



■ فصلنامه‌ی مطالعات راهبردی جهانی شدن
سال پنجم / شماره‌ی دوازدهم / تابستان ۱۳۹۳ (پیاپی ۱۵)

سیمای نظام بین‌الملل در منشور مدینه شجاع احمدوند^۱

(تاریخ دریافت: ۹۳/۴/۱۱، تاریخ پذیرش: ۹۳/۶/۷)

چکیده

عموم مسلمانان بر این باورند که نخستین و عالی‌ترین نمونه‌ی آرمانی دولت اسلامی، دولت حضرت محمد(ص) در مدینه‌النبی بوده است. هرچند در تعیین ماهیت این دولت، توافق نظری وجود ندارد، اما کسی وجود آن را به عنوان نخستین نظم سیاسی در اسلام انکار نکرده است. پیامبر اسلام، چند ماه پس از ورود به یثرب، هم‌زیستی با قبایل یهود مستقر در آن‌جا را آن‌چنان توسعه داد که کنفدراسیون بزرگی متشکل از این قبایل و قبایل عرب مسلمان تأسیس کرد. در این مقطع، منشوری را تدوین کرد که چهارچوب دو مسئله‌ی مهم تنظیم روابط داخلی و تنظیم روابط خارجی را در بر می‌گرفت. در بُعد تنظیم روابط خارجی، از محتوای این سند حقوقی می‌توان چهارچوب نظامی را استنتاج کرد که عناصر اساسی یک نظام یا سیاست بین‌الملل نسبتاً مدرن با اجزای معین را به خوبی تعریف کرده است. مقاله‌ی حاضر با این پرسش که مختصات نظام بین‌الملل بر مبنای نخستین پیمان‌نامه‌ی عمومی در اسلام کدام است، می‌کوشد تا مختصات چهارگانه‌ی بازیگران، ساختار، فرآیند، محیط و نتایج محیطی را آن‌گونه که در منشور مذکور منعکس شده، تبیین کند. برای این کار،

۱. دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی (shojaahmadvand@gmail.com)

از روش تحلیل محتوا و نظریه‌ی سیستم‌ها بهره خواهیم گرفت.

واژگان کلیدی: نظام بین‌الملل، پیمان‌نامه‌ی مدینه، سیستم، بازیگران، ساختار، فرآیند، نتایج محیطی

مقدمه

از منظر عموم مسلمانان، نخستین و عالی‌ترین نمونه‌ی آرمانی حکومت اسلامی، اقدامات و اجرائیات حضرت محمد (ص) در مدینه‌الرسول است، گرچه در تعیین ماهیت این دولت، هیچ‌گاه توافق نظری وجود نداشته است. مذاهب مختلف اسلامی، از مفاهیم، قواعد و نظریه‌های متفاوتی بهره گرفته‌اند، و تاکنون، نمونه‌ای آرمانی از ماهیت حکومت پیامبر که مورد پذیرش طیف گسترده‌ای از دیدگاه‌های مختلف باشد، ارائه نشده است. به اجمال می‌توان گفت، حکومت پیامبر، ترکیب هماهنگی بود از ساخت قبیله‌ای و عنصر نوظهور وحی یا عقیده‌ی اسلامی. به عبارت دقیق‌تر، ساخت قدرت در مدینه‌النبی با توجه به عقیده‌ی نوظهور اسلامی، در بستر نظام قبیله‌ای و عشیره‌ای ظهور یافت که ریشه‌ای بلند در تاریخ حجاز داشت.

پیامبر اسلام در مکه، سرزمینی فاقد قدرت متمرکز ظهور کرد. ساختار اشرافی و محافظه‌کار این شهر که شدیداً خواهان حفظ وضع موجود بود، و اجازه‌ی شکل‌گیری حکومتی متمرکز غیر از ساختار قبیله‌ای و عشیره‌ای حاکم را نمی‌داد. خصوصاً که این ساخت جدید قدرت بر پایه‌ی عنصر نوظهور و ناشناخته‌ای چون وحی اسلامی بود؛ بنابراین، تلاش سیزده ساله‌ی پیامبر در مکه، بیشتر صرف فرهنگ‌سازی از دو جهت سلبی و ایجابی شد. از جهت سلبی، پیامبر سعی نمود بسیاری از رفتارهای عرب جاهلی را در فرایندی تدریجی و آرام تقبیح کند، و از جهت ایجابی، چشم‌انداز جامعه‌ی نوین را در پرتو آموزه‌ی جدید اسلامی، ترسیم نماید (El-Awa, 1980: 2).

در مکه، ساخت ویژه‌ای از قدرت جریان داشت که عنصر حَسَب و نَسَب یا قبیله و خون، نقشی بنیادین در آن ایفا می‌کرد. محمد عابدالجابری اشاره می‌کند: ساختار قدرت قبیله‌ای در مکه، مبتنی بر شبکه‌ای بود که سه ضلع اصلی داشت: عقیده‌ی دینی، غنیمت‌جنگی و عرف قبیله‌ای؛ اما آنچه در این میان از اهمیت مضاعف برخوردار بود، همان عرف قبیله‌ای بود (الجابری، ۱۹۹۲: ۴۰-۶۰). عقیده‌ی دینی

نیز چنان‌که مورخانی چون طبری، مسعودی، ابن خلدون و ... گزارش کرده اند، در حیات قبیله وجود داشته، هرچند مبتنی بر الگوی یکسانی نبود، به طوری که بعضی فقط خدا را می‌پرستیدند و به معاد اعتقاد نداشتند، و برخی بت‌ها را پرستش می‌کردند و به نبوت اعتقادی نداشتند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۱۰۰-۱۲۰)، اما آنچه مسلم است، این‌که اعتقاد به وجود یک عنصر رهایی بخش که روح و روان انسان را آرامش بخشد، کاملاً ضروری بود.

ابن ابی‌الحدید، وضعیت عقیدتی عرب جاهلیت را در دو گروه بزرگ منکران وجود خدا یا "معطله" و معتقدان به خدا - که تعداد این‌ها بسیار اندک بود - خلاصه نموده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۹: ۴۴-۴۷). گروه اخیر، افرادی پارسا بودند و از انجام کارهای زشت و ناپسند، خودداری می‌کردند. اشخاصی همچون عبدالمطلب و پسرانش عبدالله و ابو طالب و ... در زمره‌ی این گروه بودند. با این حال، خون و نسب، ستون اصلی ساختار قبیله را تشکیل می‌داد، و غنیمت، بنیان اصلی اقتصاد جامعه. عصبیت حاکم بر قبیله به رغم تلاش‌های پیامبر، اجازه‌ی تأسیس دولت را در مکه نداد. اسناد تاریخی نشان می‌دهد که ساختار منقبض قبیله‌ای مکه، فرصتی برای تأسیس حکومت فراهم نمی‌کرد، که در نتیجه، تشکیل حکومت، به مدینه موکول گردید.

کوشش برای نظریه‌پردازی در خصوص روابط میان دولت‌ها، قدمت فراوانی دارد. برخی از این تلاش‌ها به ایران، هند، چین و یونان باستان باز می‌گردد. اسطوره‌های ایران باستان، در این خصوص، تلاش‌های مهمی برای مطالعه‌ی نظام‌مند، روابط میان اقلیم‌ها و دولت‌ها ترسیم کرده است. کتاب تاریخ جنگ پلویونز، اثر مورخ یونان باستان، توسعه‌ی یافتگی برای هر خواننده‌ی پژوهشگر روابط میان دولت‌هاست. ماکیاولی نیز در کتاب شه‌ریار، بر نوعی دانش سیاست‌گذاری خارجی و دولت‌مداری تأکید نموده است (دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۷۲: ۲۶).

پیشینه‌ای از این تلاش‌ها را می‌توان در دولت نوظهور اسلامی، متعاقب هجرت پیامبر اسلام از مکه به یثرب (مدینه) یافت. چندی پس از توقف پیامبر در شهر مدینه گذشته بود که لازم دید وضع اجتماعی (داخلی و بین‌المللی) مردم راسر و سامان دهد.

در این سال‌ها و پیش از آن، میان قبایل و شهرهای شبه جزیره‌ی عربستان، وحدت سیاسی وجود نداشت و هر یک "واحد سیاسی" مستقلی محسوب

می‌شدند. بدین سان، انعقاد هرگونه معاهده میان آن‌ها، دارای وصف "بین‌المللی" بود. چنان‌که برخی بر آن‌اند که از نظر سیر تحول تاریخی قراردادهای بین‌المللی، می‌توان این قراردادهای میان قبایل مختلف را نیز به‌عنوان قراردادهای بین‌المللی محسوب داشت (ضیائی بیگدلی، ۱۳۶۵: ۴۲).

یکی از مهم‌ترین قراردادهای منعقدۀ از سوی پیامبر با قبایل شهر مدینه - که هویت‌های جغرافیایی و فرهنگی مستقلی داشتند - در ساخت‌هایی به نام اُطم (استقلال جغرافیایی) و ربعه (استقلال فرهنگی)، صورت گرفت. دو جریان بزرگ اوس و خزرج، و همین‌طور یهودیان، نیروهای عمده‌ی اثرگذار در مناسبات داخلی و خارجی آن روز شبیه جزیره محسوب می‌شدند؛ البته از نقش قدرت‌های بزرگ ایران، یونان و مصر نیز نمی‌توان غفلت کرد. پیمان‌نامه‌ی مدینه از حقوق و تکالیف افراد، حکومت و روابط میان واحدهای سیاسی مستقل و حتی قدرت‌های بزرگ پیرامون خود چون ایران، روم و مصر سخن می‌گوید (شهیدی، ۱۳۶۵: ۵۰).

پیامبر اسلام چند ماه پس از ورود به مدینه، هم‌زیستی با قبایل یهود مستقر در آن ناحیه را آن‌چنان توسعه داد که کنفدراسیونی متشکل از آن‌ها و قبایل عرب مسلمان، تشکیل گردید، و درست در همین زمان بود که پیمان‌نامه‌ی مذکور را مشتمل بر ۴۷ بند تدوین نمود که چهارچوب ائتلاف میان قبایل یا واحدهای سیاسی مستقل در آن به دقت تعریف شده بود. در بُعد تنظیم روابط خارجی، از محتوای این سند حقوقی می‌توان چهارچوب نظامی را استنتاج کرد که عناصر اساسی یک نظام یا سیاست بین‌الملل نسبتاً مدرن با اجزای معین را به خوبی تعریف کرده است. در این سند، به بازیگران نظام بین‌الملل، شامل قبایل یا واحدهای سیاسی مستقل و قطب‌های بزرگ قدرت، چون امت اسلامی، امپراتوری‌های ایران، روم، حبشه و مصر اشاره شده است.

جزء دوم نظام بین‌الملل، ساختار قدرت یا نحوه‌ی توزیع قدرت است. در این‌جا، بحث اساسی بر روی قدرت بازیگران و نحوه‌ی توزیع آن است که برخلاف ساختارهای سلسله‌مراتبی گذشته، ساختار پراکنده‌ای از قدرت را ترسیم می‌کند که بازیگران اصلی آن امت اسلام، ایران، یونان، مصر و حبشه بودند.

جزء سوم نظام، فرآیند قدرت است که در آن به ابزارهای قدرت (دیپلماسی، تبلیغات، ابزار اقتصادی و ...)، شیوه‌های تعامل (دوجانبه و چندجانبه)، نوع

تعامل (ستیز، رقابت و تعاون) و همین‌طور شیوه‌های اقتناعی یا اجبار و قهر اشاره می‌کند، و بالأخره، چهارمین جزء نظام بین‌الملل، نتایج محیطی آن است؛ بنابراین در منشور مدینه، به نتایجی چون عدالت، صلح و امنیت همگانی، اشاره می‌شود.

مقاله‌ی حاضر با این پرسش که مختصات نظام بین‌الملل بر مبنای نخستین پیمان نامه‌ی عمومی در اسلام کدام است، می‌کوشد تا مختصات چهارگانه‌ی بازیگران، ساختار، فرآیند، محیط و نتایج محیطی را آن‌گونه تبیین کند که در منشور مذکور، منعکس شده است. برای این کار، از روش تحلیل محتوا و نظریه‌ی سیستم‌ها بهره‌برداری می‌شود.

۱. عناصر اصلی پیمان نامه‌ی مدینه

اولین مسئله برای تشکیل دولت اسلامی، تعیین هویت جدیدی بود بر پایه‌ی مفاهیم اسلامی؛ زیرا آن‌چه در گذشته مبنای غیریت‌سازی و مرزگذاری قبایل از یکدیگر بود، عمدتاً بر مبنای خون بود که طایفه و قبیله، تجلی عینی آن بود، اما اینک، وحی اسلامی می‌بایست هویت جدیدی تشکیل دهد که تنها معیار و ملاک آن، پذیرش زبانی اسلام بود. از این رو، برخی مفسران معتقدند، تفاوت آیات مکی و مدنی که به شکل ظاهری در اشارات "یا ایها الناس" در مکه و "یا ایها الذین آمنو" در مدینه متجلی می‌شود، تفاوتی مربوط به تأسیس هویت است.

در مکه، هنوز هویتی با معیارهای نوظهور شکل نگرفته بود، اما در مدینه، مطابق سرشماری‌ها، حدود ۱۵۰۰ نفر مسلمان شده بودند و "جماعت مؤمنین" یا "امت" را تشکیل داده بودند (صبحی صالح، ۱۳۷۹ ه. ق. : ۵). شاید مفهوم جمعیت به عنوان یکی از نخستین عناصر تشکیل دهنده‌ی دولت، در همین جا امکان ظهور یافته باشد. از این رو، در کنار مردمی که به صورت "امت اسلامی" متشکل می‌شدند، ضروری بود تا مبنای مفهومی جدیدی نیز برای اعمال حاکمیت تصویر شود.

این هویت‌سازی مفهومی که جرعه‌های آن از زمان بعثت پیامبر در مکه زده شده بود، در مدینه، جلوه‌ی آشکارتری به خود گرفت؛ یعنی برای نخستین بار، به دست پیامبر، جامعه‌ای بر مبنای حاکمیت قانون (rule of law) در سرزمین حجاز انتظام یافت. در واقع، اطلاق مفهوم دولت (حکومت) برای روابط تأسیس شده به دست پیامبر بر مبنای ملاک "اعمال قانون" بود؛ حتی این ملاک، معیار مرزگذاری و غیریت‌سازی حکومت اسلامی از امپراتوری‌های زمانه‌ی مصر باستان، ایران

و روم بود که قانون، از نظر آنها، متمرکز در "اراده‌ی شخص حاکم" یا دیکتاتور حاکم بود، در حالی که در اسلام، قانون نه مبتنی بر اراده‌ی فردی یا گروه ممتاز، بلکه منبث از آموزه‌های قرآن و سنت بود (El-Awa, *Op. cit.* p. 2).

پیامبر اسلام بلافاصله بعد از ورود به مدینه و پشت سرگذراندن مسائل و مشکلات اولیه، در صدد کاربرد کردن مفهوم "عقیده‌ی اسلامی" برآمد. از آنجا که مفهوم امت، ضمن آن که جماعت جدید مؤمنان را در یک سازماندهی جدید متشکل می‌کرد، مبین علاقه‌ی عمیق میان دین و اجتماع تاریخی، فرهنگی مسلمانان نوظهور نیز بود (فیرحی، ۱۳۷۸: ۱۳۸) بنابراین پیامبر لازم دید که وضع اجتماعی مردم را بر مبنای عقیده‌ی اسلامی سر و سامان دهد.

ساکنان مدینه، عمدتاً دو گروه بودند: اعراب، که به یکی از دو دسته‌ی نیرومند اوس و خزرج وابسته بودند، و یهودیان که هویتی مستقل داشتند. تنوع و تعارض میان منافع این گروه‌ها ایجاب می‌کرد تا پیمان نامه یا قانونی نوشته شود تا حقوق این دسته‌ها، تیره‌ها و هم‌پیمان‌های آنها را معین کند. به سبب همین پیش‌بینی، پیمان‌نامه‌ی معروف مدینه که آن را "نخستین قانون اساسی" اسلام نیز خوانده‌اند، بین پیامبر و سران تیره‌ها و یهودیان، امضاء شد (شهیدی، ۱۳۶۵: ۵۰). برخی از مهم‌ترین مضامین این پیمان‌نامه، عبارتند از:

۱. بهره برداری از روابط مبتنی بر قبیله در راستای تحکیم روابط مبتنی بر عقیده (نه تنها روابط قبیله‌ای کنار گذارده نشد، بلکه ساخت و روابط آن مورد استفاده‌ی ساخت قدرت اسلامی قرار گرفت، اما جایگاه آن از رأس هرم مثلث عقیده، قبیله و غنیمت، تنزل یافت و در قاعده‌ی هرم جای گرفت، و در عوض، عقیده‌ی دینی که بعد از عرف قبیله‌ای قرار داشت، بر رأس این مثلث نشست. این جابه‌جائی که در قالب طرح مفهوم «امت» به عنوان ساختار جدید سازماندهی مؤمنان منعکس شد، برای نخستین بار بود که وارد حیات اجتماعی می‌گردید.

پیامبر بر آن بود که مسلمانان، بدون وابستگی‌های قومی و قبیله‌ای، همگی اعضای یک امت‌اند. جالب بود که او مفهوم «ملت یا مردم» را به عنوان یکی از ارکان دولت نوظهور، محدود در جماعت مؤمنان نکرد، بلکه هر آن که نظم جدید را می‌پذیرفت، خواه مسلمان، خواه یهودی و خواه پیرو سایر ادیان، نه تنها ایمن بود، بلکه از حمایت مسلمانان نیز برخوردار می‌گردید؛ زیرا یهودی، پیرو دین

خود، و مسلمان، پیرو دین خود می‌ماند. عنصر سرزمین، اهمیت ویژه‌ای پیدا نمود؛ زیرا مفهوم شهروندی، حول عنصر سرزمین شکل گرفت و این با ساختار قبل از اسلام، کاملاً متفاوت بود؛ در آن جا، مبنای وحدت، روابط قبیله‌ای بود.

۲. تعیین رأس هرم قدرت سیاسی (پیمان نامه‌ی مدینه با اشاره به این که چنان که اختلاف و منازعه‌ای میان مردم شکل گیرد، باید داوری را به پیامبر خدا واگذار نمود؛ البته از این اصل، یک نتیجه‌ی دیگر قابل استنتاج است، و آن این که پیامبر تنها در منازعات و مشاجراتی دخالت خواهد کرد که مبدل به گسستی جدی در روابط شهروندان شود؛ به زبان امروزی، منازعاتی باید به رسول خدا ارجاع شود که امنیت کلان شهروندان را به مخاطره اندازد، اما در سایر امور، مردم آزادند تا به نحوی که صلاح می‌دانند، مسائل خود را حل کنند. از این اصل، حداقل مداخله‌ی حکومت در امور مردم را می‌توان استنتاج کرد).

۳. تکیه بر اصل برابری (در این جا، پیمان نامه، به یکی از اصول اساسی زندگی سیاسی امت اشاره می‌کند. پیامبر بر آن بود که منطق شکل‌گیری امت، نه مبتنی بر روابط سلسله‌مراتبی و شیخوخیت سالاری قبیله، بلکه بر مبنای رعایت حقوق همه‌ی کسانی است که نظم جدید را پذیرا باشند؛ خواه عقیده‌ی نوظهور اسلامی را بپذیرند، خواه همچنان بر دین و عقیده‌ی قبلی خود پایبند باشند (El-Awa, Op. cit. p. 20-21). از این رو، پیمان نامه، ضمن تکیه بر طرد و انکار ساختارهای تورانی و استبدادی و کنار نهادن بی‌عدالتی‌ها، بر آن است تا جامعه‌ی جدید را بر مبنای اصل برابری همه‌ی شهروندان در برابر قانون جدید اسلامی، برابری، در حقوق و ... سامان دهد. اصل برابری البته بعدها به دفعات توسط آیات قرآن نیز ابرام شد).

۴. این سند، نخستین نوشتار تاریخی است که اصول آن برای کسانی که آن را امضاء نکرده‌اند نیز الزام آور است. هر چند امروز این اصل در روابط و حقوق بین‌الملل پذیرفته شده، اما در آن زمان، مفهوم قرارداد ایجاد تعهداتی برای امضاء کنندگان بود. پیامبر برای نخستین بار، اصول این قانون را برای امضاء کنندگان آن، پیروان آن‌ها و کسانی که به آن‌ها می‌پیوندند و با ایشان جهاد می‌کنند، الزام آور نمود. این مسأله در روابط بین‌قبایلی آن روز و بتدریج در روابط بین‌الدولی و بین‌المللی، ساری و جاری گشت.

در کنار این اصول کلی، پیمان نامه‌ی مدینه از یک سو برای مسائل جزئی تری

چون قصاص کشندگان، ممنوعیت پناه دادن به جنایتکاران، و الزام به تنبیه مرتکبین جنایت، ضوابطی ترسیم کرده بود. از سوی دیگر، یهودیان را ملزم به پذیرش بخشی از هزینه های جنگ، و در عوض سهم شدن در غنائم کرد. و در نهایت، این سند، یک باره همه ی سنت های قبیله ای گذشته را نادیده نگرفت، بلکه بسیاری از آنها را حفظ نمود و سعی کرد در بستر آن عرف قبیله ای، عقیده ی نوظهور خود را پیش برد؛ مثلاً بر تقسیم خون بها میان خود بر مبنای سنن قبیله ای، اقدام نمایند، و همین گونه، فدیة ی اسیران خود را به عدالت و مطابق رسوم خود پرداخت کنند.

۲. اصول کلی نظام بین الملل مطلوب در منشور مدینه

۱-۲. اصل عدالت

درونمایه ی اصلی پیمان نامه ی مدینه، رعایت اصل عدالت در مناسبات میان واحدهای سیاسی است. این پیمان نامه که در همان نخستین ماه های ورود پیامبر به مدینه منعقد شد، بر حقوق یهودیان به عنوان یکی از دشمنان اصلی پیامبر به قطعیت تمام، صحه گذاشت. از آن جا که تحویل قبله از بیت المقدس به مکه، ۱۷ ماه بعد از رسیدن پیامبر به یثرب صورت گرفت، و این زمانی بود که یهود دشمنی خود را با پیامبر آشکار کرده بود، با این حال، پیامبر، توجهی جدی به حقوق یهودیان دارد. می توان گفت که همه ی مسائل مطروحه در این پیمان نامه، حول مقوله ی عدالت می چرخد، و عدالت، عمود خیمه ی پیمان نامه محسوب می شود (شهیدی، ۱۳۶۵: همان).

۲-۲. اصل واقع گرایی

توجه به شرایط زمانه، روحیات مردم و ظرفیت دوران مذکور، جایگاهی مهم در محاسبات او داشت. بدین سان، پیامبر اسلام، مقوله ی عدالت را در پیمان نامه ی مدینه همواره در کنار مسئله ی "عرف" مطرح کرده است. عرف، عبارت اخراجی، واقعیات زمانه است. در اغلب جاهایی که پیامبر سخن از عدالت می کند، بلافاصله آن را توأم با عرف جامعه مطرح می نماید؛ چنان که به تأکید می گوید: هر طایفه ای، دیت های پیشین و جزیه ی اسیران را به عرف و عدالت بین مؤمنان تقسیم می کنند.

جای شگفتی نبود که ساختار قبیله ای جزیره العرب و نظام رئیس محور حاکم بر

آن، اندیشه‌ی سیاسی پیامبر گرامی اسلام در مورد روابط داخلی و بین‌المللی میان واحدهای سیاسی را به‌جای آرمان‌گرایی غیرضرور به واقع‌گرایی، سوق داد؛ حتی تمایلات آرمان‌گرایانه‌ی برخی نومسلمانان که خواهان انتشار سریع پیام حضرت محمد (ص) بودند، با تدبیر پیامبر، تعدیل شد. مطابق گزارش محمدحسین هیکل، وقتی پیامبر و نمایندگان یثرب در شکاف عقبه از پیمانی که به پیمان عقبه‌ی دوم معروف شده فارغ شدند، تصور کردند که جز خدا کسی بر آن آگاهی نخواهد یافت، ولی به طرز شگفت، عابری متوجه جریان شده بود، خبر آن را در میان قریش پراکند و افشا نمود. عباس بن عباده از مردم یثرب همین‌که سخن مرد رازجو را شنید، به محمد گفت: به خدایی که تو را به حق فرستاده، اگر بخواهی، تیغ در مردم منامی نهیم. این رفتار آرمان‌گرایانه‌ی عباس، با تدبیر مبتنی بر واقع‌نگری رسول خدا، چنین پاسخ یافت: بدین کار، فرمان نداریم (هیکل، ۱۳۸۰: ۲۸۹).

۳-۲. اصل معاضدت

همکاری، معاضدت، مساعدت و پرهیز از تنش، از اصول اجتناب‌ناپذیر روابط میان واحدهای سیاسی است؛ زیرا همزیستی مسالمت‌آمیز به‌عنوان یکی از اصول مهم حاکم بر روابط میان افراد، قبایل و حتی مناسبات امت اسلامی با سایر قطب‌های قدرت زمانه، مستلزم همکاری و پرهیز از تنش است. تنش و جنگ، امری موقتی و عرضی است و اصل بر همزیستی مسالمت‌آمیز است، چنان‌که قرآن کریم در آیه‌ی ۲۰۸ سوره‌ی بقره با اشاره به این اصل اذعان می‌دارد: یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافه؛ یعنی ای مؤمنان، همه با یکدیگر طریق مسالمت‌آمیز و صلح را در پیش گیرید؛ حتی ورود شما به دین اجباری نیست: لا اکراه فی الدین؛ یعنی هیچ اجباری در پذیرش نوع خاصی از دین نیست.

اصل، همزیستی در صلح و صفا در کنار یکدیگر است، بدیهی است که در چنین فضای توأم با صلح و آرامش، کلمه‌ی حق را بهتر می‌توان شنید و افراد بیش‌تری به آن سو جذب خواهند شد.

درست بر اساس همین اصل، بند ۱۲ پیمان نامه‌ی مدینه با تأکید بر اصل همکاری و مساعدت می‌گوید: هیچ مسلمانی را در پرداخت خون‌بها یا جزیه‌ی سنگین نباید تنها گذاشت؛ البته بلافاصله تأکید می‌کند، این مساعدت و همکاری به معنی گسترش تنش و جنگ نیست؛ زیرا برخی تصوّرشان از همراهی و همکاری،

مساعدت در جنگ و گسترش تنش بود، در حالی که رسول گرامی اسلام، در بند ۱۲ اشاره می‌کند، هیچ مؤمنی نباید به حمایت از مؤمنی دیگر، برضد وی هم‌پیمان شود. این نکته، بُعدی جدید بر ابعاد قبلی اصل مسالمت‌جویی افزوده و ناظر بر کاهش تنش‌ها و اضطرابات میان فردی، میان قبیله‌ای و میان دولتی است.

مینای اساسی این همکاری و مساعدت، چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، اجرای عدالت و دفع ظلم و ستمگری است. در بند ۱۳، صراحتاً به این مسئله اشاره شده است: مؤمنان، علیه کسی که ستم کند یا خواهان ستم باشد، هم‌دست خواهند شد، گرچه این ستمکار یا متجاوز، فرزند آنها باشد. در بند ۴۵ نیز تأکید شده که اگر کسی خواهان صلح بود، مسلمانان باید با او صلح کنند.

۴-۲. اصل وساطت

اتخاذ سیاست بی‌طرفی یا عدم مداخله در روابط میان دولت‌ها، از اصول روابط بین‌الملل است. چنان‌که پیامبر اسلام نیز پس از تأسیس حکومت در مدینه به منظور تحکیم قدرت مسلمانان، با برخی از قبایل، پیمان بی‌طرفی بست؛ مثلاً در ماه صفر سال دوم هجری، با بنو ضمره پیمان بست که بر آنها تنازد و آنان نیز بر وی یورش نبرند (حمیدالله، ۱۳۳۶: ۳۰۳).

به‌رغم تأکید فراوان بر مقوله‌ی بی‌طرفی در حقوق و روابط بین‌الملل، گاهی نیازهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی داخلی و منطقه‌ای، ایجاب می‌کند تا برخی کشورها از منظر میانجی‌گرانه وارد شوند، و برخی بحران‌ها را کاهش دهند (مقتدر، ۱۳۷۰: ۱۴۷). نمونه‌های فراوانی از این مسئله را می‌توان مشاهده کرد که آخرین مورد، وساطت برزیل و ترکیه در پرونده‌ی هسته‌ای ایران است. این کشورها بر اساس ضرورت‌های بین‌المللی و منطقه‌ای، کاهش دامنه‌ی این مسئله را برای جهان امروز، مفیدتر می‌دانند؛ بنابراین با اتخاذ سیاست میانجی‌گرا، تلاش می‌کنند طرفین منازعه را به یکدیگر نزدیک کنند.

در بند ۱۵ پیمان نامه‌ی مدینه، ضمن اشاره به مقوله‌ی حق امان و جوار، که از مسائل مهم در ساخت قبیله‌ای بود، به مسئله‌ی میانجی‌گری اشاره شده است. مطابق این رسم، در گذشته‌ی پیشا‌اسلامی، اگر فردی از قبیله‌ای خواهان امان و زیست در جوار قبیله‌ای جدید بود، شیوخ قبیله باید اجازه می‌دادند، و سایر افراد از چنین

حقی برخوردار نبودند، اما اینک، پیمان نامه بر آن است که همه‌ی افراد، بالانفراد از این حق برخوردارند که به کسی امان دهند. در چنین شرایطی، هیچ شخص، قبیله یا واحد سیاسی دیگر حق تعرض به او را نخواهد داشت.

تأکید بر این اصل، در روابط میان قبایل اهمیت می‌یابد، زیرا حق امان و جوار، حقی، میان - قبیله‌ای بود، نه درون - قبیله‌ای؛ از این رو، افراد در مناسبات قبیله‌ای، از حق میانجی‌گری برای پذیرش پناهندگان برخوردار بودند. این اصل، ضمن تأکید بر فردگرایی مثبت مندرج در این پیمان نامه، مداخله‌ی قبایل برای کاهش تنش‌های میان قبیله‌ای را در سطح بین‌الملل مورد تأکید قرار می‌دهد، و سایر واحدها نیز باید این میانجی‌گری را حرمت نهند.

۵-۲. اصل معیارمندی حلّ منازعات

یکی از اصول مهم روابط بین‌الملل، ارائه‌ی چارچوب و معیارهایی برای حل مسالمت‌آمیز دعاوی و مخاصمات بین‌المللی است. چنان‌که فصل ششم و هفتم منشور ملل متحد، ناظر به همین مسئله است (Starkeq, 1977: 138-142). این مسئله در قالب نظریه‌ی امنیت دسته جمعی به‌عنوان یکی از نظریه‌های مهم برای حفظ صلح، مطرح شده است. این نظریه، دایرمدار طرح پیشنهاد پرزیدنت ویلسون به کنفرانس صلح و رسای در ۱۹۱۹ بود. طرحی که هدفش ایجاد جامعه‌ی ملل با محوریت سیستم امنیت دسته جمعی بود. مبنای طرح این بود که باید زور را با زور متوقف کرد. در منشور ملل متحد، سیستم امنیت دسته جمعی، قدری متمرکزتر شد. در فصل ۶ منشور، از حلّ مسالمت‌آمیز دعاوی نام برده شد و در فصل هفتم منشور، از سیستم امنیت جمعی (collective security system). این قضیه که با بند ۳۹ شروع می‌شود، می‌گوید، بعد از تجاوز، شورای امنیت تشکیل جلسه می‌دهد و باید متجاوز را تعیین کند؛ بعد به دولت متجاوز توصیه می‌کند که به تجاوز پایان دهد. در مرحله‌ی بعد، نوبت به تحریم اقتصادی می‌رسد؛ راه‌های ارتباطی را قطع می‌کند و در نهایت اقدام نظامی انجام می‌شود (Charter of the U. N. : Article 39-51).

بدین سان، مسئله‌ی معیارمندی در شکل متکامل‌تر آن در قالب منشور ملل متحد، متبلور شده است، هرچند مهمترین نقطه‌ی ضعف و ناکارایی آن است که واکنش‌های بین‌المللی، اغلب متوجه قدرت‌های بزرگ صاحب حق و تو نمی‌شود، ولی به هر حال، نوعی نظام مبتنی بر معیار است.

منشور مدینه، حداقل در دو بند ۲۳ و ۴۳ از ضرورت این معیارمندی سخن گفته و در بند ۴۳، منازعات را به دو دسته‌ی منازعات عادی و منازعاتی که بیم فساد در آن وجود دارد، بدین قرار تقسیم نموده است: حل و فصل منازعات عادی به خود افراد و قبایل واگذار گردیده (نظیر آن چه امروز در پرتو دولت‌های مدرن به اصل عدم مداخله دولت در امور تصدی‌گری تعبیر شده است)، اما منازعات کلان که امنیت کلی جامعه را هدف قرار دهد و فساد کلی را موجب شود، باید مطابق ملاک و معیار مندرج در سنت اسلامی که شکل دقیقی از آن نزد پیامبر خداست، واگذار شود. بدین ترتیب، این پیمان، مسیری را می‌گشاید تا بر اساس آن، ملاک‌ها و معیارهایی برای حل مسالمت‌آمیز دعاوی تدوین گردد. در بند ۲۳ نیز بر همین امر تأکید و تصریح شده که شما مسلمانان، هرگاه در چیزی اختلاف پیدا کردید، بازگشت آن به خدا و داوری حضرت محمد (ص) است.

۶-۲. اصل احترام به پیمان

در سیاست بین‌الملل مدرن، اتحاد، ائتلاف و هم‌پیمانی، یکی از استراتژی‌های کلی سیاست خارجی است (Holsti. 1988: 94-101). این سیاست، زمانی اتخاذ می‌شود که یک واحد سیاسی احساس کند به تنهایی نمی‌تواند هدف‌ها و منافع خود را که بعضاً از ناحیه‌ی یک خطر مشترک تهدید می‌شود، با توسل به منافع ملی تأمین نماید این سیاست با نیازهای اجتماعی و سیاست داخلی، در داخل و خارج کشور تحصیل می‌کند، ارتباطی تنگاتنگ دارد. گاهی این نیازها موقتی است که در نتیجه‌ی هم‌پیمانی‌های حاصله، زود ایجاد شده و ناپدید می‌شوند؛ (مثل اتحادیه‌های موقتی میان کشورهای آسیایی که با بروز یک مسئله‌ی خاص در سازمان ملل متحد، شکل می‌گیرد و با طرح مسئله‌ای جدید، این اتحاد به پایان می‌رسد)، و گاه دائمی‌تر، به تشکیل بلوک‌هایی پایدارتر منجر می‌شود، مانند بازار مشترک اروپا که در پاسخ به نیازهای دائمی‌تری ایجاد شده است (مقتدر، ۱۳۷۰: ۱۴۹).

برجسته‌ترین جلوه‌ی این اصل که در قالب وفای به عهد در تعهدات و پیمان‌ها مطرح می‌شود، در آیات قرآن کریم تبلور یافته است. آیه‌ی ۱ سوره‌ی مائده می‌گوید: یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود؛ یعنی ای مؤمنان، به عهد و پیمان، وفادار باشید. یا آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی بنی‌اسرائیل نیز متذکر می‌شود: اوفوا بالعهد ان العهد کان مسئولاً؛ یعنی به عهد و پیمان وفادار باشید؛ زیرا عهد و پیمان مسئولیت و پاسخ‌گویی به دنبال دارد.

پیمان‌نامه‌ی مدینه در بند ۳۳ با تأکید بر این که وفای به عهد مانع پیمان شکنی خواهد شد، در بندهای ۳۷، ۴۶ و ۴۷ با تأکید بر این که خدا با کسی است که به این پیمان وفادار بماند، و این که پیمان از ستمکار و گناهکار پشتیبانی نمی‌کند، بر اهمیت آن صحه می‌گذارد، و تنها در صورت تخلف طرف مقابل، نقض آن را جایز می‌داند.

پیمان آن قدر در سیره‌ی پیامبر اسلام بزرگ شمرده شده که عدم پای بندی به آن را موجب خروج فرد و جامعه از دایره‌ی دیانت می‌داند: لا دین لمن لا عهد له؛ یعنی دین ندارد کسی که عهد و پیمان ندارد.

در ادامه‌ی این وفاداری به عهد، پیمان‌نامه تأکید ویژه‌ای بر حمایت از هم‌پیمانان دارد، خواه حمایت اقتصادی و خواه حمایت نظامی. در بند ۲۴، انفاق به یهودیان را که هم‌پیمان مسلمانان شده‌اند، مورد تأکید قرار داده است. در بند ۳۸، مجدداً همین عبارت تکرار شده است: به یهودیان مادام که همراه مسلمانان با دشمن بجنگند، انفاق خواهند. در بند ۴۴ نیز به حمایت نظامی از هم‌پیمانان تأکید شده است.

منشور مدینه، پیمانی میان واحدهای سیاسی مدینه بود. در بند مذکور، هرگونه تعرض به این شهر را موجب دفاع همگانی می‌داند، بنابراین تأکید بر این که با کسانی که ناگهان به یثرب بتازند، باید بجنگند، مراد همه‌ی قبایل و هم‌پیمانان است؛ حتی اگر یکی از این قبایل از خارج از مرزهای مدینه مورد تعرض قرار بگیرد، وظیفه‌ی همه‌ی قبایل، دفاع از اوست.

به هر حال، سیره‌ی عملی و سیاسی پیامبر اسلام، حکایت از پای بندی شدید ایشان به هم‌پیمانان دارد. از جمله این که ایشان به رغم میل قلبی و با اکراه تمام، تازه‌مسلمانانی را که از آزار و شکنجه قریش به سوی یثرب هجرت کرده بودند، در چارچوب مفاد صلح‌نامه‌ی حدیبیه باز گرداند (سجادی، ۱۳۸۳: ۶۴).

۳. مختصات نظام بین الملل در منشور مدینه

چنان که پیش تر اشاره شد، پیمان‌نامه‌ی مدینه، تنظیم روابط خارجی را از نظر دور نداشته است. از محتوای این سند، چهارچوب نظامی قابل استنتاج است که عناصر اساسی نظام بین الملل را در خود جای داده که عبارتند از:

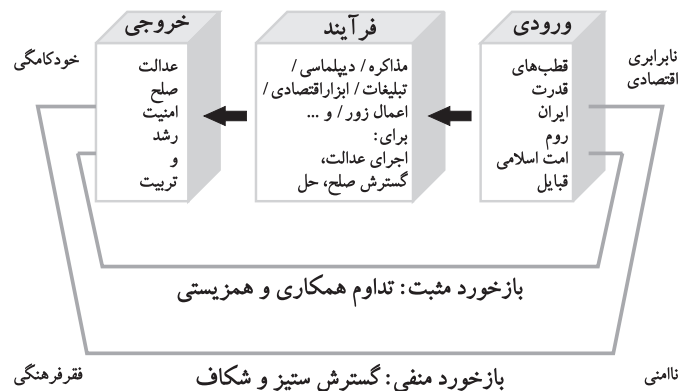
محیط بین‌المللی: زمان نگارش سند، ویژگی‌هایی دارد که سرشار از بی‌عدالتی، استبداد، ناامنی و فقر فرهنگی است. در پرتو اجرای سند، می‌توان شاهد نتایج محیطی چون عدالت، صلح و امنیت همگانی بود.

بازیگران نظام بین‌الملل: قبایل یا واحدهای سیاسی مستقل و قطب‌های بزرگ قدرت چون امت اسلامی، امپراتوری‌های ایران و روم و البته دولت‌های بزرگی چون حبشه و مصر را در بر می‌گرفت.

ساختار یا نحوه توزیع قدرت: منشور مدینه، بحث اساسی بر روی قدرت بازیگران و نحوه توزیع آن است. برخلاف ساختارهای سلسله‌مراتبی گذشته، این سند ساختار پراکنده‌ای از قدرت را ترسیم می‌کند که قطب‌های اصلی آن "امت اسلامی"، "ایران زردشتی" و "روم مسیحی" اند؛ البته بخشی از قدرت در سطح منطقه‌ای میان قدرت‌های بزرگ مصر، حبشه و ... توزیع شده است.

فرآیند قدرت: به ابزارهای قدرت (چون دیپلماسی، تبلیغات، ابزار اقتصادی و ...)، شیوه‌های تعامل (دوجانبه، چندجانبه و ...)، نوع تعامل (ستیز، رقابت، تعاون و ...) و همین‌طور شیوه‌های اقناعی یا اجبار و قهر اشاره می‌کند.

اینک به اختصار بر پایه‌ی اسناد و مدارک موجود تاریخی، نیم‌نگاهی به اجزای چهارگانه‌ی مذکور می‌اندازیم که چهار جزء اصلی سیستم بین‌الملل در نظریه‌های مدرن روابط بین‌الملل محسوب می‌شوند. سیمای کلی این نظام را می‌توان به صورت نمودار زیر ترسیم کرد.



۱-۳. محیط نظام بین الملل

در روزگار مورد بحث، ساخت قدرت، محاط در چهار فضای فرهنگی، سیاسی، محیط امنیتی و اقتصادی قرار داشت. متفکران مختلفی چون محمد عابد الجابری، سعی کرده‌اند برخی از وجوه این محیط را توضیح دهند (الجابری، ۱۹۹۲: ۴۰-۶۰). به لحاظ امنیتی، پیامبر از سویی مواجه با قدرت‌های خودکامه و مقتدر بین‌المللی چون ایران و روم بود، و از سوی دیگر، با حملات بی‌وقفه‌ی قریش به امت نوظهور اسلامی.

به لحاظ فرهنگی، از سویی، انحراف ادیان مسیحی و زردشتی به دست اصحاب منفعت‌گرای آن ادیان، چهره‌ی قدرت آلودی ارائه کرده بود، و از سوی دیگر، عدم اعتقاد به خدای واحد و بت پرستی و گسترش بی حساب تعصبات کور، جامعه را سرشار از قتل و غارت کرده بود؛ چنان‌که جنگ یوم بُعث، میان دو قبیله‌ی اوس و خزرج، بسیاری را به کام مرگ فرستاد.

به لحاظ اقتصادی، شبه جزیره‌ی عربستان، از نابرابری طبقاتی و اقتصادی رنج می‌برد، و شاید به همین دلیل بود که دعوت پیامبر اسلام، قبل از همه، مورد استقبال مستضعفان مکه، یعنی کسانی که از لحاظ شرایط اقتصادی آن‌چنان از جایگاه پایینی برخوردار بودند که تأمین نیازمندی‌های زیستی‌شان موجب استثمار و حتی سلب هویت انسانی آن‌ها شده بود، قرار گرفت. در چنین محیطی، نظام بین‌الملل، از دو ورودی عمده برخوردار بود. یکی قطب‌های بزرگ قدرت، و دوم واحدهای سیاسی مستقل و قبایل. فرآیند قدرت با سازوکارهایی چون مذاکره، رقابت و گاهی ستیز، به توزیع قدرت می‌پرداخت، اما هدف اصلی نظام بین‌الملل مطلوب پیامبر، اصلاح این ساختار بود. تأکید پیمان‌نامه‌ی مدینه بر اصولی چون همکاری، عدالت، وساطت، معاضدت، تعهد به پیمان، تدوین معیار برای حل منازعات و ... در همین راستا بود. بر پایه‌ی چنین ساختار و اصولی، نظام بین‌الملل مطلوب پیامبر می‌توانست به سمت عدالت، صلح، امنیت و رشد و تربیت حرکت کند.

۱-۱-۳. محیط فرهنگی

همان گونه که مورخانی چون طبری، مسعودی، ابن خلدون و ... گزارش کرده‌اند، عقیده‌ی دینی هرچند نه مبتنی بر الگویی یکسان، ولی یکی از وجوه برجسته‌ی حیات قبیله بود. بعضی، فقط خدا را می‌پرستیدند و به معاد اعتقاد نداشتند، و برخی

بت می پرستیدند و به نبوت بی اعتقاد بودند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۱۱۰-۱۲۱)؛ آن چه مسلم است، اعتقاد به وجود یک عنصر رهایی بخش که روح و روان انسان را آرامش بخشد، کاملاً مشهود بود. به گزارش ابن ابی الحدید، امتی که پیامبر در میان آن ها ظهور کرد، امت عرب بود که در میان شان، عقاید گوناگونی به قرار ذیل وجود داشت:

الف، برخی منکر وجود خدا بودند که اصطلاحاً به معطله شهرت داشتند و خود شامل چند گروه بودند:

۱. برخی منکر خدا، قیامت و بازگشت در جهان دیگر بودند. که به اعتقادشان که چیزی جز زندگی این جهانی وجود نداشته و طبیعت را پدید آورنده‌ی خود، و روزگار را نابودکننده‌ی خود می دانستند.

۲. گروهی نه منکر خدا، بلکه منکر قیامت و رستاخیز بودند. به زعم آن ها، چه کسی می تواند استخوان هایی را که پوسیده و خاک شده، دوباره زنده کند! شاید در پاسخ به این گروه بود که آیات ۳ و ۴ سوره‌ی قیامت نازل شد: *أیحسب الانسان أن لن نجعل عظامه بلی قادرین علی أن نسوی بنانه*؛ یعنی انسان می پندارد که ما نمی توانیم استخوان های پوسیده‌ی او را جمع کنیم و او را دوباره زنده گردانیم! بلی، ما قادریم که حتی شیارهای سر انگشتان او را (که در میان دو نفر نیز یکسان نیست)، دوباره احیا کنیم.

۳. گروهی به خالق و رستاخیز باور داشتند، ولی منکر پیامبران بودند و بت ها را پرستش می کردند. به نظر آن ها، در آخرت و در پیشگاه خدا، بت ها می توانند شفیع آن ها باشند؛ بنابراین برای بت ها قربانی می کردند، احرام می بستند و حج می گزاردند. بیش تر اعراب از همین گروه بودند. آن ها می گفتند: این رسول را چه می شود که خوراک می خورد و در بازارها راه می رود!

۴. گروهی هم معتقد به تناسخ بودند و می گفتند، ارواح به اجساد دیگری منتقل می شوند.

۵. گروهی نیز مشبّهه و برای خداوند قائل به جسمیت بودند؛ مثلاً امیه بن ابی الصلت، از اصحاب این گروه می گوید: خدا بر فراز عرش نشسته و پاهای خود را بر تختی که برای او منصوب است، نهاده است.

ب. گروه اندکی نیز به خدا و قیامت و نبوت اعتقاد داشتند. اینان افرادی پارسا بودند و از انجام کارهای زشت و ناپسند، خودداری می‌کردند. اشخاصی چون عبدالمطلب و پسرانش عبدالله و ابوطالب و ... در زمره‌ی این گروه محسوب می‌گردیدند.

برخی از متفکران، عقیده‌ی دینی را یکی از اجزای نظام قبیله‌ای می‌دانستند. از این منظر، قبیله، مفهوم روش شناختی مهمی است که مبین سبک خاصی از روابط قدرت بوده و در ساخت سیاسی شبه جزیره‌ی عربستان، دارای سه رکن نسب، عقیده و غنیمت بوده است. هر چند ساختار قدرت قبیله در تقابل با عقیده‌ی نوظهور اسلامی، نومؤمنان را تحت فشار قرار داده بود، اما ساخت ویژه‌ی عقیده‌ی دینی - به ویژه تکثرگرایی مبتنی بر تنوع مذاهب - بستر مناسبی را برای زایش، پذیرش و گسترش عقیده‌ی نوظهور اسلامی فراهم کرد؛ زیرا از سویی، فضای نقد دینی را فراهم کرده بود و از سوی دیگر، نظارت اجبار آمیز بزرگان قبیله بر اعضای خود را مانع می‌شد، تاحدی که نوعی استقلال در گزینش عقیده‌ی دینی را ممکن می‌ساخت.

بازارها و مراسم دینی مکه، فضای مناسبی برای طرح مباحث دینی فراهم کرده بود. در چنین محیط فرهنگی، بهرغم وجود قدرت‌های دینی خارج از شبه جزیره‌ی عربستان - آیین زردشت به عنوان دین مردم ایران و مسیحیت به عنوان آیین دولت روم بوده است - حضرت محمد(ص) بر آن بود تا با استفاده از این فضای آزادی نسبی فکری و عقیدتی و استعانت از آموزه‌های دین جدید، ساخت سیاسی و بین‌المللی تازه‌ای را عرضه کند.

۲-۱-۳. محیط سیاسی

به لحاظ سیاسی، محیط بین‌المللی از اهمیت خاصی برخوردار بود. ساختار سیاسی دو ابر قدرت روم و ایران برای دولت نوظهور پیامبر، بسیار مهم بود، هر چند نزدیکی وی به دولت روم بیش تر بود؛ زیرا روابط میان بنی‌هاشم و اهل یمن، بسیار خوب بود. مادر بزرگ پیامبر، یعنی مادر عبدالمطلب بن هاشم، از قبیله‌ی یمنی بنی‌نجار بود که در یثرب سکونت داشت و عبدالمطلب در آنجا به دنیا آمده و کودکی و نوجوانی خود را در میان افراد این قبیله گذرانده بوده بود(جابری، ۱۳۸۴: ۱۷۲)، ولی ساختار سیاسی دولت ساسانی به سبب معروفیت در شیوه‌ی مملکت‌داری، قطعاً برای دولت نوظهور پیامبر، به ویژه جانشینان او، از اهمیت زیادی برخوردار بود. جاحظ بصری، نویسنده‌ی قرن سوم هجری، معتقد است که کشورداری ساسانیان در میان رهبران

اقوام عرب، معروفیت و اشتهاری افسانه‌وار داشت. به زعم او، شاهان ساسانی در فن سیاست و اداره‌ی و حکومت، بی‌نظیر بودند (لوی، ۱۳۸۴: ۸۲).

هشام بن عبدالملک (قرن دوم ه. ق) دستور داد کتابی در باره‌ی شیوه‌ی حکومت‌داری ایرانیان تهیه کنند. از نظام سیاسی و حکومتی ایرانیان، چندین اصل مورد توجه عرب‌ها قرار گرفت؛ از جمله سلطنت موروثی مطلقه که از زمان امویان مورد تقلید واقع شده بود؛ تمرکز شدید سازمان اداری؛ اصطلاحاتی مثل "دیوان"، "چک" و "وزیر"، و به طور کلی امور مالی که به همان شکل و عنوان وارد دستگاه خلافت گردید. ابن طقطقی در آغاز قرن هفتم هجری در کتاب *الفخری* در باب الگوگیری اعراب از شیوه‌ی مملکت‌داری ایرانیان نوشته است، و وقتی عمر، خلیفه‌ی مسلمانان، در سال پانزدهم هجری در باره‌ی چگونگی توزیع غنایمی که سیل‌وار از ایران می‌رسید، در مانده گردید، دست به دامان یک نفر ایرانی شد که در تشکیلات او کار می‌کرد. این ایرانی که نام او هرمان بود، پیشنهاد کرد دفتری به نام "دیوان" تأسیس شود و همه‌ی درآمدها و هزینه‌ها در آن ثبت گردد، و اداره‌ی مزبور، اختیار بازرسی از همه‌ی دخل و خرج‌ها را داشته باشد. وقتی مرزبان مزبور، جزییات دیوان را تشریح کرد، عمر دستور ترتیب دیوان را صادر نمود، و "دیوان عطا" را برقرار کرد و بدین ترتیب "دیوان عطا" برای نخستین بار در دولت اسلامی تأسیس شد (ابن طقطقی، ۱۳۶۷: ۱۱۳). روبن لوی معتقد است که از همین جوانه‌ی کوچک بود که دستگاه عظیم دولتی خلفا برای مدت چندین قرن، کشورهای زیر فرمان خود را اداره می‌کرد (لوی، ۱۳۸۴: ۸۱).

در کنار این ساختار نسبتاً منظم مالی و دیوانی ایران و البته ساختار نسبتاً منظم روم شرقی، در شبه جزیره‌ی عربستان، همچنان خون و نسب، ستون اصلی ساختار قدرت قبیله‌ای را تشکیل می‌داد. در این ساخت قدرت، کارویژه‌ی وحی اسلامی آن بود که نظم مبتنی بر خون و نسب را با نظم مبتنی بر عقیده‌ی اسلامی جایگزین کند. قبیله، مهم‌ترین ساخت سیاسی بود که کارویژه‌های اساسی دولت‌های مدرن به‌ویژه ادعای کاربرد انحصاری زور مشروع در قلمرو معین را انجام می‌داد. نگاهی به پایگاه اجتماعی مؤمنان اولیه، حکایت از آن دارد، افرادی که به حمایت قبیله متکی بودند، مشکل کم‌تری در پذیرش دین جدید داشتند. جوانان، یا شباب مکه، به سنن قبیله‌ای وابسته بودند و مستضعفان مکه، از حمایت قبیله‌ای کم‌تری برخوردار بودند.

ساختار قدرت قبیله‌ای نسبت به این گروه‌ها با توجه به نوع وابستگی‌شان به سُنن، برخورد دوگانه‌ای داشت. جوانانی که وابستگی قبیله‌ای داشتند و پیامبر نیز در این گروه جای داشت، بر اساس هنجارهای قبیله‌ای، به شدت مورد حمایت بودند؛ زیرا خطر جنگ‌های قبیله‌ای وجود داشت، مانع از تعرض و اذیت جدی پیامبر می‌شد، و همین مسئله تاحدّ زیادی امنیت فکری و آزادی اصحاب دین جدید را میسر ساخته بود؛ اما مستضعفین مکه که از فضل وابستگی قبیله‌ای خصوصاً قبایل بزرگ یا اصیل بی بهره بودند، وضعیت دشواری داشتند، و پیامبر البته تلاش زیادی برای ممانعت از آزار و اذیت آن‌ها به عمل می‌آورد که در کنار توصیه به صبر و استقامت، مهاجرت از مکه نیز یکی از همین راه‌ها بود (فیرحی، ۱۳۷۸: ۱۳۷).

۳-۱-۳. محیط امنیتی

یکی از شرایط مهم امنیتی حول و حوش دولت تازه تأسیس پیامبر، جنگ‌های مداوم ایران و روم، به خصوص دوره‌ی سلطنت ژوستینین (حدود ۵۵۰ م.) بود. (جنگ‌های ایران و روم، جنگ روم با وندال‌های آفریقا، و زدو خورد رومیان با گوت‌ها در آفریقا که اغلب به‌طور هم‌زمان اتفاق می‌افتاد) علت اصلی نبردهای رومیان، تلاش بیزانس برای اعاده‌ی عظمت سابق امپراتوری به‌ویژه ایالاتی بود که قبایل وحشی آن‌ها را متزع ساخته بودند. ژوستینین به شدت به این موضوع علاقمند بود و می‌خواست امپراتوری روم را یک بار دیگر مالک الرقاب دنیای آن زمان سازد، هرچند کاخ امپراتوری روم آن‌چنان فرو ریخته بود که تجدید آن به‌هیچ وجه میسر نشد (ر.ک. : پروکوپیوس، ۱۳۸۲).

روابط میان ایران و روم، اغلب در قالب جنگ‌های مستمر بین آن‌ها تعریف می‌شد، برخورد میان این دو ابرقدرت، فضای نامناسبی را در روابط بین الملل ترسیم کرده بود. شاید به دلیل ترس از قدرت فزاینده‌ی ایران بود که در سال ۳۳۰ م. کنستانتین، امپراتور روم، پایتخت خود را از رُم به ساحل دریای بسفر انتقال داد و شهر کنستانتین پل که بعدها معرّب آن به صورت قسطنطنیه درآمد، ایجاد شد. مهم‌ترین حادثه‌ی زمان وی نیز جنگ‌های او با ایران بود (رایس، ۱۳۸۴: ۵۶). بخش عمده‌ای از منازعه، ناشی از این بود که امپراتور مسیحی روم، ایرانیان را مشرک و بت پرست می‌خواند و همین بر آتش خصومت می‌افزود.

بدینسان، جهان در سال‌های منجر به ظهور اسلام، صحنه‌ی کشمکش دو ابرقدرت

زمانه بود. اعراب در برابر دو ابر قدرت شرق (ایران) به پایتختی تیسفون و غرب (روم) به پایتختی قسطنطنیه، فاقد هویت لازم بودند، چنان که دولت ساسانی توانسته بود، حکام حیره (منطقه‌ای در جنوب کوفه که به علت هوای سالمش اعراب به آنجا مهاجرت کرده و کشور کوچکی تشکیل داده بودند) را متحد خود سازد. پادشاهانی که بر حیره حکومت می‌کردند، از سلسله‌ی سلاطین لخمی بودند که تحت حمایت ساسانیان قرار می‌داشتند، و هنگام جنگ با بیزانس، متحد ساسانیان بودند بیزانسی‌ها نیز شاهزادگان دیگر عرب، یعنی غسانیان را که در ناحیه‌ی فرات علیا ساکن بودند و تعرض اعراب را برضد ایرانیان تدارک می‌دیدند، در مقابل لخمی‌ها علم کردند و زیر حمایت خود گرفتند (بوهو، ۱۳۸۱: ۱۷۲).

در چنین فضایی که امنیت مفهومی ذهنی بود و به خواست و اراده‌ی ابر قدرت‌هایی چون ایران و روم بستگی داشت، به زمان ظهور اسلام نزدیک تر می‌شویم. دولت ساسانی، به‌ویژه در عصر خسرو دوم، به منتهای قدرت خود رسیده بود، ولی به قول ابن خلدون، اوج قدرتش توأم با آغاز افول و فروپاشی نیز بود.

علایم انقراض امپراتوری، چون استقلال نجبا، تعصب روز افزون روحانیون، وقوع بلاهای طبیعی چون سیل، شکسته شدن سدها، کور شدن قنوات و البته برخی فتوحات نظامی بیزانس، می‌رفت تا به اعاده‌ی قدرت امپراتوری سابق روم بینجامد، اما ظهور ابر قدرت جدید اسلام، قطب جدیدی از قدرت را مطرح کرد و فضای ملتهب و توأم با ناامنی برای اعراب را از طریق هویت‌بخشی به این قطب، در هاله‌ای از خودشناسی، اعتماد به نفس و هویت‌مندی قرار داد (بوهر، ۱۳۸۱: ۱۷۲).

دیوید رایس معتقد است که واپسین نبرد میان روم و ایران (قبل از ظهور اسلام) در سال ۶۲۲ م. هم‌زمان با ظهور هرقل در روم به‌عنوان رهبر جنبش مبارزه با اقتدار ایران، اتفاق افتاد، و آخرین نبرد این دو قدرت، در ۶۲۷ م. در نزدیکی نینوا روی داد. نتایج این جنگ که تا اندازه‌ای پیش‌روی ایرانیان را متوقف ساخت، چه برای امپراتوری بیزانس و چه برای شاهنشاهی ساسانی، واجد اهمیت بود، زیرا به فاصله‌ی اندکی از این جنگ، قدرت جدیدی در خاورمیانه عرض اندام کرد و نیروهای عرب به رهبری اسلام، به همسایگان خود در شرق و غرب حمله‌ور شدند (رایس، ۱۳۸۴: ۵۷). بیزانس، قسمت اعظم امپراتوری خود را از دست داد و ایران ساسانی که در نتیجه‌ی جنگ با روم ضعیف شده بود و البته

مغرور از قدرت فراوان خود و بی‌علاقه و بی‌اعتنا به خطر اعراب، به آسانی مقهور سپاهیان اسلام شد.

۴-۱-۳. محیط اقتصادی

در آستانه‌ی ظهور اسلام، محیط اقتصادی پیرامون حکومت نوظهور اسلامی، شرایط ویژه‌ای داشت. وضعیت امپراتوری ساسانی مناسب نبود، و در اواخر کار حکومت، شرایط اقتصادی آن رو به وخامت گذارده بود. ریچارد فرای در این مورد می‌نویسد: به‌رغم وجود اقتصاد پایاپای یا کالی به کالی و همین‌طور پیشرفت بسیار در روش داد و ستد، مانند صدور حواله و چک و اعتبارنامه، نمی‌توان گفت که اقتصاد ایران به‌عنوان ابرقدرت شرق در اواخر ساسانیان رونق داشته است. درست است که جنگ‌های پی‌درپی و پیروزی‌های ایران، گاهی پول‌هایی فراوان به خزانه سرانیر می‌کرد (غنایم جنگی در روزگار باستان، سرچشمه‌ی درآمد مهمی برای دولت‌ها محسوب می‌شد)، اما جنگ، مستلزم هزینه‌های فراوانی بود و آخرین سال‌های حکومت شاهان ساسانی نیز همه در جنگ گذشت؛ بنابراین به‌نظر می‌رسد که وضع اقتصادی ایران در پایان دوران ساسانی، بسیار نامناسب بوده است. افزایش مالیات‌ها، جنگ‌های پی‌درپی و به‌ویژه در روزگار خسرو دوم، به سود بازرگانان یا مردم فرودست نبود و می‌توان گفت، در این دوره، فزونی و انبوهی مال و خواسته‌ی خاندان شاهی و بزرگان، موجب تهیدستی بیشتر مردم ایران می‌گردید (فرای، ۱۳۷۷: ۳۷۴-۳۷۵).

در شبه‌جزیره‌ی عربستان، بت‌ها و خدایگان قریش، بیش از هر چیز منبع ثروت و پایه‌ی اقتصادی آن‌ها بودند. مکه در عین حال که مرکزی برای زیارت قبایل مختلف بود، بازاری بزرگ نیز محسوب می‌شد؛ بنابراین از نظر روابط منطقه‌ای و بین‌المللی، مکه، مرکز بزرگ اقتصادی برای دولت‌ها، قبایل و واحدهای سیاسی مستقل و نیز توقف‌گاهی بر سر راه تجارت بین‌الملل میان شمال، جنوب، شرق و غرب به حساب می‌آمد. قریش، دعوت پیامبر را هجمه‌ای علیه بزرگ‌ترین کانون تجارت جهانی محسوب می‌کرد، و نبردهای میان پیامبر و قریش، حداقل از دید آن‌ها، قبل از هر چیز، نبردی اقتصادی بود.

اهمیت مکه در تجارت بین‌الملل، از قبل هم مشهود بود. زمانی که ابرهه در عام الفیل (۵۷۰ م.) به مکه حمله کرد، هدفش رهایی از سلطه و سیطره‌ی مکه بر تجارت بین‌المللی میان یمن و شام و انتقال آن به یمن و در نتیجه، حبشیان هم پیمان بیزانس بود. تحقق این هدف، مستلزم نابود کردن کعبه به عنوان کانون دینی بود و به همین دلیل، ابرهه در صدد تخریب بنای مزبور و تغییر زیارتگاه و محل تجمع قبایل به «قلیس» (کلیسا) یا همان محلی برآمد که در یمن برپاساخته بود (جابری، ۱۳۸۴: ۱۶۷-۱۶۸).

اهمیت جایگاه اقتصادی مکه از قرن پنجم میلادی و آغاز جنگ‌های ایران و روم افزایش یافت؛ زیرا این جنگ‌ها موجب شد تا تجارت بین‌المللی از طریق عراق مشکل شود، و بیزانس را به فکر توجه بیش‌تر به راه دریای سرخ اندازد که تحت نفوذ ساسانیان نبود. هر چند خسرو انوشیروان، یمن را اشغال کرد، ولی از آنجا که یمن از سرزمین اصلی ایران دور بود، این جنگ، خللی بر وضعیت تجاری ناحیه‌ی مزبور وارد نکرد، و تجارت در مسیر یمن، سوریه و مکه که بر سر راه این دو قرار داشت، همچنان فعال و پررونق باقی ماند (العلی، ۱۹۹۵: ۲۳، ۹۳ و ۹۴ به نقل از: جابری، ۱۳۸۴: ۱۶۹).

در چنین محیطی که از سویی قدرت‌های جهانی ایران و روم به سبب جنگ‌های طولانی، پایه‌های اقتصادی یکدیگر را تضعیف کرده بودند، و از سوی دیگر، مکه به عنوان کانون تجارت بین‌المللی، نقشی مهم یافته بود، و ۱۳ سال تلاش پیامبر نتوانسته بود جز معدودی را به اسلام دعوت کند، می‌توان گفت، یکی از اهداف مهم و کوتاه‌مدت پیامبر از هجرت به مدینه و تأسیس حکومت اسلامی، محاصره‌ی اقتصادی مکه از طریق حمله به کاروان‌های تجاری قریش بود. نومسلمانان آن‌چنان در محاصره‌ی همه‌جانبه‌ی قریش قرار گرفته بودند که اگر می‌توانستند جان خود را نجات دهند، هنر کرده بودند، تا چه رسد به مقابله با بت‌پرستی و ضربه زدن به کانون اقتصادی آن‌ها؛ شاید محاصره‌ی اقتصادی می‌توانست هدف تسلیم سیاسی را در نهایت محقق سازد (جابری، ۱۳۸۵: ۱۶۰-۱۶۱). پیامبر، ضربه زدن اقتصادی را راه مناسبی می‌دید؛ زیرا باید قریشیان را به این باور می‌رساند که عدم پذیرش اسلام و ایجاد مشکل برای دعوت جدید، منجر به آن چیزی خواهد شد که آن‌ها به شدت از آن واهمه داشتند؛ یعنی از دست دادن عایدات ناشی از حج و تجارت. وی به نیکی دریافته بود که قریش، بهای زیادی برای خدایگان و دین

خود قائل نیست، بلکه آنچه برایش مهم است، تجارت است و به همین دلیل بود که از اولین برنامه‌هایش پس از استقرار حکومت خود، سازماندهی برخی حملات به منافع تجاری قریشیان و دست اندازی به کاروان‌های بازرگانی آنها بود، که از شام می‌آمد. این موضوع آن قدر برای رسول الله اهمیت داشت که در کنار حملاتی که با فرماندهی شخص دیگری انجام می‌شد (سریه)، فرماندهی برخی حملات را شخصاً برعهده گرفت (غزوه) و با این سیاست، تا حدود زیادی بنیان‌های اقتصادی مکه را دچار اختلال کرد و اوج آن در فتح مکه اتفاق افتاد (جابری، ۱۳۸۴: ۱۷۴).

۲-۳. بازیگران نظام بین الملل

نکته‌ی مهمی که در این جا باید مورد اشاره قرار گیرد، این است که معیار تقسیم بندی بازیگران سیاسی در گفتمان رسول خدا (ص)، نه صرفاً تقسیم بندی‌های جغرافیایی و مبتنی بر مرزهای ملی، بلکه تقسیم بندی فرهنگی و مبتنی بر مرزهای عقیدتی بود. هر چند در چارچوب مناسبات "عرف"، احترام مرزهای جغرافیایی و سرزمینی را حتی درون واحدهای سیاسی مستقل نگه می‌داشت، چنان‌که وجود مفاهیمی چون اطم (ساخت هندسی و جغرافیایی شهر یثرب) و ربعه (ساخت فرهنگی و اعتقادی آن شهر) حکایت از احترام به مناسبات عرفی داشت (فیرحی، ۱۳۸۶: ۱۳۰). مع الوصف، وقتی سخن از نظام بین الملل می‌رود، نه تنها حکومت‌های بزرگ، بلکه قبایل و طوایف یا واحدهای سیاسی مستقل را نیز در بر می‌گیرد.

هر چند بسیاری از متفکران سعی کرده‌اند نظام بین المللی معاصر پیامبر اسلام را برمبنای دو مفهوم دارالاسلام و دارالکفر توضیح دهند (عمید زنجانی، ۱۳۶۵: ۱۳۶-۱۰۷)، ولی نوع مناسبات و مراوده‌ی پیامبر اسلام با حکومت‌های زمان و قبایل مشرک و یهود، حکایت از آن دارد که پیامبر به هیچ وجه حیات سیاسی واحدهای غیر دارالاسلام را تهدید نکرد، بلکه طی فرآیندی فرهنگی، به دنبال تبیین زیبایی‌های دعوت جدید برای آنها بود تا با اختیار به سوی دعوت جدید جذب شوند.

آرمان حکومت جهانی در اسلام نیز ناظر به نفی حاکمیت موجود نبوده است. این آرمان در اغلب ادیان الهی وجود دارد، چنان‌که در کتاب اشعای نبی (فصل ۲ آیه ۴-۲) وضع بشر پس از ظهور این نجاتبخش (مسیح) تبیین شده است. براساس این تفکر، روزی خواهد آمد که مردم جهان در صلح با هم متحد شوند؛ بنابراین، آرمان مزبور از یهودیان به مسیحیان منتقل شد. زردشتیان، هندیان، برهمنان، ارمنی‌ها، چینی‌ها و

مصریان باستان نیز به ظهور منجی جهانی، اعتقاد داشتند (خلیلیان، ۱۳۶۶: ۱۱۲)

در اسلام نیز تحقق امت واحده، همان آرمان ظهور حکومت جهانی است. امتی که به عنوان یک قطب بزرگ قدرت در کنار دیگر قطب‌های قدرت و در رقابتی فرهنگی و سازنده با آنها حضور دارد. پیامبر اسلام در نامه‌ی خود به کسری، بر رسالت جهانی خود تأکید کرده به گونه‌ای که هر انسان زنده‌ای باید در مدار ارشاد و انذار او قرار گیرد. فانی رسول الله الی الناس کافه لآ نذر من کان حیاً؛ یعنی، من (رسول خدا)، بر (اولی) همه‌ی مردم هستم و هر فردی که زنده است، باید در مدار انذار من قرار گیرد، تا مردم از طریق حکمت و موعظه‌ی نیکو به دین جدید دعوت شوند (الاحمدی، بی تا: ۹۰).

منشور مدینه، بازیگران اصلی نظام بین‌الملل را در قالب قطب‌های قدرت و واحدهای سیاسی ترسیم می‌کند، و واحدهای مزبور را در قالب قبایل، در جای جای منشور مورد تأکید قرار می‌دهد و قطب بزرگ امت اسلامی را در برابر دیگران قرار می‌دهد (بند ۲).

پیمان‌نامه از ظهور قطب قدرت جدید امت اسلامی در برابر دیگر مردم سخن می‌گوید؛ اما به راستی، مراد هر یک از این‌ها چیست؟

۱-۲-۳. قطب‌های قدرت

تأکید بر این که اینان یک امت‌اند، جدا از دیگر مردم، مبین هویت بخشی به یک ساخت بسیار بزرگ قدرت است که واحدهای سیاسی مؤمن و مسلمان اهل قریش، اهل یثرب، پیروان آنها و واحدهای مستقلی که هنگام جنگ در جبهه‌ی اینان قرار می‌گرفت، و مشخصاً یهود را شامل می‌شود، به عبارتی روشن‌تر هویت نیروی نوظهور امت اسلامی، در گروهی قطبیت آن بود.

بحث رابطه‌ی هویت و قطبیت، اخیراً از سوی متفکرانی چون بری بوزان مطرح شده است. وی در مقدمه‌ی کتاب ایالات متحده و قدرت‌های بزرگ، بر آن است که در جهان مدرن، توزیع قدرت به تنهایی نمی‌تواند چگونگی رابطه‌ی کشورهای بزرگ را با یکدیگر در نظام بین‌الملل تعیین کند، بلکه آن‌چه اهمیتی تام دارد، هویت است (بوزان، ۱۳۸۹: ۱۲). به تعبیر بوزان، نظریه‌ی قطبیت از آن‌جا حائز اهمیت است که در میان نظریه‌های مربوط به چگونگی درک عملکرد نظام بین‌الملل، نظریه‌ای زنده و تأثیرگذار تا زمان حاضر است. قطبیت، نقش مهمی در چگونگی فهم اکثریت جامعه (متخصص یا

غیرمتخصص) از جهانی دارد که در آن زندگی می‌کند. قطبیت بر این فرض استوار است که توزیع قدرت، عاملی است که رفتار بازیگران یک نظام را تعیین می‌کند. در مقابل، هویت، یک مفهوم تکوینی یا سازه‌ای است که در آن، فرض بر این است که هویتی که بازیگران برای خود می‌اندیشند، و چگونگی شکل‌گیری آن‌ها، مجموعه عواملی است که رفتار آن‌ها را مستقل از توزیع قدرت شکل می‌دهد (بوزان، ۱۳۸۹: ۱۴).

قدرت‌های بزرگ، چه به عنوان دشمن با یکدیگر تعامل داشته باشند و چه به عنوان رقیب و دوست، هویت، بخش جدائی‌ناپذیر آن‌ها است. وضعیت قدرت‌های بزرگ، فی‌نفسه، یک عامل هویتی است که طرز نگرش برخی کشورها به خودشان را نشان می‌دهد. ماهیت خاص برخی هویت‌ها نیز مهم است. برخی زمینه‌ی هم‌زیستی و تعامل برای خود ایجاد می‌کنند و برخی زمینه‌ی ستیز و دشمنی (بوزان، ۱۳۸۹: فصل اول)

در عصر ظهور اسلام، ساختار قطبی حاکم بود، که حداقل دو ابرقدرت حضور داشت، قطب ایران زردشتی، و قطب روم مسیحی؛ البته قدرت‌های کوچک‌تری هم چون مصر و حبشه حضور داشتند. در این شرایط بود که اسلام در یک موضع برخورد هویتی با دو قطب اصلی قدرت، ظهور کرد و قطب/امت/اسلامی را تشکیل داد. در آغاز پیمان‌نامه‌ی مدینه آمده است: «این نوشته‌ای است از محمد پیغمبر، بین مؤمنان و مسلمانان از قریش و یثرب و هر که پیرو آن‌ها باشد و بدان‌ها بپیوندد و با ایشان جهاد کند؛ اینان یک امت اند جدا از دیگر مردم.» طرح مفهوم "امت واحده"، حکایت از ظهور مفهوم نوینی در روابط بین‌الملل و هویت جدیدی در برابر قطب‌های هویتی قدرت موجود دارد. "قطبیت" این مفهوم، حداقل به دو دلیل، قابل استنتاج است:

نخست، صرفاً مفهومی عبادی نبود، بلکه از ابعادی سیاسی نیز برخوردار بود؛ زیرا نه تنها انصار و مهاجران، بلکه حتی یهودیان و مشرکان را نیز در بر می‌گرفت که در شرایط دفاع از مدینه، با مؤمنان همراه خواهند شد. بدین ترتیب، امت، مفهومی فراتر از یک واحد سیاسی است، و درست مانند قطب‌های قدرت زمان (ایران و روم) که دولت‌ها و واحدهای سیاسی کوچک‌تری را در خود جای می‌دادند، مجموعه‌ای از واحدهای سیاسی را در بر گرفته بودند.

بند ۲۵ پیمان‌نامه، به صراحت، یهودیان را جزو قطب قدرت امت اسلامی می‌داند و اعلام می‌دارد: "یهودیان بنی‌عوف، امتی هستند متحد با مؤمنان؛ آن‌ها، پیرو دین خود،

و مسلمانان نیز پیرو دین خود خواهند بود. خود می‌دانند و بندگانشان؛ مگر کسی که ستم کند یا مرتکب گناهی شود که در این صورت، خود و کسان خود را هلاک کرده است."

در بندهای بعدی، سایر قبیله‌های یهود را نیز مشمول همین حکم کرده است. بند ۳۴، موالی ثعلبه را نیز مانند سایر قبایل از اجزای قطب بزرگ امت اسلامی می‌داند: "یهودیان بنی ثعلبه، مانند یهودیان بنی عوف‌اند [امتی هستند متحد با مؤمنان]، جز کسی که ستم کند و مرتکب گناهی شود که در این صورت، جز خود و اهل خود را هلاک نکرده است. در ادامه: موالی ثعلبه، مانند خود آنها هستند."

در قسمت دوم بند ۲۰، همان حقوق و تکالیف امت اسلامی را برای مشرکان نیز به رسمیت شناخته و به صراحت اعلام می‌دارد: "هیچ مشرکی، مالی یا انسانی از آن قریش را در پناه خود نخواهد گرفت و میان او و مؤمنی حایل نخواهد شد. این بدان معناست که مشرکان نیز به‌عنوان یکی از واحدهای سیاسی مندرج در قطب بزرگ امت اسلامی، جای می‌گیرند و باید آداب و شئون مملکت‌داری در عرصه‌ی داخلی و خارجی را احترام گذارند."

دوم، این مفهوم، حکایت از هویت جدیدی مبتنی بر عقیده‌ی اسلامی در برابر هویت‌های موجود ایرانی مبتنی بر عقیده‌ی زردشتی و هویت رومی مبتنی بر عقیده‌ی مسیحی دارد. هیکل می‌گوید، این دو نیروی مقابل، دین مسیح و دین زردشت، شرق و غرب، با دولت‌های تابع خود در اوائل قرن ششم میلادی، شبه جزیره‌ی عربستان را در میان گرفته بودند (هیکل، ۱۳۸۰: ۱۱۰).

۲-۲-۳. واحدهای سیاسی (قبایل)

همان گونه که قبلاً اشاره شد، با عنایت به تقسیم‌بندی عقیدتی واحدهای سیاسی هم عصر پیامبر اسلام، قبایل و طوایف نیز مشمول نظام بین‌المللی می‌شوند. در تعریف مدرن، دولت را بازیگر اصلی سیاست بین‌الملل می‌دانند. بر این اساس، دولت عبارت است از نهاد مدعی کاربرد انحصار زور مشروع در سرزمین معین. بدین سان، جمعیت، سرزمین، حاکمیت و حکومت، اجزای اصلی این تعریف‌اند (قوام، ۱۳۸۴: ۱۸). بسیاری معتقدند که ساختار قبایل نیز کارکردی شبیه دولت دارد، زیرا نهادی است مدعی کاربرد انحصاری زور که در سرزمین معینی اعمال حاکمیت می‌کند. نحوه‌ی عملکرد رئیس قبیله نیز، درست مانند پادشاهان است؛ زیرا اختیار اعلان جنگ و صلح، حق قبول پناهندگان

و حق تنبیه یاغیان با اوست. همو می تواند پناهندگان را بپذیرد و در معادلات بین القبایلی به عنوان نماینده ی قبیله، اعمال سیاست نماید (El-Awa, 1980: 15).

بر این اساس، منشور مدینه از قبایل به عنوان واحدهای سیاسی نام می برد و بخشی از سیاست مندرج در پیمان نامه، ناظر به روابط میان این واحدهای سیاسی است. "قبایل قریش"، یکی از دشمنان بیرونی امت اسلامی محسوب می شدند. بسیاری از جنگ ها و سریه های پیامبر اسلام، متوجه آنان بود. فتح مکه، تیر خلاصی بود بر حیات سیاسی این قدرت قوی منطقه ای. مهاجران قریش که در سلک نخستین یاران پیامبر و در شمار مسلمانان نخستین بودند، نیروی سیاسی قدرتمندی بودند که دوران سخت مکه را طی کرده و اینک در کنار برادران خود در یثرب، روزگار می گذراندند.

انصار یثرب، واحد سیاسی دیگری بود که پیامبر اسلام را گرامی داشته و با ایثاری تمام از طریق پیمان برادری، ضمن کاهش آلام و دردهای روحی و کاهش غم غربت، مشکلات اقتصادی مهاجران را نیز کاهش داد؛ البته اینان نیز از پیمان برادری بهره بردند. پیامبر می توانست زمینه ی هر نوع شکاف احتمالی میان آن ها را حداقل در کوتاه مدت منتفی سازد. زمینه سازی برای این که یثرب و وطن تازه ی خود را تابع نظم سیاسی ساخته و آن را متحد سازند، نیز از اهداف دیگر این پیمان بود. مکیان در تجارت ماهر بودند، به طوری که خیلی زود توانستند هم زندگی خود را سر و سامان دهند، و هم فنون تجارت را به انصار بیاموزند. چنان که یکی از انصار درباره ی عبدالرحمن بن عوف گفته است: او به وسیله ی تجارت، ریگ بیابان را طلا می کند. عده ای هم چون علی (ع) و ابوبکر و عمر، فنون کشاورزی را از انصار فراگرفتند و به کار زراعت پرداختند (هیکل، ۱۳۸۰: ۳۱۷-۳۱۶).

پیامبر اسلام در بند ۴۴ پیمان نامه، گروه دیگری را با عنوان "کسانی که ناگهان به یثرب بتازند"، مورد اشاره قرار می دهد و می گوید که باید با آن ها جنگید. به احتمال زیاد، مراد پیامبر اسلام، قطب های بزرگ قدرت به ویژه ایران و روم بود. به خصوص با برخوردی که این دو کانون قدرت از همان ابتدای کار با پیامبر داشتند، بیم این می رفت که آیین محمدی را تهدیدی برای حیات فرهنگی و سیاسی خود قلمداد کنند، و به سرزمین اسلامی تعرض نمایند؛ وجود برخی جنگ ها میان ایشان نیز حکایت از درستی این نگرانی داشت.

از بند ۳ تا ۱۱ پیمان نامه، سایر واحدهای سیاسی را تک تک با نام هایی چون

«بنی عوف»، «بنی ساعده»، «بنی حرث»، «بنی جشم»، «بنی النجار»، «بنی عمرو بن عوف»، «بنی نبیت» و «بنی اوس» مورد اشاره قرار می‌دهد. بندهای ۲۴ تا ۳۵ نیز قبیله‌های: «یهود بنی عوف»، «یهود بنی النجار»، «یهود بنی حرث»، «یهود بنی ساعده»، «یهود بنی جشم»، «یهود بنی اوس»، «یهود بنی ثعلبه» و «تیره جفنه» و «موالی ثعلبه» را با نام مورد اشاره قرار می‌دهد.

بدین ترتیب، پیامبر با به رسمیت شناختن این واحدهای سیاسی قبیله‌ای، سعی می‌نمود بازیگران اصلی نظام بین‌الملل را شناسائی کند، بازیگرانی که در آینده دعوت بزرگ خود، باید با ابزارها و شیوه‌های مختلف، به دین جدید دعوت شوند.

۳-۳. ساختار یا نحوه‌ی توزیع قدرت

ساختار به عنوان دومین جزء نظام بین‌الملل، ناظر به روابط مشخص میان بازیگران عرصه‌ی بین‌الملل و نحوه‌ی توزیع قدرت میان آنان است. شکل و شمایل قدرت، شامل الگوها و ترتیبات تسلط از یک سو و اطاعت از سوی دیگر است، چنان‌که قدرت‌ها را برخی به ابرقدرت، قدرت بزرگ و قدرت منطقه‌ای تقسیم کرده‌اند (بوزان، ۱۳۸۹: فصل پنجم). نظریه پردازان روابط بین‌الملل، برحسب چگونگی توزیع قدرت میان دو یا چند بازیگر در نظام بین‌الملل، ساختارهای خاصی را مشخص کرده‌اند که البته در طول زمان نیز دچار تغییر و تحول شده‌اند. هولستی و کاپلان، تحقیقات گسترده‌ای در خصوص ساختار نظام بین‌الملل به عمل آورده‌اند. کاپلان در سال ۱۹۶۲ برای نخستین بار در کتاب سیستم و فرآیند در سیاست بین‌الملل، از مفهوم سیستم و ساختار در روابط بین‌الملل سخن گفت. او نظام را مجموعه‌ای از متغیرهای وابسته به هم می‌داند که کاملاً متمایز از محیط خود بوده و قواعد منظم رفتاری از خود بروز می‌دهند، که می‌تواند متغیرهای بیرونی را توصیف کند. منظور او، مجموعه‌ی متغیرهایی است که نحوه‌ی توزیع قدرت را توضیح می‌دهند (Kaplan, 1962: 4). وی از ۶ نوع ساختار قدرت موازنه‌ی قوا، دو قطبی منعطف، دو قطبی متصلب، جهانی، سلسله‌مراتبی و با حق و تو سخن می‌گوید (Kaplan, 1962: 5-20).

از سوی دیگر، هولستی نیز از ۵ نوع ساختار قدرت سلسله‌مراتبی، پراکنده، بلوک پراکنده، دو قطبی و چندقطبی سخن می‌گوید (Holsti, 1988: chap. 2). با توجه به توضیحات هولستی، در خصوص ساختار بلوک پراکنده (diffuse bloc) مبنی بر این‌که در این ساختار دو بلوک نظامی در مقابل یکدیگر قرار دارند، تعدادی

از دولت‌ها نیز هستند که هرچند عضو این بلوک‌ها نبوده، اما از آزادی عمل در سیاست‌های خود برخوردارند.

با توجه به این توضیحات، به نظر می‌رسد که رسول گرامی اسلام (ص) در پیمان‌نامه‌ی مدینه، ساختی از نظام سیاسی را ترسیم می‌کند که در آن امکان ظهور قطب سومی به نام امت اسلامی پدیدار می‌شود. در بندهای ۱ و ۲ پیمان‌نامه، بخش عمده‌ای از واحدهای سیاسی شامل "مسلمانان قریش"، "انصار یثرب"، "یهودیان" و حتی "مشرکان" در ذیل مفهوم امت واحده‌ی اسلامی، ترسیم می‌کند و تأکید می‌نماید که "اینان یک امت‌اند."، اما خصلت هویت‌بخش آن‌ها این است که "جدا از دیگر مردم"‌اند. این جدایی از دیگر مردم، عمدتاً ناظر به دو قدرت بزرگ زمانه، یعنی ایران و روم است. جالب این‌جاست که قبل از ظهور اسلام نیز که عربستان از آزادی نسبی در سیاست‌های خود برخوردار بود، به‌رغم وجود دو نیروی دین مسیح به پیشگامی روم، و دین زردشت به پیشگامی ایران، مانند واحه‌ای نفوذ ناپذیر، جز در پاره‌ای نواحی، از دستبرد همسایگان و شیوع دین مسیح و زردشت در امان مانده بود (هیگل، ۱۳۸۴: ۱۱۰)؛ بنابراین پس از ظهور اسلام، شرایط برای اتخاذ سیاستی کاملاً مستقل و البته این بار با پشتوانه‌ی قدرت عقیدتی و عرف محلی و البته غنیمت، می‌توانست بیش از پیش توانا باشد (جابری، ۱۳۸۴: ۷۷-۷۰).

۴-۳. فرآیندهای قدرت

فرآیند قدرت، اغلب ناظر به ابزارهای قدرت، شیوه‌های تعامل، نوع تعامل یا شیوه‌های اقتناع و اجبار است؛ در واقع، بیش‌تر ناظر به شکل و شیوه‌ی تعامل است.

میان ساختار و فرآیند، تفاوت ظریفی وجود دارد. درحالی‌که فرآیند به شیوه و شکل تعامل توجه می‌نماید، ساختار به روابط معین نظر دارد. از این رو، تحلیل فرآیند به طرق مختلفی صورت می‌گیرد. گاهی براساس ابزارهای مورد استفاده در نظام بین‌الملل مثل دیپلماسی، تبلیغات، ابزار اقتصادی، براندازی، اعمال پنهانی و زور، و گاهی براساس شیوه‌ی تعامل مانند روش‌های دو جانبه یا چندجانبه، و گاهی بر این مبنا که چه جایگاهی در طیفی از تعاون - رقابت - ستیز را اشغال می‌کند. در نهایت، گاهی فرآیند بر این اساس تحلیل می‌شود که چه جایگاهی را در طیف اقتناع - اجبار به خود اختصاص می‌دهد (Finer, 1970: chap. 5).

در این چارچوب، پیمان‌نامه‌ی مدینه، فرآیندهای قدرت را به طرق مختلف مورد اشاره قرار داده است. در این رابطه می‌توان به چند نکته اشاره کرد:

نخست؛ در بعد ابزارهای قدرت، پیامبر اسلام کاملاً به اصول دیپلماسی و مذاکره تأکید دارد؛ به‌عنوان نمونه، نفس تکیه بر پیمان و به‌ویژه پیمان‌نامه‌ی مکتوب، حکایت از التزام به روش دیپلماتیک در پیگیری اهداف دارد. پیمان مکتوب می‌تواند موارد انحراف از آن را به خوبی بنمایاند، ضمن آن که میزان وفاداری طرف‌های پیمان و میزان پیشرفت مفاد آن را نیز قابل ارزیابی می‌سازد.

دوم؛ نفی ابزارهای مبتنی بر فساد و ستم که در بند ۱۳ مورد تأکید واقع شده است. بر این اساس، تأکید می‌شود که پیمان نباید مبتنی بر روش‌های ظالمانه و با افراد ستمکار باشد: "مومنان پرهیزکار، علیه کسی از آنان که ستم کند یا خواهان ستم یا گناه یا فسادی بین مسلمانان باشد، هم دست خواهند بود."

بر این مبنای، در نظام بین‌الملل، مشروعیت ابزارهای تحقق اهداف، از اهمیت زیادی برخوردار است. به بیان دیگر، به هیچ وجه در این نظام، هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. تشریک مساعی با ستمکاران از اصول بنیادین نظام بین‌الملل مندرج در پیمان‌نامه‌ی مدینه است. در بند ۴۷ هم تأکید دارد که "این پیمان‌نامه از ستمکار و گناهکار پشتیبانی نمی‌کند."

سوم؛ رعایت آداب و تشریفات مذاکره مورد توجه است. در بندهای مختلف پیمان‌نامه، همه‌ی قبایل طرف پیمان را تک‌به‌تک با ذکر نام، مخاطب قرار می‌دهد. امروز در برخی از قوانین، این دقت‌ها وجود ندارد و از کلماتی چون «وجز آن» و «غیره» و «مثل آن»، در متن قانون استفاده می‌شود، که بسیار موجب ابهام است، اما پیامبر اسلام با ذکر نام قبایل، مجال هرگونه ابهام را منتفی می‌سازد، ضمن آن که همه‌ی آن‌ها را نیز در فرآیند دولت‌سازی دخیل می‌داند.

پیامبر اسلام در داستان پیمان عقبه‌ی دوم نیز وقتی با اهالی یثرب، باب مذاکره را آغاز کرد، تشریفات مذاکره را به‌خوبی مراعات نمود. چنان‌که ابتدا عباس عموی پیامبر از منزلت حضرت محمد (ص) سخن گفت، تا مخاطبان را مجدداً نسبت به جایگاه و شأن ایشان آگاه سازد، و پس از آن با رعایت حرمت‌ها، مذاکرات آغاز شد. عباس، چنین سخن آغاز کرد:

منزلت محمد در پیش ما معلوم است؛ ما، وی را از تجاوز دیگران در عین حال که با آن‌ها هم عقیده‌ایم، حفظ کرده‌ایم. او در شهر خود و پیش کسان خویش، عزیز و مصون است. اکنون می‌خواهد به طرف شما بیاید و با شما پیوند گیرد، اگر به عهد خویش وفا می‌کنید و او را از تجاوز مخالفان محفوظ می‌دارید، خود دانید و مسئولیتی که به عهده می‌گیرید، و اگر او را خوار ساخته به دشمن تسلیم می‌کنید، هم‌اکنون از او دست بردارید (هیگل، ۱۳۸۰: ۲۸۵).

اهل یثرب در پاسخ گفتند، گفتارت را شنیدیم؛ سپس خطاب به پیامبر گفتند، ای پیغمبر خدا، لب بگشای و آنچه را می‌خواهی تعهد کنیم، بگوی.

هدف از ذکر این واقعه‌ی تاریخی، توجه به آداب و تشریفات مذاکره و پیمان است که در پیمان نامه‌ی مدینه و همین‌طور در سیره‌ی عملی پیامبر، مورد توجه قرار گرفته است.

چهارم؛ ابزار اقتصادی است. پیامبر در جای جای پیمان‌نامه بر این ابزار تکیه می‌کند. در بند ۳۸ می‌گوید: "به یهودیان، مادام که همراه مسلمانان با دشمن بجنگند، انفاق خواهد شد." و یا در بند ۳۵ اشاره می‌کند: "کسان یهود نیز مانند آنان از حقوق این پیمان [و از جمله حقوق اقتصادی آن] بهره مند خواهند شد." در بند ۲۴ نیز باز حمایت اقتصادی مورد تأکید قرار گرفته و می‌گوید: "به یهودیان که با مسلمانان در کارزار شرکت کنند، انفاق خواهد شد." در بند ۱۶ نیز باز تصریح می‌کند: "هر که از یهودیان پیرو ما باشد، بی آن که بدو ستمی رود یا کسی علیه او یاری شود، از مواسات و یاری ما برخوردار خواهد بود." در بند ۱۲، حمایت اقتصادی خود را از ضعف این‌گونه مطرح می‌کند: "مومنان، عیال و ارباب گران‌و ام را بی آن که خون‌بها یا فدیة او را بپردازند، وانمی‌گذارند." «

پنجم؛ ابزار براندازی است که در چند بند مورد تأکید پیمان‌نامه قرار گرفته است: یکی در بند ۱۳ علیه ستم‌کار یا فاسد و گناهکار، هر چند چنین فردی برادر او باشد. در بند ۲۵، یهودیان را به لحاظ سیاسی، بخشی از امت اسلامی می‌داند، هر چند آن‌ها به لحاظ عبادی پیرو دین خود هستند: "مگر کسی که ستم کند یا مرتکب گناهی شود که در این صورت، خود و کسان خود را هلاک کرده است." در بند ۳۶ نیز تأکید دارد که اگر کسی را از روی عمد بکشد، یعنی "کسی که به ناگاه دیگری را بکشد، خود و کسان خود را به کشتن داده، مگر آن که ستم دیده‌ای باشد." «

به تدریج، در سال‌های بعد، پیامبر اسلام، روش‌های اقامه‌ی دعوی ستم‌دیدگان را به منظور پرهیز از هرج و مرج، تبیین و تدوین نمود، که متجاوزان به سرزمین اسلامی نیز با ابزار براندازی مواجه خواهند شد. بند ۴۴ تصریح می‌کند: "با کسانی که ناگهان به یشرب بتازند، باید جنگید."

چنان‌که اشاره شد، فرآیند قدرت، گاهی براساس شیوه‌ی تعامل نیز تحلیل می‌شود. در این جا نیز از شیوه‌های دوجانبه و چندجانبه استفاده شده است. پیمان‌نامه‌ی مدینه هم هر دو شیوه را رسمیت بخشیده است. خود پیمان، حکایت از دیپلماسی‌ای چندجانبه دارد و درست به همین دلیل است که واحدهای سیاسی مختلف (قبایل) را در قالب هم‌پیمانان مطرح کرده است. در کنار روش چندجانبه، در جای جای پیمان‌نامه در خصوص مواردی چون پناه دادن یا حق جوار و امان (بند ۴۱ و ۴۳)، حل اختلافات عادی که منجر به فساد کلان نشود (بند ۴۲) و مواردی از این دست، فراوان اشاره شده است.

فرآیند قدرت، گاهی براساس طیفی از تعادل - رقابت و ستیز نیز تحلیل می‌شود. پیمان‌نامه نیز طرف‌های پیمان را عمدتاً در سوی تعادل طیف قرار می‌دهد و "دیگران" را به فراخور، گاهی در طیف رقابت و گاهی در موارد ستم، ظلم و گناه، در سوی ستیز طیف، جاگذاری می‌کند. بدین سان، در پیمان‌نامه، موارد متعددی از تأکید بر تعادل و به میزان کم و کمتری تأکید بر رقابت و بسیار کمتر از آن را بر ستیز، شاهد هستیم.

هر جا سخن از بهره‌مندی سایر گروه‌ها از حقوق این پیمان رفته، سخن از تعاون آمده، و هر جا سخن از بی‌عدالتی، نقض حقوق، پیمان شکنی، ظلم و قتل رفته، سخن از ستیز آمده، و در مواردی نیز پیمان‌نامه می‌خواهد انگیزه‌ی مشارکت و همراهی بیشتری را جلب کند. مانند بند ۲۴، یکی از شروط انفاق را همراهی یهودیان در جنگ‌ها می‌داند، و با این کار، حس رقابت یهودیان را با سایر واحدهای سیاسی برای پیوستن به امت اسلامی تحریک می‌کند، و بالاخره در طیف انقاع - اجبار نیز سخن از انقاع به وفور رفته است.

نفس اشاره به نام تک تک قبایل حکایت از سیاست انقاعی دارد و البته در موارد محدودی نیز که چاره‌ای جز اجبار نیست، به آن اشاره شده است. پیامبر اسلام در چارچوب نظام بین‌الملل مطلوب خود و با استفاده‌ی مدبرانه و به‌موقع از

این فرآیندهای قدرت، اهداف نهایی پیمان را پیگیری کرده است.

نتیجه‌گیری

مقاله‌ی حاضر به منظور ارائه‌ی پاسخ مناسب به این پرسش مطرح شد که مختصات نظام بین‌الملل بر مبنای نخستین پیمان‌نامه‌ی عمومی در اسلام، کدام است؟ چنان‌که اشاره کردیم، سند بسیار مهم "پیمان‌نامه‌ی مدینه" دو بُعد، روابط داخلی و روابط خارجی، دولت نوظهور پیامبر اسلام در مدینه را به روشی مدرن^۱ و مکتوب ترسیم می‌کند. در بعد تنظیم روابط خارجی، از محتوای این سند حقوقی، چهارچوب نظامی را استنتاج کردیم که عناصر اساسی یک نظام یا سیاست بین‌الملل نسبتاً مدرن با اجزای معین را به خوبی تعریف کرده است؛ اینک در مقام نتیجه‌گیری به چند نکته اشاره می‌کنیم:

۱. فرآیند دولت‌سازی، پیش از هر چیز، نیازمند حوزه‌ای دقیق برای "فرمان راندن" است؛ حوزه‌ای که حدود فرمان دادن و اطاعت کردن را درون مرزهای سرزمینی ازسویی، و در روابط با سایر دولت‌ها و واحدهای بیرونی، ازسوی دیگر، تبیین کند. نکته‌ی مهم این است که حوزه‌ی اقتدار و فرمان راندن مذکور باید در قالب "ملاک‌های مکتوب" باشد. اهمیت مکتوب بودن پیمان آن‌قدر زیاد است که پیامبر اسلام بدون هرگونه ادعایی نسبت به پیامبری، بر مکتوب بودن آن، صحه می‌گذارد. به عبارت دقیق‌تر، پیامبر می‌توانست بگوید که من پیامبر خدا هستم و سخنم برای شما حجت است، و باید فرامین مرا اطاعت کنید، اما او درست مثل قواعد نظام بین‌الملل امروزی که حقوق و تکالیفی را برای طرف‌های معاهده تعیین می‌کند، همه‌ی قبایل و واحدهای سیاسی را با اسم مورد خطاب قرار می‌دهد و تکالیف و حقوق هر کدام را به صراحت تعیین می‌نماید.

۲. این عهدنامه، نه تنها برای امضاکنندگان، بلکه برای پیروان، وابستگان و کسانی که به آن‌ها می‌پیوندند نیز الزام‌آور است. اغلب پیمان‌ها به‌ویژه پیمان‌های آن روزگار، صرفاً برای امضاکنندگان آن الزام‌آور بود، اما پیمان‌نامه‌ی مدینه، درست

۱. مدرن از این جهت که حتی در جامعه‌شناسی ماکس وبر، یکی از تفاوت‌های اصلی اقتدار سنتی با اقتدار عقلانی - منطقی، استوار بودن احکام و فرامین در نظام سنتی بر دستورات شفاهی و بدون ثبت و ضبط است، در حالی که ویژگی دوران مدرن و فلسفه‌ی قانون اساسی نویسی بر مکتوب بودن آن است. بدین ترتیب می‌توان این سند را اقدامی نوگرایانه محسوب کرد.

مانند بسیاری از پیمان‌های امروزی و منطبق با الزامات حقوق بین‌الملل و خصوصاً اصل دولت کامله‌الوداد (most favored nation) برای دیگران هم الزام‌آور است. قید دولت کامله‌الوداد یا ملت کامله‌الوداد، شرطی است که در بسیاری از معاهدات بین‌المللی و بیشتر در پیمان‌های بازرگانی به چشم می‌خورد.

وجود این شرط، باعث می‌شود تا هر معاهده‌ای که یکی از آن دولت‌ها با دولت ثالثی منعقد کرده و در آن حقوق و امتیازاتی را به کشور دیگری ارزانی دارد، موجب بهره‌مندی کشور طرف قرارداد اول از همان امتیازات نیز بشود. این امتیازات، به‌طور خودکار منتقل شده و نیاز به تصویب موافقتنامه‌ی جدید یا تشریفات دیگری ندارد (آیگناتس زایدل هوهن فلدرن، ۱۳۸۴: ۶۲).

اعضای سازمان تجارت جهانی که تمام کشورهای توسعه یافته و اکثر کشورهای دنیا را در بر می‌گیرند، متعهدند که مقررات دولت کامله‌الوداد را در برابر یکدیگر رعایت کنند. اصل دولت کامله‌الوداد از هنگام تأسیس موافقت‌نامه‌ی عمومی تعرفه و تجارت (گات)^۱ در ۱۹۴۷ تا به حال، برقرار بوده است. به رغم این که این اصل در حقوق بین‌الملل اقتصادی مدرن از سال ۱۹۴۷ متعاقب تأسیس گات، خصلت اجرائی پیدا کرده، اما جلوه‌های آشکاری از این اصل را می‌توان در پیمان‌نامه‌ی مدینه مشاهده کرد.

۳. مفهوم قطب که امروزه به‌عنوان ابزاری روش شناختی برای مطالعه‌ی ابرقدرت‌ها در نظام بین‌الملل به کار می‌رود، در پیمان‌نامه‌ی مدینه به‌دقت مورد توجه قرار گرفته است. مفهوم قطب به‌عنوان یک سیستم قوی قدرت، فراتر از قدرت‌های بزرگ و منطقه‌ای، مجموعه‌ای از دولت‌های کوچک را در ظل حمایت خود دارد. تأکیدات زیاد پیامبر اسلام بر "امت اسلامی"، در این پیمان‌نامه و غیریت سازی امت در برابر "دیگران"، حکایت از پذیرش منطق قطبیت در نظام بین‌الملل دارد، و بر آن است که در برابر قطب‌های بزرگ قدرت زمانه، یعنی ایران و روم، ابرقدرت امت اسلامی را تأسیس کند؛ البته در کنار این قطب‌ها، قدرت‌های بزرگی چون مصر و حبشه نیز وجود داشتند.

۴. تأکید این سند بر عناصری چون عدالت خواهی، واقعگرایی، صلح طلبی،

وساطت برای صلح و ... ، همه و همه، حکایت از آن دارد که پیامبر اسلام، روابط بین الملل را "جنگ همه علیه همه" نمی‌دید، بلکه زیرساخت آن را بر صلح و همزیستی می‌دانست - که برخی دولت‌ها به عللی از آن فاصله گرفته‌اند - و تمام تلاش خود به کار گرفت تا آن‌ها را بر اساس منطق صلح و مدارا، به سمت صلح سوق دهد. این منطق برای نظام بین الملل کنونی از اهمیت زیادی برخوردار است. به خصوص تأکیدی که بر فرآیندهای قدرت چون مذاکره و گفت‌وگو دارد، جایی برای جنگ و خصومت، مگر در شرایط استثنائی باقی نمی‌گذارد.

منابع:

(ابن طقطقی) محمد بن علی بن طباطبا، ۱۳۶۷، تاریخ فخری، در آداب ملک‌داری و دولت‌های اسلامی، ترجمه‌ی محمود وحید گلپایگانی، چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ابن ابی الحدید، ۱۳۷۹، جلوه‌ی تاریخ در شرح نهج البلاغه، ترجمه و تحشیه، محمود مهدوی دامغانی، جلد ۱، چاپ سوم، تهران، نشر نی.

ابن خلدون عبدالرحمان، ۱۳۸۳، مقدمه، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، چاپ هشتم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

الاحمدی علی بن حسینعلی، بی تا، مکاتیب الرسول، الجمله الاول بیروت: دار صعب بوزان بری، ۱۳۸۹، ایالات متحده و قدرت‌های بزرگ، سیاست‌های جهانی در قرن بیست و یکم، مترجم، عبدالمجید حیدری، تهران، پژوهشکده‌ی مطالعات راهبردی

بوهو ژان، ۱۳۸۱، ایران مسلمان از قرن اول تا قرن دهم هجری، تمدن ایرانی، به قلم جمعی از خاورشناسان فرانسوی، ترجمه‌ی عیسی بهنام، چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

پروکوپیوس، ۱۳۸۲، جنگ‌های ایران و روم، ترجمه‌ی محمد سعیدی، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

حمید الله محمد، ۱۳۳۶، رسول اکرم در میدان‌های جنگ، ترجمه، سعیدی، تهران، نشر محمدی خلیلیان سید خلیل، ۱۳۶۶، حقوق بین الملل اسلامی، چاپ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی

دوئرتی جیمز و فالتزگراف رابرت، ۱۳۷۲، نظریه‌های متعارض در روابط بین الملل، ترجمه‌ی علیرضا طیب و وحید بزرگی، تهران، نشر قومس

رایس دیوید تالبوت، ۱۳۸۴، ایران و امپراتوری روم شرقی (بیزانس)، میراث ایران، زیر نظر آرتور جان آربری، ترجمه احمد بیرشک و دیگران، چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

- سجادی عبدالقیوم، ۱۳۸۳، دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام، قم، پرسمان کتاب.
- شهیدی سید جعفر، ۱۳۶۵، تاریخ تحلیلی اسلام تا پایان امویان، چاپ ششم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صالح صبحی، ۱۳۷۹ ه. ق، علوم الحدیث و مصطلحه، دمشق، جامعه الدمشق.
- ضیائی بیگدلی محمدرضا، ۱۳۶۵، اسلام و حقوق بین الملل، تهران، شرکت سهامی انتشار
- عابد الجابری محمد، ۱۳۸۴، عقل سیاسی در اسلام، ترجمه‌ی عبدالرضا سواری، تهران، گام نو
- عابد الجابری محمد، ۱۹۹۲، العقل السياسي العربي، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیه.
- العلی صالح احمد، ۱۹۹۵، محاضرات فی تاریخ العرب، ج ۱، بغداد، مطبعه المعارف.
- عمید زنجانی عباسعلی، ۱۳۶۵، وطن و سرزمین و آثار حقوقی آن از دیدگاه فقه اسلامی
- جغرافیایی سیاسی اسلام، چاپ سوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- فرای ن. ریچارد، ۱۳۷۷، میراث باستانی ایران، ترجمه‌ی مسعود رجب نیا، چاپ چهارم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فیرحی داود، ۱۳۸۶، تاریخ تحول دول در اسلام، قم، چاپ دوم، دانشگاه مفید.
- فیرحی داود، ۱۳۷۸، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی.
- لوی روبن، ۱۳۸۴، ایران و اعراب، میراث ایران، زیر نظر آرتور جان آربری، ترجمه‌ی احمد بیرشک و دیگران، چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- هوهن فلدرن آیگناتس زایدل، ۱۳۸۴، حقوق بین الملل اقتصادی، ترجمه‌ی قاسم زمانی، چاپ سوم، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش.
- هیکل محمدحسین، ۱۳۸۰، زندگانی محمد، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، چاپ دهم، تهران، شرکت انتشارات سوره‌ی مهر.
- El- Awa Muhamed Selim, 1980: On the Political System of the Islamic State , USA: American Trust Publications.
- Finer S. E. , 1970: Compalative Government, penguin
- Holsti K. J. , 1988: international politics (princetor Hall)
- Kaplan Morton A. , 1962: System and Process in International Politics, Newyork: wiley
- Starke qc J. G. ,1997: An Introduction to International Law, 8th edition, London, Butterworths.

