

ترجمات



دستور المدينة

• أروسوليني غونزاغي •

ترجمة:

محمد الحاج سالم



مركز نهوض
للبحوث والدراسات
NOHOUDH CENTER
FOR RESEARCHS
AND STUDIES

دستور المدينة

أروسولينى غونزاغى

ترجمة:

محمد الحاج سالم

الفهرس:

٣.....	الفهرس
٤.....	عنوان
٤.....	الملخص
٥.....	السياق التاريخي
٦.....	صحة وثيقة المدينة
٧.....	المضمون السياسي لوثيقة المدينة
٨.....	مصطلح «الأمة»
٩.....	الوظيفة السياسية للنبي
١٠.....	الدولة الإسلامية وفق دستور المدينة
١١.....	دستور المدينة: كاشف لأزمة هوية العالم الإسلامي السياسية
١٢.....	خاتمة
١٤.....	كِتَابُهُ ﷺ بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَمُؤَادَعَةُ يَهُودَ
١٨.....	الهوامش
٢١.....	بيبليوغرافيا

الملخص:

هذه ترجمة بحث بعنوان "دستور المدينة" (La Constitution de Médine) قَدَّمه الطالب أروسوليني غونزاغي (Orsolini Gonzague) لنيل شهادة الماجستير في العلاقات الدولية في تخصص الدبلوماسية وفض النزاعات، قسم تاريخ ومجتمع الإسلام والمجتمع العربي، في كلية العلوم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والاتصال في جامعة لوفين الكاثوليكية (Université Catholique de Louvain) في بلجيكا خلال السنة الجامعية ٢٠١٥-٢٠١٦. وقد رأينا تقديمه للقارئ العربي نظراً لطرفته أولاً؛ إذ يتناول ما عُرف بوثيقة المدينة التي كتبها النبي عليه السلام غداة الهجرة ميثاقاً بين المسلمين من مهاجرين وأنصار وبقية عشائر يثرب بمن فيهم اليهود، وهو ما نشأ بموجبه كيان سياسي لم تعرف له جزيرة العرب مثلاً من قبل؛ إذ سيكون أساس قيام ما سيُعرف لاحقاً بأنه "دولة الإسلام"، ثم لإبراز مدى اهتمام الدوائر الأكاديمية الغربية بتاريخ الإسلام والمسلمين وبالأرحام التي وُلد فيها الإسلام المبكر، وبخاصة ربط ذلك التاريخ القديم بالتاريخ الحاضر وما يفرضه من رهانات تستبِق الدوائر الأجنبية في تحليلها وتفكيكها منتجة خطاباً لا يخلو من نزعة استشراقية محتملة، بينما يتواصل عندنا - رغم بعض المحاولات المحتشمة هنا وهناك - غياب "علم استغراب" يفكِّك مقولات ذاك الخطاب ويكشف استراتيجياته واللامقول فيه... ولعلَّ في عرض هذا البحث في اللغة العربية بعض جهد في هذه السبيل.

■ الكلمات المفتاحية:

دستور المدينة، دولة إسلامية، خلافة.



◀ مقدمة:

في القرن الحادي والعشرين، يعيش العالم الإسلامي أزمة تتسم بالحروب والنزاعات الطائفية وأنشطة المنظمات الإرهابية الإسلامية... ومع ذلك، فإن الدول العربية الإسلامية بصدد البحث عن هوية سياسية أكثر توافقاً مع تطلعات الناس منذ القرن العشرين. ومع إنهاء الاستعمار، ظهرت الدول القومية في الشرق الأوسط الذي عاش في إطار نظام الخلافة لمدة ثلاثة عشر قرناً. وقد سعت الحكومات العلمانية الفتية إلى ربط نظامٍ سياسيٍّ مستوردٍ من الغرب بالتقاليد الإسلامية.

ونتيجة لذلك، يكتسي هذا النص الذي قد يكون كتبه النبي محمد أهمية قصوى في سبيل تحقيق دولة إسلامية في العصر الحديث. وتتكوّن هذه الوثيقة من ديباجة وسبع وأربعين مادة، وعُرفت بعدة أسماء: كتاب، صحيفة، وثيقة، صلح، ميثاق، دستور. ويتضمّن هذا الاسم الأخير (الدستور) أهميةً سياسيةً كبرى.

لذا، فإنه من المهمّ الإجابة على سؤال: «ما هي النظرية السياسية التي عبّر عنها دستور المدينة؟ وما أهميتها في الزمن المعاصر؟». لقد كانت هذه الوثيقة موضوع كثيرٍ من الأبحاث حول صحتها ومضمونها السياسي. وقد زعمت إحدى الفرضيات أن دستور المدينة كان مجرد وثيقة لتحكيم النزاعات بين قبائل المدينة، ولا تُعبّر عن بنية دستورية. وبالمقابل، زعمت فرضية أخرى أن الأهمية التي يكتسبها دستور المدينة ترتبط باختفاء الخلافة وبحث العالم الإسلامي عن بنية دستورية حديثة للدولة الإسلامية. ولذلك، يبدو من الضروري فهم طبيعة هذه الوثيقة من خلال تناول مفاهيمها السياسية قبل تناول مدى أهميتها في الزمن المعاصر.

◀ السياق التاريخي:

في عام ٦٢٢م، هاجر النبي محمد وجماعة من أتباعه (المهاجرون) إلى مدينة يثرب ليعيشوا مع سكّانها المسلمين (الأنصار) وبعض القبائل اليهودية. ومع الهجرة، بدأ النشاط السياسي للنبي، حيث بادر إلى تشكيل هيئة سياسية جديدة من خلال إبرام اتفاقٍ بين مختلف قبائل المدينة هو ما سيسمح بتحقيق الدين الإسلامي بشكل كامل. وفي عام ٦٢٧م، تمّ طرد العشائر اليهودية الرئيسة الثلاث من المدينة أو القضاء عليها، وهي: بنو قينقاع، وبنو النضير، وبنو قريظة. وأخيراً، تمكّن النبي من الفوز في صراعه مع مكة الوثنية، ليدخلها منتصراً في عام ٦٣٠م^(١).

ويختلف التاريخ المقدر لكتابة وثيقة المدينة أو بعض أجزائها باختلاف المؤلفين. وعلى سبيل المثال، يُقدّر ويليام مونتغمري واط (William Montgomery Watt) أن كتابة الوثيقة بدأت في عام ٦٢٢م أو عام ٦٢٤م، قبل أن تصل إلى صيغتها النهائية في عام ٦٢٧م بعد تعديل بعض المواد أو حذفها أو إضافتها. ويقدر واط هذا التاريخ الأخير بزمان حذف ذكر العشائر اليهودية الرئيسة الثلاث في الاتفاقية^(٢). ومع ذلك، فإن احتمال عدم صحة الوثيقة يظل قائماً ما لم يثبت عكس ذلك.

◀ صحة وثيقة المدينة:

وصلنا دستور المدينة من خلال مؤلفين من الكتّاب العرب في العصر الوسيط، وهما: ابن إسحاق في كتابه «السيرة النبوية»، وأبو عبيد القاسم بن سلام في «كتاب الأموال»، أي بعد قرنين من وفاة النبي، ودون أثر مادي للوثيقة الأصلية أو أدلة أثرية تُثبت وجودها^(٣). وقد اعتبر المؤرخون في العصر الوسيط - مثل ابن إسحاق - هذه الوثيقة على أيامهم بمثابة عهد بين النبي ويهود المدينة، كما اعتبروها أيضاً نصاً تشريعياً عاماً بوصفها جزءاً من السنة النبوية^(٤).

وفي البداية، حاول العديد من المؤلفين إثبات صحة الوثيقة. وعلى سبيل المثال، فقد وضّح يوليوس فلهاوزن (Julius Wellhausen) في عام ١٨٨٩ أن لغة الوثيقة ملتبسة وغير حاسمة، كما لو أنها كُتبت لجماعة تفهم محتواها؛ إذ نجدها أحياناً تستخدم الضمائر في مواضع كان يجدر فيها استخدام أسماء. أما الحجّة الثانية، فتتمثل في أن المفردات المستخدمة - مثل لفظ «مؤمن» بدلاً من «مسلم» - تنتمي إلى الفترة المدنية. أضف إلى ذلك، أن النصّ يصف قبيلة قريش بطريقة سلبية، وبما أن الخلفاء التاليين كانوا من قبيلة قريش، فإنه يُستبعد أن يقوم أحد المسلمين بكتابة هذا النصّ في فترة كانت فيها قبيلة قريش صاحبة الأمر^(٥). ومع ذلك، فإنه لا يمكن لهذه المنهجية إثبات صحة الوثيقة؛ إذ يحتمل أن تكون العناصر الغامضة التي يمكن إضافتها إلى نصّ منحول جزءاً من تأويل سياسي أو لاهوتي أو جزءاً من بناء تاريخي. أضف إلى ذلك، أن فلهاوزن لم ينظر إلا في نصّ ابن إسحاق دوناً عن نسخة أبي عبيد^(٦).

ثم قام مؤلف آخر، وهو روبرت بيرترام سرجنت (Robert Bertram Serjeant)، باستخدام منهجية أخرى تعتمد الحجج الأنثروبولوجية الثقافية، ولاحظ أوجه التشابه في الممارسات الثقافية واللغوية بين نصّ القرن السابع وواقع الجزيرة العربية المعاصرة، وخاصةً في ما اعتبره سرجنت خلاصاتٍ من مختلف أجزاء النصّ. كما أكد أن طريقة الحفاظ على الوثائق المهمة ظلّت على حالها



عبر العصور؛ إذ كانت الوثائق تُوضع في أغمدة السيوف كما سبق أن فعل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب بوثيقةٍ يُحتمل أن تكون هي دستور المدينة ذاته، وفي هذه الاستمرارية دليلٌ على صحّة الوثيقة^(٧). ومع ذلك، فإن فكرة عدم تطوُّر الممارسات الثقافية واللغوية على مدى فترة ثلاثة عشر قرنًا تبدو وكأنها حجّة استعمارية تستنقص الجزيرة العربية^(٨). وهكذا حاول العديد من المؤلِّفين إثبات صحّة الوثيقة دون الوصول إلى ذلك بشكلٍ مؤكّد.

ثم إن عدد الوثائق التي تشكّل دستور المدينة غير مؤكّد هو أيضًا. ففي حين يرى فلهاوزن أن الوثيقة مكوّنة من نصٍّ واحدٍ، يرى واط - على العكس من ذلك - وجود وثيقتين مختلفتين على الأقل بالنظر إلى وجود تكرار أو شبه تكرار لعدّة مواد^(٩)، بينما يؤكّد محمد حميد الله وجود نصّين لا أكثر. ويتضمّن الجزء الأول من الوثيقة من بدايتها إلى المادة ٢٣ جملة الحقوق والالتزامات المنعقدة بين الأنصار والمهاجرين تجاه بعضهم بعضًا، في حين يتناول الجزء الثاني العلاقات مع اليهود^(١٠). غير أن سرجنت يرى - وفقًا لطريقته الموضّحة أعلاه - أنها تتضمّن ثمانية أجزاء تدلّ على تطوُّر السلطة والعلاقات الاجتماعية في مجتمع المدينة^(١١).

وفي المحصلة، يُرَجَّح أن تكون وثيقة المدينة صحيحةً في ضوء الحجج المقدّمة، لكنّ بعض الغموض المتعلّق بكتابتها يجعل السياق الدقيق لصياغتها غير مؤكّد. ولعلّ أوجه الغموض هذه وعدم وضوح النصّ هو ما سمح لكلّ من تولّى تحليله بإسقاط رؤيته الخاصّة بالدستور عليه^(١٢).

المضمون السياسي لوثيقة المدينة:

أولًا: تتمثّل الوظيفة السياسية لدستور المدينة في ما يلي: تنظيم الجوانب المختلفة للمجتمع، مثل الدفاع المشترك بين الأنصار والمهاجرين والقبائل اليهودية. وتتناول بعض المواد قضايا بسيطة، بينما تردّ موادٌ أخرى بصفة شبه مكرّرة^(١٣). وتعدّ هذه التكرارات - وفقًا لواط - بمثابة مؤشرات على أن المواد قد تكون كتبت في تواريخ مختلفة؛ إذ يرى أن المواد الأقدم هي الواردة من بداية الوثيقة إلى المادة رقم ١٥ أو ١٦، وربما المادة ٢٣، وأنها وُضعت بعد فترة وجيزة من الهجرة، وهي تُعالج القضايا المتعلّقة بتماسك العشائر^(١٤).

ثم تُعبّر الوثيقة - وفق ما جاء في مادتها الأولى - عن انتماء مختلف أطراف الوثيقة إلى جماعةٍ واحدةٍ قائمةٍ على الدين، أي «أمّة» متميزة عن بقية الناس. ومن خلال هذا الاتفاق، يكون النبي قد كسر الانتماءات القبليّة^(١٥) ووضع معاهدةً سياسيةً عسكريةً تهدف إلى تأمين يثرب والمتعهدين بمقتضى

نص الوثيقة^(١٦). لذا، فإن الأمة لم تكن قائمة على قاعدة دينية فحسب، بل كانت لها أيضًا قاعدةً محليةً دون تمييزٍ قائمٍ على النسب القرابي. ولذلك، كانت المدينة مقدّسةً وفقّ المادتين ٣٩ و٤٤^(١٧).

ثانيًا: تمّ الحفاظ على أمن الأمة بفضل درجة عالية من التضامن الاجتماعي. وبما أن النبي لم يكن منظرًا سياسيًا، فقد استعار المفاهيم التي استخدمها في الوثيقة من العادات والذهنية القبلية السابقة عن الإسلام^(١٨)، والتي كانت تتخذ فيها التحالفات بين العشائر شكل حلفٍ تتساوى فيه جميع الأطراف المتعاقدة. ونحن نجد فكرة الأمن هذه في دستور المدينة في المادة ١٥ التي تنصّ على أن «ذمة الله واحدة»، وهو ما يعني أن جميع أعضاء الأمة يحمي بعضهم بعضًا، أي إن الجميع يحصل على حماية الأمة، وأن الجميع يحمي الأمة. غير أنه لم يعد يمكن أن يقوم داخل الإسلام حلفٌ بين قبيلتين؛ لأن وجود علاقاتٍ خاصّةٍ بين قبيلتين تنتميان إلى الأمة سيكون معناه أن «ذمة الله» غير كافية^(١٩).

وباختصار، فإن النقاط الرئيسة للدولة وفقًا لدستور المدينة تتمثل في أنّ مجتمع المدينة يشكّل أمةً واحدةً. فالاتفاقية منعقدةً بين عشائر لا بين أفراد، وكلّ عشيرة في هذه الأمة مسؤولةٌ عن أفرادها وفقًا للمواد ٢ إلى ١١. وبعد ذلك، ووفقًا للمواد ١٣ إلى ٢١، فإن أفراد الأمة يتضامنون فيما بينهم لصدّ كل بغي أو عدوان أو جريمة. كما يتحدثون كذلك ضدّ غير المؤمنين في جميع الأوقات وفقًا للمواد ١٤ و١٧ و١٩ و٤٤. وأخيرًا، فإن المسلمين واليهود ملزمون بالتناصر فيما بينهم، مع احتفاظ اليهود بدينهم وفقًا للمواد ٢٤ إلى ٣٥ و٣٧ و٣٨ و٤٦^(٢٠).

وأخيرًا، يتناول دستور المدينة القضايا المتعلقة بتنظيم مجموعة صغيرة من القبائل. فهو يتعامل مع قضايا أنيئة تهم عددًا صغيرًا من القبائل، فلا يذكر أيّ نظام شرطة أو جيش أو ضرائب، وهو ما يسمح للعشائر بإدارة نفقاتها. كما يغيب فيه أيضًا أيّ ذكر لطريقة الحكم أو المؤسسات بسلطاتها وكفاءتها، فيما يقتصر النظام القضائي على القصاص. وفي المحصلة، فإن دستور المدينة لا يقول شيئًا يتعلّق بإدارة دولة (٢١)، بل إن مواده يكتنفها بعض الغموض أحيانًا، مما يطرح مشكلةً في استخدامه قدر الإمكان مصدرًا تشريعيًا للنظام السياسي الإسلامي.

◀ مصطلح «الأمة»:

يكتسي مصطلح «الأمة» معنًى غامضًا في دستور المدينة. ويعود أصل الكلمة على الأرجح إلى اللغة العبرية، وهو من أصل سومري^(٢٢). وفي الواقع، فإن مصطلح الأمة الذي صاغه النبي يعني القبيلة القائمة على الدين، لا القبيلة القائمة على القرابة الدموية التي يُترجم عنها لفظ «قوم»^(٢٣).



ومع ذلك، فإن سؤالاً يطرح نفسه حول دمج اليهود في الأمة مع المسلمين؛ إذ جاء في المادة الأولى أن المتعاقدين في الدستور، بمن فيهم اليهود، يشكّلون «أمة واحدة من دون الناس». غير أن المادة ٢٥ تشير إلى أن اليهود «أمة» شبيهة بأمة المؤمنين، وهو ما يعني أن لكل شخص دينه وأتمته. ومن شأن هذا الغموض أنه يخلق التباساً حول إدخال اليهود من عدمه في نفس أمة المسلمين.

ففي المادة ٢٥، يستخدم النص الذي وصلنا من ابن إسحاق عبارة «مع المؤمنين»، بينما يكتب أبو عبيد في هذه المادة نفسها لفظ «من المؤمنين»^(٢٤). وهكذا، نجد المادة ٢٥ تغدو من خلال تعديل ترجمة النص في كتاب واط «وإنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ [مَعَ/مِنَ] الْمُؤْمِنِينَ»^(٢٥). وبوجود هذا الاختلاف، يتغيّر معنى الجملة وينشأ الالتباس.

وقد اختلف الباحثون في هذه المسألة. فقد رأى فريدريك ديني (Frederick Denny) أنه يُمكن إدراج اليهود في الأمة؛ لأنهم مذكورون في الدستور^(٢٦). بينما اعتمد سرجنت على المادة ٢٥ لتمييز أمة اليهود عن أمة المسلمين. وبالفعل، فإنه إذا كان اليهود يمارسون دينهم ضمن الأمة المسلمة، فإن هذه لن تكون أمةً دينيةً حصراً^(٢٧). غير أن القرآن أشار في تلك الفترة ذاتها وبالتوازي إلى كل جماعةٍ دينيةٍ باعتبارها أمةً^(٢٨). بل إن القرآن يعتبر اليهود أمةً قريبةً، وأن لها شريعته الخاصة ويجمعها دين مشترك^(٢٩). لذا، يمكن القول بأنه كان يُنظر إلى اليهود خلال الفترة المدنية على أنهم جماعة عرقية-لغوية طبيعية تُمارس الشعائر الدينية نفسها^(٣٠).

وأخيراً، وكما هو مذكور في القسم السابق، فإنه يمكن تمييز الأمة أيضاً على أساس إقليميٍّ. لكن شكوك الباحثين ما تزال قائمةً حول ما يتعلّق بإدراج الجماعة اليهودية في الأمة. ومع ذلك، فإن الباحثين أكثر اتفاقاً حول الوظيفة السياسية لوضع دستور المدينة.

◀ الوظيفة السياسية للنبي:

خلال إقامته في المدينة، تزايدت السلطات السياسية للنبي تدريجياً. فوفقاً للمادة ٤٢ من دستور المدينة، يجب ردُّ جميع النزاعات إلى الله ورسوله. ويُوحي اعتراف الوثيقة بأن محمداً رسول الله بحكمة النبي الفاتحة. أما ردُّ الخلافات إلى الله ورسوله، فيفترض أن التحكيم يجب أن يكون إمّا على أساس القرآن وإمّا بتدخلٍ إلهيٍّ من شأنه مساعدة النبي في تحكيمه. ومع ذلك، فإن محمداً - زعيم عشيرة المهاجرين - لم يكن فوق زعماء العشائر الثمانية الآخرين، على الرغم من مكانته باعتباره حكماً^(٣١).

وداخل الأمة، يشكّل زعماء القبائل مجلسًا من الشخصيات البارزة، وهو تنظيم سياسي يعتمد مفاهيم الحياة القبليّة قبل الإسلام. فقد كان لكل قبيلة زعيم أو سيّد يُمثّل «الأول بين أنداده» (*primus inter pares*) من شخصيات قبيلته، إضافة إلى وجود أمير حرب أو «قائد» لكل قبيلة. وبهذا، فإن النبيّ محمدًا لم يكن رأس الأمة، على الرغم من الاعتراف له بصفاتٍ عليا^(٣٣). ذلك أن كلّ زعيم عشيرةٍ معنيّ بالدستور كان يعترف لمحمد بالنبوة المسنودة بالوحي الإلهي. ولكي نكون دقيقين، فإن زعماء العشائر كانوا يقبلون ما ينزل به الوحي، لكنهم لم يكونوا يقبلون بالضرورة آراء محمد^(٣٣).

ويؤدي هذا الفصل بين السلطات إلى أن لا يكون للنبيّ سوى سلطة سياسية ضعيفة تمنعه من أن يكون مستبدًا، وخاصةً خلال السنوات الأولى من الحقبة المدنية. وعلى سبيل المثال، فقد أشاع خصم النبيّ في ما يُعرف بـ«حديث الإفك» تهمة الزنا في حقّ زوج النبيّ عائشة لتشويه سمعته، إلى حين نزول آيات قرآنية تبرئ عائشة، وهو ما يدلّ على أنه لم يكن للنبيّ حينها سلطةً سياسيةً كافية لإصدار أمر بعقاب خصمه، وأنه كان عليه أن يدعو جميع زعماء العشائر إلى الضغط على المرجفين في حقّ آل بيته^(٣٤). وبهذا، فإن النبيّ لم يكن سوى زعيمٍ دينيٍّ للأمة وزعيم عشيرة المهاجرين عند بداية تشكّلها، وكان يجب الانتظار إلى ما بعد انتصاره في معركة بدر في مارس/ آذار ٦٢٤م لكي يحصل على قوةٍ سياسيةٍ ستغدو هائلةً بعد انهزام جيش قريش في غزوة الخندق وفشله في حصار المدينة في أبريل/نيسان ٦٢٧م^(٣٥).

وهكذا، بالإضافة إلى لقب السيّد والحكم، غدا النبيّ في نهاية المطاف جامعًا للقب القائد. ووفقًا لمونتغمري واط، فقد انضمّ مسلمو المدينة إلى بعثات النبيّ وإلى أول غزوات المهاجرين «المجاهدين في سبيل الله». وقد تعززت قوة النبيّ العسكرية من خلال حملاته العسكرية الظافرة التي وإن لم يكن هو شخصيًا على رأسها، فإنه كان يُعيّن من يقودها. وبهذه الطريقة، تمّ الاعتراف بالنبيّ بوصفه «أمير حرب»، وستشجّع انتصاراته المهيبّة القبائل الضعيفة على الانضمام إلى عشيرة المهاجرين، وهو ما سيُسهم في تطوير نظام تحالفه. ومع ازدياد سلطة محمد، غدا هو الوحيد الذي يقرّر الشؤون الخارجية لدولته الشيوقراطية الجينية^(٣٦).

◀ الدولة الإسلامية وفق دستور المدينة:

أولًا: يطلق توماس بيرترام (Thomas Bertram) على هذا التنظيم العام للأمة الإسلامية اسم «القبيلة الفائقة»^(٣٧). وبالفعل، فقد استخدم عرب ذلك الزمان المفاهيم السياسية السابقة للإسلام



التي كانوا يعرفونها. وبهذا شكَّلت المفاهيم السياسية للاتحاد القبلي بنية الدولة الإسلامية التي وَّحدت الأمة على أساسٍ دينيٍّ مَكَّن المسلمين من ممارسة شعائرهم بكل حرية^(٣٨).

ولكن مع دستور المدينة، يسعى الكتَّاب المعاصرون إلى إعادة تعريف النظام السياسي الإسلامي. وقد جمعت مقولة الدولة الإسلامية المعاصرة والمتخيَّلة بين المؤلِّفين وخاصةً المسلمين منهم، فهم يرون أن الوثيقة التي كتبها النبيُّ تدعو إلى تنظيمٍ فيدراليٍّ بين قبائل الأمة الإسلامية. ووفقاً لحسين مؤنس، فإن هذا النظام الفيدرالي لا يقوم بمركزة السلطة بأكثر مما يفعل نظام الولايات المتحدة^(٣٩). وبالمثل، تُحاول عزيزة الهبري التوفيق بين طبيعة المجتمع الإسلامي والديمقراطية على المنوال الأمريكي؛ إذ ترى أن دستور المدينة في بُعدهِ التشريعي يُترجم إمكانية قيام المسلمين بتأسيس سلطاتهم الدستورية، وأن «البيعة» آليةٌ يمكن للمسلمين من خلالها اختيار الخليفة، أي القائد السياسي غير المسنود إلهياً^(٤٠). ومع ذلك، فإن هذه الحجج تستخدم مفاهيم ذات معنى دقيق للغاية، وبالتالي فهي لا تمثِّل مجمل التاريخ السياسي الإسلامي بخصوصياته التي اتخذت أشكالاً مختلفة باختلاف الأزمنة والأمكنة.

وهكذا، يتخيَّل المؤلفون نمط الدولة الإسلامية التي يقترحها دستور المدينة. لكنَّ سؤالاً آخر يطرح نفسه، وهو ما إذا كانت هذه الوثيقة دستوراً بحق؟ ذلك أن دستور المدينة - كما سبق أن ذكرنا - لا يُشير مطلقاً إلى كيفية إدارة دولة. وعن هذا السؤال، يجيب مؤنس بأن وثيقة المدينة هي دستور في مقارنته الروحية، وهو مجرد جزء فحسب من سنَّة النبي، وأنه لا يقدِّم في الواقع أيَّ اقتراحٍ لنظامٍ سياسيٍّ يتضمَّن قيام هيئة تشريعية أو سلطة تنفيذية؛ لأن الدستور الرسمي للأمة هو القرآن والسُنَّة النبوية^(٤١).

ومع ذلك، فإن قراءة وثيقة المدينة التي كتبها النبيُّ بوصفها دستوراً هو أمر حديث لم يبرز إلا حين رأى الباحثون في القرن العشرين إمكانية أن تكون هذه الوثيقة استجابةً دستوريةً إسلاميةً لاهتمامات العالم الإسلامي^(٤٢).

◀ دستور المدينة: كاشف لأزمة هويَّة العالم الإسلامي السياسية:

يعتبر بعض المؤلفين أن وصف وثيقة المدينة بأنها «دستور» أمر خاطئ. وتعود جذور هذا الاختلاف إلى تباين آراء المؤلفين من مسلمين وغير المسلمين في هذا الخصوص؛ إذ كان المسلمون يبحثون عن وثيقة تؤسِّس لنظامٍ سياسيٍّ إسلاميٍّ ضروريٍّ للمجتمع المسلم المعاصر^(٤٣).

وفي الواقع، وكما ذكرنا في بداية هذا العمل، فقد أُسندت لوثيقة المدينة أسماءً كثيرة. ففي العصر الوسيط، أطلق عليها ابن إسحاق اسم «كتاب»، وتابعه في ذلك أبو عبيد وابن كثير اللذان اعتمدا أيضًا رواية ابن إسحاق. لكن الحقيقة أنه لم يتم مطلقًا اعتبار هذه الوثيقة دستوريةً. بل إن المؤرخين المسلمين في العصر الوسيط - مثل الطبري وابن خلدون - لم يعرفوا سوى جزءٍ من هذه الوثيقة، ولم يفهموا طبيعتها. أما من أطلع عليها من المؤرخين، فقد اعتبرها مجردَ معاهدة بين قبائل المدينة، أي وثيقة حول تاريخ صلاحيات النبي في إبرام المعاهدات، أو في الحالة القصوى جزءًا من السُّنة^(٤٤).

وبعد ذلك، وُسِّمَتْ وثيقة المدينة بأنها «دستور» في زمنٍ متأخِّر لا يتجاوز بأيِّ حال العام ١٩٥٦، وذلك من قبل مونتغمري واط. وسوف يتكرَّر هذا المصطلح في عام ١٩٥٩ في كتابات محمد حميد الله الذي يُعرِّف الوثيقة بأنها أول دستور في التاريخ، قبل أن ينتشر اعتماد مصطلح «الدستور» في جميع الأصقاع من قبل الباحثين المسلمين وغير المسلمين^(٤٥).

وفي المحصلة، فإن هذا النص الذي ظهر في البداية غير ذي بالٍ ومجرَّد إرثٍ تاريخيٍّ، غدا في سياق العالم الإسلامي في القرن العشرين وثيقةً رئيسةً. فمع نهاية الاستعمار في العالم الإسلامي بين ثلاثينيات القرن الماضي وسبعينياته، برزت رغبة الحكومات الجديدة في إنشاء أشكال حكمٍ تمثيليٍّ^(٤٦) بعد أن وضعت الخلافة التي أُلغيت في ٣ مارس/آذار ١٩٢٤ على يد كمال أتاتورك حدًّا لثلاثة عشر قرنًا من الحكم الإسلامي. وقد سعت الدول القومية الناشئة على أراضي الخلافة القديمة إلى الحصول على هويةٍ سياسيةٍ جديدةٍ تتوافق في الوقت نفسه مع أنظمتها السياسية غربية المنحى ومع الإسلام؛ إذ كان من شأن هذه الهوية السياسية الجديدة أن تُعطي المسلمين الذين يهزهم الحنين إلى الخلافة رؤيةً مستقبليةً. ووفقًا لحسين مؤنس، فإن دستور المدينة يصلح أن يكون وثيقةً تشريعيةً؛ نظرًا لسكوت القرآن في ما يتعلَّق بالدولة وسياساتها. وبما أنه جزءٌ من سنَّة النبي، فإن لدستور المدينة قيمة تاريخية بقدر ما هي تشريعية^(٤٧).

خاتمة: ◀

في البداية، لم يكن للوثيقة المسماة دستور المدينة مثل هذه الأهمية الأساسية التي نراها اليوم للمجتمعات الإسلامية. فقد كانت في الأصل مجردَ وثيقة تاريخية، ولم تكتسب قيمتها التشريعية إلا في أعقاب الأزمات التي اجتازها العالم الإسلامي وجعلته يبحث عن هويةٍ سياسيةٍ تتوافق في آنٍ مع



الأنظمة السياسية الحديثة والتقاليد الإسلامية، وذلك بعد إلغاء الخلافة في عام ١٩٢٤ وإنهاء ثلاثة عشر قرنًا من الحكم الإسلامي، وهو ما ولد شعور حنين إلى الماضي عند عددٍ من سكّان العالم الإسلامي^(٤٨).

وبعد ذلك، غدت الوثيقة التي كتبها النبي والتي تمّ النظر إليها كأداة قادرة على إرساء نظامٍ سياسيٍّ جديدٍ في عالمٍ بلا هوية سياسية، غدت موضوع تأويلاتٍ كثيفة. فقد شهد النصُّ محاولاتٍ عديدة لإزالة الغموض عن بعض مصطلحاته على غرار لفظ «الأمّة»، بل وصل الأمر حدّ محاولة إثبات وجود طابعٍ دستوريٍّ حديثٍ في نصٍّ قديمٍ يعود إلى القرن السابع للميلاد. لكن دولة المدينة لم تكن - في أحسن الأحوال - سوى دولة في طور جنينيٍّ، ولم تكن وثيقة المدينة لتلبي سوى احتياجاتٍ آنيةٍ في إقرار السلم بين قبائل المدينة دون إعطاء أحكامٍ تشريعية سيكتشفها القراء في المستقبل. كما يصحُّ القول نفسه أيضًا بشأن وظيفة صانع القرار السياسي، فالنبيُّ إنّما عزّز سلطته بانتصاراتٍ عسكرية، لا باتفاقاتٍ دستورية.

وأخيرًا، فإن الأهمية التي يُوليها البعض لدستور المدينة إنّما تُترجم حاجة العالم الإسلامي إلى إيجاد هوية سياسية، ومواجهة الحنين إلى الخلافة بالرغبة في تبني نظامٍ سياسيٍّ إسلاميٍّ حديثٍ. ورغم مرور ستة عقود على أول بحثٍ حول «دستور» المدينة، فإن العالم الإسلامي في القرن الحادي والعشرين ما يزال يبحث عن الاستقرار السياسي في خضمّ ما يشهده من حروبٍ ونزاعاتٍ طائفية وثوراتٍ إسلاموية ومحاولاتٍ عنيفة لاستعادة نظام الخلافة الميت.

◀ ملحق: نص دستور المدينة:

المصدر: ابن هشام (أبو محمد، عبد الملك بن هشام) [ت: ٢١٨هـ]، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط ١، دار الجيل، بيروت ١٩٩١، ج ١، ص ٥٠١-٥٠٤.

ملاحظة من المترجم: أورد الكاتب في الملحق نص الوثيقة مترجمًا إلى الإنكليزية، وقد اخترنا إيراد النص الأصلي بالعربية كما ورد في سيرة ابن هشام، ولم نأخذ من النسخة الإنكليزية إلا تقسيمها الوثيقة إلى مواد. انظر النص الإنكليزي في:

Denny (Frederick), "Ummah in the Constitution of Medina", *Journal of Near Eastern Studies*, January 1977, vol. XXXVI, n° 1, pp. 39-47.

◀ كِتَابُهُ ﷺ بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَمُؤَادَعَةُ يَهُودَ:

«قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: وَكَتَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كِتَابًا بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ، وَادَّعَى فِيهِ يَهُودَ وَعَاهَدَهُمْ وَأَقْرَبَهُمْ عَلَى دِينِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وَشَرَطَ لَهُمْ وَاشْتَرَطَ عَلَيْهِمْ:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَثْرِبَ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ فَلِحَقِّ بِهِمْ وَجَاهِدَ مَعَهُمْ:

إِنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ.

الْمُهَاجِرُونَ مِنْ قُرَيْشٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ.

وَبَنُو عَوْفٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، كُلُّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ.

وَبَنُو سَاعِدَةَ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ.



وَبَنُو الْحَارِثِ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ.

وَبَنُو جُشَمٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ.

وَبَنُو النَّجَّارِ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ.

وَبَنُو عَمْرِو بْنِ عَوْفٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ.

وَبَنُو النَّبِيتِ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ

وَبَنُو الْأَوْسِ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاقَلُونَ مَعَاقِلَهُمْ الْأُولَى، وَكُلُّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ تَفْدِي عَانِيَهَا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ.

وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَتْرُكُونَ مُفْرَحًا بَيْنَهُمْ أَنْ يُعْطُوهُ بِالْمَعْرُوفِ فِي فِدَاءٍ أَوْ عَقْلِ.

وَأَنْ لَا يُحَالِفَ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنٌ دُونَهُ.

وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَى مَنْ بَغَى مِنْهُمْ أَوْ ابْتَغَى دَسِيعَةَ ظُلْمٍ أَوْ إِثْمٍ أَوْ عُدْوَانٍ، أَوْ فَسَادٍ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِنَّ أَيْدِيَهُمْ عَلَيْهِ جَمِيعًا، وَلَوْ كَانَ وَلَدَ أَحَدِهِمْ.

وَلَا يَفْتُلُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنًا فِي كَافِرٍ وَلَا يَنْصُرُ كَافِرًا عَلَى مُؤْمِنٍ.

وَإِنَّ ذِمَّةَ اللَّهِ وَاحِدَةً، يُحِيرُ عَلَيْهِمْ أَذْنَاهُمْ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضُهُمْ مَوَالِي بَعْضٍ دُونَ النَّاسِ.

وَإِنَّهُ مَنْ تَبَعَنَا مِنْ يَهُودٍ فَإِنَّ لَهُ النَّصْرَ وَالْأَسْوَةَ غَيْرَ مَطْلُومِينَ وَلَا مُتَنَاصِرِينَ عَلَيْهِمْ.

وَإِنَّ سَلْمَ الْمُؤْمِنِينَ وَاحِدَةً، لَا يُسَالِمُ مُؤْمِنٌ دُونَ مُؤْمِنٍ فِي قِتَالٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِلَّا عَلَى سَوَاءٍ وَعَدْلٍ بَيْنَهُمْ.

وَإِنَّ كُلَّ غَازِيَةٍ عَزَتْ مَعَنَا يُعْقَبُ بَعْضُهَا بَعْضًا.

وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ يُبِئُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِمَّا نَالِ دِمَاءَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ الْمُتَّقِينَ عَلَى أَحْسَنِ هُدًى وَأَفْوَمِهِ.

وَإِنَّهُ لَا يُجِيرُ مُشْرِكٌ مَالًا لِقَرِيْشٍ وَلَا نَفْسَهَا، وَلَا يَحُولُ دُونَهُ عَلَى مُؤْمِنٍ.

وَإِنَّهُ مَنْ اعْتَبَطَ مُؤْمِنًا قَتَلًا عَنِ بَيْتِهِ فَإِنَّهُ قَوْدٌ بِهِ إِلَّا أَنْ يَرْضَى وَلِيُّ الْمُقْتُولِ، وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ كَافَّةٌ وَلَا يَحِلُّ لَهُمْ إِلَّا قِيَامٌ عَلَيْهِ.

وَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لِمُؤْمِنٍ أَقْرَبٌ مِمَّا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَمَّنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَنْصُرَ مُخَدَّنًا وَلَا يُؤْوِيَهُ، وَأَنَّهُ مَنْ نَصَرَهُ أَوْ آوَاهُ فَإِنَّ عَلَيْهِ لَعْنَةَ اللَّهِ وَعَظْبَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ.

وَإِنَّكُمْ مَهْمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ مَرَدَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَإِلَى مُحَمَّدٍ ﷺ.

وَإِنَّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارِبِينَ.

وَإِنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ وَلِلْمُسْلِمِينَ دِينُهُمْ مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأَثَمَ فَإِنَّهُ لَا يُوتَغُ إِلَّا نَفْسَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ.

وَإِنَّ لِيَهُودِ بَنِي النَّجَارِ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ.

وَإِنَّ لِيَهُودِ بَنِي الْحَارِثِ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ.

وَإِنَّ لِيَهُودِ بَنِي سَاعِدَةَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ.

وَإِنَّ لِيَهُودِ بَنِي جُشَمٍ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ.

وَإِنَّ لِيَهُودِ بَنِي الْأَوْسِ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ.

وَإِنَّ لِيَهُودِ بَنِي تَعْلَبَةَ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأَثَمَ فَإِنَّهُ لَا يُوتَغُ إِلَّا نَفْسَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ.

وَإِنَّ جَفَنَةَ بَطْنٍ مِنْ تَعْلَبَةَ كَأَنْفُسِهِمْ.

وَإِنَّ لِبَنِي الشَّطِيبَةِ مِثْلَ مَا لِيَهُودِ بَنِي عَوْفٍ، وَإِنَّ الرِّدَّ دُونَ الْإِثْمِ.

وَإِنَّ مَوَالِي تَعْلَبَةَ كَأَنْفُسِهِمْ.



وَإِنَّ بَطَانَةَ يَهُودَ كَانُوا أَنفُسَهُمْ.

وَإِنَّهُ لَا يُخْرَجُ مِنْهُمْ أَحَدٌ إِلَّا بِإِذْنِ مُحَمَّدٍ ﷺ.

وَإِنَّهُ لَا يُنْحَجِرُ عَلَى ثَأْرٍ جُرْحٍ، وَإِنَّهُ مَنْ قَتَلَ فَبِنَفْسِهِ قَتَلَ وَأَهْلَ بَيْتِهِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ، وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ حَرَامٌ حَرَامٌ جَوْفَهَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ.

وَإِنَّ عَلَىٰ الْيَهُودِ نَفَقَتَهُمْ وَالنَّصِيحَةَ، وَالْبِرَّ دُونَ الْإِثْمِ، وَإِنَّهُ لَمْ يَأْتُمْ أَمْرٌ بِحَلِيفِهِ، وَإِنَّ النَّصْرَ لِلْمَظْلُومِ، وَإِنَّ الْيَهُودَ يُنْفِقُونَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ مَا دَامُوا مُحَارِبِينَ.

وَإِنَّ يَثْرَبَ حَرَامٌ جَوْفَهَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ.

وَإِنَّ الْجَارَ كَالنَّفْسِ غَيْرَ مُضَارٍ وَلَا آثِمٍ.

وَإِنَّهُ لَا تُجَارُ حُرْمَةٌ إِلَّا بِإِذْنِ أَهْلِهَا.

وَإِنَّهُ مَا كَانَ بَيْنَ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ مِنْ حَدَثٍ أَوْ اشْتِجَارٍ يُخَافُ فِسَادُهُ فَإِنَّ مَرَدَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَإِلَى مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ أَتَقَىٰ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَبْرَهُ.

وَإِنَّهُ لَا تُجَارُ فُرَيْشٌ وَلَا مَنْ نَصَرَهَا.

وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَىٰ مَنْ دَهَمَ يَثْرَبَ.

وَإِذَا دُعُوا إِلَىٰ صُلْحٍ يُصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ فَإِنَّهُمْ يُصَالِحُونَهُ وَيَلْبَسُونَهُ، وَإِنَّهُمْ إِذَا دُعُوا إِلَىٰ مِثْلِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَهُمْ عَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا مَنْ حَارَبَ فِي الدِّينِ، عَلَىٰ كُلِّ أَنْاسٍ حِصَّتُهُمْ مِنْ جَانِبِهِمُ الَّذِي قَبْلَهُمْ.

وَإِنَّ يَهُودَ الْأَوْسِ، مَوَالِيَهُمْ وَأَنْفُسَهُمْ عَلَىٰ مِثْلِ مَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ، مَعَ الْبِرِّ الْمَحْضِ مِنْ أَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ.

وَإِنَّ الْبِرَّ دُونَ الْإِثْمِ لَا يَكْسِبُ كَاسِبٌ إِلَّا عَلَىٰ نَفْسِهِ، وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ أَصْدَقِ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَبْرَهُ، وَإِنَّهُ لَا يَحُولُ هَذَا الْكِتَابُ دُونَ ظَالِمٍ وَأَثِمٍ، وَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ آمِنٌ وَمَنْ قَعَدَ آمِنٌ بِالْمَدِينَةِ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ أَوْ آثِمَ، وَإِنَّ اللَّهَ جَارٌ لِمَنْ بَرَّ وَاتَّقَىٰ، وَمُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ.»

الهوامش: ◀

- 1- Watt (William Montgomery), *La pensée politique de l'islam*, Paris : Puf, 1995, 166 p.
- 2 - Watt (William Montgomery), *Mahomet à Médine*, Paris: Payot, 1959, 412p.
- 3 - Emon (Anver), "Reflections on the "Constitution of Medina" An essay on methodology and ideology in Islamic legal history", in Saeed Abdullah (dir.), *Islamic political thought and governance*, London: Routledge, Coll. "Critical concepts in political science", 2010, pp. 55-82.
- 4 – Amir Arjomani (Saïd), "The Constitution of Medina: A Socio-legal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the "Umma"", *International Journal of Middle East Studies*, November 2009, vol. XLI, n° 4, pp. 555-575.
- 5 – Wellhausen (Julius), "Muhammads Gemeindeordnung von Medina", *Skizzen und Vorarbeiten*, 1889, vol. IV, pp. 65-83.
- 6 - Emon (Anver), *op.cit*, pp. 55-82.
- 7 - Serjeant (Robert Bertram), "The 'Constitution of Medina'", *Islamic Quartely*, 1964, vol. VIII, pp.3-16.
- 8 - Emon (Anver), *op.cit*, pp. 55-82.
- 9 - Watt (William Montgomery), *La pensée politique de l'islam*, *op.cit*, 166 p.
- 10 – Hamidullah (Muhammad), "The First Written Constitution in the World: An Important Document of the Time of the Holy Prophet", *The Islamic review*, 1941, 45p.
- 11 Serjeant (Robert Bertram), *op.cit*, pp.3-16.
- 12 - Emon (Anver), *op.cit*, pp. 55-82.
- 13 - Watt (William Montgomery), *La pensée politique de l'islam*, *op.cit*, 166 p.



- 14 - Watt (William Montgomery), *Mahomet à Médine*, *op.cit*, 412p.
- 15 - Emon (Anver), *op.cit*, pp. 55-82.
- 16 - Denny (Frederick), "Ummah in the constitution of Medina", in Saeed Abdullah (dir.), *Islamic political thought and governance*, London: Routledge, Coll. "Critical concepts in political science", 2010, pp. 83-93.
- 17 - Rubin (Uri), "The "Constitution of Medina" Some Notes", *Studia Islamica*, 1985, n°62, pp. 5-23.
- 18 - Watt (William Montgomery), *La pensée politique de l'islam*, *op.cit*, 166 p.
- 19 - Watt (William Montgomery), *Mahomet à Médine*, *op.cit*, 412p
- 20 - Watt (William Montgomery), *La pensée politique de l'islam*, *op.cit*, 166 p.
- 21 - Amirali Hoodbhoy (Pervez), « L'illusion du Califat et la guerre à l'intérieur de l'Islam: Une opinion pakistanaise », *NAQD*, 2015, vol. I, n° 32, pp. 57-74.
- 22 - Watt (William Montgomery), *La pensée politique de l'islam*, *op.cit* 166 p.
- 23 Watt (William Montgomery), *Mahomet à Médine*, *op.cit*, 412p.
- 24 - Emon (Anver), *op.cit*, pp. 55-82.
- 25 - Watt (William Montgomery), *Mahomet à Médine*, *op.cit*, pp.269-270.
- 26 - Denny (Frederick), *op.cit*, pp. 83-93.
- 27 - Watt (William Montgomery), *Mahomet à Médine*, *op.cit*, 412p.
- 28 - Denny (Frederick), *op.cit*, pp. 83-93.
- 29 - المصدر نفسه.
- 30 - Watt (William Montgomery), *La pensée politique de l'Islam*, *op.cit*, 1995, 166 p.

31 - المصدر نفسه.

32 - المصدر نفسه.

33 - Watt (William Montgomery), *Mahomet à Médine*, *op.cit*, 412p.

34 - Watt (William Montgomery), *La pensée politique de l'islam*, *op.cit*, 166 p.

35 - Watt (William Montgomery), *Mahomet à Médine*, *op.cit*, 412p.

36 - Watt (William Montgomery), *La pensée politique de l'islam*, *op.cit*, 166 p.

37 - Bertram (Thomas), *The Arabs- The life story of a people who have left their deep impress on the world*, New York: Doubleday, 1937, 372 p.

38 - Watt (William Montgomery), *La pensée politique de l'islam*, Paris: Puf, 1995, 166 p.

39 - مؤنس (حسين)، دستور أمة الإسلام، ١٩٩٣.

40 Al-Hibri (Azizah), "Islamic and American Constitutional Law: Borrowing possibilities or a history of borrowing?", Pennsylvania, *Penn maw journal*, 1999, vol. I, n°3, 36p.

41 - Emon (Anver), *op.cit*, pp. 55-82.

42 - Amir Arjomani (Saïd), *op.cit*, pp. 555-575.

43 - Emon (Anver), *op.cit*, pp. 55-82.

٤٤ - المصدر نفسه.

٤٥ - المصدر نفسه.

٤٦ - المصدر نفسه.

٤٧ - المصدر نفسه.

48 - Luz Gomez (Garcia), « Vers un islamo-nationalisme », *Confluences Méditerranée*, 2011, vol. I, n° 76, pp. 23-36.



ببليوغرافيا: ◀

- مؤنس (حسين)، دستور أمة الإسلام: دراسة في أصول الحكم وطبيعته وغايته عند المسلمين، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩٣.
- Al-Hibri (Azizah), "Islamic and American Constitutional Law: Borrowing possibilities or a history of borrowing?", Pennsylvania, Penn maw journal, 1999, vol. I, n°3, 36 p.
- Amir Arjomani (Saïd), "The Constitution of Medina: A Socio-legal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the "Umma"", International Journal of Middle East Studies, November 2009, vol. XLI, n° 4, pp. 555-575.
- Amirali Hoodbhoy (Pervez), « L'illusion du Califat et la guerre à l'intérieur de l'Islam : Une opinion pakistanaise », NAQD, 2015, vol. I, n° 32, pp. 57-74.
- Bertram (Thomas), The Arabs- The life story of a people who have left their deep impress on the world, New York: Doubleday, 1937, 372 p.
- Cherif Ferjani (Mohamed), « Langage politique de l'islam ou langage de l'islam politique?», Les Temps Modernes, 2015, vol. II, n° 683, p. 50-71.
- Denny (Frederick), "Ummah in the constitution of Medina", in Saeed Abdullah (dir.), Islamic political thought and governance, London: Routledge, Coll. "Critical concepts in political science", 2010, pp. 83-93.
- Denny (Frederick), "Ummah in the Constitution of Medina", Journal of Near Eastern Studies, January 1977, vol. XXXVI, n° 1, pp. 39-47.
- Emon (Anver), "Reflections on the"Constitution of Medina" An essay on methodology and ideology in Islamic legal history", in Saeed Abdullah (dir.), Islamic political thought and governance, London: Routledge, Coll. "Critical concepts in political science", 2010, pp. 55-82.
- Hamidullah (Muhammad), "The First Written Constitution in the World: An Important Document of the Time of the Holy Prophet", The Islamic review, 1941, 45 p.

- Luz Gomez (Garcia), « Vers un islamo-nationalisme », *Confluences Méditerranée*, 2011, vol. I, n° 76, pp. 23-36.
- Rubin (Uri), “The “Constitution of Medina” Some Notes”, *Studia Islamica*, 1985, n°62, pp. 5-23.
- Saeed (Abdullah) (dir.), *Islamic political thought and governance*, London: Routledge, Coll. “Critical concepts in political science”, 2010, 418 p.
- Sajoo (Amin), “The Islamic Ethos and the Spirit of Humanism”, *International Journal of Politics, Culture, and Society*, summer 1995, vol. VIII, n°4, pp. 579-596.
- Serjeant (Robert Bertram), “Haram and Hawtah, the Sacred Enclave in Arabia”, *Mélanges Taha Hussein*, Caire, 1962, pp. 41-58.
- Serjeant (Robert Bertram), “The “Sunnah Jāmi’ah”, Pacts with the Yaṭḥrib Jews, and the “Taḥrīm” of Yaṭḥrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called ‘Constitution of Medina””, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 1978, vol. XLI, n° 1, pp. 1-42.
- Serjeant (Robert Bertram), “The ‘Constitution of Medina””, *Islamic Quarterly*, 1964, vol. VIII, pp.3-16.
- Watt (William Montgomery), *La pensée politique de l’Islam*, Paris: Puf, 1995, 166 p.
- Watt (William Montgomery), *Mahomet*, Paris: Payot, 1989, 628 p.
- Watt (William Montgomery), *Mahomet à Médine*, Paris: Payot, 1959, 412 p.
- Wellhausen (Julius), “Muhammads Gemeindeordnung von Medina”, *Skizzen und Vorarbeiten*, 1889, vol. IV, pp. 65-83.



مركز نهوض
للبحوث والدراسات
NOHOUDH CENTER
FOR RESEARCHS
AND STUDIES