

The Governmental Method of the Prophet (PBUH) in Managing Social Capital

Hamed Jokar^{1*}

*1. Assistant Professor, Faculty of Islamic Sciences and Researches, Imam Khomeini International University,
Qazvin, Iran*

(Received: October 27, 2020; Accepted: January 16, 2021)

Abstract

Social capital has different definitions, but regardless of the differences, one of the main axes of this concept regards connections and network/group relations. Accordingly, the activism of individuals or governments in social relations has a direct effect on reducing or increasing social capital. Since the Prophetic government is a suitable model for Islamic governments, strategies for increasing the social capital of Islamic societies can be obtained by examining his governmental actions. Therefore, the purpose of this article is to discover the principles and strategies for increasing social capital based on the conduct of the Prophet (PBUH). In this article, a descriptive exploratory approach and document content analysis method are used to extract his method in improving social relations and forming an Islamic society. Then the effect of that action or principle on the quality of social relations is examined. Creating a united Islamic nation based on brotherhood, expanding justice and combating discrimination, protecting the rights of minorities, expanding the concept of society, and determining the standard of citizenship are among the practical principles derived from the conduct of the Prophet (PBUH) in reforming social relations and creating a proper social structure. These principles have increased the social capital of Muslims.

Keywords

Social principles, Social relations, Reforming the relations, Government of the Prophet (PBUH), Conduct of the Prophet (PBUH).

* **Corresponding Author, Email:** jokar@isr.ikiu.ac.ir

روش حکومتی پیامبر (ص) در مدیریت سرمایه اجتماعی

حامد جوکار*

استادیار، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۰۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷)

چکیده

سرمایه اجتماعی دارای تعاریف مختلف است. اما، فارغ از تفاوت‌های موجود، یکی از محورهای اصلی این مفهوم ارتباطات و روابط شبکه‌ای و گروهی است. بر این اساس، کنشگری افراد یا حکومت‌ها برای مداخله در چگونگی روابط و مناسبات اجتماعی بر کاهش یا افزایش سرمایه اجتماعی اثر مستقیم می‌گذارد. از آنجا که حکومت نبوی الگویی مناسب برای حکومت‌های اسلامی به شمار می‌رود، می‌توان با بررسی کنش‌های حکومتی ایشان راه‌کارهایی برای افزایش سرمایه اجتماعی جوامع اسلامی به دست آورد. بنابراین، هدف از این پژوهش کشف اصول و راهکارهای افزایش سرمایه اجتماعی مبتنی بر سیره عملی پیامبر (ص) است. در این پژوهش سعی شد، با نگاه توصیفی-اکتشافی و روش تحلیل مضمون اسنادی، روش ایشان در اصلاح روابط و مناسبات اجتماعی و تشکیل جامعه اسلامی از سیره استخراج و در ادامه اثر آن اقدام یا اصل در کیفیت روابط اجتماعی بررسی شود. ایجاد امت واحده اسلامی بر مبنای برادری، گسترش عدالت و مبارزه با تبعیض، پاسداشت حقوق اقلیت‌ها و گسترش مفهوم جامعه، و تعیین معیار تابعیت از اصول عملی برآمده از سیره پیامبر (ص) در اصلاح روابط و مناسبات اجتماعی و ایجاد ساختار مناسب اجتماعی است که به افزایش سرمایه اجتماعی مسلمانان منجر شد.

کلیدواژگان

ارتباطات اجتماعی، اصلاح مناسبات، اصول اجتماعی، حکومت نبوی، سیره اجتماعی پیامبر (ص).

بیان مسئله

عبارت «سرمایه اجتماعی»^۱ نخستین بار اوایل قرن بیستم میلادی به کار رفت. اما در اواخر این قرن بود که به شکل گسترده وارد مباحث اندیشمندان مختلف شد. سرمایه اجتماعی در بدو شکل‌گیری برخاسته از رویکرد اقتصادی بود و به نوع ویژه‌ای از سرمایه در کنار سایر سرمایه‌ها، مانند سرمایه انسانی و اقتصادی و ... اشاره می‌کرد. اما به دلیل کارکرد بی‌بدیل آن، از حیث نظری، به سایر مباحث انسانی نیز وارد شد؛ به گونه‌ای که در سه دهه اخیر این مفهوم ذیل مباحث دانش سیاست، برنامه‌ریزی توسعه، حقوق، و مدیریت نیز قرار گرفته است. به همین دلیل، با رویکردها و دیدگاه‌های متعدد در خصوص تعریف، ویژگی‌ها، شاخص‌ها، و سایر حوزه‌های مرتبط با سرمایه اجتماعی مواجهیم. در حقیقت، امروزه سرمایه اجتماعی موضوعی بین‌رشته‌ای به شمار می‌رود. در این نوشتار کوشش شد، ضمن بررسی اجمالی تعاریف ارائه‌شده از سوی اندیشمندان مختلف در این زمینه، با مشخص کردن مفهوم محوری و اساسی در سرمایه اجتماعی، به روش‌های برآمده از دین برای تقویت و افزایش سرمایه اجتماعی توجه شود. بنابراین، سیره پیامبر^(ص) به منزله منبعی دینی و قابل اتکا در این زمینه بررسی و اصول و روش‌هایی که ایشان برای سامان دادن به جامعه مطلوب اسلامی به کار بردند به مثابه شیوه‌های افزایش سرمایه اجتماعی در جامعه معرفی می‌شود.

اهداف و سؤالات پژوهش

هدف اصلی این نوشتار دسته‌بندی و تحلیل راهکارهایی است که در سیره پیامبر^(ص) برای اصلاح مناسبات اجتماعی و در نتیجه افزایش سرمایه اجتماعی به کار گرفته شده است. دستیابی به این هدف مستلزم توجه به خاستگاه مفهوم سرمایه اجتماعی در پیشینه علمی غرب است. از آنجا که تعاریف متنوعی از این مفهوم وجود دارد، برای ارائه چارچوبی دقیق و قابل تحلیل، در پژوهش حاضر سرمایه اجتماعی در سطح کلان با رویکرد شبکه‌ای (در مقابل رویکرد فردی) مد نظر قرار گرفت. پرسش‌های اصلی این پژوهش از این قرارند: مفهوم اصلی و محوری در بحث سرمایه اجتماعی با رویکرد کلان‌نگر چیست؟ و بر اساس سیره پیامبر^(ص) راهکارهای قابل استفاده در جهت افزایش سرمایه اجتماعی کدام است؟

روش پژوهش

ماهیت این پژوهش توصیفی-اکتشافی است. این نوع پژوهش‌ها فاقد فرضیه و درصد ایجاد زمینه‌ای برای درک بهتر هر پدیده و شناسایی و تبیین آن‌اند. برای این منظور از رویکرد اسنادی با روش تحلیل مضمون^۱ استفاده شد. تحلیل مضمون یکی از روش‌های کارآمد تحلیل کیفی است که اساساً مستقل از جایگاه نظری یا معرفت‌شناسی خاصی به شمار می‌رود و در طیف گسترده‌ای از روش‌های نظری و معرفت‌شناسی می‌توان از آن‌ها استفاده کرد. این روش ابزار تحقیقاتی منعطف و مفیدی است که در تحلیل حجم زیادی از داده‌های پیچیده و مفصل کاربرد دارد (Braun 2006: 86). رویکرد اسنادی یعنی تحلیل اسناد و مدارکی که حاوی اطلاعاتی درباره پدیده‌های مورد مطالعه‌اند (Bailey 1994). در این رویکرد، پژوهشگر به دنبال کشف مقاصد درونی یا انگیزه‌های پنهان متن نیست؛ بلکه در پی گونه‌شناسی‌های متنوع و طبقه‌بندی‌های متعدد است (صادقی فسایی و عرفان‌منش ۱۳۹۴: ۶۴).

چارچوب نظری

به دلیل وجود تعاریف و دسته‌بندی‌های گوناگون از مفهوم سرمایه اجتماعی، پرداختن به آن می‌تواند گسترده و گاه پراکنده و بی‌سامان باشد. برای پرهیز از این مسئله، در پژوهش حاضر از میان رویکردهای متنوع موجود درباره سرمایه اجتماعی (خرد، میانی، کلان) رویکرد کلان برگزیده و در این رویکرد نیز سرمایه اجتماعی بر مبنای شکل شناختی تحلیل شد. سرمایه اجتماعی شناختی ناشی از فرایند ذهنی است «که از فرهنگ و ایدئولوژی و به طور خاص هنجارها، ارزش‌ها، نگرش‌ها، و اعتقادات استحکام و قوام یافته است» (Uphoff 2000: 218).

تعریف سرمایه اجتماعی و مفهوم محوری

از آنجا که اندیشمندان مختلف با نگرش‌های متفاوت درباره مفهوم سرمایه اجتماعی بحث کرده‌اند، طبیعتاً تعاریف متعددی از آن به دست آمده است. در عین حال، باید گفت یک همگرایی مستدل میان مفاهیم اساسی که در تعریف موضوع به کار می‌روند وجود دارد (Wood 2006: 8). بنابراین، برای به دست آوردن شالوده اصلی و بنیان مفهومی سرمایه اجتماعی می‌توان این تعاریف را با

دقت تحلیل کرد. بدین منظور، به مهم‌ترین تعاریف مطرح درباره سرمایه اجتماعی و مؤلفه‌های آن اشاره‌ای مختصر می‌شود.

پیر بوردیو^۱ سرمایه اجتماعی را مجموع منابع بالقوه و بالفعلی می‌داند که در نتیجه داشتن شبکه‌ای از روابط نسبتاً نهادینه شده از آشنایی‌های متقابل افراد به دست می‌آید؛ یعنی منافعی که شخص از مشارکت‌های گروهی‌اش به دست می‌آورد (Portes 1998: 3). جیمز کلنن^۲ تعریف دقیقی از سرمایه اجتماعی ارائه نمی‌دهد. اما در توضیح آن می‌نویسد سرمایه اجتماعی در افراد یا در ابزار فیزیکی تولید نیست؛ بلکه در مفهوم ارتباط با دیگران رخ می‌نماید (Coleman 1990: 462).

از نظر پاتنام^۳ سرمایه اجتماعی مجموعه‌ای از ارتباطات افقی بین افراد است که همکاری در جهت کسب منافع متقابل در اجتماع را تقویت می‌کند. وی در حقیقت سرمایه اجتماعی را مجموعه‌ای از مفاهیم، مانند اعتماد و هنجارها و شبکه‌ها، می‌داند که موجب ایجاد ارتباط و مشارکت بهینه اعضای یک اجتماع می‌شود و در نهایت منافع متقابل آنان را تأمین می‌کند. در این دیدگاه اعتماد و ارتباط متقابل اعضا، در شبکه، منابعی هستند که در کنش‌های اعضای جامعه موجود است.

فوکویاما^۴ نیز، همچون پاتنام، در تعریف این مفهوم از هنجارها و ارزش‌ها سخن می‌گوید. البته او هنجارها و ارزش‌های غیررسمی در یک گروه را مد نظر دارد و بر این اساس می‌گوید: «سرمایه اجتماعی را به سادگی می‌توان وجود مجموعه معینی از هنجارها یا ارزش‌های غیررسمی تعریف کرد که اعضای گروهی که همکاری و تعاون میان آن‌ها مجاز است در آن سهیم‌اند.» (فوکویاما ۱۳۸۵: ۱۱).

برخی در تعریف سرمایه اجتماعی آن را ماده خام جامعه مدنی می‌دانند که از تعامل‌های روزمره بین افراد به وجود می‌آید. سرمایه اجتماعی به‌تنهایی در افراد یا ساختار اجتماعی نهفته نیست، بلکه در فضای تعاملی بین افراد وجود دارد و در اختیار بازار یا دولت نیست؛ گرچه همه آن‌ها در تولید آن نقش دارند (Bullen & Onyx 1998).

-
1. Pierre Bourdieu
 2. James s. Coleman
 3. Putnam
 4. Fukuyama

سرمایه اجتماعی، به منزله جوهر و بنیان جامعه نوین، از طریق فرایند ایجاد ارتباط و اعتماد در شبکه‌های ارتباطی، در جامعه فردگرای نوین، مانع ذره‌ای شدن جامعه و از خودبیگانگی و رشد فراینده انحرافات اجتماعی می‌شود و از طریق ایجاد ارتباط میان افراد کنش را تسهیل می‌کند (تاج‌بخش ۱۳۸۴: ۵۰). اعتماد یکی از شاخص‌های مهم و مباحث محوری سرمایه اجتماعی است. کلن اعتماد را یکی از شاخص‌های مهم سنجش و ایجاد سرمایه اجتماعی می‌داند. از دیدگاه وی، بی‌اعتمادی توان حرکت و خلاقیت را از فرد و گروه می‌گیرد و او را به موجودی بی‌تحرک و خستی تبدیل می‌کند (Coleman 1990, 24).

در نگاهی کلی، باید گفت روح حاکم بر مباحث سرمایه اجتماعی با مجموعه‌ای از ارزش‌ها و هنجارها که بر روند فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی جامعه مؤثرند انطباق دارد. اعتماد، تعهد، قراردادهای، وجدان کاری، و احساس تعلق به جامعه از این نمونه‌ها هستند (دادگر و نجفی ۱۳۸۵: ۲۷). فراوانی شبکه‌های مشارکت اجتماعی در هر گروه، سازمان، یا جامعه بیانگر میزان سرمایه اجتماعی آن است. بنابراین، هر چه شبکه‌های مشارکت در یک گروه گسترده‌تر باشد سرمایه اجتماعی غنی‌تر است (علاقه‌بند ۱۳۸۴: ۳).

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان بر این نکته تأکید کرد که مفهوم اساسی و محوری در موضوع سرمایه اجتماعی تعامل و ارتباط و مشارکت میان افراد و گروه‌های مختلف اجتماعی و نیز میزان اعتماد و همبستگی میان آنهاست. در حقیقت، سرمایه اجتماعی با ویژگی‌های ساختار جامعه و عناصر و اجزای آن رابطه‌ای تنگاتنگ دارد (پیران ۱۳۹۲: ۶۸).

دین و سرمایه اجتماعی

با وجود افزایش چشمگیر اقبال جامعه‌شناسان به مفهوم سرمایه اجتماعی، به نقش دین در ایجاد سرمایه اجتماعی به صورت جدی توجه نشده است (Smidt 2003). با این حال، در سال‌های اخیر رابطه و نسبت میان دین (به معنای عام) با سرمایه اجتماعی از موضوعات نوپدید است که اندیشمندان این حوزه را به خود مشغول کرده است. مثلاً کاندلند^۱ می‌نویسد: «دین از طریق ایجاد شبکه‌های اجتماعی و خانوادگی، ارتباط با سایر هم‌نوعان، وظیفه‌شناسی، احترام به دیگران،

1. Candland

صداقت، و اعمال هنجارهای همبستگی می‌تواند مبنای سرمایه اجتماعی قلمداد شود.» (Candland 2000). کسانی همچون فوکویاما، گریلی^۱، وارنر^۲، روف^۳، و آمرمان^۴ از «دین» به عنوان عامل ایجاد سرمایه اجتماعی یاد کرده‌اند (شجاعی‌زند ۱۳۸۱: ۴۸۵). در خصوص دین اسلام نیز پارسونز^۵ (۱۳۷۹: ۷۰) بر این باور است که در اسلام زمینه بروز سرمایه اجتماعی به سبب جهت‌گیری مثبت آن به سوی دنیا و جامعه و سیاست و تأکید فراوان بر مسئولیت‌های اجتماعی مؤمنان به مراتب افزون‌تر و قدرتمندتر از ادیان دیگر است؛ چنان که هالن کروتز^۶، وسترلند^۷، و جان وُل^۸ نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند (شجاعی‌زند ۱۳۸۱: ۴۸۵ - ۴۸۶).

برای دستیابی به رویکردهای دین اسلام، در خصوص مسائل محوری سرمایه اجتماعی و نیز نقش آن در سامان‌دهی به مسائل جامعه مسلمانان، بررسی سیره پیامبر(ص) به منزله یکی از منابع مهم استخراج و درک اهداف و رویکردهای اسلام در زمینه‌های مختلف مفید و کارساز خواهد بود. چه سیره ایشان از خصوصیت عملی بودن و عینیت داشتن برخوردار است و در آن نمونه‌هایی برای پیروی عملی وجود دارد؛ نمونه‌هایی که بیانگر روش‌های عملی ایشان در مقام آگاه‌ترین فرد به مقاصد اسلامی در همه شئون فردی، اجتماعی، سیاسی، و فرهنگی است.

یافته‌های پژوهش

اصول و روش‌های اجتماعی سیره نبوی و ارتباط آن با سرمایه اجتماعی

بخش قابل توجهی از گزارش‌های موجود در خصوص اصول و روش‌های به‌کاررفته از سوی پیامبر(ص) برای سامان دادن به وضعیت جامعه اسلامی در بازتولید سرمایه اجتماعی اثر عمیقی دارد و شاید نتوان میان این اصول و رفتارها و جوانب گوناگون سرمایه اجتماعی مرزبندی دقیقی قائل شد. برخی از این اصول و روش‌ها مستقیم با سرمایه اجتماعی مرتبط‌اند و برخی دیگر بازخورد و

-
1. Greeley
 2. Warner
 3. Roof
 4. Amerman
 5. Parsons
 6. Halen Crotz
 7. Westerland
 8. John Vall

نتایجی دارند که غیرمستقیم به تولید سرمایه اجتماعی منجر می‌شوند. در این بخش، ضمن بررسی سیره نبوی و عملکرد پیامبر^(ص) در حوزه اجتماعی، اصول و روش‌هایی که ایشان برای سامان‌دهی به جامعه اسلامی، به‌ویژه در دوره تشکیل حکومت اسلامی، به کار گرفته، استخراج و پیوند آن با مفاهیمی چون ارتباط و تعامل اجتماعی و اعتماد و همبستگی، به مثابه مفاهیم اصلی سرمایه اجتماعی، تبیین می‌شود.

ایجاد امت واحده اسلامی بر مبنای برادری

یکی از آموزه‌های مهم حکومتی پیامبر^(ص) تأکید بر مفهوم «امت» است. این تأکید البته برآمده از تعالیم قرآنی است که بر وحدت امت در کنار عبادت خداوند تأکید کرده است: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء / ۹۲). همچنین، در قرآن بارها از حفظ وحدت و شوکت مسلمانان سخن رفته است: «وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (انفال / ۴۶). در نخستین بند پیمان صلح مدینه، که نخستین پیمان پیامبر^(ص) پس از هجرت بود، آمده است: «مسلمانان در برابر دیگر مردمان یک امت‌اند.» (حمیدالله ۱۳۷۷: ۱۰۳). در این پیمان عمده قوانین و بندها با توجه ویژه به وحدت سیاسی مؤمنان یا امت اسلامی تدوین شده است. اهمیت این پیمان‌نامه به حدی است که برخی آن را قانون اساسی دولت شهر مدینه می‌دانند (حمیدالله ۱۳۷۷: ۱۰۶). گرچه عقد پیمان صلح و عهدنامه میان اعراب رایج بوده است، عهدنامه صلح مدینه برای نخستین بار تحت عنوان مفهوم «امت»، که دارای وحدت عقیدتی-سیاسی و فارغ از بستگی‌های قبیله‌ای و نژادی بود، این زمینه را ایجاد کرد.

از راه‌کارهای مهم پیامبر^(ص) برای تحقق وحدت امت عقد برادری میان مسلمانان بود؛ راهکاری که از همان روزهای آغاز دعوت در مکه شروع شد و با هجرت به مدینه با عقد اخوت میان مهاجران و انصار و اصلاح روابط اوس و خزرج ادامه یافت (حلبی ۲۰۰۶: ج ۲، ۲۰). پیامبر^(ص) درباره برادری و حقوقی که برادران بر یک‌دیگر دارند فرمودند: «مسلمان برادر مسلمان است. همه مسلمانان برادر یک‌دیگرند و در برابر دشمن حکم یک امت را دارند. از آنجا که هر فرد مسلمانی با دیگری برابر است، کوچک‌ترین آن‌ها از طرف دیگری می‌تواند تعهد کند.» (ابن‌هشام ۱۴۰۸: ج ۲، ح ۴۴۱۲).

این پیوند ایمانی در سیره پیامبر^(ص) و در دوران حیات ایشان به کامل‌ترین شکل اجرا شد و نتایج و برکات فراوانی داشت. ایشان برای تحقق اصل اخوت دو بار میان مسلمانان پیمان اخوت بست. بار نخست پیش از هجرت و میان مهاجران بود؛ تا آنان را برای حرکتی بزرگ و سرنوشت‌ساز آماده سازد (عاملی ۱۴۲۶: ج ۲، ۲۲۸). در این مرحله، پیامبر^(ص) میان مهاجران دو به دو بر «حق» و «مواسات» برادری برقرار کرد. برادر پیامبر^(ص) در اینجا امام علی^(ع) بود (سمهودی ۲۰۰۶: ج ۱، ۲۶۷؛ عسقلانی ۱۴۲۳: ج ۷، ۳۴۴ - ۳۴۵). بار دوم پس از ورود به مدینه بود که میان مسلمانان پیمان اخوت ایجاد کرد و در جمع عمومی خطاب به اصحاب فرمود: «دو به دو با یک‌دیگر برادر دینی شوید.» (ابن‌هشام ۱۴۰۸: ج ۲، ۱۲۳).

در نتیجه مساوات و برادری هر مسلمانی برادر مسلمانش را بر خود مقدم می‌شمرد؛ چنان که هنگام تقسیم غنیمت‌های جنگی بنی‌نضیر پیامبر^(ص) به انصار گفت: «اگر دوست داشته باشید، مهاجران را در این غنیمت شریک کنیم؛ وگرنه همه از آن شما باشد.» انصار گفتند: «ما نه تنها غنیمت‌ها را یک‌جا به برادران مهاجرمان می‌بخشیم، بلکه آنان را در اموال و خانه‌های خویش شریک می‌کنیم.» (شهیدی ۱۳۶۴: ۴۳). در حقیقت، پیامبر^(ص) با انعقاد پیمان اخوت مرزهای شهری و قبیله‌ای را تغییر داد و به جای آن مرزهای دینی را نهاد (عبدالجلیل ۱۳۶۳: ۱۲۳ - ۱۲۴).

روابط جدید ایمانی با آموزه‌های دینی و اجتماعی ویژه مستحکم‌تر می‌شد. عبادات جمعی و گروهی - چون نماز جماعت، نماز جمعه، حج، جهاد - و ازدواج‌های گوناگون پیامبر^(ص) با زنانی از قبایل مختلف و تقویت موقعیت صحابه‌ای از قبایل ضعیف یا غیرعرب ظرف این تحول بود. در حقیقت، چنان که برخی از دانشمندان غربی نیز اذعان کرده‌اند، از میان همه ادیان جهان دین اسلام بیش از هر دین دیگری در ناپود کردن فواصل نژادی و رنگی و قومی توفیق یافت (حتی ۱۳۶۶: ۱۷۵).

در منطق اسلامی، همگرایی روح‌ها و پیوستگی جان‌ها ثمره رسوخ ایمان در قلب مؤمنان است. در قرآن کریم، آیه ۱۰ سوره حجرات، که گویی به توصیف مدنیت مد نظر اسلام اختصاص دارد، با تصریح بر اخوت ایمانی مسیری مهم در روابط اجتماعی گشوده است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ

۱. ← ابوالفضل خوش‌منش (۱۳۹۴). «از جاهلیت مکه تا مدنیت مدینه»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، س ۴۸، ش ۲.

فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.» (حجرات / ۱۰)؛ در حقیقت، مؤمنان برادر یکدیگرند. پس میان برادرانتان اصلاح کنید و از خدا پروا بدارید. امید که مورد رحمت قرار گیرید.

این آیه، با تأکید بر اصل جامعه‌ساز اخوت، به اصلاح روابط ایمانی نیز اشاره می‌کند. بر این اساس، اسلام همه مسلمانان را در حکم یک خانواده می‌داند و همه را برادر خطاب می‌کند. اخوت ایمانی مد نظر اسلام به زندگی اجتماعی معنای ایمانی می‌بخشد و زمینه سیر جامعه انسانی به سوی اهداف والای ایمانی را فراهم می‌کند. با این رویکرد مقصد اهل ایمان یکی می‌شود و راه کمال را با همراهی طی می‌کنند. معنای اخوت نیز همین را می‌رساند. زیرا «اخ» به معنای وحدت مقصد فرد با مقصد برادرش است (شیخ طوسی، بی تا: ج ۲، ۵۴۶) و باید دانست که بیان «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» قانونی را میان مسلمانان مؤمن تشریح کرده و پیوندی را برقرار ساخته که قبلاً برقرار نبوده و آن پیوند برادری است که آثار شرعی و حقوقی نیز دارد (طباطبایی ۱۴۱۷: ج ۱۸، ۳۱۵). خداوند با این بیان مؤمنان را به یکدیگر پیوند داده و این پیوند معنوی و روحی چنان محکم است که آنان را چون پیکری واحد می‌سازد (دلشاد تهرانی ۱۳۸۵: ج ۲، ۵۵۹).

پیمان برادری یگانه حربه برای پیشبرد اهداف موقتی جامعه اسلامی نبود. این پیوند ریشه در باورهای اصیل دین اسلام دارد و هر جامعه‌ای برای قرار گرفتن در طراز جامعه اسلامی باید دارای این ویژگی باشد. به دیگر سخن، برادری یکی از معیارهای جامعه‌ای است که خود را اسلامی می‌داند و در فقدان آن نمی‌توان آن جامعه را اسلامی دانست. شاهد این ادعا، علاوه بر تأکید قرآن کریم بر برادری میان مؤمنان، تأکید پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) بر حقوق برادری میان مسلمانان است.^۱

گسترش عدالت و مبارزه با تبعیض

مفهوم عدالت

اگرچه در علوم اجتماعی معمولاً تعریف واحدی برای یک مفهوم ارائه نمی‌شود و مفهوم عدالت نیز از این امر مستثنا نیست، می‌توان گفت عدالت اجتماعی عبارت است از اینکه حق هر صاحب

۱. مثلاً ← حلی ۱۴۰۷: ۱۹۰؛ حرّ عاملی ۱۹۹۱: ج ۸، ۵۵۰؛ کلینی ۱۳۶۵: ج ۲، ۱۶۶ و ۲۰۶؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۶۷.

حقی را به او بدهند و هر کس به حق خود، که لایق و شایسته آن است، برسد؛ نه ظلمی به او بشود و نه او به کسی ظلم کند (طباطبایی ۱۴۱۷: ج ۱، ۵۷۰).

البته عدالت اجتماعی اصطلاحی جدید است و مکتب‌هایی که اقتصاد و ثروت را محور اصلی می‌دانند روی آن تکیه می‌کنند. آنچه در اسلام بر آن تأکید می‌شود عدل است. اما اجرای عدل در جامعه مصادیق متعدد دارد که با مفهوم عدالت اجتماعی هم‌سوست.

اسلام نیز، در مقام کامل‌ترین دین، خود را مدافع عدالت معرفی می‌کند و قرآن کریم عدالت را یکی از اهداف بعثت انبیا می‌داند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ.» (حدید / ۲۵).

در نظام دین نه‌تنها همه امور بر عدل استوار است، بلکه عدل مقیاس همه امور است. به بیان شهید مطهری، عدالت در سلسله علل احکام است؛ یعنی دین آنچه عدل است می‌گوید. این معنای مقیاس بودن عدالت است برای دین. به عبارت دیگر، در پاسخ این سؤال که آیا دین مقیاس عدالت است یا عدالت مقیاس دین؟ تعصب دینی اقتضا می‌کند بگوییم دین مقیاس عدالت است؛ اما در حقیقت این‌طور نیست. این نظیر آن چیزی است که در باب حسن و قبح عقلی میان متکلمان رایج شد و شیعه و معتزله عدلیه شدند؛ یعنی عدل را مقیاس دین شمردند، نه دین را مقیاس عدل (مطهری ۱۴۰۳: ۱۴ - ۱۵).

از آنجا که پیامبر^(ص) پس از هجرت فرصت رهبری جامعه را پیدا کرد، مقوله عدالت اجتماعی در سیره ایشان سخت مورد توجه بود و در اولویت همه برنامه‌های اجتماعی ایشان قرار داشت. در واقع، در سراسر زندگی سیاسی- اجتماعی پیامبر^(ص) مقوله عدالت بزرگ‌ترین مصلحت اجتماعی بود. در اندیشه نبوی، فلسفه تشکیل حکومت اجرای عدالت در جامعه است و حکومت بدون عدالت هیچ ارزش و اعتباری ندارد. آن حضرت در یکی از بیانات خویش می‌فرماید: «آیا می‌خواهید شما را از حکومت باخبر کنم که حکومت چیست؟ اول آن سرزنش و دوم آن پشیمانی و سوم آن عذاب در روز قیامت است؛ مگر کسی که عدالت را پیشه کند.» (متقی‌هندی ۱۴۰۱: ج ۶، ۱۹).

بنابراین، یکی از توصیه‌های مهم ایشان به کارگزاران حکومتی اجرای عدالت بود. فرمان آن حضرت به عمرو بن حازم، که به حکمرانی یمن منصوب شده بود، نمونه‌ای از این موضوع است.

پیامبر^(ص) به وی فرمان داد که طرفدار حق باشد، همان‌گونه که خدا بدان دستور داده است، و در اجرای حق با مردم نرم باشد و در ستمگری بر آنان سخت گیرد؛ زیرا که خدا ظلم را ناپسند می‌دارد و از آن نهی کرده و فرموده است: «آگاه باشید که لعنت خدا بر ظالمان باد!» (زنجانی ۱۳۶۵: ج ۲، ۲۷۱ - ۲۷۲).

از سوی دیگر، پیامبر^(ص) مهم‌ترین وسیله نجات حاکمان را اجرای عدالت دانسته است؛ چنان که می‌فرماید: «هر کس که ولایت (و رهبری) کاری از امور مسلمانان را بعد از من بر عهده گرفت او را روی پل صراط نگه می‌دارند و فرشتگان (الهی) نامه او را می‌کشایند. اگر عادل بود، خدا او را نجات می‌دهد. اگر ستمگر بود، پل صراط چنان تکانی به او می‌دهد که مفصل‌های بدنش از هم جدا شود؛ چنان که فاصله بین اعضای بدنش به مقدار صد سال خواهد بود (متقی‌هندی ۱۴۰۱: ج ۶، ۲۰).

ایشان حتی حاضر نمی‌شد برای گسترش رسالت یا تثبیت اقتدار خود عدالت را قربانی کند. به همین دلیل، پیشنهاد مشرکان صاحب‌نفوذ را، که اسلام آوردن خود را به فاصله گرفتن آن حضرت از مسلمانان فقیر مشروط می‌کردند، نپذیرفت (رشیدرضا، بی‌تا: ج ۷، ۱۵۰).

قرآن کریم، ضمن دستور به آن حضرت در نپذیرفتن پیشنهاد سران کفر، پیامبر^(ص) را به صبر در برابر این جریان دعوت می‌کند: «وَ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ...» (کهف/ ۲۸)؛ خود را شکیبیا دار و با کسانی باش که پروردگار خود را صبح و عصر می‌خوانند و تنها رضای او را می‌طلبند.

اشراف مشرک قدرت و نفوذ اجتماعی بالایی میان مردم مکه و قبایل اطراف داشتند و تنها گروه مرجع برای اعضای قوم و قبیله خود به شمار می‌آمدند. منظور از گروه مرجع کسانی‌اند که انسان‌ها به دلایلی، همچون نیاز به احترام و آبرو و فشار اجتماعی و ...، عموماً خود را در زمینه‌هایی با آن‌ها مقایسه و خود را با ارزش‌ها و استانداردهای آن‌ها ارزیابی می‌کنند (رفیع‌پور ۱۳۹۲: ۱۳۳). در واقع، گروه مرجع به فرد کمک می‌کنند تا ارزش‌ها و اهداف و معیارهای خاص رفتاری داشته باشد و معیارهای رفتار مورد تأیید و پذیرش را برای فرد فراهم می‌کنند (کوئن ۱۳۷۴: ۱۴۸). بنابراین، نوع موضع‌گیری سیاسی- اجتماعی آنان در تصمیم‌گیری سایر مردم اثر بسزایی داشت و حمایتشان از پیامبر^(ص) می‌توانست هم در بالا بردن اقتدار اجتماعی آن حضرت

مؤثر باشد هم موجب اقبال گروه‌هایی از مردم به اسلام شود. اما پیامبر^(ص)، که بر اساس قرآن کریم خود را مأمور به اجرای عدالت می‌دانست: «أَمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ» (شورا/ ۱۵)، با رد این پیشنهاد، تقدم مصلحت عدالت را در سیره اجتماعی خویش به اثبات رساند.

اینکه پیامبر^(ص) حاضر نمی‌شد حتی برای گسترش وحی از عدالت دست بردارد، ضمن آنکه نشان‌دهنده جایگاه عدالت در سیره آن حضرت است، نشان‌دهنده این است که میزان تحقق عدالت اجتماعی بهترین و بزرگ‌ترین معیار برای ارزیابی عملکرد رهبران اجتماعی در اجرای برنامه‌های جمعی است و بدون تحقق آن موفقیت در سایر برنامه‌های اجتماعی ارزش و اعتباری ندارد. اساساً از نگاه آن حضرت خوشبختی جامعه در گرو تحقق این امر حیاتی است و قوم و ملتی که در آن عدالت اجتماعی نباشد سعادت‌مند نیست؛ چنان که حضرت امیر^(ع) می‌فرماید: «من از رسول خدا^(ص) بارها شنیدم که می‌گفت پاک و آراسته نیست امتی که در آن امت زیردست نتواند بدون لکنت زبان حق خود را از قوی دست بستاند.» (شریف‌رضی ۱۳۷۸: ۶۷۷).

از این سخن نبوی، که به صورت مطلق بیان شده و شامل هر قوم و ملتی می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که همه ارزش‌های اجتماعی در گرو عدالت است. اگر عدالت در جامعه رنگ ببازد، همه ارزش‌ها رنگ می‌بازد. عدالت مایه بقا و سلامت ارزش‌های انسانی در جامعه و موجد و مبقیه ارزش‌های آن جامعه است. ارزش‌ها در زمین عدالت شکوفا می‌شوند و ریشه می‌کنند و بقا می‌یابند. آن حضرت، در عمل، به معنای کامل، برپادارنده قسط و عدالت بود و از همین روست که در زیارت ایشان می‌خوانیم: «السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا قَائِمًا بِالْقِسْطِ.» (قمی ۱۳۶۴: ۵۷۶)؛ سلام بر تو ای برپادارنده قسط و عدالت. از ایشان نقل شده که فرموده‌اند: «أَوْصَانِي رَبِّي بِتَسْعٍ ... وَالْعَدْلُ فِي الرِّضَا وَالْغَضَبِ.» (ابن‌شعبه ۱۴۲۳: ۲۷)؛ پروردگرم مرا به نه چیز سفارش کرد: ... و عدالت در خرسندی و خشم.

پیامبر^(ص) در هر شرایطی بر عدالت پایداری ورزید و هیچ مرزی از مرزهای آن را ندرید. از ابوسعید خدری نقل شده روزی پیامبر^(ص) مشغول تقسیم مالی میان ما بود. ذوالخویصره، که مردی از بنی تمیم بود، گفت: «ای رسول خدا، به عدالت تقسیم کن!» حضرت فرمود: «وای بر تو ... اگر من عدالت نداشته باشم، چه کسی به عدالت رفتار می‌کند؟ اگر من عادل نباشم، تو زیان کرده‌ای.»

(ابن هشام ۱۴۰۸: ج ۴، ۴؛ طبری ۱۴۱۳: ج ۳، ۹۲؛ طبرسی، بی تا: ج ۳، ۴۰؛ ابن جوزی ۱۹۷۶: ج ۲، ۴۲۲؛ قرطبی ۱۴۰۵: ج ۸، ۱۶۶؛ ابن کثیر ۱۴۰۸: ج ۴، ۴۱۶).

پیامبر^(ص) با سیره عدالت محور خود جاهلیت را از رنگورو انداخت و جامعه را به سوی حق متحول ساخت. آن حضرت در همه وجوه میزان عدالت بود؛ چنان که در بیان امام علی^(ع) آمده است: «گفتارش از کژی و ناراستی دور بود؛ آن سان که حق و باطل را از یکدیگر جدا می کرد.» (شریف رضی ۱۳۷۸: ۱۰۴).

تبعیض از موانع بزرگ اجرای عدالت در جامعه است. تبعیض بنیان جامعه را سست می کند و فرایند گسترش عدالت را متوقف می سازد. معمولاً دو گروه اجتماعی زمینه های تبعیض را در جامعه به وجود می آورند: خویشاوندان و خواص. چه خویشاوندان به دلیل قرابت با حاکمان و خواص به دلیل نفوذ اجتماعی بیش از دیگران امکان دستیابی به فرصت های اجتماعی را دارند و همین بستری مناسب برای ویژه خواری آنان فراهم می آورد.

یکی از موقعیت های شایع، که زمینه تبعیض را فراهم می کند، داوری در مخاصمات است. پیامبر^(ص) به شدت به این مقوله حساس بود و در داوری، به جای توجه به طبقه اجتماعی افراد، فقط به حق و عدل نظر داشت. با افراد ممتاز جامعه همچون سایر گروه های اجتماعی رفتار می کرد و تحت هیچ شرایطی عدالت را فرو نمی گذاشت. مثلاً، زنی از قبیله بنی مخزوم (ظاهراً بعد از فتح مکه) دزدی کرد و شأن و منزلت قبیله ای این زن، که از طایفه اشراف بود، باعث شد قریش برایش طلب شفاعت کند. آن ها اسامه بن زید را، که مورد علاقه پیامبر^(ص) بود، نزد آن حضرت فرستادند. پیامبر^(ص) از این خواهش ناراحت شد و فرمود: «آیا درباره حدی از حدود الهی شفاعت می کنی؟» سپس برخاست و فرمود: «ای مردم، قبل از شما کسانی بودند که هلاک شدند و علتش این بود که هنگامی که فرد بزرگی از ایشان دزدی می کرد رهایش می کردند و زمانی که شخص ضعیفی دزدی می کرد حد را بر او جاری می کردند. قسم به خدا، اگر فاطمه، دختر محمد، دزدی کند، حتماً دست او را قطع می کنم.» (مسلم ۱۴۲۷: ج ۱۱، ۱۸۶ - ۱۸۷).

این رفتار در جامعه ای اتفاق می افتاد که طی ده ها سال نظام نابرابری و تبعیض بر آن حاکم بود و بزرگان و برخی قبایل متنفذ برای خود شأن و منزلت اجتماعی ویژه ای قائل بودند و خود را

فراتر از قانون می‌پنداشتند و از امتیازات اجتماعی ویژه بهره می‌بردند. حتی مردم نیز با این نوع بی‌عدالتی خو گرفته بودند و این شیوه زندگی جزء فرهنگ آنان شده بود.

نکته بسیار مهم در بیان پیامبر^(ص) مساوی دانستن دختر گرامی‌اش، حضرت فاطمه^(ع)، با دیگران در برابر اجرای قوانین است. بی‌شک، سخن آن گرامی نه از جنس شعار بود نه مانند سیاست‌بازان از سر نیرنگ؛ بلکه به مقتضای آیه شریفه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم / ۳) سخن و فعل ایشان بر اساس وحی و صادقانه است. این سخن بیان‌کننده منطق عملی و سیره اجتماعی ایشان است؛ به گونه‌ای که نزدیکان و خویشان و حتی فرزند حاکم اسلامی هم از این قانون مستثنا نیست. در یک مورد مشابه، پیامبر^(ص) این منطق را به منصفه ظهور گذاشت. روزی کنیز ام‌سلمه، همسر مکرمه پیامبر^(ص)، را به جرم سرقت و برای اجرای حد الهی نزد ایشان بردند. ام‌سلمه درباره آن کنیز شفاعت خواست. اما با مخالفت پیامبر^(ص) روبه‌رو شد و آن حضرت دستور اجرای حد سرقت را صادر کرد و دست آن کنیز را قطع کردند (کلینی ۱۳۶۵: ج ۷، ۲۵۴).

پاسداشت حقوق اقلیت‌ها

اسلام همه افراد را از هر گروه و نژادی که باشند از یک ریشه می‌داند و به همه آنان یکسان می‌نگرد. عدالت در اسلام یک اصل انسانی است. از این‌رو، گستره آن در حکومت اسلامی همه انسان‌ها را از هر دین و آیینی که باشند دربرمی‌گیرد. در منطق پیامبر^(ص) ظلم و بی‌عدالتی به هر کس، مسلمان یا غیرمسلمان، مذموم است و فریادرسی هر مظلومی واجب؛ چنان که پیامبر^(ص) می‌فرماید هر کس صدای مظلومیت انسانی [مسلمان یا غیرمسلمان] را بشنود که از مسلمانان درخواست کمک می‌کند و به یاری‌اش نشتابد مسلمان نیست (کلینی ۱۳۶۵: ج ۲، ۱۶۴).

البته اقلیت‌هایی که در حکومت اسلامی زندگی می‌کنند، در کنار حقوق، مسئولیت‌هایی نیز دارند که جزیه از آن جمله است. اما اینجا موضوع سخن این است که در منطق نبوی اقلیت‌ها از همه حقوق اجتماعی، که مغایر قرارداد ذمه نباشد، برخوردارند و از بی‌عدالتی به آنان، همانند مسلمانان، پرهیز می‌شود. در عصر نبوی، اقلیت‌ها در پایبندی به دین و آیین خویش آزاد بودند و هیچ‌گاه مجبور به پذیرش دین اسلام نشدند؛ چنان که پیامبر^(ص) در فرمان خود به عمرو بن حزم

هنگامی که او را به فرمانداری یمن منصوب کرد فرمود: «هر یهودی یا نصرانی که بر دین خود است به اجبار از دینش برگردانده نمی‌شود.» (زنجانی ۱۳۶۵: ج ۲، ۲۷۳).

ایشان در زمینه حقوق اقلیت‌ها، که در حکومت اسلامی زندگی می‌کردند، حساسیت خاصی داشت و خود را به دفاع از آنان مکلف می‌دانست و هرگز ظلم بر آنان را بر نمی‌تافت: «هر کس فردی از اهل کتاب تحت ذمه و امنیت مرا اذیت کند مرا اذیت کرده است.» (شیخ صدوق ۱۴۱۳: ج ۴، ۱۲۴). در سیره نبوی، حیثیت و آبروی اهل ذمه همانند مسلمانان محترم است و از تعرض به حریم آنان نهی شده است: «هر کس اهل ذمه‌ای را قذف کند (تهمت ناموسی به او بزند) در روز قیامت به تازیانه‌ای از آتش عذاب خواهد شد.» (شیخ صدوق ۱۴۱۳: ج ۴، ۱۲۵).

نکته جالب توجه اینکه اهتمام اسلام و التزام پیامبر^(ص) به رعایت حقوق اقلیت‌ها باعث شد آن‌ها از بی‌عدالتی‌های درون‌گروهی خود به ایشان پناه ببرند. مثلاً، طایفه بنی‌نضیر به طایفه بنی‌قریظه تخاصم می‌کرد و خود را از نظر اجتماعی و قضایی برتر می‌دانست. بنابراین، خون‌بهای بنی‌قریظه نصف خون‌بهای بنی‌نضیر بود. بنی‌قریظه از بی‌عدالتی بنی‌نضیر به پیامبر^(ص) شکایت کردند و آن حضرت فرمانی صادر کرد که به مقتضای آن خون‌بهای آنان برابر و یکسان باشد (بلاغی ۱۳۷۰: ۲۱۵).

احترام به اقلیت‌ها در مقام یک شهروند از حقوق مسلم است که حاکم و شهروندان مسلمان موظف‌اند آن را رعایت کنند. گویا، پیامبر^(ص) به مأموران مالیاتی خود در رفتار با اقلیت‌ها سفارش بیشتری می‌کرده است؛ همچنان که به عبدالله ارقم، که مأمور جمع‌آوری جزیه اهل کتاب بود، فرمود: «آگاه باش هر کس که به کافر معاهدی ظلم یا او را به امری فوق طاقتش وادار نماید یا نقصانی به او وارد کند یا بدون رضایت‌خاطر از وی چیزی بگیرد من در روز قیامت طرف او هستم [علیه او به پا می‌خیزم].» (قرطبی ۱۴۰۵: ج ۸، ۱۱۵).

به علاوه، پیامبر^(ص) و مسلمانان روابط اجتماعی مناسبی با اقلیت‌ها داشتند؛ هیچ‌گاه آنان را طرد نکردند و در نشست‌و‌برخاست‌ها و آداب معاشرت و ... همچون مسلمانان با آن‌ها رفتار می‌کردند. معروف است که تعدادی یهودی به خانه پیامبر^(ص) رفتند. در بدو ورود، به جای «سلام علیکم»، گفتند: «السلام علیکم» به معنی «ننگ و نفرین بر شما». پیامبر^(ص) نیز در جواب فرمود: «و علیکم».

پس از ملاقات عایشه با اعتراض به حضرت گفت: «لعنت بر آنان باد! چرا جواب آنان را ندادید؟» پیامبر (ص) فرمود: «چرا؛ من نیز گفتم بر شما باد!»؛ یعنی با احترام همان سخن ایشان را به خودشان برگرداند و سخنی اضافه نکرد (عواد معروف ۱۴۱۳: ج ۲۰، ۲۰۴).

گسترش مفهوم جامعه و تعیین معیار تابعیت

مفهوم امت اسلامی پیش از هجرت، فراتر از هر گونه تعلق مرزی و نژادی و قبیله‌ای، تحقق یافته بود. اما با هجرت پیامبر و گرد آمدن عناصر حکومت، سرزمین، و جمعیت تابع در مدینه اولین حکومت اسلامی در این شهر به وجود آمد (پروین ۱۳۸۷: ۹۵). با تشکیل حکومت اسلامی، تعیین ملاکی برای تشخیص خودی از بیگانه ضروری شد. این مفهوم در مباحث سیاسی امروز تحت عنوان تبعه یا شهروند و معیارهای تابعیت و شهروندی مورد توجه قرار می‌گیرد و بر اساس آن تبعه شخصی است که عضو یک جامعه سیاسی به نام دولت-ملت است و از حقوق مدنی-سیاسی و امتیازات مندرج در قانون اساسی یک کشور برخوردار است (آقابخشی ۱۳۸۳: ۱۴۳). در خصوص معیار تبعیت اما میان اندیشمندان اتفاق نظر وجود ندارد. برخی معیار آن را ملیت دانسته‌اند و گروهی ملاک را اقامت می‌دانند و عده‌ای از مفهوم شبه‌شهروند استفاده می‌کنند که بر اساس آن تفاوت شهروند با شبه‌شهروند در عدم بهره‌مندی شبه‌شهروند از حقوق سیاسی و عدم بهره‌مندی کامل از حقوق اجتماعی است (← فالکس ۱۳۸۱: ۶۰ به بعد؛ کاستلز ۱۳۸۲: ۱۸۹ به بعد).

باید توجه داشت که در احادیث نبوی یا گزارش‌های تاریخی تعبیر تبعه یا شهروند و کلماتی مشابه وجود ندارد. مفهومی که در مباحث دینی می‌توان آن را هم‌معنا و شبیه شهروندی دانست مفهوم رعیت است. شهید صدر در این خصوص باور دارد حکومت اسلامی یعنی رعایت و حفظ شئون امت بر اساس شریعت اسلامی و بنابراین بارها حاکم «راعی» و فرمانبرداران «رعیت» نامیده شده‌اند؛ چنان که در حدیث آمده است: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»؛ همه شما حافظ و سرپرستید و همه شما جوابگوی مردم زیردست خود هستید (صدر ۱۹۸۹: ۶۰). در اینجا رعیت نه‌تنها معنای منفی ندارد، بلکه نشان‌دهنده طرز تلقی اسلام از رابطه حاکم و مردم است. در این تلقی حاکم اسلامی باید از مردم مراقبت کند، به گونه‌ای که مردم بتوانند به همه حقوق خویش

به سادگی دست یابند. بر همین اساس، اکثر فرهنگ‌ها این واژه را مردم، تبعه، شهروند، و ... معنا کرده‌اند. متأسفانه در فرهنگ عمومی و گاه برخی از تفاسیر تخصصی از واژه‌های راعی و رعیت برداشت غلطی شده است و راعی را به مفهوم قِیم و رعیت را به مفهوم جمعی که باید تحت قیمومیت قرار بگیرند دانسته‌اند و جامعه و مردم را به صغیران و سفیهان و دیوانگان تشبیه کرده‌اند که نیاز به قیم یا چوپان دارند؛ درحالی‌که از واژه رعیت چنین مفهومی، در مفهوم‌شناسی لغوی و اصطلاحی، استنباط نمی‌شود.

با تبیین لزوم حفظ و حراست از مردم و حقوق آن‌ها از جانب حاکم اسلامی، درباره روش پیامبر^(ص) باید گفت در مدینه معیار تبعیت مسلمان بودن یا پذیرش پیمان بود. این معیار در نقطه مقابل معیارهای شهروندی در روزگار ماست. در مدینه نبوی هر مسلمانی عضوی از جامعه محسوب می‌شد و از همه حقوق اسلامی برخوردار و در قبال همه تکالیف اجتماعی نیز متعهد بود؛ البته اگر در این مسیر مانعی اساسی نداشت، مانند رفع تکلیف جهاد از کسانی که استطاعت کافی نداشتند و مواردی از این دست. برخورداری از حقوق اسلامی در جامعه نبوی به سابقه طولانی اسلامی یا یثربی‌الاصیل بودن نیاز نداشت و هر مسلمانی مفتخر به شهروندی جامعه نبوی می‌شد. هر کس از یهودیان مدینه نیز اگر می‌خواست بر دین خویش بماند و در عین حال در آن جامعه روزگار بگذراند متعهد به پیمان می‌شد و پس از آن در امنیت بود و از اغلب حقوق شهروندی برخوردار. بدین ترتیب، امت مسلمان و یهود مدینه، در عین حفظ استقلال جامعه دینی خود، جامعه سیاسی واحدی را به وجود آوردند و پیامبر^(ص) وحدت دینی را جایگزین وحدت قومی کرد و پیروان سایر ادیان الهی را، به شرط پیمان، به منزله عضوی از جامعه سیاسی پذیرفت. با نزول آیات سوره توبه و تشریح پیمان ذمه، عضویت قراردادی در جامعه از یهودیان مدینه فراتر رفت و سایر اهل کتاب را نیز دربرگرفت و آنان نیز با پذیرش پیمان ذمه به عضویت جامعه اسلامی درآمدند (پروین ۱۳۸۷: ۹۶).

اگر کسی یکی از این دو شرط را نداشت، غیرشهروند یا بیگانه به شمار می‌آمد. پس از رحلت پیامبر^(ص) و گسترش فتوحات و قلمرو اسلام و افزایش ساکنان، همچنان اعضای جامعه سیاسی اسلامی بر مبنای این دو شرط معین می‌شدند و ویژگی‌های قومی و زبانی و امثال آن لحاظ

نمی‌شد. حتی زمانی که تبعیض نژادی و قومی بین عرب و عجم پدیدار شد باز هم این عناصر در تابعیت و عدم تابعیت افراد به دولت اسلامی نقش نداشتند. حضرت علی^(ع) زمانی که معاویه خروج کرد و حکومت مستقلی در شام به وجود آورد او و پیروانش را بیگانه تلقی نکرد؛ بلکه بر اساس ضوابط جنگ با شورشیان داخلی، اهل بغی و نه بیگانگان (کفار و مشرکان)، با آنان به نبرد پرداخت (حمیدالله ۱۳۷۷: ۲۵).

هدف نهایی از انعقاد پیمان ذمه نیز به وجود آوردن محیطی امن برای زندگی مشترک و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بین پیروان ادیان مختلف در قلمرو حکومت اسلامی است. هر فرد یا جمعیتی که حاضر به امضای پیمان ذمه نباشد باید اجتماع را ترک کند و تحت حمایت کامل دولت اسلامی به سرزمین امن و پناهگاه مورد نظر خویش اعزام شود و تا زمانی که به جای امن نرسیده است از حمایت همه‌جانبه مسلمانان برخوردار خواهد بود (عمیدزنجانی ۱۳۷۰: ۵۸).

بنابراین، از نگاه اسلام، تبعه یعنی مسلمان و غیرمسلمان بیگانه یا خارجی محسوب می‌شود. غیرمسلمان با اجازه رسمی «امان» یا «زنهار» یا «ذمام» می‌تواند وارد کشور اسلامی شود تا از آنجا عبور یا در آنجا موقتاً اقامت کند. تحقق امان منوط به درخواست بیگانه و قبول آن از سوی حکومت اسلامی یا فرد مسلمان است و فرد بیگانه، پس از کسب امان، «مستأمن» تلقی می‌شود و می‌تواند وارد قلمرو اسلامی شود و از حمایت حکومت و حقوق و آزادی‌های ویژه استفاده کند (ضیایی بیگدلی ۱۳۶۸: ۹۴).

برخی از بیگانگان، یعنی اقلیت‌های مذهبی، که منحصراً پیروان ادیان یهودی یا مسیحی یا زردتشی‌اند، با پرداخت جزیه و امضای پیمان ذمه، اجازه اقامت دائم و بهره‌مندی از حقوق نسبتاً کامل شهروندی را به دست می‌آورند. اهل ذمه از همه مزایای مسلمانان در جامعه اسلامی برخوردار نیستند و محدودیت‌هایی دارند که باید در پیمان ذمه مندرج شود و به امضای آنان برسد؛ مثل عدم تبلیغ مذهبی، عدم تجاهر به منکرات، محدودیت احداث ساختمان بلندتر از خانه‌های مسلمانان، عدم ورود به مساجد و اماکن متبرکه اسلامی.^۱ برخی از حقوق مستأمنین در کشور اسلامی عبارت است از: آزادی ورود و اقامت، آزادی انجام دادن فرایض مذهبی، مصونیت

۱. برای بررسی تفصیلی شرایط پیمان ذمه ← عمیدزنجانی ۱۳۷۰: ۱۳۳ به بعد؛ ضیایی بیگدلی ۱۳۶۸: ۱۰۶ به بعد.

از تعرض، آزادی انتخاب اقامتگاه، آزادی تردد در داخل کشور اسلامی به جز اماکن متبرکه مثل منطقه حجاز (مکه و مدینه)، برخورداری از مقررات مربوط به احوال شخصیه خاص خود (در مورد اهل کتاب)، گورستان اختصاصی (در مورد اهل کتاب)، و معافیت از پرداخت مالیات به طور کلی (← عمیدزنجانی ۱۳۷۰: ۱۳۳ به بعد).

مواردی همچون همسانی با زمامداران (ابن اثیر ۱۹۶۵: ج ۱، ۵۳۴ - ۵۳۷)، حق نظارت بر حاکمان (حرّ عاملی ۱۹۹۱: ج ۱۶)، حق اندیشه و تفکر (کلینی ۱۳۶۵: ج ۲، ۳۵۴)، حق اظهار نظر در حوزه امور عمومی (مطهری ۱۳۸۹: ج ۹، ۱۳۹؛ شیخ مفید ۱۴۱۳: ۳۲)، و حق اعتراض و انتقاد و شکایت (ابن هشام ۱۴۰۸: ج ۲، ۳۰۸) نمونه‌هایی از حقوق اتباع جامعه اسلامی در سیره پیامبر^(ص) است. این روش بدیع پیامبر^(ص) در تعیین حدود جامعه و حقوق و تکالیف مردم، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، نه تنها باعث مرزبندی و شکاف اجتماعی نشد، بلکه پیوند مردم را درون جامعه عمیق‌تر کرد و با ایجاد شفافیت مانع از گسترش اختلاف‌ها و دسته‌بندی‌های بی‌اساس شد.

رابطه اصول برآمده از سیره پیامبر^(ص) با مفاهیم محوری سرمایه اجتماعی

اصول و روش‌های پیش‌گفته ارتباط عمیقی با مفاهیم محوری سرمایه اجتماعی - یعنی تعامل، ارتباط، و مشارکت میان افراد و گروه‌های مختلف اجتماعی و میزان اعتماد و همبستگی میان آن‌ها - دارند. ایجاد امت واحد بر مبنای برادری، علاوه بر اصلاح روابط اجتماعی، جامعه را بر اساس یکی از پیوندهای عاطفی بسیار نزدیک، یعنی برادری، مبتنی کرد و طبیعتاً این پیوند موجب رشد چشمگیر اعتماد و همبستگی اجتماعی شد.

گسترش عدالت و مبارزه با تبعیض در روزگاری که مفهوم عدالت اجتماعی برای مردم آن سامان ناشناخته و مبهم بود تلاش در جهت اصلاح روابط و مناسبات افراد و ارائه معیار و الگویی جدید، برای سامان‌دهی به روابط اجتماعی، به شمار می‌رود. این موضوع، به‌خصوص در جامعه‌ای که برخی از بنیان‌های آن بر اساس تبعیض بود، در اصلاح روابط اجتماعی و نیز افزایش اعتماد و خوشبینی به بنیان‌های جامعه جدید اثری عمیق گذاشت.

تضمین حقوق اقلیت‌ها در جامعه اسلامی بر افزایش اعتماد و همبستگی اجتماعی اثر مهمی گذاشت؛ به‌ویژه اینکه جامعه مدینه در آن روزگار شامل تعداد قابل توجهی اهل کتاب بود. یهودیان و

مسیحیان در مناطق دیگر نیز وقتی دیدند حقوق آن‌ها از سوی مسلمانان محترم و محفوظ است نه تنها انگیزه‌ای برای مقابله با مسلمانان نداشتند که در مواردی خواهان حضور در جامعه اسلامی هم شدند. گسترش حیطة جامعه اسلامی و تعیین معیار روشن تابعیت اقدامی بود که تا سال‌ها تضمین‌کننده سرمایه اجتماعی مسلمانان شد. همگان به روشنی می‌دانستند با چه معیاری در جامعه اسلامی داخل خواهند شد و تابعیت بر اساس قبول اسلام یا قبول پیمان چه حقوق و تکالیفی در پی خواهد داشت. این شفافیت و عدالت نهفته در دل آن، هرچند برای عده‌ای ناگوار بود، اعلام همگانی مبانی جامعه اسلامی به شمار می‌رفت و علاوه بر اصلاح روابط و مناسبات افراد اعتماد و همبستگی اجتماعی را تقویت می‌کرد.

نتیجه

سرمایه اجتماعی موضوعی نوپدید در علوم انسانی است. با وجود این، مفاهیم اساسی تشکیل‌دهنده این موضوع را، که در تعاریف و نگاه‌های اندیشمندان آمده، می‌توان به شکل بسیار عمیق‌تری در منابع و دانش‌های گوناگون پی گرفت. برخی از این مفاهیم اساسی عبارت‌اند از: شبکه روابط و ارتباط افراد، اعتماد، و همبستگی اجتماعی. به نظر می‌رسد می‌توان هر چه را در اصلاح و افزایش این مفاهیم نقش داشته باشد در زمره عوامل غیرمستقیم افزایش سرمایه اجتماعی جای داد. راهکارهای دینی و نقش دین در اصلاح یا افزایش این مفاهیم نیز تبیین‌کننده نقش دین در سرمایه اجتماعی است. یکی از روش‌های درک نقش دین اسلام در موضوع سرمایه اجتماعی بررسی روش عملکرد پیامبر^(ص) در خصوص جامعه اسلامی و اثر آن بر مفاهیم اساسی سرمایه اجتماعی است. بر این اساس می‌توان گفت اصول به‌کاررفته از سوی پیامبر^(ص) در سامان‌دهی جامعه اسلامی - که سیره اجتماعی ایشان نامیده شده و شامل اصولی همچون ایجاد امت واحده اسلامی بر مبنای برادری، گسترش عدالت و مبارزه با تبعیض، پاسداشت حقوق اقلیت‌ها، گسترش مفهوم جامعه و تعیین معیار تابعیت می‌شود - به صورت مستقیم در اصلاح و افزایش روابط و تعاملات اجتماعی و اعتماد و همبستگی اجتماعی مؤثر بودند و در نتیجه موجب افزایش چشمگیر سرمایه اجتماعی جامعه اسلامی شدند.

منابع

۱. قرآن کریم، مترجم: محمدمهدی فولادوند.
۲. ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد (۱۹۶۵). *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دارصادر.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی ابوالفرج (۱۹۷۶). *الوفا بأحوال المصطفی*، تدوینگر: محمد زهری النجار، ریاض، المؤسسة السعیدیه.
۴. ابن شعبه، حسن بن علی (۱۴۲۳). *تحف العقول عن آل الرسول*، تدوینگر: حسین الاعلمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۵. ابن کثیر، عمادالدین اسماعیل (۱۴۰۸). *البدایه و النهایه*، تدوینگر: خلیل شحاده، بیروت، مکتبه المعارف.
۶. ابن هشام، عبدالملک (۱۴۰۸). *السیره النبویه*، چ ۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. آقابخشی، علی؛ مینو افشاری‌راد (۱۳۸۳). *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، چاپار.
۸. بلاغی، سید صدرالدین (۱۳۷۰). *عدالت و قضا در اسلام*، چ ۵، تهران، امیرکبیر.
۹. پارسونز، تالکوت (۱۳۷۹). *ساخت‌های منطقی جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر در عقلانیت و آزادی*، مترجم: یدالله موقنی و احمد تدین، تهران، هرمس.
۱۰. پروین، فرهاد (۱۳۸۷). «حقوق شهروندی در سیره نبوی و در حقوق ایران»، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۷۲: ۷۲ - ۸۹ - ۱۱۸.
۱۱. پیران، پرویز (۱۳۹۲). *مبانی مفهومی و نظری سرمایه اجتماعی*، تهران، علم.
۱۲. تاج‌بخش، کیان (۱۳۸۴). *سرمایه اجتماعی: اعتماد، دموکراسی، و توسعه*، مترجم: حسن پویان و افشین خاکباز، تهران، شیرازه کتاب.
۱۳. حتی، فیلیپ خوری (۱۳۶۶). *تاریخ عرب*، مترجم: ابوالقاسم پاینده، تهران، آگاه.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۹۹۱). *وسائل الشیعه*، تدوینگر: عبدالرحیم ربانی، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
۱۵. حلبی، علی بن ابراهیم (۲۰۰۶). *السیره الحلبیه*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۶. حمیدالله، محمد (۱۳۷۷). *نامه‌ها و پیمان‌نامه‌های سیاسی حضرت محمد (ص) و اسناد صدر اسلام*، مترجم: سید محمد حسینی، تهران، سروش.

۱۷. دادگر، یدالله؛ محمدباقر نجفی (۱۳۸۵). «اندیشه سرمایه اجتماعی و بازتولید آن در عصر پیامبر اسلام (ص)»، *اقتصاد اسلامی*، ۲۴، صص ۱۱ - ۳۸.
۱۸. دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۸۳). *سیره نبوی (منطق عملی)*، تهران، دریا.
۱۹. رشیدرضا، محمد (بی تا). *تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)*، بیروت، دار المعرفه.
۲۰. رفیع پور، فرامرز (۱۳۹۲). *آنا تومی جامعه؛ مقدمه ای بر جامعه شناسی کاربردی*، تهران، سهامی انتشار.
۲۱. زنجانی، موسی (۱۳۶۵). *مدینه البلاغه*، قم، کعبه.
۲۲. سمهودی، علی بن عبدالله (۲۰۰۶). *وفاء الوفاء*، تدوینگر: خالد عبدالغنی محفوظ، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۳. شجاعی زند، علی رضا (۱۳۸۱). *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۲۴. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۸). *نهج البلاغه*، مترجم: عبدالمجید آیتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۵. شهیدی، سید جعفر (۱۳۶۴). *تاریخ تحلیلی اسلام*، چ ۵، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۶. صادقی فسایی، سهیلا؛ ایمان عرفان منش (۱۳۹۴). «مبانی روش شناختی پژوهش اسنادی در علوم اجتماعی»، *راهبرد فرهنگ*، ۲۹، صص ۶۱ - ۹۱.
۲۷. صدر، سید محمدباقر (۱۹۸۹). *الاسس الاسلامیه*، تدوینگر: محمد الحسینی، بیروت، دار الفرات.
۲۸. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی (۱۴۱۳). *کتاب من لا یحضره الفقیه*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۲۹. ضیایی بیگدلی، محمدرضا (۱۳۶۸). *اسلام و حقوق بین الملل*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن (بی تا). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تدوینگر: ابوالحسن شعرانی، تهران، کتاب فروشی اسلامیة.
۳۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳). *تاریخ الطبری؛ تاریخ الامم و الملوک*، بیروت، مؤسسه عزالدین.

۳۳. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*، تدوینگر: احمد قیصر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۴. عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۲۶). *الصحيح من سيرة النبي الأعظم (ص)*، قم، مؤسسه علمی- فرهنگی دار الحديث.
۳۵. عبد الجلیل، ج. م. (۱۳۶۳). *تاریخ ادبیات عرب*، مترجم: آذرتاش آذرنوش، تهران، امیرکبیر.
۳۶. عسقلانی، ابن حجر (۱۴۲۳). *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری*، تدوینگر: محمد عبدالسلام شاهین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳۷. علاقه‌بند، مهدی (۱۳۸۴). «درآمدی بر سرمایه اجتماعی»، *مجله اینترنتی علوم اجتماعی فصل نو*، ۵۰، صص ۲ - ۱۷ (شماره صفحات مقاله از ابتدا تا انتها).
۳۸. عمیدزنجانی، عباس علی (۱۳۷۰). *حقوق اقلیت‌ها*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۹. عواد معروف، بشار؛ السید أبو المعاطی النوری، أحمد عبد الرزاق عید، ایمن إبراهيم الزاملی، محمود محمد خلیل (۱۴۱۳). *المسند الجامع لأحادیث الکتب الستة*، بیروت، دارالجیل.
۴۰. فالکس، کیث (۱۳۸۱). *شهروندی*، مترجم: محمدتقی دلفروز، تهران، کویر.
۴۱. فوکویاما، فرانسیس (۱۳۸۵). *پایان نظم؛ سرمایه اجتماعی و حفظ آن*، مترجم: غلام‌عباس توسلی، تهران، حکایت قلم نوین.
۴۲. قرطبی، محمد بن احمد الانصاری (۱۴۰۵). *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۳. قمی، عباس بن محمدرضا (۱۳۶۴). *مفاتیح الجنان*، مترجم: مهدی الهی قمشه‌ای، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۴. کاستلز، استفان؛ دیویدسون آلیستر (۱۳۸۲). *مهاجرت و شهروندی*، مترجم: فرامرز تقی‌لو، تهران، پژوهشکده غیرانتفاعی مطالعات راهبردی.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*، تدوینگر: علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۴۶. کوئن، بروس (۱۳۷۴). *مبانی جامعه‌شناسی*، مترجم: فاضل توسلی، چ ۴، تهران، سمت.
۴۷. متقی هندی، علاء‌الدین علی (۱۴۰۱). *کنز العمال*، تدوینگر: بکری حیانی و صفوه السقا، چ ۵، بیروت، مؤسسه الرساله.
۴۸. مسلم، ابن حجاج (۱۴۲۷). *صحیح مسلم*، تدوینگر: نظر بن محمد الفاریابی، مکه، دار طیبه.

۴۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران، صدرا.
۵۰. _____ (۱۴۰۳). *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران، حکمت.
۵۱. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). *الفصول المختاره من العیون و المحاسن*، تدوینگر: سید مرتضی علم‌الهدی، قم، المؤتمر العالمی لالیفیه الشیخ المفید.

References

1. *The Holy Quran*, Translated by Mohammad-Mehdi Fooladvand. (in Persian)
2. Abd-al-Jalil, J. M. (1984). *Tarikhe Adabiyate Arab (History of Arabic Literature)*, Translated by Azartash Azarnoosh, Tehran, Amir-Kabir. (in Persian)
3. Aghabakhshi, Ali & Afshari-Rad, Minoo (2004). *Culture of Political Science*, Tehran, Chapar Publishing. (in Persian)
4. AlaghehBand, Mahdi (2005). "Income on social capital", *Online Journal of Social Sciences*, New Season, 50, pp. 2-17. (in Persian)
5. Al-Hurr al-Amili, Muhammad bin al-Hasan (1991). *Wasā'il al-Shī'a*, Beirut, Dar Ihya al-Toras al-Arabi. (in Arabic)
6. Al-Kulayni, Abu Ja'far Muhammad ibn Ya'qub. (1986). *Al-Kafi (The Sufficient)*, Tehran, Dar alkotob aleslamiyah. (in Arabic)
7. Al-Sharif al-Razi, Mohammad ibn Hossain (2000). *Nahj al-Balaghah (Peak of Eloquence)*, Translated by Abd al-mohammad Ayati, Tehran, Daftare Nashre Farhang e Eslami. (in Persian)
8. Al-Shaykh al-Saduq, Abu Ja'far Muhammad ibn 'Ali (1993). *Man La Yahduruhu al-Faqih (For Him Who is Not in the Presence of a Jurisprudent)*, Qom, Jamia Modaresin. (in Arabic)
9. Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr (1993). *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk (The History of the Prophets and Kings)*, Beirut, Ezzo alddin. (in Arabic)
10. Ameli, Jafar-Morteza (2005). *Al-Ṣaḥīḥ min Sīrat al-Nabī al-A'zam (PBUH)*, Qom, Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute. (in Arabic)
11. Amid-Zanjani, Abbas-Ali (1992). *Minority Rights*, Tehran, Islamic Culture Publishing Office. (in Persian)
12. Awad Marouf, Bashar & Sayed Abu Al-Moati Al-Nouri, Ahmed Abdol-Razzaq Eid, Ayman Ibrahim Al-Zameli, Mahmoud Mohamed Khalil (1992). *Al-Mosnad al-Jame li Ahadith al-Kotob al-Seta*, Beirut, Dar Al-Jalil. (in Arabic)
13. Bailey, K. D. (1994). *Methods of Social Research*, New York, The Free Press.
14. Balaghi, Sayyid Sadruddin (1991). *Justice and Judgment in Islam*, Fifth Edition, Tehran, Amirkabir Publications. (in Persian)
15. Braun, V. (2006). "Using thematic analysis in psychology", *Qualitative Research in Psychology*, 3, pp. 77-101.
16. Bullen, P. & Onyx, J. (1998). *Measuring social capital in five communities in NSW*, Sydney: University of Technology and Management Alternatives.

17. Candland, C. (2000). "Faith as Social Capital: Religion and Community Development in Southern Asia", *Policy Sciences*, pp. 355-374.
18. Castells, Stephen & Davidson Alistair (2003). *Immigration and Citizenship*, Translated by Faramarz Taghi Lou, Tehran, Strategic Studies Non-Profit Research Institute. (in Persian)
19. Coen, Bruce (1995). *Fundamentals of Sociology*, fourth edition, Translated by Fazel Tavassoli, Tehran, Samat. (in Persian)
20. Coleman, J. s. (1990). *Foundations of Social Theory*, Boston, Harvard University press.
21. Dadgar, Yadollah; Mohammad-Baqir Najafi (2006). "The idea of social capital and its reproduction in the era of the Prophet of Islam (PBUH)", *Islamic Economics Quarterly*, 24, pp. 11-38. (in Persian)
22. Delshad Tehrani, Mostafa (2004). *Prophetic Sira (Practical Logic)*, Tehran, Darya. (in Persian)
23. Falex, Keith (2002). *Citizenship*, Translated by Mohammad Taghi Delfrooz, Tehran, Kavir Publications. (in Persian)
24. Fukuyama, Francis (2006). *The End of Order; Social capital and its preservation*, Translated by Gholamabbas Tavassoli, Tehran, Hikayat Qalam Novin. (in Persian)
25. Halabi, Ali Ibn Ibrahim (2006). *Al-Sira al-Halabiyah*, Beirut, Dar Al-kotob Al-elmiyah. (in Arabic)
26. Hamidullah, Muhammad (1999). *Letters and Political Treaties of Prophet Muhammad and Documents of Sadr Islam*, Translated by Seyed Mohammad Hosseini, Tehran, Soroush. (in Persian)
27. Hitti, Philip K. (1988). *History of the Arabs*, Translated by Abolghasim Payandeh, Tehran, Agaah. (in Persian)
28. Ibin-Hisham, Abd-al-Malik (1988). *As-Sīrah an-Nabawiyyah (The Life of the Prophet)*, Beirut, Dar Ihya At-torath. (in Arabic)
29. Ibn-Athir, Abu-al-Hasan Ali ibn Muhammad (1965). *Al-Kāmil fit-Tārīkh (Complete in history)*, Beirut, Dar Sadr. (in Arabic)
30. Ibn-Hajar, Shihāb-al-Dīn al-'Asqalānī (2002). *Fath al-Bari (Victory of the Creator)*, Beirut, Dar al koton al elmiyah. (in Arabic)
31. Ibn-Jawzi, Abdul-Rahman Ibn Ali Abu-al-Faraj (1976). *Al Wafa Fi Ahwal Al Mustafa*, Edited by Mohammad Zohri Al-Najjar, Riyadh, Al-Saidiya Foundation. (in Arabic)
32. Ibn-Kathir, Emad-al-Din Ismail (1408). *Al-Bidaya wa'l-Nihaya*, Edited by Khalil Shahadeh, Beirut, Maktaba Al-Maaref. (in Arabic)
33. Ibn-Shuba, Hassan Ibn Ali (1423). *Tuhaf al-Uqul (the masterpieces of the mind)*, Edited by Hussein Al-Alami, Beirut, Alami Publications. (in Arabic)
34. Motahari, Morteza (1983). *Overview of the foundations of Islamic economics*, First Edition, Tehran, Hekmat. (in Persian)
35. ----- (2010). *Notes of Master Motahari*, Tehran, Sadra. (in Persian)
36. Mottaqi-Hindi, Aladdin-Ali (1981). *Kanz al-Ummal Fee Sunan al-Aqwal wa al-Afal*, Fifth Edited by Bakri Hayani and Safwa Al-Saqqa, Beirut, Al-Risalah Foundation. (in Arabic)

37. Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1992). *Al-Fosoul al-Mokhtarah min al-Oyoun va al-Mahasin*, Edited by Seyyed Morteza Alam al-Huda, Qom, The World Conference for Sheikh Al-Mufid. (in Arabic)
38. Muslim, Ibn-Hajjaj (2006). *Sahih Muslim*, Edited by Nazar Ibn Muhammad Al-Faryabi, Mecca, Dar Taybeh. (in Arabic)
39. Parvin, Farhad (2008). "Citizenship Rights in the Prophetic Tradition and in Iranian Law", *Islamic Social Research*, 72, pp. 89-118. (in Persian)
40. Piran, Parviz (2013). *Conceptual and theoretical foundations of social capital*, Tehran, Elm. (in Persian)
41. Portes, A. (1998). "Social Capital: its Origins and Applications in Modern sociology", *Annual Review of Sociology*, 24, pp. 1-24.
42. Qommi, Abbas bin Mohammad-Reza (1986). *Mafatih al-Jannan*, Translated by Mahdi Elahi Ghomshei, Tehran, Islamic Culture Publishing Office. (in Persian)
43. Qurtubi, Muhammad bin Ahmad Al-Ansari (1985). *Al-Jame 'lahkam Al-Quran*, Beirut, Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi. (in Arabic)
44. Rafipour, Faramarz (2014). *Anatomy of society; Introduction to Applied Sociology*, Tehran, Publishing Company. (in Persian)
45. Rashid Reza, Mohammad. n.d. *Tafsir Al-Quran Al-Hakim (Tafsir Al-Manar)*, Beirut, Dar al-Ma'rifah. (in Arabic)
46. Sadeghi-Fasaee, Soheila & Iman Erfanomanesh (2016). "Methodological foundations of documentary research in social sciences", *Culture Strategy*, 29, pp. 61-91. (in Persian)
47. Sadr, Seyed Mohammad-Baqir (1989). *Islamic Foundations*, Edited by Mohammad Al-Husseini, Beirut, Dar al-Furat. (in Arabic)
48. Samhudi, Ali bin Abdullah (2006). *Wafa Al-Wafa*, Edited by Khalid Abdul Ghani Mahfouz, Beirut, Dar Al-kotob Al-elmiah. (in Arabic)
49. Shahidi, Seyed Jafar (1985). *Tarikhe Tahlilie Eslam (Analytical History of Islam)*, Tehran, Nashre Daneshgahi. (in Persian)
50. Shojaei-Zand, Ali-Reza (2002). *Secularization in the Christian and Islamic Experience*, Tehran, Center for the Recognition of Islam and Iran. (in Persian)
51. Smidt, C. E. (2003). *Religion as Social Capital: Producing the Common Good*, Texas: Baylor University Press.
52. Tabarsi, Fazl Ibn Hassan. n.d. *Majma' al-Bayan fi-Tafsir al-Qur'an*, Edited by Abolhassan Sha'rani, Tehran, Islamic Bookstore. (in Arabic)
53. Tabatabai, Seyed Mohammad Hussein (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Qom, Islamic Publications Office of Qom Seminary Teachers Association. (in Arabic)
54. Tajbakhsh, Kian (2006). *Social Security: Social, Democracy and Development*, Translated by Hassan Pouyan and Afshin Khakbaz, Tehran, Shirazeh Ketab. (in Persian)
55. Tusi, Muhammad ibn Hassan. n.d. *At-Tibyan Fi Tafsir al-Quran*, Edited by Ahmad Qaisar Ameli, Beirut, Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi. (in Arabic)
56. Uphoff, N. (2000). *Understanding Social Capital: Learning from the Analysis and Experience of Participation*. In Partha Dasgupta and Ismail Serageldin (eds.), *Social Capital: A Multifaceted Perspective*. Washington, D.C.: World Bank.

57. Weber, Max (2013). *Rationality and Freedom: Articles by Max Weber and About Max Weber*, Translated by Ahmad Tadayon and Yadollah Mowqan, Tehran, Hermes. (in Persian)
58. Wood, L. (2006). *Social Capital, Neighbourhood Environment and Health: Doctoral dissertation*, Australia, University of Western Australia.
59. Zanjani, Musa (1987). *Madinah al-Balaghah*, Qom, Kaaba. (in Arabic)
60. Ziaee Bigdeli, Mohammad-Reza (1989). *Islam and International Law*, Tehran, Anteshar Co. (in Persian)