

نشانه‌های ساختاری «امنیت اسلامی»؛

مطالعه موردی حکومت نبوی ﷺ

دکتر اصغر افتخاری

تاریخ ارائه: ۱۳۸۳/۵/۱۱

معاون پژوهشی پژوهشکده مطالعات راهبردی

تاریخ تأیید: ۱۳۸۳/۶/۱۴

چکیده

این مفروض که بین معانی و ساختارهای عینی رابطه‌ای وثیق وجود دارد و از طریق تجزیه و تحلیل ساختارها می‌توان به ابعاد نظریه‌های مختلف پی برد، بنیاد الگوی تحلیلی مقاله حاضر را شکل می‌دهد. نگارنده در پی آن است تا با بررسی الگوی حکومت نبوی ﷺ به مثابه الگوی معتبر اسلامی در عرصه سیاست و حکومت، به پاره‌ای از آموزه‌های مؤثر در بحث از «امنیت اسلامی» دست یابد. برای این منظور ساختار جامعه اسلامی در عصر نبوی ﷺ را از دو حیث به بررسی می‌گذارد: نخست از منظر ساخت اجتماعی و دوم از منظر ساخت سیاسی.

در بحث از ساخت اجتماعی، الگوی بدیل «امت» در مقابل الگوی حاکم «قبیله» مورد بررسی قرار گرفته و در بحث دوم، ساخت قدرت مبتنی بر «مسئولیت» در مقابل ساخت قدرت مبتنی بر «سلطه» طرح شده است. مجموع ملاحظات انتقادی و تحلیلی مؤلف، پاره‌ای چند از آموزه‌های اسلامی در خصوص «امنیت» را عرضه می‌دارد که به زعم نگارنده، با استناد به الگوی دولت‌الرسول ﷺ، می‌توان بر آن عنوان «نظریه امنیت امتی» را اطلاق نمود. این نظریه بر سه رکن اصلی استوار است که عبارتند از: جمع بین مرزهای اعتقادی و حدود سرزمینی، جمع بین مصالح دینی و منافع سرزمینی و بالاخره جمع بین حکومت‌داری و رهایی‌بخشی.

کلیدواژه‌ها: امنیت، گفتمان اسلامی، حکومت نبوی ﷺ، قبیله، جاهلیت، امت، جهاد

مقدمه

«ترجیحات [انسان‌ها] از ساختار اجتماعی [شان] تأثیر می‌پذیرند...» (۱)

ادعای «جین همپتن» را می‌توان به مثابه روایتی معتدل از رویکرد ساختاری در مقام تحلیل پدیده‌های اجتماعی تفسیر کرد؛ رویکردی که در آن «پدیده‌های اجتماعی» در چارچوب تحولات و اصول ساختاری حاکم بر آنها فهم، تحلیل و معنا می‌شوند. از این منظر، «ساختارها» نه تنها تأثیری ساده بر موضوعات خویش می‌گذارند؛ بلکه «هویت» آنها را نیز شکل می‌دهند. به همین دلیل است که اندیشه‌گران ساختارگرا، تحولات بنیادین و واقعی را تنها در مواقعی امکان‌پذیر می‌دانند که بر تحولات ساختاری مبتنی باشند. (۲) از این منظر، «امنیت اسلامی» به مثابه پدیده‌ای سیاسی - اجتماعی، محصول ساختارهای حاکم بر جامعه اسلامی است و لازمه درک آن، آشنایی با این ساختارها است. مقاله حاضر در پی آن است تا ابعاد ساختاری «نظریه اسلامی امنیت» را آن‌گونه که در *دولة الرسول* ﷺ تجربه شده، به بحث و بررسی گذارد.

الف. چارچوب نظری؛ نشانه‌ها و ساختارها

۱. رویکرد نشانه‌شناسیک

اگرچه مطالعات «نشانه‌شناسیک» به مثابه روشی کارآمد برای بررسی پدیدارها، پیشینه‌ای طولانی به قدمت اندیشه‌های فلسفی انسان دارد؛ اما کاربرد منظم و منسجم آن مدیون رشد و توسعه روش‌های تحلیل ساختاری توسط اندیشه‌گرانی چون «لوی اشتراوس»، «میشل فوکو»، «ژاک لاکان» و «رولان بارت» در حوزه‌های مختلف علمی است. بنیاد این روش مطالعاتی را به تعبیر «اومبرتو اکو» یک الگوی «ارتباطی» شکل می‌دهد که می‌توان آن را چنین تصویر کرد: نشانه تمام آن چیزهایی است که بر پایه قراردادهای خاص و از پیش نهاده، چیزی را به جای چیز دیگری معرفی می‌کنند و نشانه‌شناسی تلاش برای گذر از نشانه‌ها به معانی خاصی است که در ورای آن‌ها قرار دارند. (۳) بر این اساس، «نشانه‌ها» دارای گونه‌ها و انواع متفاوت و متعددی هستند که به تبع «پیرس» می‌توان آنها را به سه دسته کلی تقسیم نمود:

• نشانه‌های شمایی که بر اساس شباهت نشانه با موضوع استوارند؛ مانند عکس‌ها.

• نشانه‌های نمایه‌ای که بر اساس پیوستگی‌های درونی و وجودی نشانه را به موضوع مرتبط می‌سازند؛ مانند ساعت و زمان.

• نشانه‌های نمادین که بر اساس قراردادها استوارند؛ مانند علایم راهنمایی و رانندگی. (۴)

«ساختارها» در زمره «نشانه‌های نمایه‌ای» قرار دارند؛ چرا که هر ساختار به مثابه یک «علامت» است که می‌تواند بر وجود معنای خاصی نزد بازیگران حاضر درون آن ساختار - در مقام عمل و رفتار - دلالت داشته باشد. برای مثال ساخت «اقتدارگرایی» می‌تواند «رفتار بسته به هنگام تصمیم‌گیری سیاسی» را تداعی کند و مواردی از این قبیل که همه مبتنی بر قراردادهایی خاص هستند. در مقاله حاضر تلاش بر آن است تا «ساختارها»، «معنای امنیتی آنها» و «رابط قراردادی‌شان» در دولت‌الرسول ﷺ شناسایی و در مقام بازسازی نظریه امنیتی اسلام، مورد بهره‌برداری قرار گیرند.

۲. تحلیل ساختاری و گفتمان اسلامی

«همانا خدا محمد ﷺ را برانگیخت ... آن هنگام شما ای مردم عرب! بدترین آیین را برگزیده بودید، و در بدترین سرای خنزیده. منزلگاهتان سنگستان‌های تاهموار، هم‌نشینیان گرزه مارهای زهردار. آبنان تیره و ناگوار، خوراکتان گلوآزار. خون یکدیگر را ریزان، از خویشاوند بریده و گریزان. بتهایتان همه جا برپا، [و] پای تا سر آلوده به خطا». (۵)

چنانکه حضرت علی علیه السلام در فراز بالا به اختصار بیان داشته‌اند، موقعیت عرب جاهلی به هنگام ظهور اسلام در بدترین وضع ممکن بوده و در پرتو آموزه‌های اسلامی است که فرهنگ و تمدنی جدید پدیدار می‌شود که بر اصل «فرهنگی» و «برتری» مسلمانان قرار دارد و ایشان را از منازعات درونی رهایی و به سیادت می‌رساند. معنای این سخن - چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از جریان محاصره طائف اظهار داشته‌اند (۶) - آن است که: در پی بعثت و تأسیس حکومت اسلامی، ساختار سیاست و حکومت جاهلی به نفع ساخت جدید اسلامی، نقد شده و به حاشیه می‌رود. به همین دلیل حصول «هدایت و سعادت اخروی» با «آبادانی دنیوی» هم‌زمان است و در پی آن جامعه و نظام نوینی شکل می‌گیرد. بر این اساس مشخص می‌شود که ظهور اسلام و تأسیس حکومت اسلامی را نیز می‌توان مستند به نشانه‌های ساختاری تجزیه، تحلیل و

فهم کرد. امکان این فعالیت علمی منوط به پذیرش این واقعیت است که ساختارهای معتبری درون تجربه حکومت اسلامی وجود دارند که می‌توان از رهگذر تحلیل نشانه‌شناسیک آنها به معانی امنیتی خاص در گفتمان اسلامی دست یافت. موضوعی که در ذیل نکته سوم به آن اشاره شده است.

۳. نشانگان معتبر در گفتمان اسلامی

«و همانا رسول خدا الگوی نیکویی برای شما [در تمام امور] است»^۱

از جمله ویژگی‌های برجسته «پیامبران» و معصومین علیهم‌السلام عینیت یافتن آموزه‌های دینی در «گفتار»، «اعمال» و «منش» ایشان است که شیعه بر مبنای اصل «عصمت» بر آن تأکید داشته و به همین دلیل «سنت» را در کنار منابع دیگری چون «کتاب، عقل و اجماع»، از جمله منابع اصلی استنباط احکام شرعی می‌داند. از این منظر، پیامبران هنگامی که در مقام «دریافت»، «حفظ» و «بیان» (نظری یا عملی) دین بوده‌اند، «مطیع محض» اراده الهی به شمار آمده و تمامی اعمال و رفتارشان (در این سطح) از جانب حضرت حق، مورد تأیید بوده است.^۲ به همین دلیل این بخش از سنت، عین دین قلمداد می‌شود و اطلاق عنوان «تجربه دینی» بر آن صحیح نیست. (۷)

تأمل در ابعاد ساختاری «نظریه اسلامی امنیت»، بر این مفروض بنیادین مبتنی است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در پی بعثت، اقدام به عرضه دیدگاه و بنای جامعه‌ای اسلامی نمودند که مبتنی بر مجموعه‌ای از قراردادهای اسلامی و یا مورد تأیید شارع بود. به همین دلیل است که می‌توان به تفسیر عملی متینی از آیات الهی در حکومت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دست یافت که دربردارنده اصول اصلی حاکم بر «حکومت اسلامی» در مقام «امنیت‌سازی»، است.

۱. قال الله تعالی: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (قرآن کریم. سوره مبارکه الاحزاب. آیه شریفه ۲۱).

۲. قال الله تعالی: «وَمَا رَمَيْتُ بِذَرْمِيَّتٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (قرآن کریم. سوره مبارکه الانفال. آیه شریفه ۱۷).

ب. تغییر در ساخت اجتماعی؛ گذر از قبیله به امت

چنانکه «عبدالعزیز سالم» در «تاریخ عرب قبل از اسلام» نشان داده، فرهنگ جاهلی بنا به دلایل مختلف جغرافیایی، ارتباطاتی، هنجاری و مانند آن، قالب قبیله‌ای را به عنوان ساخت مطلوب خود برای سامان‌دهی به حیات اعراب برمی‌گزیند. (۸) این ساخت به نوبه خود تأثیراتی بر رفتار و سازمان اعمال قدرت در جامعه جاهلی می‌گذارد که آن را از الگوی اسلامی متمایز می‌سازد. (۹) برای درک این تحول ساختاری، در ادامه به بررسی نشانگان ساختاری امنیت در دو الگوی جاهلی و اسلامی می‌پردازیم.

اول. نشانگان ساختاری قبیله

۱. محدودیت

«قبیله» ساخت اجتماعی‌ای با ظرفیت محدود است. بدین معنا که در صورت ازدیاد اعضاء و گسترش جغرافیایی، کشش و جذب سیاسی قدرت مرکزی قبیله، رو به ضعف گذارده و در نتیجه برخی از اعضاء، نسبت به تأسیس قبیله‌ای دیگر اهتمام می‌ورزند. به تعبیر «هنری لوکاس» این عقیده دانشمندان که قبیله بر «هویت خویشاوندی» بنا شده، امکان آن را فراهم می‌سازد تا گروه‌های خانوادگی‌ای که در طول زمان در درون قبیله پدیدار می‌شوند، از «هویت خانوادگی» مرکزی فاصله گرفته و در نتیجه «مستقل» شوند. (۱۰) در مجموع ماهیت قبیله بر «محدودیت جغرافیایی» دلالت دارد.

۲. تکاثر

محدودیت جغرافیایی مذکور، سران قبايل را بر آن می‌دارد تا برای افزایش میزان قدرت خویش به ابعادی غیرمتناهی‌ای چون «تاریخ»، «نسب»، و مانند آن روی آورند که در قرآن کریم از آن به «تکاثر»^۱ یاد شده است. از این منظر قبیله، ساختی اجتماعی قلمداد می‌شود که به تعبیر علی شریعتی دارای دو بعد اصلی می‌باشد: اول عنیت ظاهری، و دوم «افتخار» که «روح قبیله»

۱. قال الله تعالی: «الهُكْمُ التَّكَاثُرُ، حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ.» (قرآن کریم. سوره مبارکه التکاثر، آیات شریفه ۲ - ۱).

را شکل می‌دهد. نکته مهم آن است که به دلیل محدودیت حاکم بر عینیت، سعی می‌شود تا قدرت قبیله از ناحیه «استناد به افتخارات» و تکاثر آنها، فزونی گیرد. (۱۱) اولویت و اهمیت مقولاتی چون «آباء» و «اجداد» و یا «اتحادهای خونی» تماماً از این ناحیه قابل تفسیر است.

۳. حمیت

عامل اصلی در ایجاد پیوندهای قبیله‌ای «حمیت» و «تعصبی» است که برگرفته از فرهنگ جاهلی می‌باشد. در فرهنگ جاهلی این معیار به مثابه میزان تمیز حق از باطل به شمار می‌رود و افراد قبیله خود را مکلف به حمایت از هم قبیله‌ای خود - در هر حالتی - می‌دانند.^۱ بر این اساس «مخاصمه» و «دوستی» با «حمیت» و نه «حقیقت» سنجیده می‌شود. (۱۲)

۴. ریاست

درون سلسله مراتب قبیله؛ رئیس، صاحب بیشترین ارزش‌ها معرفی می‌شود و تمام قبیله و امکانات آن به نوعی باید بر مدار ریاست قرار گیرد. به همین دلیل است که کلیه هویت‌های فردی به نفع «هویت قبیله‌ای» بی‌معنا شده و رئیس به عنوان تجلی هویت قبیله، مشمول «اطاعت» می‌شود. بنابراین از حیث ساختاری، قبیله بر جریان یکسویه قدرت استوار است؛ (۱۳) به حدی که اعضای آن، سعادت را در اطاعت مطلق از رؤسای خود تعریف می‌نمودند.^۲

۵. واگرایی

از جمله ویژگی‌های بارز نظام قبیله‌ای، واگرایی قبایل از یکدیگر به دلیل تعارضشان در منافع بود که اصولاً امکان شکل‌گیری حکومت مرکزی را منتفی می‌ساخت. به همین دلیل است که حجاز در مقام مقایسه با ایران و روم تشتت حکومتی بالایی را شاهد بود و انگیزه تأسیس نظام‌های واحد و متمرکز از سوی قبایل سرکوب می‌شد. نتیجه این امر افزایش تعارض‌ها میان قبایل و ابتدای امنیت بر آموزه‌های سخت‌افزاری چون افزایش توان‌مندی‌ها برای جنگ،

۱. قال الله تعالی: «لَجَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ...» (قرآن کریم. سوره مبارکه الفتح، آیه شریفه ۲۶).
 ۲. قال الله تعالی: «رَبَّنَا إِنَّا أِطْعَمْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا» (قرآن کریم. سوره مبارکه الاحزاب، آیه شریفه ۶۷).

است. به عبارت دیگر «حکومت» در معنای مصطلح آن در نظام قبیله‌ای معنا نمی‌یافت و همین امر به تکوین و ظهور خرده نظام‌های متعدد که با یکدیگر در تعارض‌اند، منجر می‌شد. (۱۴)

دوم. نشانگان ساختاری امت

چنانکه «ابن‌خلدون» به درستی اظهار داشته، آموزه‌های اسلامی از حیث معنا و کاربرد چنان بودند که ساخت قبیله‌ای اساساً قادر به جذب و بیان آنها نبود. به همین دلیل پیامبر اکرم ﷺ در قالب رسالت سیاسی خود، نخست به نقد «ساخت قبیله‌ای» و آرایه بدیل «امت»، اقدام نمودند. مهم‌ترین نشانگان این ساخت عبارتند از:

۱. وسعت

ساخت امت دارای محدودیت‌های جغرافیایی متعارف نیست و حدفاصل بین بازیگران را بر مبنای اصول اعتقادی تعریف و تحدید می‌نماید. به همین دلیل است که به جای «قلمرو قبیله‌ای» از «دارهای اعتقادی» سخن به میان می‌آید که مطابق نص قرآن کریم در گستره زمین معنا می‌شوند و به حوزه جغرافیایی خاصی محدود نیستند. به عبارت دیگر در ساخت امت، «جغرافیا» متأثر از «اعتقادات» است، اما در قبیله «جغرافیا» بر «اعتقاد» حاکم است.^۱ بنابراین عرصه مناسبات بین بازیگران در چارچوب کلان به «دارالاسلام»، «دارالحرب»، «دارالعهد» و «دارالموادعه»^۲ قابل تقسیم است. (۱۵)

با این تفسیر، امت مرزهای جغرافیایی را درنور دیده و از حیث ماهیت به طیفی از «توسعه» تا «محدودیت» تمایل دارد. افزون بر آنکه مرزهای زمانی را نیز پشت سرگذاشته و دنیا و آخرت را به صورت توأمان شامل می‌شود.

۱. قال الله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا: فِيمَ كُنْتُمْ؟ قَالُوا: كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ. قَالُوا: أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا؟ فَاوَلَيْكُمُ الْيَوْمَ جَهَنَّمُ سَائِلَةٌ مُصِيرًا...» (قرآن کریم، سوره مبارکه النساء، آیه شریفه ۴).

۲. اگرچه در تعاریف این دارها اختلاف نظر وجود دارد. اما بطور کلی می‌توان آنها را چنین تعریف کرد؛ دارالاسلام حوزه‌ای شامل مسلمانان و قوانین اسلام است. دارالحرب: جاهایی که تابع قانون اسلام نیستند و در مخاصمه با مسلمان هستند. دارالعهد: مناطقی که با مسلمانان در مخاصمه نیستند و طی قراردادی چون خراج، یا مسلمانان همکاری دارند. دارالموادعه: سرزمین‌هایی که با مسلمانان قرارداد عدم خصومت و دشمنی دارند.

۲. عمق معنایی

امت همچنانکه از حیث «عینیت» محدود نبوده و بر اساس حدود جغرافیایی تعریف نمی‌شود، از حیث ماهیت نیز وسیع بوده و به تعبیری از عمق معنایی برخوردار است. «ایمان» به مثابه شاخص اصلی این حوزه، مقوله‌ای «چندلایه‌ای» و «نوشونده» است^۱ که امکان رشد و تعالی را به بازیگران - فارغ از تعارض با یکدیگر - می‌دهد. از این منظر، «تکثیر» جای خویش را به «تقوی»^۲ می‌دهد و ویژگی بارز تقوا چنانکه امام غزالی بیان داشته، وسعت و فراخی آن است که راه را بر منازعه سد می‌نماید. بر این اساس، تقوا در چند سطح تأثیر می‌گذارد: اول آنکه وجود انسان را از تعارض دور ساخته و با مهار خواسته‌ها و مدیریت آنها، ایمنی خاطر ایجاد می‌کند. دیگر آنکه رفتارهای جمعی انسان را تعدیل کرده و با زدودن حرص، طمع و ... از آنها، از ستیزش‌ها کاسته و جامعه‌ای سالم می‌سازد. (۱۶) اما در بالاترین سطح، «تقوی» به یکسانی آدمیان در آفرینش نظر دارد که بنیاد مباحث مربوط به «امنیت انسانی» را شکل می‌دهد. چنانکه رسول خدا ﷺ با استناد به خلقت تمامی آدمیان از مادر و پدری یکسان، کلیه گسست‌های نژادی، قومی و مانند آنرا نفی و اصل یکسانی ایشان را اثبات می‌نماید.^۳ (۱۷)

۳. اخوت

امت اسلامی بر محوریت «الله» شکل می‌گیرد و هر فرد با ورود به «اسلام» در واقع عضوی از آن می‌شود و به واسطه علقه‌های ایمانی در امت اسلامی جذب می‌شود. به همین خاطر است که تعصب‌ها و حمیت‌های جاهلی و حتی نسبت‌های متعارف نسبی و سببی به نفع هویت واحد دینی به حاشیه می‌روند و به جای آن «تقوا»، «مکارم اخلاقی»^۴، «عمل صالح»^۵ و «علم و دانش»^۶ موضوعیت می‌یابند. این عوامل به طور طبیعی زمینه رشد و تعالی افراد را

۱. قال الله تعالی: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ أَمْؤَا مَلُؤُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» (قرآن کریم، سوره مبارکه النساء، آیه شریفه ۱۳۶).

۲. قال الله تعالی: «لَنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ تَقْوَاكُمْ» (قرآن کریم، سوره مبارکه الحجرات، آیه شریفه ۱۳).

۳. قال رسول الله ﷺ: «كُلُّكُمْ مِنْ أَدَمٍ وَ أَدَمٌ مِنْ تُرَابٍ. لَيْسَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ فَضْلٌ إِلَّا بِالتَّقْوَى».

۴. «لَمَّا بَيَّنَّاتُ لَكُمْ مَنَاقِبَ الْأَخْلَاقِ» (بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۲۱۰).

۵. قال رسول الله ﷺ: «لَا تَأْتُونِي بِالسَّالِحِمْ، وَآتُونِي بِأَعْمَالِكُمْ» (به نقل از: سیره رسول خدا ﷺ، پیشین، ص ۱۶۴).

۶. قال الله تعالی ﷻ: «إِقْرَأْ يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ. قَدْ أَنزَلْنَا بِرَبِّكَ الذِّكْرَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. إقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ...» (قرآن کریم، سوره مبارکه علق، آیات شریفه ۱-۳).

بدون نیاز به توسعه تعارض‌ها، فراهم می‌سازد. زیرا شاخص‌های امت، ریشه در «هواهای نفسانی» ندارد.^۱ مصداق بارز و کاربردی این اصل را می‌توان در عقد پیمان برادری میان انصار و مهاجرین مشاهده کرد که منجر به از بین رفتن گسست‌های اقتصادی - اجتماعی و جلوگیری از بروز بحران در جامعه نوپدید مدینه شد. (۱۸) برخی از مورخان نقل کرده‌اند که این روش برای نزدیک ساختن زنان مهاجر و انصار نیز به کار گرفته شد و بدین ترتیب پیمان خواری نیز در همان ابتدا شکل گرفت. نتیجه این اقدام چنانکه از امام باقر علیه السلام نقل شده، وحدت‌بخشی مسلمانان بود؛ به گونه‌ای که برادران از یکدیگر ارث می‌بردند^۲ و این بدان معناست که فرآیند جذب مهاجران در جامعه انصار به صورت کامل تحقق یافته بود.

اگرچه بعداً - و متعاقب نزول آیه ۷۵ از سوره انفال^۳ - کارکرد توارث نسخ شد، اما تلقی تازه‌ای از «مواخاة» توسط شارع مورد تأیید قرار گرفت که از آن به «اخوت» تعبیر می‌شود. مطابق آیه ۱۰ از سوره مبارکه حجرات که در سال نهم نازل شد، همه مسلمانان با هم برادر دینی و زانشان خواهران دینی به شمار می‌آیند.^۴

۴. عبودیت

امتیاز برجسته «امت» در مقابل سایر اجتماعات انسانی، تعریف آن با عنایت به شاخص «پذیرش» و «اطاعت» از احکام الهی است. بر این اساس همگان (حتی رسول خدا صلی الله علیه و آله و کلیه حاکمان) تابع قوانین واحدی می‌باشند و چنان نیست که قدرت به معنای خروج از دایره عبودیت و دست‌یابی به امتیازات ویژه باشد. بنابراین می‌توان چنین اظهار داشت که امت در عرصه «سیاست و اجتماع» کارکردهای سازنده‌ای دارد. از آن جمله: یکسانی از ناحیه «عبودیت»، «نفی سلطه افراد بر یکدیگر»، «مساوات در برابر قانون» و بالاخره «سرنوشت مشترک».

۱. قال الله تعالى: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ آلِهَةً هَؤُلَاءِ» (قرآن کریم. سوره مبارکه الجاثیه. آیه شریفه ۲۲).

۲. قال امام الباقر علیه السلام: «أَلَهُمْ كَالُوا يَتَوَارَثُونَ بِالْمُوَخَاةِ» (مجمع‌النبیان، ج ۴، ص ۵۶۱).

۳. قال الله تعالى: «وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِ وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ. إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.» (قرآن کریم. سوره مبارکه انفال. آیه شریفه ۷۵).

۴. قال الله تعالى: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَعْيُنِكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (قرآن کریم. سوره مبارکه الحجرات. آیه شریفه ۱۰).

مجموع این ملاحظات، امت را به سازمانی یکپارچه و بدور از تعارض تبدیل می‌سازد که از تعارض‌های درونی بدور و در تولید قدرت برضد دشمنان خارجی، توانا است. (۱۹)^۱

۵. همگرایی

امت به تبع جهان‌بینی اسلامی، همچون جهان‌آفرینش، در ورای تکثر ظاهری، در نهایت به وحدت و انسجام می‌رسد و از این حیث با نظام قبیله‌ای تفاوت ماهوی دارد. به همین دلیل است که الگوی حکومت مرکزی با آموزه‌های اسلامی به سرعت در مدینه شکل گرفته و توسعه می‌یابد. در این ارتباط، عنصر ولایت چنانکه در نظریه اسلامی امنیت بدان اشاره شد (۲۰)؛ نقشی محوری را ایفا می‌نماید. در مقام عمل نیز شاهد نقش‌آفرینی محوری حضرت محمد ﷺ در مدینه به هنگام اعمال قدرت - در حوزه‌های مختلف اجرایی، قضایی و مقننه - بودیم که مؤید این انسجام است. (۲۱) از حیث سیاسی نیز نظام «امت - امامت»، به هدایت نیروهای سیاسی و ایجاد همگرایی بین آنها منجر می‌شود. در این خصوص می‌توان به رخداد تغییر «قبله» به مثابه تحولی نمادین اشاره داشت که بر تأسیس هویت متمایز امت اسلامی - از سایر هویت‌های دینی چون یهود و نصاری - دلالت دارد.^۲ بر این اساس می‌توان ادعا کرد که «امت» از حیث ماهیت و کارکرد اصولاً بدور از تعارض و واکنش‌های واگرایانه است و بنابراین، پدیده‌ای با ثبات ارزیابی می‌شود.

ج. تغییر در ساخت سیاسی؛ گذر از سلطه به مسئولیت

همزمان با تحول حاصله در ساخت اجتماعی، پیامبر اکرم ﷺ نسبت به نقد ساخت قدرت سیاسی و بنیادگذاران الگوی بدیل اسلامی، اقدام ورزیدند که تجلی آن را در «مدینه‌النبی» می‌توان مشاهده کرد. (۲۲) بر این اساس می‌توان دو ساخت متفاوت را با نشانگان زیر از یکدیگر تمییز داد:

۱. قال الله تعالى: «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْتَغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (قرآن کریم. سوره مبارکه المائدة. آیه شریفه ۵۰).
 ۲. قال الله تعالى: «فَنَذَرْنِي فَنَقَلْبٍ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَلَتَوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا. فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ. فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَتْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ» (قرآن کریم. سوره مبارکه البقره. آیه شریفه ۱۴۴).

اول. نشانگان سلطه جاهلی

نظام سیاسی در گفتمان جاهلی با مفهوم محوری «سلطه» که بر «برتری» و «امتیاز» دلالت دارد، شناسانده می‌شود. به همین دلیل است که می‌توان آن را مصداق بارز نظام «منفعت محور» برشمرد که بر ارکان زیر استوار بوده است:

۱. محوریت الیت برتر

«جعفر شهیدی» در مقام تحلیل ساخت قدرت سیاسی در جامعه جاهلی، از وجود الیت برتر به عنوان صاحبان اصلی قدرت یاد می‌نماید که مطابق فرهنگ و نگرش جاهلی، مسئولیت کامل تصدی قدرت را عهده‌دار بود. نکته درخور توجه آنکه منافع این الیت بر منافع دیگر بازیگران و حتی اعتقادات بت‌پرستانه جامعه اولویت داشت؛ تا حدی که می‌توان ادعا نمود «خدایان در خدمت منافع الیت قدرت» بوده‌اند. این الیت مرکب از دو گروه می‌باشد که عبارتند از: شیوخ، بزرگان سنتی و صاحبان مال (۲۳) درون این ساخت، قدرت موهبت و نعمتی قلمداد می‌شود که از سوی خدایان به گروه خاصی اعطاء شده و ایشان - فارغ از شیوه اعمال قدرت - حق تصدی این مهم را دارند. بر این اساس، جامعه‌ای طبقاتی پدید می‌آید که در آن عده‌ای برای رهبری و دیگران برای تبعیت آفریده شده‌اند.

۲. امتیاز قدرت

در نظام جاهلی ماهیت «قدرت» را «امتیازات ویژه‌ای» شکل می‌دهد که در نتیجه رقابت بین گروه‌های مطرح، تقسیم می‌شود. به عبارت دیگر قدرت کالایی ارزشمند است که در سه مرحله اصلی به رفتارهای سیاسی سمت و سو می‌دهد:

اول. رقابت بر سر تصاحب قدرت و فزون‌بخشی به سهم خود از آن؛

دوم. تلاش برای صیانت از قدرت و استقرار جایگاه خود؛

سوم. توسعه سهم خود از قدرت و تحت سلطه آوردن دیگران (۲۴) بر این اساس رفتار، هنجارها و اصول حاکم بر صاحبان قدرت از گروه محرومان متفاوت است و این تفاوت به مثابه یک اصل پذیرفته شده در قالب «الگوهای حقوقی متفاوت» و طرح استانداردهای متفاوت

رفتاری تجلی می‌نماید. تعارض بین آموزه‌های دینی و منافع نامشروع صاحبان قدرت و مقاومت جاهلی در برابر آن آموزه‌ها نیز ناشی از همین امر است. در قرآن کریم خطوط اصلی این تعارض با عنایت به «منافع» حکام جاهلی چنین ترسیم شده است:

- بسط اسلام به تضعیف سیادت صاحبان قدرت منجر می‌شود.^۱
- بسط اسلام به نابودی بت‌ها یعنی عامل اصلی استمرار سلطه صاحبان قدرت منجر می‌شود.^۲
- بسط اسلام به نقد ایستارهای ذهنی اعراب جاهلی و در نتیجه خیزش آنها بر ضد صاحبان قدرت منجر می‌شود.^۳
- بسط اسلام به زوال الگوهای حکومتی غیرعادلانه از رهگذر ترویج مساوات می‌انجامد.^۴

۳. زوال منافع عمومی

ساخت جاهلی به دلیل توجه خاص به منافع و خواسته‌های گروهی معین (و محدود) از جامعه، نسبت به مفهوم «منفعت عموم» کاملاً بی‌توجه است. بر این اساس افت معیشتی و معنوی بیکره اصلی جامعه در ذیل اینگونه نظام‌ها توجیه می‌شود. (۲۵) به همین دلیل خداوند متعال در مقام ارایه مثال از «وضعیتی نامطلوب» به «وضعیت اعراب جاهلی» اشاره نموده و آن را مصداق ضلالت و گمراهی تمام می‌خواند؛^۵ یعنی همان کسانی که به دلیل وفاداری به ساخت جاهلی، حتی در پی توسعه اسلام حاضر به پذیرش واقعی اسلام نشدند و همچنان از «ایمان» به دور بوده و به ظواهر بسنده نمودند.^۶

۱. قال الله تعالى: «الهدى لهم واحد. فالذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون» (قرآن کریم. سوره مبارکه النحل. آیه شریفه ۲۲).

۲. قال الله تعالى: «انما تعبدون من دون الله اوثانا و تخلقون افكا. ان الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقا. فابتغوا عند الله الرزق واعبدوه واشكروا له. اليه ترجعون.» (قرآن کریم. سوره مبارکه العنكبوت. آیه شریفه ۱۷).

۳. قال الله تعالى: «وهو الذي يحيى و يميت وله اختلاف الليل و النهار افلا تعلمون. بل قالوا مثل ما قال الاولون. قالوا اذا متنا و كنا ترابا انا لمبعوثون.» (قرآن کریم. سوره مبارکه المؤمنون، آيات شریفه ۸۲ - ۸۰).

۴. قال الله تعالى: «و من آياته ان خلقكم من تراب ثم اذا انتم بشر تنشقون» (قرآن کریم. سوره مبارکه الروم. آیه شریفه ۲۰).

۵. قال الله تعالى: «الاعراب اشد كفرا و نفاقا و اجزر الا يعلموا خود ما انزل الله على رسوله و الله عليم حكيم.» (قرآن کریم. سوره مبارکه التوبه. آیه شریفه ۹۷).

۶. قال الله تعالى: «قلنت الاعراب لئن لم يؤمنوا و لكن قولوا اسلمنا و لما ينخل الايمان في قلوبكم...» (قرآن کریم. سوره مبارکه الحجرات. آیه شریفه ۱۴).

دوم. نشانگان حکومت نبوی ﷺ

متعاقب شکل‌گیری دولة‌الرسول در مدینه، گفتمان اسلامی موفق می‌شود تا نظام سیاسی بدیل خود را به صورت عینی در مقابل نظام سیاسی جاهلی عرضه بدارد. این نظام، به دلیل بهره‌مندی از نشانگان زیر است که در کوتاه‌ترین مدت به نظامی با مقبولیت بالا تبدیل شده و گرایش عمومی به آن سرعت می‌یابد.

۱. محوریت الله

در نظام سیاسی اسلامی، قدرت از آن هیچ فردی نبوده و خداوند متعال حق حاکمیت مطلق را دارد. بر این اساس رابطه‌ای تازه شکل می‌گیرد که در دو سوی آن «الله» و «خلیفه‌الله» - یعنی انسان - قرار دارند. این ارتباط است که شأن و مقام انسان را تا موجودی الهی بالا برده و وی را در سرنوشت خویش مؤثر - و نه تابع محض - تعریف می‌کند. بر این اساس، جریان «قدرت» از کانون «الله» آغاز می‌شود و پس از آن در بستر «رسالت» و «امامت» - به نصب خاص - و «مجتهدان جامع‌الشرایط» - به نصب عام که با انتخاب مردم مصداق آن مشخص می‌شود - استمرار می‌یابد. (۲۶) به همین دلیل است که «صالحان» از هر طیف و گروهی که باشند، در مقام مدیریت قدرت حاضرند و جایگاه اقتصادی، اجتماعی و یا ملاحظات قومی - نژادی در آن تأثیرگذار نیستند. این موضوع باتوجه به فهرست کسانی که پیامبر ﷺ آنان را در امر حکومت به کمک گرفتند، تأیید می‌گردد. (۲۷) عدم درک همین موضوع است که کفار را دچار کبر و غرور ساخته و خطاب به یکدیگر، جمع یاران گرد رسول خدا ﷺ را به سخره گرفته و اظهار می‌داشتند:

«به این مردان پست نظر افکنید! آیا اینها هستند که خداوند از میان همه ما بر

ایشان منت نهاده است؟» (۲۸)

خلاصه کلام آنکه «محوریت الله» منجر به باز شدن سیکل قدرت و مشارکت عمومی در

آن می‌شود.

۲. مسئولیت قدرت

«من به طور کامل قیام قرارداد شده‌ام»^۱ (۲۹)

دست‌یابی به قدرت و قرار گرفتن در مسند حاکمیت، نه تنها امتیاز ویژه‌ای برای صاحبان قدرت ایجاد نمی‌نماید، بلکه مسئولیت آنها را دو چندان نیز می‌سازد. به همین خاطر است که در احوال رسول خدا ﷺ ذکر کرده‌اند که چون تأسیس حکومت نمودند، رنج و سختی‌شان در تحمل امور دیگران دوچندان شده بود. «ولیدالاعظمی» نیز در احوال مردم مدینه نقل می‌کند که چون از حکم «قیم» بودن پیامبر ﷺ اطلاع حاصل نمودند، (مسلمان و غیرمسلمان) احساس خرسندی نموده و اظهار داشتند که کسی متولی امورشان شده که از خود آنها بر ایشان دلسوزتر است و احساس مسئولیت بیشتری می‌نماید. (۳۰) در همین ارتباط است که رسول خدا ﷺ می‌فرماید:

«من از مؤمنان به خودشان اولی‌ترم؛ لذا هر مؤمنی چون فوت نماید و دینی برگردن داشته باشد، قضاء آن بر من است و اگر مالی از خود به جای گذارد، از آن وارث اوست...»^۲ (۳۱)

۳. تأمین مصالح عمومی

حکومت در گفتمان اسلامی با این فلسفه وجودی شکل می‌گیرد تا بتواند: اولاً، نیازمندی‌های افراد تحت حکومتش را تأمین کند. ثانیاً، زمینه نیل به سعادت اخروی را برای او فراهم سازد.

بر این اساس، تأمین مصالح عمومی به معنای کامل آن - که در بردارنده دو حوزه دنیا و آخرت است - در دستور کار حکومت اسلامی قرار دارد. به همین دلیل است که «حکومت نبوی» ﷺ بر پایه «قرارداد» شکل گرفته و شکل تحمیلی ندارد. به عبارت دیگر پیامبر ﷺ اگرچه از حیث نبوت، رسالت عام برای ابلاغ دین الهی و دعوت مردم به اسلام داشتند (و این مصلحت غایی را شکل می‌داد)، اما در عرصه اجتماع، برای تأمین «مصالح عمومی» راهی جز پذیرش و مقبولیت عمومی وجود نداشت تا نظام سیاسی تکوین و استقرار یابد. به همین دلیل

۱. قال رسول الله ﷺ: انا لقیام الکامل.

۲. قال رسول الله ﷺ: «انا اولی بالمؤمنین من انفسهم. فمن ثوی من المؤمنین فترک دینا فقلی قضاؤه و من ترک مالا فلورثته.»

است که پیامبر ﷺ مبتنی بر مفاد «عقبه اولی» و (به ویژه) «عقبه دوم» بنیاد حکومت اسلامی را بر رضایت و پذیرش عمومی مردم یثرب می‌گذارند.^۱ بررسی مواد پیمان «عقبه دوم» حکایت از آن دارد که مردم یثرب در قبال پذیرش پیامبر ﷺ و اعطای تصدی امر به ایشان و حمایت از حکومت اسلامی، به شرف «اسلام آوردن»، بهره‌مندی از نعمت‌های الهی، دست‌یابی به صلح و آرامش، ایجاد جامعه‌ای سالم و بدور از آفات عمومی و ... نایل آمدند. به طور خلاصه این پیمان‌ها دربردارنده اصلی بود که مصالح دنیوی و اخروی را از ناحیه التزام به فرامین حکومتی پیامبر ﷺ تضمین و تأیید می‌نمود. این حکم، حتی در خصوص غیرمسلمانان حاضر در قلمرو جامعه اسلامی صدق می‌کند، تا آنجا که پیامبر ﷺ با سایر قبایل اقدام به عقد پیمان نموده و در آن بر سازوکارهای تأمین منافع مشترک مسلمانان و غیرمسلمانان حسب توافق طرفین تأکید کردند. این پیمان عمومی که در همان سال نخست بین مسلمانان و یهودیان و مشرکان مدینه منعقد شد، توانست هدف مذکور را تأمین نماید. (۳۲)

د. نظریه امنیت امتی

«امنیت امتی» را می‌توان نظریه‌ای متعلق به گفتمان اسلامی ارزیابی نمود که با توجه به نشانگان ساختاری که ذکر آن رفت، در دولت نبوی ﷺ تکوین و نمود می‌یابد. این نظریه از ابعاد مختلف فلسفی، سیاسی، اقتصادی و ... قابل بررسی و تحلیل است. این نوشتار به اصول و ویژگی‌های ساختاری می‌پردازد که با استناد به تحولات اجتماعی و سیاسی تجربه شده در صدر اسلام قابل استنتاج‌اند.

۱. مرزهای اعتقادی و حدود جغرافیای امت

«امت» در مقام تعیین مصادیق عام‌تر از مرزهای ایمانی عمل کرده و هر کس را که در ذیل حاکمیت اسلامی است و شرایط مربوط به زندگی در قلمرو حکومت اسلامی را پذیرفته باشد، دربرمی‌گیرد. بنابراین «امت» اگرچه با هویتی «اعتقادی» موضوعیت می‌یابد، اما در عمل منحصر به آن نیست و مصادیق عامتری را نیز شامل می‌شود. از این منظر حکم به حرمت تعرض به

۱. قال رسول الله ﷺ: «بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر والمكره والمنشط والانتراح الامراه.»

اعضای امت، نسبت به هر دو دسته از افراد مذکور جاری می‌باشد. از پیامبر ﷺ نقل شده که در ارتباط با «مسلمانان» فرموده‌اند:

«پس بدانید که جان و مال مسلمانان بر یکدیگر حرام است... [چرا که] خداوند جان و مال شما را همانند ماههای حرام برای شمال حرام قرار داده است و چون تمام مسلمانان با هم برادرند مال [آنها] نیز بر دیگری حلال نیست مگر آنچه به رضایت داده شود.» (۳۳)

اما حکم بالا مجوزی برای ایراد آسیب به کسانی که به دایره اسلام وارد نشده بودند، نبود؛ چرا که رسول خدا ﷺ قتل و تجاوز را روشی نادرست برای تنظیم روابط درونی امت اسلامی می‌دانستند که نفعی از آن به دست نمی‌آمد. بنابراین به کرات مسلمانان را از تعرض به غیرمسلمانانی که با آنها خصومت‌هایی در دوران جاهلیت داشتند، منع می‌نمودند. «ابن هشام» در جریان فتح مکه نقل می‌کند که چون رسول خدا ﷺ مطلع شدند که تعدادی از مسلمانان قبیله خزاعه، مردی از قبیله هذیل - به نام «ابن اثوخ» - را که مشرک بود، کشته‌اند؛ فرمودند:

«ای خزاعه دست از کشتار بردارید؛ چرا که اگر این کار نفعی می‌داشت، باید از کشتارهای قبلی حاصل می‌آمد. کسی را کشتید که باید دینش را بپردازم.» (۳۴)

نتیجه آنکه «امت» در مقام مقایسه با تقسیم‌بندی‌های رایج در آن زمان از ماهیتی دو وجهی برخوردار بود و ضمن شمول اعتقادی از ملاحظات جغرافیایی نیز تبعیت می‌نمود. البته چنانکه تحلیلگرانی از قبیل «محمد عبدالعزیز» به درستی بیان داشته‌اند، اولویت نخست با «هویت اعتقادی» در نظریه امت است و این مسأله را می‌توان در ابتدای حرکت سیاسی - اجتماعی مسلمانان ردیابی نمود. وی با اشاره به جریان «هجرت دوم مسلمانان به حبشه» و گفت‌وگوی بین نجاشی و ابوجعفر، چنین نتیجه می‌گیرد که: «آیات تلاوت شده از سوی ابوجعفر و استنادات ارایه شده از سوی وی، حکایت از آن دارد که مسلمانان در مقام تعریف هویت جمعی‌شان متفاوت از مکان به موضوع نگریسته و بر اصول و مبانی اعتقادی تأکید خاص دارند.» (۳۵) «ممدوح‌العربی» نیز همین معنا را با استناد به سیره نبوی ﷺ اثبات می‌نماید و برپایی مسجد از سوی مسلمانان در ابتدای تشکیل حکومت اسلامی و تبدیل آن به مرکز فرماندهی حکومت را دلیل محکمی بر مرجعیت مرزهای اعتقادی در تأسیس نظریه امت می‌داند. (۳۶)

۲. مصالح دینی و منافع سرزمینی

با عنایت به ماهیت اعتقادی «امت» می‌توان از ویژگی «فراسرزمینی» نظریه امنیت امتی اسلام سخن گفت. از این حیث «امنیت» با «رسالت الهی» ارتباط یافته و از آن تأثیر می‌پذیرد. این تأثیرپذیری مظاهر متعددی دارد که از جمله آنها می‌توان به تأیید الگوی «امت جهانی» اشاره داشت. بر این اساس آموزه‌های زیر مدنظر هستند:

۲-۱. پیامبر اکرم ﷺ فرستاده‌ای برای تمام جهانیان از سوی خداوند متعال بوده‌اند؛ لذا مخاطبان ایشان دسته، قبیله یا گروه خاصی را شامل نمی‌شود. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید:

«و ما ترانفرستادیم مگر به مثابه رحمتی برای تمامی جهانیان»^۱

بر همین مناسبت که رسول‌خدا ﷺ در مواضع مختلف این اصل را متذکر شده‌اند. در منابع مختلف شیعه و اهل سنت این معنا به کرات آمده است که رسول‌خدا ﷺ در مقام مقایسه نبوت خویش با سایر پیامبران فرموده‌اند: «مرا بر ایشان از پنج حیث برتری است که اولین آنها این است که خداوند مرا برای تمام مردمان از زمان خویش تا به آخر، مبعوث نموده است.» (۳۷)

۲-۲. پیامبر اکرم ﷺ در مقام دعوت نخست از حلقه‌های محدود داخلی (خانوادگی، عشیره‌ای و...) آغاز نمودند و به تدریج این حلقه را گسترش و به سطح جهانی توسعه دادند. به عبارت دیگر، اقدام رسول‌خدا ﷺ در دعوت از هرقل امپراطور روم، خسرو پرویز پادشاه ایران، مقوقس حاکم مصر، نجاشی حکمران حبشه و بالاخره کارگزار کسری در سرزمین یمن، نشان از اقتدار بیش از اندازه مسلمانان داشت و توانست جایگاه مسلمانان را در معادلات قدرت ارتقاء بخشد. (۳۸)

۲-۳. انجام رسالت الهی و رهایی مردم از ظلمت جهالت و دعوت به نور هدایت، بر ملاحظات محدود جغرافیایی مسلمانان اولویت داشته است. به همین دلیل است که در مواضع مختلفی چون «بثرمعونه» و «حادثه رجیع» رسول‌خدا ﷺ علی‌رغم هزینه‌های اجرای برنامه‌های دعوت اسلامی برای جامعه اسلامی، در مقام اجرای رسالت الهی، بدین کار اهتمام ورزیدند. چنانکه نقل شده تعداد قابل توجهی از بهترین یاران رسول‌خدا ﷺ در این رخدادها به شهادت رسیدند

۱. قال الله تعالی: «و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین» (قرآن کریم، سوره مبارکه الانبیاء، آیه شریفه ۱۰۷).

و حتی در نتیجه آنها موقعیت مسلمانان در معادلات منطقه‌ای داخلی تضعیف شد، اما پیامبر ﷺ بر این اعتقاد بودند که نمی‌توان امر رسالت و دعوت به هدایت را به دلیل از دست دادن منافع زودگذر و اندک دنیایی تعطیل نمود. مطابق نظر حضرت ﷺ اجرای احکام الهی و استواری در این راه می‌توانست تأمین کننده منافی بزرگتر باشد که به تقویت و ارتقاء جایگاه جامعه اسلامی در آینده، کمک می‌کرد. (۳۹)

نتیجه آنکه در نظریه «امنیت امتی» نسبت بین «رسالت الهی» با «منافع امت» در تعاملی پیچیده قرار دارند که مطابق آن «ایمان» و «توکل»، مسلمانان را به آنجا رهنمون می‌شود که می‌توان در راه خدای متعال از پاره‌ای منافع خرد و زودگذر به نفع منافی برتر و پایدار چشم‌پوشی نمود. به عبارت دیگر، «امت» منافع خود را در چارچوب «رسالت پیامبر ﷺ» تعریف و فهم می‌نمود و به همین دلیل از توان خود برای توسعه آیینی بهره می‌برد که گسترش آن می‌توانست به تقویت هرچه بیشتر امت منجر شود. معنای این سخن آن است که: «اسلامی شدن» هر چه بیشتر محیط به تقویت ضریب امنیتی «امت» کمک می‌نماید؛ لذا بقای امت در فضایی که رو به تضعیف ارزش‌های اسلامی دارد، اصولاً متصور و ممکن نیست. به همین دلیل است که رسول خدا ﷺ هر چه بر ثبات و اقتدار مدینه افزوده می‌شد، نسبت به تقویت جریان دعوت اسلامی حساس‌تر و مصرتر می‌شدند و با استفاده از روش‌های جدید تلاش می‌نمودند تا دایره نفوذ «اسلام» را توسعه بخشند. رسالت نبوی ﷺ بر آن دلالت داشت که جهان ایمن و سالم، جهانی است که در آن آموزه‌های اسلامی به صورت فراگیر حضور داشته باشند. همین منطق است که به ایجاد همگرایی بین واحدهای سیاسی - دینی غیرمسلمان در مقام مقایسه با واحدهای سیاسی - غیردینی، منجر می‌شود.

۳. حکومت و رهایی بخشی

با تأمل در سیره نبوی ﷺ مشخص می‌شود که:
اولاً رسول خدا ﷺ امنیت را وضعیتی «تأسیسی» می‌دانستند که تحقق آن منوط به برنامه‌ریزی دقیق و مجاهده در راه استقرار آن است؛
ثانیاً متناسب با شرایط، اصول اعتقادی - کاربردی آن تحول و تکامل می‌یابد.

نتیجه آنکه امنیت از سطح نازل «صیانت از خود» آغاز شده و تا سطح عالی «رهایی‌بخشی» با هدف تأسیس امت واحده، ارتقاء می‌یابد. این سطوح در سیره نبوی ﷺ به شرح زیر قابل مشاهده است:

۳-۱. دعوت

رسول خدا ﷺ به منظور ایجاد هویت مستقل جدید، نخست اقدام به دعوت (اعم از مخفی و علنی)^۱ نمود، تا از این طریق هسته اولیه جماعت اسلامی را بنیان گذارد و بدین ترتیب در مقابل هویت جاهلی، معارض جدی را مبتنی بر اصل وحدانیت پدید آورد. در این مرحله تکوین «بنیانی مرصوص» بر اساس قدرت خدایی بزرگ، مدنظر رسول خدا ﷺ بود.^۲

۳-۲. مجادله

در دومین مرحله و در پی تکوین هویت جدید، پیامبر ﷺ اقدام به توسعه حوزه ایمانی از طرق مسالمت‌آمیز (بیان استدلال و پند و اندرز) نمودند. آنچه در این مقطع مهم می‌نمود، آن است که هویت اسلامی در عین آنکه در اقلیت قرار داشت، اما رویکرد انفعالی اتخاذ نکرد و توسعه خویش را در دستور کار قرار داد. این سیاست برگرفته از حکم الهی است، آنجا که رسول خود را بر «مجادله حسنه» امر می‌فرماید.^۳

۳-۳. معاهده

در سومین مرحله رسول خدا ﷺ اقدام به انعقاد پیمان‌هایی نمود که با عنایت به شرایط ویژه جامعه اسلامی و توانمندی‌های بازیگران مقابل تعریف می‌شدند و نتیجه اولیه آنها افزایش ضریب ایمنی جامعه تازه استقرار یافته مسلمانان بود. در واقع در پی ارتقاء جایگاه حکومت اسلامی در معادلات قدرت و برابری نمودن آن با قدرت‌های معارض، مسلمانان به منظور تثبیت وضعیت به نفع بازسازی خود و بسیج امکاناتشان در راستای افزایش شاخص‌های

۱. قال الله تعالى: «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (قرآن کریم، سوره مبارکه الشعراء، آیه شریفه ۲۱۴).

۲. قال الله تعالى: «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَاعْرَضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ» (قرآن کریم، سوره مبارکه الحجر، آیه شریفه ۹۴).

۳. قال الله تعالى: «يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ، وَرَبِّكَ فَكْبُرُ» (قرآن کریم، سوره مبارکه المدثر، آیه شریفه ۲-۱).

۳. قال الله تعالى: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَابِلْهُمْ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ...» (قرآن کریم، سوره مبارکه النحل، آیه ۱۲۵).

قدرت؛ نسبت به استفاده از سیاست «معاهده» با هدف تأمین امنیت عمومی کلیه بازیگران اقدام می‌نماید. رسول خدا ﷺ از این الگوی مؤثر در قبال قبایل و حکومت‌های مختلف در آن دوران استفاده بسیار کردند و توانستند از این طریق سطح منازعات را تا حد ممکن کاهش دهند.^۱ با مطالعه در محتوای اسناد مربوط به این معاهدات که بین مسلمانان و پیروان دیگر ادیان و یا حتی مشرکان منعقد شده، مشخص می‌شود که «امنیت‌سازی» اولویت نخست را دارد.

۳-۴. دفاع

اگرچه کاربرد روش‌های سه‌گانه بالا به استقرار هویت جدید و تقویت آن کمک مؤثری می‌نماید، اما در مقام عمل موجب پیدایش پاره‌ای از نگرانی‌ها نزد قدرت‌های رقیب نسبت به آینده‌شان می‌شود و لذا شاهد ظهور رفتارهای تازه‌ای بودیم که هدف آنها نابودی مسلمانان، رسول خدا ﷺ و حتی جامعه اسلامی بود. در این شرایط، «جهاد دفاعی» به مثابه سیاستی مشروع و مبتنی بر فطرت انسانی (حق دفاع) مورد توجه قرار می‌گیرد. با توجه به غزوات به انجام رسیده توسط رسول خدا ﷺ و آیات نازل شده در خصوص آنها مشاهده می‌شود که:

یکم. جنگ برای جلوگیری از سیاست‌های تبعیض‌آمیز و ظالمانه دیگر بازیگران برای مسلمان جایز شمرده می‌شود.^۲

دو. جنگ به مثابه اقدام متقابل و منع متجاوزان از توسعه سیاست‌هایشان مشروع است.^۳

سه. جنگ به مثابه ابزاری برای حفظ هویت دینی در مقابل فشارهای نظامی غیرمسلمانان مشروع دانسته شده است.^۴

چهار. جنگ در مواقعی که بازیگر رقیب تمایلی به صلح ندارد و حرمت معاهدات را نگاه نمی‌دارد، (و در واقع جنگ‌طلبی پیشه می‌کند) به ناچار تنها گزینه ممکن برای صیانت از خود به شمار می‌رود.

۱. قال الله تعالى: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (قرآن کریم، سوره مبارکه آل عمران، آیه شریفه ۶۴).

۲. قال الله تعالى: «أَنْ لِلَّذِينَ قَاتَلُوا بِأَنْفُسِهِمْ أَجْرًا وَأَنْ لَئِنْ لَمْ يَأْتُوا بِالْحَدِّ لَوَدَّ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجُوا مِنَ دْيَارِهِمْ بَعْضَ حَقٍّ...» (قرآن کریم، سوره مبارکه الحج، آیه شریفه ۳۹).

۳. قال الله تعالى: «... وَ لا تَقَاتِلُوهُمْ عَدَاةً لِمَنْعِدُوا الْحَرَامَ حَتَّى يَقَاتِلُوَكُمْ فِيهِ. فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ... فَمَنْ عَادَى عَلَيْنَا فَاعْتَدُوا عَلَيْنَا بِمِثْلِ مَا عَادَى عَلَيْنَا.» (قرآن کریم، سوره مبارکه البقره، آیات ۱۹۱ - ۱۹۴).

۴. قال اشعالي: «... وَ لا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرَوْكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا...» (قرآن کریم، سوره مبارکه البقره، آیه شریفه ۲۱۷).

بر این اساس مشخص می‌شود که سیاست جنگ در این مرحله اصالت ندارد و موضوعی «واکنشی» به شمار می‌آید. به عبارت دیگر، «امنیت با صلح» شناسانده می‌شود؛ مگر آنکه رقیب از این اصل عدول کرده و تجاوز پیشه نماید که در آن صورت «دفاع» عقلاً و شرعاً به عنوان ابزار تأمین امنیت موضوعیت می‌یابد.^۱ به همین دلیل است که خداوند متعال می‌فرماید:

«ای رسول ما! و اگر خواهان صلح گشتند و برای آن اقدام نمودند، تو نیز چنین کن و در این کار بر خدایت توکل کن که او شنونده و آگاه است. حتی اگر قصد فریب تو را داشته باشند؛ همانا خداوند ترا کفایت می‌کند. او کسی است که ترا از طریق نصرت خویش و [یا] یاری مؤمنان، کمک می‌نماید.»^۲

۳-۵. جهاد ابتدایی

در عالی‌ترین سطح، ابزار نظامی در خدمت توسعه رسالت الهی‌ای قرار می‌گیرد که رسول خدا ﷺ خود را مکلف به اجرای آن می‌دانستند. این موقعیت که خاص پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام در مقام حکومت بود، به تلاش این بزرگان برای رهایی مردم از ظلمت و ورود ایشان به نور ایمان دلالت دارد. (۴۰) لذا چنانچه توده‌های مظلوم به واسطه قدرت‌های حاکم از این فرصت محروم شوند، جهاد ابتدایی برای رهایی آنها از سلطه گمراهان موضوعیت می‌یابد.^۳ به همین دلیل است که خداوند متعال مسلمانان را نسبت به این اقدام در صورت صدور فرمان تشجیع نموده، ایشان را از کاهلی بازمی‌دارد:

«پس! بر شما جهاد نوشته شد؛ حال آنکه شما آن را خوش ندارید. و چه بسا چیزی را خوش ندارید، اما برایتان خیر در آن باشد. چنانکه چیزی را خوش می‌دارید، اما چه بسا در آن شری برایتان باشد.»^۴

۱. قال الله تعالى: «وَمَا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيفَاةً فَلَيَذَلِّبَهُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ. إِنَّ اللَّهَ لَأَجِبُ الْمُتَّقِينَ.» (قرآن کریم. سوره مبارکه الانفال، آیه شریفه ۵۸).

۲. قال الله تعالى: «وَإِنْ جَحَدُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَبِجْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي يُدْعَىٰ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ.» (قرآن کریم. سوره مبارکه الانفال، آیه شریفه ۲ - ۶۱).

۳. قال الله تعالى: «وَمَا لَكُمْ لَأَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ اهْلِهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَاثِقًا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا.» (قرآن کریم. سوره مبارکه النساء آیه شریفه ۷۵).

۴. قال الله تعالى: «كَتَبْنَا عَلَيْكُمُ الْقِتَالَ وَ هُوكْرَةً لَكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ. وَ عَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ...» (قرآن کریم. سوره مبارکه البقره، آیه شریفه ۲۱۶).

نتیجه گیری

«... همانا از سوی خدای متعال برای شما نور و کتابی روشنگر آمده است. خداوند به واسطه آن، هر آن کس را که از پی رضای او در طریق سلامت گام گذارد، هدایت می‌نماید.»^۱

بنیادگذاران دین اسلام بر پایه «سلامت» که مفهومی عام و دربرگیرنده ابعاد سخت‌افزاری و نرم‌افزاری ایمنی می‌باشد، حکایت از آن دارد که اسلام از حیث نظری و عملی دربردارنده اصول مستقل خاص خود در زمینه امنیت‌سازی می‌باشد. با مراجعه به *دولة الرسول* - به مثابه ساختار الگویی که می‌تواند مورد استفاده کلیه دولت‌های اسلامی جهت استنتاج مبانی امنیت داخلی و خارجی قرار گیرد - این ایده تأیید می‌شود که پیامبر *ﷺ* در پی تأسیس نظامی تازه از امنیت بوده‌اند که از آن می‌توان به نظریه «امنیت امتی» تعبیر نمود. در این نظریه اولاً مرزهای اعتقادی و حدود سرزمینی جامعه اسلامی؛ ثانیاً مصالح دینی و منافع سرزمینی؛ و ثالثاً مقتضیات حکومت‌داری و رسالت رهایی‌بخشی، به صورت همزمان مورد توجه قرار می‌گیرند. نتیجه چنین نگرشی پیدایش بلوکی از قدرت بر مبنای هنجارهای مشترک و بدور از سلطه‌جویی منفعت‌محورانه می‌باشد که نه تنها ایمنی را برای جامعه اسلامی به ارمغان می‌آورد؛ بلکه افزون بر آن هدایت و رستگاری را به جامعه جهانی عرضه می‌دارد. «امنیت امتی» با تفسیر ارایه شده در این نوشتار می‌تواند پاسخی درخور برای نیاز امنیتی جهان اسلام در عصر حاضر و بدیلی بومی برای نظریه «منطقه‌گرای امنیتی» به شمار آید. نظریه‌ای که به دلیل ابتناء بر آموزه‌های دینی و تجربه نبوی *ﷺ* نسبت به سایر الگوهای پیشنهادی از امکان و کارآمدی بالاتری برای تأمین امنیت واحدهای سیاسی اسلامی و جهان اسلام برخوردار می‌باشد.

۱. قال الله تعالی: «... فَنجَاكُمْ مِنَ اِلَهِ نُورٍ وَ كِتَابٍ مُبِينٍ. يَهْدِي بِهٖ اِلَهٗ مِنْ اِثْبَعِ رِضْوَانِهٖ سَبِيْلَ السَّلَامِ» (قرآن کریم. سوره مبارکه المائدة. آیات شریفه ۱۵ و ۱۶).

یادداشت‌ها

۱. همپتن، جین، *فلسفه سیاسی*، خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۲۹۹.
۲. به منظور مطالعه اصول کلی دو روایت آمریکایی و فرانسوی از ساخت‌گرایی و تأثیر آن بر نوع برداشتی که از دولت می‌توان داشت، رک. بشیریه، حسین، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: اندیشه‌های سیاسی مارکسیستی*، تهران، نشرنی، ۱۳۷۶، صص ۳۳۷ - ۲۷۵.
۳. احمدی، بابک، *از نشانه‌های تصویری تا متن: به سوی نشانه‌شناسی ارتباط دیداری*، تهران، مرکز، ۱۳۷۱، صص ۸- ۶ و ۳- ۳۲.
۴. همانجا، صص ۵۳ - ۴۳.
۵. امام‌علی علیه السلام *نهج البلاغه*، (ترجمه) سیدجعفر شهیدی، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱، ص ۲۶، (خطبه ۲۶).
۶. چنانکه ابن‌هشام نقل کرده، پیامبر صلی الله علیه و آله در جریان جنگ حنین و فتح طائف، سهمی به عنوان «مولفه قلوبهم» را برای نومسلمانان قرار داد که درک آن برای بسیاری از انصار مشکل می‌نمود. پس به حضرت صلی الله علیه و آله برای این کار اعتراض شد و ایشان در پاسخ از نعمت‌های زیادی که به واسطه پیامبر صلی الله علیه و آله به آنها رسیده بود، سخن می‌گویند. مواردی چون ایمان و رهایی از ظلمت، رهایی از جنگ، رهایی از فقر و ... که در نهایت انصار را قانع می‌سازد. در این خطبه پیامبراکرم صلی الله علیه و آله بر بروز تحول ساختاری در یثرب اشاره دارند که ارزش آن بیش از تمام غنایمی است که اعراب تا آن زمان کسب کرده بودند. برای مطالعه این حکایت رک. ابن‌هشام، *السیره النبویه*، القاهرة، ۱۹۹۵، ج ۲، صص ۹ - ۴۹۶.
۷. از جمله موضوعات مهم در حوزه دین‌شناسی طی دو دهه گذشته، می‌توان به تفکیک دین از معرفت دینی و طرح «تجربه دینی» اشاره داشت که اگرچه به پیدایش رویکردهای ایجابی و انتقادی زیادی در حوزه مطالعات دینی منجر شده، اما از سوی پاره‌ای از اندیشه‌گران موضوع برداشت‌های سکولار از دین نیز قرار گرفته است که برداشتی ناصواب - حداقل در حوزه اسلام - می‌باشد. از این منظر آنچه مسلمانان از رهگذر تاریخ بدان دست یافته‌اند، تجربه‌های حکومتی متفاوتی است که توسط پیامبر صلی الله علیه و آله امام علی علیه السلام و سایر جانشینان پیامبر صلی الله علیه و آله به نمایش گذارده شده است. این دیدگاه در حوزه «سیاست و حکومت اسلامی» توسط نگارنده محل تأمل و نقد بسیار می‌باشد و مفروض نوشتار حاضر غیرقابل قبول بودن آن است. به عبارت دیگر مفروض نگارنده آرایه و عرضه اصول اصلی حاکم بر سیاست اسلامی در الگوی نبوی صلی الله علیه و آله و علوی علیه السلام است که سلسله مقالات مؤلف در بحث از «نظریه اسلامی امنیت» با توجه به این مفروض معنا می‌دهد. به منظور آشنایی با بنیادهای اولیه رویکرد

- مذکور ر.ک. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تشویک شریعت، تهران، صراط، ۱۳۷۰؛ سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط، ۱۳۷۸؛ سروش، عبدالکریم و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران، صراط، ۱۳۸۱؛ عبدالرازق، علی، اسلام و مبانی قدرت، امیر رضایی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۰؛ انصاری، ع. فیلالی، اسلام و لائسیته، امیر رضایی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۰؛ ابوزید، نصر حامد، معنای متن، مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
۸. نک. سالم، عبدالعزیز، تاریخ عرب قبل از اسلام، باقر صدری نیا، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
۹. لازم به ذکر است که بحث حاضر با توجه به روح کلی حاکم بر فرهنگ جاهلی ارایه شده است. حال آنکه درون این فرهنگ می توان به تعبیر «محمد ممدوح العربی» مناطقی را جستجو و سراغ گرفت که از حیث ضریب فرهنگی شدن و التزام به ساخت های سیاسی جدیدتر، متفاوت از سایر مناطق بودند. وی در این خصوص سه منطقه را برتر می داند که عبارتند از: یمن (که تجربه دولت های معین، بسا و حمیر را دارد)، دولت های شمال (شامل انباط، تدمر، حیره و غساسنه) و بالآخره حجاز (شامل مکه، یثرب و طائف). برای مطالعه بیشتر در این خصوص ر.ک. ممدوح العربی، محمد، *تولده الرسول ﷺ فی المدینه، القاهره، الهیئه المصریه العامه للكتاب*، ۱۹۹۸، صص ۱۱۰-۱۰۳.
۱۰. لوکاس، هنری، تاریخ تمدن: از کهن ترین روزگار تا سده ما، عبدالحسین آذرنگ، تهران، کیهان، ج ۱، ۱۳۶۹، صص ۹-۲۸.
۱۱. شریعتی، علی، روشن شناخت اسلام، تهران، چاپخش، ۱۳۷۰، صص ۸-۴۸.
۱۲. در این ارتباط ر.ک. هنا، غانم، *الدین فی المجتمع العربی*، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه، ۱۹۹۰؛ وکیل، محمدالسید، یثرب قبل الاسلام، بی جا، دارالمجتمع للنشر و التوزیع، ۱۹۸۹؛ عاقل، بنیه، *تاریخ العرب القدیم و عهد الرسول*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۳؛ اسماعیل الراوی و عبدالله سلوم، *تاریخ العرب قبل الاسلام و حیاة الرسول الکریم ﷺ*، بغداد، الارشاد، ۱۹۶۷.
۱۳. در این ارتباط ر.ک. یاسین، عبدالجواد، *السلطه فی الاسلام*، بیروت، دارالبیضاء، ۱۹۹۸؛ بیضون، ابراهیم، *الحجاز و الدوله الاسلامیه*، بیروت، الموسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۹۸۳؛ عبدالکریم، خلیل، *فريش من القبيله الى الدوله المركزيه*، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۷.
۱۴. در این ارتباط ر.ک. معادخواه، عبدالمجید، *تاریخ اسلام*، تهران، نشر ذره، ۱۳۷۷، صص ۵۶-۱۹؛ العلی، صالح احمد، *دولت رسول خدا ﷺ*، هادی انصاری، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱، صص ۴۹-۱۸.
۱۵. به منظور آشنایی اولیه با این دارها ر.ک. شکوری، ابوالفضل، *فقه سیاسی اسلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷، صص ۱۶۰-۱۴۲.
۱۶. نک. غزالی، محمد، *کتاب الاربعمین*، برهان الدین حمدی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۱، صص ۲۰۴-۱۹۶.

۱۷. به نقل از: سیره رسول خدا ﷺ، پیشین، ص ۱۶۴، آدرس منبع اصلی: *العقد الفرید* (ج ۴، ص ۵۸) و *بلوغ الأرب* (ج ۱، ص ۱۶۵).
۱۸. نک. معروف حسین، هاشم، *سیره المصطفی*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۸۶؛ مطهری، مرتضی، *سیری در سیره نبوی*، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.
۱۹. *جهان اسلام: مشکلات و راهکارها*، مجموعه مقالات فارسی دوازدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۷۹؛ جمع من‌المؤمنین، *مساله التقرب بین‌المذاهب الاسلامیه*، بیروت، دارالتقرب بین‌المذاهب الاسلامیه، ۱۹۹۷.
۲۰. این موضوع را در مقاله «مرزهای گفتمانی امنیت اسلامی» (*فصلنامه مطالعات راهبردی، پاییز ۱۳۸۳*) به صورت مبسوط و مستند آورده‌ام.
۲۱. در این خصوص ر.ک. افتخاری، اصغر، *اقتدار ملی*، تهران، ناجا، ۱۳۸۲؛ افتخاری، اصغر، *انتظام ملی*، تهران، ناجا، ۱۳۷۹.
۲۲. برخی از تحلیلگران و نویسندگان با بیان این ایده که رسالت نبوی ﷺ حاوی آموزه‌های سیاسی نبوده و مستند ساختن آن به عدم طرح مقولات سیاسی در دوره مکی، چنین نتیجه‌گیری نموده‌اند که رسالت دین ناظر به سعادت اخروی انسان است و سیاست امری عرضی در دعوت پیامبر ﷺ به شمار می‌آید که حسب درخواست مردم، پیامبر ﷺ بدان اقبال نموده‌اند. حال آنکه بر اساس مفروضات پژوهش حاضر این ایده صحیح نبوده و حتی در دوران مکی نیز می‌توان مبانی و آموزه‌های سیاسی رسالت را سراغ گرفت. البته تجلی کامل آن در دوره مدنی می‌باشد و این دو مدعا مکمل هم بوده و منافاتی با یکدیگر ندارند. به منظور مطالعه در خصوص رویکرد نخست ر.ک. جعفری هرندی، *فقهاء و حکومت: پژوهشی در تاریخ فقه سیاسی شیعه*، تهران، روزنه، ۱۳۷۹؛ السید، رضوان، *اسلام سیاسی معاصر*، مجید مرادی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۳؛ عشناوی، محمدسعید، *اسلام‌گرایی یا اسلام*، امیررضایی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۲. در خصوص نقد آن و تأیید رویکرد دوم، ر.ک. خمینی (ره)، *روح‌الله، ولایت فقیه و جهاد اکبر*، تهران، الست فقیه، بی‌تا؛ مطهری، مرتضی، *سیری در نهج‌البلاغه*، تهران، صدرا، ۱۳۶۹؛ عمید زنجانی، عباسعلی، *مبانی اندیشه سیاسی اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، بی‌تا.
۲۳. شهیدی، جعفر، *پس از پنجاه سال پژوهشی تازه پیرامون قیام امام حسین (ع)*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹، صص ۳۵ - ۱۸.
۲۴. *سیره رسول خدا ﷺ*، پیشین، صص ۱۸۲ - ۱۵۳.
۲۵. همان.
۲۶. *ولایت فقیه و جهاد اکبر*، پیشین، صص ۵۵ - ۴۵.

۲۷. به منظور مطالعه مصادیق موردی در این خصوص نک. اسحاق، رفیع‌الدین، سیرت رسول‌الله ﷺ (ویرایش متن) جعفر مدرسی صادقی، تهران، مرکز، ۱۳۷۵، صص ۲۵۹ به بعد.
۲۸. دین و دولت در اسلام، پیشین، ص ۱۰۹.
۲۹. به نقل از: برازش، علی‌رضا (اشراف)، المعجم المفهرس لالفاظ الاحادیث، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۲۴، ص ۱۷۸۸۱.
۳۰. نک. الاعظمی، ولید، الرسول فی قلوب اصحابه، بغداد، ۱۹۷۹.
۳۱. التجاری ۵۱۹ و ۶۱/۵.
۳۲. نک. التجاری، اصغر، جایگاه مصلحت در حکومت اسلامی: با تأکید بر دیدگاه شیعه، پایان‌نامه دکتری، تهران، دانشگاه امام صادق(ع)، تابستان ۱۳۸۲.
۳۳. سیره ابن‌هشام، ج ۲، پیشین، صص ۵ - ۶۰۳.
۳۴. همانجا، صص ۶ - ۴۱۴.
۳۵. نصر، محمد عبدالمعز، فی‌الفکر سیاسی العربی و المجتمع، بی‌تا، دارنشر الثقافه، بی‌تا، ص ۵.
۳۶. به زعم محمد معدوح العربی مسجد مکانی برای اعمال سه نوع قدرت بوده است: دینی، قانونی و اجرایی و همین امر حکایت از آن دارد که بنیاد هویت سیاسی بر اعتقادات استوار است. نک. دولة الرسول فی المدینه، پیشین، صص ۵ - ۱۶۴.
۳۷. احادیث مربوط به این معنا بسیارند از آن جمله:
- قال رسول الله ﷺ «اعطیت خمساً لم يعطهن نبي كان قبلي، ارسلت على الابيض والاسود والاحمر» (بحارالانوار، ج ۱۶، ص ۳۲۴)
- قال رسول الله ﷺ «اعطيت خمساً لم يعطهن احد قبلي ... بعثت الى الناس عامه» (صحيح‌التجاری، ج ۱، ص ۸۶)
- قال رسول الله ﷺ «ارسلني برسالته الى جميع خلقه». (کنز العمال، ج ۱۱، ص ۱۸۵)
- قال رسول الله ﷺ «واصطفاني على جميع العالمين من الاولين والآخرين». (بحارالانوار، ج ۱۶، ص ۳۷۴)
- قال رسول الله ﷺ «ارسلت الى الناس كافة» (الخصال، ج ۱، ص ۳۲۰)
- قال رسول الله ﷺ «انا رسول من ادرکت حيا و من يولد بعدی». (الطبقات الكبرى، ج ۱، ص ۱۹۱)
- احادیث بالا به نقل از منبع زیر آورده شده است. در این مقاله احادیث مشابه دیگر نیز نقل شده. ر.ک جواهری، محمدرضا، «جهان شمولی اسلام و جهانی شدن اسلامی...»، در: جهان شمولی اسلام و جهانی‌سازی، تهران، شانزدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی، ۱۳۸۲، صص ۱۰۷ - ۹۷.
۳۸. ر.ک. محمد آل موسی، عبدالله، اسباب نجاح الدعوة الاسلامیه فی العهد النبوی ﷺ، ریاض، عالم‌الکتب، ۱۹۸۵.
۳۹. عقیف الزعنی، محمد(اعداد)، مختصر سیره ابن‌هشام، بیروت، دارالتفانس، ۱۹۸۷، صص ۹ - ۱۵۲.

۴۰. موضوع جهاد ابتدایی در حوزه فقه سیاسی اسلام مورد اختلاف است به گونه‌ای که برخی آن را مجاز و برخی غیرمجاز می‌دانند. بزرگانی چون شیخ طوسی، شهید ثانی و صاحب جواهر، وجود جهاد ابتدایی را با استناد به سیره نبوی ﷺ و آیات الهی قطعی می‌دانند. حال آنکه اندیشه‌گرانی چون شیخ محمد عبده، شیخ محمد جواد بلاغی، و یا نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، بر نبود این گونه از جهاد تأکید دارند. (جهت مطالعه بیشتر ر.ک. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، جهاد در اسلام، تهران، نی، ۱۳۸۲، صص ۶۰ - ۳۴).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



ثرويشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي
پرتال جامع علوم انسانی