

فلسفة التعامل مع الآخر على ضوء وثيقة المدينة

خالد عليوي العرداوي*

المقدمة

إن تنامي التيار السياسي الإسلامي في عالمنا الإسلامي المعاصر، لاسيما بعد سقوط نظام البعث في العراق عام ٢٠٠٣، والذي تسارعت وتيرته بشكل واضح بعد ثورات الربيع العربي التي بدأت عام ٢٠١١، مما قاد إلى تولي الكثير من قواه السياسية للسلطة في بلدان متنوعة الانتماءات العرقية والدينية والسياسية، يقتضي تصدي الفكر الإسلامي المعاصر لكثير من القضايا المهمة والحيوية في بناء الدولة المدنية الإسلامية لجعلها قادرة على استيعاب شعوبها المتنوعة، وعرض نفسه كفكر عملي وعصري يستجيب لمتطلبات الواقع ويلبي طموحات المجتمعات الإسلامية من خلال ما ينتجه من تجارب في الحكم تكون عملية وناجحة ومؤثرة، فترفع عن الإسلام الكثير من الافتراءات والالتهامات التي يكيلها له أعدائه من جانب، ومن جانب آخر تحفظ حقوق وكرامة الإنسان في المجتمعات السياسية الإسلامية على تنوع أطرافها وانتماءاتها الثقافية، وفي سياق هذه الحاجة يأتي بحثنا هذا.

مشكلة البحث:

إن التساؤل الرئيس الذي يحاول أن يجيب عنه البحث هو: هل انطوى الإسلام كنظام حكم وإدارة على أسس متينة وحضارية في التعامل مع الآخر تسمح بتأسيس دولة إسلامية تستوعب مكونات اجتماعية متنوعة أم لا؟ وما هو دور وثيقة المدينة في الإجابة عن هذا التساؤل؟.

فرضية البحث:

تعزز وثيقة المدينة الانفتاح السياسي على الآخر بما يحفظ حقوقه وحياته وكرامته الإنسانية، ويفسح المجال للتعايش والسلم الاجتماعي في دولة إسلامية متعددة الانتماءات.

منهجية البحث:

اعتمد الباحث في بلوغ غاياته على منهج تحليل المضمون كمنهج رئيس في البحث، كما استعان بالمنهج المقارن في بعض الأحيان لضرورات بحثية تفيد دقة النتائج.

هيكلية البحث:

يتكون البحث من مقدمة ومبحثين، ضم المبحث الأول منهما ثلاثة مطالب، بينما ضم المبحث الثاني مطلبين، فضلا عن خاتمة البحث.

* دكتور في كلية القانون / جامعة كربلاء .



المبحث الأول: مفهوم الآخر في الإسلام

سيتم في سياق هذا المبحث تحديد ما يقصده الإسلام بالآخر، وانعكاس ذلك على وثيقة المدينة من خلال ثلاثة مطالب وكما يلي:-

المطلب الأول: المفهوم اللغوي للآخر

عند البحث في معاجم اللغة العربية عن مفردة الآخر (بفتح الخاء وضم الراء) نجد انه يقصد بها "أحد الشيئين ويكونان من جنس واحد.. (أو) بمعنى غير.." ^(١)، فأخر هو: "أحد الشخصين أو الشيئين ويكونان من جنس واحد أو هو ما يدل على فرق، على تمييز بين شخص أو شيء مقصود وأشخاص أو أشياء من الفئة ذاتها والجنس نفسه.." ^(٢). كما ترد المفردة بمعان أخرى ترتبط بالآخرة كقابل للدنيا، أو بالزمن، أو بالوصول المتأخر فيما يتعلق بتتابع الأحداث أو الأشياء، وهذه المعاني وغيرها لا تفيد في المورد الذي نتحدث فيه عن الآخر في هذه الدراسة، فالبحث ينشغل في تحديد الآخر كغير أي أولئك الناس الذين نعيش، ونشارك معهم النوع الإنساني نفسه، لكنهم يختلفون عنا في السجايا والمعتقدات والأفكار.

المطلب الثاني: مفهوم الآخر في القرآن

أحصى أحد الباحثين لجذر (أ.خ.ر) في القرآن ٢٥٠ لفظة وردت بمعان وصيغ عدة ، إلا إن ما يرتبط منها بفهم الآخر كغير متميز عن الأنا، وله كيانه المستقل: سياسياً وثقافياً ونفسياً وفكرياً لا يتجاوز الـ ٤٧ لفظة وردت بصيغ مختلفة ^(٣). والقرآن الكريم إذا كان يحتفظ بالمركزية المطلقة للذات الإلهية المقدسة ، ويستعمل الخطاب المعبر عن الجمع والجماعة في صيغ عدة مثل: "يا أيها الناس"، "المؤمنون"، "الذين آمنوا"، "الكفار"، "المنافقون"، "المسلمون"، فإن هذه الصيغ كما يرى الكاتب (حسن السعيد) تجعل النص القرآني متمركزاً حول فئة الإيمان، وفئة الكفر، التي ينبثق عنها ما يسمى بـ "دار الإيمان" و "دار الكفر" ^(٤)، بحيث تغدو الأنا معبرة عن الفئة المؤمنة أو دار الإيمان، والآخر معبر عن الفئة الكافرة أو دار الكفر ، وتوصل الكاتب من خلال فهمه للنص إلى القول: أن النص القرآني لا يقتصر على هذا التقسيم للأنا والآخر، بل يتسع إلى تقسيمات أخرى تتمثل في الآخر الداخلي والذات المشوهة أولاً، والآخر الخارجي ثانياً، والآخر المزدوج ثالثاً ^(٥). وفي الوقت الذي نتفق مع السيد (حسن السعيد) في بعض من تقسيماته هذه في تشعباتها الثانوية، إلا إننا نعتقد إنها تعرض المجتمع السياسي الإسلامي إلى نوع من القلق وعدم الاستقرار مما يضعف التعايش السلمي بين مكوناته ^(٦). لذا نفضل تقسيماً آخر نراه أكثر انسجاماً مع الكيان السياسي القائم للمجتمعات السياسية الإسلامية، وأكثر دفعاً باتجاه بناء الدولة المدنية الإسلامية، وكما يلي:

أولاً: الأنا والآخر النوعي



يفرق النص القرآني في خطابه بين النوع الإنساني الذي يتوجه إليه بمجمله وبصرف النظر عن تنوعاته الخلقية (بفتح الخاء) والخلقية (بضم الخاء) والأعتقادية، وبين نوع آخر من الخلق الإلهي غريب عن نوع الإنسان وغير مرئي بالنسبة إليه يمثل الملائكة والجن. فتكون الأنا في هذه الحال ممثلة للإنسان كنوع، والآخر ممثل للملائكة والجن كنوعين غيره. والإشارات إلى الأنا الإنساني النوعي في القرآن وردت في مواضع عدة منها قوله تعالى: "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء.." (٧)، وقوله تعالى: "ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً" (٨)، وقوله تعالى: "ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين" (٩)، والآيات في هذا الباب كثيرة. أما الآخر النوعي المغاير للإنسان، فلعل أوضح الإشارات القرآنية إليه هي تلك التي نجدتها في الآيات التي تتحدث عن بداية الخلق كقوله تعالى: "وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين.." إلى قوله تعالى: "وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين" (١٠)، كما نجد مثل هذه الإشارات في قوله تعالى: "وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم.." (١١)، وقوله تعالى: "يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم.." (١٢)، وقوله تعالى: "والجان خلقناه من قبل من نار السموم" (١٣)، وقوله تعالى: "وقالوا لولا نزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر.." (١٤). وإذا كان الملائكة يمثلون الآخر النوعي الحامل للخير المطلق، والمطيع لله دوماً فلا يعصي له أمراً، فإن الجن هم نوع مختلف، قد يحتمل الأخذ بالخير وينقاد لأمر الله تعالى، كما في قوله تعالى: "قل أوحى إليّ إنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجبا يهدي إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحداً" (١٥)، أو يكون متمرداً على الإرادة الإلهية، معادياً للإنسان، ناشراً الفساد في الأرض، وهو ما يمثله الشيطان (إبليس) وأتباعه من الجن، فيحذر الخطاب القرآني من هذه الفئة من الآخر النوعي في كثير من الآيات منها قوله تعالى: "الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء.." (١٦)، وقوله تعالى: "إنما ذالكم الشيطان يخوف أولياءه فلا تخافوهم.." (١٧)، بل إن العداء مع هذه الفئة من النوع الذي لا يقبل المساومة من الإنسان، فأى تقارب معها يكون في غير صالح البشر، لذا نجد الله عز وجل يأمر الإنسان في أن يعلن عداؤه لها ويجاهر به ويصر عليه حماية لبني نوعه من جهة، وضماناً لرضا ربه من جهة أخرى، فيقول تعالى: "إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا.." (١٨). وعلى الرغم من صراحة الخطاب القرآني في الحديث عن الملائكة والجن، إلا إنهما وجود نوعي غير مرئي بالنسبة للإنسان، والقرب أو البعد عنهما من قبل النوع الإنساني يكون مقترن بالجانب الروحي اللاشعوري الذي يختلف إدراكه من إنسان إلى آخر.

ثانياً: الأنا والآخر الداخلي



تمثل الأنا في هذه الحالة الجماعة المؤمنة التي يتوجه إليها الخطاب القرآني في آيات كثيرة بعبارة: "يا أيها الذين آمنوا"^(١٩)، وهي جماعة لها وجود سياسي واجتماعي يمكن أن نسميه في إطار التجربة الإسلامية بـ(الدولة الإسلامية). أما الآخر فهو الغير المختلف عن هذه الجماعة من ناحية، ولكنه يتشارك معها الوجود السياسي والاجتماعي من ناحية أخرى. وقبل تحديد هذا الآخر المقصود في الخطاب القرآني، لابد من إثارة السؤال الآتي: هل إن الجماعة المؤمنة كأنا تشكل كل متجانس في المستوى، والأفضلية، والدرجة في إطار هذا الخطاب أم لا؟.

للإجابة على هذا السؤال، يجب تحليل الصيغ التي جاء بها النص القرآني عندما وجه خطابه للأنا كجماعة مؤمنة، وهذا التحليل سوف يوصلنا إلى الاستنتاج الآتي: إن الجماعة المؤمنة لا تمثل كتلة بشرية متجانسة، بل تتكون من فئات عدة مختلفة الفضل والدرجة وكما يلي:

١. السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والتابعون لهم بإحسان، وهم المستوى الأول والأفضل في هذه الجماعة - وقد جاء ذكرهم في الآية ١٠٠ من سورة التوبة، ويمكن أن يضاف إليهم ويدخل في سياقهم المجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم المشار إليهم في آيات قرآنية عدة.

٢. القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر الذين يأتون بعد الفئة السابقة في الفضل والدرجة لعدم اشتراكهم المباشر في الجهاد بالأموال والأنفس في سبيل الله تعالى^(٢٠).

٣. المسلمون، وقد نسميهم عامة الجماعة المؤمنة، إذا انصرف تفكيرنا إلى أن الفئتين المتقدمتين تمثلان النخبة، ونجد ذكر المسلمين في قوله تعالى: "قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم."^(٢١).

٤. المقصرون المذنبون المعترفون بتقصيرهم وذنبهم، وهؤلاء قد ينتمون إلى النخبة أو العامة، لكن ما ارتكبوه من فعل يجعلهم دون الفئات السابقة في الدرجة، لكنه لا يخرجهم من الجماعة المؤمنة، لأنهم قد أقرروا بخطئهم وندموا على فعله^(٢٢).

والفصل بين هذه الفئات الممثلة للجماعة المؤمنة لا يكون حديا، بل إن التحول من فئة إلى أخرى متاح ويتوقف على مدى استعداد العبد ورغبته في الصعود من الفئات المتأخرة إلى الفئات المتقدمة أو بالعكس قد يحصل الهبوط والتدريج من المتقدمة باتجاه المتأخرة. وكما إن الأنا لها عدة فئات، فالآخر المشار لها في الوجود السياسي والاجتماعي، كذلك له فئات عدة وكما يلي:

١- الآخر الداخلي المنشق عن الأنا (الجماعة المؤمنة):



ينتمي الآخر في هذه الحالة عقائدياً إلى الأنا، لكنه غير ملتزم بمشروعها السياسي، ولا يشعر بالولاء إليها، فيعمل على إضعافها، وتخريب مقومات وحدتها وقوتها، بل قد يصل الأمر به إلى حد الخروج نهائياً منها، وهذا الآخر تمثله فئات عدة في النص القرآني وكما يلي:

أ- المنافقون: وهم الذين يظهرون الإيمان ويضمرون الكفر^(٢٣).

ب- الفاسقون: وهم الذين ينتمون إلى الأنا سياسياً ويخالفونها سلوكياً^(٢٤).

ت- المرتدون: وهم الذين ينشقون عن الأنا سياسياً وسلوكياً^(٢٥).

٢- الآخر الداخلي المختلف عقائدياً:

وينقسم هذا الآخر في النص القرآني إلى قسمين:

أ- أهل الكتاب من اليهود والنصارى والصابئة الذين ذكرتهم الآية ٦٩ من سورة المائدة، ويدخل ضمنهم أهل الديانات السماوية الأخرى، وهؤلاء يشكلون فئتين:

- فئة معادية تعمل على تخريب الوجود السياسي للأنا من خلال ما تبثه من إشاعات داخلية، وما تعقده من تحالفات خارجية، والذين ذكرهم تعالى في قوله: "ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون إلا أنفسهم وما يشعرون"^(٢٦)، وقوله تعالى: "وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون"^(٢٧)، وقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم من بعد إيمانكم كافرين"^(٢٨).

- وفئة متصالحة مع الأنا، تقبل التعايش معها، وتحترم وجودها العقائدي والسياسي، وقد ذكر النص القرآني هذه الفئة في قوله تعالى: "ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون"^(٢٩)، وقوله تعالى: "وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمناً قليلاً"^(٣٠).

ب- المشرك الفطري غير المعادي، وهذه الفئة على قلتها داخل الكيان السياسي - الاجتماعي الإسلامي، وهي تمثل أولئك الذين لم يتخلوا عن عقائدهم المشركة، واستمروا على التشارك مع الأنا في الوجود السياسي - الاجتماعي، لكنهم لم يتحدوا مشروعيتها السياسي، ولم يحاولوا النيل منه، لذا نجد الخطاب القرآني لا يقطع الصلة الاجتماعية مع أفراد هذه الفئة، بل ويدعوا إلى الإحسان إلى المقربين منهم، كما في قوله تعالى: "وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً"^(٣١)، وقوله تعالى: "ووصينا الإنسان بوالديه حسناً وإن جاهدك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما"^(٣٢).

ثالثاً- الأنا والآخر الخارجي:



يمثل الآخر الخارجي بالنسبة للأننا في الخطاب القرآني وجوداً سياسياً وعقائدياً مغايراً يقع خارج الوجود السياسي والاجتماعي للأننا (الدولة الإسلامية)، وهو بحكم ذلك يحتك مع الأننا بطرق عدة، وأسلوب الاحتكاك يقود إلى تصنيفه إلى فئات مختلفة وكما يلي:

١- الآخر الخارجي المعادي:

في هذه الفئة يعد الآخر رمزاً للعداء والتهديد المباشر للوجود السياسي والعقائدي للأننا، لذا لا بد من مقاومته وعدم التسامح مع تهديده، والاستعداد المستمر لكسر إرادته وإبعاد خطره، كما يبين ذلك قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الأدبار^(٣٣)، وقوله تعالى: "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير"^(٣٤)، بل يحذر النص القرآني من هذا الآخر ويمنع التعاون معه، كما في قوله تعالى: "إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون"^(٣٥). والملاحظ هنا إن النهي عن التعاون، وعدم التسامح مع هذه الفئة مرتبط بسلوكها اتجاه الأننا ومتى تغير السلوك تغير أسلوب تعامل الأننا معها.

٢- الآخر الخارجي المحايد:

إن الآخر في هذه الفئة، على الرغم من اختلافه العقائدي والسياسي مع الأننا، إلا إنه لا يشكل تهديداً لها، سواء بنفسه أو بالتعاون مع آخرين معادين، وحياده يجعل منه وجوداً سياسياً وعقائدياً مقبول التعاون معه في مجال تبادل المصالح المشتركة، وعدم الاعتداء الابتدائي عليه، كما وضح ذلك قوله تعالى: "فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً"^(٣٦)، وقوله تعالى: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين"^(٣٧).

٣- الآخر الخارجي الدولي:

ويمثله تلك الكيانات السياسية القائمة في الوجود الإنساني، لكن ظروفها الآنية وعلاقاتها الدولية تجعل تأثيرها محدوداً على الوجود السياسي الإسلامي، لكن ذلك لا يمنع من دراستها، ومراقبتها، وتحليلها، والاهتمام بشأنها، والآيات التي ترد حول هذا الآخر قليلة في القرآن، لكن أوضح إشارة إليه نجدها في قوله تعالى: "غلبت الروم. في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون. في بضع سنين الله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون. بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم"^(٣٨). وعلى الرغم من التفسيرات التي قيلت حول سبب نزول هذه الآيات، والمرتبطة بظروف الصراع بين المسلمين وقريش قبل الهجرة، إلا إننا نجد أن الحديث عن الروم كآخر دولي مرتبط بصراع مع آخر دولي (الدولة



الساسانية) في النص القرآني له دلالاته الضمنية على ضرورة الاهتمام بهذا الآخر ومراقبة تحالفاته وصراعاته وشؤونه الأخرى وانعكاساتها الآنية والمستقبلية على الوجود السياسي الإسلامي.

من خلال ما تقدم، نخلص إلى القول: إن تعدد مراتب الأنا وتنوعها، وكذلك الأمر بالنسبة للآخر في النص القرآني، وما يقتضيه الحال من اختلاف أسلوب التعامل بين الأنا وكل فئة من فئات الآخر – لم يكن اهتمام هذه الدراسة تحديد هذا الأسلوب – إنما يدل دلالة واضحة على توجيه هذا النص لإتباعه للإيمان العميق بالتعددية العقائدية والسياسية من أجل انفتاح الأفق الفكري والسياسي الإسلامي نحو مزيد من التقبل للآخر المغاير والتأسيس لفلسفة إنسانية في التعامل معه.

المطلب الثالث: الآخر على ضوء وثيقة المدينة^(٣٩).

تشكل وثيقة المدينة أول نص مكتوب بعد القرآن الكريم في التاريخ الإسلامي، أراد له الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) أن يكون إطاراً تنظيمياً للكيان السياسي الإسلامي الناشئ – آنذاك – بعد هجرته المباركة إلى يثرب. وعند تحليل هذا النص مقارنة بالنص القرآني لفهم الآخر على ضوءه نجد ما يلي:

١- غياب أي ذكر للآخر النوعي من ثنايا النص، مما يدل على إنه نص عملي واقعي، يتعامل مع الوجود الإنساني الكائن فعلاً، لا المتخيل في الإطار الروحي اللاشعوري.

٢- إن الفقرة الأولى من النص قد حددت الأنا بشكل واضح عندما ورد فيها: "هذا كتاب من محمد النبي، رسول الله، بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم"^(٤٠)، فالجماعة المؤمنة يمثلها المهاجرون والأنصار من المؤمنين والمسلمين، وهذه الإشارة إلى المؤمنين والمسلمين في سياق الفقرة لطيفة تدل على اختلاف مستويات الأنا. وقد عملت الفقرات ٢-١٥ على تنظيم الوضع الاجتماعي والسياسي والقانوني لهذه الجماعة.

٣- إن اليهود الوارد ذكرهم في الفقرات من (١٦ – ٣٨) من الوثيقة، وفي الفقرة (٤٦) مثلوا الآخر الداخلي الذي يتشارك مع الجماعة المؤمنة (الأنا) الوجود السياسي في إطار الكيان السياسي لهذه الدولة الإسلامية، وقد أعلن -استناداً إلى الوثيقة- عن قبوله المشروع السياسي لهذه الدولة، لذا حددت الفقرات أعلاه ماله من حقوق وما عليه من التزامات يقتضيها العيش المشترك والمصالح المتبادلة.

٤- إن قريشاً الوارد ذكرها في الفقرة (٤٣) من الوثيقة: "إنه لا تجار قريش ولا من نصرها"، وفي الفقرة (٢٠ ب) مثل الآخر الخارجي المعادي للوجود السياسي الإسلامي، والراغب على إنهاء دوره، لذا، فإن الصراع معه صراع مصيري ليس فيه تسامح، طالما بقي على حاله ونواياه وعدائه السافر للدولة الإسلامية، أما إذا رغب في السلم والصلح، فإن الباب مفتوح أمامه كما أشارت إليه الفقرة (٤٥). أن ظروف العداء الآن مع قريش لم تمنع أطراف الوثيقة من امتلاك رؤية إستراتيجية مستقبلية في

احتمالية ظهور آخرين خارجيين خطرين على مستقبل الوجود السياسي الإسلامي، كما يفهم ضمناً من سياق الفقرة (٤٤) بنصها على: "وإن بينهم (أي الجماعة المؤمنة والآخر الداخلي..) النصر على من دهم يثرب".

٥- إن إغفال الإشارة إلى الفئات المهددة للوجود السياسي الاجتماعي من المنتمين إلى الأنا أو الآخر الداخلي، وتكريس النص للحديث عن خطر الآخر الخارجي (قريش أو غيرها)، إنما يدل على المستوى المتقدم من التفكير السياسي السليم للقيادة النبوية، التي أرادت من الوثيقة أن تكون وثيقة مودعة مع الآخر الداخلي وتطمين له على ضمان حقوقه وواجباته من جهة، وتعزيز ثقة أفراد الجماعة المؤمنة بعضهم ببعض الآخر من جهة أخرى، لتكون الحصيلة تحصين الجبهة الداخلية للدولة الإسلامية في مواجهة الخطر الخارجي المحدق بها، وجعل نموذج الدولة الذي يبشر به المشروع السياسي الإسلامي مشروعاً جاذباً ومحفزاً للآخرين للانضمام إليه.

المبحث الثاني: القيمة الدستورية لوثيقة المدينة وحقوق الآخر على ضوءها.

بعد أن أتضح في المبحث الأول من هو الآخر في الإسلام، ومن هو الآخر في وثيقة المدينة، فإن هذا المبحث سيحلل الوثيقة من حيث قيمتها الدستورية أولاً وطبيعة الحقوق التي منحتها إلى الآخر ثانياً.

المطلب الأول : القيمة الدستورية للوثيقة

إذا كانت نظرية العقد الاجتماعي^(٤١)، واحدة من النظريات المفسرة لنشوء الدولة تاريخياً، فهل ترقى وثيقة المدينة لتكون العقد الاجتماعي الأول للاجتماع السياسي الإسلامي الذي أرسى أسسه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد هجرته المباركة من مكة إلى يثرب؟.

ستدفع الإجابة على هذا التساؤل إلى معالجة الوثيقة من حيث التسمية، والظرف التاريخي لكتابتها، والقواعد التأسيسية للدولة التي جاءت بها.

أولاً: من حيث التسمية:-

أطلقت على الوثيقة تسميات عدة منها^(٤٢): الكتاب لكون نص الوثيقة ذكر هذه المفردة في فقرات عدة مثل: "هذا كتاب من محمد النبي..." و".." إنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم". والصحيفة التي اشتقت -أيضاً- من نص الوثيقة، الذي ورد فيه: ".." وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة.." و".." إن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.." ، و".." إنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة.."، و".." إن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.." . كما سماها البعض وثيقة المدينة أو دستور المدينة ، وذهب السيد محمد مهدي شمس الدين إلى تفضيل تسميتها بالصحيفة، لكننا في هذه الدراسة نفضل تسمية الوثيقة، لأنه بعد مراجعة التسميات المتقدمة لغوياً، سنجد إن تسمية الكتاب تنصرف إلى إنه يمثل مجموعة الصحف المطبوعة^(٤٣)، أما الصحيفة فتشير إلى ما يكتب فيه من ورق ونحوه ويطلق على



المكتوب فيها صفح^(٤٤)، في حين تذهب تسمية الوثيقة إلى الإشارة إلى ما يحكم به الأمر، وهي مؤنث وثيق، والوثيق من الشيء هو القوي، المتين، الثابت^(٤٥). فتسمية النص بالوثيقة هو الأقرب إلى الصواب، لأن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) أراد من كتابته إرساء أسس تنظيمية قوية ومتينة وثابتة لعلاقة المسلمين مع محيطهم الديني وغير الديني، الداخلي والدولي.

ثانياً: الطرف التاريخي لوضع الوثيقة:-

يذهب السيد شمس الدين إلى القول: بأن تاريخ كتابة الوثيقة هو ما قبل معركة بدر الكبرى، وليس في الأشهر الأولى للهجرة النبوية .. بعد تبلور شكل المجتمع السياسي الإسلامي في المدينة، ونجاح عملية الدمج الاجتماعي بين المهاجرين والأنصار، واستغراق الإسلام لجميع أهل يثرب، وظهور تصميم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على الدفاع والمقاومة، وبعد ظهور السياسة الدفاعية – العسكرية عند النبي والمسلمين، والتي تجلت في الغزوات والسرايا الأولى، بعد ستة أشهر من هجرة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وفي هذه الأشهر الأولى كان اليهود يراقبون التجربة الجديدة، ويراقبون سياسة المسلمين، ومدى تلاحمهم، وتصميمهم، وقدرتهم العسكرية.. وبعد أن اتضح تماماً لليهود نجاح التجربة، واجتيازها امتحان القوة والصمود أمام الواقع القبلي المحلي – الأوسي – الخزرجي – وامتحان التحدي أمام قريش وتحالفاتها، وأدركوا أن المستقبل هو للإسلام، تخلوا عن تحفظاتهم، ورأوا أن مصلحتهم هي في الدخول في بنية المجتمع الجديد، وإظهار الاندماج فيه، ليحاولوا تقويضه من الداخل بعد أن يتمكنوا من التغلغل في ثنايا تركيبه الاجتماعي – السياسي، نتيجة لكونهم جزءاً منه، وقد استجاب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لرغبتهم المعلنة بالاندماج في هذا المجتمع..^(٤٦)، من خلال وضع الوثيقة. إن هذا التحليل لتاريخ وضع الوثيقة نتفق معه في هذه الدراسة، ولا نذهب إلى ما ذهب إليه السيد (حسن السعيد) عندما رأى إن الوثيقة وضعت بداية وصول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى المدينة^(٤٧)، يؤيد ذلك أن ابن هشام في سيرته النبوية المعروفة، وهو أول من نقل النص كاملاً عن الراوية الشهيرة ابن إسحاق (ت ١٥١)، يقول عنها: "قال ابن إسحاق: وكتب رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كتاباً بين المهاجرين والأنصار وأدع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم وأشترط عليهم..^(٤٨)، إذا لم يكن الدافع لكتابة الوثيقة هو تنظيم أمور المسلمين (مهاجرين وأنصار) فقط، بل يذهب أيضاً- إلى تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية لغير المسلمين وتنظيم علاقة الطرفين ببعضهم مما يجعل تاريخ التنظيم من خلال الوثيقة لاحق على تاريخ الاندماج الاجتماعي وبناء ركائز الدولة في المدينة.

ثالثاً: القواعد التأسيسية للدولة على ضوء الوثيقة.

إن الوثيقة شكلت عقداً اجتماعياً للدولة الإسلامية –الناشئة- في المدينة، وليتضح ذلك بصورة جلية، وواضحة، سوف يتم التطرق إلى القواعد التأسيسية للدولة المستوحاة من هذا العقد، والتي تمثلت بما يلي:



١- مفهوم الأمة

عملت وثيقة المدينة على إزالة الغموض حول مفهوم الأمة، فقد حددت تصورين لهذا المفهوم: الأول ضيق قائم على الانتماء الديني، والثاني واسع قائم على الانتماء السياسي. فالأمة في الإطار الديني مثلتها الجماعة المؤمنة: المؤمنون والمسلمون من قريش ويثرب (الفقرتان ١ و ٢)، وهذه الأمة قابلة للتوسع بقبول آخرين للمشروع السياسي والعقائدي للدولة الإسلامية، لذا جاء في النص: "... ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم.." (الفقرة ١)، مما يعطي للمفهوم ديناميكية تمنحه جاذبية وقبولاً. إن فهم الأمة بهذا الشكل، دفع إلى تجاوز الروابط الأسرية والقبلية التي اعترف بها الإسلام، وأعطاهها حيزاً في تشريع، وفي تشكيل مجتمعه الأهلي من خلال التشريع السياسي، وتشكيل المجتمع السياسي الإسلامي، نعم أبقى الإسلام على التجمعات القبلية والعشائرية، وأعتبرها أطراً للتعاون الأسري والإنساني، والتماسك الاجتماعي، لكنه أفرغها من مضمونها السياسي، ولم يعطها في الغالب شخصية إدارية متميزة، لذا فإنها في المجال السياسي الحقوقي، والواجبات العامة، لا تسبغ على المنتمي إليها أي امتياز، كما لا يحمله انتماؤه إلى العشيرة أية تبعه بسبب ما يرتكبه شخص آخر من تلك العشيرة من جرائم كما يتضح من الفقرات (٣٦، ١١، ٣٧) (٤٩).

ولا شك إن هذه النظرة إلى دور المجتمع الأهلي وروابطه في إطار المجتمع السياسي تشكل مستوى متقدماً في الفهم السياسي تعجز عن الوصول إليه كثير من النظم السياسية في عالمنا الإسلامي المعاصر. أما الأمة بمفهومها السياسي الواسع، فتنسج لتشكل أكثر من جماعة دينية واحدة، مما يجعل المجتمع الإسلامي سياسياً مكون من فئات عدة لها انتماءات دينية مختلفة، كما وضحت ذلك الفقرة (٢٥) التي جاء فيها: "وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.."، وهذا النص بسياقه السياسي جعل المواطنة ركيزة مهمة من ركائز المجتمع السياسي الإسلامي، قد تتساوى مع الانتماء الديني حين يكون المجتمع السياسي كله ذا انتماء ديني واحد، فيتحد في الخارج المعاش، مفهوم الأمة مع مفهوم الوطن، والدولة، والمواطنة، وقد لا تتحد هذه المفاهيم في مصداق واحد، فتكون أمتان أو أكثر في الانتماء الديني في وطن واحد، ومجتمع سياسي واحد، ودولة واحدة، فالأمة الواحدة في المعنى السياسي التنظيمي للوثيقة، تشكل مجتمعا سياسياً واحداً، مكوناً من أمتين من حيث الانتماء الديني (٥٠).

٢- القيادة السياسية العليا في الدولة

حددت الوثيقة الجهة التي تمثل القيادة العليا في الدولة الإسلامية -آنذاك- من خلال النص على قيادة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) للأمة السياسية، ورئاسته للدولة، ومرجعيته لها، من خلال الفقرة الأولى التي جاء فيها: "هذا كتاب من محمد، النبي، رسول الله، بين المؤمنين والمسلمين.."، والفقرة (٢٣)



التي جاء فيها: "وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد (صلى الله عليه وسلم).."، يؤيد ذلك ما نصت عليه الفقرتان (٣٦) و(٤٢) من الوثيقة^(٥١). وتحديد القيادة العليا، من الأمور الحيوية التي لا بد أن تنص عليها المواثيق الدستورية، وعدم إغفال ذلك في نص الوثيقة يعزز قيمتها الدستورية المهمة.

٣- نطاق سيادة الدولة (حدودها الجغرافية)

نصت الوثيقة في الفقرة (٣٩) على: "وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة"، والفقرة (٣٦) التي نصت على: "أن لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد.."، والفقرة (٤٧) التي نصت على: "إنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وأثم.."، ويستفاد من النصوص المتقدمة على أن ثمة مكاناً محدداً تسري فيه أحكام الوثيقة، له حدوده المعلومة، التي يكون تجاوزها خروجاً عن هذا المكان، وعدم تجاوزها قعود فيه، وإن الدولة الإسلامية -آنذاك- لها أرض ضمن حدود، والانتماء إلى مجتمعها السياسي، ويكون بالانتماء إلى هذه الأرض، وقوانينها وأوامرها السياسية نافذة المفعول على أرضها، وضمن حدودها، وعلى المنتمين إليها دون غيرهم، وإن كانوا مسلمين، حدود هذه الدولة قابلة للتوسع والامتداد، بانضمام آخرين إلى مشروعها السياسي والعقائدي، ويدل على تحديد النطاق الجغرافي للدولة، قيام الرسول (صلى الله عليه واله وسلم) بإرسال بعض أصحابه لبناء أعلام تحدد حدود الدولة من الجهات الأربع^(٥٢).

٤- تنظيم الحقوق والحريات ومتطلبات الأمن

حرص الرسول (صلى الله عليه واله وسلم) من خلال وضع الوثيقة على تنظيم الحقوق والحريات ومتطلبات الأمن في الدولة الإسلامية -آنذاك- ووفق الظروف والمعطيات الحاكمة للمجتمع السياسي، لذا نجد أن الفقرات (٣-٢٢) عملت على تنظيم الحقوق والحريات للمسلمين، أما الفقرات (٢٥-٣٦ب) فنظمت الحقوق والحريات لليهود، في حين نظمت الفقرات (٣٧-٤٥) متطلبات العيش المشترك بين أفراد المجتمع السياسي للدولة لحماية المجتمع بكافة مكوناته ومواجهة التحديات الخارجية التي تهدد كيان الدولة.

إن هذه القواعد التأسيسية المستوحاة من فقرات الوثيقة تجعلها ترقى إلى أن تكون من أهم الوثائق الدستورية في تاريخ المسلمين، بل هي بحق الدستور السياسي الأول للدولة الإسلامية، ونظراً لأهميتها البالغة، فهي تحتاج إلى وقفات تحليلية من الباحثين والمهتمين بالشأن الإسلامي لاستلهاام الأحكام المناسبة منها لبناء المجتمع المدني الإسلامي المعاصر.

المطلب الثاني: حقوق الآخر في الوثيقة



إن الآخر الذي سيجري الحديث عن حقوقه في هذا المطلب، هو الآخر الداخلي الذي يتشارك الوجود السياسي مع الأنا، ومثله اليهود في الوثيقة، مع الأخذ بنظر الاعتبار ظروف الواقع المحلي والدولي للمجتمع الإسلامي في وقت وضع الوثيقة، ومن هذه الحقوق التي أقرتها الوثيقة، للآخر هي:

١- الحق في المواطنة

فسح الفهم السياسي للأمة بإطارها الواسع في الوثيقة المجال واسعاً للاعتراف بحق المواطنة كحق أصيل من حقوق الآخر الداخلي، طالما يلتزم بالمشروع السياسي للدولة، ويعمل سياسياً من خلال كيائها، بصرف النظر عن الديانة التي يعتنقها، مع ترك الباب مفتوحاً لانضمام تنوعات ثقافية أخرى للتمتع بهذا الحق بلحاظ ما ورد في الفقرة (١) و(٢٥)، ويدل ذلك على "إن الإسلام يقبل فكرة تأسيس مجتمع سياسي متنوع في دولة واحدة، ونظام حكم واحد، على أساس الإسلام، يتمتع الجميع فيها بحق المواطنة الكاملة، ولا يشترط لإقامة الدولة أن تكون لمجتمع إسلامي نقي خالص"^(٥٣).

٢- الحق في حرية الاعتقاد

تمثل حرية الاعتقاد واحدة من حقوق الإنسان الأساسية التي يجب احترامها وتقديسها، وتحريم المساس بها من قبل أي كان، لذا جاءت الوثيقة لتؤكد على هذه الحرية في الفقرة (٢٥) بالنص على: "لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وإثم.."، وثبتت الفقرات (٢٦-٣٥) هذا الأمر، ليكون إقرار الحق في حرية الاعتقاد دافعاً إلى تعميق الهوية السياسية الواحدة للمجتمع بصرف النظر عن تنوعه الثقافي، "فقد ترك عقد الصحيفة (الوثيقة) لليهود أن يباشروا عقائدهم الدينية اليهودية بحرية مطلقة على بعد عدة أمتار من المسجد النبوي لأن يهود بني قينقاع كانوا يعيشون داخل المدينة ذاتها.." ^(٥٤).

٣- الحق في المشاركة السياسية

يستدل على هذا الحق من خلال ما ورد في الفقرة (٣٧) من الوثيقة التي نصت على: "وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم"، وهذا النص في مضمونه ينطوي على أمور عدة منها:

أ. الاستقلال المالي لأفراد المجتمع السياسي الإسلامي بصرف النظر عن ديانتهم.

ب. مسؤولية الدفاع عن الكيان السياسي للمجتمع مسؤولية جميع أفرادها بكل انتماءاتهم الثقافية، وكل حسب دوره.

ج. النصح والنصيحة الوارد في الفقرة، قد يذهب إلى ما يسميه الفكر الإسلامي المشورة أو التشاور، أو ما يسميه الفكر الديمقراطي المشاركة السياسية لتحديد أسلم السبل لإدارة الدولة، ومواجهة التحديات التي تعصف بها سواء كانت داخلية أو خارجية، على أن يكون محور المشاركة السياسية هو العمل الصالح.



٤- المسؤولية الشخصية عن الجرائم والعقوبات

لقد تجاوز نص الوثيقة الإطار الثقافي للمجتمع الأهلي القائم -آنذاك- والذي يجعل المسؤولية عن الجريمة التي يرتكبها شخص ما مسؤولية جماعية تحلق بأفراد عائلته وعشيرته، وربما قبيلته، من خلال جعل المسؤولية عن الجرائم والعقوبات مسؤولية شخصية، ترسيخاً للمبدأ الإسلامي القائل: "ألا تزرُ وازرة وزر أخرى"^(٥٥)، وقد أعطت الوثيقة هذه الضمانة إلى الآخر الداخلي من خلال ما جاء في ذيل الفقرة (٢٥): ".. إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ (أي لا يهلك) إلا نفسه وأهل بيته"، وأكدت الفقرة (٣٦ب) بالنص على: ".. وإنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته.."، والفقرة (٤٦) بالنص على: ".. لا يكسب كاسب إلا على نفسه..". وهذا يدل على أن الوثيقة تعد تنظيمًا قانونيًا حرص واضعها على تجاوز عيوب الواقع الاجتماعي والسياسي القائم، لتأسيس واقع جديد على أنقاضه يحترم حقوق الناس، ويحمل المسؤولية عن الجرائم والعقوبات والأشخاص الذين يشكلون -حقاً- تهديداً للمجتمع السياسي.

٥- الحق في حرية التنقل

نصت الوثيقة على هذا الحق في الفقرة (٣٦) التي جاء فيها: "وإنه لا يخرج منهم (أي اليهود) أحد إلا بإذن محمد (صلى الله عليه وسلم)"، والاشتراط على إذن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لا غبار عليه، لأنه يمثل القيادة السياسية العليا في الدولة، فعلى الرغم من اختلاف الظروف والثقافة بين عصر الرسول والوقت الحاضر، نجد الدول -اليوم- تنظم عملية الدخول والخروج إلى أراضيها من خلال إصدار الجوازات وسن القوانين واللوائح التنظيمية المختلفة، والشرط في الفقرة شرط تنظيمي أكثر منه تقييدي لحرية التنقل هذا من جانب، ومن جانب آخر نجد السيد (شمس الدين) يضيف احتمال آخر غير مستبعد لهذا الشرط مرتبط بالظروف الأمنية والعسكرية التي كانت تواجه دولة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، ".. فهو إجراء أمني قد يراد به التحفظ على علاقاتهم (أي اليهود) الخفية مع المحيط المعادي، وقد يراد منه -مع ذلك- حفظهم من وقوع الاعتداء عليهم بسبب تعاقدهم مع المسلمين في المجتمع الجديد"^(٥٦) كما أشارت إلى هذا الحق الفقرة (٤٧) عندما نصت على: ".. وإنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وأثم.."، والشرط الوارد في الفقرة حسب ما يراه أحد الباحثين، شرط أجنبي عنها بلحاظ استعمال كلمة "المدينة" بدلاً من "يثرب"، مما يوقع الشك في احتمال إقحامه على النص في مرحلة تاريخية لاحقة، لكن النتيجة المستحصلة من هاتين الفقرتين هي: أن حق الآخر في حرية التنقل من الحقوق المحترمة والمُعترف بها في الوثيقة^(٥٧).

الخاتمة :



إن وثيقة المدينة بما انطوت عليه من فقرات ضمت في ثناياها الكثير من الأحكام التي تؤسس لعلاقة إيجابية وغير مأزومة مع الآخر، تشكل انطلاقة جيدة لفكر سياسي إسلامي معاصر يحترم التنوع الثقافي، ويعزز مبدأ التعايش السلمي بين الثقافات المختلفة، تمهيداً لفسح المجال رحباً لبناء دولة مدنية إسلامية تضاهي وتتفوق على غيرها من تجارب الحكم والإدارة في العالم المعاصر، وهي جديرة بالتأمل والملاحظة والتحليل لتضمن دلالاتها في النصوص الدستورية الإسلامية المعاصرة.

قائمة الهوامش :

- (١) إبراهيم مصطفى وآخرون ، المعجم الوسيط ، ط٢ ، استانبول- تركيا ، دار الدعوة ، ١٩٨٩ ، ص ص ٨ - ٩ .
- (٢) أنطوان نعمة وآخرون، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ط١، بيروت، دار المشرق، ٢٠٠٠، ص ١١. وللمزيد راجع: محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح ، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨١ ، ص ص ٩-١٠ . سميح عاطف الزين ، معجم تفسير مفردات ألفاظ القرآن ، بيروت ، الدار الأفريقية العربية ، ٢٠٠١ ، ص ٥٢.
- (٣) للمزيد راجع: حسن السعيد ، الإسلام والرأي الآخر: تجربة الإمام علي نموذجاً ، بيروت ، دار العماوي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣، ص ص ٤٥-٤٦.
- (٤) للمزيد راجع: المصدر نفسه، ص ص ٤٧-٤٨.
- (٥) للمزيد راجع: المصدر نفسه، ص ص ٤٨-٧٨.
- (٦) كما هو الحال في الموقف من اليهود حيث يجعلهم الكاتب مع الآخر الخارجي مرة ومرة أخرى مع الآخر الداخلي. وللمزيد راجع: المصدر نفسه، ص ٦٣ وما بعدها.
- (٧) سورة النساء: ١
- (٨) سورة الإسراء: ٧٠
- (٩) سورة المؤمنون: ١٢
- (١٠) سورة البقرة: ٣٤-٣٦. راجع حول نفس المضمون: سورة الحجر: ٢٧-٤٠ ، سورة الإسراء: ٦١-٦٥ ، سورة الكهف: ٥٠ ، سورة ص ٧١-٨٣ ، سورة طه: ١١٦-١٢٣.
- (١١) سورة الإنعام: ١٠
- (١٢) سورة الإنعام: ١٣٠
- (١٣) سورة الحجر: ٢٧
- (١٤) سورة الإنعام: ٨
- (١٥) سورة الجن: ١-٢
- (١٦) سورة البقرة: ٢٦٨
- (١٧) سورة آل عمران: ١٧٥
- (١٨) سورة فاطر: ٦
- (١٩) انظر في ذلك : سورة البقرة : ١٧٨ و ٢٠٨ ، سورة آل عمران: ١٠٠ .
- (٢٠) أنظر في ذلك: سورة التوبة : ١٠٠



- (٢١) سورة الحجرات : ١٤
- (٢٢) أنظر في ذلك : سورة التوبة: ١٠٢ و ١٠٦ ، سورة آل عمران: ١٥٥
- (٢٣) أنظر في ذلك : سورة آل عمران : ١٦٧ ، سورة النساء: ١٣٨ و ١٤٢ - ١٣٤ ، سورة الأنفال : ٤٩ ، سورة الأحزاب: ١٢ - ١٦ ، سورة المنافقون : ١ - ١١ .
- (٢٤) انظر في ذلك: سورة النور: ٥٥ ، سورة التوبة: ٥٣ - ٥٤ ، سورة السجدة: ١٨ .
- (٢٥) انظر في ذلك: سورة المائدة: ٥٤
- (٢٦) سورة آل عمران: ٦٩
- (٢٧) سورة آل عمران: ٧٢
- (٢٨) سورة آل عمران ١٠٠
- (٢٩) سورة آل عمران: ١١٥
- (٣٠) سورة آل عمران: ١٩٩ ، وانظر أيضاً: سورة النساء: ١٥٩
- (٣١) سورة لقمان: ١٥
- (٣٢) سورة العنكبوت: ٨
- (٣٣) سورة الأنفال: ١٥
- (٣٤) سورة الأنفال: ٣٩
- (٣٥) سورة الممتحنة: ٩ ، وانظر أيضاً: سورة البقرة: ١٩٠ ، سورة التوبة: ٥ و ١٣ - ١٥ .
- (٣٦) سورة النساء: ٩٠
- (٣٧) سورة الممتحنة: ٨
- (٣٨) سورة الروم: ٢ - ٥
- (٣٩) لمراجعة النص الكامل للوثيقة انظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري، السيرة النبوية، المجلد الثاني، بيروت، الكتاب العالمي للنشر، ٢٠٠٨، ص ص ٩٨ - ١٠٠ .
- (٤٠) لم يذكر ابن هشام في سيرته عبارة "أهل يثرب" بل استعمل عبارة "من قريش ويثرب".
- (٤١) انظر للمزيد حول هذه النظرية كل من: علي يوسف الشكري، الوسيط في الأنظمة السياسية المقارنة، ط١، عمان - الأردن، دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠١٢، ص ص ٤٠ - ٤٨ .
- رجب عبد الحميد، النظرية السياسية، القاهرة، دار أبو المجد للطباعة، ٢٠١١، ص ص ١٨٤ - ١٨٥ .
- (٤٢) انظر للمزيد حول هذه التسميات: محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ط٢، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩، ص ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .
- (٤٣) انظر للمزيد: أنطوان نعمة وآخرون، مصدر سابق، ص ص ١٢١٣ - ١٢١٤ ، إبراهيم مصطفى وآخرون، مصدر سابق، ص ص ٧٧٤ - ٧٧٥ .
- (٤٤) انظر للمزيد: أنطوان نعمة وآخرون، مصدر سابق، ص ٨١٨ ، إبراهيم مصطفى وآخرون، مصدر سابق، ص ٥٠٨ .
- (٤٥) انظر للمزيد: أنطوان نعمة وآخرون، مصدر سابق، ص ص ١٥٠٥ - ١٥٠٦ ، إبراهيم مصطفى وآخرون، مصدر سابق، ص ص ١٠١١ - ١٠١٢ .
- (٤٦) محمد مهدي شمس الدين، مصدر سابق، ص ٢٩٤ .
- (٤٧) انظر للمزيد: حسن السعيد، مصدر سابق، ص ٨٠ .
- (٤٨) أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري، مصدر سابق، ص ٩٨ .



- (٤٩) انظر للمزيد: محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط٧، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠، ص ص ٥٣١-٥٣٢.
- (٥٠) انظر للمزيد: المصدر نفسه، ص ص ٥٣٥-٥٣٦.
- (٥١) انظر للمزيد: المصدر نفسه، ص ص ٥٣٢-٥٣٣.
- (٥٢) انظر للمزيد: المصدر نفسه، ص ص ٥٣٨-٥٣٩.
- (٥٣) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، مصدر سابق ص ٢٦٦.
- (٥٤) نبيل لوقا بباوي، حقوق الإنسان بين الإسلام والغرب، القاهرة، دار السعادة للطباعة، ٢٠١٠، ص ١٦٦.
- (٥٥) سورة النجم: ٣٨.
- (٥٦) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، مصدر سابق، ص ٢٧٨.
- (٥٧) انظر للمزيد: المصدر نفسه، ص ص ٢٨٣-٢٨٤.

مصادر البحث :

القرآن الكريم.

١. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ط٢، استانبول- تركيا، دار الدعوة، ١٩٨٩.
٢. أنطوان نعمة وآخرون، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ط١، بيروت، دار المشرق، ٢٠٠٠.
٣. أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري، السيرة النبوية، المجلد الثاني، بيروت، الكتاب العالمي للنشر، ٢٠٠٨.
٤. حسن السعيد، الإسلام والرأي الآخر: تجربة الإمام علي نموذجاً، بيروت، دار العمادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣.
٥. رجب عبد الحميد، النظرية السياسية، القاهرة، دار أبو المجد للطباعة، ٢٠١١.
٦. سميح عاطف الزين، معجم تفسير مفردات ألفاظ القرآن، بيروت، الدار الأفريقية العربية، ٢٠٠١.
٧. علي يوسف الشكري، الوسيط في الأنظمة السياسية المقارنة، ط١، عمان-الأردن، دار صفاء، ٢٠١٢.
٨. محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١.
٩. محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ط٢، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩.
١٠. محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط٧، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠.
١١. نبيل لوقا بباوي، حقوق الإنسان بين الإسلام والغرب، القاهرة، دار السعادة للطباعة، ٢٠١٠.

