

وثیقه‌المدینه و تأثیر آن بر تحول اجتماعی مفهوم اسیر پس از اسلام

حمید رضا پورقربان^۱، مهدی حبیب‌اللهی^۲

^۱ دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی (علوم قرآن و حدیث)، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان) اصفهان، ایران.

^۲ استادیار دانشگاه باقر العلوم (علیه السلام)، قم، ایران. (نویسنده مسئول) habibolahi@gmail.com

نویسنده مسئول: habibolahi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۱ / تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۳

چکیده

مفهوم اسیر در دانش زبان‌شناسی از مفهومی عام برخوردار است و شامل مصادیق و اقسام گوناگونی می‌شود، اما هرگاه بدون هیچ قرینه‌ای به کار رود آنچه متبادر به ذهن می‌شود، اسیر جنگی است. اسیران در طول تاریخ با انواع و اقسام گوناگونی از برخوردها مواجه بودند که می‌توان قریب به اتفاق همه آنها را رفتارهایی سرکوبگرانه و خشن دانست که حتی در بعضی از موارد منجر به مرگ آنان می‌شده است. از دیگر سو جامعه نوپای اسلامی در مدینه نیز با این مسئله رو به رو بود که در هنگام منازعات، برخورد با اسیر باید چگونه باشد. از این رو در متن عهدنامه‌ای که در ابتدای ورود پیامبر اسلام به این شهر نگاشته شد مفادی پیرامون رفتار کلی با اسیران بیان شده است که آن را می‌توان مرجع اصلی برخورد با اسیر دانست. پرسشی که در این نوشتار مطرح می‌شود این است که این عهدنامه تا چه اندازه روی رفتار عرب جاهلی تازه مسلمان با اسیران تأثیر داشته است؟ با بررسی انجام شده در این نوشتار می‌توان این نتیجه را گرفت که اصل در برخورد با اسیران آزاد نمودن آنها در مقابل فدیة بوده است، اما در مواردی نیز اسلام به جهت پیمان شکنی مکرر اسیران یا همدستان ایشان از این حکم اولیه عدول نموده و حکم به قتل اسیران نیز صادر شده است ولی به صورت کلی می‌توان دریافت که اسلام برخی از رسوم معمول جاهلی مانند آزادی اسیر را بدون دریافت فدیة امضا نموده است، اما به هیچ وجه برخورد ناشایست با اسیر را جایز ندانسته و در این مورد احکام جدیدی تأسیس نموده است. بدون تردید، اسلام با بردگی انسان که از سویی در فقر و خود باختگی انسان‌های ضعیف و از سوی دیگر در ظلم و سلطه و زیاده‌خواهی اربابان زورمدار ریشه داشت، مبارزه کرد، اگرچه در مواردی نظیر رفتار با اسیران جنگی (کفار حربی) طبق صلاح‌دید رهبر مسلمین، استرقاق و برده‌گیری آنها را مجاز دانست.

کلیدواژه: تحول اجتماعی، اسیر، وثیقه‌المدینه، مدینه، اسلام

مقدمه

از پیامدهای هجرت پیامبر(ص) به مدینه ایجاد قوانینی برای اداره مدینه و از برترین سازوکارهای آن سازماندهی و تنظیم عهدنامه‌ای به عنوان اساس نظری برای تنظیم تعاملات اجتماعی بین حکومت مدینه و افراد مرتبط با آن بود. این عهدنامه علاوه بر مسائل افراد، به مسائل مربوط به قبایل نیز می‌پردازد، به طوری که می‌توان بیان داشت نخستین قانون اساسی حکومت مدینه اسلامی است، که برای جامعه‌ای با وابستگی‌های قبیله‌ای و مذهبی گوناگون تنظیم شده بود (شریف، بیتا، ۳۹۴-۳۹۳). از این رو بررسی مفاد این عهدنامه و تأثیر آن بر شرایط اجتماعی جامعه اسلامی در درون خود و در مواجهه با چالش‌های بیرونی پس از آن می‌تواند نقش بسزائی در تحلیل وقایع تاریخی صدر اسلام داشته باشد؛ با توجه به این نکته باید عنوان داشت از جمله موضوعاتی که در این عهدنامه به آن اشاره شده است موضوع اسیر است که محور بررسی این نوشتار به شمار می‌رود. تا پیش از این نوشتار در میان مقالات فارسی مقاله یا نوشتاری در جهت بررسی این مسأله به رشته تحریر در نیامده است و از این رو این نوشتار فاقد پیشینه پژوهشی مستقیم است. هرچند متفکران مسلمان، از دیرباز تا کنون پیرامون بحث‌های نظام اجتماعی تحت حکمت عملی و در قالب سیاست مدن مورد بررسی بوده است و در آن به پدیده‌های اجتماعی، ساختار و طبقات اجتماعی پرداخته شده است، اما به جز مقاله نماد قانون‌گرایی حکومت نبوی، صحیفه النبی (۱۳۹۰)؛ که از رابطه وثیقه با جامعه اسلامی بحث نموده، پیشینه غیر مستقیم دیگری درباره این موضوع در مصادر فارسی، دست نمی‌دهد. اما در منابع عربی کتاب نشوء الفكر السياسي الإسلامي من خلال صحیفه المدینه (۱۹۹۴م) پیرامون مباحث سیاسی این پیمان توسط خالد بن صالح حمیدی، نوشته شده است. احمدی میانجی در مکاتیب الرسول (۱۳۷۷) و کتاب وثیقه‌المدینه دراسات فی التاصيل الدستوری فی الاسلام (۲۰۱۸م) به موضوع این عهدنامه اشاره کرده‌اند.

البته مستشرقانی همچون ولهاوزن، کایتانی، مونتگمری وات، و غیره در مطالعه وثیقه نقش بسیاری داشته اند؛ به ویژه ولهاوزن که نخستین بار این سند را در غرب به جامعه دانشگاهی تقدیم کرد (حمیدبن زنجویه، ۱۹۸۶م: ۲۶۰) پس از آن حمیدالله باعث شهرت این سند در جهان اسلام شد (بیهقی، بیتا: ۱۰۶/۸). با توجه به آنچه گفته شد اهمیت پرداختن به این مساله از آنجا ناشی می شود که روشن کننده ابعاد و جایگاه اسیر در جامعه اسلامی تازه تاسیس است و این مهم می تواند به شناخت دیدگاه کلی اسلام به اسیر کمک نماید.

بیان مسأله

وضعیت اسیر تا پیش از اسلام با وضعیت آن بعد از اسلام در جامعه عربی تفاوت های فاحشی داشته است، که این تفاوت بر آمده از عوامل گوناگونی است، برخی آن را بر آمده از احکام دینی اسلام دانسته اند (جمعی از نویسندگان، بی تا: ۸۷) و برخی آن را برآیند تحول اجتماعی ناشی از تغییرات ساختاری اسلام در جامعه دانسته اند (سبحانی و خرمی نسب، ۱۳۹۹: ۵۳). این نوشتار بر این باور است که یکی از عوامل تأثیر گذار در این فرآیند وابسته به نقش رفتارهای اجتماعی پیامبر(ص) در سطح جامعه اسلامی بوده است که از آن جمله می توان به پیمان های پیامبر(ص) اشاره نمود که از آنها به وثیقه النبی تعبیر شده است. مسئله ای که در این پژوهش مطرح می شود، این است که این عهدنامه تا چه اندازه بر زندگی و شرایط زندگی اسیران پس از آن تأثیر گذاشته است؟ و رفتار با اسیران چگونه بوده است؟

تعریف اسیر

اسیر در نگاه اسلامی به فردی گفته می شود که طی فرآیندی در بند یا حبس یا تحت کنترل درآید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۷/۱) علامه مصطفوی اسیر را فردی می داند که در حبس یا تحت سلطه باشد؛ چه با بندگی ظاهری و چه با قیود عرفی و الزامات قانونی؛ از این رو بر بنده، زندانی و فردی که تحت نظر باشد نیز اسیر گفته می شود (مصطفوی، ۱۳۸۵ ش، ۸۳/۱) با توجه به این تعاریف می توان گفت اسیر در واقع فردی است که توسط فرد یا افرادی از انجام برخی کارهای به اختیار خود محروم شده است که از مصادیق آن می-توان به اسیر جنگی اشاره نمود.

اما آنچه در این نوشتار مد نظر می باشد؛ بررسی افرادی است که در جنگ به دست نیروهای اسلام اسیر شده اند به واقع مد نظر این نوشتار اسیر جنگی است، که خود دو گونه می تواند باشد، اسیر جنگی مسلمان و اسیر جنگی غیر مسلمان. البته موضوع بحث از اسیر جنگی مسلمان در زمان خلافت حضرت امیرالمومنین (علیه السلام) مطرح شده است و تا پیش از آن این موضوع مصداق پیدا نکرده بود (سید رضی، ۱۴۱۴: ۵۰/۱) مگر در جریان سریه بنی-جذیمه توسط خالد بن ولید (یعقوبی، ۱۳۴۱: ۶۱/۲؛ واقدی، ۱۴۰۹: ۸۷۶/۳) و در سوره حجرات آیه نهم، که در آن به اسیران اشاره نشده است. از این رو فقهای اسلام از سیره امیر المومنین(ع) استفاده نموده اند (شافعی، بی تا: ۲۲۹/۴؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۷: ۴۴۳؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷: ۲۶۶/۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۴۵۰/۴)، اما رفتار امیر المومنین با اسرای جمل به این گونه بوده است که ایشان را به بردگی نمی گرفته اند (دینوری، ۱۳۷۳ق: ۱۵۱) و تنها اجازه دادند ابزار جنگی به غنیمت گرفته شود (دینوری، ۱۴۱۰: ۷۲/۱) که این تفاوت اسیر مسلمان و غیر مسلمان را نشان می دهد. از این رو متن وثیقه النبی را نمی توان در برخورد با اسیران مسلمان مؤثر دانست، پس آنچه در این نوشتار مد نظر است، برخورد با اسیران جنگی غیر مسلمان است.

متن وثیقه

وثیقه‌المدینه به سه فصل تقسیم می شود: بخش نخست مربوط به مسلمانان، دومین برای یهودیان است و بخش سوم قوانین کلی مربوط به مدینه می پردازد (صالح، ۱۹۸۱: ۶۲) برای روشن شدن بحث بایسته است نخست متن وثیقه که از کتاب ابن هشام نقل شده بیان و مشخص شود که کدامیک از مفاد آن پیرامون اسیر قابل استفاده و بررسی است، از این رو مفاد این عهدنامه در ذیل خواهیم آورد:

العمری معتقد است معاهده با یهود قبل از جنگ بدر منعقد شده است (العمری، ۱۹۹۱: ۲۷۶-۲۷۷). در حالی که پیمان بین یهود و قبایل عرب پیش از اسلام به صورت «تحالف» بوده است و در پیمان نامه هر قبیله با گروه های هم پیمان خود مد نظر گرفته شده است، چنان که در روایتی از امام باقر(ع) به این مطلب تصریح شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱/۵).

از میان مفادی که بیان شد ماده سوم این عهد نامه تا ماده یازدهم به صورت ویژه به وضع اسیر پرداخته است و عنوان داشته است: مهاجران قریش، بنی عمرو بن عوف، بنی ساعده، بنی حارث بن خزرج، بنی خشم، بنی نجار، بنی نبیت، بنی اوس بر وضع پیشین خود هستند؛ همانند پیش از اسلام، عاقله آنها خونبها می پردازند؛ و با رعایت نیکی و دادگری در میان مؤمنان، اسیر خود را رها می سازند. این نشان می دهد اگر بین مسلمانان و سایر قبائل درگیری پیش آمد و فردی از دو طرف اسیر گشت باید با دادن فدیة وی را آزاد نمایند و هیچ کدام از دو طرف حق کشتن اسیر یا فروختن یا اقداماتی خلاف مفاد این قرارداد را ندارند. در این عهد نامه با توجه به اصل کرامت انسانی اجازه داده شده است تا اسیران با دادن فدیة آزاد شوند و از انجام اعمال خشونت آمیزی که با اسیران در دوران جاهلی صورت می گرفت منع شده است و این مهم نشان می دهد کرامت انسان به عنوان یکی از مؤلفه های انسان شناختی در دیدگاه اسلام دارای اهمیت کاربردی است که می توان ریشه آن را در رحمت عمومی خداوند بر موجودات جستجو نمود.

توجه به کرامت انسانی در عهدنامه نیز مورد توجه بوده است، چرا که در شکل گیری فرآیند های اجتماعی و فرهنگی، سیاسی برآمده از تولید آگاهی و اعتقاد به اینکه انسان ها باید در کسب حقوق و مزایای عادلانه در اجتماع گام بردارند تأثیر گذار بوده است از این رو در عهدنامه آمده است: «آنان در برابر دیگر مردمان، یک امت اند» (ابن هشام، ۱۹۶۳: ۳۶۸/۲) که این نشان از اهمیت کرامت انسانی در این عهدنامه دارد. در حقیقت وجود متفاوت و متمایز ناعادلانه

و طبقات ممتاز با قدرت نامحدود در کنار طبقات فرودست، برای انسان‌ها در طول تاریخ، جامعه ظالمانه را شکل داده است. زیربنای باورهای این شکل از جامعه ظالمانه زمانی به شکل شرک در تدبیر طبقات گوناگون تبیین می‌شده است و بر اساس این متد هر طبقه‌ای با مزایا و حقوقی ویژه‌ای شکل گرفته است (سلیمانی، ۱۳۸۷: ۵۶) و زمانی به صورت برتری در خلقت افراد تبیین می‌شده است. از این رو بهره‌مندی ویژه طبقات برتر و محرومیت‌های طبقات پایین موهبتی طبیعی شمرده شده است (تقوی، ۱۳۹۲: ۱۱۶) و زمانی با استفاده از دیدگاه‌های جبری چون بنی امیه (قائمی،) و زمانی با فرضیه‌ای چون چرخه کارما تبیین می‌شده است (شمس، ۱۳۹۶: ۲۸). اما باور به توحید حقیقی در اسلام سبب شده است که همه موجودات در هستی دارای حقوق ویژه گردند، به ویژه انسان که خداوند برای وی کرامتی ویژه قائل شده است: «و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم» (اسراء: ۷۰). و از این روست که در این عهدنامه بر تساوی افراد به صورت امت تأکید شده است. به رغم اینکه گروه بزرگی از این افراد یهودی و حتی غیر مسلمان بودند چنان که در متن وثیقه به وجود مشرکین در این پیمان اشاره شده است: «هیچ مشرکی نباید مال یا جان افراد قریش را در پناه خود گیرد» که نشان می‌دهد مشرکین نیز در این وثیقه طرف بوده‌اند (ابن هشام، ۱۹۶۳: ۳۶۸/۲).

به علاوه این باور اسلام که همه افراد مخلوق و بنده خدا و برابر هستند، در جای جای متن وثیقه منعکس شده است، چه به صورت کلی که گذشت و چه به صورت ویژه برای یهود چنان که در متن وثیقه آمده است: «هر کس از یهود، از ما پیروی کند، بی هیچ ستم و تبعیض، از یاری و برابری برخوردار خواهد شد» (ابن هشام، ۱۹۶۳: ۳۶۹/۲) و این نگاه ریشه در باورهائی چون توحید در عبودیت در تدبیر امور، در کنار نگاه تساوی نژادی در اسلام که در متن وثیقه نیز تکرار شده: «پناه خدا برای همگان یکسان است» (ابن هشام، ۱۹۶۳: ۳۶۸/۲) و بررسی منشاء آفرینش و تحلیل علت بهرمندی برخی افراد به آزمایش الهی، و مالکیت حقیقی خداوند و فقر ذاتی بشر (فریدونی، ۱۳۸۸: ۱۶۳) ریشه‌های اختلاف طبقاتی را از ذهن انسان‌ها و از واقعیت و متن اجتماع، بیرون می‌کشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۲۸۳) پیامبر اکرم (ص) در جریان تشکیل جامعه اسلامی و تعامل با انسان‌ها همواره به این اصول مهم توجه داشتند چنانکه در متن وثیقه‌المدینه نیز با مفاد گوناگون آن را عملیاتی نموده که نمونه آن را می‌توان در برخورد با اسیران مشاهده نمود.

پس اعتقاد به کرامت انسانی بر نحوه عملکرد افراد جامعه اثر دارد و زمینه ایجاد عدالت اجتماعی را فراهم می‌آورد چنان که هیچ یک از طبقات اجتماعی نسبت به یکدیگر برتری ندارند و اگر گروهی برخلاف قوانین اجتماعی عمل کنند باید مجازات یا قصاص شوند و هیچ انسانی نباید انسان دیگر را به خاطر امتیازات اجتماعی، اسیر و بنده خود گرداند (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۴۸۹/۱۸) و این اصلی است که در نگاه اسلام به انسان اصل اولیه است و در متن وثیقه به آن توجه شده است و از این روست که برای اسیر به صورت اولیه حکم فدییه در وثیقه در نظر گرفته شده است: «مهاجران قریش، بنی عمرو بن عوف، بنی ساعده، بنی حارث بن خزرج، بنی خشم، بنی نجاره، بنی نبیت، بنی اوس بر وضع پیشین خود هستند؛ همانند پیش از اسلام، عاقله آنها خونبها می‌پردازند؛ و با رعایت نیکی و دادگری در میان مؤمنان، اسیر خود را رها می‌سازند».

بررسی وضعیت اسیر در پیش از اسلام

در عرب پیش از اسلام، اگر فردی اسیر می‌گشت زنده ماندن آن معلق به خواسته اسیر کننده بود. اعراب، اسیران را معمولاً به بردگی می‌گرفتند یا در برابر فدییه آزاد می‌نمودند و در مواردی نادر بدون دریافت فدییه، آنان را رها می‌کردند (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۵۶۷/۱) اما گزارش‌های بسیاری مبنی بر این وجود دارد که اسیران بدون بندگی به صورت دسته جمعی کشته شده‌اند (مسعودی، ۱۴۰۹: ۳۴۱/۳) یا به راحتی اسیر، برای تحت فشار قرار دادن دشمنان کشته می‌شد، مانند پسر سموئل از شاعران جاهلی عرب که توسط لشکر منذر کشته شد (ألوسی، ۱۹۲۱: ۱۳۰/۱). حتی قطع عضو برای شکنجه و قربانی برای خدایان نیز در این زمان مرسوم بوده است (میانجی، ۱۴۱۱: ۱۱۶).

اسیران به عنوان غنایمی برای جنگجویان شمرده می‌شدند و اسارت گرفتن دختران، زنان و مردان از نتایج و پیامدهای جنگ بود. نخست رئیس قبیله سهم خود را جدا نموده و سپس غنایم از جمله اسیران بین جنگجویان قسمت می‌گشته است. شیخ قبیله که فرمانده نیز بوده است، غنایم ویژه و همچنین یک چهارم غنایم را در اختیار می‌گرفته است؛ البته، هرچه توسط خود جنگجویان غارت شده بود به وی تعلق داشت (فروخ، ۱۹۶۴: ۱۲۱). در موارد بسیاری گروه پیروز، اسیران را بدون فدییه برای تافخر آزاد می‌نمودند. در بعضی موارد موی سر فرد اسیر به ویژه اگر فارس به شمار می‌رفت را برای تحقیر وی که بار دیگر به جنگ بازنگردد و به جهت تافخر به وی می‌تراشیدند (ابن حبیب، ۱۴۱۵: ۲۹۷). اما سوارکاران برای اسارت افراد مشهور چون سران قبایل به خاطر گرفتن فدییه آنان رقابت می‌نمودند. به عنوان نمونه آمده که «بره بن رمان» ۱۰۰۰ شتر به «یزید بن عمرو بن خویلد» فدییه داد (درادکه، ۱۹۹۸: ۹۹). از جمله افراد دیگری که در این زمینه از آنان یاد شده است «حبیب بن دلف» با پرداخت ۱۰۰ شتر در جریان جنگ قرینین خود را از اسارت ابی براء آزاد ساخت (بلادری، ۱۹۹۶م، ۳۹۵/۱۱).

وحشت، فرار و اسارت زنان در جنگ برای عرب تحقیر کننده به شمار می‌رفت و دستمایه هجو و تحقیر ایشان توسط شاعران بود از این رو در جنگ‌ها زنان در محل‌های ایمن و بیشتر موارد پشت سپاه قرار می‌گرفتند. اگر زنان اسیر از آن سران قبایل بودند شاعران با سرودن اشعاری به آن تافخر می‌نمودند. در بعضی موارد نیز زنان اسیر کشته می‌شدند و در مواردی نیز با پرداخت فدییه یا بدون فدییه آزاد می‌شدند (ابن حبیب، ۱۴۰۵: ۲۹۵).

بررسی وضعیت اسیران در یرث

فرهنگ اجتماعی در میان عرب ساکن در یثرب با جوامع بدوی اطراف خود چندان تفاوت نداشته است، و نظام عشیره‌ای دسته‌ای از هنجارها روابط بین افراد و قبایل را تنظیم می‌نموده است. به طور کلی در این اجتماع چند طبقه وجود داشته است؛ مقصود از «طبقه اجتماعی»، به گروهی از جامعه گفته می‌شود که به جهت داشتن ارزش‌های همسو، جایگاه اجتماعی مشخص، همکاری سیاسی یا اقتصادی یا فرهنگی، قدرت یا ثروت و موارد دیگر، با دیگر گروه‌های دیگر متفاوت باشند که در هر اجتماعی این طبقات به شکل‌های مختلفی قابل مشاهده است (کوتن، ۱۳۷۴: ۲۹۶).

طبقه نخست در مدینه افراد خود قبیله بوده‌اند، که خود به دو دسته قابل تقسیم بوده‌اند، دسته‌ای بزرگان قوم مانند عبدالله بن ابی که نفوذ این افراد بر همه افراد قبیله بوده است (ذهبی، بی تا: ۱۰/۱) و این افراد اراده خود را بر تمام قبیله تحمیل می‌نمودند و دسته دیگر افراد ضعیف در قوم که نه از نظر عشیره و نه از نظر مالی هیچ کدام قدرتی نداشته‌اند. مانند افراد غریبه‌ی که با پیمان به قبیله می‌پیوستند (ابن منظور، بی تا: ۵۳/۹). طبقه بعدی موالی هستند که همان بردگانی بودند که توسط مالک خویش آزاد می‌گشتند؛ پیوند میان این دو را بعد از آزادی «ولا» و بنده آزاد شده «مولی» بوده است (ممتحن، ۱۳۶۸: ۱۳۲) که جمع آن «موالی» است (زیدان، ۱۳۷۹: ۲۲۷) و از این جهت به آن طبقه موالی گویند. در نهایت پایین‌ترین درجه شامل بردگان است که در ملکیت افراد دیگر بودند و ایشان یا از طریق خریداری مالک شده بودند یا مملوک اسیر جنگی بود یا به ارث رسیده بودند (دروزه، ۱۹۶۲: ۱۲۴) با توجه به این مهم اسیران در جامعه پیش از اسلام پایین‌ترین جایگاه اجتماعی را برخوردار بودند.

قشر بندی و طبقات اجتماعی ذاتاً از شئون زندگی اجتماعی است و مخالفتی با عدالت اجتماعی ندارد. چرا که بر اساس آیه: ۷۱ سوره نحل «خداوند بعضی از شما را بر بعضی دیگر از نظر روزی برتری داد اما آنها که برتری داده شده‌اند، حاضر نیستند از روزی خود به بردگانشان بدهند و همگی در آن مساوی گردند آیا آنان نعمت خدا را انکار می‌نمایند؟!»، در اجتماع انسانی گروهی از افراد دارای توانائی مالی و جایگاه اجتماعی بالاتری هستند و گروهی در فقر به سر می‌برند پس جامعه یثرب نیز با توجه به آنچه در قرآن بیان شده است، دارای طبقات مختلفی است. این ویژگی جامعه باید به گونه‌ای باشد که هویت اجتماع و تأمین منافع جمعی محقق شود (کوتن، ۱۳۷۴: ۲۹۶) نه آنکه با تسلط طبقات برتر بر طبقات ضعیف، ساختار فئودالی در جامعه حاکم شود و البته از جمله مسئولیت‌های حکومت اسلامی کم کردن فاصله طبقاتی و حفظ بسترهای مناسب برای رشد انسانی افراد است و از این رو باید افراد مستضعف را از مرحله ضعف به سوی طبقه میانه جامعه سوق دهد. تا بدین صورت تمام قوای اجتماع انسانی از نظر قوت و ضعف برابر و نزدیک شوند و هر کدام به حق حقیقی خویش نائل آیند (همان: ۲۰۵/۳).

بررسی وضعیت اسیران بعد از وثیقه

پس از روشن شدن وضعیت اسیران در پیش از اسلام و عهد نامه مدینه برای روشن شدن تأثیر وثیقه بر رفتار با اسرا بایسته است تا وضعیت اسیران در جنگ‌های پیامبر اسلام (ص) مشخص شود و با مقایسه بین وضعیت رفتار اسیران در پیش از اسلام و رفتار با اسیران بعد از عهدنامه وثیقه به ویژه با گروه‌هایی که پیامبر (ص) با ایشان در وثیقه پیمان بسته بود مشخص نمود این عهد نامه تا چه میزان در برخورد نبی با این دسته‌ها تأثیر داشته است. و از آنجا که در این عهد نامه میان پیامبر اسلام (ص) و یهود بسته شده است، باید به بررسی وضعیت رفتاری پیامبر (ص) با یهودیان پرداخته شود. البته مستشرقین درباره رفتار پیامبر با اسیر دیدگاه‌هایی ارائه نموده‌اند چنان که بودلی عنوان می‌کند: «محمد تشنه خون‌ریزی نبود. او به اسیر اجازه انتخاب می‌داد تا یا جزیه بدهد و یا اسلام را قبول کند» (بودلی، ۱۹۴۷: ۴۱۳).

الف. غزوه بنی قینقاع

این غزوه در سال دوم هجرت در ماه شوال بعد از جنگ بدر انجام شد. چرا که این دسته از یهود بعد از پیروزی اسلام به شدت سرخورده شده بودند و به تحریک فریض شروع به فتنه انگیزی نمودند (عبد الرزاق، ۱۴۰۳: ۳۵۸/۵) و با وجود سعه صدر پیامبر (ص) قدرت نظامی خود را به رخ پیامبر (ص) کشیدند (طبری، ۱۸۷۹: ۴۸۰/۲) و دست به اقدامات امنیتی بر ضد مسلمانان زدند (وات، ۱۹۶۹: ۱۸۱) و به واسطه کشتن فردی مسلمان رسماً این عهد نامه را نقض نمودند (واقعی، ۱۴۰۹: ۱۷۷/۱) منابع سنتی مسلمانان این رویدادها را نقض پیمان مدینه می‌دانند (گیوم، ۱۹۵۵: ۳۶۳) اما به باور «اف ای پیترز» شرایط دقیق نقض قانون اساسی مدینه در منابع مشخص نشده است (پیترز، ۱۹۹۴: ۲۱۸) در حالی که مفاد نقض عهدنامه مدینه روشن است و یکی از آنها اقدامات امنیتی است که وات نیز به آن اشاره کرده است (طبرسی، ۱۳۷۶: ۱۵۷/۱).

در پی اقدامات این قبیله آنها به محاصره در آمدند و پس از ۱۵ روز تسلیم حکم پیامبر (ص) شدند (طبری، ۱۸۷۹: ۴۸۰/۲) و پس از گشوده شدن درب قلعه ایشان محمد بن مسلمه مأمور شد اموالشان را بگیرد و منذر بن قدامه سلمی کتف ایشان را با طناب ببندد و از اخبار به دست می‌آید که پیامبر (ص) قصد داشتند تا مردان این قبیله را گردن بزنند و زنان و کودکان را به بردگی بگیرند (واقعی، ۱۴۰۹: ۱۷۷/۱)، اما عبدالله بن ابی که با بنی قینقاع هم‌پیمان بود، نخست قصد بازکردن و فرار دادن آنها را داشت که با برخورد تند منذر بن قدامه ناکام ماند. سپس نزد پیامبر (ص) رفت و با درخواست مکرر از آن حضرت خواست تا با موالی وی را رها سازند. پیامبر (ص) در ابتدا نپذیرفت، اما بنا به مصلحت حفظ وحدت از خون ایشان گذشت و نخست به وادی ذباب در نزدیک خیبر تبعید نمودند پس از آنجا نیز به صورت دسته‌جمعی به ازراعات در حوالی شام کوچ کردند (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۱۳۸/۲).

تبعید امری جدید در میان عرب نبود پیش از این در جاهلیت نیز اتفاق افتاده بود و ثعلبه بن عمرو پس از آمدن به یثرب و قدرت یافتن در آنجا یهود را که ساکن یثرب بودند از آنجا بیرون رانده بود (بلادری، ۱۹۵۶م، ۱۷۷/۱) اما تفاوت این دو جریان در این بوده است که تبعید یهود در جاهلیت به جهت کسب

منافع مادی صورت گرفت اما این تبعید برآیند رفتاری خود یهود بوده است، چرا که در پیمان وثیقه ذکر شده است که «هر گاه از روی دلیل ثابت گردد که کسی مؤمنی را بی گناه کشته است، باید او را به قصاص کشت، مگر آنکه صاحب خون به ستاندن خونبها راضی شود؛ و همه مؤمنان باید ضد قاتل باشند و باید علیه او به پا خیزند» (ابن هشام، ۱۹۶۳: ۳۶/۲) و از آنجا که یکی از دیدگاه‌های رایج این است که آتش این جنگ در پی قتل یک مسلمان شعله ور شد (واقعی، ۱۴۰۹: ۱۷۷/۱) مجازات انجام شده متناسب با بند ۲۱ وثیقه است و در آخرین بند این پیمان آمده است، تبعات پیمان شکنی با خود پیمان شکن است: «خداوند گواه راستینی بر این پیمان نامه است و آن را می پذیرد. پیداست که این نوشته، ستمگر یا پیمان شکنی را از کيفر، باز نخواهد داشت. نیز روشن است که هر کس از مدینه بیرون رود و هر که در مدینه بماند در امان خواهد بود؛ مگر کسی که ستم کند و پیمان شکند. خدا و پیامبرش (ص) پناهگاه پرهیزگاران و استواران بر پیمانند» (ابن هشام، ۱۹۶۳: ۳۶۸/۲) پس رفتاری که با پیمان شکنان انجام شده است متناسب با رفتار آنها بوده و پیشتر اعلام شده بوده است.

ب. غزوه بنی نضیر

در مورد چگونگی شروع جنگ با یهودیان بنی نضیر چند دیدگاه عنوان شده است یکی آنکه عمرو بن امیه در بازگشت از بئر معونه دو نفر از قبیله بنی عامر را به قتل رساند (طبری، ۱۸۷۹: ۵۴۷/۲). بر اساس عهد نامه عامر بن الطفیل از پیامبر (ص) دیه طلب نمودند (حلبی، بی تا: ۲۶۳/۲). پیامبر (ص) برای پرداخت دیه به نزد بنی نضیر هم پیمان بنی عامر، رفتند، بنی نضیر قصد ترور ایشان نمودند اما پیامبر (ص) از این موضوع آگاه شد (ابن هشام، ۱۹۶۳: ۱۹۹/۳). اما دیدگاه دیگری عنوان می‌دارد بعد از جنگ بدر ابوسفیان به سمت بنی نضیر رفته با استقبال سلام بن مشکم رو به رو شد و از وی اطلاعاتی درباره پیامبر (ص) به دست آورد (ابن سعد، ۱۹۹۰: ۲۳/۲). در حالی که بر اساس پیمان حق نداشته اند تا به ابوسفیان کمک کنند: «هیچ کس نباید به قریش و یاران ایشان پناه دهد و اطلاعات محرمانه را در اختیار وی قرار دهد» (طبرسی، ۱۳۷۶: ۱۵۷/۱) به علاوه ابوسفیان اقدام به سوزاندن یک نخل و دو خانه در منطقه و کشتن دو مسلمانان می‌کند (طبری، ۱۸۷۹: ۲۲۵/۲) از این رو به نظر می‌رسد علت اصلی این جنگ پیمان شکنی بنی نضیر بوده باشد. در پی این واقعه محمد بن مسلمه به نمایندگی پیامبر (ص) به ایشان ده روز و به قولی سه شب (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۷۵/۴) مهلت داد تا از مدینه خارج شوند و تهدید نمود بعد از این زمان به قتل می‌رسند. این رفتار دارای تسامح زیادی نسبت به آن چیزی که در متن وثیقه به آن عنوان شده است می‌باشد، چرا که قمی به تفصیل مفاد پیمان پیامبر (ص) را آورده و در آن تصریح شده در صورت پیمان شکنی قتل ایشان مجاز است: مقرر شد که یهودیان نسبت به پیغمبر و مسلمانان کاری نداشته باشند، و به دشمنان آنان هیچ گونه کمک و مساعدت نکنند، و به مخالفین پیغمبر و اصحاب آن جناب اسب و شتر و اسلحه و آذوقه ندهند، و به این عهدنامه در آشکارا و نهان و شب و روز عمل کنند، و خداوند را در این موضوع شاهد گرفتند. و اگر چنانچه یهودیان به متن این قرارداد و معاهده عمل نکردند و مواد آن را نقض نمودند، پیغمبر اسلام مجاز است با یهودیان جنگ کند و خون آنها را بریزد. زنان و کودکان آنها را اسیر کند و اموال آنان را ضبط نماید (طبرسی، ۱۳۷۶: ۱۵۷/۱).

با این وجود یهود بنی نضیر از رفتن امتناع نمودند، چرا که فرستاده عبد الله بن ابی به ایشان وعده کمک او و بنی قریظه را داد و به احتمال قوی داستانی که درباره انذار سلام بن مشکم به شخصی به نام حیی گفته شده مربوط به این زمان است چنان که واقعی انذار وی را از نیرنگ عبد الله بن ابی نقل می‌کند (واقعی، ۱۴۰۹: ۳۶۷/۱). قلعه بنی نضیر شش شب محاصره می‌شود (ابن هشام، ۱۹۶۳: ۲۰۰/۳) و پیامبر (ص) دستور به نابودی نخلستان ایشان دادند (بکری، ۱۴۰۳: ۲۸۵/۱)، قرآن این عمل را تایید نموده است (حشر: ۵). بعد از این واقعه، آنان درخواست ترک شهر با اموال خود را نمودند اما پیامبر (ص) تنها اجازه داد بدون سلاح به اندازه بار یک شتر از اموال خود را از شهر خارج نمایند (یعقوبی، ۱۳۴۱: ۴۹/۲). آنان در نهایت تسلیم شدند و پیامبر (ص) تنها اجازه خروج به ایشان داد (قمی، ۱۳۶۲: ۳۵۹/۲). از قبیله بنی نضیر نیز به جز دو نفر بقیه به خیبر رفتند که اسلام آوردند و اموالشان حفظ شد (ابن هشام، ۱۹۶۳: ۶۸۴/۳) که از آن جمله یامین بود و به اشاره پیامبر (ص) فردی را مأمور قتل پسر عموی خود نمود (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۵۰۲/۶). بر اساس روایت اهل سنت بنی نضیر با اموال خود به میزان بار شتر از قلعه‌های خود خارج شدند، ولی با توجه به روایت قمی این دیدگاه مورد پذیرش نیست. در هر صورت پیامبر (ص) برای هر سه نفری از ایشان یک شتر و یک مشک آب قرار داد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۸۷/۹) که این رفتار در واقع بخششی از جانب پیامبر (ص) بر ایشان بوده است چون ایشان هیچ حقی در اموال خود نداشته‌اند و بر اساس وثیقه باید به بندگی گرفته می‌شدند و از اموال خود محروم بودند. این اولین غنیمتی است که پیامبر (ص) میان یاران خود تقسیم نمود و سهم خود را به عنوان صدقه توسط علی (ع) تقسیم نمودند (مفید، ۱۳۸۰: ۸۵).

ج. غزوه بنی قریظه

یهود در پیمان شکنی سیره‌ای دیرینه دارد؛ چنان که در تاریخ آمده است، قبیله اوس و خزرج از یمن به یثرب کوچ نمودند و بر اساس شرایط شبه جزیره با یهودیان یثرب پیمان دفاع بستند (سمهودی، ۱۴۰۴: ۱۷۸/۱) پس از مدت زمان طولانی با قدرت گیری این دو قبیله قبایل یهودی بنی نضیر و بنی قریظه از این امر به وحشت افتادند و پیمان خود را شکستند. اوس و خزرج نیز با یاری هم بر یهودیان غلبه کردند و ایشان را قتل عام نمودند (حسن، ۱۴۰۵: ۱۷۸).

در جریان جنگ خندق این رفتار تکرار شد و بنی قریظه به تحریک قریش پیمان شکستند. با آغاز درگیری، این قبیله شکست خورده و به محاصره درآمدند و در نهایت داوری سعد معاذ را پذیرفتند. سعد برعکس انتظار قبیله اوس که هم قسم با بنی قریظه بودند، حکم نمود که جزای مردان مبارز بنی قریظه کشتن است و اموالشان باید تقسیم شود، کودکان نیز اسیر گردند و پیامبر(ص) این حکم را تایید نمودند (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۳۱۵/۲). از این رو جنگجویان کشته شدند و کودکان و زنان به اسارت گرفته شدند. البته زنی که هنگام گفتگوی پیامبر(ص) با یهود از بالای قلعه سنگ اندازی نموده بود نیز کشته شد (شیخ مفید، ۱۳۸۰: ۱۰۲).

این حکم هرچند در نظر نخست با آنچه از عطوفت اسلامی انتظار می رود، همخوانی ندارد، ولی به آن جهت انجام شده است که تا رویه یهود در برابر ایشان که پیمان شکنی شده بود در سایر پیمان ها تکرار نشود و اگر این رویه ادامه پیدا می نمود، دیگر هیچ پیمانی قابل اعتماد نبود و رویه پیامبر(ص) در تسامح با دو قبیله دیگر برای جلوگیری از پیمان شکنی قبیله سوم موثر نبود. پیترسون نیز موافق است که مسلمانان می خواستند با الگو قرار دادن این مجازات شدید، از خیانت در آینده جلوگیری کنند (پیترسون، ۲۰۰۷: ۱۲۵-۱۲۷) اما اشکال

استیلمن استنباط می کند که محمد سرنوشت قریظه را حتی قبل از تسلیم شدن آنها رقم زده (استیلمن، ۱۹۷۹: ۱۴-۱۶) اما در پاسخ به این اشکال باید گفت حکمیت سعد بر اساس وثیقه بوده است و از این رو مسلمانان می دانسته اند نتیجه حکمیت چیست: «اگر چنانچه یهودیان به متن این قرارداد و معاهده عمل نکردند و مواد آن را نقض نمودند، پیغمبر اسلام مجاز است با یهودیان جنگ کند، و خون آنها را بریزد» (طبرسی، ۱۳۷۶ق، ۱/۱۵۷). همانگونه که از متن پیمان نامه مشخص است، کشتن یهود در این پیمان تصریح شده است و ایراداتی نسبت به این مسأله که چرا اسلام نسبت به اسیران بنی قریظه عطوفت نشان نداده است، باقی نمی ماند.

همچنین از دستورات صریح قرآن برخورد شدید با کفار حربی است (فتح: ۲۹) و این مبنای فکری که اسلام باید در همه زمینه ها با عطوفت برخورد نماید از اساس دیدگاه نادرستی است، چرا که اسلام دین عدالت است و عدالت در مورد دشمنی که پیمان صلح را شکسته است و دست به خیانت و جنگ زده، برخورد شدید است تا راه برای تکرار آن بسته شود: «وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْزِلُ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ...» (انفال: ۵۸). و براساس آیه ۶۷ سوره انفال، اگر آزادی اسیران، سبب به خطر افتادن امنیت جامعه شود، مسلمانان حق کشتن آنها را دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۴۷/۷).

به علاوه شیوه پیامبران پیش از پیامبر اسلام(ص) در هنگام پیروزی بر دشمنان نیز همین بوده است که آنها را می کشتند تا دشمنان از این اقدام عبرت گرفته از اقدام نظامی منصرف گردند و سنت ایشان گرفتن اسیر تا پیش از استحکام دین ایشان نبوده است (طباطبائی، ۱۳۷۵: ۱۳۵/۹) چنان که خداوند به قوم اسرائیل دستور می دهد تمامی عمالیک را نابود کنند (عهد عتیق، تشنیه، بخش ۲۵). با این وجود پیامبر (ص) راه دیگری را نیز برای نجات ایشان باز گذاشته بود و آن اسلام آوردن بود که خود یهود به جز برخی آنها نپذیرفتند (بخاری، ۱۴۲۲ق، ۵/۸۸) و از این رو می توان کشته شدن یهود را به خواست خود ایشان دانست، چرا که راه فرار از آن برای ایشان باز بوده است.

نتیجه

اسلام قسمتی از فرهنگ عصر جاهلی، از ارزش ها، آداب و رسوم پذیرفت چنان که وثیقه نیز به حفظ رابطه ولاء و منع مخالفت موالی از بزرگان و سادات خود، اذعان دارد اما این پذیرش به صورت مطلق صورت نگرفت بلکه با توسعه یا تحدید همراه بود. در مواردی از نگاهی نو آن را توسعه داد ولی آنچه از نظر اسلام ناصواب می آمد اصلاح یا محو نمود. به عنوان نمونه در جریان رفتار با اسیر در عهدنامه مدینه جنبه هویت عربی را حفظ نمود و مانند آنچه در گذشت در نظام عشیره ای متداول بود با اسیران رفتار نمود، اما رفتارهایی که در گذشته متداول بود را ممنوع نمود به عنوان نمونه قطع اعضاء، کشتن، بردگی و غیره و تنها به دادن فدیه بسنده نموده است. البته این نوع برخورد شاید شاهدهی بر این باشد که وثیقه بر نظام قبیله ای و عشیره ای به عنوان مبنایی برای هویت باور ندارد، بلکه به عنوان محلی برای حل و فصل اختلافات افراد و جمع آنها در یک مجموعه واحد در سایه حفاظت الهی و هدایت و نظارت حضرت محمد (ص) توجه دارد.

دین اسلام در ارتباط با برده ها و اسرای جنگی به عدالت اجتماعی دعوت نموده است و از هیچ تلاشی برای الغای برده داری و حفظ احترام و آبروی بردگان و نجات آنان از ذلت و بردگی دریغ ننموده و حق زندگی و کار به آنها داده است و تنها ملاک برتری انسان ها را در «تقوا» می داند. و با قرار دادن کفارات بر آزادی بردگان نظیر کفاره قتل، قضای روزه، روز به روز تعداد آنها کم شد و به صاحبان و موالی دستور داد تا با بردگان مکاتبه نمایند و بردگان با پرداخت قیمت مد نظر خود را آزاد نمایند و همه این موارد را می توان تحت تأثیر نخستین پیمان پیامبر (ص) با افراد مدینه پیگیری نمود، چرا که در این پیمان نامه جنبه های غیراخلاقی برخورد با اسیر حذف شده و تنها فدیه مجاز دانسته شده بود و این پایه ای برای استقرار سایر احکام در این باره به شمار می رفته است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح. قم: هجرت.
- ۳- عهد عتیق

- ٤- ابن اثير، عز الدين علي بن محمد (١٣٨٥ش)، الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر و دار بيروت.
- ٥- ابن اثير، عز الدين علي بن محمد (١٩٨٩م)، اسد الغابه، بيروت: دار الفكر.
- ٦- ابن اثير، مجد الدين مبارك بن محمد (١٩٧٩م)، النهاية، بيروت: المكتبة العلمية.
- ٧- ابن حبيب، محمد (١٤٠٥ق)، المنمق، بيروت: عالم الكتب.
- ٨- ابن حجر عسقلاني، احمد بن علي (١٤١٥ق)، الإصابة في تمييز الصحابة، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ٩- ابن سعيد الأندلسي، علي بن موسى (١٤٠٢ق)، نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب، عمان: نصرت عبدالرحمان.
- ١٠- ابن سعد، محمد (١٩٩٠م)، طبقات الكبرى، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ١١- ابن كثير، اسماعيل بن عمر (١٤٠٧ق)، البدايه والنهائيه، بيروت: دار الفكر.
- ١٢- ابن منظور، محمد بن مكرم (بيتا)، لسان العرب، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ١٣- ابن هشام، عبد الملك (١٩٦٣م)، السيرة النبوية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. مصر: مكتبة محمد علي صبيح وأولاده.
- ١٤- أحمد علي، صالح (١٩٨١م)، محاضرات في التاريخ العرب، موصل: بي-تا.
- ١٥- احمدى ميانجى، على (١٤١١ق)، الاسير في الاسلام، قم: مؤسسه النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين.
- ١٦- احمدى ميانجى، على (١٣٧٧) مكاتيب الرسول، قم: مؤسسه علمى فرهنگى دار الحديث، سازمان چاپ و نشر.
- ١٧- اسماعيل بن محمد (١٤١٢ق)، دلائل النبوه، بيروت: دار النفائس.
- ١٨- آلوسى، محمود شكرى (١٩٢٤م)، بلوغ الأرب في معرفة احوال العرب، قاهره: دار لكتاب المصرى.
- ١٩- امين، سيد محسن (بيتا)، اعيان الشيعة، بيروت: دار التعارف.
- ٢٠- بخارى، محمد بن اسماعيل (١٤٢٢ق)، صحيح البخارى، بيروت: دار طوق النجاة.
- ٢١- بكرى اندلسى، ابى عبيد (١٤٠٣ق)، معجم ما استعجم من اسماء البلاد والمواضع، بيروت: المزرعة بنائى الايمان.
- ٢٢- بلاذرى، أحمد (١٩٩٦م) أنساب الأشراف، بيروت: دار الفكر.
- ٢٣- بلاذرى، أحمد (١٩٥٦م) فتوح البلدان، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
- ٢٤- بودلى، ار. اف. (١٩٤٧) المحمد، ترجمه عبدالحميد حوده السحار محمد محمد فرج، مصر: لجنة النشر للجامعيين.
- ٢٥- بيهقى، أحمد بن حسين (بى تا)، السنن الكبرى، بيروت: دار الفكر.
- ٢٦- تقوى، «بررسی رواج مبانی نظری بیتفاوتی اجتماعی در دوره حاکمیت سفیانیان»، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامى، سال چهارم بهار، ١٣٩٢ش، شماره ١٠، صص ١١٥-١٣٠.
- ٢٧- جاد المولى، محمد أحمد (١٩٤٢) أيام العرب فى الجاهلیة، عربستان: دار الجیل.
- ٢٨- جمعی از نویسندگان پژوهشکده تحقیقات اسلامى، (بى-تا)، اسلام و اسیر، قم: زمزم هدايت.
- ٢٩- حسن، حسين على (١٤٠٥ق)، حضارة العرب فى عصر الجاهلیة، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- ٣٠- حسين موسى و همكاران (٢٠١٨م) وثيقة المدينة دراسات فى التاصيل الدستورى فى الاسلام. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامى
- ٣١- حلى، على بن ابراهيم (بى تا)، السيرة الحلبیة، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ٣٢- حميد بن زنجويه (١٩٨٦م)، الأموال، تحقيق شاکر ذيب فياض، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامیة.
- ٣٣- حميدى، خالد بن صالح (١٩٩٤م) نشوء الفكر السياسى الإسلامى من خلال صحيفة المدينة، بيروت: دار الفكر اللبنانى.
- ٣٤- حميرى، عبد الله بن جعفر (بى تا)، قرب الاسناد، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- ٣٥- خامنه اى، سيدعلى حسینی (١٣٩٢ش)، طرح کلی اندیشه اسلامى در قرآن، تهران: موسسه ايمان جهادى.
- ٣٦- درادکه، موسى (١٩٩٨م)، «الحرب عند القبائل العربيه فى الجاهلیة»، مجله المورخ العربيه، شماره: ٢٩، صص ١١٤-١٢٩
- ٣٧- دروزه، محمد عزت (١٩٦٢م)، تاريخ الجنس العربى، بيروت: المكتبة العصرية.
- ٣٨- دينورى، احمد (١٣٧٣ق)، الاخبار الطوال، قم: منشورات الشريف الرضى.
- ٣٩- دينورى، احمد (١٤١٠ق)، الامامة والسياسة، بيروت: دار الأضواء.
- ٤٠- ذهبى، محمد بن احمد (بى تا)، العبر فى خبر من غير، دار الكتب العلمية بيروت.
- ٤١- راغب اصفهاني، حسين (١٤١٢ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت: دار الشامیة.
- ٤٢- زيدان، جرجى (١٣٧٩ش)، تاريخ تمدن اسلام، ترجمه على جواهر كلام. تهران: اميركبير.

- ۴۳- سلیمانی، داوود، «منشا طبقات اجتماعی و قرآن»، پژوهشهای میان رشته ای قرآن کریم، زمستان ۱۳۸۷ش، دوره ۱، شماره ۱، صص ۵۵-۶۲.
- ۴۴- سمهودی، علی بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، وفاء الوفا باخبار دارالمصطفی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۴۵- سبحانی، محمد تقی و خرمی نسب، الهام (۱۳۹۹ش)، «وثیقه المدینه و جایگاه معرفتی آن در شکل گیری جامعه اسلامی در مدینه»، فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ اسلام، سال بیست و یکم، شماره: ۲. صص ۳۵-۶۶.
- ۴۶- شاکر، محمدکاظم، محمدحسین لطفی (۱۳۹۰) نماد قانون گرایی حکومت نبوی، صحیفه النبوی. دو فصلنامه کتاب قیام، دوره ۱، شماره ۱، صص ۱۲۱-۱۴۱.
- ۴۷- شافعی، محمد بن ادريس (بی تا)، الام، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- ۴۸- شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۷ق)، المسائل الناصریات، تهران: رابطه الثقافة و العلاقات الإسلامیة.
- ۴۹- شریف، احمد ابراهیم (بی تا)، مکة و المدینة فی الجاهلیة وعهد الرسول، قاهره: دار الفکر العربی.
- ۵۰- شمس، محمدجواد و دیگران (۱۳۹۶ش)، ادیان هند، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).
- ۵۱- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الاحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- ۵۲- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ش)، المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران: المکتبۃ المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
- ۵۳- شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۳۸۰ش)، الارشاد، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- ۵۴- طبری، محمد بن جریر (۱۹۷۹م)، تاریخ الامم والملوک للامام، بیروت: مؤسسۃ الاعلمی للمطبوعات.
- ۵۵- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ش)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه.
- ۵۶- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۶ق)، إعلام الوری بأعلام الهدی، قم: مؤسسۃ آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- ۵۷- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- ۵۸- علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعۃ فی أحكام الشریعه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ۵۹- علامه طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۵ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۶۰- عبد الرزاق، همام بن نافع (۱۴۰۳ق)، المصنف، هند: المجلس العلمی.
- ۶۱- العمری، أكرم ضیاء (۱۹۹۱م)، السیره النبویة الصحیحة، دانشگاه قطر: مرکز بحوث السنۃ والسیره.
- ۶۲- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، العین، تحقیق مهدی مخزومی، و ابراهیم السامرائی، قم: مؤسسۃ دار الهجرة.
- ۶۳- فروخ، عمر (۱۹۶۴م)، تاریخ الجاهلیه، بیروت: دار العلم للملایین.
- ۶۴- فریدونی، محمد رضا، «وجدان فقر ذاتی و تأثیر آن در افعال و نگرش انسان از دیدگاه علامه طباطبایی»، اندیشه نوین دینی، زمستان ۱۳۸۸ش- شماره ۱۹. صص ۱۶۳-۱۸۶.
- ۶۵- قائمی، سید رضا، «نقش امرای بنیامیه در ترویج نظریه جبر»، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، سال سوم بهار ۱۳۹۱ش، شماره ۶. صص ۱۲۱-۱۳۸.
- ۶۶- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۲ش)، تفسیر القمی، قم: دار الکتب.
- ۶۷- کوئن، بروس (۱۳۷۴ش)، درآمدی به جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: فرهنگ معاصر.
- ۶۸- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- ۶۹- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- ۷۰- ممتحن، حسینعلی (۱۳۶۸ش)، نهضت شعوبیه، تهران: باورداران.
- ۷۱- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، قم: مؤسسۃ دار الهجرة.
- ۷۲- مصطفوی، حسن (۱۳۸۵ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- ۷۳- واقدی، محمدبن عمر (۱۴۰۹ق)، المغازی، بیروت: مؤسسۃ الأعلمی للمطبوعات.
- ۷۴- یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۴۱ق)، تاریخ یعقوبی، بیروت: دار صادر.

- Peterson, Daniel C. 2007, Muhammad: the prophet of God. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans** -۲
- Peters, Francis E. 1994. Muhammad and the Origins of Islam. State University of New York Press** -۳
- Stillman, Norman, 1979. The Jews of Arab Lands: A History and Source Book. Philadelphia: Jewish Publication Society of America** -۴
- .Watt, Montgomery, 1969. Islamic Political Thought – Basic Concepts, Edinburgh** -۵