت جلوه‌گر کرده است.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- احمدوند، شجاع و احمدرضا بردبار. «مبانی دینی دولت در ایران باستان از دوره اساطیری تا دولت هخامنشی». دولت پژوهی، ۱۹، ۵(۱۳۹۸)، ۸۱-۱۰۶.
- ارجمند سعید، امیر. «قانون اساسی مدینه: تفسیر حقوقی اجتماعی از اعمال محمدی در بنیاد امت». مجله بین‌المللی مطالعات خاورمیانه، ۴۱، ۴(۱۳۸۷)، ۵۵۵-۵۷۵.
- اللهبداشتی، علی. خدای سلفیه: بررسی آرای سلفیه دربارهٔ توحید و نقد آن از دیدگاه قرآن، سنت و شواهد. تهران: کتاب طه، ۱۳۹۳.
- جعفریان، رسول. تاریخ سیاسی اسلام. تهران: انتشارات داریل ما، ۱۳۸۱.
- شریعتمداری، حمیدرضا. سکولاریسم در جهان عرب حکومت اسلامی. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۹.
- فیرحی، داود. قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.
- قادری، حاتم. دگرگونی مبانی مشروعیت خلافت: از آغاز تا فروپاشی عباسیان: با نزدیک شدن به آرای اهل سنت. تهران: نشر بنیان، ۱۳۷۴.
- منتظرالقائم، اصغر. چگونگی تشکیل خلافت اسلامی. تهران: تاریخ‌پژوهان، ۱۳۸۴.

ب) منابع انگلیسی

- Al-Mallah, Hashim Yahya. *The government system of the prophet Muhammed: a comparative study in constitutional law*. UK: University of St Andrews, 1972.
- Arnold, J. L. "Soteriology Notes. Studies in the Doctrine of Christian Salvation". *IIIM Magazine Online*, 4, 31(2002), 20-27.
- 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: Carroll College, 1951.
- Cho, Jung Nyun Kim. "The Islamic Worldview in Its Formative Period". *Muslim-Christian Encounter*, 3, 2(2010), 117-138.
- Donner, Fred M. *Muhammad and the caliphate: political history of Islamic empire up to the mongol conquest. The oxford history of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Ibrahim, Mahmood. "Social and Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca". *International Journal of Middle East Studies*, 14, 3(1982), 343-358.
- Kalkan, N. & M. Nar. "The Concept of Islamic State through Prophet Muhammad's Political Experience". *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, 5, 2(2020), 182-198.
- Kreitzer, L. "Apotheosis of the Roman Emperor". *The Biblical Archaeologist*, 53, 4(1990), 211-217. https://doi.org/10.2307/3210166/
- Navabzadeh, Z. & A. Amini. "To Review and Analyze Thoughts and Political Ideas of Muhammad Abduh and Ali Abd al-Raziq". *J. Pol. & L.*, 9(2016), 163.
- Pascoe, Daniel. "Is Diya a Form of Clemency?". *Boston University International Law Journal*, 34, 1(2015), 149-179.

- Robinson, Chase F. “The rise of Islam 600-705”, 173-225. In: *The new Cambridge history of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Watt, W. M. *Muhammad at Mecca*. Oxford: Clarendon Press, 1972. Available at: https://books.google.com/books?id=L4fWAAAAMAAJ/