

گذار امنیتی؛

تحول نظریه امنیت امتی در پی رحلت رسول خدا □

دکتر اصغر افتخاری

معاون پژوهشی پژوهشکده مطالعات راهبردی

تاریخ ارائه: ۱۳۸۳/۱۱/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۳۸۳/۱۲/۲۲

چکیده

در این مقاله مؤلف در ادامه بررسی‌های قبلی در ارتباط با نظریه اسلامی امنیت، به تحلیل دوره زمانی کوتاه پس از رحلت رسول خدا ۲ از منظر امنیتی می‌پردازد. برای این منظور با استفاده از الگوی تحلیل «گسست‌ها» و مفهوم «تراکم گسست‌ها»، نشان می‌دهد که چگونه تراکم مذکور با رحلت رسول خدا ۲ ظهور و بروز یافته و در نتیجه، نظریه امنیت امتی در معرض بحرانی درونی قرار می‌گیرد. مطابق این تحلیل چهار گسست سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی متأثر از منافع قدرت و اعتقادات جاهلی به صورت همسو در مدینه پدیدار می‌شود و در نتیجه آن، اصل وجود هویت اسلامی در معرض تهدید قرار می‌گیرد. در چنین وضعیتی دو الگوی مدیریتی بحران بیشتر مطرح نیست. الگوی اول؛ مدارا با شرایط بحرانی با هدف صیانت از اصل هویت اسلامی و به امید تعدیل وضعیت از حالت تراکم گسست‌ها به تقاطع آنها و الگوی دوم؛ تشدید بحران به منظور دستیابی به اهداف مطلوب در فضای آنارشیک حاصله که ریسک و هزینه بالایی دارد و به دلیل تراکم گسست‌ها می‌تواند تا حد زوال هویت اسلامی نیز پیش رود. تحلیل حاضر، درآمدی بر نظریه امنیتی حکومت علوی به شمار می‌آید که در ادامه این مقالات - ان‌شاء... - خواهد آمد.

کلیدواژه‌ها: امنیت، گفتمان اسلامی، گسست، بحران، امامت، خلافت، امت.

مقدمه

«چون اشرف کاینات و سرور موجودات... از شهر فنا روی به دارالبقاء نهاد علیه افضل الصلوات و اکمل التحیات، جمیع صحابه کبار آن حضرت از روی نسبت بشریت و ضعف و خلل انسانیت متحیر شدند و پریشانی به خاطر راه یافت و منجرت بر دلها مستولی گشت.» (۱)

چنانکه «ابن اعثم کوفی» بیان کرده، رحلت رسول خدا ۲ با آنکه از سوی خداوند متعال در چندین موضع از قرآن کریم به عنوان پدیده‌ای طبیعی و حتمی بدان اشاره رفته بود،^{۱*} برای جامعه اسلامی بسیار سنگین و موجب «پریشانی» و «اضطرابی» بزرگ بود. به گونه‌ای که پیامدهای منفی‌ای را در داخل و خارج جامعه اسلامی در پی داشت. «ابوالهیثم بن التهمیان» از شعرای بزرگ عرب در کلامی استعاری، از میان این پیامدها بر ملاحظات امنیتی این رخداد انگشت گذارده و اشاره می‌نماید که رحلت رسول خدا ۲ موجب احیای کفار زبون، تقویت مکر منافقان، ظهور صاحبان بدعت‌های گمراه کننده و از همه مهمتر بروز خلل در تدبیر مسلمانان شد. (۲) بر این اساس توقع بروز سلسله تحولاتی تازه در جامعه اسلامی به شدت قوت یافت، تا حدی که تحلیلگران با اشاره به جریان «سقیفه بنی ساعده» آن را نقطه آغازین تکوین «اختلاف» در جامعه اسلامی می‌خوانند که به پیدایش دو مکتب اصلی «خلافت» و «امامت» منتهی شد. (۳) اگرچه ابعاد اعتقادی - تاریخی رحلت رسول خدا ۲ مورد توجه بوده، اما ملاحظات امنیتی ناشی از آن کمتر بررسی شده است. این در صورتی است که «رحلت رسول خدا» سرآغاز دوران «گذاری» می‌باشد که طی آن نظریه امنیتی اسلام (مطابق آنچه پیامبر ۲ عرضه و اعمال نموده بودند)، تحولی بنیادین را تجربه می‌کند. به عبارت دیگر مسأله جانشینی اگرچه صبغه و نتیجه‌ای سیاسی داشت و از مقام صالح برای تصدی زمام امور جامعه اسلامی یاد می‌نمود، اما از منظر امنیتی دلالت بر احیاء چندین گسست درون جامعه اسلامی می‌کرد که نتیجه آن تغییر در نظریه امنیت اسلامی ارایه شده از سوی پیامبر ۲ (۴) و ظهور

۱. قال الله تعالی: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٌّ» (قرآن کریم، سوره مبارکه الرحمن، آیه شریفه ۲۶)؛ «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ». آفَائِثٌ مَاتَ أَوْ قُتِلَ إِنَّقَابُكُمْ عَلَيَّ أَعْقَابِكُمْ وَ مَنْ يُنْقَلِبْ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَصُرَ اللَّهُ شَيْئاً...» (قرآن کریم، سوره مبارکه آل عمران، آیه شریفه

نظریات تازه‌ای بود که با گذشت زمان از تعدد و تنوع بیشتری (بدون رعایت اصل التزام به اصول و مبادی ارایه شده در نظریه امنیت اُمّتی) برخوردار شده و بعضاً به نظریاتی غیراسلامی که از سوی مسلمانان طرح و اجرا می‌شوند؛ تبدیل می‌گردند.

موضوع این مقاله اگرچه از حیث زمانی دوره کوتاه پس از رحلت رسول خدا ۲ تا تعیین خلیفه اول را شامل می‌شود، اما از حیث محتوایی بسیار حساس و تأثیرگذار است. نویسنده نشان می‌دهد که چگونه گسست‌های خفته و متراکم درون جامعه، در کمترین زمان ممکن، تحولاتی بزرگ را پدید آورد که تبعات آن تا به امروز در حوزه جهان اسلام قابل مشاهده است. در این راستا، مؤلف نخست چارچوب نظری را مبتنی بر تحلیل جامعه شناختی امنیت (الگوی تحلیل گسست‌ها) بنیاد گذارده و در ادامه تحولات امنیتی جامعه اسلامی را در دوره پس از رحلت حضرت محمد ۲، بر اساس آن تفسیر می‌نماید. با عنایت به اینکه الگوی مزبور رویکردی درون‌نگر دارد، گذارهای امنیتی مورد بررسی نیز صبغه‌ای درونی یافته و در ارتباط با تحولات درونی جامعه اسلامی، معنا و مفهوم می‌یابند. با این حال باید تأکید نمود که معنای رویکرد تحلیلی حاضر، نفی وجود و تأثیرگذاری عوامل خارجی در تحولات این دوره نیست و می‌توان از نوع و عملکرد آنها در نوشتاری مستقل سخن گفت.

الف. گسست‌ها و امنیت

اگرچه موضوع «گسست‌های اجتماعی»^۱ در حوزه مطالعات جامعه‌شناختی از قدمت و اهمیت دیرینه‌ای برخوردار می‌باشد، اما توجه به آن در حوزه مطالعات امنیتی، رویکردی نوین را شکل می‌دهد که پس از مشخص شدن ظرفیت و کارآمدی این الگو در مقام تحلیل‌های جامعه‌شناسانه، بدان عطف توجه شده است. (۵) در این الگو جامعه‌شناس (سیاسی)، با پذیرش این تعریف که یک گسست، حد فاصل دو خرده هویت سیاسی متفاوت بر محور علایق و منافع مختلف درون یک واحد سیاسی یکسان (هویت سیاسی کلان) را شکل می‌دهد؛ (۶) چندگام اساسی را در مقام تحلیل برمی‌دارد که عبارتند از:

یکم. نیروهای اجتماعی حاضر در معادلات سیاسی - اجتماعی را بر مبنای گسست‌های اجتماعی موجود در جامعه، شناسایی می‌کند.

دوم. نوع و ارزش آنها را در عرصه عمل ارزیابی می‌کند. در این مرحله گسست‌ها به دو دسته کلی فعال و غیرفعال تقسیم می‌شوند. «گسست اجتماعی وقتی فعال می‌شود که بر پایه آن گروه‌بندی‌ها و عمل و آگاهی سیاسی تکوین یابد.» (۷) در غیر این صورت گسست‌ها، تفاوت‌های اجتماعی‌ای هستند که تأثیری بر مناسبات قدرت ندارند.

سوم. نحوه صورت‌بندی گسست‌ها به منظور سنجش توان تأثیرگذاری‌شان، مشخص می‌شود. در این مرحله گسست‌ها به دو صورت اصلی متراکم^۱ و «متقاطع»^۲ تقسیم می‌شوند. هرچه میزان تراکم گسست‌ها بیشتر باشد، به طور طبیعی توان تأثیرگذاری آنها افزایش خواهد یافت. بالعکس، تمایل گسست‌ها به وضعیت «تقاطع» منجر به تحلیل توان آنها و خنثی شدن برآورد نهایی تأثیرات‌شان می‌شود. (۸)

این الگوی تحلیلی، به دلیل اتخاذ سطح تحلیل مناسب (در حد فاصل ملی - فردی و مبتنی بر نیروهای اجتماعی) می‌تواند تفسیر جامع‌تری از تحولات درونی هر واحد سیاسی ارائه دهد و لذا در تحلیل‌های مختلف سیاسی - اجتماعی بدان استناد می‌شود. در حوزه مطالعات امنیتی این الگو از چند ناحیه در خور تأمل می‌نماید:

اول. تبارشناسی امنیت / ناامنی

اگرچه پرداختن به تهدیدات بالفعل و تلاش برای مهار یا مقابله با آنها، جزئی لاینفک از مطالعات و معادلات امنیتی است که کلیه تحلیلگران امنیتی متعلق به گفتمان‌های مختلف بر آن تأکید دارند، (۹) اما نمی‌توان منکر این واقعیت شد که رویکردهای ایجابی، بیش از «مقابله» به «پیشگیری» نظر دارند و لذا مشاهده می‌شود که «تبارشناسی» امنیت و یا ناامنی، به اصلی ضروری برای شناخت و مدیریت مسائل امنیتی تبدیل می‌شود. از این منظر هر تحولی (اعم از مثبت یا منفی) بنیاد و هویتی تاریخی دارد که بدون مراجعه به تحول مذکور نمی‌توان آن را

1 . Reinforcing Cleavages

2 . Crosscutting Cleavages

موضوع «فرصت» یا «تهدید» دانست. (۱۰) الگوی تحلیلی مبتنی بر «گسست‌های اجتماعی»، به دلیل لحاظ نمودن روندهای تاریخی برای درک شرایط جاری و همچنین گمانه‌زنی چشم‌انداز تحولات آتی، از مزیت نسبی در قیاس با سایر الگوهای تحلیلی برخوردار است. به عبارت دیگر، این الگو به دلیل برخورداری از نگرش جامعه‌شناختی و رجوع به مبادی اجتماعی امنیت / ناامنی، درکی بومی‌تر از نظریات امنیتی ارایه می‌دهد که در هر سه مرحله فهم، تحلیل و تجویز، محقق و سیاستگذار را یاری می‌رساند.

دوم. درون‌نگری امنیت / ناامنی

در حالیکه عمده رویکردهای تحلیلی، بر نقش عوامل بیرونی در تضعیف یا تقویت وضعیت امنیتی تأکید دارند، الگوهای جامعه‌شناختی به دلیل عطف توجه به نوع صورت‌بندی نیروهای داخلی، از امتیاز ویژه‌ای برخوردار می‌باشند. به همین دلیل است که پیروان ایده «امنیت اجتماعی شده»^۱، توجه ویژه‌ای به این رویکرد دارند و معتقدند که هیچ فرصت یا تهدیدی را نمی‌توان بدون توجه به «بستر اجتماعی»^۲ آن به درستی درک نمود. (۱۱) با توجه به همین ایده، در حوزه مطالعات روابط بین‌الملل، مفهوم «قدرت نرم»^۳ به عنوان منبع جدید و تأثیرگذار در معادلات قدرت مطرح شده؛ که نگرشی درونی را توصیه می‌نماید. (۱۲) خلاصه کلام آنکه رویکرد جامعه‌شناختی به دلیل اعتباربخشی به نقش عوامل داخلی از روایی بیشتری در مدیریت امنیتی برخوردار است.

سوم. صورت‌بندی اجتماعی و تحول پارادایم‌های امنیتی / ناامنی

این واقعیت که «پارادایم»ها تا آن هنگام که برای بازیگران داخلی آنها، درصدی از اقتناع و رضایت را به همراه داشته باشند به طور طبیعی فرو نمی‌پاشند، اگرچه ممکن است که متزلزل شوند؛ (۱۳) ما را بدان جا رهنمون می‌کند که تحول الگوهای نظم و ثبات در جامعه را منوط به آسیب دیدن صورت‌بندی‌های رایج و طرح الگوهای جدید بدیل بدانیم. به عبارت دیگر تنها

1 . Societal Security

2 . Social Context

3 . Soft Power

در صورت زوال اعتبار پارادایم حاکم از نظم و ثبات است که «نامنی» - با هدف نیل به نظمی برتر و باثبات تر - اولویت می‌یابد. بنابراین درک نظریه و عمل امنیتی، بدون توجه به نحوه صورت‌بندی نیروهای اجتماعی، اصولاً غیرممکن است. (۱۴)

ب. گذارهای امنیتی در تاریخ صدر اسلام

«سنت و رویه پیغمبر اکرم \square دلیل بر لزوم تشکیل حکومت است. زیرا اولاً خود تشکیل حکومت داد و تاریخ گواهی می‌دهد که تشکیل حکومت داده... و احکام حکومتی را به جریان می‌انداخته است. ثانیاً برای پس از خود به فرمان خدا تعیین حاکم کرده است.» (۱۵)

درحالی‌که طیفی از تحلیلگران مسلمان بر این اعتقادند که تأسیس حکومت ذاتی دین نبوده و پیامبر ۲ حداکثر بر «زعامت قومش» تکلیف داشته که با «حکومت‌داری» متفاوت است؛ (۱۶) مطابق تصریح امام خمینی^(ره) تجربه تاریخی و تحلیل شیعه از رسالت کاملاً متفاوت بوده و دلالت بر آن دارد که اقدام برای تأسیس سازمان رسمی قدرت، ضرورتی عقلی و تکلیفی شرعی به شمار می‌آید که رسول خدا ۲ همچون انجام رسالت دین، بر آن مکلف بوده‌اند. از این منظر پیامبر ۲ از همان ابتدای رسالت نسبت به انجام این مهم نظر و اهتمام داشته‌اند که با هجرت به یثرب، این مهم نیز ممکن می‌شود.

تجربه نبوی را از این حیث می‌توان به سه دوره تقسیم نمود:

۱. زمینه‌سازی؛ که طی آن پیامبر ۲ با توجه به نیازهای مردم یثرب، اقدام به آرایه الگویی مناسب از سیاست و حکومت می‌نمایند که با ابتنا بر گفتمان اسلامی، توانایی ایجاد صلح و ثبات را در جامعه دارد. (مدیریت گسست‌های اجتماعی)
۲. تأسیس نظم نوین اسلامی؛ که طی آن پیامبر ۲ از طریق تصدی زمام امور مسلمانان در مدینه و اعمال قدرت، الگوی نوینی از صلح و امنیت را عرضه داشتند. (ارایه نظریه امنیت امتی)
۳. بحران؛ که در پی رحلت رسول خدا ۲ از طریق احیاء گسست‌های پیشین، این وضعیت پدیدار شده و به بروز ناامنی درون جامعه اسلامی می‌انجامد.

با توجه به بررسی مبسوط در مرحله «زمینه‌سازی» و «تأسیس» در مقاله «نشانه‌شناسی ساختاری امنیت اسلامی؛ مطالعه موردی حکومت نبوی»، (۱۷) در این مقاله صرفاً مقطع سوم مورد توجه خواهد بود که دارای دو بعد اصلی می‌باشد:

یکم. مدیریت امنیتی گسست‌ها توسط پیامبر اکرم ۲ با هدف نظم اسلامی؛

دوم. احیاء گسست‌ها و در نتیجه بروز بحران درون جامعه اسلامی.

با تأمل در محتوای هر دو مقطع مشخص می‌شود که جامعه نوعی «گذارد»^۱ را تجربه می‌نماید که در مقطع نخست «مثبت» (به دلیل خروج از بی‌ثباتی و ناامنی به سوی ثبات و امنیت) و در مقطع دوم «منفی» (به دلیل گرایش بسوی افزایش نزاع‌ها در پی احیاء و تراکم گسست‌ها) ارزیابی می‌شود. از این دو تحول در نوشتار حاضر به «گذارد امنیتی» یاد شده که در حد تجربه جامعه اسلامی به صورت زیر قابل تفسیرند:

اول. گذارد امنیتی مثبت

از حیث جامعه‌شناختی، یثرب تا قبل از ورود پیامبر اکرم ۲، از چندین گسست اصلی (سیاسی، اقتصادی و فرهنگی) رنج می‌برده است و لذا شاهد بروز منازعات گسترده و دامنه‌داری هستیم که به گفته «عبدالعزیز سالم» طول تاریخ یثرب را فراگرفته بود:

«اوس و خزرج پس از پیروزی بر یهودیان یثرب، مدت زمانی یکدل و یکزبان و متحد باقی ماندند. پس از آن، روابط دو هم‌پیمان به تیرگی گرایید و میان آنان اختلاف افتاد و سرانجام به جنگ‌های بسیاری منتهی شد که تا آستانه هجرت پیامبر [ﷺ] دوام یافت... به نظر می‌رسد که یهودیان در دامن‌زدن به اختلافات داخلی اعراب دخالت داشتند... وقوع جنگ میان آنها خسارت فراوانی بر جان و مال و املاک آنان وارد ساخته بود. از این‌رو درصدد برقراری صلح در یثرب برآمدند.» (۱۸)

همین انگیزه، راه را برای ورود اسلام که منادی صلح و دوستی بود، هموار ساخت. «این اثر» در «اسدالغابه فی معرفه الصحابه»، جریان نبرد سنگین بین اوس و خزرج در «بعثت»^۲ را

1 . Transition

۲. از این رخداد به یوم بعثت یاد می‌شود که در آن برای اولین بار در جنگ‌های بین اوس و خزرج، اوسیان پیروز شدند. در صحیح بخاری به نقل از عایشه آمده که: «یوم بعثت روزی بود که خدا آن را برای پیامبرش پیش آورد.

نقل می‌کند که طرفین، لطمات زیادی را متحمل شدند؛ به حدی که با ظهور اسلام و آشنایی با پیامبر ۲، آمادگی بسیاری برای پذیرش این دین صلح طلب داشتند. (۱۹)

بنابراین می‌توان چنین ادعا کرد که بستر سیاسی - اجتماعی مبتنی بر تعارض و تضاد در یثرب، زمینه مناسب برای «صلح‌طلبی» را فراهم ساخته بود. لذا اولین گذار امنیتی با ورود پیامبر اکرم ۲ به یثرب، به صورت مثبت رخ داد؛ بدین صورت که کانون‌های مولد نزاع و تعارض، شناسایی و در مرحله بعد مدیریت شدند. مهمترین این کانون‌ها عبارت بودند از:

یک. گسست سیاسی اوس - خزرج

نزاع طولانی اوس و خزرج بر سر تصاحب قدرت و سیادت یثرب، زبانزد کلیه اعراب بود. وقوع جنگ‌های مستمر و مکرر بین این دو قبیله به بهانه‌های واهی و کشته شدن جمع کثیری در این نزاع‌ها، فضای مناسبی را برای گروه‌های ضعیف‌تر فراهم آورده بود تا بتوانند با به کارگیری دیپلماسی «نزدیکی مصلحتی و موسمی با قدرت‌های برتر»، برای خود جایگاهی در این ساختار پیدا کنند و به کانون قدرت تبدیل شوند. نمونه بارز آن یهودیان یثرب بودند که به رغم در اقلیت بودن، توانسته بودند به قدرتی مؤثر تبدیل شوند. (۲۱) «هشام احمد عرض جعفر» در «الابعاد السیاسه لمفهوم الحاکمیه» این موضوع را از منظری معرفت‌شناختی به بحث گذارده و نشان می‌دهد که چگونه در «سیاست قدرت» حاکم بر یثرب، «منفعت قدرت» محوریت یافته و در نتیجه گروه‌های کوچکتر، از منازعات قدرت‌های برتر منتفع شدند. تا حدی که بعداً حتی سیاست وحدت‌بخش رسول خدا ۲ نیز از سوی قدرت‌طلبانی چون «عبدالله ابن ابی ابن سلول»، نقد و تضعیف می‌شد تا معادلات قدرت متحول و در نتیجه فرصت‌های قبلی (در جامعه جاهلی) مجدداً احیاء شود. (۲۲) تحلیل صاحب کتاب «سیرت رسول‌الله» از این وضعیت قرین صحت است، آنجا که می‌نویسد:

«دو کس بودند در مدینه که در میان قوم سخت عزیز و شریف و بزرگ بودند و اهل مدینه و قبایل... [همه] محکوم و مطیع ایشان بودند. لیکن چون سید به مدینه درآمد و اهل مدینه جمله به هوای او برخاستند... هر دو بدانستند که با

هنگامی که پیامبر آمد، بزرگان آنها پراکنده و سران و مهترانشان کشته و مجروح شده بودند. خداوند این روز را برای پیامبرش پیش آورد تا آنان به اسلام درآیند.» (صحیح البخاری، ج ۵، ص ۱۰۸)(۲۰)

حضور و وجود سید، ایشان را در مدینه رونقی و حکمی و جاهمی نباشد...
آنگاه حسد آوردند و شقاوت پیش گرفتند... عبدالله ابن ابی سلول... و
ابوعامر راهب» (۲۳)

دو. گسست اقتصادی «اوس و خزرج» - «یهود»

حساسیت یهودیان به امور اقتصادی و وجود فضای مناسب سیاسی، این امکان را برای آنها فراهم ساخت تا به تدریج اراضی حاصلخیز یثرب را به تملک خود درآورند. به دلیل آنکه محور زندگی اقتصادی مردم را در آن زمان کشاورزی تشکیل می‌داد، این استراتژی، آنها را به قطب اقتصادی تبدیل کرده بود؛ به گونه‌ای که نسبت به قبایل دیگر از مکتبی برخوردار بودند. از این رو اعمال سلطه اقتصادی یهود، نوعی فشار روحی و اقتصادی را به صورت مستمر به اوسیان و خزرجیان که در اکثریت بودند، وارد می‌ساخت؛ به حدی که نزاع و درگیری را در پی داشت. (۲۴)

سه. گسست طبقاتی

رواج حیات قبیله‌ای عملاً به پیدایش نظام طبقاتی‌ای منجر شده بود که در نتیجه آن سیستم بسته‌ای از اعمال قدرت و حقوق یکجانبه بر ضد بخش بزرگی از افراد جامعه، مشروعیت یافته بود. نتیجه استمرار چنین نظامی به تعبیر «علی شریعتی»، نمی‌توانست چیزی جز افزایش تنش‌ها و نارضایتی‌های درونی در سازمان قبیله باشد که بستر کلیه خیزش‌های بعدی را شکل می‌داد. (۲۵) از این منظر ساخت اجتماعی جامعه جاهلی بر محوریت اشراف و در ادامه آن، «الاحرار الصرحاء» (مشمول بر افرادی که از حیث خونی و نسبی مشترک بودند و از ابتدا در یک قبیله ساکن بوده‌اند)؛ موالی (افرادی که به قبیله‌ای غیر از قبیله اولیه‌شان در قالب یکی از سه شکل الجوار، الحلف و العتق، رفته بودند) و العبید (افرادی که به واسطه اسارت در جنگ یا خرید و فروش جزء قبیله شده بودند)؛ (۲۶) قرار داشت که کاملاً سلسله مراتبی و یکسویه تعریف می‌شد.

چهار. گسست ایدئولوژیک

اگرچه تنوع آیین‌ها و مسلک‌ها در یثرب قابل توجه می‌نماید، با این حال بت‌پرستی تقریباً بر آن حاکم بود. تاریخ‌نگاران بر این اعتقادند که اهل یثرب به رغم وجود یهودیان متنفذ در

شهر و نزدیکی به کانون‌های اصلی مسیحیت، عموماً منات را پرستش کرده و بت پرست بودند. (۲۷) بدین ترتیب اگر چه شکاف دینی وجود داشت؛ اما این شکاف فعال نبود و بت پرستی تفوق خود را حفظ کرده بود.

پیامبر اکرم ۲ برای تأسیس حکومت اسلامی، از وضعیت موجود در یثرب حداکثر بهره را بردند؛ بدین ترتیب که با طراحی الگوی سیاسی - اجتماعی‌ای که بر شکاف‌های موجود فایق می‌آمد و اولویت بخشیدن به آرمان صلح و آرامش، توانستند به خواست دیرینه مردم این شهر - یعنی صلح و آرامش - پاسخی درخور دهند. نابسامانی‌ها، جنگ‌ها و تنش‌های فزاینده، مردم را خسته کرده بود و آرمان اسلامی پیامبر ۲ در این فضا کاملاً جذاب و مترقی می‌نمود. به همین دلیل در اندک زمانی اسلام حاکم شد و توانست توانمندی‌های خود را به منصف ظهور برساند. (۲۸) در ارزیابی کلی، نکات ذیل در سطح اجتماعی قابل توجه می‌نماید.

اولاً: شعار وحدت‌بخش اسلام که بر تأسیس جامعه اسلامی با معیار ایمان و عقیده به خدای واحد مبتنی بود، توانست شکاف عمیق بین اوس و خزرج را از بین برده و آنها را متحد سازد.

ثانیاً: با تقویت بنیان اعتقادی و معرفتی جامعه اسلامی و حاکمیت بخشیدن به اسلام، حوزه نفوذ گروه‌های کوچک ولی متنفذ، از طریق قانونی تحدید شد و در نتیجه بی‌نظمی‌ها کاهش یافت.

ثالثاً: در سطح اجتماعی، طرح اصل تقوا به حذف معیارهایی از قبیل نژاد و قبیله‌گرایی انجامید و لذا هویت دینی راه را بر تعارض‌های هویتی و قومی - نژادی مسدود کرد. (۲۹) در این چارچوب بروز گسست‌های اجتماعی دیگری چون «انصار - مهاجر»، با ارایه راه‌کارهایی چون «اخوت» سد شده و خطر جدی‌ای از این ناحیه بروز نکرد. (۳۰)

رابعاً: طرح اسلام به عنوان دین آخر که جامع و کامل است، شکاف عقیدتی را دستخوش تغییر می‌سازد؛ به گونه‌ای که اسلام در مقابل جبهه غیراسلامی (کفر) به صورت متحد مطرح می‌شود. تعریف دشمن مشترک در واقع به فروکش کردن منازعات داخلی منجر شده و هویت عاری از تعارض شکل می‌گیرد. (۳۱)

دوم. گذار امنیتی منفی

پیامبر اکرم ۲ اگرچه توانستند بر شکاف‌های موجود در یثرب فایق آمده، تا حد امکان آنها را مدیریت نموده و در بستر مناسب حاصله، حکومت اسلامی را بنیان گذارند؛ اما این به معنای زوال کلیه شکاف‌ها نبود. چرا که، اولاً تأسیس جامعه جدید همانند سایر تأسیسات مشابه به دلیل ابتناء بر اصول و تجارب بشری، درون خود گسست‌های تازه‌ای را می‌پروراند که می‌توانست در مقام عمل فعال و تأثیرگذار شود. برای مثال «هجرت» اگرچه توانست زمینه شکل‌گیری اولین جامعه اسلامی را مهیا سازد، اما ترکیب «مهاجر - انصار» را پدید آورد که به دلایل اقتصادی، فرهنگی و سیاسی می‌توانست مبنای پیدایش گسست اجتماعی جدید در مدینه باشد. موضوعی که متعاقباً رخ داد و به تعبیر «محمدابن اسحاق» رسول خدا ۲ با اجرای طرح اجتماعی خود در مدینه - یعنی برادری گرفتن - توانستند بر این معضل فایق آیند. (۳۲) به عبارت دیگر از جمله کارویژه‌های اجتماعی «اخوت» نیز یکی همین امر است که ثمرات نکوی آن را در سال‌های بعد ملاحظه می‌کنیم. در مجموع، این تهدید پس از استقرار نظام سیاسی جدید مطرح و به دلیل نهادینه شدن گروه‌ها و دستجات و شکل‌گیری خرده‌هویت‌های قبیله‌ای و یا گروهی، تشدید می‌شود. از طرف دیگر نباید فراموش کرد که ساختار اجتماعی جامعه اسلامی تا حدودی از شکاف‌های سابق متأثر بود. به تعبیر دیگر گسست‌های سابق در ناخودآگاه آنان وجود داشت و چون فرصت می‌یافت خود را نشان می‌داد. رحلت پیامبر ۲ فرصت مناسبی برای جوشش این گرایش‌ها فراهم آورد که نتیجه آن بروز بحران بود. (۳۳) برای مثال در جریان فتح، افراد قبیله خزاعه به تلافی مرگ «احمر بأسا» که در زمان جاهلیت به دست قبیله هذیل کشته شده بود، از فرصت استفاده کرده و اسیری از هذیل را کشتند.

پیامبر ۲ از بروز چنین روحیه‌ای در میان مسلمانان ناراحت شده، فرمودند:

«ای خزاعه دست از کشتار بردارید که اگر نفعی می‌داشت تاکنون حاصل آمده بود.»

کسی را کشتید که دیه‌اش را باید بپردازم. (۳۴)

این رجوع به گذشته، گاهی آن قدر شدید بود که تقاضاهای نامشروعی از قبیل معرفی بت و یا چیزی شبیه آن توسط مردم و در حضور رسول خدا ۲ مطرح می‌شد که حکایت از

حضور گسست‌های سابق در اذهان مردم داشت. (۳۵) نمودار شماره «۱» وضعیت گسست‌های چهارگانه فوق را قبل از ورود پیامبر ۲ و قبل از رحلتشان نشان می‌دهد.

دوره زمانی قبل از ورود پیامبر ۲ به یثرب		دوره زمانی پس از ورود پیامبر ۲ به یثرب	
نوع شکاف	طرفین شکاف	وضعیت	طرفین شکاف
سیاسی	اوس - خزرج	فعال	با تشکیل امت واحده این شکاف از بین رفت
اقتصادی	اوس و خزرج - یهودی	نیمه فعال	مسلمانان - یهودیان
اجتماعی	اعراب اصیل، موالی، بندگان	فعال	مهاجر - انصار، بنده - آزاد
دینی	بت‌پرستی - یهودیت و ...	غیرفعال	اسلام - یهود - شرک

نمودار شماره (۱): انواع و وضعیت شکافهای موجود در مدینه (قبل و بعد از ورود پیامبر اکرم)

در ادامه مؤیداتی را از تاریخ اسلام ذکر می‌کنیم که بر فعال شدن این گسست‌ها در پی رحلت رسول خدا ۲ دلالت دارد و نشان می‌دهد که چگونه اصول و معیارهای جاهلی در فضای جدید مبتنی بر نبود شخصیت محوری پیامبر ۲ و سوءبرداشت از قدرت که در چارچوب اصول هنجاری و ساخت‌های اقتصادی، به صورت نهادینه درآمد؛ به درون جامعه اسلامی بازگشت و در نتیجه گذار امنیتی منفی شکل گرفت. عمده روندهایی که در حوزه‌های چهارگانه سیاست، اقتصاد، اجتماع و فرهنگ فعال بودند؛ با نگاه به تحولات تاریخی پس از رحلت رسول خدا ۲، عبارتند از:

روند اول. تفاخر در مقابل تعبد

در جریان مباحث ارایه شده در سقیفه بنی ساعده مستندات بسیاری را می‌توان برای این روند جستجو نمود؛ از جمله آنکه اصل «امامت» در مقام «حکومت‌سازی» به حاشیه رفته و به جای آن اصول دیگری به عنوان مبنای استقرار «نظام سیاسی» معرفی شدند که بر بنیاد «تفاخرهای جاهلی» قرار داشتند. اصولی همچون:

تفاخر به شخصیت‌ها

«عبدالرحمن بن عوف» در پاسخ به دعاوی انصار مبنی بر صاحب فضیلت بودنشان، چنین می گوید:

«ای گروه انصار، شما اگر چه صاحب فضیلت و یاری و سابقه در اسلامید ولی در میان شما کسانی چون ابوبکر، عمر، علی و ابوعبیده نیستند.» (۳۶)

که در مقابل «زید بن ارقم» نیز از جانب انصار پاسخ می دهد:

«ای عبدالرحمن ما فضیلت کسانی را که تو یادآور شدی انکار نمی کنیم. ولی سرور انصار سعد بن عباده از ماست. کسی که خداوند به پیامبرش فرمان داد به او اسلام برساند...» (۳۷)

تفاخر به نژاد و تبار

چون نزاع بین انصار و مهاجر بالا می گیرد، ابوبکر خطاب به انصار چنین می گوید:

«آنچه شما در خوبی یادآور شدید، سزاوار آن هستید ولی عرب هرگز برای این مقام کسی را جز تیره های قریش نمی پذیرد. ایشان از نظر تبار و وطن شریف ترین عرب اند.» (۳۸)

تفاخر به نسب

ابوبکر در فرازی از سخنان خود چنین می گوید:

«ما دوستان پیامبر □ و عشیره او و سزاوارترین مردم به حکومت او می باشیم و کسی نمی تواند با ما در این کار مخالفت کند. شما نیز از حق پیشی گرفتن به سوی اسلام و یاری پیامبر برخوردارید، پس ما امیران هستیم و شما وزیران.» (۳۹)

همین استدلال مورد توجه عمر قرار می گیرد، هنگامی که می گوید:

«چه کسی با ما در به دست گرفتن قدرت محمد مخالفت می کند؟ درحالی که ما دوستان و خاندان او هستیم.» (۴۰)

و در نهایت همین استدلال نیز مورد قبول اکثریت مسلمانان قرار می گیرد و «بشیر بن سعد

خزرجی» بالاخره استحکام استدلال مهاجرین را پذیرفته و می گوید:

«ای انصار، هشدار که محمد از قریش است و قوم او بر وی سزاوارترند.» (۴۱)

چنین به نظر می‌رسد که مسلمانان در آن زمان فراموش کرده بودند که حکومت و قدرت از آن خداست و آن را بر اساس معیار قومیت واگذار نمی‌نماید. بدین ترتیب شکاف حاصله در گفتمان سیاسی به چنددستگی در جامعه اسلامی منجر شد و اختلاف به جای وحدت، نظریه امنیت امتی را تهدید نمود.

روند دوم. «قدرت ارزش» در مقابل «ارزش قدرت»

با تأمل در وضعیت گروه‌های سیاسی در فردای رحلت رسول خدا ۲ مشخص می‌شود که حداقل سه جریان سیاسی اصلی درون جامعه وجود داشته‌اند:

اول. جریان سیاسی امامت به رهبری حضرت علی(ع)

دوم. جریان سیاسی مهاجران به رهبری عمر و ابوبکر

سوم. جریان سیاسی انصار به رهبری سعدبن عباد

جریان اول بنا به دلایل متعدد در فردای رحلت رسول خدا ۲ از ورود به صحنه مشاجرات جاری در سقیفه بنی‌ساعده خودداری ورزید. نویسندگان بر این نکته تأکید دارند که هیچ کس از بنی‌هاشم یا نزدیکان پیامبر ۲ و به طور مشخص علی u و عباس، در سقیفه حضور نداشته‌اند. (۴۲) اما دو جریان دیگر به طور فعال حاضر شده و برای تصدی جانشینی پیامبر ۲ با یکدیگر محاجه نمودند. با تحلیل این گفت‌وگوها می‌توان به احیاء گسست سیاسی در جریان سقیفه حکم داد. شاهد بارز آن سخنان «حباب بن منذر» است که در مقام پاسخ به عمر با جسارت تمام از حکومت به عنوان «بهره انصار» یاد می‌کند:

«ای انصار! دستهای خود را از بیعت با ایشان نگهدارید و به سخن این شخص و

همراهانش گوش فراندهید که بهره شما را از این کار می‌خواهند و اگر از پذیرفتن

خواست شما خودداری کردند، ایشان را از این سرزمین برانید.» (۴۳)

به منظور درک عمق گسست سیاسی پدید آمده، می‌بایست انگیزه دو گروه فعال در این

عرصه مورد توجه قرار گیرد.

انصار با انگیزه قدرت‌طلبی ناشی از شکاف سیاسی وارد میدان شده و سعی کردند تا

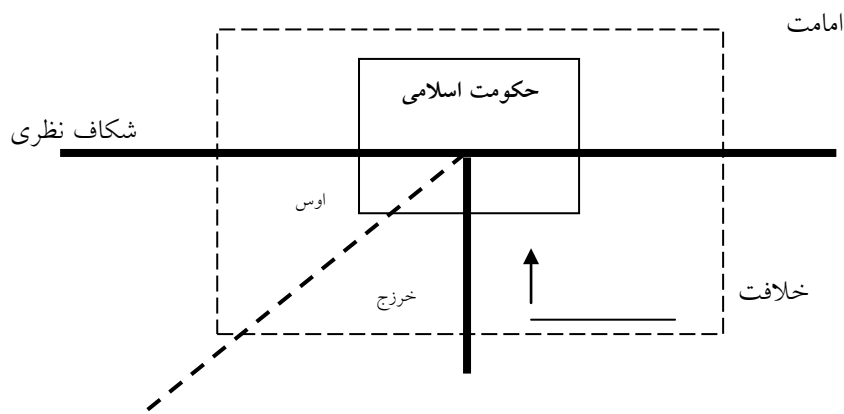
«سعدبن عباد» را حاکم سازند. مؤلف کتاب «سیره‌المصطفی» در این باره می‌نویسد:

«اگر آگاهی انصار به همدستانانی بیشتر مهاجران بر دور کردن علی از خلافت نبود، با خلافت این گونه برخورد نمی‌کردند... برخورد انصار در سقیفه بنی‌ساعده عکس‌العمل رفتار مهاجران و همدستی آنان در دور کردن علی از خلافت بوده است.» (۴۴)

در این هنگام مهاجران به رغم شانس کمتر برای موفقیت، با ورود به یک بازی سیاسی پیچیده و احیاء خرده‌شکاف قدیمی درون انصار، موفق شدند جناح مقابل را شکست داده و به پیروزی برسند. برای این منظور با طرح تقابل اوسیان با خزر جیان، جبهه انصار تضعیف شد و هر یک از این دو گروه به خاطر حاکم نشدن شخصی از گروه مقابل، به سیادت مهاجران تن داد. این‌گونه بود که برای کسب جایگاهی بهتر نزد خلیفه آتی، در بیعت با او تعجیل نمودند. نتیجه آنکه «سعد بن عباد» رقیب سرسخت مهاجرین تنها ماند و از صحنه قدرت سیاسی کنار زده شد. (۴۵) بحران جانشینی را از این منظر می‌توان نتیجه عملکرد دو خرده‌گسست سیاسی در جامعه اسلامی آن روز دانست. (نگاه کنید به نمودار شماره ۱)

شکاف اول در نتیجه احیاء باورهای جاهلی در بستر گفتمان سیاسی اسلام به وجود آمد که نتیجه آن شکلی از سیاست است که قدرت‌محور و نه ارزش‌محور می‌باشد. به دلیل وجود سیاست قدرت در جامعه، عده‌ای از فرمان صریح پیامبر ۲ مبنی بر همراهی سپاه اسامه، سرباز زده و در مدینه ماندند. (۴۶)

شکاف دوم در سیاست قدرت به وجود آمد تا به مثابه ابزاری در دست مهاجرین برای ایجاد شکاف درون جبهه انصار عمل نماید. (نگاه کنید به نمودار شماره ۱)



روند سوم. «تقابل» در مقابل «تعامل»

چنانکه گفته شد، با ورود پیامبر ۲ اگر چه شکاف‌های سیاسی و اقتصادی تعدیل و آرام شدند، اما شکاف اجتماعی به علت ایجاد دو قطب تازه «مهاجر - انصار» که هر یک از فضایل خاصی برخوردار بودند، تهییج شد. پیامبر ۲ برای آرام کردن این شکاف، اقدام به برقراری عقد اخوت بین آنها کرد که استراتژی کاملاً موفق، ابتکاری و کارآمد بود. (۴۷) اما متعاقب رحلت پیامبر ۲ مهاجرین و انصار در مقابل هم ایستاده و شکاف اجتماعی فوق به شدت فعال شد. عمر طی نطقی، در این باره می‌گوید:

«به خدا سوگند عرب به پیشوایی شما درحالی‌که پیامبرشان از دیگران است، رضایت نخواهد داد و از پذیرفتن اینکه حکومت بر ایشان را کسی که نبوت از آنها نیست به عهده بگیرد، خودداری خواهد کرد.» (۴۸)

این بیش با توجه به پیشینه تاریخی آن سریعاً مورد قبول واقع شد و مخالفان نیز در نهایت به آن گردن نهاده و قبولش کردند. نتیجه آنکه مباحث قدیمی در خصوص سیاست و برتری‌های اجتماعی، مجدداً زنده شده و تاریخ اسلام را رقم زدند.

روند چهارم. «منافع» در مقابل «مصالح»

از جمله ویژگی‌های گفتمان اسلامی، کم‌رنگ کردن مفهوم منفعت با تعریف مادی آن به نفع مفهوم محوری مصالح است که از حیث مفهومی وسیع‌تر از منفعت و مشتمل بر منافع

دنیوی و اخروی بود. با این حال، در پی رحلت رسول خدا ۲ بار دیگر ایده‌های منفعت‌محورانه امکان ظهور یافتند.

البته مسائل اقتصادی در حاشیه دو شکاف فوق قرار داشت. بنابراین می‌توان چنین اظهار کرد که بحران در جامعه اسلامی، نتیجه فعال شدن دو شکاف سیاسی و اجتماعی بوده است. اما شکاف اقتصادی مسلمانان - یهود در این بازی چندان تحریک نشد و یهود به خاطر سلطه کامل ایدئولوژی اسلامی امکان دخالت و یا نقش‌آفرینی نیافت. (۴۹)

نتیجه‌گیری

«سرانجام تقدیر الهی رخ داد و پیغمبر خدا ﷺ چشم از جهان فروبست. مرگ او بزرگترین فقدانی بود که بشر تحمل کرد و وحی آسمانی به پایان رسید. او آخرین پیامبر بود و هیچ پیامبری بعد از او نخواهد آمد. مسلمانان در مرگ پیامبر ﷺ آن قدر از توان افتادند که تصور آن برای اصحاب [برجسته نیز] مشکل بود» (۵۰)

رحلت رسول خدا ۲ چنانکه «محمدجواد شری» اظهار داشته، بحرانی بزرگ در تاریخ بشریت به حساب می‌آید که به طور طبیعی می‌توانست پیامدهای منفی بسیاری را برای جامعه اسلامی آن زمان به دنبال داشته باشد. به همین دلیل است که بنا به روایت ابن‌هشام، جمعی از صحابه، نخست در پی انکار این رخداد برآمده و ادعا کردند که رسول خدا ۲ نمرده، بلکه چونان حضرت موسی برای مدتی به نزد پروردگارش رفته است. (۵۱)

از جمله پیامدهای این رخداد، می‌توان به وقوع گذار امنیتی‌ای اشاره کرد که در سمت و سوی مخالف با گذار مدیریت شده توسط رسول خدا ۲ در پی هجرت ایشان به یثرب، رخ داد. در نتیجه این تجربه جدید، نظریه و الگوی امنیتی جامعه اسلامی از ملاحظات درونی جامعه تأثیر پذیرفت و گسست‌هایی فعال شد که در نهایت نظریه امنیت امتی اسلام را از چهار ناحیه سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی آسیب‌پذیر نمود. به همین دلیل است که:

اولاً. ارزش ذاتی قدرت به ارزش ابزاری آن اولویت می‌یابد.

ثانیاً. معیارهای ارجحیت در مدیریت از اصول دینی - اعتقادی متوجه معیارهای قومی - قبیله‌ای می‌شود.

ثالثاً. منافع گروهها در مقابل مصالح دینی موضوعیت می‌یابد و بالاخره؛

رابعاً. واگرایی به جای همگرایی، در جامعه اسلامی پدید آمده و در نتیجه ابزارهای سرکوب تا الگوی اقناع و التزام، از سوی سازمان قدرت اهمیت و کاربرد می‌یابد. ملاحظاتی از این قبیل حکایت از آن دارد که همزمان با رحلت رسول خدا ۲، نظریه امنیت امتی حک و اصلاح شده و لذا ملاحظات و معادلات امنیتی، سمت و سوی تازه می‌یابند. در چنین فضایی است که پرسش از نظریه امنیت در حکومت علوی طرح می‌شود.

یادداشت‌ها

۱. ابن‌اعثم کوفی، *الفتوح*، (مترجم) محمدبن احمد مستوفی هروی، (مصحح) غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۳.
۲. همانجا، ص ۴.
۳. نک. حلبی، علی‌اصغر، *تاریخ تمدن اسلام*، تهران، اساطیر، ۱۳۶۵، ص ۴۲۹.
۴. کلیات و اصول این نظریه را در مقاله زیر آورده‌ام. افتخاری، اصغر، «نشانه‌های ساختاری امنیت اسلامی؛ مطالعه موردی حکومت نبوی»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال ۷، (زمستان) ۱۳۸۳، شماره مسلسل ۲۶، صص ۷۷-۶۴۱.
5. See Terriff, Terry and et.al. *Security Studies Today*, Politiy Press, 1999, esp. chps. 487; Shultz, Richard & et.al, *Security Studies for the 21 Century*, London, Brassey's Books, 1997; Radnitzky, Gerard (edi), *Values and The Social Order*, Brookfield USA, Avebury, Vol.3, 1997.
۶. بشیریه، حسین، *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران، نی، ۱۳۷۴، ص ۹۹.
۷. همان.
۸. برای مطالعه موردی در خصوص کاربرد این روش ر.ک. قبادزاده، ناصر، *روایتی آسیب‌شناختی از گسست نظام و مردم در دهه دوم انقلاب*، تهران، مرکز بررسیهای استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۸۱؛ تاجیک محمدرضا، *دهه سوم*، تهران، مرکز بررسیهای استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۸۳؛ ربیعی، علی، *جامعه‌شناسی تحولات ارزشی*، تهران، فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۰؛ رفیع‌پور، فرامرز، *توسعه و تضاد: کوششی در جهت تحلیل انقلاب اسلامی و مسایل اجتماعی ایران*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۶؛ عبدی، عباس و محسن گودرزی، *تحولات فرهنگی در ایران*، تهران، انتشارات روش، ۱۳۷۸.
9. See Buzan, Barry & et.al, *The Logic of Anarchy*, New York, Columbia U.P., 1993; Snow, Donald, *National Security*, New York, St. Martin, 1998.
۱۰. نک. افتخاری، اصغر، «فرهنگ امنیت جهانی»، در *امنیت جهانی: رویکردهای نظریه‌ها*، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰، صص ۹-۲۲.
11. Buzan, B. & Ole Waver, & Guzzini, Stefano & Dietrich Jung, *Contemporary Security Analysis & Copenhagen Peace Research*, London & New York, Routledge, 2004.
12. Nye, Joseph, *Undrestanding International Relation*, Nye, Joseph, Bound et lead; *The Changing Nature of American Power*, New York, Basic Books, 1990.

13. Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, U.S., The University of Chicago Press, 1970, pp. 43-52.

۱۴. برای مطالعه موردی در این زمینه نک. افتخاری، اصغر، «ساخت اجتماعی امنیت: درآمدی بر جامعه‌شناسی امنیت»، *فصلنامه دانش انتظامی*، سال ۳، (زمستان) ۱۳۸۰، ش ۴، صص ۵۳ - ۲۲؛ همچنین: جمعی از نویسندگان، *رسانه‌ها و ثبات سیاسی - اجتماعی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰، بویژه: بخش نخست.

۱۵. موسوی خمینی، روح‌الله، *ولایت فقیه و جهاد اکبر*، تهران، الست فقیه، بی‌تا، ص ۲۵.

۱۶. این ایده از سوی طیف متنوعی از نویسندگان اهل سنت و یا شیعه ارایه شده است. برای مثال «علی عبدالرزاق» در «اسلام و مبانی حکومت» می‌نویسد: «پیامبر ۲ هیجگاه درصدد تأسیس مملکت آنچنانکه در فهم سیاسی امروز مراد است، برنیامد و مانند همه رسولان نه سلطان بود و نه مؤسس دولت و نه داعیه سلطنت داشت.» (ص ۲۴۳) یا دکتر سروش برای دین کارکردهایی برمی‌شمارد که البته کارویژه اصلی آن یعنی انسان‌سازی و هدایت است و «حکومت‌سازی» را فی‌نفسه شامل نمی‌شود. «دین یک داور است نه یک منبع... پیداست که داور، نوع نزاع و سطح نزاع را معین نمی‌کند. آن بسته به سطح عمل و اندیشه نزاع‌کنندگان یا بازی‌کنندگان است.» *فریه‌تر از ایدئولوژی*، ص ۷۵) برای آشنایی هرچه بیشتر با این موضوع رک.

- سروش، عبدالکریم، *مدارا و مدیریت*، تهران، صراط، ۱۳۷۶، (مقالات: دین سکولار، خدمات و حسنات دین، معنا و مبنای سکولاریزم)؛ سروش، عبدالکریم، *فریه‌تر از ایدئولوژی*، تهران، صراط، ۱۳۷۲ (مقاله تقلید و تحقیق در سلوک دانشجویی)؛ جمعی از نویسندگان، *سنت و سکولاریزم*، تهران، صراط، ۱۳۸۱؛ عبدالرزاق، علی، *اسلام و مبانی حکومت*، (مقدمه و نقد) محمد عماره، (ترجمه) محترم رحمانی و محمدتقی محمدی، تهران، سرایی، ۱۳۸۲؛ نصری، عبدالله، *انتظار بشر از دین*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.

۱۷. «نشانه‌های ساختاری امنیت اسلامی: مطالعه موردی حکومت نبوی»، پیشین.

۱۸. سالم، عبدالعزیز، *تاریخ عرب قبل از اسلام*، باقر صدری‌نیا، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰، صص ۲ - ۳۰۱.

۱۹. ابن‌الاثیر، *اسدالغابه فی معرفه الصحابه*، القاهرة، ج ۱، ۱۹۶۴، صص ۸ - ۱۷.

۲۰. به نقل از: *تاریخ عرب قبل از اسلام*، پیشین، ص ۳۰۱.

۲۱. نک. السیدالوکیل، محمد، *یثرب قبل الاسلام*، دارالمجتمع للنشر و التوزیع، رقم ۱، صص ۳۵ - ۱۲۵؛ السید الوکیل، محمد، *المدینه المنوره دارالمجتمع للنشر و التوزیع*، ۱۹۸۲، صص ۲۶ - ۱۴؛ السعید الخطراوی، محمد، *المدینه فی صدر الاسلام*، مکتبه میراث(المدینه) و موسوعه علوم القرآن (بیروت)، ۱۹۴۸، صص ۴ - ۱۳.

۲۲. عرض جعفر، هشام احمد، *الابعاد السياسيه لمفهوم الحاكميه: رویه معرفیه*، آمریکا، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۹۹۵ (به ویژه فصل دوم).

۲۳. محمد همدانی، رفیع‌الدین اسحاق، *سیرت رسول‌الله*، (ویرایش) جعفر مدرس صادقی، تهران، مرکز، ۱۳۷۵، صص ۸-۲۵۷.
۲۴. *المدينه المنوره*، پیشین، صص ۸۶-۷۶؛ *المدينه فی صدر الاسلام*، پیشین، صص ۳۵-۱۸؛ *یثرب قبل الاسلام*، پیشین، صص ۸-۱۵۲.
۲۵. شریعتی، علی، *روش‌شناخت اسلام*، تهران، چاپخش، مجموعه آثار شماره ۲۸، ۱۳۷۰، صص ۴۸-۵۰.
۲۶. *یثرب قبل الاسلام*، پیشین، صص ۲۰۵-۱۸۹.
۲۷. نک. جعفریان، رسول، *سیره رسول خدا*، قم، الهادی، ۱۳۷۷، صص ۲۲۲-۱۸۸.
۲۸. همانجا، صص ۱۲۲-۸۲؛ همچنین: *مدینه المنوره*، پیشین، صص ۸-۱۱۴.
۲۹. برای آشنایی با این رویکرد تحصیل رک. ممدوح العربی، محمد، *دوله الرسول فی المدینه*، مصر، الهیئه المصریه العامه لکتاب، ۱۹۸۸، صص ۸۰-۱۵۱؛ فتحی عثمان، محمد، *دوله الفكر التي اقامها رسول الاسلام عقب الهجرة*، القاهره، داروهبه، ۱۹۸۱.
۳۰. همانجا، همچنین، ظریفیان شفیعی، غلامرضا، *دین و دولت در اسلام*، تهران، مؤسسه علمی و فرهنگی میراث ملل، ۱۳۷۶، صص ۴۲-۱۳۵.
۳۱. نک. شمس‌الدین، محمد مهدی، *فی الاجتماع السياسي الاسلامی*، قم، دارالتقافه للطباعة و النشر، ۱۹۹۴.
۳۲. این موضوع را نصر حامد ابوزید از منظری گفتمانی مورد توجه قرار داده است. نک. ابوزید، نصر حامد، *تقد گفتمان دینی*، حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران، یادآوران، ۱۳۸۳، بویژه: ۲۰-۱۰۵.
۳۳. به نقل از: *سیرت رسول‌الله*، پیشین، صص ۴-۲۴۲.
۳۴. ابوعلی مسکویه‌الرازی در کلامی این ایده را در قالب ارتداد معنا می‌کند و می‌گوید:
«پس چون رسول خدا ۲ رحلت نمود، عرب از دین برگشت و امور رو به پریشانی گذارد و چنان شد که امر ارتداد شیوع یافت و حتی تقاضاهایی غیردینی [متعاقباً] از خلفاء نیز درخواست شد.» (مسکویه‌الرازی، ابوعلی، *تجارب الامم*، ابوالقاسم امامی (تحقیق و تقدیم)، طهران، دارسروش للطباعة و النشر، ج ۱، ۱۳۸۰، ص ۲۷۷).
- البته این تلقی بر معنایی عام از ارتداد استوار است که از سوی برخی از تحلیلگران مورد نقد و اصلاح قرار گرفته است. در این خصوص نک. ولایی، عیسی، *ارتداد و اسلام*، تهران، نی، ۱۳۸۰.
۳۵. ابن‌هشام، *السیره النبویه*، القاهره، حلبی، ۱۹۵۵، ج ۲، صص ۳۵۵.
۳۶. در این ارتباط نگاه کنید به جریان ذات انواط در: همانجا.
۳۷. هاشم معروف‌الحسنی، *سیره المصطفی*، بیروت، ۱۹۸۱، ص ۴۳۰.
۳۸. همان.
۳۹. همانجا، ص ۴۲۸.
۴۰. همانجا، صص ۹-۴۲۸.

۴۱. همانجا، ص ۴۲۹
۴۲. همانجا، ص ۴۳۰.
۴۳. نک. جواد شری، محمد، *امام علی \square برادر محمد \square رسول خدا*، سیدمحمد صالحی، تهران، توس، ۱۳۷۹، صص ۶۰ - ۱۴۱.
۴۴. *سیره المصطفی*، پیشین، ص ۴۲۹
۴۵. همانجا، ص ۴۲۶.
۴۶. همانجا، ص ۴۳۰
۴۷. برای مطالعه این رویکرد ر.ک. عبدالمقصود، عبدالفتاح، *خواستگاه خلافت*، سیدحسن افتخارزاده، تهران، آفاق، ۱۳۷۶، فصل اول.
۴۸. *دوله الرسول فی المدینه*، پیشین، فصل ۲ (از بخش دوم)
۴۹. *سیره المصطفی*، پیشین، ص ۴۲۹
۵۰. *دین و دولت در اسلام*، پیشین، صص ۹۵ - ۱۸۵؛ لمبتون، آن.کی. اس.، *دولت و حکومت در اسلام*، (ترجمه و تحقیق) سیدعباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، بی‌جا، عروج، ۱۳۷۴، صص ۶۳ - ۵۵.
۵۱. شری، محمدجواد، *امام علی \square برادر محمد رسول خدا \square* ، سیدمحمد صالحی، تهران، قومس، ۱۳۷۹، ص ۱۴۲.
۵۲. *سیره ابن هشام*، ج ۲، پیشین، صص ۶ - ۶۵۴.