



شهرام رهنما^۱

مسعود بهرامیان^۲ مبانی و فلسفه همگرایی اجتماعی در عصر نبوی*

چکیده

انسجام اجتماعی در جامعه جزیره‌العرب پیش از اسلام بر محوریت قبیله، شخص رئیس قبیله، هنجارها و مناسکی که بین افراد قبیله و قبائل دیگر مشترک بود قرار داشت. با ظهور اسلام در مکه، گفتمان قبیله‌گرایی با رقیب قدرتمندی به نام گفتمان تنوکراسی دینی مواجه گردید و برای مدتی به حاشیه رانده شد. در این سرزمین، عوامل واگرایی در سطح جامعه به حداکثر خود رسیده بود. پیامبر اسلام ﷺ نمی‌توانست نظام وحیانی را در رویارویی کامل با نظام قبیله‌ای که سال‌ها در اعماق وجود فرد عرب ریشه دوانده بود، قرار دهد. فعالیت‌های پیامبر ﷺ در راستای زدودن واگرایی و تبدیل آن به همگرایی اسلامی بود. این مقاله با رویکردی توصیفی - تحلیلی به طرح این پرسش می‌پردازد که تعاملات عقیده، قبیله و دشمن به مثابه روح جمعی در انسجام اجتماعی عصر نبوی چگونه بود. نتایج به دست آمده از تحقیق نشان می‌دهد عقیده در مرحله اول و قبیله در قامت امت اسلامی در مرحله دوم و دشمن در مرحله سوم از عوامل انسجام اجتماعی عصر نبوت قرار می‌گیرند.

واژگان کلیدی: انسجام اجتماعی، فلسفه حکومت، پیامبر، عقیده، امت اسلامی، دشمن.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۶

rahnama.sh@lu.ac.ir

mbahramian63@gmail.com

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۹

۱. استادیار دانشگاه لرستان (نویسنده مسئول)

۲. عضو پیوسته تاریخ ایران انجمن تاریخ ایران



مقدمه

اسلام به‌عنوان والاترین پیام الهی تغییرات بنیادینی در ساختارهای گویشی و گفتمانی پیش از خود ایجاد کرد. شالوده‌شکنی و ساختارشکنی پیامبر ﷺ آن بود که ابتدا مدلول قبیله یعنی انسجام اجتماعی را از دال خود جدا نموده و معنی جدیدی به آن بخشید. ایشان جامعه اسلامی را جایگزین قبیله نمود و عدالت اقتصادی را در قالب زکات و صدقه تعریف کرد. معنی جدید قبیله، امت اسلامی بر پایه عقیده توحیدی بود. پیامبر ﷺ این عصیبت جدید را در نفی سنت‌های قبیله‌ای، به یکباره اجرا نکرد، بلکه قالب و ساختار قبیله را در جهت ایجاد یک روح جمعی جدید به کار گرفت و از ارزش‌ها و سنت‌هایی که در جاهلیت موجب انسجام و همبستگی می‌گردید و محتوای اخلاقی و انسانی داشت، بهره برد. نمونه آن را می‌توان قانون «حمی و جوار» نام برد که به شدت از افراد نومسلمان حمایت می‌کرد که می‌توان جوار پیامبر از طرف «مطعم بن عدی» هنگام بازگشت از طائف را مصداق آن دانست. (مقدسی، ۱۳۷۴، ۶-۴: ۶۵۹) هسته مرکزی این گفتمان شخص پیامبر ﷺ با آموزه‌های و حیانی بود. تنوکراسی دینی با بازتعریفی از دال‌های عصر جاهلیت به گفتمان خود، انسجام بخشید. با توجه به عنصر مرکزی گفتمان یعنی قدرت و رابطه آنان با هم، این گفتمان نیز در خدمت حکومت پیامبر ﷺ در مدینه قرار گرفت.

قبیله‌گرایی کاملاً در حاشیه قرار نگرفت، بلکه خود را برهه‌هایی در طول دوران رسالت نشان می‌داد تا آنکه با فوت پیامبر اسلام ﷺ به‌عنوان گفتمان غالب تنوکراسی مطرح شد. البته در این زمان، قالب تهی کرده و محتوای دینی به خود گرفت. تعارض دو گفتمان یعنی گفتمان قبیله‌گرایی اسلامی و گفتمان تنوکراسی دینی در طول دوران خلفای راشدین ادامه یافت تا در عصر خلافت عثمان (۳۵-۲۳ق) گفتمان قبیله‌گرایی اسلامی غلبه پیدا کرد. این گفتمان چنان ریشه دوانیده و در این دوران تثبیت شده بود که در سال (۴۰-۴۱ق) به‌عنوان گفتمان غالب تا سال (۱۳۲ق) هژمونی خود را بر کل جهان اسلام گسترانده بود.

اسلام در سرزمینی ظهور کرد که شرایط ظهور یک دین جدید از هر نظر در آن مهیا بود. بحران‌های اعتقادی، سیاسی و اجتماعی، قبایل عرب را درگیر خود کرده بود. ناگفته پیداست در جوامعی شبیه جزیره العرب، هر گونه تغییری از مجرای دو مؤلفه عبور می‌کرد؛ اول هجوم کشوری بیگانه و تسلط بر آن سرزمین و دوم ظهور دینی جدید. در عربستان عامل اول به علت شرایط اقلیمی و جغرافیایی غیرممکن بود و تنها عامل دوم می‌توانست انسجام و



همسازگری را میان قبایل عرب ایجاد نماید. پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با داشتن قدرت تفکر بالا، ذکاوت، تعلق به قبیله قریش و مهمتر از آنان امداد الهی توانست در مدینه، حکومتی را تأسیس کند که پشتوانه آن بیعت و حمایت مردمی بود. پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با اقدامات خود توانست در جامعه‌ای که عصبیت خونی، حسب و احلاف جزء مؤلفه‌های همسازگری آن بود با تغییری محتوایی، عقیده توحیدی را در قالب قبیله قرار دهد و انسجام اجتماعی را با محوریت نبوت و عقیده الهی ایجاد نماید.

۱. چهارچوب نظری

۱-۱. همبستگی اجتماعی از منظر امیل دورکیم

علت توجه نویسندگان به نظریه همبستگی دورکیم، شباهت این نظریه با موضوع بحث حاضر است. کار دورکیم نیز عاری از اشتباه نیست و اهتمام بیش از حد به جامعه یا به بیان دیگر، برتری اصالت جامعه بر فرد و تک‌علتی دیدن وقایع و حوادث اجتماعی از نقاط ضعف کار اوست. امیل دورکیم نخستین بار مفهوم «همبستگی اجتماعی» را وارد جامعه‌شناسی کرد. وی از درون تقسیم کار در نظام اجتماعی، مفهوم همبستگی اجتماعی را به دست آورد. وی دستگاه مفهومی و تحلیلی خاصی را طراحی کرد که اضلاع چهارگانه آن عبارتند از تقسیم کار اجتماعی، وجدان جمعی، همبستگی اجتماعی و حقوق. پیش از دورکیم ابن‌خلدون با طرح نظریه «عصبیت»، به این موضوع پرداخته بود. اشخاص دیگر، اساس پیوستگی اجتماعی را در موضوعات مختلفی مانند روح کلی ملت، نهاد اقتصاد «منتسکیو»، قرارداد اجتماعی «ژان ژاک روسو» می‌دانند.

امیل دورکیم به‌طور خاص به انسجام اجتماعی^۱ و اخلاقی علاقمند بود. به بیان دیگر، به این که چه چیزی جامعه را سرپا نگه می‌دارد و آن را از سقوط به قعر آشوب حفظ می‌کند. دورکیم جامعه‌های انسانی یا نظام‌های فرهنگی را به دو بخش کهن یا سنتی و مدرن یا صنعتی تقسیم کرده است که با دو نوع همبستگی متمایز، از یکدیگر بازشناخته می‌شوند: مکانیکی (خودبه‌خودی) و اندامی (ارگانیکی). (آرون، ۱۳۸۶: ۳۶۱؛ ورسلی، ۱۳۷۸: ۱۰)

همبستگی مکانیکی مختص جوامع سنتی و بدوی است. هنگامی که این شکل از همبستگی بر جامعه مسلط باشد، افراد جامعه چندان تفاوتی با یکدیگر ندارند. اعضای این جامعه همانندند و احساسات واحدی دارند؛ زیرا به



ارزش‌های واحدی وابسته بوده و مفهوم مشترکی از تقدس دارند. چنین جامعه‌ای از آن‌رو منسجم است که افراد آن هنوز تمایز اجتماعی نیافته‌اند. (آرون، ۱۳۸۶: ۳۶۲-۳۶۱؛ ورسلی، ۱۳۷۸: ۱۰) شکل خانواده در این‌گونه جوامع به‌طور عمومی گسترده بوده و فردیت مجال تجلی نیافته است. در این جوامع، پیرسالاری^۱ و سنت به‌شدت بر سلوک اجتماعی افراد حاکم است و نقض هنجارها، گناهی عظیم می‌باشد. عدم پیچیدگی کافی سازمان در این جوامع، اجازه تنوع زیاد تجارب و چشم‌اندازها را نمی‌دهد. نمونه چنین جامعه‌ای یک اقلیت شکارچی چادرنشین است که تخصص اندکی دارند و اگر بخواهند زندگی‌شان را حفظ کنند، همه افراد آن باید در یک مهارت عمده (شکار) استاد شوند. (ورسلی، ۱۳۷۸: ۱۱) انسجام این گروه‌ها زمانی حفظ می‌شود که افراد با موفقیت در گروه‌های اجتماعی ادغام شوند با مجموعه‌ای از ارزش‌ها، آداب و رسوم مشترک هدایت و تنظیم گردند. دورکیم مجموعه این ارزش‌ها و آداب و رسوم را «روح جمعی» می‌نامد. این روح جمعی در تمام جامعه گسترده شده و چون به زمان خاصی اختصاص ندارد، همه نسل‌های آن جامعه را به هم پیوند می‌زند. بنابراین روح جمعی با روح و وجدان فردی اعضا منافاتی ندارد، بلکه همانند روح عمومی، وجدان‌های فردی را به هم پیوند می‌دهد. پایه و اساس وجدان عمومی، مشترکات اجتماعی است و این مشترکات، همبستگی مکانیکی را می‌سازند. (دورکیم، ۱۳۸۱: ۷۷؛ آرون، ۱۳۸۶: ۳۶۴)

بیان این نکته ضروری است که روح جمعی، نیرویی سرکوب‌گر دارد که نظام حقوقی آن جامعه را تشکیل می‌دهد. اجتماع، بدون هیچ رحم و شفقتی، هر کس را که شیوه‌های عرفی زندگی را زیر پا گذارد، تنبیه می‌کند. بدین ترتیب هیچ مجال و فرصتی برای اختلاف و نظرهای فردی باقی نمی‌ماند. بنابراین انسجام مکانیکی بر پایه وفاداری و همسانی عقاید استوار است.

صورت متضاد همبستگی مکانیکی، همبستگی ارگانیکی یا اندامی است که اجماع اجتماعی یعنی وحدت انسجام یافته اجتماع در آن، نتیجه تمایز اجتماعی افراد با هم است یا از راه این تمایز، بیان می‌شود. افراد در این اجتماع، دیگر همانند نیستند، بلکه متفاوت می‌باشند و لزوم استقرار اجماع اجتماعی تا حدی نتیجه وجود همین تمایزها است. (آرون، ۱۳۸۶: ۳۶۲) دورکیم همبستگی ارگانیکی را مختص جوامع صنعتی و مدرن می‌داند. در این جوامع، اصناف در فرایند صنعتی شدن باید ویژگی محلی و منطقه‌ای را به نفع ویژگی ملی از دست دهند که در این صورت، جامعه از حالت مجمع‌الجزایری خارج شده و یکپارچه می‌گردد. از نظر دورکیم، عامل انسجام و همبستگی



جوامع مدرن «تقسیم کار اجتماعی» است. او کتابی تحت همین عنوان نگاشته است و در آن، تقسیم کار را «نوعی نظم خودبنیاد اجتماعی و اخلاقی» می‌داند که افراد پراکنده را به هم پیوند می‌زند و وابستگی افراد برای برآوردن نیازهای خود، به ارتباط میان آنها و بالطبع ثبات جامعه منتهی می‌شود. (دورکیم، ۱۳۸۱: ۳۰-۲۹؛ گی‌روشه، ۱۳۶۸: ۴۱؛ ورسلی، ۱۳۷۸: ۱۱) دورکیم معتقد است نظام حقوقی هر جامعه‌ای به تناسب اهمیت باورها و احساسات مشترک شکل می‌گیرد. بنابراین مجازات‌ها نیز متناسب با اهمیت تخلفات تعیین می‌شود. مجازات‌ها به دو نوع تقسیم می‌گردند: الف) مجازات‌های تنبیهی؛ ب) مجازات‌های ترمیمی. مجازات‌های تنبیهی، مجازات‌هایی هستند که به دلیل آسیب وارد کردن مجرم به جامعه و روح جمعی و جریحه‌دار کردن آن، اعمال می‌شود و هدف آن، تنبیه مجرم و نه اصلاح اوست. در مجازات ترمیمی، هدف از اعمال مجازات‌ها به اصلاح و ترمیم فرد خاطی تغییر می‌کند. (دورکیم، ۱۳۸۱: ۶۸)

شباهت بسیاری میان روح جمعی و همبستگی اجتماعی دورکیم با نظریه «عصبیت» ابن‌خلدون وجود دارد. ابن‌خلدون، روح جمعی و همبستگی اجتماعی را یکی از عوامل اصلی در تکوین جامعه می‌داند. (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ۱: ۲۴۳ به بعد) او عامل همبستگی را «عصبیت» می‌داند. تعصب و عصبیت از ماده «عصب» به معنی پی‌هایی است که مفاصل را به هم ارتباط می‌دهد، بنابراین پس هرگونه ارتباط و به‌هم‌پیوستگی را تعصب و عصبیت نامیده‌اند. این اصطلاح از «عصبه» به معنای پیوند و پیوستگی اقارب و نزدیکان و خویشان آدمی از جانب پدر، مشتق شده است و مراد از آن، دفاع فرد از حريم قبیله و دولت خویش است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۱: ۶۰۲) معادل فارسی عصبیت، «قوم‌مداری» است که در فرهنگ جامعه‌شناسی به «قوم‌مدار» ترجمه شده است. قوم‌مداری، گرایشی است که به مقایسه و ارزشیابی فرهنگ‌های دیگر بر اساس فرهنگ خود می‌پردازد یا به بیان دیگر قوم‌مداری عبارت است از برتری دادن به فرهنگ خود و گرایش به ممتاز گردانیدن فرهنگ جامعه خود بر دیگر فرهنگ‌ها. در جوامع سنتی و گروه‌های نخستین، قوم‌مداری بیشتر نمود داشت. هر قوم و گروهی که در آن عصبیت، نیرومندتر است، قوم‌مداری نیز شدت بیشتری می‌یابد. از جمله ویژگی‌های مثبت قوم‌مداری می‌توان به این موارد اشاره کرد: تقویت همبستگی اجتماعی، احساس وفاداری به قوم و گروه اجتماعی، گسترش روح ملی و میهن‌پرستی که در پاره‌ای مواقع به‌ویژه در زمان جنگ اهمیت زیادی دارد.

ابن‌خلدون از اصطلاح «عصبه» به معنایی گسترده‌تر استفاده کرده است. او این اصطلاح را با توجه به آیه‌ای از



سوره یوسف ابتکار کرده و مفهوم تازه‌ای را از آن استخراج می‌کند: «برادران یوسف وقتی که از نگرانی و تردید پدر خود، حضرت یعقوب در مورد همراه بردن یوسف آگاه شدند که اظهار می‌داشت: ممکن است گرگ او را بخورد، به او چنین اطمینان دادند: اگر گرگ او را بخورد در حالی که ما یک عصبه و گروه منسجمی هستیم، آن‌گاه ما زیان‌کار خواهیم بود.» (یوسف/۱۴) ابن‌خلدون عصبيت را تنها در نسب افراد جست‌وجو نمی‌کند، بلکه هم‌پیمانی و هم‌سوگندی، دین و مذهب مشترک، محیط و شرایط سخت جغرافیایی را نیز از مقومات تشکیل‌دهنده عصبيت می‌داند. (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ۱: ۲۴۲) تعصب و حمیت، تمام فرهنگ فرد را تشکیل می‌داد و به هر اندیشه و ارزشی متناسب با این روحیه، شکل می‌بخشید. تعصب، روحیه‌ای بود که به‌عنوان مهم‌ترین انگیزه، خود را به جای منطق، فکر و اندیشه قرار داده بود. (جعفریان، ۱۳۸۵، ۱: ۱۶۳) البته ناگفته نماند که تعصب در همه انواع و مراتب خود فسادانگیز نیست، آنچه از این پدیده نکوهش می‌شود، جلوه افراطی آن است که در سلسله ارزش‌ها، مقام برتر را داشته باشد و فرد را از پیروی حق باز دارد. (آیینه‌وند، ۱۳۸۳: ۴۴) این تعصب، افراد قبیله را به اطاعت از رئیس قبیله ملزم می‌کرد و در مقابل دشمن خارجی از قبیله دیگر، میان آنان اتحاد و سازگاری ایجاد می‌ساخت. یک فرد از یک عشیره حتی اگر در فکر و عقیده با عشیره خود مخالف بود، باز مورد حمایت قبیله و عشیره خود قرار می‌گرفت.

نمودار همبستگی مکانیکی و ارگانیکی

همبستگی مکانیکی: شباهت‌ها و همانندی‌ها ← تعامل ← وجدان ← عمومی ملموس، قانون سرکوبگر یکپارچگی

همبستگی ارگانیکی: تمایزات مکمل دو سویه و متقابل (تقسیم کار) ← تعامل ← ضعیفتر بودن قواعد اخلاقی، وجدان عمومی انتزاعیتر، قانون بازدارنده ← یکپارچگی (استونز، ۱۳۸۳: ۸۰)

۲. همسازگری اجتماعی در عصر نبوت

در ابتدا بیان این نکته لازم است که هدف ما در این نوشتار توضیح حوادث تاریخ صدر اسلام نمی‌باشد، بلکه غرض پرداختن به مهمترین مؤلفه‌های سازگاری و ناهمسازگری اجتماعی و اقدامات پیامبر ﷺ در این زمینه می‌باشد. آموزه‌های پیامبر ﷺ برای طرفداران او عامل انسجام و همبستگی و برای ساختار سنتی - قبیله‌ای جامعه جزیره‌العرب، عامل واگرایی و تفرقه بود؛ زیرا پیامبر ﷺ مدعی نوعی از همسازگری و اقتدار بود که انسجام عصر جاهلیت را به



فراموشی می سپرد. گفتمان غالب در این دوره «توکراسی دینی» بود که به مقابله با گفتمان قبیله‌گرایی دوره جاهلی که در این زمان به حاشیه رانده شده بود، برخاست.

سازگری عصر رسالت را میتوان با توجه به دو دوره مکی و مدنی حیات پیامبر ﷺ به دو قسم تقسیم کرد. سازگری اجتماعی در دوران مکی بیشتر مبتنی بر عقیده و قبیله بود و زمانی که ایشان به یثرب «مدینه» هجرت کردند، نوع سومی به نام «دشمن» بر آن افزوده گردید که تا پیش از فتح مکه در قالب قریش خود را نشان می‌داد. بعد از آنکه مکه در سال (۸ق) فتح شد، بیشتر توجه پیامبر ﷺ به اسلام‌پذیری قبایل داخلی عربستان و نبرد با دشمنان خارجی معطوف گردید. در تفسیر دیگر می‌توان این گونه گفت که گفتمان غالب برای ایجاد هویت برای سوژه‌های خود، نیازمند اقتدار می‌باشد. این گفتمان در مدینه با حمایت اقتدار نبوی توانست با مفصل‌بندی میان عناصر و اندیشه‌ها، هویت فرد عرب وابسته به قبیله را به سوی مسلمان توحیدی وابسته به وحی سوق دهد.

ابن خلدون مینویسد:

رام شدن و انقیاد گروهی از آنان [اعراب] نسبت به دسته دیگر، به علت درشت‌خویی و گردن‌فرازی و فزون‌جویی و رقابت و هم‌چشمی در ریاست از دشوارترین کارهاست. از این رو، کمتر تمایلات ایشان دربارهٔ یک امر، هماهنگ و متحد می‌شود. لیکن هنگامی که از راه پیامبری یا ولایت به کیشی گرایند، آن‌گاه حاکم و رادع آنان از نفوس خودشان برمی‌خیزد و خودخواهی و هم‌چشمی از میان آنان رخت بر می‌بندد و در نتیجه انقیاد و اجتماع آسان می‌شود.»
(ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ۱: ۲۸۹)

با این بیان مشخص می‌گردد که سازگری میان اعراب به طریق دین یا سیاست بود و چیزی که در امر پیامبر ﷺ محقق شد، عقیده در مرحلهٔ اول بود، سپس تشکیل حکومت اسلامی که در اواخر عصر اموی و اوایل عصر عباسی تمدن اسلامی بر پایهٔ آن شکل گرفت. عقیدهٔ توحیدی به عنوان دال خالی در عصر جاهلیت بود که توسط پیامبر ﷺ جذب گفتمان توکراسی گردید و با هژمونی بر دیگر دال‌ها، به دال مرکزی تبدیل گردید. این خود، به وحدت و هم‌گرایی جامعهٔ اسلامی منجر شد.

روح جمعی در تمام مراحل دعوت عقیده وجود داشت. عقیده به وحدانیت خدا، در رأس هر می‌قرار گرفت که در جاهلیت، قبیله و ارزش‌ها و هنجارهای قبیله‌گرایی به مثابه روح و وجدان جمعی در رأس آن قرار داشت. وحی از یک‌سو به



تعرض و تصادم با میراث قبیله برخاست و از سوی دیگر بسیاری از عناصر قبیله به‌ویژه ساختار عمومی آن را حفظ و استخدام کرد، همچنین به‌مثابه موتور محرک عقیده نوظهور و اساسی‌ترین عنصر همبستگی بود. (فیرحی، ۱۳۸۳: ۱۴۰)

از نظر دورکیم، دین در جوامع اولیه، عامل انسجام اجتماعی و وفاق جامعه بود. این عامل را می‌توان در دوره مکی میان طرفداران و تازه‌مسلمانان به وضوح دید. هدف پیامبر ﷺ در این مرحله، بازسازی باورها و ایجاد یک عصیبت جدید غیر خونی و جدا از جاهلیت بود. عناصر اساسی که موجب همسازگری مؤمنین درون «جماعت مؤمنان مکه» میشد، اعتقاد به توحید، نبوت و معاد بود. (فیرحی، ۱۳۸۳: ۱۳۶؛ حکیم، ۱۳۷۷: ۱۲۴) پیامبر ﷺ این عصیبت جدید را در نفی سنت‌های قبیله‌ای به‌یکباره به مرحله اجرا نگذاشت، بلکه ایشان قالب و ساختار قبیله را در جهت ایجاد یک روح جمعی جدید به کار گرفت و از ارزش‌ها و سنت‌هایی که در جاهلیت موجب انسجام و همبستگی می‌گردید و محتوای اخلاقی و انسانی داشت، استفاده کرد. تمدن اسلامی تا زمانی این روح در آن دمیده بود، سرزنده و پرنشاط به حیات خود ادامه می‌داد، اما به محض فروکش کردن این روح، آن تمدن نیز روبه افول گذاشت. نمونه آن را می‌توان قانون «حمی و جوار» نام برد که به شدت از افراد نومسلمان حمایت می‌کرد و مصداق آن، جوار پیامبر از طرف «مطعم بن عدی» هنگام بازگشت از طائف است. (مقدسی، ۱۳۷۴، ۶-۴: ۶۵۹) عقیده مانند قبیله‌ای ایمانی، تازه‌مسلمانان را در خود گنجانده بود که از یک سو باعث همسازگری آنان می‌گردید و از سوی دیگر همین قبیله ایمانی درون قبیله، موجب عدم آزار و تعرض مشرکین به مسلمانانی که در مکه از وجه و اعتبار قبیله‌ای برخوردار بودند، می‌گردید. مشرکین مکه، تازه‌مسلمانانی را آزار و شکنجه می‌دادند که یا فاقد قبیله حمایتی بودند یا قبیله آنان در قبال قبایل دیگر امتیاز و قدرتی نداشت. پس در مرحله مکی اگر عقیده، عامل انسجام مؤمنین بود، اما از سوی دیگر، قبیله، عنصر انسجام‌بخش مخالفین اسلام را شکل می‌داد. (جابری، ۱۳۸۴: فصل نخست)

توضیح این مطلب لازم است که در صدر اسلام هر دعوتی برای تأثیر گذاشتن به‌نحوی که بتواند عموم مردم را تشویق کند، باید متکی به عصیبتی می‌بود و چنان‌که در حدیث صحیح آمده است خداوند هیچ پیامبری را برنمی‌گيخت مگر آن که در میان قوم خویش، ارجمندی و خویش‌داری داشت. (ابن خلدون، ۱۳۸۸، ۱: ۳۰۴) دعوت پیامبر ﷺ نیز در درجه اول، به وحی و در درجه دوم به عصیبت قبیله‌ای متکی بود. این نشان می‌دهد دال قبیله‌گرایی به‌طور کامل



از صحنه گفتمان خارج نشده و تنها به حاشیه رفته بود. حمایت ابوطالب از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ملحق شدن بنی هاشم به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در شعب ابی طالب و غیره، همه بر اساس منطق قبیله و عصیبت قبیله‌گی قابل توجیه است، اما اسلام‌پذیری حمزه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ دیگر عمومی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، نه بر اساس منطق قبیله، بلکه بر اساس وحی و نفوذ پیام الهی اسلام در قلبش و در مرحله بعد منطق و عصیبت قبیله حاصل شد.

ارزش‌ها و هنجارهایی که در جاهلیت، عامل انسجام اجتماعی بودند، در مرحله مکی نیز به کمک حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمدند. مفهوم «امت اسلامی»، در حقیقت بدیل «قبیله عرب» به‌ویژه پس از هجرت به مدینه بود. (فیرحی، ۱۳۸۳: ۱۳۸) مفهوم مدینه و امت اسلامی دقیقاً به معنای ازدواج عقیده و قبیله است که آثار مهمی در آرایش قدرت در تمدن اسلامی و نخستین دهه‌های آن برجای نهاد. (فیرحی، ۱۳۸۳: ۱۴۰) تأسیس جامعه مدینه‌النبی به دست پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌رفت که قشر بندی نهادمند عرب جاهلی را که با خود، ناسازگری را به دنبال داشت، درهم بشکند. به بیان دیگر، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به یک شالوده‌شکنی و ساختار شکنی دست زدند. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مدلول قبیله را از دال خود جدا نمود و دال جدیدی برای آن معنا کرد که با دال‌های دیگر همخوانی معنایی داشته باشد. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بیت‌المال را - بیت‌المال به معنای واقعی کلمه و مانند دوران خلفای راشدین یا امویان که دیوانی منسجم بود، در عصر نبوی وجود نداشت - بالسویه تقسیم می‌کرد و در حلقه جلسات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، چهره ایشان برای ناآشنایان با دیگر مؤمنان متمایز نبود. ایشان اسامه‌بن زید را که یک برده‌زاده بود، به امیری سپاه منصوب کرد و در پاسخ اعتراض کنندگان فرمودند:

ای مردم! این گفتار چیست که از بعضی به من رسیده که درباره فرماندهی اسامه‌بن زید گفته‌ای؟ به خدا قسم تازگی ندارد اگر در مورد فرماندهی اسامه به من اعتراض می‌کنید که قبلاً هم در مورد فرماندهی پدرش به من اعتراض کردید، حال آنکه به خدا قسم او شایسته فرماندهی بود و پسرش هم پس از او شایسته این کار است.» (واقفی،

۱۳۶۹: ۸۵۵)

پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همواره در آموزش‌ها و تعالیم خود و در عمل، جهت نفی تفرقه و اختلاف و تحکیم پایه‌های وحدت اسلامی و حتی تفاهم با غیر مسلمانان گام می‌نهاد. شعار اساسی توحید که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اعلام نمود به بهترین وجه گویای دعوت دوجانبه توحیدی نفی معبودها - که منشأ تفرقه بود - و اثبات الله - منشأ وحدت و یگانگی - آن



حضرت بود. ترغیب قرآن به برادری و تعاون میان مسلمانان، بیان معمول یک جنبش عقیدتی در مراحل اولیه آن است و همبستگی طرفداران یک جنبش، شرط ضروری برای پیروزی آن به شمار می‌آید. (رودنسون، ۱۳۵۸: ۲۲۸) درباره اهمیت وحدت، احادیث فراوانی از پیامبر ﷺ رسیده است که برای اجتناب از اطاله کلام تنها به چند مورد اشاره می‌شود. پیامبر ﷺ می‌فرماید: «هر کس از اجتماع مسلمانان فاصله بگیرد، قید مسلمانی را از گردنش برداشته است.» (شیخ صدوق، بی تا: ۲۹۷) در جای دیگر نیز می‌فرماید: «هر کس به قبله ما رو کند و به شهادت ما شهادت دهد و ذبح ما را حلال بداند، مسلمان است و برای او همان است که برای ماست و علیه او همان است که علیه ماست.» (راوندی، ۱۴۰۷: ۱۴۰)

در مدینه، «امت و دین» جای قبیله و عشیره را گرفت، ولی با این وجود فراتر رفتن تمام و کمال از قبیله ممکن نبود. چه دعوت به امت هنوز در آغاز راه بود، پس باید چیزی از قبیله برجا می‌ماند. (جابری، ۱۳۸۴: ۱۴۵) پیامبر در مرحله عمل نیز انسجام و همبستگی اجتماعی را برای پایه‌های حکومت اسلامی خود لازم و ضروری می‌دانست و از همان آغاز به اشکال مختلف می‌کوشیدند آن را اجرا نمایند. خاندان یا قبیله پیامبر ﷺ زبانی مشترک (زبان قرآن) را برای جامعه فراهم آوردند که گروه‌های کاملاً متفاوتی از مردم در مکان‌های گوناگون بتوانند درون این واحد سیاسی گسترده و با به‌کار گرفتن آن، با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. حال با توجه به توضیحات ارائه شده در زمینه همسازگری، در ادامه برای آشنایی کلی خوانندگان با حوادث زندگی پیامبر ﷺ مختصر شرحی در خصوص دوران کودکی و مهم‌ترین اقدامات پیامبر ﷺ در راستای همسازگری اجتماعی دوران مکی و مدنی ارائه می‌گردد.

محمد بن عبدالله در سال (۵۷۰ م) در مکه و در خاندانی صاحب‌شرف و اعتبار به دنیا آمد. عبدالله بن عبدالمطلب در سفری به شام و قبل از تولد فرزندش درگذشت و فرزند در دامن جد خود تربیت شد. تقدیر حضرت محمد ﷺ آن بود که در شش سالگی مادر خود، آمنه بنت‌وهب را نیز از دست دهد و این یتیم عبدالله در خانه عموی خود، ابوطالب بزرگ شود. ابوطالب عشق فراوانی به برادرزاده خود داشت و حتی در یکی از سفرها به شام او را به همراه خود برد. محمد به علت تنگدستی عموی خود از همان اوان نوجوانی با به‌چرا بردن گوسفندان اهل مکه سعی در کمک به هزینه‌های عمو می‌کرد. محمد ﷺ به علت دوری از بتان و امانت‌داری در مکه از طرف قریش به «محمد



امین» مشهور شد. سال‌های قبل از بعثت بخش‌هایی از خانه کعبه بر اثر سیلی تخریب گردید، مشرکین مکه در صد برآمدند تا آن را بازسازی کنند. هر طایفه متولی ساخت دیواری از خانه کعبه گردید تا نوبت به نصب سنگ حجرالاسود شد. میان آنان بر سر آن که کدام یک از آنان این افتخار را نصیب خود سازد نزاع درگرفت. ولیدبن مغیره، که در آن زمان بزرگ قریش بود، پیشنهاد کرد نخستین شخصی را که وارد مسجدالحرام گردد به عنوان حکم انتخاب کنند. در این زمان پیامبر ﷺ وارد شد و بعد از کسب اخبار، گفتند جامه‌ای آورده و سنگ را در آن گذاشته و بزرگ هر طایفه‌ای گوشه‌ای از آن را بگیرد و به نزدیک محل نصب بیاورند، آنگاه ایشان سنگ را برداشته و در محل نصب قرار دادند. (ابن هشام، ۱: ۱۴۱۵، ۲۳۳-۲۳۰؛ بیهقی، ۱۳۶۱: ۷۹)

حضرت محمد ﷺ بعد از رسیدن به پیامبری تمام تلاش خود را برای حفظ نومسلمانان از آزار مشرکین مکه انجام می‌داد. نخستین وظیفه شرعی نومسلمانان برپایی نماز جماعت بود. در مقدمه باید گفت امیل دورکیم معتقد است در مراسم تشریفات جمعی، حس همبستگی گروهی تأیید و تقویت می‌شود. (گیدنز، ۱۳۸۱: ۵۰۴) یکی از این مراسم جمعی و دینی برگزاری نماز جماعت است. پیامبر اسلام ﷺ قبل از نزول آیات «وانذر عشیرتک الاقربین» (شعرا/ ۲۱۴) و «فاصدع بما توامر» (حجر/ ۹۴) همراه نومسلمانان در مسجدالحرام نماز جماعت می‌خواندند، اما بعد از شروع آزار و اذیت مشرکین مکان نماز را به شعاب مکه یا خانه «زید بن ارقم» منتقل کردند. (ابن اثیر، بی‌تا، ۲: ۲۹۱) برگزاری نماز جماعت افزون بر ایجاد همگرایی بین نمازگزاران، عاملی دیگر برای تعلیم قوانین اسلامی و نظم اجتماعی به آنان بود. عرب جاهلی که تا گذشته از عبادات چیزی نمی‌دانست و اندک اطلاعی هم که داشت به صورت فردی آن را اجرا می‌کرد، بر اثر تعلیمات پیامبر ﷺ در زمان‌های واحد و با پاکیزگی جسمانی و روحانی در یک صف و روبه یک قبله و اقتدا به یک نفر آموزش وحدانیت و انسانیت دید.

حوادث دوران مکه مانند هجرت برخی از مسلمانان به حبشه، ماجرای محاصره شعب ابی طالب، فوت بهترین یاران و حامیان پیامبر حضرت ابوطالب علی‌الیه السلام و حضرت خدیجه پیامبر ﷺ را واداشت تا برای گسترش دعوت و یافتن پناهگاهی برای هجرت رهسپار طائف شود. اما متأسفانه در این شهر با استقبال خوبی از طرف سران طائف مواجه نشد و مجبور شد به مکه بازگردد. این دوران، دوران سختی برای دعوت بود. مشرکین با فوت ابوطالب از هیچ آزاری



نسبت به پیامبر ﷺ و دیگر مسلمانان فروگذار نمی‌کردند تا آنجا که حتی تصمیم به قتل ایشان گرفتند. ناگهان در این هنگام، نور امید در قلوب مسلمانان تابیدن گرفت. در سال ۱۱ بعثت جمعی از مردم یثرب برای انجام مراسم حج و استمداد از قریش برای داوری میان آنان وارد مکه شدند. آنان از قبل آوازه دین جدید را شنیده بودند. حضرت محمد ﷺ بعد دیگری از همسازگری اسلامی را به منصف ظهور رساند و آن بیعت بود. بیعت نوعی قرارداد و معاهده میان بیعت‌کننده و بیعت‌پذیر است که بر اساس شرایط خاص و اهدافی مانند، همدلی، همراهی و همیاری در عرصه‌های مختلف که دو طرف بیعت بر سر آن به توافق می‌رسند، صورت می‌گیرد که از جمله این اهداف، برقراری وحدت و انسجام لازم در فرایند این معاهده است. (وطن دوست، ۱۳۸۸: ۴۸) پیامبر ﷺ با علم به این موضوع در مراحل و مقاطع مختلفی از مسلمانان بیعت گرفتند. بیعت عقبه اول و دوم در سال‌های ۱۲-۱۱ بعثت با اهل یثرب، در حقیقت الفتی بود که به اعتبار اسلام میان آنان منعقد گردید. (ابن هشام، ۲، ۱۴۱۵: ۴۴-۵۵) در بیعت عقبه اول، انصار در شش مورد با پیامبر ﷺ بیعت کردند؛ اول آنکه به خدا شرک نیاورند، دوم دزدی نکنند، سوم زنا روا ندارند، چهارم فرزندان خود را چنان که قاعده اهل جاهلیت است، نکشند، پنجم دروغ و بهتان بر کسی نیندند و ششم طاعت سید برند و عصیان و مخالفت وی نکنند. (ابن هشام، ۱۴۱۵، ۲: ۶۷) و در عقبه دوم آمادگی خود را برای دفاع از پیامبر ﷺ در نبرد با دشمنان اعلام نمودند. پیامبر ﷺ بعد از این مرحله با شوقی مضاعف دستور مهاجرت مسلمانان به یثرب را صادر کرد و خودبه همراه ابوبکر آخرین نفراتی بودند که به یثرب رفتند.

پیامبر ﷺ بعد از تصمیم برای مهاجرت به یثرب به همراه ابوبکر و دو نفر دیگر از افراد طی طریق کرد و بعد از راهپیمایی چند روزه در روز هشتم یا دوازدهم ربیع الاول وارد یثرب شدند. مردم مدینه هر یک نزد ایشان آمدند و با اصرار از پیامبر ﷺ درخواست کردند که ایشان در منزل آنان اقامت کند، ولی پیامبر ﷺ شتر خود را مأمور این کار کردند که شتر در محلی که متعلق به دو یتیم بود، زانو زد. پیامبر ﷺ آن زمین را از سرپرست آنان خریداری کرد و محل مسجد مدینه در آنجا قرار گرفت (ابن هشام، ۱۴۱۵، ۲: ۱۰۹) و تا ساخت مسجد ایشان در خانه ابویوب خالدبن زیدبن کلیب انصاری سکونت گزیدند. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۱: ۱۸۴-۱۸۵) پیامبر ﷺ با این اقدام از فخرفروشی طایفه‌ای بر طایفه دیگر جلوگیری کردند.



ناقه رسول خدا بعد از ورود پیامبر ﷺ به مدینه در محل مسجد زانو بر زمین زد. آنجا زمینی متعلق به دو یتیم به نام‌های سهیل و سهل که تحت تکفل ابوامامه اسعدبن زراره قرار داشتند، بود که پیامبر ﷺ آن را از آنان خرید و مسجد مدینه را در آنجا بنا نهاد. (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۱: ۱۸۵) مسجد در آغاز ورود پیامبر ﷺ به مدینه در سال اول هجری با همیاری همه مسلمین و به ویژه شخص خودشان ساخته شد. مسجد تنها محل عبادت نبود، بلکه مکانی برای تجمع مسلمین جهت آموزش عقاید و احکام دینی، دادگری، تجهیز و آماده کردن سپاه، مشورت و غیره بود. پیامبر ﷺ با این کار به تدریج وحدت دینی مدینه را همراه با وحدت سیاسی فراهم کردند. (ابن هشام، ۲، ۱۴۱۵: ۱۱۰؛ تاریخ خلیفه، ۱۴۱۴: ۲۹) بعد از ساخت مسجد پیامبر ﷺ محل زندگی خود را از خانه ابویوب انصاری به حجره‌هایی که کنار مسجد ساخته بود، منتقل کرد.

پیامبر اسلام ﷺ در همان روزهای نخست ورود به یثرب، پیمان‌نامه‌ای با مسلمانان و اهل کتاب بست و آنان را یک امت معرفی کرد «انهم امه واحده من دون الناس». این پیمان‌نامه را «نحستین قانون اساسی» در اسلام خوانده‌اند. (ابن کثیر، بی تا، ۳: ۲۷۳) کارکرد پیمان به مانند بیعت در جهت همسازگری و ایجاد وفاق جامعه شکل گرفت. برخی از اصول مهم سازگری این پیمان‌نامه بدین شرح بود: بهره‌برداری از روابط قبیله در راستای تحکیم روابط مبتنی بر عقیده، تکیه بر اصل برابری و برابری، احکام مربوط به خون بها، پرداخت فدیة اسرا، انعقاد پیمان میان مسلمین با اجازه پیامبر، سرکوبی ستمگر، منع قتل نفس، عدم یاری کافر علیه مؤمن، آزادی عمل اهل کتاب در چهارچوب قانون اسلامی، قصاص قتل، قبول داوری پیامبر ﷺ بین طرفین نزاع.

اقدام دیگر پیامبر ﷺ در راستای سازگری جامعه اسلامی انعقاد عقد اخوت میان مسلمانان بود. اعراب ساکن شبه جزیره به دو دسته قحطانی و عدنانی تقسیم می شدند. بیشتر اعراب جنوبی شهرنشین و شمالی بدوی بودند. افزون بر تفاخر به نسب خود، یکدیگر را در نوع شغل نیز تحقیر می کردند. بازرگانان که الان بیشتر از اعراب شمالی بودند، شغل کشاورزی جنوبی‌ها را تحقیر می کردند و زراعت را حرفه‌ای پست قلمداد می کردند. بعد از تجمع این دسته اعراب در مدینه، امکان درگیری میان آنان وجود داشت. پیامبر اسلام ﷺ بعد از ساخت مسجد میان انصار و مهاجر عقد اخوتی بست تا هم‌سازی فکری و همراهی سازمانی دو گروه مهاجر و انصار و هم چنین وفاق میان اعضای جامعه



جدید اسلامی هر چه بیشتر فراهم گردد. این ابتکار بی سابقه، دشمنان اسلام بالاخص یهودیان و منافقان را ناامید ساخت و اختلافات میان دو جناح عمده اهل مدینه را ریشه کن نمود. (ابن هشام، ۲، ۱۴۱۵: ۱۱۸) این عقد اخوت نتایجی از قبیل محو عصبیت قومی و قبیله‌ای، ایجاد مودت و محبت میان نومسلمانان، حل مشکلات روحی و اقتصادی و اسکان مهاجران، پیشگیری از بروز بحران داخلی داشت.

پیامبر ﷺ در مدینه دیگر با مشکل جدی به مانند مکه مواجه نبود. ایشان حکومتی اسلامی ایجاد نمود که در درجه اول بر قلوب مسلمین حاکمیت داشت و سپس در صدد دفاع از حیثیت این جامعه و حکومت اسلامی برآمد. پیامبر ﷺ بیشتر وقت خود را در مدینه صرف دفاع از ارزش‌های اسلامی می‌گذرانید. نویسنده در این قسمت جهت دوری از اطاله کلام از ذکر آنان خودداری می‌کند. از جمله اقدامات دیگر پیامبر ﷺ در راستای حفظ وحدت اسلامی می‌توان به این موارد اشاره کرد:

ازدواج: یکی از ارزش‌های ناپسند جاهلی که بر مبنای اصالت دادن به خون و نسب و مفاخر قومی و نژادی بود، ازدواج با قبائل و نژادهای پست بود. پیامبر ﷺ با قدرت تمام این سد و مرز را شکست و در عمل با وجود اعتراض شدید سران قریش و اشراف قبائل، آن را زیر پا گذاشت که یک نمونه آن داستان ازدواج جویر سیاه‌پوست با دختر یکی از اشراف قریش بود. پیامبر ﷺ در پاسخ به اعتراض آنان که جویره فردی سیاه‌پوست و از طبقه پایین جامعه است، ایمان و اسلام را ملاک قرار داده و فرمودند: «المؤمن كفوا المؤمنه والمسلم كفوا المسلمه» (حجرات/ ۱۳) یا نمونه دیگر آن ازدواج ایشان با میمونه، دختر ابوسفیان و خواهر زن عباس بن عبدالمطلب بود. وصلت پیامبر ﷺ با قبایل مختلف و افراد تازه‌مسلمان آنها یا افراد سرشناس مخالف که به‌طور عمده در دوران مدنی بود، آن قبایل را با اسلام خوشایند و همبسته می‌کرد.

شورا و مشورت: مسئله شورا و احترام به آراء دیگران چندین مرتبه در قرآن آمده است. آیه ۱۵۳ سوره مبارکه آل‌عمران که به صراحت پیامبر ﷺ را امر به مشورت کرده و یا آیه ۳۵ سوره مبارکه شورا که در آن آیه یکی از صفات پسندیده مؤمنان را شورایی بودن کارشان دانسته است. پیامبر ﷺ در سیره عملی خود چندین بار به آن عمل کردند که این امر موجب وحدت و همبستگی مسلمانان گردید. متون تاریخی حاکی از مشورت‌های رسول خدا با اصحاب خود



در امور اجتماعی و شخصی انجام داده، می‌باشد. به عنوان نمونه می‌توان مشورت در مورد اسرای جنگ بدر، اعزام به نبرد احد، داستان افک و غیره اشاره کرد.

پیامبر ﷺ در سال هفتم هجری جهت انجام حج رهسپار مکه گردید که با ممانعت مشرکین مواجه شد و مجبور به انعقاد صلحی با مشرکین گردید که به صلح حدیبیه معروف گشت. مفاد این صلح‌نامه هر دو طرف را ملزم می‌کرد که به مدت ۱۰ سال میان آنان جنگی اتفاق نیفتد و در آن سال پیامبر ﷺ قادر به انجام فریضه حج نیست، اما از سال آینده به مدت سه روز می‌تواند وارد مکه شده و حج خود را به‌جا آورد. این صلح، زمینه اسلام‌آوری بسیاری از قبایل، نامه‌نگاری به سران کشورهای همسایه و مهمترین آن، فتح مکه را به ارمغان آورد. (ابن‌هشام، ۳، ۱۴۱۵: ۳۴۶) این صلح نشان می‌دهد که در برخی مواقع انسان با یک دوراندیشی عاقلانه می‌تواند با طرف مقابل و دشمن خود صلحی بیند تا اهداف خود را پیش ببرد. به عبارتی، کوتاه آمدن موقتی از مواضع خود و موقعیت‌سنجی، حکم عقل است. می‌توان بزرگترین بازخورد فتح مکه را در رفتار مسالمت‌آمیز پیامبر ﷺ با مکیان دانست.

افرادی از میان سپاه پیامبر ﷺ پس از فتح مکه، فریاد امروز، روز انتقام است، سر دادند. این عمل، به سرعت با واکنش پیامبر ﷺ مواجه شد و دستور دادند شعار امروز، روز مرحمت است، سر دهند. رفتار حسنه پیامبر ﷺ بعد از فتح مکه، اقدامی دیگر در راستای الفت و همگرایی میان مسلمانان و مشرکین بود. همین عامل در اسلام‌پذیری بسیاری از مشرکین مؤثر بود. پیامبر ﷺ در جهت جذب قلوب تازه‌مسلمانان در هنگام فتح مکه فرمودند: «من دخل دار ابی سفیان فهو امن» (ابن‌هشام، ۴، ۱۴۱۵: ۵۳) ایشان بر در کعبه ایستاد و گفت: ای گروه قریشیان خدا غرور جاهلیت و تفاخر به پدران را از میان برد. مردم از آدم هستند و آدم را از خاک آفریده‌اند، آنگاه این آیه را بخواند: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکر مکم عندالله اتقاکم» (حجرات/۱۳) (طبری، ۱۴۱۱، ۳: ۶۱)

آخرین سال‌های پیامبر ﷺ در مدینه صرف تبلیغ اسلام میان قبایل اطراف شبه جزیره شد. در این سال‌ها وفده‌های مختلفی از سرتاسر جزیره‌العرب برای اسلام‌پذیری و اظهار اطاعت از حاکمیت مدینه رهسپار این شهر می‌شدند. پیامبر ﷺ در آخرین حج خود در سال دهم قمری بین جمع کثیری از مسلمانان خطبه ای را ایراد فرمودند که می‌توان



آن را منشور وحدت مسلمانان نام نهاد. در این خطبه ایشان مسلمین را به جدا نشدن از جماعت مؤمنان فراخواند. خون و مال مسلمان را حرام اعلام کرد و آنان را به برابری و وحدت در توحید کلمه، کلمه توحید و اخلاق حسنه سفارش فرمود. (طبری، ۱۴۱۱، ۳: ۱۴۹-۱۴۸؛ سمیح عاطف، ۱۳۷۹: ۱۱۲۶-۱۱۲۴)

در پایان این قسمت جهت آشکار شدن تبیین، اختلاف همسازگری پیامبر در مکه و مدینه بیان می شود. قبائل اوس و خزرج با وجود سکونت در یثرب، رسم بیابان گردی خود را حفظ کرده بودند. اینان در قالب و ظاهر، شهرنشین شدند، اما در واقعیت زندگی، به ویژه از جهت مبانی معیشت، هم چنان به اقتصاد بدوی وابسته بودند. بروز اختلاف شدید میان اوس و خزرج، سکونت قبایل یهودی و تسلط آنان بر شریان های اقتصادی این شهر، آسیب های جدی بر همسازگری اعراب یثرب وارد آورده بود. بافت ایلی و شهری جامعه یثرب، غلبه معیشت بدوی بر زندگی مردمی که شهرنشین و اهل مدینه بودند، تنگناهای شدید مالی، رقابت ها و حضور فعال جامعه یهودی باعث شده بود که ضمن تنوع و تضاد درونی ترکیب اجتماعی جامعه یثرب، همواره حالتی آشکار از ناهمگونی، تشویش و نگرانی متقابل بر زندگی این جامعه، به ویژه اوس و خزرج، حکومت کند. همبستگی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و دینی مکیان با عنایت به وجود دارالندوه، فقدان نبردهای درونی، هماهنگی و اشتراک در منابع درآمد و حیات مادی، همگونی کلی در عقاید و در پرستش بت ها و فقدان تمام نمادها و نشانه های وحدت اجتماعی در جامعه یثرب، آشکارا از تعارض های درونی این جامعه حکایت می کرد. چنین جامعه ای از درون آماده تحول از شرایط تعارض و ناهمگونی و تضادهای موجود، به سوی همبستگی و اتحاد بود. (زرگری نژاد، ۱۳۸۴: ۳۳۵)



نتیجه‌گیری

۱. مبانی همگرایی در جامعه جزیره‌العرب پیش از اسلام بر پایهٔ قبیله، سنت‌های قبیله‌ای و شیخوخیت، استوار بود و جنگ‌هایی متعدد میان قبایل، شرایط اقلیمی، عدم تقید به زمین از مهم‌ترین عوامل واگرایی آن جامعه بود.
۲. پیامبر اسلام ﷺ جهت اجرای فرامین و قوانین اسلامی، قبیله را در ساختار کلی آن پذیرفتند، ولی محتوای آن را از ارزش‌های قومی و قبیله‌ای و سنت‌های غلط جاهلی خالی نموده و ارزش‌های اسلامی و وحیانی را جایگزین آن کردند.
۳. عوامل انسجام اجتماعی در مراحل مختلف دعوت اسلامی متفاوت بود، اما بن‌مایه و هستهٔ اصلی آن عقیده به مشابهٔ روح جمعی و در مراحل بعد، امت اسلامی و دشمن بود. جالب این‌که گفتمان قبیله‌گرایی با تمام تلاش‌های پیامبر ﷺ از صحنه خارج نشد و در زمان حیات پیامبر آشکارا خود را نشان می‌داد.



منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آیینہ وند. صادق، (۱۳۸۳)، تاریخ اسلام، قم: دفتر نشر معارف.
۳. ابن اثیر الجزری، ابی الحسن عزالدین، [بی تا]، اسد الغابه فی معرفه الصحابه، تهران: اسماعیلیان.
۴. ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن بن خلدون، (۱۳۸۸)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. ابن سعد، ابو عبدالله محمد بن سعد، (۱۴۱۰ق)، الطبقات الكبرى، به کوشش محمد عبدالقادر عطاء، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. ابن کثیر، الامام الحافظ ابی الفداء اسماعیل، [بی تا]، البداية و النهایه، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۸. ابن هشام، ابو محمد عبدالملک، (۱۴۱۵ق)، السیره النبویه، حققها و ضبطها و شرحها و وضع فهرسها مصطفی السقا، ابراهیم الایاری، عبدالحفیظ شلبی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۹. استونز، راب، (۱۳۸۳)، متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران: انتشارات مرکز.
۱۰. الطبری، لابی جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۱ق)، تاریخ الطبری «تاریخ الامم و الملوک»، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، بی نا.
۱۱. جابری، محمد عابد، (۱۳۸۴)، عقل سیاسی در اسلام، ترجمه عبدالرضا اسواری، تهران: نشر گام نو.
۱۲. جعفریان، رسول، (۱۳۸۵)، تاریخ سیاسی اسلام، قم: انتشارات دلیل ما.
۱۳. دورکیم، امیل، (۱۳۸۱)، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
۱۴. راوندی، قطب الدین، (۱۴۰۷ق) النوادر، بیروت: دارالحديث.
۱۵. ریمون، آرون، (۱۳۸۶)، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۶. رودنسون، ماکسیم (۱۳۵۸)، اسلام و سرمایه‌داری، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۱۷. زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۸۴)، تاریخ عصر نبوت، تهران: انتشارات سمت.
۱۸. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، [بی تا]، الامالی. قم: مؤسسه البعثة.
۱۹. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۱)، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: انتشارات نی



۲۰. حکیم، محمد باقر (۱۳۷۷)، وحدت اسلامی از دیدگاه قرآن و سنت، ترجمه عبدالهادی فقهی زاده، تهران: انتشارات تبیان.
۲۱. عصفری، خلیفه بن خیاط (۱۴۱۴)، تاریخ خلیفه، حقیقه و قدم له استاد سهیل زکار، بیروت: دار الفکر.
۲۲. عاطف الزین، سمیح (۱۳۷۹)، محمد در مدینه، ترجمه مسعود انصاری، تهران: انتشارات جامی.
۲۳. فیرحی، داود (۱۳۸۳)، دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.
۲۴. گی روشه (۱۳۶۸)، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران: انتشارات نی.
۲۵. مقدسی، مطهر بن طاهر، (۱۳۷۴)، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات آگه.
۲۶. واقدی، محمد بن عمر (۱۳۶۹)، مغازی، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۷. ورسلی، پیتر، (۱۳۷۸)، نظم اجتماعی در نظریه‌های جامعه‌شناسی، ترجمه سعید معیدفر، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
۲۸. وطن‌دوست، رضا (۱۳۸۲)، پژوهشی در سیره نبوی، گروه پژوهش حوزه و دانشگاه، تهران: انتشارات امیرکبیر.

