Article history:
Received 15 September 2024
Revised 17 November 2024
Accepted 08 December 2024
Published 21 December 2024

Quarterly Research Journal of Islamic History

Volume 14, Issue 56, pp 1-16

ISSN: 2251-9726

Discourse Analysis of the "Ummah Wahidah" of the Prophet (PBUH) in the Constitution of Medina (Based on Fairclough's Critical Discourse Analysis Theory)

Somayeh. Bakhshizadeh[1], Siavash. Yari[2*], Mohammad. Benshakhteh[3]

[1] PhD of History, Lorestan University, Lorestan, Iran
[2] Associate Professor, Department of History, Ilam University, Ilam, Iran
[3] PhD Student of History, Lorestan University, Lorestan, Iran

*** Corresponding author email address**: s.yari@ilam.ac.ir

A r t i c l e I n f o

Article type:
Original Research

How to cite this article:
Bakhshizadeh, S., Yari, S., & Benshakhteh, M. (2024). Discourse Analysis of the "Ummah Wahidah" of the Prophet (PBUH) in the Constitution of Medina (Based on Fairclough's Critical Discourse Analysis Theory). *Quarterly Research Journal of Islamic History, 14*(56), 1-16.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

A B S T R A C T

The prophetic mission of Muhammad (PBUH), from a social perspective, was accompanied by the introduction of a discourse aimed at creating a centralized community known as the "Ummah Wahidah" (Unified Community). This stood in contrast to the dominant discursive system of the Arabian Peninsula. The inhabitants of the Arabian Peninsula gathered in small social units called tribes and lived in a dispersed manner. The incompatibility between these two discourses heightened the grounds for confrontation between them and ultimately resulted in the weakening of the tribal social-system discourse and the dominance of the Ummah Wahidah discourse. The present article seeks, after identifying the signs and central signifiers of the Ummah Wahidah discourse, to answer the following question: How did the Prophet (PBUH) succeed in transforming this discourse into the superior discourse within his contemporary society? Answering this question becomes possible through an examination of the Constitution of Medina, the most important and comprehensive surviving text from that period. The analysis of this document has been conducted using Norman Fairclough's Critical Discourse Analysis theory, which conceptualizes discourse beyond linguistic dimensions and extends into the political, cultural, and social domains. The findings of the study indicate that the Prophet (PBUH) sought the gradual elimination of institutionalized components within the tribal system by utilizing his position of shaykhship within that structure, while gradually establishing the components of divine governance through the dominance of divine law in society. Divine governance, whose structure is constituted by the central signifier of "the sovereignty of divine law," is articulated around signifiers such as equality of all individuals before the law, selection of a single authority for conflict resolution, and strict confrontation with lawbreakers.

Keywords: Ummah Wahidah, discourse analysis, Constitution of Medina, Norman Fairclough, tribe.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-24]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.56.1]

EXTENDED ABSTRACT

The emergence of Prophet Muhammad's (PBUH) mission was not only a religious event but also a social and discursive revolution that sought to redefine the socio-political structure of the Arabian Peninsula through the discourse of a unified community, or *Ummah Wahidah*. This discourse stood in sharp contrast to the dominant tribal system that had prevailed for centuries. Historically, the inhabitants of Arabia were organized into small, kin-based social units—tribes—that lived separately and were bound by kinship, blood ties, and rigid traditions (Ibn Manzur, 1998; Ibn Khaldun, 1996). These tribes represented self-sufficient political and economic entities with their own leadership systems, headed by a *shaykh* whose authority derived from lineage, age, wealth, and valor (Al-Alusi, n.d.). The prevailing discourse of tribalism emphasized loyalty to kinship (*'asabiyyah*), mutual defense, and revenge, which reinforced fragmentation and prevented the formation of a cohesive society (Amin, 1998). In such a fragmented environment, Islam appeared as a counter-discourse proposing unity under divine law. The Prophet's success lay in articulating a new ideological framework that transcended tribal divisions and replaced kin-based loyalty with loyalty to God and His Messenger. The document known as the *Constitution of Medina* became the textual embodiment of this transformation—a discursive shift from kinship sovereignty to divine sovereignty (Hamidullah, 1987).

Fairclough's (1996) model of Critical Discourse Analysis (CDA) provides a valuable framework for understanding this transformation because it examines discourse not merely as linguistic performance but as a social practice embedded within broader political and cultural systems. The *Constitution of Medina* serves as a rich text for such an analysis, for it codifies social order through divine authority and institutionalizes principles that reconfigure power relations in early Islamic society. The Prophet's linguistic strategies, the structure of the clauses, and the use of modal verbs all reflect his attempt to establish a new social contract. The text, as analyzed by Fairclough's three-dimensional model—description, interpretation, and explanation—reveals how the Prophet utilized language to construct and legitimize a new ideological formation. In the descriptive dimension, the Prophet uses declarative and imperative forms rather than subjunctive or conditional phrases, indicating certainty and authority. Expressions such as "*This is a book from Muhammad the Prophet between the believers and Muslims from Quraysh and Yathrib*" (Clause 1) and "*If you differ in anything, refer it to God and Muhammad*" (Clause 17) manifest the centralization of authority and the merging of divine and prophetic will. The absence of self-referential pronouns such as "I" and the repeated conjunction of the Prophet's name with God—"God and Muhammad"—illustrate that the Prophet's commands were to be regarded as inseparable from divine decree (Ibn Hisham, n.d.). Thus, the *Ummah Wahidah* discourse constructed through the text was anchored around the nodal point of "divine law sovereignty."

The interpretive dimension of the analysis situates the text within its socio-historical context—Yathrib (later Medina)—a city populated by diverse groups: the Muhajirun from Mecca, the Ansar (Aws and Khazraj), and various Jewish tribes (Banu Nadir, Banu Qaynuqa', and Banu Qurayza). These groups had previously been divided along tribal and religious lines (Jafariyan, 2008). Linguists define a "tribe" (*qabīlah*) as a group descended from a common ancestor, while anthropologists emphasize its role as a socio-political entity defined by shared customs, traditions, and leadership (Ibn Manzur, 1998; 'Asgari Khaniqah, 1989). Ibn Khaldun (1996) considered tribal solidarity (*'asabiyyah*) as the foundation of political power. However, this same solidarity also fostered division and constant conflict. In this environment, the Prophet redefined the concept of unity by creating a new discursive community based

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-24]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.56.1]

on faith rather than blood. Through the *Constitution of Medina*, he substituted genealogical cohesion with ideological cohesion. This transformation entailed an intricate process of integrating existing tribal structures while gradually supplanting their ideological foundations. The Prophet did not immediately abolish traditional leadership but redefined it within the framework of divine governance—transforming tribal leaders into agents of the new religious polity. This reflects Fairclough's (1996) principle that discourse is both constitutive and constituted—it produces social structures even as it is shaped by them.

Intertextuality, as a second layer of Fairclough's interpretive model, emphasizes that no text exists in isolation. The Prophet's discourse in the *Constitution of Medina* drew upon pre-existing linguistic, cultural, and legal conventions familiar to his audience. For example, the Prophet retained certain pre-Islamic customs such as *fidyah* (ransom for captives) and *'aqilah* (collective responsibility for blood money) but transformed their moral foundation by integrating them within divine ethics (Ibn Hisham, n.d.; Bayat & Tajbakhsh, 2007). Likewise, the practice of *tha'r* (blood vengeance) was recontextualized through the Islamic principle of *qisas* (legal retribution), which limited vengeance to the individual offender rather than the collective tribe (Qal'aji, 1984). This shift from collective to individual responsibility was revolutionary, as it undermined one of the main mechanisms that perpetuated intertribal hostility. The Prophet's retention of certain familiar structures—such as the role of tribal elders (*shaykhs*)—also reflected his pragmatic approach. While central authority was now vested in God and His Messenger, local leadership was maintained as a means of social continuity. Such adaptive strategies demonstrate the Prophet's awareness of his audience's cognitive and cultural schema, a core insight in Fairclough's theory that discourse must align with the audience's interpretive repertoire to achieve hegemony.

At the explanatory level, the Prophet's strategy can be understood as a process of ideological substitution. According to Van Dijk (2008), ideology operates as a mechanism of social cohesion, shaping collective cognition and behavior. The Prophet's discourse sought to replace the tribal ideology of *'asabiyyah* with the ideology of *tawhid* (divine unity) manifested through the *Ummah Wahidah*. Two ideological operations underpinned this transformation: the gradual elimination of entrenched tribal elements and the progressive institutionalization of divine governance. The Prophet employed the authority of divine law to redefine the norms of justice, equality, and accountability. Clauses 5, 15, 16, 22, and 33 of the *Constitution* explicitly condemn oppression and sin (*zulm* and *ithm*), declaring that no transgressor, regardless of lineage, would be protected: "This document shall not protect a wrongdoer or sinner." Such universalism marked a radical departure from tribal exclusivism, where kinship often shielded offenders from justice. Furthermore, equality before the law—one of the articulated signifiers surrounding the central node of divine sovereignty—appears repeatedly in clauses emphasizing that "Jews have their religion and Muslims have theirs," "their allies are as themselves," and "the believers are one community to the exclusion of all people." These formulations elevate the principle of legal parity among all residents, regardless of ethnicity or creed (Hamidullah, 1987). The Prophet thus operationalized an inclusive theocratic system founded on moral egalitarianism.

The Prophet's language throughout the *Constitution of Medina* reveals a discourse of authority, certainty, and divine legitimation. The repeated use of declarative syntax and the absence of modal hesitation express the performative function of language as an instrument of power (Fairclough, 1996). The text exemplifies what Fairclough called the "discursive construction of social reality," in which

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-24]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.56.1]

linguistic forms both describe and produce the social order. The Prophet's text constructs the *Ummah Wahidah* not merely as a spiritual ideal but as a political entity governed by divine law. Through linguistic articulation, the text reconfigures the relationship between language, power, and social identity. The Prophet's discourse thereby becomes the medium through which a fragmented tribal society transitions into a unified religious polity. The clauses of the *Constitution* codify this transformation, demarcating a new collective identity that transcends kinship and rests upon shared belief in divine sovereignty and moral justice (Yarahmadi, 2004; Jorgensen & Phillips, 2010). The new social order's legitimacy was sustained through the intertwining of revelation and reason, as the Prophet employed reasoned negotiation with the Jews and tribal leaders while anchoring his authority in divine command. This dual legitimacy ensured that the *Ummah Wahidah* discourse did not remain abstract but became the operative framework of Medina's socio-political structure.

In conclusion, the discourse of *Ummah Wahidah* in the *Constitution of Medina* represents a pivotal moment in the history of social thought in Islam. It signified the Prophet's success in transforming an atomized tribal society into an integrated religious community governed by divine law. The *Constitution* articulated a vision of unity based on equality before the law, moral accountability, and divine sovereignty, replacing tribal hierarchy with collective faith-based identity. This transformation was achieved through a gradual, inclusive, and strategic process that acknowledged pre-existing cultural norms while reorienting them toward a new ideological horizon. The Prophet's discursive mastery, as illuminated through Fairclough's critical model, demonstrates that language was not merely a vehicle of revelation but an instrument of social construction. The *Constitution of Medina* thus stands as both a textual and historical manifestation of Islam's earliest sociopolitical philosophy—a synthesis of divine command and human community that continues to inspire discursive, ethical, and political reflection.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-24]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.56.1]

پژوهش‌نامه تاریخ اسلام

دوره ۱۴، شماره ۵۶، صفحه ۱-۱۶

شاپا الکترونیکی: ۲۲۵۱-۹۷۲۶

تاریخچه مقاله

دریافت شده در تاریخ ۲۵ شهریور ۱۴۰۳
اصلاح شده در تاریخ ۲۷ آبان ۱۴۰۳
پذیرفته شده در تاریخ ۱۸ آذر ۱۴۰۳
منتشر شده در تاریخ ۱ دی ۱۴۰۳

تحلیل گفتمان «امت واحده» پیامبر(ص) در عهدنامه مدینه (بر اساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف)

سمیه بخشی زاده[۱]، سیاوش یاری[۲*]، محمد بنشاخته[۳]

۱. دکتری تاریخ دانشگاه لرستان، لرستان، ایران
۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه ایلام، ایلام، ایران
۳. دانشجوی دکتری تاریخ دانشگاه لرستان، لرستان، ایران

*ایمیل نویسنده مسئول: s.yari@ilam.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله

پژوهشی اصیل

نحوه استناد به این مقاله:

بخشی زاده، سمیه.، یاری، سیاوش.، و بنشاخته، محمد. (۱۴۰۳). تحلیل گفتمان «امت واحده» پیامبر(ص) در عهدنامه مدینه (بر اساس نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف). *پژوهش‌نامه تاریخ اسلام*، ۱۴(۵۶)، ۱-۱۶.

© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

چکیده

بعثت حضرت محمد(ص)، به لحاظ اجتماعی، همراه با ارائه گفتمان ایجاد جامعه متمرکز با عنوان «امت واحده» بود؛ که با بنیان نظام گفتمانی رایج در جزیره العرب مغایرت داشت. ساکنان جزیره العرب در واحدهای کوچک اجتماعی به نام قبیله گرد هم آمده و به‌صورت پراکنده زندگی می‌کردند. عدم سنخیت گفتمان‌های مذکور زمینه‌های تقابل بین آنها را بالا برد و در نهایت موجب ضعف گفتمان نظام اجتماعی مبتنی‌بر قبیله و غالب شدن گفتمان امت واحده شد. مقاله پیش‌رو قصد دارد پس از مشخص کردن نشانه‌ها و دال‌های مرکزی گفتمان امت واحده به این پرسش پاسخ دهد که رسول خدا(ص) چگونه توانست این گفتمان را در جامعه زمان خویش به گفتمان برتر تبدیل کند؟ پاسخ پرسش مذکور با عهدنامه مدینه که مهم‌ترین و جامع‌ترین متن برجا مانده از آن دوره است، ممکن خواهد شد. تحلیل و بررسی این عهدنامه با نظریه تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف که گفتمان را فراتر از ابعاد زبان‌شناسی در عرصه‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی مطرح کرده، انجام شده‌است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد پیامبر(ص) به دنبال طرد تدریجی مؤلفه‌های نهادینه‌شده در نظام قبیلگی با استفاده از جایگاه شیخوخیت در دستگاه مذکور و تثبیت تدریجی مؤلفه‌های حاکمیت الهی با استفاده از غلبه قوانین الهی در جامعه بوده‌است. حاکمیت الهی که ساختار آن متشکل از دال مرکزی «حاکمیت قانون الهی» است و دال‌های تساوی همه افراد در مقابل قانون، انتخاب مرجع واحد برای حل اختلافات و برخورد شدید با قانون‌شکنان برگرد آن مفصل‌بندی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: امت واحده، تحلیل گفتمان، عهدنامه مدینه، نورمن فرکلاف، قبیله.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-24]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.56.1]

درآمد

شناخت و معرفت به سیره نظری و عملی حضرت محمد(ص)، محدود به درگیری‌های سیاسی و نظامی نیست؛ بلکه بخش مهمی از فعالیت‌های ایشان را می‌توان در عرصه فعالیت‌های اجتماعی بررسی کرد. اسلام در زمانی که گفتمان مبتنی‌بر قبیله‌گرایی بر فضای اجتماعی ـ سیاسی جزیره‌العرب تسلط داشت، ظهور کرد. پدیدار شدن این گفتمان تا حدی تحت تأثیر آب‌وهوا بود. جزیره العرب دارای آب و هوای گرم‌وخشک و بیابانی است. سرزمین‌های بیابانی موجب رشد افراطی فردگرایی شده و مانع ایجاد جوامع متمرکز می‌شد؛ به‌گونه‌ای که گسترده‌ترین شکل تجمعی که عرب به آن رضا می‌داد قبیله بود (ولوی، ۱۳۸۰، ص. ۹۱-۹۲). از این‌رو ساکنان شبه‌جزیره در قالب قبایل مختلف به‌صورت پراکنده در سرتاسر این منطقه به حیات خود ادامه می‌دادند. مهم‌ترین فعالیت پیامبر در عرصه اجتماعی را می‌توان جمع‌کردن این قبایل درکنار یکدیگر و ساخت یک جامعه متمرکز دینی معرفی کرد. مقاله پیش‌رو درصدد است این تغییر را با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان انتقادی از روش‌های نوین تحلیل اسنادی، مورد تحلیل قرار دهد.

سابقه واژه «گفتمان» در برخی منابع به قرن ۱۴ میلادی و به ریشه لاتینی «discourse» می‌رسد (مک دانل، ۱۳۸۰، ص. ۱۰). بنا بر یک تعریف مقدماتی، آن را شیوه‌ای خاص برای سخن گفتن درباره جهان و فهم آن (فهم یکی از وجوه آن) دانسته‌اند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، ص. ۱۸). اصطلاح گفتمان همچنین به شکلی از کاربرد زبان، مثلاً در یک سخنرانی و یا حتی به‌طور کلی‌تر به زبانِ گفتاری یا شیوه سخن گفتن اشاره دارد. علاوه‌بر این، گفتمان‌ْکاوان بر آن‌اند که مؤلفه‌های اساسی دیگری نظیر اینکه چه کسی، چگونه، چرا و چه وقت به کاربرد زبان روی می‌آورد را به مفهوم گفتمان اضافه کنند (وان دایک، ۱۳۸۷، ص. ۱۶-۱۷). گفتمان به هر صورت یک بُعد بنیادین دیگر نیز دارد و آن اینکه پدیده‌ای عملی، اجتماعی و فرهنگی نیز است. کاربران زبان وقتی در یک گفتمان مشارکت می‌کنند، درواقع کنشی اجتماعی را انجام می‌دهند و در تعاملی اجتماعی شرکت می‌کنند. این کنش خود در بستر زمینه‌های گوناگون اجتماعی و فرهنگی قرار می‌گیرد (همان، ص. ۸۰)؛ بنابراین می‌توان گفت تحلیل گفتمان یا گفتمان‌کاوی، ایجاد سازوکار مناسب و اعمال آن در کشف و تبیین ارتباط گفته یا متن با کارکردهای فکری-اجتماعی آن است (یاراحمدی، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۳).

از میان رویکردهای مختلف به تحلیل گفتمان، تحلیل گفتمان انتقادی، نظریه‌ها و روش‌هایی برای مطالعه تجربی روابط میان گفتمان و تحولات اجتماعی و فرهنگی قلمروهای مختلف اجتماعی در اختیارمان قرار می‌دهد. این جنبش از رویکردهای متعددی تشکیل شده‌است. در میان این رویکردها پنج ویژگی یا ایده مشترک وجود دارد: ۱) خصلت ساختارها و فرایندهای اجتماعی و فرهنگی تا حدی زبانی-گفتمانی است؛ ۲) گفتمان هم تأسیس کننده و هم تأسیس‌شده است؛ ۳) استفاده از زبان باید در درون بافت اجتماعی‌اش تحلیل شود؛ ۴) کارکردهای گفتمان، ایدئولوژیک است و ۵) تحلیل گفتمان انتقادی مقید به پژوهش انتقادی با هدف رهایی‌بخشی است. رویکردهای تحلیل گفتمان انتقادی با وجود این اشتراکات، تفاوت‌هایی هم دارند که این تفاوت‌ها سبب می‌شود از قابلیت‌های یکسانی برای تحلیل متن برخوردار نباشند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۹-۱۱۵). در پژوهش حاضر با توجه به اهداف پیش‌رو، از روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف استفاده شده‌است. رویکرد فرکلاف متشکل از مجموعه‌ای از مفروضات فلسفی، روش‌های نظری، دستورالعمل‌های روش‌شناختی و فنون خاص تحلیل زبانی است (همان، ص. ۱۰۹) و نوعی تحلیل گفتمان متن محور است که تلاش می‌کند سه سنت تحلیل مفصل و دقیق متن در حوزه زبان‌شناسی، تحلیل جامعه‌شناختی کلان پرکتیس اجتماعی، و سنت تفسیری و خرد در جامعه‌شناسی را با یکدیگر تلفیق کند (همان، ص. ۱۱۷). نگارندگان کاربرد روش مذکور در عهدنامه مدینه را به دلیل بافت‌های زیرین و لایه‌های پنهان موجود در گزاره‌های مندرج آن ضروری دیده و سعی در نمایان ساختن وجوه ظاهری و ناپیدای جملات و کلمات دارند. عهدنامه مدینه، به‌عنوان نخستین پایه و مبنا در

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-24]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.56.1]

پذیرش حکومت دینی مبتنی‌بر ریاست پیامبر از اهمیت بسیاری برخوردار است. این عهدنامه با روشن ساختن تغییرات گفتمانی از پدیدار شدن مناصبی تازه و نفی جایگاه‌های پیشین که در تعارض با تکوین گفتمان امت واحده بوده پرده برمی‌دارد.

پیشینه پژوهش

پیمان‌نامه مدینه همواره مورد توجه اسلام‌پژوهان بوده و پژوهش‌های بسیاری درباره آن صورت گرفته است. برخی از این آثار عبارتند از: کتاب *ساخت و روابط قدرت در دولت مدینه* اثر آموزگار (۱۳۹۴ش) که در آن به تأثیر عقود و پیمان‌نامه مدینه در روابط قدرت پرداخته شده و آن را از منظر حقوقی مورد بررسی قرار داده است. «وثاقت پیمان‌نامه مدینه» اثر بیات و تاج‌بخش (۱۳۸۶ش) مقاله‌ای ارزشمند در زمینه بررسی منابع سندی پیمان‌نامه مدینه است. مقاله «قانون‌نامه مدینه» اثر گوتو (۱۳۷۶ش) نیز از همین منظر به این پیمان‌نامه پرداخته و به مقایسه نسخه‌های اولیه از قانون‌نامه مدینه به روایت ابن اسحاق، ابوعبید و ابن زنجویه پرداخته و سپس به این نتیجه رسیده که این قانون‌نامه ترکیبی از چندین سند تاریخی است و پیامبر نه از طریق وحی، بلکه با توسل به ارائه سند و موافقت با مردم این قوانین را ارائه کرده است. مقاله بختیاری و نظرزاده (۱۳۹۱ش)، به مقایسه تطبیقی بین پیمان‌نامه مدینه و رویکردهای جدید حل اختلاف در غرب (تجزیه کردن، تنظیم هدف و توازن قدرت) می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که این پیمان‌نامه همانند روش‌های امروزی میانجیگری در غرب و حتی در مواردی نیز قوی‌تر طراحی‌شده‌است و در ردیف پیشرفته‌ترین اصول حل اختلاف قرار می‌گیرد. مقاله «سنخ شناسی موضوعی پیمان‌نامه مدینه» اثر زاجکانی و ظریفیان (۱۴۰۲ش) با استفاده از تکنیک سنخ‌شناسی و با در نظر گرفتن دیدگاه مونتسکیو به دنبال سنخ-شناسی محتوای این عهدنامه است؛ اما مهم‌ترین اثر در این زمینه کتاب *اولین قانون اساسی مکتوب در جهان؛ سندی مهم از دوران رسالت پیامبر(ص)* اثر حمیدالله (۱۳۶۶ش) است که در راستای اهمیت این سند به‌عنوان نخستین قانون اساسی مکتوب در دنیا نگاشته شده‌است. در این میان، کتاب‌هایی نیز وجود دارند که در آنها به بررسی مکتوبات پیامبر پرداخته شده‌است. برخی از آنها مانند *مکاتیب الرسول(ص)* اثر میانجی (۱۳۷۷ش) و *مجموعه الوثائق السیاسیه للعهد النبوی و الخلافه الراشده* اثر حمیدالله (۱۴۰۷) متن پیمان‌نامه مدینه را ذکر کرده و یا توضیحات و شرحی نیز بر آن نگاشته‌اند. با این همه تاکنون اثری با رویکرد پژوهش حاضر به رشته تحریر درنیامده است.

پیمان‌نامه مدینه

تحلیل گفتمان یک روش متن محور است؛ از این‌رو استفاده از این روش نیازمند دسترسی محقق به متن است. در این پژوهش پیمان‌نامه مدینه که توسط رسول خدا(ص) تدوین شد و به امضای ساکنان این شهر رسید مورد بررسی قرار گرفته است. این پیمان‌نامه را می‌توان نماد تفکر پیامبر در مورد نظام اجتماعی حاکم بر جامعه تصور کرد. نظامی که پیامبر آن را «امت واحده» نامیده است. اصطلاحی که علاوه‌بر سخنان پیامبر هفت مرتبه (بقره/۲۱۳، یونس/۱۹، هود/۱۱۸، مائده/۴۸، نحل/۹۳، شوری/۸، زخرف/۳۳) درآیات قرآن نیز به‌کار رفته-است. آیاتی که به وحدت اولیه انسان‌ها در آغاز خلقت و سپس ایجاد اختلاف بین آنها اشاره دارد. اختلافی که موجب انجام آزمون‌های الهی و هدایت انسان‌ها شد.

نخستین و کامل‌ترین روایت از پیمان نامه مدینه، از ابن هشام به نقل از ابن اسحاق در کتاب *سیره‌النبویه* آمده است (بیات و تاج‌بخش، ۱۳۸۶، ص. ۸۹). پژوهش حاضر در پی یافتن پاسخ سؤالات خود از این روایت بهره برده و به‌منظور روشن شدن ذهن مخاطب متن آن را در ابتدا آورده (ابن هشام، بی‌تا، ص. ۵۰۱-۵۰۴) و به‌صورت گزاره‌های مجزا از هم برای فهم صحیح متن عهدنامه آنها را ارائه داده است.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-24]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.56.1]

گزاره	متن عربی گزاره
۱	بسم‌الله الرحمن الرحیم، هذا کتاب من محمد النبی صلی‌الله علیه و سلم، بین المؤمنین و المسلمین من قریش و یثرب و من تبعهم، فلحق بهم و جاهد معهم، *إنهم أمة واحدة من دون الناس.
۲	المهاجرون من قریش علی ربعتهم یتعاقلون، بینهم و هم یفدون عانیهم بالمعروف و القسط بین المؤمنین و بنو عوف علی ربعتهم یتعاقلون معاقلهم الأولی، کلّ طائفة تفدی عانیها بالمعروف و القسط بین المؤمنین و بنو ساعدة علی ربعتهم یتعاقلون معاقلهم الأولی و کلّ طائفة منهم تفدی عانیها بالمعروف و القسط بین المؤمنین، و بنو الحارث علی ربعتهم یتعاقلون معاقلهم الأولی و کلّ طائفة تفدی عانیها بالمعروف و القسط بین المؤمنین و بنو جشم علی ربعتهم یتعاقلون معاقلهم الأولی و کلّ طائفة منهم تفدی عانیها بالمعروف و القسط بین المؤمنین، و بنو النجّار علی ربعتهم یتعاقلون معاقلهم الأولی و کلّ طائفة منهم تفدی عانیها بالمعروف و القسط بین المؤمنین و بنو عمرو بن عوف علی ربعتهم یتعاقلون معاقلهم الأولی و کلّ طائفة تفدی عانیها بالمعروف و القسط بین المؤمنین و بنو النّبیت علی ربعتهم یتعاقلون معاقلهم الأولی و کلّ طائفة تفدی عانیها بالمعروف و القسط بین المؤمنین و بنو الأوس علی ربعتهم یتعاقلون معاقلهم الأولی و کلّ طائفة منهم تفدی عانیها بالمعروف و القسط بین المؤمنین.
۳	و إن المؤمنین لا یترکون مفرحا بینهم أن یعطوه بالمعروف فی فداء أو عقل. قال ابن هشام: المفرح: المثقل بالدّین و الکثیر العیال. قال الشاعر: إذا أنت لم تبرح تؤدّی أمانة و تحمل أخری أفرحتک الودائع.
۴	و أن لا یحالف مؤمن مولی مؤمن دونه.
۵	و إن المؤمنین المتقین علی من بغی منهم، أو ابتغی دسیعة ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بین المؤمنین و إن أیدیهم علیه جمیعا و لو کان ولد أحدهم.
۶	و لا یقتل مؤمن مؤمنا فی کافر و لا ینصر کافرا علی مؤمن.
۷	و إن ذمة الله واحدة، یجیر علیهم أدناهم.
۸	و إن المؤمنین بعضهم موالی بعض دون الناس.
۹	و إنه من تبعنا من یهود فان له النصر و الأسوة، غیر مظلومین و لا متناصرین علیهم.
۱۰	و إنّ سلم المؤمنین واحدة، لا یسالم مؤمن دون مؤمن فی قتال فی سبیل الله، إلا علی سواء و عدل بینهم.
۱۱	و إن کلّ غازیة غزت معنا یعقب بعضها بعضا.
۱۲	و إن المؤمنین یبیء بعضهم علی بعض بما نال دماءهم فی سبیل الله.
۱۳	و إن المؤمنین المتقین علی أحسن هدی و أقومه.
۱۴	و إنه لا یجیر مشرک مالا لقریش و لا نفسا و لا یحول دونه علی مؤمن.
۱۵	و إنه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بینة فإنه قود به إلا أن یرضی ولیّ المقتول و إن المؤمنین علیه کافة و لا یحلّ لهم إلا قیام علیه.
۱۶	و إنه لا یحلّ لمؤمن أقرّ بما فی هذه الصحیفة و آمن باللّه و الیوم الآخر، أن ینصر محدثا و لا یؤویه و أنه من نصره أو آواه، فان علیه لعنة الله و غضبه یوم القیامة و لا یؤخذ منه صرف و لا عدل.
۱۷	و إنکم مهما اختلفتم فیه من شیء، فان مردّه إلی الله عزّ و جلّ و إلی محمد صلی الله علیه و سلم.
۱۸	و إن الیهود ینفقون مع المؤمنین ما داموا محاربین.
۱۹	و إن یهود بنی عوف أمّة مع المؤمنین، للیهود دینهم و للمسلمین دینهم، مواليهم و أنفسهم (J)،** إلا من ظلم و أثم، فإنه لا یوتغ إلا نفسه و أهل بیته.
۲۰	و إن لیهود بنی النجّار مثل ما لیهود بنی عوف و إن لیهود بنی الحارث مثل ما لیهود بنی عوف و إن لیهود بنی ساعدة مثل ما لیهود بنی عوف و إن لیهود بنی جشم مثل ما لیهود بنی عوف و إن لیهود بنی الأوس مثل ما لیهود بنی عوف و إن لیهود بنی ثعلبة مثل ما لیهود بنی عوف، إلا من ظلم و أثم، فإنه لا یوتغ إلا نفسه و أهل بیته و إن جفنة بطن من ثعلبة کأنفسهم و إن لبنی الشّطیبة مثل ما لیهود بنی عوف و إن البرّ دون الإثم.
۲۱	و إن موالی ثعلبة کأنفسهم و إن بطانة یهود کأنفسهم و إنه لا یخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلی الله علیه و سلم.
۲۲	و إنه لا ینحجز علی ثار جرح و إنه من فتک فبنفسه فتک و أهل بیته، إلا من ظلم و إن الله علی أبرّ هذا.
۲۳	و إن علی الیهود نفقتهم و علی المسلمین نفقتهم و *إن بینهم النصر علی من حارب أهل هذه الصحیفة و إن بینهم النصح و النصیحة و البرّ دون الإثم و إنه لم یأثم امرؤ بحلیفه و إن النصر للمظلوم.
۲۴	و إن الیهود ینفقون مع المؤمنین ما داموا محاربین.
۲۵	و إن یثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحیفة.
۲۶	و إن الجار کالنفس غیر مضارّ و لا آثم و إنه لا تجار حرمة إلا باذن أهلها.
۲۷	و إنه ما کان بین أهل هذه الصحیفة من حدث أو اشتجار یخاف فساده.
۲۸	فانّ مردّه إلی الله عزّ و جلّ و إلی محمد رسول الله صلی الله علیه و سلم.
۲۹	و إن الله علی أتقی ما فی هذه الصحیفة و أبرّه.
۳۰	و إنه لا تجار قریش و لا من نصرها و إن بینهم النصر علی من دهم یثرب و إذا دعوا إلی صلح یصالحونه و یلبسونه، فإنهم یصالحونه و یلبسونه و إنهم إذا دعوا إلی مثل ذلک فإنه لهم علی المؤمنین، إلا من حارب فی الدین، علی کلّ أناس حصّتهم من جانبهم الّذی قبلهم.
۳۱	و إن یهود الأوس، مواليهم و أنفسهم، علی مثل ما لأهل هذه الصحیفة. مع البر المحض؟ من أهل هذه الصحیفة. قال ابن هشام: و یقال: مع البرّ المحسن من أهل هذه الصحیفة. قال ابن إسحاق: و إن البرّ دون الإثم، لا یکسب کاسب إلا علی نفسه.
۳۲	و إن الله علی أصدق ما فی هذه الصحیفة و أبرّه.
۳۳	و إنه لا یحول هذا الکتاب دون ظالم و آثم و إنه من خرج آمن و من قعد آمن بالمدینة، إلا من ظلم أو أثم و إن الله جار لمن برّ و اتقی و محمد رسول الله صلی الله علیه و سلم.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-24]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.56.1]

بررسی متن بر اساس سه سطح تحلیلی روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف

در این بخش برای مشخص کردن نشانه‌ها و دال مرکزی گفتمان امت واحده و چگونگی تلاش پیامبر برای تبدیل کردن آن به گفتمان برتر در جامعه زمان خویش، متن عهدنامه با استفاده از روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین بررسی شده‌است.

الف) توصیف

«توصیف» اولین سطح از روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف است که در آن خردْ لایه‌هایی از جمله ویژگی‌های ظاهری و ملموس متن همچون واژگان، جملات و ساختار متن موردتوجه قرار می‌گیرد. ساختار متن فوق در قالب مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها و یا به‌اصطلاح قوانینی شکل‌گرفته که باید توسط ساکنان شهر یثرب به‌عنوان مخاطبان و امضاکنندگان آن به اجرا درآید تا رفتار آنها را در مقابل یکدیگر و در موقعیت‌های گوناگون از جمله صلح و جنگ مشخص کند. قوانینی که مطابق عبارات «و إن ذمه الله» (گزاره۷) از سوی خداست و با دو بار استفاده از واژه «ابّر» بر وزن صیغه تفضیل و به معنای خشنودتر و راضی‌تر در گزاره‌های۲۲، ۲۹ و ۳۲ و در عبارت «و إن الله علی أتقی(اصدق) ما فی هذه الصحیفه و أبرّه» تأکید می‌شود که مورد رضایت خداوند است. بدین‌گونه می‌توان از آن تعبیر به حاکمیت قانون الهی کرد. دال مرکزی که نشان‌دهنده محور سخنان رسول خدا(ص) در عهدنامه مدینه است به‌موجب آن گفتمان جدیدی شکل می‌گیرد که پیامبر در آغاز متن از آن تعبیر به «امت واحده» می‌کنند. امتی که در گزاره یک و در طی عبارت «إنهم أمه واحده من دون الناس» تأکید می‌شود که مانند سایر مردم نیستند.

تساوی و برابری از موقعیت یکسان همه افراد اعم از مسلمان یا غیرمسلمان، فقیر یا غنی و آزاد یا برده در مقابل این قانون الهی از جمله دال‌های است که در متن برگرد این دال مرکزی مفصل‌بندی شده‌است. امری که در تمام متن خود را نشان می‌دهد اما نشانه‌های آن را با وضوح بیشتر می‌توان در گزاره‌های ۸، ۹، ۱۰، ۱۵، ۱۹، ۲۰ و ۲۱ و در طی عباراتی همچون «له النصر و الأسوه»، «سواء و عدل بینهم»، «موالیهم و أنفسهم»، «إن موالی ثعلبه کأنفسهم» و غیره مشاهده کرد.

مطابق با گزاره‌های ۱۷ و ۲۸ خداوند عزوجل و پیامبر به‌عنوان مرجع حل اختلاف در میان امت واحده در نظر گرفته شده‌اند. هرگاه میان امضاء کنندگان قرارداد اختلافی به وجود بیاید برای رفع آن باید به رسول خدا(ص) مراجعه کرده و به‌واسطه ایشان از طریق قوانین الهی مشکل خود را حل کنند. گزاره ۲۱ خروج و الحاق به یک طایفه جز با هماهنگی با پیامبر را باطل می‌شمرد؛ امری که پیشتر شیخ قبیله مجری آن به‌شمار می‌رفت. پیامبر همچنین در طی عبارات «هذا کتاب من محمد النبیّ صلی‌الله علیه و سلم» (گزاره۱)، «فان مردّه إلی الله عزّ و جلّ و إلی محمد صلی‌الله علیه و سلم» (گزاره۱۷)، «و إنه لا یخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلی‌الله علیه و سلم» (گزاره۲۱)، «فانّ مردّه إلی الله عزّ و جلّ و إلی محمد رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم» (گزاره۲۸) و «و إن الله جار لمن برّ و اتقی و محمد رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلم» (گزاره۳۳) بدون اینکه از ضمیر «أنا» یا عبارات دیگر مانند نبی استفاده کنند، پنج بار واژه «محمد» را به‌کار می‌برند که در سه مورد آن با واو عطف به خداوند ربط داده شده که مفید این معناست که احکام صادره از سوی خدا و محمد فرقی باهم نداشته و هر دو باید مورد اطاعت قرار گیرند در غیر این صورت باید عبارت با «ثم» که نشان تراخی و مرتبه است، آورده می‌شد. به‌نظر می‌رسد پیامبر بدین طریق خواسته به ترسیم جایگاه خود در امت واحده بپردازد. این‌گونه است که دال «وجود مرجع واحد برای حل اختلاف» توسط پیامبر بر این منظومه گفتمانی اضافه می‌شود.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-24]

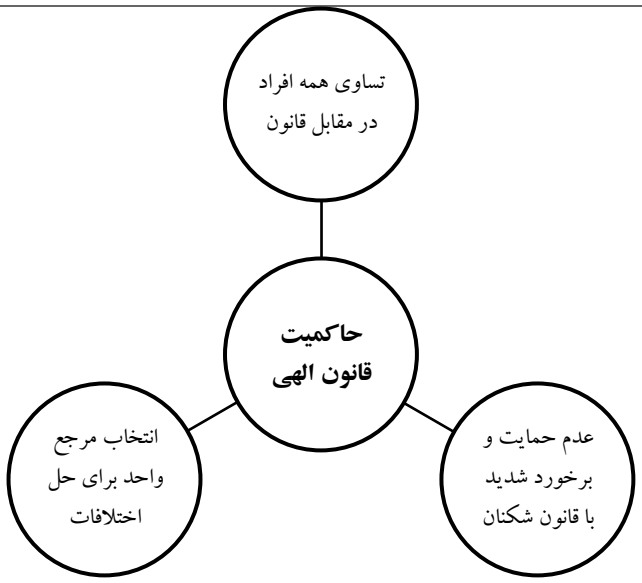
[DOI: 10.61882/islamhistory.1.56.1]

دال «عدم‌حمایت از قانون‌شکن و برخورد شدید با او» کامل‌کننده نظام گفتمانی امت واحده از سوی رسول خدا(ص) است که توسط ایشان برگرد دال مرکزی «حاکمیت قانون الهی» مفصل‌بندی می‌شود. دالی که در گزاره‌های ۵، ۱۵، ۱۶، ۲۲ و ۳۳ حضور پررنگ دارد و با تکرار واژگان «ظالم» و «آثم» خود را نشان می‌دهد. واژگانی که به‌وسیله (الف و لام) تعریف مشخص نشده‌اند که گروه معینی را شامل شوند؛ بلکه در جملاتی در قالب سیاق نفی آمده است و نکره‌ای که در این‌گونه جملات واقع شود، موسوم به «نکره در سیاق نفی» است که افاده عموم می‌کند؛ بدین‌ترتیب در نظام‌نامه تدوینی پیامبر اشخاصی که «ظالم و آثم» باشند، خروج موضوعی پیدا کرده از کلیّت جامعه مورد نظر پیامبر خارج می‌شوند و به‌صورت کامل حمایت خود را از این اقشار برداشته است. عبارت «و إنه لا یحول هذا الکتاب دون ظالم و آثم» در گزاره ۳۳ مبنی‌بر اینکه این قرارداد از ستمکار و مجرم حمایت نمی‌کند به‌خوبی آن را نشان می‌دهد و این عدم‌حمایت شامل تمام افراد خاطی و مجرم می‌شود حتی اگر آنها از فرزندان انسان‌های مؤمن باشند «و لو کان ولد أحدهم» (گزاره۵).

با توجه به توضیحات فوق می‌توان گفت پیمان‌نامه مدینه نماد تفکر پیامبر در راستای چگونگی اداره نظام اجتماعی حاکم بر جامعه است. ساختار آن متشکل از دال مرکزی «حاکمیت قانون الهی» است که دال‌های تساوی همه افراد در مقابل قانون، انتخاب مرجع واحد برای حل اختلافات و عدم‌حمایت و برخورد شدید با قانون‌شکنان برگرد آن مفصل‌بندی می‌شود.

جدول ۱. مفصل‌بندی گفتمان امه واحده رسول خدا (ص) در عهدنامه مدینه

دال‌های مفصل‌بندی شده برگرد دال مرکزی «حاکمیت قانون الهی»	گزاره‌های مرتبط
تساوی همه افراد در مقابل قانون	گزاره‌های ۸، ۹، ۱۰، ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۱
وجود مرجع واحد برای حل اختلاف	گزاره‌های ۱، ۱۷، ۲۱، ۲۸ و ۳۳
دال «عدم‌حمایت از قانون‌شکن و برخورد شدید با او»	گزاره‌های ۵، ۱۵، ۱۶، ۲۲ و ۳۳



نمودار ۱. مفصل‌بندی گفتمان امه واحده رسول خدا(ص) در عهدنامه مدینه

ب) تفسیر

فرکلاف بر این باور است که «تفاسیر» منبعث از ترکیبی است از «آنچه در متن آمده» و «آنچه در ذهن مفسر وجود دارد» (Fairclough, 1996, p. 141). مرحله تفسیر دربردارنده بررسی بافت‌های موقعیتی و بینامتنی است. از دیدگاه او، تعیین‌کنندگی زمینه، وابسته به موقعیت است و موقعیت نوع گفتمان را مشخص می‌کند. بررسی موقعیت نیز ریشه در «چیستی ماجرا»، «طرف‌های درگیر در ماجرا»، «روابط میان افراد درگیر در ماجرا» و در نهایت «نقش زبان» دارد (ibid, p. 146-149).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-24]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.56.1]

۱. بافت موقعیتی

متن عهدنامه در منطقه حجاز و در شهر یثرب بین پیامبر و ساکنان شهر اعم از مسلمان، مشرک و یهودی تنظیم شد. افرادی که نه‌تنها از نظر دینی بلکه به جهت قومی نیز با یکدیگر اختلاف داشته و در واحدهای اجتماعی به نام قبیله گرد هم جمع شده و به اوس، خزرج، قریشیان مهاجر و قبایل یهودی (بنی‌نضیر، بنی قینقاع و بنی قریظه) تقسیم می‌شدند که هرکدام از این گروه‌ها نیز خود به شاخه‌ها و بطون دیگر تقسیم می‌شدند.

علمای لغت قبیله را جماعت و گروهی می‌دانند که به پدری واحد منتسب باشد (ابن منظور، ۱۴۱۹، ج. ۱۱، ص. ۲۲). مردم‌شناسان به‌طورکلی در مورد معیارهای تعریف قبیله اتفاق نظر دارند و معتقدند که قبیله به مجموعه‌ای از خانواده‌ها و خاندان‌ها اطلاق می‌شود که جد، سرزمین، سنت، تبار، زبان، فرهنگ و نام مشترکی دارند (عسگری خانقاه، ۱۳۶۸، ص. ۳۵۷). ابن خلدون (۱۳۷۵، باب۲، فصل۷)، متفکر برجسته قرن هشتم، مفهوم «قبیله» را در چارچوب نظریه «عصبیت» بررسی می‌کند. او قبیله را یک واحد اجتماعی مبتنی‌بر همبستگی خونی و پیوندهای خانوادگی می‌بیند که نقش مهمی در شکل‌گیری قدرت سیاسی دارد. بر اساس تعریف‌های بالا، عامل نسب و رابطه خونی اصلی‌ترین عاملی است که موجب گردآمدن افراد در کنار یکدیگر در یک واحد سیاسی ـ اجتماعی به نام قبیله می‌شود. این عامل را می‌توان سنگ اولیه نظام گفتمانی مبتنی‌بر قبیله دانست. هر قبیله به نسب خویش باور داشت و اعضای آن خود را یک‌تن و یک خون دانسته و در خویشاوندی تعبیر لحمه (هم گوشتی) به‌کار می‌بردند (ضیف، ۱۹۶۰، ص. ۶۵).

جوامع مبتنی‌بر ساختار قبیلگی، بر تعصب افراد نسبت به دارایی‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی قبیله‌شان متکی هستند که به‌نام عصبیت شناخته می‌شود. واژه العصبیه از ریشه «العَصب» به معنای تا کردن و پیچاندن و محکم بستن آمده است و واژه «التعصب» در معنای حمایت و پشتیبانی به‌کار می‌رود. در اصطلاح «العصبیه» یعنی اینکه فرد، کسان و خویشان خود را به یاری بخواند و در مقابل مخالفت و دشمنی دیگران به آنان ملحق شود (الازهری، بی‌تا، ص. ۲۴۵۳؛ جواد علی، ۱۴۲۲، ج. ۷، ص. ۳۹۲). بر پایه همین تعصب است که هر فردِ قبیله حاضر می‌شود هر نوع فداکاری و ایثار را در راه قبیله بپذیرد (ابن خلدون، ۱۳۷۵، باب۲، فصل۷؛ آلوسی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۴۰). با وجود تعابیر و تفاسیر زیاد از این مفهوم، می‌توان گفت که دو معنای اصلی آن «اجتماع» و «همیاری» است که بر حول محور نسب و رابطه خونی شکل گرفته است. چنین تعصبی نه‌تنها موجب اتحاد و انسجام جامعه آن روز نمی‌شد، بلکه آنان را به واحدهای اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی کوچکی تبدیل می‌کرد. تا جایی که حتی در امور اعتقادی نیز دچار تفرقه و پراکندگی بودند و هر قبیله بت و خدای مخصوص به خودش را داشت. به‌گونه‌ای که مردم شبه‌جزیره بیش از آن‌که دارای شعور و احساس ملی باشند، تابع عصبیت قبیلگی بودند (امین احمد، ۱۹۹۸، ج. ۱، ص. ۳۵).

اگرچه پیش از ظهور پیامبر و با پیدایش زندگی شهرنشینی در شهر مکه و مدینه و احیاناً طائف مفهوم جدیدی به نام «اهالی» در اندیشه اعراب به‌وجود آمد. اهالی به چندین قبیله اطلاق می‌شد که در یک منطقه خاص زندگی می‌کردند و افزون‌بر خصلت‌های قبیلگی، به‌تدریج برای همزیستی غیر قبیلگی نیز آماده می‌شدند (جعفریان، ۱۳۸۷، ص. ۲۳).

قبیله نیز مانند دیگر واحدهای سیاسی ـ اجتماعی به‌تناسب سنت‌ها و آداب و رسوم سیاسی و مذهبی خود حوزه حاکم و محکوم را مشخص می‌سازد. در این واحد سیاسی متنفذان قوم سروری طبیعی و خانوادگی دارند؛ و نوعاً فردی از آنان به لحاظ داشتن خصلت‌های خاص و یا حتی با نوعی انتخاب طبیعی بر اساس آن خصلت‌ها، نقش یک حاکم سیاسی را ایفا می‌کند. قبایل عرب نیز از این امر مستثنی نبوده شخصی را به‌عنوان رهبر خود و با نام «شیخ قبیله» می‌پذیرفتند. معمولاً این شخص شریف‌ترین، متعصب‌ترین، ثروتمندترین، مسن‌ترین و بانفوذترین فرد قبیله خود بود؛ و به خصلت‌های پسندیده‌ای نظیر سخاوت، قدرت بیان، حلم و بردباری، تجربه و کار آزمودگی، دانش و

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-24]
[DOI: 10.61882/islamhistory.1.56.1]

دلاوری مزین بود (آلوسی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۱۸۷). هنگامی‌که فردی به سبب داشتن صفاتی خاص به‌عنوان برگزیده طبیعی ـ نسبی قبیله، به‌عنوان سید قوم انتخاب می‌شد؛ فرمانش برای همه افراد قبیله مطاع و حکمش نافذ بود؛ و افراد قبیله اطاعت از وی را بر خود لازم و واجب می‌شمرند. این اطاعت برای افراد تحت سلطه قبیله برای حفظ هویت قبیله امری اساسی به‌شمار می‌آمد؛ چراکه از هم گسستن پیوندهای قبیله به‌منزله نابودی تک‌تک افراد و هویت قبیلگی آنها بود و فقط اطاعت بی‌چون چرا می‌توانست اتحاد و پیوند داخلی قبیله را حفظ کند (جعفریان، ۱۳۸۷، ص. ۲۷). سید قبیله دارای برخی حقوق و وظایف بود. مهم‌ترین وظیفه او حفاظت از قبیله بود. او همچنین موظف به حمایت از افراد ناتوان و پرداخت دیه از جانب نیازمندان و فقرا بود و درب خانه‌اش همواره بر روی مسافران و مهمانان باز بود. در مقابل برخی از حقوق نیز برای او در نظر گرفته می‌شد از جمله اینکه یک‌چهارم غنائم از آن او بود و نیز می‌توانست پیش از تقسیم غنائم آنچه را دل-خواهش بود برگزیند. فرماندهی سپاه نیز با وی بود. غنائمی که پیش از رویاروی دو لشکر به دست می‌آمد به او تعلق داشت. غنائمی نیز که قابل‌تقسیم نبود به شیخ قبیله می‌رسید (عبدالعزیز سالم، ۱۳۸۰، ص. ۳۱۱-۳۱۲). پیامبر در چنین فضای سیاسی و اجتماعی حاکم بر جامعه حجاز نوع جدیدی از نظم سیاسی ـ اجتماعی را در قالب گفتمان امت واحده و بر پایه حکومت قوانین الهی مطرح کرد؛ که در قسمت توصیف، چگونگی آن در قالب پیمان‌نامه مدینه شرح داده شد.

۲. بافت بینامتنیت

این سطح از پژوهش در روش تحلیل گفتمان فرکلاف ناظر بر ذهنیت‌های مشترک میان گوینده و مخاطب است و بیانگر این مطلب است که هیچ متنی در خلأ تولید نشده و مؤلف، ناظر بر متون مکتوب و شفاهی پیش از خود، متن را به وجود می‌آورد (Fairclough, 1996, p. 152). مفاد عهدنامه مدینه پیامبر نیز از این امر مستثنی نیست. آن‌حضرت برای انتقال مفاهیم مورد نظر خود از ذهنیت مخاطب و همچنین آداب و رسوم موجود در آن جامعه بهره می‌برد. پیامبر در بند دوم عهدنامه رسومی مانند فدیه و کمک به ضعیفان را میان قبایل ابقا می‌کند و چگونگی اجرای آن را به شیخ قبیله و افراد آن واگذار می‌کند و فقط در پایان آنان را به توجه نسبت به ضعفا و اسیران رهنمود می‌کند. استفاده پیامبر از آرایه تکرار که باعث شده از فصاحت و بلاغت کلام کاسته شود ناظر بر تأکیدی است که ایشان بر پایبندی هر یک از قبایل بر اجرای مفاد عهدنامه دارد.

سنت «ثار» یکی دیگر از سنن مهم قبایل عرب است که در عهدنامه در قالب قانون قصاص بسیار به آن توجه شده‌است. اصل بحث خون‌خواهی فرد مقتول از جمله مباحثی است که هم در نظام مبتنی‌بر قبیله و هم در عهدنامه مدینه امری پذیرفته شده‌است، اما این دو در مورد نحوه اجرای این قاعده یا رسم، تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند. خون‌خواهی در میان قبایل از طریق سنت ثار به اجرا درمی‌آمد. بر اساس این قاعده، هنگامی‌که یکی از افراد قبیله مردی از قبیله دیگر را می‌کشت، تمام افراد قبیله مقتول ملزم به خون‌خواهی و انتقام از قبیله قاتل بودند (عبدالعزیز سالم، ۱۳۸۰، ص. ۳۲۶)؛ اما قصاص اصطلاحی فقهی و به معنای مجازات مجرم متناسب با جرم است (قلعه‌جی، ۱۴۰۵، ص. ۳۶۴). آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ سوره بقره و آیه ۴۵ سوره مائده به آن اشاره دارند. این قانون فقهی چند اصل اساسی دارد: ۱. قصاص برای کسانی است که به‌ناحق کشته‌شده باشند؛ ۲. مجازات باید به‌اندازه جرم باشد و نه بیشتر؛ ۳. تنها فرد خاطی باید مورد تعدی قرار گیرد و ۴. قصاص بر عهده خانواده یا اولیای دم مقتول است. در عهدنامه پیامبر قانون ثار با حکم قصاص و خون‌بها تخصیص خورده و شمولیت آن محدود به رابطه بین قاتل و خانواده مقتول شده‌است. در جمله شماره ۳ قصاص و خون‌بها در مقابل زیان جسمی تدارک دیده شده و در گزاره ۱۵ فقط اولیای مقتول در برابر قاتل نهاده شده و اگر آنان هم با تدارک زیان راضی گردند، قاتل با پرداخت آن از مرگ رهانیده می‌شود؛ امری که پیش‌تر خون‌های زیادی در قبال آن ریخته می‌شد.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-24]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.56.1]

حفظ جایگاه شیخ یا رئیس قبیله از دیگر بافت‌های بینامتنی در متن است. خدا و پیامبر مرجع حل اختلافات میان افراد و قبایل در نظر گرفته شدند و شیخ و بزرگ قبیله همچنان از اعتبار و بزرگی در میان قوم خود برخوردار است و حل‌وفصل امور قبیله را بر عهده دارد. او به‌عنوان کسی که کلامش هنوز از نفوذ برخوردار است درصدد تثبیت اوامر موجود در عهدنامه با نظارت مستقیم پیامبر است.

ج) تبیین

سطح سوم از گفتمان فرکلاف بخش تبیین است که در آن لایه‌های زیرین متن و اهداف پنهان نویسنده در آشکار ساختن ایدئولوژی‌های درون‌متنی روشن می‌شود. ایدئولوژی برای یک جامعه هدف معین، به‌عنوان هماهنگ‌کننده میان آن افراد نقش ایفا کرده و هنگامی‌که افراد در یک ایدئولوژی معین قرار بگیرند، اعمال آنها در شرایط مشابه برای اهداف ترسیم‌شده آن ایدئولوژی انسجام بیشتری پیدا می‌کنند. نتایج همگرایی با ایدئولوژی در هنگامی‌که نبودِ هماهنگی و تفرقه، قدرت را تحت شعاع خود قرار می‌دهد بیشتر روشن می‌شود (وان دایک، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۷)؛ بنابراین همسو شدن و همگرایی افراد در یک فضای ایدئولوژیک به تقویت وحدت و اتحاد آنان کمک می‌کند. در عهدنامه پیامبر با اهالی مدینه می‌توان از دو ایدئولوژی مستتر یعنی «طرد تدریجی مؤلفه‌های نهادینه شده در نظام قبیلگی» و «تثبیت مؤلفه‌های حاکمیت الهی در اجتماع» پرده برداشت. این دو به‌عنوان دو محور کلی مورد اهتمام پیامبر در تکوین عهدنامه است.

غلبه گفتمان الهی بر گفتمان قبیلگی به‌صورت حذف تدریجی اصول قبیلگی و ورود گام‌به‌گام مؤلفه‌های جامعه دینی در عهدنامه مشهود است. همچنان‌که در بخش توصیف اشاره شد، متن عهدنامه پس از انتقال مهاجران به شهر یثرب نوشته شد. در آن زمان نیاز به «اتحاد و همبستگی» در میان اقشار گوناگون جامعه یثرب به‌ویژه در مقابل تهدید مشرکان دارای اهمیت بود. امری که موجب دیدگاه تساهل محور پیامبر نیز شد. بنابراین ایشان در حذف تدریجی باورها و آداب موجود در جامعه که در تضاد با حاکمیت قانون دین بود به‌صورت تدریجی و خزنده گام برداشته و ضمن تثبیت برخی از موارد اصیل و نهادهای ریشه‌دار مانند مقام شیخوخیت قبیله، از آنها در راستای اهداف خود بهره برده است.

در بیشتر گزاره‌های عهدنامه پیامبر با وجه امری مخاطبان را ملزم به انجام دستوراتی کرده است که می‌توان قاطعیت و یقین او به موضوع را به‌صورت واضح دید که از زبان در خدمت قدرت بهره برده است. در این عهدنامه پیامبر از کاربرد وجه التزامی عبارات به‌شدت پرهیز کرد؛ زیرا کاربرد آن در تردید و آرزو و توجیه است. کاربرد وجوه اخباری و امری و نیز جملات معلوم که بر فاعل تأکید دارند پیامبر را در حذف باورهای جاهلی مدد رسانده است؛ در سراسر عهدنامه کاربرد جملات فرادست گونه پیامبر به چشم می‌خورد و این موضوع علاوه‌بر بار معنایی خاصی که نمایانگر قدرت مطلقه پیامبر است در مخاطب احساس تمکین و پذیرش ایجاد می‌کند. این امر در راستای گفتمان فرادست گونه پیامبر به امت واحده در جهت خروج آنان از معیارهای مرسوم قبیلگی و عادت دادن آنان به حاکمیت شخص واحدی به‌عنوان مجری اوامر الهی و در نهایت پی‌ریزی تدریجی ساختار حاکمیت قانون و دین الهی در جامعه هست. همچنان‌که در گزاره‌های ۱۷ و ۲۸، پیامبر با آوردن صفت «عزوجل» برای خداوند که حاکی از قدرت و تسلط او بر بندگان است، مرجع حل اختلاف را خداوند و خود می‌داند و به حذف آرام جایگاه شیخ قبیله که پیش‌تر حل این‌گونه موارد در اختیارش بود می‌پردازد.

نتیجه

شبه‌جزیره عرب مقارن ظهور رسول خدا(ص) به لحاظ اجتماعی شاهد سیطره گفتمان قبیلگی بود. پیامبر پس از هجرت به شهر یثرب در صدد تغییر این گفتمان و جایگزینی گفتمان جدید بر پایه ایجاد جامعه متمرکز دینی برآمد. ایشان برای رسیدن به این منظور پیمان‌نامه‌ای را تنظیم کرده که ساختار متنی آن متشکل از مجموعه بایدها و نبایدها و مجموعه قوانین بود که به تأیید و امضای قبایل و

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-24]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.56.1]

گروه‌های مختلف ساکن در شهر رسید. پیمان‌نامه‌ای که در آن به‌صراحت از لفظ «امت واحده» نام برده شده و ذکر شد که مانند هیچ امت یا گروه دیگر نیستند. پژوهش حاضر با هدف مشخص کردن نشانه‌ها و دال مرکزی گفتمان امت واحده و چگونگی تلاش پیامبر برای تبدیل کردن آن به گفتمان برتر در جامعه زمان خویش، متن عهدنامه را با استفاده از روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف در سه سطح مورد بررسی قرار داد. سطح توصیف که با تحلیل زبانی و بررسی واژگانی متن، نشان داد که ساختار این گفتمان جدید متشکل از دال مرکزی «حاکمیت قانون الهی» است که دال‌های تساوی همه افراد در مقابل قانون، انتخاب مرجع واحد برای حل اختلافات و عدم‌حمایت و برخورد شدید با قانون‌شکنان برگرد آن مفصل‌بندی می‌شود. بررسی بافت موقعیتی و بینامتنی عهدنامه در سطح تفسیر نیز نشان داد که پیامبر از ذهنیت مخاطب و رسوم مورد قبول برای برتری گفتمان خود در جامعه بهره برده است. پیامبر رسم فدیه و کمک به ضعیفان را ابقا می‌کند. سنت ثار را با ایجاد تغییرات در آن در قالب حکم قصاص و خون‌بها تخصیص زده و شمولیت آن را محدود به رابطه بین قاتل و خانواده مقتول می‌کند. بدین شکل یکی از موانع اصلی بر سر راه شکل‌گیری «امت واحده» را برمی‌دارد. شیخوخیت از دیگر سنن مورد قبول جامعه مخاطب پیامبر است که ایشان از آن بهره می‌گیرد. در پیمان‌نامه اگرچه خدا و پیامبر مرجع حل اختلافات میان افراد و قبایل در نظر گرفته می‌شوند؛ اما شیخ و بزرگ هر قبیله همچنان از اعتبار و بزرگی در میان قوم خود برخوردار است و حل و فصل امور قبیله خود را بر عهده دارد و به‌عنوان کسی که کلامش هنوز از نفوذ برخوردار است در صدد تثبیت اوامر موجود در عهدنامه با نظارت مستقیم پیامبر به‌شمار می‌رود. سطح تبیین نیز از دو ایدئولوژی مستتر «طرد تدریجی مؤلفه‌های نهادینه‌شده در نظام قبیلگی» و «تثبیت مؤلفه‌های حاکمیت الهی در اجتماع» در این عهدنامه پرده برداشت. گفتمانی که برای جایگزین شدن با گفتمان قبل از خود به‌صورت حذف تدریجی اصول قبیلگی و ورود گام‌به‌گام مؤلفه‌های جامعه دینی عمل کرد.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافعی وجود ندارد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت شده است.

شفافیت داده‌ها

داده‌ها و مآخذ پژوهش حاضر در صورت درخواست از نویسنده مسئول و ضمن رعایت اصول کپی رایت ارسال خواهد شد.

حامی مالی

این پژوهش حامی مالی نداشته است.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-24]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.56.1]

فهرست منابع

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۷۵ش). *مقدمه ابن خلدون*. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۹)، *لسان العرب*، تصحیح امین محمد عبدالوهاب و محمد الصادق العبیدی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

ابن هشام، ابومحمد (بی‌تا). *السیره النبویه*. تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبد الحفیظ شلبی. بیروت: دار المعرفه.

الازهری، ابومنصور محمد بن احمد (بی‌تا). *تهذیب اللغه*. تحقیق عبدالکریم العزباوی. قاهره: الدار المصریه للتالیف و الترجمه.

امین احمد (۱۹۹۸). *ضحی الاسلام*. قاهره: الهیئه المصریه العامّه للکتاب.

آلوسی، ابوالفضل شهاب الدین محمود (بی‌تا). *بلوغ الارب*. تحقیق محمد بهجه الاثری. قاهره: دارالکتب الحدیثه.

آموزگار، شهرام (۱۳۹۴ش). *ساخت و روابط قدرت در دولت مدینه*. قم: بوستان کتاب.

بختیاری، شهلا و زهرا نظرزاده (۱۳۹۱ش). «پیمان نامه مدینه، نمونه‌ای تاریخی در زمینه حل اختلاف». تاریخ اسلام. ش۱ (پیاپی۴۹). بهار. ص۵۵–۷۹.

بیات، علی و قدریه تاج بخش (۱۳۸۶ش). «وثاقت پیمان نامه مدینه». پژوهش دینی. ش۱۵. پاییز. ص۸۷–۱۱۰.

جعفریان، رسول (۱۳۸۷ش). *تاریخ تحول دولت و خلافت از برامدن اسلام تا بر افتادن سفیانیان*. قم: بوستان کتاب.

جواد علی (۱۴۲۲). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*. بیروت: الساقی.

حمیدالله، محمد (۱۳۶۶ش). *اولین قانون اساسی مکتوب در جهان، سندی مهم از دوران رسالت حضرت پیغمبر(ص)*. ترجمه غلامرضا سعیدی، تهران: نشر بعثت.

حمیدالله، محمد (۱۴۰۷). *مجموعه الوثائق السیاسیه للعهد النبوی والخلافه الراشده*. بیروت: دار النفائس.

زاجکانی، سودابه و غلامرضا ظریفیان (۱۴۰۲ش). «سنخ شناسی موضوعی پیمان نامه مدینه». مطالعات تاریخ اسلام. ش۵۷. تابستان. ص۱۱۳–۱۴۶. Dor: **20.1001.1.22286713.1402.15.57.4.9**

ضیف، شوقی (۱۹۶۰). *العصر الجاهلی*. مصر: دارالمعارف.

عبدالعزیز سالم (۱۳۸۰ش). *تاریخ عرب قبل از اسلام*. ترجمه باقر صدرنیا. تهران: علمی فرهنگی.

عسگری خانقاه، اصغر (۱۳۶۸ش). *فرهنگ مردم شناسی*. تهران: ویس.

قلعه جی، محمّدرواس (۱۴۰۵). *معجم لغه الفقهاء*. بیروت: دارالنفائس.

گوتو، اکیرا (۱۳۷۶ش). «*قانون نامه مدینه*». ترجمه شهلا بختیاری. کیهان اندیشه، ش۷۵. ص۱۰۱–۱۱۵.

مک‌دانل، دایان (۱۳۸۰ش). *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*. ترجمه حسینعلی نوذری. تهران: فرهنگ گفتمان.

میانجی، علی‌احمدی (۱۳۷۷ش). *مکاتیب الرسول(ص)*. تهران: موسسه فرهنگی دارالحدیث.

وان دایک، تئون ای (۱۳۸۷ش). *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*. گروه مترجمان. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

ولوی، علی‌محمد (۱۳۸۰ش). *دیانت و سیاست*. تهران: دانشگاه الزهرا.

یاراحمدی، لطف‌الله (۱۳۸۳ش). *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی*. تهران: هرمس.

یورگنسن، ماریان و لوئیز، فیلیپس (۱۳۸۹ش). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*. ترجمه هادی جلیلی. تهران: نشر نی.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-24]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.56.1]

References

Abdul Aziz Salim (1380 SH). *History of the Arabs before Islam*, translated by Baqer Sadarnia. Tehran: Elmi Farhangi. [In Persian]

Al-Azhari, Abu Mansur Muhammad ibn Ahmad (n.d.). *Tahdhib al-Lughah*, edited by Abdul Karim al-Azbawi. Cairo: Al-Dar al-Misriyah lil-Ta'lif wa al-Tarjamah. [In Arabic]

Alusi, Abu al-Fadl Shahab al-Din Mahmoud (n.d.). *Bulugh al-Arab*, researched by Muhammad Bahjah al-Athari. Cairo: Dar al-Kutub al-Hadithah. [In Arabic]

Amin, Ahmad (1998). *Dhuha al-Islam*. Cairo: Al-Hay'ah al-Misriyah al-'Ammah lil-Kitab. [In Arabic]

Amoozegar, Shahram (1394 SH). *Structure and Power Relations in Medina State*. Qom: Boostan Ketab. [In Persian]

Asgari Khanqah, Asghar (1368 SH). *Ethnology Dictionary*. Tehran: Weis. [In Persian]

Bakhtiari, Shahla and Zahra Nazarzadeh (1391 SH). "The Medina Charter, a Historical Example in Conflict Resolution." Islamic History, No.1 (Issue 49), Spring, pp. 55-79. [In Persian]

Bayat, Ali and Qadriyeh Tajbakhsh (1386 SH). "Authenticity of the Medina Charter." Religious Research, No.15, autumn, p. 87-110. [In Persian]

Daif, Shawqi (1960). *Al-'Asr al-Jahili*. Egypt: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]

Fairclough, N. (1996), *Language and Power*, New York: Longman Inc.

Fairclough, N. (1996), Language and Power, New York: Longman Inc.

Goto, Akira (1376 SH). "The Medina Charter." Translated by Shahla Bakhtiari. Keyhan Andisheh, No. 75, pp. 101-115. [In Persian]

Hamidullah, Muhammad (1366 SH). *The First Written Constitution in the World, an Important Document from the Prophetic Era*, translated by Gholamreza Saeedi. Tehran: Nashr Be"sat. [In Persian]

Hamidullah, Muhammad (1407 AH). *Majmu'ah al-Watha'iq al-Siyāsīyah lil-'Ahd al-Nabawī wal-Khilāfah al-Rāshidah*. Beirut: Dar al-Nafa'is. [In Arabic]

Ibn Hisham, Abu Muhammad (n.d.). *Al-Sirah al-Nabawiyyah*, edited by Mustafa al-Saqqa, Ibrahim al-Abyari, and Abdul Hafiz Shalabi. Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]

Ibn Khaldun, Abd al-Rahman ibn Muhammad (1375 SH). *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Translated by Mohammad Parvin Gonabadi. Tehran: Elm va Farhangi Publications. [In Persian]

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1419 AH). *Lisan al-Arab*, edited by Amin Muhammad Abdul Wahhab and Muhammad al-Sadiq al-Abidi. Beirut: Dar al-Ihyaa al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Jafarian, Rasul (1387 SH). *History of the Evolution of State and Caliphate from the Emergence of Islam to the Fall of the Sufyanids*. Qom: Boostan Ketab. [In Persian]

Jawad Ali (1422 AH). *Al-Mufassal fi Tarikh al-Arab Qabl al-Islam*. Beirut: Al-Saqi. [In Arabic]

Jorgensen, Marian and Louise Phillips (1389 SH). Theory and Method in Discourse Analysis, translated by Hadi Jalili. Tehran: Nashr Ney. [In Persian]

McDonnell, Diane (1380 SH). *Introduction to Discourse Theories*, translated by Hossein Ali Nodari. Tehran: Farhang-e Gofteman. [In Persian]

Miyangi, Ali Ahmadi (1377 SH). *Makatib al-Rasul (PBUH)*. Tehran: Dar al-Hadith Cultural Institute. [In Persian]

Qalaaji, Mohammad Ravas (1405 AH). *Mu'jam Lughah al-Fuqaha'*. Beirut: Dar al-Nafa'is. [In Arabic]

Valavi, Ali Mohammad (1380 SH). *Religion and Politics*. Tehran: Alzahra University. [In Persian]

Van Dijk, Teun A. (1387 SH). *Studies in Discourse Analysis*. Translation group. Tehran: Center for Media Studies and Research. [In Persian]

Yarahmadi, Lotfollah (1383 SH). *Common and Critical Discourse Analysis*. Tehran: Hermes. [In Persian]

Zajkani, Soudabeh and Gholamreza Zarifian (1402 SH). "Thematic Typology of the Medina Charter". Islamic History Studies, No.57, summer, p. 113-146. [In Persian]

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-10-24]

[DOI: 10.61882/islamhistory.1.56.1]