

# آثار سیاسی حقوقی صحیفه مدینه النبی

سید صادق حقیقت<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۸/۰۵

استاد و عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید

تاریخ تأیید: ۹۶/۱۰/۱۴

مرتضی اکبری<sup>۲</sup>

کارشناس ارشد اندیشه‌های سیاسی در اسلام و دانشجوی دکتری اندیشه‌های سیاسی

## چکیده

بازخوانی سنت در برخورد با دستاوردهای عقلی بشر مدرن، برای حل تضادهای پیش آمده بین عقلانیت سنتی و عقلانیت مدرن ضروری است. هر سنت دینی، تفسیری از چندین امکان تفسیر از متون دینی است که بر اساس عقل برسازنده دوران خویش ارائه شده است و همچنان امکان ارائه تفسیری نوین از متن، بر اساس عقلانیت حال حاضر بشر، محتمل است. از این رو، این نوشتار در پی آن است که با بازخوانی وجهی از وجوه سیره سیاسی - اجتماعی نبی مکرم اسلام<sup>۳</sup> در قالب شکل‌گیری دولت مدینه و امت واحدہ پردازد - که در سیر تاریخ تحول دولت اسلامی به فراموشی سپرده شده و تبعات عمیق و جدی سیاسی - حقوقی آن مغفول مانده است - و گامی در جهت ایجاد وحدت معرفت‌شناختی در میان سنت دینی و عقلانیت جدید بردارد.<sup>۴</sup> این مقاله با بررسی مفاد پیمان‌نامه مدینه النبی که در حکم قانون اساسی دولت - شهر مدینه النبی است، ماهیت سیاسی دولت مدینه و نیز اثرات حقوقی آن را بازشناسایی می‌کند. بر این اساس و با تأکید بر حقوق و آزادی‌های سیاسی مردم در پیمان‌نامه مدینه می‌توان نتیجه گرفت که دولت پیامبر اکرم<sup>۵</sup> با احترام به آزادی انسان و حق تعیین سرنوشت خویشتن شکل گرفته است.

واژگان کلیدی: پیمان‌نامه، مدینه النبی، حقوق سیاسی، حقوق اقلیت‌های مذهبی، عقلانیت جدید

## مقدمه

مسئله مشروعیت حکومت و مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خود و نیز حقوق اقلیت‌های اعتقادی یکی از چالش‌های دانشمندان علوم اسلامی معاصر در پاسخگویی به سوالات انسان مدرن از حکمرانی اسلامی است. آنچه که به عنوان سنت تاریخی حکومت‌های اسلامی به دست ما رسیده است، گاه مغایر با آن حکمی است که عقل مدرن صادر می‌کند. برای چاره این مغایرت

1. Email: ss.haghighat@gmail.com (نویسنده مسئول)

2. Email: M.akbarin@yahoo.com

۳. پیمان‌نامه‌ای که بعد از ورود به یثرب، بین نبی مکرم اسلام حضرت محمد مصطفی(ص) و مهاجران قریشی و انصار یثربی منعقد شد که در حکم قانون اساسی جامعه سیاسی جدید التاسیس بود. (برای دسترسی به متن پیمان‌نامه رک: حمید الله، ۱۳۷۴: ۱۰۱-۱۱۰)

بررسی تحول دولت اسلامی ضرورت پیدا می‌کند، بلکه سره دینی از ناسره آن بازشناخته شود. باز شناختن سره دینی جز به کمک زدودن نظرات استنباطی علمای سلف از متون اصلی و سنت نبوی میسر نیست. در این هنگام است که می‌توان با مراجعه به متن دینی، حکم مبتلابه را بر اساس مقتضیات روز و تجارب عقلی بشری استنباط کرد.

یکی از ارکان تشخیص حکم نبوی در امور سیاسی و حکومتی صورت مکتوب پیمانی است که در زمان تشکیل دولت مدینه منعقد گردیده است. پژوهش حاضر در پی آن است که در یک مطالعه کتابخانه‌ای با بررسی آثار سیاسی - حقوقی این سند در زمینه انعقاد قرارداد و تحولات منجر به آن، مفاد قرارداد و به رسمیت شناختن ساختارهای سیاسی - عرفی پیش از اسلام و عضویت جمعیت‌های مذهبی یهود در دولت مدینه، ماهیت سیاسی و روادارانه دولت نبوی را باز نماید و جلوه‌ای دیگر از سنت نبوی مکرم اسلام ۹ را که قرابتی بس عمیق با اصول عقلی بشر مدرن دارد، نمایان کند و استدلال کند که سنت نبوی، مصدق نظر آن دسته از علمای سیاسی اسلام است که امر دولت را امری سیاسی و عرفی منوط به خواست جمعیتی برای همزیستی می‌داند.

هرچند برخی براین باورند که واژه‌هایی چون دموکراسی و سکولاریسم، مربوط به جوامع مدرن است و امکان بررسی آن در سنت وجود ندارد، ولی می‌توان با شناسایی شاخصه‌هایی برای مفاهیم مدرن، میزان برتافتن آن شاخصه‌ها را در سنت بررسی کرد (حقیقت، ۱۳۸۶: ۱۳۶/۳۸). بر این اساس به نظر می‌رسد، جدای از اشکال به ظاهر متفاوت دولت‌های قدیم و جدید می‌توان بن مایه‌های مشترک نظری در مقام تشکیل دولت را در آن‌ها یافت. با این مقدمه می‌توان ادعا کرد که دولت مدینه در مقام تشکیل، ماهیتی عرفی داشته و اهل یترب با اختیار خود، همراه با مهاجران قریشی، دولت - ملتی فرا دینی را تشکیل داده‌اند؛ که در آن قدرت و اختیار حکمیت از سوی مردم به پیامبر تفویض می‌شود. البته این بدان معنا نیست که دولت نبوی نسبتی با دین نداشته است، بلکه این نسبت به علت پذیرش پیامبر ۹ به عنوان حاکم جامعه جدید التأسیس بوده است. پس ما در سه حوزه باید تفکیک داشته باشیم: اول تفکیک بین امر دینی و عرفی، دوم تفکیک بین سکولار بودن دولت هنگام انعقاد قرارداد و در هنگام حاکمیت دولت و تقنین و اجرائیات و سوم، تفکیک بین اهتمام دولت بر حقوق سیاسی مردم و دموکراتیک بودن دولت. و فرضیه دوم که در صورت اثبات فرضیه اول به تبع آن اثبات می‌شود، امکان حضور جمعیت‌های غیر اسلامی در جوامع سیاسی اسلامی، به صورت هم‌تراز و هم‌ردیف با جمعیت‌های اسلامی است.

### زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری دولت مدینه و انعقاد پیمان‌نامه مدینه

در آغاز و پیش از بررسی متن و برای درک بهتر ماهیت پیمان‌نامه مدینه، لازم است مختصر گزارشی تاریخی از روند منتهی به انعقاد آن ارائه شود تا با توجه به آن زمینه‌های تاریخی دریافت صحیح‌تری از متن داشته باشیم.

چندی بعد از آشکار شدن دعوت پیامبر به دین جدید، شرایط شهر مکه برای حضور مسلمین و ادامه دعوت نامساعد شد و این امر باعث پیدایش فکر مهاجرت از مکه و سکونت در جایی که مسلمان آزادانه در آن دین ورزی کرده و به نشر عقاید خود بپردازند، گشت؛ بدین دلیل پیامبر ۹ به نزد قبایل رفته و آنان را دعوت به اسلام و حمایت از ایشان می‌کردند. در شرایطی که پیامبر ۹ در پی چنین جایی برای هجرت بود، یثربیان نیز به سبب درگیری‌های داخلی، وجود عنصری خارج از یثرب، را برای پایان دادن به درگیری‌ها مناسب یافتند. این تالاقی نیازها و دعوت‌ها، سبب گفت وگوهای یثربیان با پیامبر ۹ و توافق‌هایی شد که در پیمان عقبه اول و دوم رسمی‌تر گشته و مقدمه هجرتی گشت که به انعقاد پیمان‌نامه مدینه النبوی منتهی شد (ابن ابی‌یعقوب، ۱۳۴۷: ۱/۳۹۵-۳۹۷).

هرچند برخی وجود یک دولت در مدینه را مردود دانسته و معتقد هستند که اصولاً پیمان‌نامه مدینه یک پیمان‌نامه نظامی و نه سیاسی است و پیامبر ۹ در مدینه دولتی تشکیل نداد که ما از حکومت اسلامی و یا غیر آن بحثی کنیم؛ لکن به نظر می‌رسد، وقایع بعدی، نافی نبود دولت واحد در مدینه است. آری می‌توان پذیرفت که یثرب پس از هجرت نبی مکرم ۹ یک سیستم بروکراتیک و دیوان‌سالاری حکومتی نداشت و تنها شاهد حرکت‌های حکومتی هستیم، لکن گذر تاریخ نشان می‌دهد که سیستم مدینه رو به سوی تمرکز و وحدت دولت داشت و وقایع تاریخی اواخر عمر پیامبر ۹ و پس رحلت ایشان حاکی از این امر است؛ شاهد آنکه اولین فعل سیاسی مسلمین که بعد از پیامبر ۹ انجام شد، همانا انتخاب جانشین برای ایشان بود و گفت‌وگوهای انجام گرفته در سقیفه بنی‌ساعده بیشتر ناظر بر جانشینی سیاسی ایشان است نه جانشینی دینی<sup>۱</sup> (طبری، ۱۳۵۲: ۴/۱۳۴۲-۱۳۴۸).

می‌توان توضیح داد که پیامبر ۹ به قصد حکومت به مدینه نرفت و دعوت یثربیان از پیامبر نیز به منظور حکومت ایشان نبود؛ زیرا آنچه در مدینه شکل گرفت، نه به واقع یک دولت به معنای واقعی کلمه، که فدراسیونی از حکومت‌های نیمه خود مختار بود که باهم توافق همزیستی

۱. لفظ «امیر» در گفت‌وگوهای سقیفه گویای دغدغه جانشینی سیاسی بوده نا جانشینی مذهبی، که رجوع به آرای فرق مذهبی اسلام نیز نافی فضل متقدمین بر متأخرین است.

کرده بودند و پیامبر ۹ را به عنوان حکم پذیرفته بودند. حکمیتی که دقیقاً متناسب با ماهیت دعوت یثربیان از پیامبر. بدین صورت در ذیل این توافق هم پیامبر به هدفش که همانا داشتن یک سیستم حامی بود، می‌رسید و هم یثربیان که حل اختلافات درونی شان را مراد کرده بودند. مرور زمان و حوادث تاریخی باعث می‌شود، فدراسیون موجود در مدینه روی به تمرکز گذارد و عملاً شاهد تکوین دولت مدینه و تمرکز قدرت سیاسی در دستان پیامبر باشیم. شاهد آنکه آیات احکام حکومتی متناسب با تکوین تاریخی دولت مدینه نازل می‌شود.

بررسی روند مذکور چند نکته را مشخص می‌کند: نکته اول اینکه عامل هجرتی که منجر به تشکیل دولت مدینه شد، نه حکمی الهی بر تشکیل حکومت اسلامی بلکه عدم امکان نشر معارف اسلامی در محیط مکه بود. نکته دوم اینکه، قسمت عمده‌ای از مقدمه تشکیل حکومت، تمایل یثربیان برای حضور پیامبر ۹ در مدینه به عنوان حکم بین قبایل بود و سوم که مستفاد از دو نکته پیشین است، اینکه تشکیل حکومت مدینه بر اساس انتخاب آزادانه یثربیان و نه از سر اکراه و اجبار بوده است. امری که در مدت حکومت پیامبر ۹ و با اندکی اغماض در دوره خلفای راشدین استمرار داشت. با این حال شاید اگر این حالت را دموکراتیک بگوییم به خطا رفته‌ایم، لکن می‌توان گفت که ریشه‌های حقوقی و فلسفی دموکراتیزاسیون مبنی بر رسمیت داشتن و احترام به حق حاکمیت مردم بر سرنوشت خود، در وقایع منجر به انعقاد پیمان نامه مدینه نیز مشاهده می‌شود.

با این توضیحات و بر اساس اینکه دولت مدینه، به هر شکل و به هر کیفیتی که بود، بر بنیان پیمان نامه مدینه النبوی استوار است و هر تکون و تبدلی که در آن رخ داده، بعد از شکل‌گیری اولیه دولت بر اساس این قرارداد است؛ بررسی پیمان نامه و تحلیل آثار سیاسی و حقوقی آن حائز اهمیت است؛ زیرا هم نشانگر پایه‌های حقوقی و فلسفی دولت اسلامی در بدو تأسیس است و هم اینکه به نظر نگارنده مفاد آن هنوز معتبر و پابرجاست و می‌تواند مستندی حقوقی برای تنظیم روابط شهروندان (اعم از مسلمان و غیر مسلمان) در دولت‌های اسلامی باشد. از این جهت به متن پیمان نامه رجوع کرده و به تحلیل آن می‌پردازیم.

### بررسی مفاد پیمان نامه

صحیفه بعد از «بسم الله الرحمن الرحیم» با این جمله شروع می‌شود: «این نوشته‌ای است از محمد پیامبر بین مؤمنان و مسلمانان از قریش و یثرب و هر کس که از آنان پیروی کند، پس به ایشان ببیند و همراه آن‌ها جهاد کند، آنان در برابر مردمان، یک اُمتند». آنچه نخستین

جملهٔ مکتوب حکایت می‌کند، ماهیت عرفی قرارداد است؛ زیرا به هیچ عنوان آن را به حکم دینی متصل نمی‌کند، بلکه مشخصاً بر قرارداد بودن آن دلالت دارد. همان‌گونه که در مقدمهٔ مقاله اشاره شد، تبعیت از هر پیامبری بر پیروانش واجب است و این اطاعت جنبه‌ای الهی و درونی دارد. در غیر این صورت کلاً گرویدن فرد به دین هر پیامبری منتفی می‌شود. مسلماً برای رابطهٔ میان پیشوای دین و پیرو دین نیازی به نوشتن قرارداد و پیمان نامه و غیر آن نیست و پیامبر اسلام ۹ نیز از این قاعده کلی مستثنی نیست. پس زمانی که ایشان با وجود داشتن مقام نبوت - که در پیمان نامه تصریح شده و ایشان به عنوان پیامبر شناسایی شده است - مانند، شخصی عادی به امضای قرار دادی با پیروان خود دست می‌زند، آشکارا این مطلب را بیان می‌کند که مفاد این قرارداد خارج از حوزهٔ پیروی دینی است.

دومین مطلبی که از این عبارت ابتدایی پیمان به دست می‌آید، این است که، هرچند هستهٔ اولیهٔ پیمان، جمعی از مؤمنین و مسلمین هستند که با هم توافق می‌کنند که باهم و در مقابل دیگر مردمان، واحدی یگانه باشند؛ لکن متن قرار داد در اصطلاح حقوقی «باز»<sup>۱</sup> (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸: ۲۸۹۱/۴) است و امکان حضور دیگران در درون این قرار داد و این امت را فراهم می‌کند. هر چند عبارت «بین مؤمنان و مسلمانان»، شبهه‌ای را به ذهن می‌رساند که، شاید باز بودن قرار داد برای حضور کسانی است که در آینده مسلمان می‌شوند، ولی در ادامه، شروطی که برای پیوستن «دیگران» بیان می‌شود، بسیار عام و فراگیر و حتی برون دینی است و هیچ ارجاعی به اسلام و مسلمانی نمی‌کند. این شروط عبارت‌اند از:

الف) پیروی از ایشان؛ ب) پیوستن به ایشان؛ ج) جهاد به همراه ایشان.

حال مرجع ضمیر «هم» که به ایشان ترجمه شد، چه کسی است؟ قاعداً پاسخ «محمد پیامبر ۹»، «مؤمنین قریشی»، و «مؤمنین یثربی» است. لکن آیا لفظ «پیروی» در شرط اول، پیروی در دین را می‌رساند، یا اینکه پیروی در آن امری است که پیمان حول آن بسته شده است؟ و آیا پیروی در آن امر، الزاماً تبعیت بی‌چون و چرای هم‌پیمانان جدید را می‌رساند و یا اینکه نه، بعد از پیوستن آن جمعیت جدید، خود او نیز به عنوان جزئی از آن کل در تصمیمات شرکت خواهد جست؟ آنچه به نظر نگارنده می‌رسد، باتوجه به الحاق بهود به عنوان جمعیت دینی مستقل به امت در بخش‌های آتی پیمان نامه، تبعیت در امر دین منتفی است. اما دربارهٔ

۱. Convention Ouverte قراردادی است بین دول که بعد از انعقاد، دولت یا دول دیگر مجاز باشند که آن را تصویب کرده و به آن ملحق گردند.

مسئله دوم، چون تصمیمات سه شخصیت حقیقی و حقوقی اولیه امت جنبه‌ای آسمانی به خود نمی‌گیرد، پس در ذیل امور «نوعیه» قرار می‌گیرد؛ و چون در تصمیمات «نوعیه» ملت باید به «نوع» مردم رجوع کرد، در این مورد نیز باید به کل مردم رجوع کرد و پیروی جمعیت‌های جدید از جمعیت اولیه منتفی است (نایینی، ۱۳۸۸: ۴۳).

اما شرط دوم؛ با انعقاد قرار داد و هم‌پیمانی، الحاق جمعیت جدید محقق می‌شود؛ ولی آیا این هم‌پیمانی باید مکتوب و منصوص باشد و یا تلویحاً هم امکان تحقق آن میسر است؟ آیا جمعیت‌های تازه مسلمان خود به خود وارد پیمان می‌شوند و آیا فرد جدای از جمع می‌تواند عضو پیمان نامه شود؟ اگر فرضمان بر غیر دینی بودن قرارداد باشد، قاعدتاً علاوه بر اسلام آوردن، باید الحاق به قرارداد نیز تذکر داده شود، لکن به فرض تلویح در الحاق، به ویژه در مسلمانان، احتمالاً این اشکال حل می‌شود. آنچه که مشهود است، عدم ارجاع تاریخی به این قرارداد در الحاق کشورها یا جمعیت‌ها به امت واحده، چه به سبب اسلام آوردن و چه با انعقاد قرار داد با دولت مدینه است. با این توضیحات احتمالاً ورود به پیمان مدینه و امت واحده هیچگاه با تصریح نبوده است؛ و یا اینکه کلاً عضویت جدیدی به وقوع نپیوسته است و عضویت قبایل و کشورهای هم‌پیمان، آزادانه نبوده است.

مسئله اخیر تا حدودی بعید به نظر می‌رسد؛ زیرا مسلمانان هیچگاه فردی را که حتی به ضرب شمشیر، اسلام آورده، از خود نرانده‌اند. از سوی دیگر از نظر برخی از مستشرقین پیمان نامه از چند سند تشکیل شده است. آریبی. سرجنت معتقد است، متن اصلی پیمان نامه دارای ۵۰ بند و مرکب از چند سند است که میان پیامبر، اوس و خزرج، مهاجر، انصار، یهود و هر کسی که به مدینه در آید، منعقد شد. (بیات و تاج‌بخش، ۱۳۸۶: ۱۰۲/۱۵-۱۰۵) اما در خصوص الحاق فرد به قرارداد نیز پیمان نامه سکوت کرده است. بنابراین هرچند اعضای قرارداد شخصیت‌های جمعی هستند، ولی هیچ منعی هم از عضویت‌های فردی نشده است. بنابراین در مجموع می‌توان گفت، الحاق به امت واحده، هم به صورت فردی و هم به صورت جمعی، و در ضمن آگاهی به مفاد پیمان نامه، هم به تلویح و هم به تصریح ممکن بوده است.

شرط سوم که همراهی در نبردهاست، مشخص نیست که آیا مراد در جنگ‌هایی است که بر اعضای پیمان تحمیل می‌شود و یا جنگ‌هایی که پیمان به عنوان یک کل به آن مبادرت می‌ورزد. ولی اگر نقل طبری از جریان عقبه دوم را بپذیریم، می‌توان به هر دو نوع جنگ رأی داد؛ زیرا مطابق این نقل، پیامبر ۹ می‌فرماید: «[...] شما از منید و من از شمایم، با هر که جنگ کنید،

جنگ کنیم و با هر که به صلح باشید، به صلح باشیم.» (طبری، ۱۳۵۲: ۹۰۳/۳) اما حتی از این مطلب هم جنگ‌های «ابتدایی» اسلامی مستفاد نمی‌شود؛ زیرا در این معنی، مبادرت به جنگ‌های تهاجمی به عنوان جزئی از شئون جامعه می‌شود نه شئون دینی مسلمانان؛ شاهد آنکه نبردهای اولیه اسلامی یا دفاعی بوده‌اند یا تصادفی. مگر اینکه جامعه مسلمانان را تلفیقی از شئون دینی و امور نوعی بپنداریم و یا اینکه جنگ‌های ابتدایی اسلامی را وظیفه‌ای دینی برای مسلمانان و خارج از مسائل حکومتی و دولتی بدانیم.

با توجه به چند سندی که از این مکتوب رؤیت شده است، احتمال می‌رود که پیمان نامه دو قسمتی و منفک باشد، که این تفکیک نه فقط به لحاظ صوری که به لحاظ ماهوی نیز باشد و به تبع آن تعهداتش نیز دوگانه باشد، بخشی برای گروه‌های اسلامی و بخشی برای همه گروه‌ها اعم از اسلامی و غیر اسلامی؛ به صورتی که قسمت اول به تنظیم روابط اجتماعی سیاسی مسلمانان پرداخته و قسمت دوم به تنظیم روابط یک فدراسیون غیر دینی می‌پردازد. تحقیقات علی بیات و قدریه تاج بخش مؤید نظر نگارنده در این باره است. (بیات، تاج‌بخش، ۱۳۸۶: ۱۲۴) ولی آیا چند سندی بودن پیمان نامه، خللی بر یکپارچگی تبعات حقوقی آن وارد می‌کند یا خیر؟ با توجه به نبود وحدت نظر درباره یگانگی بودن سند پیمان نامه و یا دو یا چند تکه بودن آن، می‌توان چند تحلیل ارائه داد:

نخست با فرض استقلال حرکت‌های سیاسی - عقیدتی مسلمانان چون جنگ‌های عقیدتی از مسائل حکومتی، همه بندهای پیمان نامه را یکدست شمرد. دوم با فرض تشکیل هسته ابتدایی امت از قبایل مسلمان یشرب که علاوه بر وظایف جاری اجتماعی - سیاسی خود، وظایفی هم در قبال امت دارند؛ وظایفی که گاهی جدای از یک کل سیاسی، مفاهیم عقیدتی را نیز در درون خود دارد، ترکیب پیمان نامه را دوگانه دانست و در نهایت حالت سوم که ترکیبی از دو وضعیت پیشین است؛ به نظر نگارنده پیمان نامه مدینه مرکب از دو یا چند بخش است که از سویی در قالب یک فدراسیون سیاسی متشکل از جمعیت‌های عقیدتی و یا غیر آن، به تنظیم روابط امت پرداخته است و از سویی دیگر، به تنظیم روابط سیاسی یک بخش از این فدراسیون (هسته اولیه) که مؤمنان و مسلمان باشند به عنوان گروه مستقل از دیگر گروه‌های عضو فدراسیون پرداخته است. به این شکل هم چند سندی بودن و تبعات آن و هم یکپارچگی تبعات حقوقی کلیت پیمان نامه پذیرفته می‌شود.

بخش دوم قرارداد در ضمن مسائل و وظایفی که برای امت توضیح و تشریح می‌کند، تلویحاً به جدایی دو گروه اجتماعی - عقیدتی - سیاسی مسلمانان و یهود اشاره دارد. نخستین مطلب همانا جدایی دینی این دو گروه است که جدایی مسائل قضایی را در پی دارد. صحیفه در

قسمت دوم خود تصریح می‌کند که «برای یهود دینشان و برای مسلمانان دینشان» است؛ دوم، پیمان تصریح می‌کند «در پیکار با دشمنان، هزینه یهود برعهده خود آنان و هزینه مسلمانان برعهده خود ایشان خواهد بود و بر دو گروه است که در برابر کسی که با شرکت کنندگان در این پیمان نامه به ستیز برخیزد، با همیاری یکدیگر پیکار کنند»؛ سوم می‌نویسد «تا آنگاه که مؤمنان سرگرم پیکار با دشمن هستند، یهودیان نیز باید همراه مسلمانان هزینه جنگ را بپردازند»؛ و چهارم «هرگاه هم پیمانان مؤمنان به صلحی فرا خوانده شوند که مؤمنان در آن شرکت جسته اند، باید در آن شرکت جویند؛ و هرگاه هم پیمانان مؤمنان، ایشان را به صلحی فراخوانند، بر مؤمنان است که بدان تن دردهند، مگر صلح آشتی با کسی که با دین در پیکار است».

هرچند داوود فیرحی اشاره‌ای دارد که صلح میان یهود بنی‌عوف و مؤمنان و هماهنگی و هم‌رزمی ایشان با مؤمنان، باعث شده بود که بنی‌عوف بخشی از امت اسلام به شمار آیند (فیرحی، ۱۳۸۶: ۱۲۴) ولی با توجه به متن پیمان نامه نمی‌توان علت یگانگی مسلمین و یهود را به هم‌رزمی بنی‌عوف کاهش داد؛ زیرا امکان عضویت یهود در جمع مسلمانان به روشنی در بخش نخست پیمان نامه بیان شده بود؛ علاوه بر آن که بخش دوم این قرارداد، تلویحی بر جدایی این دو گروه دارد و قسمت اخیر پیمان با قسمت نخست آن تفاوت ماهوی دارد.

به هر روی، اولین گروهی که به پیمان ملحق می‌شوند، یهودیان مدینه هستند. هرچند عمده تفاوت میان گروه‌ها در مسائل جنگی است - مبنی بر عدم الزام یهود برای شرکت در جنگ‌های عقیدتی - و در دیگر مسائل نمود چندانی ندارد، ولی آنچه اهمیت دارد، این مسئله است که حضور یهود در قرارداد به عنوان امتی همراه مؤمنان با مسائل عقیدتی تناسبی ندارد؛ با این وجود با عبارت «هر کس از یهود، از ما پیروی کند، بی‌هیچ ستم و تبعیض، از یاری و برابری برخوردار خواهد شد»، در قسمت اول پیمان نامه شناسایی می‌شوند و در ادامه در قسمت دوم آن با عبارت «یهود قبیله بنی‌عوف با مؤمنان یک امت هستند» وارد پیمان می‌شوند. ورود یهود به عنوان جمعیتی سیاسی - دینی مستقل، مصدق نظر نگارنده بر مفهوم غیر دینی امت است. همچنان که فیرحی می‌گوید «مفهوم امت در قانون اساسی مدینه مفهومی سیاسی است؛ زیرا فراتر از اشتراکات و تعلقات اعتقادی مسلمانان، از آنجا که بر بنیاد قرارداد اجتماعی استوار است، قبیله‌های یهودی و هم‌پیمانان آن‌ها و نیز مشرکان مشمول صحیفه پیامبر ۹ را نیز دربر می‌گیرد» (همان: ۱۲۷)

مفهوم «کافر» در ادبیات پیمان نامه نیز مفهومی سیاسی است. در ادبیات فقه‌ای، هر کس



که به خدا و پیامبرش محمد مصطفی ۹ ایمان نداشته باشد، کافر است، (شهید اول، بی تا: ۴۹/۱) اعم از اهل کتاب یا غیر آن لکن در پیمان نامه مدینه علاوه بر حضور یهود به عنوان جمعیتی غیر مسلمان و به اصطلاح فقهی کافر هم‌ردیف با مسلمانان، شاهد حضور مشرکان مدینه در پیمان نامه هستیم. هرچند پیمان نامه در بخش نخست خود، هرگاه که به تبیین عملکرد امت به عنوان یک کل پرداخته است، از واژه «مؤمنین» استفاده کرده است ولی در ذیل قبایل مسلمان شده یثرب شاهد حضور اعضای غیر مسلمانی هستیم که به تبع قبیله خود عضو پیمان شده‌اند و پیمان نامه نیز با این عبارت که «هیچ مشرکی نباید مال و نفسی از قریش را پناه دهد»، ایشان را شناسایی کرده و وظایف ایشان در قبال امت را تشریح می‌کند. بنابر این توضیحات، قطعاً مراد از کافر در (به عنوان مثال) عبارت «هیچ مؤمنی نباید مؤمنی دیگر را به قصاص کافر بکشد و یا به کافری در برابر مؤمن، یاری دهد»، نمی‌تواند این مشرکان باشند؛ بنابراین باید آن را مفهومی سیاسی دانست. همین تفاوت میان غیرمسلمانان و کافران حربی در قرآن نیز قابل بررسی و اشاره است.

آنچه در دیگر مقام اهمیت دارد، حضور رسمی یکایک قبایل در متن پیمان نامه و نیز شناسایی سیستم‌های اجتماعی - سیاسی قبیله‌ای است. همچنان‌که پیشتر نیز گفتیم، دولت مدینه بیشتر به فدراسیونی از حکومت‌های نیمه مختار شباهت دارد که به صورت مستقل از هم اداره می‌شوند و در تمثیت امور جاریه خود آزاد هستند ولی تا جایی آزاد هستند که به مفاد پیمان و اصالت امت واحد یا به عبارتی به وحدت امت آسیب نرساند. ما اگر مفهوم امت واحد را فراتر از یک پیمان همکاری نظامی، به عنوان واحد سیاسی جدید که اساس تحولات بعدی دولت در اسلام گشته است، بپذیریم؛ «پیمان مدینه با طرح مفهوم «ربعه»<sup>۱</sup> ضمن شناسایی سنت‌ها و رسوم هریک از واحدهای تشکیل دهنده، آنان را در یک واحدی فراتر به نام امت یگانه [قرار می‌دهد]» (میرموسوی، جزوه اندیشه سیاسی اسلام). ربعه و عبارت «علی ربعتهم» بقای سیستم قبلی و منزلت پیشین هر قبیله و طایفه‌ای را تضمین می‌کند؛ بدین صورت که، پیمان نامه، با ذکر اسامی یکایک قبایل و طوایف، بقای جایگاه پیشین هر کدام از آن‌ها را از بابت پرداخت خون بها و فدیة اسیران و غیره به رسمیت می‌شناسد. این امر از سه حیث حائز اهمیت است (که توضیحشان در ادامه خواهد آمد):

۱. ربعه به معنای منزل خانه و محل اقامت؛ در اینجا همان منزلت پیشین و رویه‌های سابق تمثیت امور جاریه هر گروهی را مراد کرده‌اند.

### اول) امکان وجود جوامع جزء سیاسی مختلف در ذیل فدراسیون امت

مفهوم «ربعه» پا برجا بودن سیستم‌های خرد قبلی، در ذیل سیستم عام تر جدید را تضمین می‌کند. وقتی پیمان نامه بقای منزلت سابق هر قبیله و طایفه‌ای را مورد تأکید قرار می‌دهد، در حقیقت موجودیت سیاسی - اجتماعی آن‌ها را در ذیل امت به رسمیت می‌شناسد. وقتی موجودیت سیاسی قبایل در ذیل امت واحد شناسایی می‌شود؛ پس امکان شناسایی واحدهای بزرگتر سیاسی، نظیر کشور نیز وجود دارد. البته این رأی در قیاس با ابقای عبد و جیفر جلندی، دو پادشاه عمان از سوی پیامبر ۹، مشروط به پذیرش اسلام،<sup>۱</sup> (حمیدالله، ۱۳۷۴: ۱۱۰-۱۰۱) خالی از وجه نمی‌نماید.

مطابق سندی که پاتریشیا کرون، از تاریخ طبری به نقل از سیف بن عمر می‌آورد «در آستانه نبرد قادسیه [...] عرب‌ها به ایرانیان اطمینان خاطر می‌دهند که آن‌ها در صدد تصرف خاک و سرزمین ایرانیان نیستند و فقط می‌خواهند آن‌ها را به راه درست هدایت کنند و اگر ایرانیان داوطلبانه اسلام را بپذیرند، عرب‌ها به وطن خود باز خواهند گشت و اجازه خواهند داد که خود ایرانیان در اتحاد با مدینه حاکم کشورشان باشند.» (کرون، ۱۳۸۹: ۷۷) فارغ از صحت سند و انگیزه‌های نگارنده آن، «آنچه در این دیدگاه اهمیت دارد، این واقعیت است که در اواخر قرن دوم [...] به آسانی می‌شد، تصور کرد که جامعه مؤمنان در قالب دو دولت مستقل اداره شود.» (همان، ۱۳۸۹: ۷۷) نکته مهمی که از همه این عبارات مستفاد می‌شود این است که حتی در قرون اولیه اسلامی نیز، بن‌مایه‌های این تفکر وجود داشته است که الزامی وجود ندارد که جماعت مؤمنان در ذیل یک حکومت واحد قرار گیرند. این امر خود از دو جهت مهم است: الف) اسلام الگوی خاص حکومتی ندارد. همچنان که حتی ساختار خود دولت مدینه نیز در شکل متمرکز آن متأثر از ساختارهای قبیله‌ای پیشین است؛ ب) امت در اسلام چیزی جز یک جبهه سیاسی برای وحدت رویه جوامع سیاسی متحد برای نیل به اهداف خاص و قابل تعریفش نیست.

### دوم) مشارکت همسنگ اعضا

فیرحی می‌نویسد: «این تعبیرها که تعهدات متقابل قبایل مدینه را می‌رساند، همراه با ذکر یکایک قبیله‌ها و بطون آن‌ها تکرار می‌شود، و این تکرار به معنای مشارکت رسمی و همسنگ آنان در «عهد نامه» است (فیرحی، ۱۳۸۶: ۱۳۰). این امر فارغ از مفهوم غیر دینی قرارداد که در صدر بحث بدان اشاره شد، بی‌ارتباط با آنچه که مهدی حائری آن وجه تمییز نظریه «مالکیت

۱. بنگرید به: نامه پیامبر ۹ به عبد و جیفر دو پادشاه عمان.

شخصی مشاع» خود با نمونه‌های مشابه اروپایی «قراداد اجتماعی» می‌داند، نمی‌نماید؛ بدین صورت که نظریات قرارداد اجتماعی در اروپا، جمعیت را من حیث المجموع و به عنوان واحد جمعی و «عام مجموعی»<sup>۱</sup> (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹: ۶۷) طرف قرارداد دولت می‌داند، ولی حائری قرارداد را به صورت «عام استغراقی»<sup>۲</sup> (همان: ۱۶۷) و فرد به فرد می‌بیند که در آن افراد، مستقل از جمع، اصالت دارند و طرف قرارداد دولت هستند (حائری، بی‌تا: ۱۴۱-۱۴۵). این امر تبعات حقوقی متفاوتی دارد و باعث می‌شود، از اقتدار دولت و ملت به نفع اقتدار فرد کاسته شود. این امر ناظر بر پاسخگویی حکومت به تک تک اعضا و فارغ از مجموعه ملت را می‌رساند و در صورتی که اعضای پیمان مرکب از جمعیت‌های عقیدتی مختلف باشد با دینی بودن دولت در تنافر است.

در ذیل این مسئله و متناسب با آن، می‌توان از رسمیت داشتن نقش تک تک افراد (فارغ از مجموعه ملت - امت) در تصمیمات دولتی در پیمان نامه مدینه یاد کرد. صحیفه با وجود اینکه تصریح می‌کند «سلم (آستی) مؤمنان یکی است» و کل اعضای پیمان به یکباره و به صورت شخصیتی واحد، جنگ یا صلح می‌کنند؛ توضیح می‌دهد که فرد می‌تواند به تنهایی در ذیل سنت «امان»<sup>۳</sup> (حسینی، ۱۳۸۵: ۶۸/۱) و در مقیاسی کوچک‌تر مبادرت به اعطای امان کند. پیمان نامه به صراحت می‌گوید که «پناه خدا برای همگان یکسان است، فرودست ترین مسلمانان کافران را پناه تواند داد، مؤمنان در برابر دیگران باور یکدیگرند». چنین حضور پررنگی از فرد در جامعه، نشان از اهتمام امت بر جایگاه فرد دارد؛ به گونه‌ای که هر فرد مستقل از هماهنگی با دولت ولی از سوی دولت می‌تواند تصمیم بگیرد. بر این اساس این سؤال مطرح می‌شود که آیا در دولتی که اقتدار جاری در ارکانش الهی است، مردم چنین اختیار وسیعی را می‌توانند داشته باشند؟

### سوم) عدم ورود شریعت به سیستم‌های قدیمی و عرفی تمشیت امور جاریه هر قبیله و جمعیت

پیمان نامه فقط وظیفه هر سازمان سیاسی در قبال واحد جدید یعنی امت را تبیین می‌کند و اینکه اموری چون پرداخت خون بها و... در هر قبیله چگونه انجام می‌گیرد، توضیحی نمی‌دهد.

۱. عام مجموعی: شمول برای افراد به طور اجتماع است؛ یعنی در صورتی می‌توان گفت امتثال وجود دارد که مجموع (من حیث المجموع) امتثال امر کرده باشد.

۲. عام استغراقی: شمول و سرپان برای هر یک از افراد به طور مستقل و منفرد وجود دارد؛ یعنی در عام استغراقی عموم به عدد تمام افرادی منحل می‌شود که سرپان و شمول احاطه‌شان می‌کند.

۳. امان: عهد کردن با محارب و جنگنده درباره اینکه به جان، مال، آبرو و دین او تعدی نشود.

اسلام احکام کلی را صادر می‌کند و قبایل، طوایف و انسان‌های مسلمان، اخلاقاً ملزم به اجرای آن هستند. هرچند پیمان نامه تصریح می‌کند که اگر یکی از اعضای پیمان، ظلمی انجام دهد، اعضای پیمان بر علیه او متحد خواهند بود ولی این بدان معنی نیست که فدراسیون در جزئیات امور جاری اعضا دخالت می‌کند. همچنان که فیرحی اشاره به روایتی از نبی مکرم اسلام ۹ می‌کند که: «گزینش شما در جاهلیت، اختیار شما در اسلام است». (فیرحی، ۱۳۸۶: ۱۳۵ به نقل از: صالح احمد العلی) عدم دخالت فدراسیون یا به عبارتی بهتر عدم دخالت پیامبر در جزئیات حکومتی نشان از این دارد که اسلام مدل خاصی از حکومت را تجویز یا تأیید نمی‌کند و این بستگی به خواست خود جمعیت سیاسی است که مدل سیاسی خود را چه انتخاب کند.

سه نتیجه که از این گزاره می‌توان گرفت این است که: الف) اسلام مدل خاصی برای حکومت ندارد و سیستم‌های تمرکز قدیمی اصالت شرعی ندارند؛ بلکه اموری عرفی و تاریخی هستند؛ ب) در جوامع کنونی، جمعیت‌ها به اختیار خود می‌توانند سیستم حکومتی خود را انتخاب کنند؛ ج) مستفاد از دو مورد پیشین وقتی دین مدل خاصی برای حکومت ندارد و وقتی جمعیت‌های دینی مختار در انتخاب مدل برای حکومت هستند؛ یعنی فرم حکومت عرفی است. در کل می‌شود گفت، همه این امور حکایت از عدم اصالت شرعی مفهوم امت در ساخت سیاسی مدینه‌النبی دارند؛ زیرا فدراسیونی که کارویژه حمایت از نشر اسلام و یا محافظت از حملات دشمنانی که خواهان نابودی اسلام هستند، انجام می‌داد (که همان مصالح نوعیه دولت مدینه می‌شود)، مقصود اولیه پیامبر ۹ از هجرت به یثرب را برآورده می‌کرد و ایشان مشکلی به ساختارهای سیاسی منفک قبایل نداشتند؛ همچنان که در مفهوم «ربعه» در پیمان نامه بررسی شد.

این امر در مسئله یهود نمود بیشتری دارد، فیرحی در ذیل بررسی مفهوم ربعه می‌نویسد: «پیامبر اسلام ۹ چنین استقلالی را به قبیله‌های یهود مدینه و هم پیمانان آنان نیز سرایت می‌دهد؛ با اعلام صریح و رسمی این نکته که یهودیان عضو پیمان، به همراه مسلمانان، «امت واحده» را تشکیل می‌دهند. در این امت واحده، «مسلمانان بر دین خود و یهودیان نیز دین خود را خواهند داشت». این نکته به معنای آن است که قبیله‌های یهود علاوه بر استقلال در مفهوم عمومی «ربعه»، سنت‌های پیشین و استقلال مذهبی خود را نیز حفظ می‌کنند». (همان: ۱۳۰-۱۳۱ به نقل از جعفریان) «این، نوعی ساختار حقوقی - سیاسی بود که پیامبر اسلام ۹ تا آخر عمر به تعهدات آن متعهد بود و اگر تحولاتی [...] رخ داد، نه از جانب پیامبر، بلکه به دلیل نقض آشکار مفاد «عهدنامه» از سوی قبیله‌هایی چون یهود بوده است». (همان: ۱۳۱)

البته به نظر می‌رسد، فیرحی نیز مانند بسیاری دیگر چون زرگری نژاد در این باره دچار اشتباه شده است؛ زیرا آنچه به عنوان پیمان شکنی یهود در تاریخ نقل شده است، مربوط به طوایف بزرگ یهودی «بنی قینقاع»، «بنی قریظه» و «بنی نضیر» بوده است؛ این در حالی است که این سه طایفه یهودی اصلاً جزو پیمان نامه مدینه نبودند؛ پیمان منعقد شده بین پیامبر ۹ و این سه طایفه، پیمان بی‌طرفی بوده است که با مفاد پیمان نامه مدینه مبنی بر هم‌رزمی یهود کاملاً متفاوت است. یهودیان عضو پیمان نامه جمعیت‌های کوچک یهودی بودن که (بنا بر قولی) باقی مانده طوایف کوچک یهودی پیشین بودند که با طوایف مدینه هم پیمان شده بودند و تحت عنوان آن طوایف شناخته می‌شدند؛ مانند یهود بنی عوف، یهود بنی نجارو... و یا (بنا بر قولی دیگر) افرادی از همان قبایل عرب یثرب بودند که تغییر آیین داده و به دین یهود درآمده بودند که به عنوان «متهودین» شناخته می‌شدند. شباهت لفظی که بین بخش دوم پیمان نامه مدینه تحت عنوان «موادعه یهود» و پیمان نامه مستقلی که یهود بنی قینقاع و بنی قریظه و بنی نضیر با پیامبر ۹ منعقد کرده بودند، عامل چنین اشتباهی شده است. (بیات، تاج‌بخش، ۱۳۸۶: ۱۵)

تنها امکانی که برای این نظر وجود دارد، ارتباط بین یهود یثرب با طوایف بزرگ یهود و همکاری در کارشکنی‌ها و پیمان شکنی‌ها است که احتمال آن بسیار ضعیف است. فیرحی اشاره‌ای می‌کند که ارتباط یهود بنی قینقاع، بنی قریظه و بنی نضیر با پیمان نامه مدینه از طریق شبکه پیمان‌ها با یهود مدینه بوده است؛ (فیرحی، ۱۳۸۶: ۱۳۱) ولی این امر نه باعث ورود این یهودیان به پیمان نامه می‌شود و نه عاملی برای مجازات یهود مدینه. بنابراین به نظر ما، منابع و آثار سیاسی و حقوقی این پیمان نامه به قوت خود باقی است و اگر به مرور زمان و در طول تاریخ به حاشیه رفته است، احتمالاً ناشی از عوامل دیگری چون تغییر ترکیب جمعیتی در شهر مدینه و بعدها در جزیره العرب است. همچنان که زرگری نژاد اشاره به مسلمان شدن آزادانه اکثریت مشرکان مدینه<sup>۱</sup> (جعفریان، ۱۳۷۳: ۳۳۰-۳۳۶) در طی یک سال بعد از هجرت پیامبر می‌کند؛ (زرگری نژاد، ۱۳۷۸: ۳۴۲-۳۴۱) به صورتی که تعداد آن‌ها را تا نزول آیات قتال سوره توبه در سال نهم هجری به حداقل کاهش یافته می‌داند. (همان: ۴۷۵) همین مسئله را می‌توان به یهود مدینه نیز تعمیم داد.

مسئله ادعای برخی از منتقدین، که فعالیت‌های سیاسی توأم با تساهل پیامبر را تاکتیکی سیاسی ناشی از ضعف موقعیت مسلمین می‌دانند که پس از قدرت یافتن و نزول آیات قتال تغییر یافته است، برخلاف اصول صریح اعتقادی و اسلامی و جفا در حق نبی مکرم اسلام ۹ است. شیخ طبرسی= در

۱. جعفریان دلایل ویژه‌ای را برای گسترش سریع اسلام در مدینه می‌شمارد. (ر.ک: جعفریان، ۱۳۷۳: ۳۳۰-۳۳۶).

مجمع البیان در ذیل آیات نخست سوره توبه می‌نویسد که پیامبر ۹ تا آخر عمر - یعنی حتی بعد از نزول آیات سوره توبه - به پیمان کسانی که با ایشان صلح بسته بودند و پیمان شکنی یا دشمنی نکرده بودند، وفادار ماند و خلفای بعدی نیز بر این پیمان‌ها وفا کردند. (الطبرسی، ۱۳۵۱: ۱۷/۱۱)

زرگری نژاد نیز می‌نویسد: «جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که از نظر پیامبر و مسلمانان نیز حصول به وحدت سیاسی جریان‌های اعتقادی درون مدینه، به عنوان یک استراتژی نشأت گرفته از اسلام و نه یک تاکتیک سیاسی و نظامی، حاوی منافی روشن بود». (زرگری نژاد، ۱۳۸۱: ۴۵)

مراجعات تاریخی نیز همچنان که در صدر بحث نیز گفته شد، نشان از آن دارد که پیامبر ۹، در هم‌پیمانی با یثربیان، سودای حکومت نداشت. این امر را فیرحی - در بررسی کنش‌های پیامبر ۹ پیش از هجرت و مکالمات ایشان با یثربیان، در عقبه‌های اول و دوم - به خوبی بیان داشته است.

### نتیجه‌گیری

بر خلاف دیدگاه‌های برخی از متفکران اسلامی که تشکیل حکومت اسلامی را ناشی از اقتدار الهی و بر اساس تسلط و سیطره می‌دانند - که می‌تواند در دو وجه سلطه بیرونی و قهرآمیز یا سلطه درونی و دینی ظاهر شود - که در قالب آن باید به اعمال اقتدار الهی در جامعه ولو با اجبار پرداخت و هیچ‌گونه حق سیاسی برای مردم شناسایی نمی‌کنند؛ سنت نبوی در تشکیل دولت مدینه که اولین حکومت اسلامی است، حکایت از امر دیگری می‌کند. بررسی تاریخی شکل‌گیری دولت پیامبر ۹ نشان می‌دهد که این دولت نه با زور و جبر و قهر شکل گرفته و نه اقتدار جاری در ارکان آن اقتداری الهی و نه ریاست پیامبر ۹ در آن بر اساس این اقتدار بوده است. بلکه همچون نظر عقلای جهان (حائری، بی تا: ۲۰۲) و مفسران شریعت و قرآن، (الرازی، ۱۹۹۰: ۱۳/۴-۱۴) که بنیان پذیرش هر دین و مکتبی را بر آزادی دانسته‌اند؛ عمل نبوی نیز در امر دین و دولت تابع همین آزادی بوده و دولتش نیز بر اساس پذیرش آزادانه آن و انعقاد یک قرارداد اجتماعی بر اساس حقوق سیاسی مردم، از سوی قبایل اتمیک، شکل گرفته است؛ که به نظر صاحبان این سطور نشان از ماهیت زمینی کنش‌های دنیوی، ولو در عمل دینداران جامعه است. بنابراین:

اول اینکه بر اساس همین اختیار و آزادی انسان در امور دنیوی قرارداد تشکیل دولت مدینه بدون هیچ ارجاعی به امور دینی و بر اساس روش‌های برون دینی دینی و نیز با حضور جمعیت‌های برون دینی منعقد می‌شود. صد البته این امر، الزاماً به معنای دموکراسی نیست، لیکن ریشه‌های سیاسی - حقوقی لیبرالیسم فلسفی در امر تشکیل دولت را در خود نهفته دارد.

همچنین ساخت شبه دولت‌های قبیله‌ای پیش از اسلام عرب، علی‌رغم اقتداری که دارند، به گونه‌ای است که به تبع آزادی‌هایی که به فرد یا قبایل می‌دهد، وجود یک شبه دموکراسی را به ذهن می‌رساند؛ که همین امر با تعدیل‌هایی در ساختار دولت مدینه و پیمان‌نامه مدینه نیز نمود پیدا می‌کند. بر این اساس دولت مدینه با وجود اینکه بر بنیان اختیار و آزادی انسان در چگونگی مشی اجتماعی شکل گرفته بود و قانون اساسی آن اهتمام ویژه‌ای بر حقوق و آزادی‌های سیاسی مردم داشته است، ساختار آن نیز الزاماً دموکراتیک نبوده است لیکن با شناسایی قالب‌های پیشین اجتماعات عربی، وجود یک شبه دموکراسی در امور اجرایی را به ذهن می‌رساند.

دوم اینکه شکل‌گیری دولت براساس انتخاب آزادانه مردم و اهتمام بر حقوق سیاسی ایشان، اگرچه به معنای سکولار بودن حکومت نیست ولی براساس بررسی‌هایی که در طی این مقاله انجام گرفت، بر این باوریم که دولت مدینه به هنگام شکل‌گیری هیچ ارجاعی به امور دینی نکرده و یک حکومت کاملاً سیاسی و عرفی شکل گرفته است، لکن بر اساس همین احترام بر حق حاکمیت مردم، امکان شکل‌گیری یک حکومت اسلامی نیز وجود داشته که علاوه بر کارویژه‌های عام دولت بتواند مصالح اسلامی را نیز تأمین کند. این مسئله را می‌توان با توجه به اینکه اسلام در آستانه هجرت پیامبر شریعت اجتماعی (احکام اجتماعی) خاصی نداشته است، با مفهوم «دین مدنی» روسو (روسو، شومین و آندره و...، ۱۳۷۹) که دین و جامعه در تلازم همدیگر شکل می‌گیرد، «عدم جدایی مطلق دین و دولت» لاک (لاک، ۱۳۸۳) که در آن با وجود اقتدار مستقل دولت، ارتباطش با دین به طور کامل قطع نمی‌شود، «وحدت دین و دولت» در فلسفه حق هگل (هگل، ۱۳۷۸) که در پروسه وحدت - تفکیک - وحدت، دین و دولت با هم متحد می‌شوند، و «پست سکولاریسم» هابرماس (Habermas) که دولت دینی و بازگشت دین به اجتماع از مجرای سکولاریسم صورت می‌گیرد، نسبت سنجی کرد.

سوم اینکه - که منتج از دو نتیجه قبلی است - وجود گزاره‌های سیاسی در دین، الزاماً دینی بودن مفهوم دولت را نمی‌رساند، بلکه اشراف و نظر دین به امور اجتماع و عدم سکوت در قبال آن را می‌رساند و سیره نبوی در امر دولت و حکومت مؤید ماست.

فرضیه دوم نیز با اثبات فرضیه اول و در طی بررسی مفاد صحیفه مدینه النبی به سهولت اثبات می‌شود. اینکه، بر اساس سنت نبوی در شکل دهی اولین دولت اسلامی، جمعیت‌های غیر مسلمان می‌توانند هم‌ردیف با مسلمانان در دولت اسلامی حضور پیدا کنند و بدون هیچ تمایزی از حقوق سیاسی خود بهره‌مند شوند و دلیلی متقنی نیز بر سقوط اعتبار این حق وجود ندارد.

## منابع

### الف - فارسی

۱. ابن ابی یعقوب، احمد. *تاریخ یعقوبی*. [مترجم] محمدابراهیم آیتی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷. ص. ۳۹۵-۳۹۷. جلد ۱.
۲. بیات، علی. تاج بخش، قدریه. *وثاقت پیمان نامه مدینه*. ج ۱۵، تهران: پژوهش دینی، ۱۳۸۶.
۳. جعفری لنگرودی، محمدجعفر. *مبسوط در ترمینولوژی حقوق*. ج ۴، تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۸.
۴. جعفریان، رسول. *تاریخ سیاسی اسلام (۱) سیره رسول خدا*. ج ۹، قم: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۳.
۵. حائری، مهدی. *حکمت و حکومت*. بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۶. حسینی، سید محمد. *فرهنگ لغات و اصطلاحات فقهی*. تهران: سروش، ۱۳۸۵.
۷. حقیقت، سید صادق. *ظرفیت سنجی مفاهیم سیاسی مدرن*. قم: علوم سیاسی، ۱۳۸۶.
۸. حمید الله، محمد. *نامه‌ها و پیمان نامه‌های سیاسی حضرت محمد ۹ و اسناد صدر اسلام*. مترجم سید محمد حسینی. تهران: سروش، ۱۳۷۴.
۹. الرازی، امام فخر الدین. *تفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب*. ج ۴، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۰.
۱۰. روسو، ژان ژاک. شومین، ژرار. سینک، آندره. مورالی، کلود. مدینا، ژوزه. *قرار داد اجتماعی متن و در زمینه متن*. تهران: مؤسسه انتشارات آگاه، ۱۳۷۹.
۱۱. زرگری نژاد، غلام حسین. *تاریخ صدر اسلام*. تهران: سمت، ۱۳۷۸.
۱۲. شهید اول، محمد بن جمال الدین مکی العاملی. *اللمعة الدمشقیة*. ج ۱، بیروت: دارالعلم الاسلامی.
۱۳. الطبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن. *تفسیر مجمع البیان*. ج ۱۱، تهران: مؤسسه انتشارات فراهانی، ۱۳۵۱.
۱۴. طبری، محمد ابن جریر. *تاریخ طبری*. [مترجم] ابراهیم آیتی، ج ۳، بی‌جا: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.
۱۵. طبری، محمد ابن جریر. *تاریخ طبری*. ج ۴، بی‌جا: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲.
۱۶. فیرحی، داوود. *تاریخ تحول دولت در اسلام*. قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۶.
۱۷. کرون، پاتریشیا. *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*. مترجم: مسعود جعفری، تهران: سخن، ۱۳۸۹.
۱۸. لاک، جان. *نامه‌ای در باب تساهل*. مترجم: شیرزاد گلشاهی کریم. تهران: نی، ۱۳۸۳.
۱۹. موسوی بجنوردی، سید محمد. *علم اصول*. بی‌جا: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۹.
۲۰. میرموسوی، سیدعلی. *جزوه اندیشه سیاسی اسلام*. بی‌جا: دانشگاه مفید، نیمسال دوم ۸۹-۹۰.
۲۱. نائینی، محمدحسین. *تنبیه الامه و تنزیه المله*. [آندوین] سیدجواد ورعی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲۲. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش. *عناصر فلسفه حق*. مترجم: مهدی ایرانی طلب. تهران: بی‌نام، ۱۳۷۸.

### ب - لاتین

23. **Habermas, Jürgen.** Reset DOC. *philosophy and religion*. [Online] Reset-Dialogues On Civilizations: A webmagazine for all world tribes, September 16, 2008. [Cited: 03 02, 1391.] <http://www.resetdoc.org/story/00000000926>