

لمحة تاريخية حول تطور فقه السياسة الشرعية والأقليات الدينية في الإسلام



د/ عصام طوالبی الثعالبی
أستاذ محاضر بكلية الحقوق (جامعة الجزائر)
دكتور في تاريخ التشريع الإسلامي (جامعة السربون)



"يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم" (وثيقة المدينة، 1هـ/622م).

"وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني" (أبو بكر الصديق، 10هـ/632م)

لاشك أن موضوع الإسلام والمسلمين يحتلّ مقدمة الساحة الإعلامية العالمية منذ حوادث الحادي عشر سبتمبر 2001 في الولايات المتحدة الأمريكية وما تبعها من احتلال غربي للعراق وأفغانستان. فبينما يجتهد البعض في تقديم الإسلام على صورته الحقيقية - أي دين سلم وسلام - يسعى البعض الآخر على تهميشه باستمرار متهما إياه بالعنف والوحشية. ففي إطار الحرب الإعلامية التي تخوضها اليوم وسائل الإعلام الغربية ضد معالم الدين الحنيف، كثيرا ما تُتهم الشريعة الحمديدية - والسياسة الشرعية خاصة - بأنها نظام قانوني متأخر في انفصال تام عن متطلبات العالم المعاصر: ألا يوصف نظام الحكم الإسلامي غالبا بالنموذج "التيوقراطي الاستبدادي" المعادي بالكلية لمبادئ الديمقراطية السياسية والتعددية الدينية التي تقوم عليها الحياة المدنية الحديثة ؟.

لكن وفي الوقت الذي تُنشر فيه مثل هذه الافتراءات، يساهم - للأسف الشديد - تطرّف بعض مفكري الإسلام في تغذية الأفكار المسبّقة التي يحملها الجمهور الغربي ضد الثقافة الإسلامية. ألم يجعل الكثير من الكتاب العرب المسلمين اليوم من نقد المبادئ الديمقراطية والحريات العامة شغلهم الشاغل؟ لتكون لدينا فكرة حول موقع الديمقراطية في خطاب هؤلاء، لتتوقف لحظة مثلاً مع تعريف حامد الهجري (1431هـ/ 2010م) مثلاً للديمقراطية: "إن الديمقراطية هي حكم الشعب للشعب، إن الديمقراطية تعني أن نحتكم إلى الشعب ولا نحتكم إلى شريعة ربنا، إن الديمقراطية تعني أن نحكم المجالس التشريعية حتى ولو خالفت شريعة ربنا، إن الديمقراطية تعني أن نطبق ما وافق عليه غالبية أعضاء المجلس ولو كان مخالفاً لشريعة ربنا [...] وهذه مخالفة صريحة لما أمرنا الله تعالى به من الاحتكام إلى شريعته ونبد قوانين البشر [...] إن الديمقراطية من وضع وتأصيل أعداء الإسلام، أما نحن المسلمون فلسنا بحاجة إلى الديمقراطية، وإنما أبدلنا الله بها بشريعته الإسلامية: فإذا كانوا يتحاكمون إلى قوانين البشر، فنحن نتحاكم إلى قوانين رب البشر" (1).

وإن كانت هذه الكلمات تستغني عن كل التعليق، تبقى فتاوى اللجنة السعودية للبحوث والإفتاء في موضوع الديمقراطية السياسية والاجتماعية أخطر منها بكثير؛ ألم تفصل هذه اللجنة بصفة نهائية في مسألة التعددية الحزبية قائلة أنه: "لا يجوز للمسلم أن يرشح نفسه رجاء أن ينتظم في سلك حكومة تحكم بغير ما أنزل الله وتعمل بغير شريعة الإسلام"؟ بل وقد ذهبت أبعد من ذلك في فتواها المتعلقة بحكم التعددية الدينية في بلد الإسلام حيث اعتبرت أن الحكومة أو الشعب الذي "لا يفرق بين اليهود والنصارى وسائر الكفرة وبين المسلمين إلا بالوطن، وجعل أحكامهم واحدة، فهو كافر" (2) !



لا جدوى من التذكير بمدى تعارض هذا الخطاب مع مبادئ الديمقراطية التي تدافع عنها اليوم مختلف المعاهدات والقوانين الدولية، والتي يكاد يجمع المؤرخون ورجال القانون للقول مع الدكتور القرضاوي (1427هـ/ 2007م): "أنها اهتدت إلى صيغ ووسائل تعتبر إلى اليوم أمثل الضمانات لحماية الشعوب من تسلط المتجبرين"⁽³⁾. بل وقد تبنى هذا الرأي أنصار المدرسة الإصلاحية منذ أكثر من قرن حين ذهبوا إلى نصرة النظام البرلماني والقول بمشروعيته في الإسلام. لنذكر من بينهم عبد الرحمن الكواكبي (ت. 1319هـ/ 1902م) الذي اعتبر أن: "سبب انحطاط المجتمعات الإسلامية وأصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية [...] فالأهم الموقفة عنده قد خصّصت منها جماعات باسم مجالس النواب، وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية السياسية، وذلك منطبق تماماً على ما أمر به القرآن الكريم في الآية: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: 104)، وفي كمال هذه الآية وهي: {أولئك هم المفلحون} من التبجيل ما يحمل نفوس الأبرار على تحمّل مضض القيام بهذه الوظيفة في ذاتها، الممقوتة عند المستبد وأعوانه"⁽⁴⁾. ألم يذهب السيد جمال الدين الأفغاني (ت. 1314هـ/ 1897م) بدوره إلى اعتبار غير المسلمين المقيمين في أرض الإسلام كمواطنين، لهم من الحقوق مثل ما عليهم من الواجبات، ناصحاً إخوانه من المسلمين بمراعاة: "أحكام الألفة في المنافع الوطنية، وتأكيد الروابط بينهم وبين أبناء وطنهم وجيرانهم من أرباب الأديان المختلفة، [وأن] يكونوا في الوطنية إخواناً؛ [ذلك] أن الله رب العالمين، لا رب اليهود فقط، ولا النصارى فقط، ولا المسلمين فقط"⁽⁵⁾. قبل أن يستبشر تلميذه الإمام محمد عبده (ت. 1322هـ/ 1905) بمجيء "الوقت الذي يسطع فيه نور العرفان الكامل فتَهْزَم له ظلمات الغفلة فتصبح الملتان العظيمتان - المسيحية والإسلام - وقد تعرّفت كل منهما إلى الأخرى وتصافحتا

مصافحة الوداد وتعانقتا معانقة الألفة، فتعمد عند ذلك سيوف الحرب التي طالما انزعجت لها أرواح الملتين [...] وتصبح التوراة والإنجيل والقرآن كتباً متوافقة وصحفاً متصادقة يدرسه أبناء الملتين ويوقرها أرباب الدينين⁽⁶⁾.

لا شك أن فكرة مشروعية الديمقراطية والتعددية الدينية في الإسلام قد تثير إعجاب القارئ المعاصر، خاصة على ضوء التغيرات العميقة التي يعيشها اليوم العالم الإسلامي من خلال ما يسمى "بثورات الربيع العربي" من خلال تحرك شبيبة متعطشة إلى المزيد من الحريات السياسية والاجتماعية. لكن ألا يتعارض المنظور الحديث للحكم الديمقراطي مع المفاهيم الشرعية لفقه الإمامة⁽⁷⁾؟ أي مكانة يمكن أن تحتلها الديمقراطية في فتوى الباقلاني (ت. 402هـ/1012م) مثلاً الذي يرى أن الإمام: "لا ينخلع بفسقه وظلمه بغصب الأموال، وضرب الأبخار، وتناول النفوس المحرمة، وتضييع الحقوق، وتعطيل الحدود، ولا يجب الخروج عليه"⁽⁸⁾. أليس من حق الإمام كما يُقال أن: "يحكم مدى الحياة، [وأن] ينفرد برأيه حتى ولو كان جميع المسلمين عامة وخاصة ضد رأيه، أو كان أهل الحل والعقد من المسلمين يناقضونه فكرته [...] ومن يخالف الأغلبية المطلقة من أهل الحل والعقد، فضلاً عن أي شخص من عامة المسلمين، كان خطراً على الدولة الإسلامية أو على الحكم الجديد فليقتل بحدة السيف"⁽⁹⁾!

ففي إطار الجدل القائم منذ أكثر من قرن في أرض الإسلام بين مؤيد للديمقراطية قائل بمشروعيتها، وبين معاد لها مبدعاً أنصارها، نتساءل من جهتنا: هل يمكن الاعتماد على المقاربات المنهجية الحديثة المستخدمة في مواد "تاريخ التشريعات والمؤسسات القانونية" لمحاولة الترحيح - ولو نسبياً - بين الرأيين؟ أيستطيع الباحث المسلم أن يعتمد اليوم على المقاربات الإستمولوجية المعاصرة للعمل على إثبات تطابق - أو عدم تطابق - السياسة الشرعية الإسلامية مع معالم الديمقراطية السياسية والاجتماعية؟ لنطرح التساؤل بطريقة أخرى: ما صحة الصورة التي يقدمها أغلب



فقهاء السياسة الشرعية من الحاكم الإسلامي، صورة إمام مستبَد لا يشاطره أحد في الحكم ولا ينازعه أحد في الرأي؟ أهذا التصوّر من وحي الكتاب المبين وسنة سيّد المرسلين وسيرة الخلفاء الراشدين، أم ليس سوى منتج اجتهادي ظهر تحت ظل سلطان "الملوك" الأمويين والعباسيين، اجتهدا سرعان ما قدّسه وعظّمه أهل التقليد الطالبون للعلم بلا حجة، أولئك الذين شبّههم الشافعي (ت. 204هـ/820م) "بمطب الليل الذي يحمل حزمة حطب وفيه أفعى تلدغه وهو لا يدري؟".

ومحاولة الإجابة عن هذه الإشكالية التي لازالت تثير اهتمام الكثير من الباحثين سواء في العالم العربي أو الغربي، نرى من الضروري التوقّف لحظة مع تاريخ السياسة الشرعية في الإسلام؛ فمن خلال دراستنا لمراحل تكوين النظرية السياسية الإسلامية، سنحاول أن نثبت أن نظام الدولة التي أسّسها النبي ﷺ لم يكن في شيء معاديا لتصوّر ديمقراطي للحياة المدنية والسياسية (المبحث الأول). سنسعى بعد ذلك بواسطة تحليل غلط حكم الخلفاء الراشدين أن نبين أن هؤلاء لم يعتبروا أبدا وظيفة الخلافة منصبا ربانيا كما يعتقد أكثر الناس ذلك في زماننا، بل مجرد مسئولية إدارية ومدنية كلّفهم بها الأمة في سبيل حفظ بيضة الإسلام (المبحث الثاني). سنحاول في آخر المطاف أن نحدّد أصول التصوّر الاستبدادي الذي أصبغ به فقه الإمامة، تصوّر ترى فيه المقلّدة من زماننا حكما سماويا يجب الإذعان له دون جدال ولا مراء (المبحث الثالث).

المبحث الأول: دولة المدينة المنورة: من التعددية الدينية إلى الثقافة الدستورية:

يعتقد أكثر المستشرقين أن نبي الإسلام ﷺ كان من خلال دعوته يهدف أساسا إلى تشييد دولة قادرة على جمع شمل العرب، لكن أحاديث كثيرة راجعة للمرحلة المكية (610-623م) تثبت عكس ذلك: يخبرنا البخاري (ت. 255هـ/869م) مثلا أن كبار قريش أرسلوا يوما بعثة بن الوليد إلى النبي ﷺ قبل هجرته إلى مكة لمحاولة إغوائه:

"يا ابن أخي، إن كنت إنما تريد بما جئت به من هذا الأمر مالاً جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالاً، وإن كنت تريد به شرفاً سودناك علينا حتى لا نقطع أمراً دونك، وإن كنت تريد به ملكاً ملكناك علينا". فأجابه النبي ﷺ قائلاً: "بعثني الله عز وجل برسالاته فأنا لكم ناصح أمين أدعوكم لما ترون، فإن قبلتم فهذا حظكم في الدنيا والآخرة، وإلا فإنني سأصبر حتى يحكم الله بيننا" (10).

إن رفض النبي ﷺ لاقتراح عتبة بن الوليد بتخليكه العرب يبطل قول من قال بأن رسول الإسلام ﷺ رغب يوماً في تشييد مملكة دينية. كما أن هذا النص يدل قطعاً أنه لا يجوز فرض الدين كرهاً بسيف السلطان، وقد أحسن الأستاذ الهادي الحسيني التعليق على هذا الحديث قائلاً: "إن أهم ما نتحدث عنه من هذا الموقف هو أن الدعوة اقتناع وإقناع؛ ولو كانت غير ذلك لا غنم الرسول ﷺ الفرصة وقبل ما عرضت عليه قريش من ملك وسلطان، ثم اتخذ جيشاً ففرض به العقيدة على الناس، لكنّه رفض هذا الأسلوب، لأنّ الناس قد يقبلون مادامت هناك قوة، فإذا زالت هذه القوة لسبب من الأسباب عادوا لما كانوا عليه" (11). فنستطيع أن نستنتج منطقياً أن وظيفة النبي ﷺ الدنيوية كانت ثانوية بالنسبة لمهمته الأخروية. ولا شك أن المستشرق برنار لويس (1404هـ/1984م)، ورغم موقفه العدائي أحياناً تجاه الإسلام والمسلمين، قد أصاب حين صرّح بأن: "محمد لم يصبح رئيس دولة من أجل الرئاسة ذاتها، بل فقط من أجل تحقيق مهمّة النبوة" (12).

يجب العلم من جهة أخرى أنه ورغم قبول جزء كبير من أهل يثرب برئاسة النبي ﷺ، إلا أن كثيراً منهم قد أنكروا هذا الأمر: أولهم اليهود الذين بصفتهم رجال دين وسط مجتمع بدوي، كانوا يتمتعون بامتياز اقتصادي وفكري كبير قبل قدوم النبي ﷺ إلى المدينة. فلا شك أن الجزية التي فرضها عليهم رسول الله ﷺ وإصلاحاته في سبيل تربية العرب وتعليمهم لم تكن تخدم مصالحهم. ضف إلى المعارضة اليهودية



معارضة ضعفاء الإيمان ممن أسلموا في الظاهر دون أن تؤمن قلوبهم، أولئك "المنافقون" الذين كلما ردّوا إلى الفتنة أركسوا فيها، مستغلين كل الفرص للتحالف مع اليهود والتشكيك في سلطة النبي ﷺ. تبين أسطر سمالك اليهودي بجديّة جسامّة المعارضة السياسية التي كان النبي ﷺ يواجهها في المدينة: فقد كان هذا الشاعر كثيراً ما يعارض قرارات النبي ﷺ دون أن يبالي بغضب صحابته الكرام. فهو الذي وجّه إلى المصطفى ﷺ وإلى أتباعه من المسلمين الأبيات التالية بعد عقرهم نخيل بني قريضة :

ألسنا ورثنا الكتاب الحكيم على عهد موسى ولم نصدف
وأنتم رعاء لشاء عجاف بسهل قمامة والأخيف
فيا أيها الشاهدون انتهوا عن الظلم والمنطق المؤنف
لعل الليالي وصرف الدهور يدلن من العادل المنصف
بقتل النضير وإجلاتها وعقر النخيل ولم تقطف

وتخبرنا السيرة النبوية أن رسول الله ﷺ لم يكن يبالي بهذه الافتراءات، بل يتجاهل أقوال هذا العدو اللدود الذي يتبوأ مقعده من النار، وأكثر من ذلك؛ نهى المعصوم ﷺ أصحابه عن قتل مثل هؤلاء المعارضين والمنافقين كي: "لا يُقال: محمد يقتل أصحابه" (13)، أو إن شئنا أن نعبر عن الحديث باللغة المعاصرة كي "لا يُقال محمد يقتل مواطنيه"؛ ألم يمكث سمالك اليهودي مقيماً بالمدينة في مأمن حتى أدركته المنية دون أن ينتقم منه أحد من المسلمين؟ فلا نتعجب إذن من تعليق صاحب السيرة النبوية فيليب عزيز (1417هـ/1997م) على سياسة نبي الإسلام ﷺ قائلاً: "دولة المدينة ليست دكتاتورية دينية كما يظن ذلك بعض الناس، بل يشجّع النبي حرية التعبير" (14).

فإن كان الرئيس الأول لدولة الإسلام ﷺ متسامحاً إلى هذا الحدّ مع أعدائه، نتصوّر بسهولة سعة صدره مع أتباعه؛ فلم يتردّد أبداً عليه السلام في استشارة صحابته قبل اتخاذ القرارات السياسية المصيرية، وقد أحسن الصحابي الجليل أبو هريرة

رضي الله عنه (56هـ/676م) التعبير عن إعجابه بسياسة رسول الله ﷺ الجماعية قائلاً: "ما رأيتُ من النَّاسِ أحداً أَكْثَرَ مَشُورَةً لِأَصْحَابِهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ" (15). ألم يأمر القرآن الكريم صراحة أهل يثرب بأن يجعلوا ﷺ وأمرهم شورى بينهم ﷻ (الشورى: 38)؟ قبل أن يوجه الخطاب إلى النبي ﷺ وإلى من كلف بعده بحفظ بيضة الإسلام: ﷻ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﷻ (آل عمران: 152). يقترح أستاذ الطريقة العلوية الشيخ خالد بن تونس للآيتين التفسير اللغوي التالي: "يحمل الأصل اللغوي لكلمة "الشورى" المشتقات: شاور يشاور مشورة واستشارة. نلاحظ أن الآيتين وردتا على صيغة الجمع: {شاورهم} و{أمرهم شورى}، فهي تماثل الديموس اليوناني الذي يشير إلى: الكتلة أو الشعب أو أعضاء الأمة بغض النظر عن العرق أو الدين. أما {أمرهم} فهو الأمر الذي يتعلّق بالشأن العام أو الجمهورية أو القرارات التي تتخذ للصالح العام؛ وعليه إن الآية تدعو المواطن من خلال جمعية مساوية الأعضاء إلى إبداء رأيه في المجال السياسي" (16).

لا شك أن المستشرق الفرنسي والمؤرخ الكبير للتشريع الإسلامي فرانسوا بول بلان (1418هـ/1998م) قد استند إلى الحقائق التاريخية السابقة ليستنتج بدوره وبكل موضوعية أن: "التصور الديني والسياسي للإسلام كان في بداية أمره في غاية الديمقراطية والشخصية، ليؤدّي بالضرورة إلى ممارسة السلطة من طرف جماعة المسلمين" (17).

ألم تدفع هذه التعددية السياسية والدينية رسول الله ﷺ سنة قدومه إلى يثرب إلى وضع وثيقة تحدّد حقوق وواجبات مختلف الجماعات التي تتركّب منها المدينة؟ نصّ حسن السند رواه ابن هشام (ت. 83هـ/703م) في سيرته باسم "الصحيفة" أو "عهد المدينة"، سيُعرف في زمن متقدم باسم "دستور المدينة". يتميز هذا النص عن الكتاب والسنة بكونه ليس وحياً بواسطة ولا حديثاً نبوياً، بل عهداً مثله مثل العهود المبرمة بين القبائل العربية قبل الإسلام. يعتقد المؤرخ صالح ستيتي: "أن دستور السنة الأولى



للهجرة يقترح تحالفا خالصا وبسيطا بين ثلاثة مجموعات: الأنصار والمهاجرين واليهود. تحالف على نموذج التحالفات الحربية التي كانت تبرمها القبائل العربية فيما بينها⁽¹⁸⁾. في حين أن رجل القانون التونسي بن عاشور يصف هذه الوثيقة: "بعهد مكتوب يؤسس بالمدينة كنفدرالية قبلية موحدة تحت سلطة النبي"⁽¹⁹⁾.

يعترض بعض المؤرخين على استخدام مصطلح "دستور" في حق وثيقة المدينة؛ فيرى روبرت سرجون (1398هـ / 1978م) مثلاً أن: "هذا الدستور المزعوم مجموعة نصوص تتكون من ثمانية وثائق مفترقة ليست سوى تحالفات أبرمها النبي مع القبائل اليهودية، ثم نقلها ابن إسحاق وأبو عيدة مضيفين إليها وثائق ثانوية أخرى"⁽²⁰⁾. يستدل الكاتب على رأيه بعدم عثور أهل السير على النص الأصلي للوثيقة، فيفترض أن وثيقة المدينة قد ارتكزت على مصادر متأخرة وغير مباشرة. يشاطره في الرأي المستشرق منتقومي وات (1401هـ / 1981م) الذي يضيف أن "تقديم الوثيقة في شكل نص واحد لا يخلو من جملة من العيوب كتناقضات في التواريخ (توصف المدينة أحيانا لفظ "المدينة" وأحيانا بلفظ "يثرب")، ووجود أحكام عامة وسط مجموعة من الأحكام الخاصة، وتكرار للمواد دون أي سبب جدّي"⁽²¹⁾. يبدو أخيرا أن محمد العزيز بن عاشور (1415هـ / 1995م) قد اقتنع بهذا الرأي إذ يستخلص أن: "العقود القديمة المبرمة بين قبائل الجزيرة لازالت قائمة [زمن النبي] وأنه من الخطأ تسمية وثيقة المدينة دستورا"⁽²²⁾.

مهما كانت حقيقة التكيف القانوني لوثيقة المدينة، سواء كانت دستورا بآتم معنى الكلمة أو مجرد عهود بين قبائل مختلفة المعتقد، الأهم هنا أن هذه الوثيقة كانت طيلة فترة إقامة النبي ﷺ بيثرب (أكيد قبل أن ينقضها اليهود إثر غزوة الأحزاب) نصا جوهريا يحدّد حقوق وواجبات مختلف أطراف المدينة. وعليه، نستطيع اعتبارها المصدر الأساسي الذي يحدّد مكانة كلّ من المواطن المسلم وغير المسلم داخل الدولة

الحمدية. فعلا: تبقى "المواطنة" المحور الأساسي الذي يدور حوله أول نصّ سياسي شرعه النبي ﷺ بعد قدومه إلى المدينة؛ ألم تنصّ مقدمة الوثيقة بكل وضوح أن "يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم"؟

نعلم أن الإسلام يمنح أهمية كبيرة لحبّ الوطن؛ فنجد مثلا كلمة "بلد" في أكثر من أربعة عشرة موضع من القرآن. روي أيضا في الأثر أن "حبّ الوطن من الإيمان" (23)، وإن كان هذا الأثر ضعيفا من حيث السند، إلّا أن معناه - كما يقول الأستاذ عبد الرزاق قسوم - يقوّى بما رواه البخاري (255هـ / 869م) وابن حبان (ت. 357هـ / 967م) من قوله ﷺ: "اللهم حبّب إلينا المدينة كحبّنا مكة" (24). فلا عجب إذن إن بدأت وثيقة المدينة بالتأكيد على مبدأ "المواطنة"، لكن الأمر المثير للحيرة هنا هو إدماج النبي ﷺ لليهود في منظور "الأمة" معتبرا إياهم أعضاء في حرم المدينة، رغم أنهم لم يبدوا أي رغبة في اعتناق الإسلام كما سيعبرون عن ذلك مرارا وتكرارا.

ونظن أن النبي ﷺ قد اعتبر اليهود جزءاً من الأمة الجديدة رغبة منه في محو الفتن الاجتماعية التي تسببها التزايدات الدينية؛ فقد ألزمت وثيقة المدينة مكوثنا بحماية الوطن مهما كانت عقيدتهم؛ تنصّ الوثيقة في هذا السياق أن: "بينهم [أي المهاجرين والأنصار واليهود] النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة". يستنتج أحمد قائد الشعبي الذي خصّص دراسة معمقة لدستور المدينة أن: "الوثيقة عملت على استبدال مفهوم الفرقة والصراع بين الشعوب والقبائل بمفهوم الأمة القائم على الوفاق والتعايش مع حفظ الخصوصيات، حيث تكون لأول مرة في المدينة مجتمع متعدد فيه علاقات الانتماء إلى الدين والجنس، ولكن تتوحد فيه علاقة الانتماء إلى الأرض المشتركة، هي أرض الوطن" (25).



يتأكد هذا القول بإشارة وثيقة المدينة في عدة مواضع منها إلى حرية المعتقد؛ فهي تنص صراحة أن: "لليهود دينهم وللمسلمين دينهم"؛ مبدأ كرّسه الكتاب المبين في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: 256)؛ ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (٩٩) (يونس: 99)؛ ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (٦) (الكافرون: 6). روى النيسابوري (205هـ / 821م) في "أسباب النزول" نصا يصف بوضوح كبير تسامح النبي ﷺ في معاملته اليومية مع أهل الأديان الأخرى: "قدم وفد نجران [من النصارى] على رسول الله ﷺ فدخلوا عليه مسجده حين صلى العصر، عليهم ثياب الخبرات جيب وأردية، قال: يقول بعض من رأيهم من أصحاب رسول الله ﷺ: ما رأينا بعدهم وفدا مثلهم، وقد حانت صلاتهم، فقاموا في مسجد رسول الله ﷺ يصلون، فقال رسول الله ﷺ: دعوهم! فصلوا إلى المشرق" (26) نصارى يقيمون صلاتهم في ثاني الحرمين الشريفين تحت نظر إمام المرسلين! ﷺ نعتقد أنه من الصعب جدًا في زماننا إيجاد نموذج أفضل للتسامح الديني، وأصعب منه تصور مثل هذا المشهد العظيم في مساجدنا.

يضمن عهد المدينة من جهة أخرى الحماية الكاملة لغير المسلمين في أجسادهم وممتلكاتهم، وتنص الوثيقة في هذا الشأن: "من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم". ثم تضيف أن "المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين [أو بين المعاهدين]، وإن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم". وعليه، يعتبر النبي ﷺ كل اعتداء مادي أو معنوي ضد المواطن غير المسلم كبيرة من الكبائر: "مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ" (27) في صحيح البخاري (255هـ / 869م) وابن حبان (ت. 357هـ / 967م)، و"مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا فِي غَيْرِ كُنْهٍ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ" (28) في رواية الحاكم

(ت. 405هـ / 1014م) وأبي داود (275هـ / 888م) والنسائي (ت. 303هـ / 915م). كما يخصص الكتاب نفس الحماية الشرعية لمختلف مواقع العبادة سواء كانت مساجد أو صوامع أو كنائس: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْذَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: 40). ندرك الآن سبب إعجاب الراهب ميشو (1315هـ / 1898م) برسول الإسلام ﷺ حين صرح مادحا خاتم النبيين ﷺ: "إن محمدا أعفى من الجزية الرهبان والقسيسين وخدامهم، كما نفى صحابته عن قتل الرهبان لأنهم رجال صلاة" (29)!

تلك أهم المبادئ التشريعية المحتواة في عهد المدينة، وثيقة نستطيع اليوم أن نعتبرها ركيزة الحريات الشخصية والجماعية في الإسلام. ونلاحظ أيضا أنه وخلافا للصورة التي يمنحها غالبا الغرب لنبى الإسلام ﷺ، صورة: "فرسان عربي متشدد قادم من الصحراء، سيف في يده اليمنى والقرآن في يده اليسرى، مخيرا ضحاياه بين الاثنين" (30)، لقد بلغت دولة المدينة مستوى من المدنية والتسامح الديني لا مثيل لهما في تاريخ الإنسانية، ويمكن اعتبار سعة صدر النبي ﷺ مع معارضيه، وسعيه إلى إدماج غير المسلمين ضمن منظور "الأمة"، بمثابة أدلة تاريخية تبطل قول من قال بالطابع الاستبدادي للإسلام. لكن: هل حافظ فقه السياسة الشرعية على هذه الروح من التفتح بعد وفاة النبي ﷺ؟ هل سيستمر الخلفاء الراشدون على حكم الشورى الذي سنّه حبسهم ﷺ أو ما يسمى اليوم "بالشورى الديمقراطية"، أم عكس ذلك سيجعلون من الحاكم سلطانا مقدسا على صورة ما هو عليه البابا في الكاثوليكية؟ سنحاول الإجابة على هذا التساؤل في الصفحات التالية.



المبحث الثاني: الخلافة الراشدة: مهد السياسة الشرعية:

النصوص المتواترة واضحة في هذا الشأن: لم يعين النبي ﷺ صراحة من يخلفه بعد وفاته. ففي حين أن أهل السنة والجماعة يرون في تقديم النبي ﷺ أبي بكر الصديق (ت. 12هـ / 634م) ط لإمامة الصلاة بمثابة تقديم ضمني له للإمامة الكبرى، تعتقد الشيعة أن النبي ﷺ قد عهد صراحة لعلي كرم الله وجهه (ت. 40هـ / 661م) حين كلفه برفع رايته في غزوة خيبر قائلا: "لَأُعْطِينَ الرَّايَةَ الْيَوْمَ رَجُلًا يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ"⁽³¹⁾، قبل أن يثني عليه: "أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي"⁽³²⁾ ويعهد إلى صحابته في حجة الوداع: "فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ"⁽³³⁾؛ فقد كان هذا الخلاف الجوهري أساس انقسام أمة الإسلام إلى سنة وشيعة.

كانت الظروف التاريخية في كل حال ملائمة لتولي الصديق ط الخلافة، وبعد أن اجتمعت جماعة من الأنصار عقب وفاة النبي ﷺ في سقيفة بني ساعدة لمبايعة سعد بن عباد، واعترض عليهم كل من أبي بكر (ت. 12هـ / 634م) وعمر (ت. 23هـ / 644م) وابن الجراح (ت. 17هـ / 639م)، وتمكّن الصديق بفصاحته من إقامة الحجة على الحاضرين وإقناعهم بضرورة بقاء أمر النبي ﷺ في قريش. بادر عمر بالمبايعة قبل أن يتبعه الحضور باستثناء سعد ابن عباد الذي عبّر عن إنكاره بمغادرة السقيفة. تقدم الوفد في الغد إلى المسجد النبوي لإعلان تعيين الحكومة الجديدة. وإن أقبل جمهور الصحابة على مبايعة أبي بكر، يخبرنا أهل الصحاح أن علي (ت. 40هـ / 661م) والعباس (ت. 67هـ / 687م) رضي الله عنهما خرجا من المسجد قبل مبايعة الخليفة. يروي البخاري (ت. 255هـ / 869م) من جهته أن فاطمة بنت النبي (ت. 10هـ / 632م) "وجدت علي أبي بكر في ذلك [منعه إياها من ميراث أبيها ﷺ بحجة أن الأنبياء لا تُورث]، فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت وعاشت بعد النبي ﷺ ستة

أشهر، فلما توفيت فاطمة دفنها زوجها علي ليلا ولم يؤذن بها أبا بكر وصلى عليها. وكان لعلي من الناس وجه حياة فاطمة، فلما توفيت استنكر علي وجوه الناس، فالتمس مصالحة أبي بكر ومبايعته⁽³⁴⁾. لكن أبو بكر ورغم إلحاح عمر رفض إكراه أحد من الصحابة على مبايعته. نلاحظ من هنا جسامة الروح "الديمقراطية" السائدة لدى أول خلفاء الإسلام!

بعد سنتين من الحكم أصيب الصديق بمرض الموت، وأمام تدهور حالته الصحية، استشار كبار الصحابة لكتابة وصية يعهد فيها إلى وزيره الأول عمر بن الخطاب. تقدم الخليفة الراحل مرة أخيرة أمام رعيته ملتصقا رضاهم في وصيته مشرفا عليهم من حظيرته وهو يقول: "أترضون بمن أستخلف عليكم فإني والله ما ألوت من جهد الرأي، ولا وليت ذا قرابة، وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا"، فقالوا: "سمعنا وأطعنا"⁽³⁵⁾.

وسيكون الأمر مغايرا تماما عند تعيين الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه (ت. 35هـ / 656م). بعد أن طعن عمر غدرا في مسجد النبي ﷺ، أدرك أنه يوشك على المنية، فألحّت عليه طائفة من الصحابة كي يعهد إلى أحد منهم فرفض مقترحا ستة مرشحين تاركا لهم ثلاثة أيام للخيار، انعزل أربعة منهم لتبقى المكانة لعلي وعثمان رضي الله عنهما، فاختر المسلمون عثمان.

ستطرح مسألة الخلافة من جديد بعد مقتل الخليفة عثمان في بيته بشكل شنيع من طرف الخوارج صبيحة الثامن عشر من ذي الحجة من سنة 35هـ (17 جوان 656) ولم يبق من المرشحين الستة سوى ثلاثة: علي (40هـ / 661م) وطلحة (35هـ / 656م) والزبير (73هـ / 692م). كان المسلمون في مصر راغبين في ولاية علي، أهل الكوفة في ولاية الزبير، وأهل البصرة في ولاية طلحة: انتهى الأمر بتعيين علي كرم الله وجهه.



تلك أهم الوقائع التاريخية المتعلقة بنمط تعيين الخلفاء الراشدين الأربعة ونستطيع أن نستنبط منها نقطتين أساسيتين:

أ/ يبدو جليا أن نمط تعيين الخلفاء الراشدين لم يكن خاضعا لقواعد تشريعية موجودة مسبقا، ولا لأحكام مجمع عليها من طرف المؤمنين، فقد استند الصحابة أساسا إلى الاجتهاد لتعيين الخلفاء. وتُبطل هذه الملاحظة التاريخية قول من قال بأن الكتاب والسنة يفرضان نمطا محددًا لتعيين الحاكم في الإسلام.

ب/ نعلم من جهة أخرى أن الصحابة الذين رفضوا مبايعة الصديق في أول أمره لم يكرهوا على ذلك، يروى أصحاب السير في هذا السياق أنه يوم انتقل أبو بكر وعمر إلى سعد بن عبادَةَ لالتماس بيعته، ردّ عليهم رافضا البيعة: "والله لا أبايع حتى أراميكُم بما في كنانتي وأقاتلكم بمن تبغي من قومي وعشيرتي". وعبر سعد عن إنكاره على خلافة أبي بكر حيث كان لا يصلي بصلاة الصحابة ولا يجمع معهم ولا يحج ولا يفضي بإفاضتهم، فلم يزل على ذلك حتى توفي أبو بكر: (36). بل وقد ذهب القاضي علي عبد الرزاق (1343هـ / 1925م) أبعد منا في الاستنتاج إذ يرى في موقف سعد ابن عبادَةَ أنه: "كان معروفا للمسلمين يومئذ أنهم إنما يقدمون على إقامة حكومة مدنية دنيوية، لذلك استحلوا الخروج عليها والخلاف لها، وهم يعلمون أنهم إنما يختلفون في أمر من أمور الدنيا لا من أمور الدين، وأنهم إنما يتنازعون في شأن سياسي لا يمس دينهم ولا يزعرع إيمانهم" (37).

لكن كيف بالخلفاء الراشدين أنفسهم؟ أكانوا يعتبرون أنفسهم سلاطين ربانيين يفسقون كل من نقد رأيهم؟ إن كان مصطلح الخلافة مشتقا من الفعل: "خلف يخلف" الذي يعني لغوية: "النيابة عن الغائب"، نعلم قطعا أنه لم يعن يوما في فقه الراشدين رضي الله عنهم: "استخلاف الله تعالى" ويشهد التاريخ الإسلامي في هذا السياق أن وفدا قدم يوما على أبي بكر رضي الله عنه فقال: "السلام عليك يا خليفة الله"، فهاهم عن ذلك

قائلا: "لست بخليفة لله ولكني خليفة رسول الله ﷺ وحسي ذلك" (38). ولقد أكد أبو بكر على هذه الفكرة يوم استخلفه حين خاطب المسلمين قائلا: "أما بعد أيها الناس، إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني [...] أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم" (39). ألا يستغني هذا القول عن كل تعليق؟ فلو كان الخليفة رديف البابا في الكاثوليكية أو "نابا للربوبية" كما يدعي ذلك أكثر المستشرقين، أمن باب المعقول أن يقر أمام الخاص والعام بتقصيره وعدم عصمته؟.

ونتواجد هنا بعيدا عن المنظور النصراني الذي يجعل من رئيس الكنيسة إماما معصوما يحركه الإلهام الإلهي؛ فالأمر مخالف تماما في الإسلام حيث لا يوجد أي وسيط بين الله تعالى وعباده، رغم أن الخليفة يتمتع بسلطة تلزم الرعية بالطاعة، إلا أن هذه الطاعة مقتبسة من اختيار أمة محمد ﷺ وثقتها. وتؤكد فكرة "التعيين" و"اختيار الأمة" جيدا في الأبيات التي وجهها ابن أوس إلى الخليفة عمر رضي الله عنه:

أنت الإمام الذي من بعد احبه ألقى إليك مقاليد النهي البشر

لم يؤثروك بها إذ قدموك لها لكن لأنفسهم كانت بك الأثر

فقد تبني المستشرق الشهير المعجب بالإسلام "لوي ميو" (1393هـ / 1973م) هذا الرأي حين اعترف أن: "أبا بكر لم يكن يعتبر نفسه ملكا مطلقا، مستودعا للكلام الرباني، لم يدع أي صفة ربانية، أي علاقة مع السماء؛ فهو يرى نفسه رجلا بسيطا كغيره من الرجال، عهدت إليه الأمة مقرة مقابل اعترافا بوجوب طاعته" (40).

أما فيما يتعلق بوضعية غير المسلمين في أرض الإسلام زمن الخلفاء الراشدين، لا يبدو أن حالتهم تغيرت جذريا عما كانت عليه زمن النبي ﷺ. يجبرنا المؤرخ العربي النصراني جرجي زيدان (1340هـ / 1922م) في هذا السياق أن نصارى الشام



حافظوا زمن الخلافة على عاداتهم دون أن يتغير منها شيء؛ استمرت الصلوات في الكنائس كما كانت عليه قبل مجيء الإسلام، والرهبان والقداسة يقدمون من القسطنطينية وأنطاكية⁽⁴¹⁾. ويلاحظ المستشرق جوساف شاشت (1384هـ / 1964م) من جهته أن عدد المحاكم النصرانية واليهودية قد تضاعف في بلاد المشرق بعد الفتوحات الإسلامية⁽⁴²⁾. وتؤكد شهادة المؤرخ النصراني ميكائيل السوري (ت. 595هـ / 1199م) جيدا هذه الفكرة: "إن إله الانتقام هو القوي، هو الذي يغير إمبراطورية الرجال كما يريد ويؤتي الملك من يشاء ويرفع المتواضعين، عندما رأى قسوة الإغريق، الذين أينما غزوا خربوا كنائسنا ومعابدنا بقوة وقضوا علينا دون شفقة، أتى من منطقة الجنوب بأبناء إسماعيل ليحررونا بأيديهم من الإغريق. بالنسبة لنا لم يكن ذلك امتيازاً بسيطاً أن نُحررنا من قسوة الرومان وقبحهم، من غضبهم وإسرافهم تجاهنا، لقد ارتحنا عندئذ".⁽⁴³⁾

ألا نتذكر كيف سارع الخليفة عمر ط (ت. 23هـ / 644م) يوم دخوله بيت المقدس سنة (16هـ / 637م) إلى تدوين كتابا يعهد فيه إلى أهل "إيليا" أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم ولصلبانهم ومقيمها وبريئها وسائر ملتها، إنها لا تسكن كنائسهم ولا تقدم ولا ينتقص منها ولا من حدها ولا من صلبانهم ولا شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم⁽⁴⁴⁾. ذلك قبل أن يصدر معاهدة ثانية لأهل آنت سمح لهم فيها "بأن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلوات، وأن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم"⁽⁴⁵⁾.

تخبرنا الآثار من جهة أخرى أنه كان بإمكان غير المسلمين زمن الخلافة الراشدة أن يشغلوا مختلف المناصب في المجتمع الإسلامي، فقد كان كاتب ولي البصرة أبو موسى الأشعري (52هـ / 672م) نصرانياً⁽⁴⁶⁾. يخبرنا البلاذري (279هـ / 892م) أيضاً أن شاعراً نصرانياً يسمى "أبو يزيد الطائر" حارب زمن عمر ط (ت. 23هـ /

644م) طجنباً إلى جنب مع المسلمين ضد الفرس⁽⁴⁷⁾. أما المؤرخ الإنجليزي آدام ميتز (1335هـ/ 1917م)، فقد لاحظ: "وجود عدد كبير من المسيّرين غير المسلمين داخل الدولة الإسلامية؛ بل وكثيراً ما يحكم النصارى المسلمين في بلد الإسلام"⁽⁴⁸⁾.

ونظن أن في هذا القدر من الأمثلة كفاية لإظهار مستوى الضمير العالمي السائد زمن الخلافة الراشدة؛ فقد كان واجب تحقيق العدل والمساواة في معاملة المواطنين بعض النظر عن أصلهم العرقي والديني وعن مستواهم الاجتماعي أو المالي، أساس حكم الخلفاء الراشدين، أفضل خلق الله بعد رسول الله ﷺ.

يبقى لنا ختم هذه اللوحة التاريخية حول تطوّر فقه السياسة الشرعية أن نتساءل عن العوامل التي أدت إلى تغيّر مفهوم الحاكم في الإسلام ابتداء من القرن الثاني للهجرة (القرن الثامن/ التاسع للميلاد)؟ كيف تحوّلت صورة الخليفة من رجل بسيط يرتدي الثوب المرقع، ويحمل ثقل العجائز، ويأمر الرعية بتقويمه إن أخطأ، إلى ملك يرتدي الحرير، ويشيد القصور، ويحكم الرعية بسيف القهر؟

المبحث الثالث: من الخلافة الراشدة إلى الملك العضوض:

بدأ علي كرم الله وجهه خلافته بعزل ولاية بني أمية أملاً في استرجاع استقرار الأمة بعد مقتل الخليفة عثمان رضي الله عنه. إلا أن والي الشام معاوية بن أبي سفيان (60هـ/ 684م)، رفض تنفيذ قرار عزله وجهّز جيشاً عدده 130.000 مقاتل من لشامين لمواجهة أمير المؤمنين. التقى الطرفان في معركة صفين في الأول من صفر 37هـ (جويلية 657) قبل أن يتمّ عرض الخلاف على التحكيم. ستنكر جماعة من نصار علي كرم الله وجهه قبوله بالتحكيم قبل أن يغادروا صفه ويتمردوا عليه. سيخطط هؤلاء "الخوارج" في الواحد والعشرين من شهر رمضان سنة 40هـ (28 فبراير 661) مقتل علي ومعاوية: في حين أن علي قُتل غدراً، نجا معاوية ليفرض نفسه



أميرا جديدا على المؤمنين، موقعا بذلك - كما يقول أصحاب السير - نهاية زمن الخلافة الراشدة وبداية عهد الملك في الإسلام، مصداقا لقول الصادق المصدوق عليه السلام: "الْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ عَامًا ثُمَّ يَكُونُ بَعْدَ ذَلِكَ الْمُلْكُ" (49).

قرر معاوية في أواخر حكمه سنة 60هـ / 679م بعد استشارة أهل الشام أن يعهد الخلافة إلى ابنه يزيد (ت. 64هـ / 684م) الذي يصفه الذهبي (749هـ / 1348م) "بالنائب الفظ الغليظ الذي يتناول المسكر ويفعل المنكر" (50) وإن كان يزيد مشهورا كما يروي ابن كثير (ت. 774هـ / 1373م) "بالمعازف وشرب الخمر والغناء [مع] إقبال على الشهوات وترك بعض الصلوات في بعض الأوقات" (51)، لم يمنع ذلك الجيش الإسلامي من مواصلة الفتوحات في عهده وعهد خلفائه معاوية بن يزيد (ت. 64هـ / 684م)، ومروان (ت. 65هـ / 685م)، وعبد الملك (86هـ / 705م)، للوصول إلى إفريقيا آخذين قرطاج من البيزنطيين (79هـ / 698)، وطبرقة من البربر (83هـ / 702م).

فما لبث حكام بني أموية معجبين بانتصاراتهم العسكرية حتى تغلغلوا أشد تغلغل في سكرات الرئاسة. سيؤثر نخط حكم في البلدان المفتوحة وخاصة منها مملكة الفرس تأثيرا كبيرا على الفكر السياسي الأموي، حتى يدفع بني أمية إلى إعادة النظر بالكلية في وظيفة الخليفة (52)؛ فخلافا للراشدين الذين كانوا - كما رأينا ذلك فيما سبق - يعتبرون أنفسهم عباد الله كغيرهم من العبيد، متخذين من التقوى والعدل رأس ماله، لم يتردد حكام بني أمية من أن يجعلوا من الخيلاء والبذخ والتكالب على الحكم شغلهم الشاغل. وقد أحسن المستشرق نوال كولسن (1384هـ / 1964م) التعبير عن هذه الفكرة حين يكتب: "أن مشيدي الإمبراطورية [أي بني أمية] كانوا يمارسون السلطة من مركزهم الجديد بدمشق باسم الإسلام؛ لكن وفي حين أن خلفاء المدينة [أي

الراشدين] كانوا يعتبرون أنفسهم خدام الدين، كان حكام بني أمية يعتبرون أنفسهم سادة الدين" (53).

ألم يكن من المنتظر أن يؤدي إسراف حكام بني أمية في تعظيم أمر الرئاسة إلى تقديس منصب الخليفة بل وأحياناً إلى شبه-تأليهه؟ بدأ هذا الأمر باقتباس جملة من الأعراف الملكية من مملكة الروم وبلاد فارس، منها تنظيم حاشية الخليفة، ركوب الفيلة الضخمة، تشييد القصور العظيمة المزخرفة بالذهب والفضة، تعيين الحجاب والحراس المقربين... الخ. ضف إلى ذلك فرض عدد من الآداب على الرعية في تعاملهم مع الحكام، كوجوب الانحناء أمام الخليفة (كي لا نقول الركوع!)، وتقبيل يده، وتحريم النظر إلى وجهه. يخبرنا المؤرخ الشيرازي (1397هـ/1977م) في هذا السياق أن: "مجالسة الخلفاء كانت في صدر الإسلام مثل مجالسة سائر الناس، ثم منعوا الكلام في حضرة الخلفاء على الإطلاق، وأول من منعه عبد الملك بن مروان، وتجبر الخلفاء بعد ذلك حتى منعوا الناس من مخاطبتهم كما كانوا يخاطبون أسلافهم، وأول من تجبر الوليد بن عبد الملك، فكلف الناس أن لا يكلموه كما كانوا يكلمون أسلافه، وقال له رجل من بني مرة يوماً: "اتق الله يا وليد فإن الكبرياء لله"، فأمر به فوطئ حتى مات فاتعظ الناس وهابوه" (54).

فإن كان حكام بني أمية يعبرون عن هذه الوحشية مع من اكتفى بمخاطبتهم من الرعية، ناهيك عن مصير من تجرأ يوماً لنقد سياستهم، فيروي ابن الأثير (630هـ/1233م) في هذا السياق أن عبد الملك بن مروان كان أول من نهى الرعية عن أمر الإمام بالمعروف حين صرّح في خطبته بالمدينة سنة 57هـ/676م عقب مقتل ابن الزبير: "لست بالخليفة المستضعف - يعني عثمان - ولا بالخليفة المدهن - يعني معاوية! والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلاّ ضربت عنقه!" (55).



ونلاحظ مدى تغيّر مفهوم الخلافة من عهد الخلفاء الراشدين إلى زمن بني أمية، في ظروف مثل هذه من القهر والغلبة، لم يستغرق الأمر وقتاً طويلاً حتى يُصبغ الخليفة بلباس الملك المطلق المعين بحكم رباني، ملك يجب على جميع أهل الأرض توقيره وتعظيمه والمثير للعجب هنا هو انضمام عدد كبير من الفقهاء والمتكلمين إلى هذا التقديس الجماعي لمنصب الخليفة؛ يقول البعض أن الخليفة: "خليفة الله في أرضه"، ويرى فيه البعض الآخر: "مشرعاً نائباً لرسول الله في أمور الدين والدنيا"، والكل يؤكد باستمرار على وجوب توقيره وإباحة دم من خرج عن طاعته، فقد أحسن المستشرق لوي ميو (1389هـ/1970م) التعبير عن هذه البدعة المنتشرة في أرض الإسلام حين يكتب أن: "الخليفة هو السيد، من عصاه فقد عصا الله"؛ إمام وشيخ، إنه يرتدي خرقة الرسول؛ يذكر اسمه في الخطبة يوم الجمعة في كل المساجد، شخص رائع: إنه مؤله نوعاً ما، يحيط نفسه بجماع من العلماء الذين يمارسون تأثيراً كبيراً على السياسة والحكومة" (56).

وبدلنا مدح الشاعر ابن هانئ الأندلسي (361هـ/972م) لخليفته عن درجة: "الخلط بين الواقعية والحلم السياسي" (57) الشائعة في العصور المتأخرة للإسلام: ما شئتَ لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار (58)

فما لبث المسلمون كثيراً تحت قهر السلطان حتى فرضت عليهم جملة من التفسيرات الكاذبة للنص القرآني تسعى إلى توفير ركيزة عقائدية لاستبداد الملوك؛ يقول بعض المفسرين مثلاً في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: 30) أنه: "عندما أعلن الله عن نيته في خلق آدم دعاه خليفة؛ لأن آدم كان خليفة الملائكة الذين اعتادوا أن يعيشوا في الأرض قبل خلق الإنسان [...] فالـ "خليفة" بمعنى نائب وبديل، وخلف بمعنى الذي فاز بمنصب

سام، وهكذا آدم وداود سميا باسم خليفة؛ لأن كل منهما [والخلفاء من بعدهم] كان في الأرض نائب عن الله في هداية الناس بما أمر الله⁽⁵⁹⁾ ! فلم يتبنّ الحجاج بن يوسف (98هـ/ 717م) سوى هذا التفسير حين لقّب سيّده الخليفة عبد الملك بـ"خليفة الله"، بل وعظّم أمر الخلافة حتى كاد يفضّلها على النبوة حين صرّح أنه: "ما قامت السماوات والأرض إلا بالخلافة، وإن الخليفة عند الله أفضل من الملائكة المقربين والأنبياء والمرسلين؛ لأن الله خلق آدم بيده وأسجد له الملائكة وأسكنه جنته، ثم أهبّطه إلى الأرض وجعله خليفة وجعل الملائكة رسلا"⁽⁶⁰⁾.

إن كان تحريف معاني الوحي من خلال اختراع التفاسير الكاذبة يتطلّب نوعا من الجهد الفكري، فقد فضّل البعض الآخر من علماء الرسوم وخدمة الملوك مسلكا أسهل لتقوية شوكة السلاطين، ألا وهو وضع الحديث. كذلك الأمر بالنسبة للحديث الموضوع الذي يزعم بأن: "السلطان ظل الله في أرضه، من نصحه هدي، ومن غشه ضل"⁽⁶¹⁾. أو الحديث الآخر الذي يخبرنا أنه: "إذا أراد الله أن يخلق خلقا للخلافة مسح ناصيته بيده [تعظيما لشأنه]"⁽⁶²⁾. الأحاديث من هذا الباب لا تكاد تحصى ولا تعد!

وللأسف لم تتوقف عملية حشو الحديث وتزييف مدلول الآيات مع موضوع الخلافة، ربما رغبة منهم في الانتقام من أهل الذمة بعد المجازر التي ارتكبتها النصارى الغاصبون أثناء الحروب الصليبية وسيلجأ بعض أهل العلم إلى نفس المنهجية للتقليل من مكانة المواطن غير المسلم. يُبيّن مثال الجزية جيّدا كيف يكون القرآن أحيانا محلّ قراءات مشبوهة، وننذكر جيّدا أن الجزية كانت في عهد رسول الله ﷺ مجرد ضريبة يدفعها المواطن غير المسلم للعيش في مأمّن في دولة الإسلام، مع إعفائه عن دفع الزكاة المفروضة على المسلم، لكن فقهاء العصور المتأخرة سرعان ما جعلوا من الجزية وسيلة رمزية لتذليل أهل الذمة ونعلم في هذا السياق أن القرآن يلزم غير المسلمين بدفع

الجزية: ﴿وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ (٢٩) (التوبة: 29). فأصل المصطلح {صاغون}: لفظ "صغير" بمعنى "خاضع" أو عكس "المكابر". فحين ينص الكتاب أن أهل الذمة يدفعون الجزية: {وهم صاغرون}، يعني ذلك منطقياً - وإلى ذلك ذهب الإمام الشافعي (ت. 204هـ / 820م) والخلي (ت. 864هـ / 1459م) والسيوطي (ت. 911هـ / 1505م) وجمهور الشافعية⁽⁶³⁾: أنهم يدفعون الجزية وهم "مستسلمون" لحكم الإسلام، أو باللغة المعاصرة: خاضعون لسلطة الدولة، على غرار الخوارج وأهل البغي الذين يُظهرون الكبر والتمرد. إلا أن جمهور المفسرين لم يتبنّ هذا الرأي؛ ف يرى الحدث ابن كثير (ت. 773هـ / 1372م) مثلاً: أن {صاغرون} تعني "ذليلون حقيرون مُهانون"⁽⁶⁴⁾. أما الزمخشري (538هـ / 1144م) فقد ذهب أبعد من ذلك مع ابن الجوزي (596هـ / 1200م)، والشوكاني (1255هـ / 1834م)، إذ يزعمون أن الجزية تؤخذ من أهل الذمة: "على الصغار والذل: وهو أن يأتي بها بنفسه ماشياً غير راكب، ويسلمها وهو قائم والمتسلم جالس، وأن يتلّ تلتلة ويؤخذ بتليبيه، ويقال له: أدّ الجزية، وإن كان يؤدّيها ويزخ في قفاه"⁽⁶⁵⁾ !

في هذا الجوّ من الذلّ والاحتقار والبغض تجاه الأقليات الدينية، ندرك الآن لماذا أصبحت شهادة غير المسلمين فجأة لا تُقبل أمام المحاكم الإسلامية (باستثناء قضاة الحنابلة الذين يجيزون شهادة الذمي عند الضرورة)، رغم مخالفة هذا الحكم لقوله تعالى في حكم الشهادة: {اثنان ذوا عدل منكم [أي من المسلمين]، أو آخران من غيركم [أي من غير المسلمين]} (المائدة: 106). أو كيف مُنع الذميون من المساهمة في إدارة الدولة الإسلامية بل وحتى من الاندماج في جيش المسلمين، رغم مخالفة ذلك لما كان معمولاً به في عهد رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين؟ أين قول القاضي أبي يعلى (ت. 457هـ / 1065م) مثلاً: "لا يجوز الاستعانة بأهل الذمة في أمور المسلمين من العملات والكتبة... ولا يستعين الإمام بأهل الذمة على قتال أهل الحرب"⁽⁶⁶⁾، مع

سنة سيد المرسلين ﷺ الذي أذن مرارا في مشاركة أهل الذمة مع المسلمين في مقاتلة المشركين؟ ألم يستعن المعصوم ﷺ بيهود من بني قينقاع في غزوة خيبر وبالمشرك صفوان بن أمية في غزوة حنين (67)؟

ذهب بعض الفقهاء أبعد من ذلك في تدليل أهل الذمة استنادا هذه المرة إلى قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: 41) (68) وإلى ما رواه الإمام أحمد (ت. 240هـ / 855م) من قوله ﷺ في حق المسلم الذي يقتل المحارب من أهل الشرك: "لا يُقتل مسلم بكافر" (69): إذا قتل المسلم ذميا وجب عليه دفع الدية فحسب، أما إذا قتل الذمي مسلما فرض عليه القصاص! فيرى ابن حجر العسقلاني (ت. 851هـ / 1448م) مثلا أنه: "لا يلزم من الوعيد الشديد على قتل الذمي أن يقتص من المسلم إذا قتله عمدا" ! أيتطابق هذا الحكم مع قوله تعالى:

﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى﴾ (البقرة: 178) ومع قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ

سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (الإسراء: 33)؟ أليس القاتل الذمي حرا ومظلوما؟ حسينا جوابا لهذا السؤال ما روى ابن عمر رضي الله عنهما أن مسلما قتل ذميا فرفع إلى النبي ﷺ فقال: "أنا أحق من وقى بدمته"، ثم أمر به فقتل (70). والله در الطرفين الإمام أبي حنيفة (ت. 149هـ / 767م) والقاضي أبي الحسن الشيباني (ت. 189هـ / 805م) وصاحب الحاشية من بعدهم (ت. 1252هـ / 1836م)، إذ تركوا لنا مسطورا في كتبهم أن: "المسلم يقتل بالذمي إذا قتله؛ فيقتل الحر بالحر والمسلم بالذمي" (71). إذ لولاهم لأصبح القول بعدم الاقتصاص من قاتل الذمي إجماعا، ولاستباح المقلدة من زماننا دم من قال بالمساواة بين المواطن المسلم وغير المسلم في أحكام الدماء.



فليس من باب الصدفة في شيء إن ظهر النص الشهير المنسوب للخليفة عمر بعنوان "الوثيقة العمرية" في هذه الفترة التاريخية بالذات، فترة مصبوغة ببغض الأقليات الدينية وتذليلها. وإن لم تخل هذه الوثيقة التي اشتهرت ما بين القرن الثاني والثالث للهجرة (الثامن والتاسع من الميلاد) من جملة من العيوب متنا وسندا⁽⁷²⁾، إلا أنها للعجب العجيب سرعان ما أخذت حكم الحديث المتواتر لتصبح قبل الكتاب والسنة المرجع الأساسي لاستنباط أحكام أهل الذمة في أرض الإسلام! فلم يكتف هذا الكتاب الذي أملاه نصارى من شبه جزيرة العرب لعبد الرحمن بن غنم حسب بعض الروايات (كيف يعلّي المغلوب شروطه على الغالب؟!)، أو نصارى من بلد الشام للخليفة عمر حسب روايات أخرى (يا له من تناقض!)، بنسخ وثيقة المدينة فحسب، بل وأبطل أيضا كافة العهود التي أبرمها الخليفة عمر نفسه مع أهل الذمة والتي سمح لهم فيها - كما رأينا ذلك من قبل - بإظهار شعائرهم وضرب نواقيسهم وإخراج صلبانهم أيام أعيادهم. ستفرض "الوثيقة العمرية" في آخر المطاف على أهل الذمة جملة من الالتزامات المهيئة كوجوب ارتداء زى أهل المسكنة وإظهار التذلل للمسلمين، وعدد من المحظورات المبتدعة كمنعهم من حمل السلاح وترميم الكنائس، بل وحتى من استعمال اللغة العربية ومن تعلّم القرآن وتعليمه.

ونقدّر على ضوء الصفحات السابقة البعد الفاصل بين سياسة النبي ﷺ وخلفائه الطاهرين من جهة، والنسخة الفارغة التي بقيت من الحكم الإسلامي زمن الخلافة الأموية والعباسية من جهة أخرى، فلا شك أن الفقيه المالكي والفيلسوف الكبير ابن رشد الحفيد (ت. 594هـ/1198م) قد أصاب حين طبق نظرية الدائرة الأفلاطونية على تاريخ السياسة الشرعية الإسلامية⁽⁷³⁾: على صورة أفلاطون الذي يعتقد أن كل دولة تتطور لا محالة عبر تاريخها من نظام أرستقراطي (حكم النخبة أو أهل الحل والعقد عندنا)، إلى نظام تيمقراطي (حكم النبلاء أو الأشراف)، إلى نظام

أولقرشي (حكم أصحاب الأموال)، إلى نظام ديمقراطي (حكم الجماعة أو العوام)،
 ليصل بها الأمر إلى نظام دكتاتوري (حكم المستبدين)، قبل أن نتحول من جديد -
 بفعل الثورات الشعبية - إلى حكم أرستقراطي واعتبر قاضي قضاة قرطبة منذ أكثر من
 تسعة قرون تاريخ السياسة الإسلامية بمثابة تفهقر متواصل وابتعاد مستمر عن المدينة
 الفاضلة التي أسسها النبي ﷺ، وساسها الراشدون من أهل الحل والعقد⁽⁷⁴⁾. فبعد أن
 تحولت مدينة الرسول ﷺ زمن الخلافة الأموية إلى "مدينة كرامية" أو "ديمقراطية"
 يسوسها النبلاء وكبار العرب من بني أمية، يرى ابن رشد أن المدينة الإسلامية أخذت
 زمن العباسيين شكل "مدينة شهوانية" أو "أوليقرشية" يترأسها أصحاب الجاه والأموال
 أمام تدهور أحوال المسلمين الأخلاقية والفكرية، ستتحول مدينة الإسلام مرة أخرى
 إلى "مدينة جماعية" يسوسها الجهلة من ضعفاء الدين، حكومة شاغرة وسياسة فارغة
 ستترك لا محالة المكانة لعهد الملوك المستبدين، أو كما يصفهم الفقيه الأندلسي نفسه
 أولئك: "الجبارين الذين يغلبون العامة على أمرها، ومرتبتهم تكون تبعاً لمرتبة قدرتهم
 على الغلبة وسداد خططهم لنجاحهم وحفظ نفوسهم"⁽⁷⁵⁾.

نعلم من جهة أخرى على سبيل اليقين أن فقه الإمامة لم يُدَوّن زمن النبي ﷺ
 ولا زمن الخلفاء الراشدين، بل لم تظهر أول كتب السياسة الشرعية إلا ما بين القرن
 الثاني والثالث للهجرة، بالأخص زمن الخلافة العباسية القائمة - كما لا يخفى على
 أحد - على الغلبة والقهر. ألم يكن من المنتظر أن تعكس هذه المؤلفات في كثير من
 الأحيان مخاوف أصحابها من بطش السلطان وشدة انتقامه في حالة التقليل من سلطته؟
 فلا داعي إذن من التعجب اليوم إن وجدنا علماء أمثال الباقلاني
 (ت. 402هـ/1012م) يقدّمون الخليفة في صورة ذلك الملك المطلق الذي لا ينخلع
 بفسقه وظلمه بغصب الأموال، وضرب الأبخار، وتناول النفوس الحرم، وتضييع
 الحقوق، وتعطيل الحدود، ولا يجب الخروج عليه⁽⁷⁶⁾.



سيبلغ استغلال ملوك الإسلام لفقه الإمامة ذروته مع انتشار دعوى: "غلق باب الاجتهاد" زمن الخليفة العباسي القادر بالله (ت. 420هـ/1030م)⁽⁷⁷⁾. ألم يكن متوقّعا من هذا الإجماع المزعوم الذي فرض على المسلمين تقليد السلف والإذعان لأقوالهم دون نظر، أن تُصيغ آراء الرعيل الأول من الفقهاء في مواضيع السياسة الشرعية بطابع رباني إلزامي؟ فعلاً، بقدر ما منح اجتهاد أصحاب المذاهب الفقهية للتشريع الإسلامي مرونة وقدرة على التطور للتكيف مع متطلبات المجتمع الإسلامي الأول، بقدر ما عظم مقلدة القرون الثالث والرابع للهجرة (التاسع والعاشر للميلاد) هذا التراث الاجتهادي وأفرطوا في تقديسه، فما لبثوا أن بلغ بهم التقليد إلى القول بأن السلف قد عاجلوا كل المسائل التي يمكن تصورها، ولا داعي بعد من العودة إلى نصوص الكتاب والسنة لاستنباط الأحكام الشرعية، ويتوقف عمل الفقيه عندهم، أو "المجتهد المنتسب" كما يقولون، عند تفسير أقوال السلف من خلال جملة لا متناهية من المختصرات والخواشي والمتون. وقد أحسن القاضي أبو الحسن الحجوي الثعالبي (ت. 1343هـ/1925م) وصف تفريط أهل التقليد في تعظيم الرعيل الأول من المجتهدين حين أقرّ أن المتأخرين صاروا: "عالة على فقه أبي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل وأضرابهم [كالماوردي والتفتازاني في ميدان فقه الإمامة]. وأصبحت أقوال هؤلاء الأئمة بمنزلة نصوص الكتاب والسنة لا يعدونها، وبذلك نشأت سدود بين الأمة وبين نصوص الشريعة، وأصبحت الشريعة هي نصوص الفقهاء وأقوالهم [...] أحاطت بعقولنا قيود فوق قيود، وآصار فوق آصار. فالقيود الأولى التقيد بالمذاهب وما جعلوا لها من القواعد ونسبوا لمؤسسيها من الأصول الثانية أطواق التأليف المختصرة المعقدة التي لا تفهم إلاّ بواسطة الشروح، واختصروا في الشروح، فأصبحت هي أيضاً محتاجة لشروح وهي الخواشي، وهذا هو إصر الذي لا انفكّ له، والعروة التي لا انفصام لها،

أحاطوا بستان الفقه بخطط شاهقة، ثم بأسلاك شائكة، ووضعوه فوق جبل وعربدا صبروه غثا، وألقوا العثرات في طريق ارتقائه، والتمتع بأفائه⁽⁷⁸⁾.

ومن ثمة تحولت اجتهادات الصدر الأول من فقهاء السياسة الشرعية، والأعراف الملكية التي اقتبسها حكام بني أمية وبني العباس من بلاد الروم وفارس بعد أن قال العلماء بمشروعيتها مراعاة للمصلحة، إلى أحكام إسلامية مثلها مثل أحكام الكتاب والسنة، يتعين على جميع المسلمين تطبيقها أبد الآباد دون جدال ولا ممانعة. وتبين مقولة الفقيه الحنفي الكرخي (ت. 339هـ/951م) جيدا كيف اكتسبت أقوال العلماء أحيانا الأولوية على نصوص القرآن والحديث: "كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي مؤولة أو منسوخة، وكل حديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ" ! ألا يذكرنا هذا القول بتصريح الحاخام يعقوب في كتاب التلمود: "أن أقوال الأحرار أحب إلينا من أقوال التوراة؛ ذلك أن من أقوال التوراة ما هو مهم وما ليس كذلك، في حين أن أقوال الأحرار كلها مهمة"⁽⁷⁹⁾. وإن ورد قوله تعالى: {اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله} في حق اليهود والنصارى، فلا مانع من أن يكون لأهل التقليد منه نصيب مصداقا لقول الصادق عليه السلام في الصحاح: "لَتَبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شَبْرًا بِشِيرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ سَلَكَوا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكَتُمُوهُ"⁽⁸⁰⁾.

ندرك الآن لماذا أصبح من العسير جدا اليوم بل من المستحيل على أهل العلم نقد أقوال الرعيل الأول من الفقهاء في الإمامة وغيرها من أبواب الفقه. ألا يذكرنا التاريخ أن كل من تجرأ يوما من المتأخرين لتحرر من قيد التقليد وإنكار سياسة المستبدين إلا وفرض عليه المقلدة ومن والاهم من السلاطين أشد العقوبات؟ بغض النظر عن إبعاد أهل الاجتهاد تلقائيا من مناصب القضاء والفتوى والإمامة، اعتاد الحكام العرب المسلمين منذ مطلع القرن الرابع للهجرة (الحادي عشر للميلاد) نفي المجددين من أرض الإسلام بعد حرق كتبهم كما فعل ذلك في الأندلس بآبن حزم



الظاهري (ت. 459هـ / 1064م) وبابن رشد الحفيد (ت. 402هـ / 1198م)، أو إيداعهم السجن مع منعهم من التأليف حتى يدركهم الموت أو يجعل الله لهم سبيلا، كما جرى ذلك في أرض المشرق لأبي العباس ابن تيمية (ت. 728هـ / 1328م) ولتلميذه ابن القيم الجوزية (ت. 751هـ / 1349م) عليهم رحمة الله أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

1. ابن الأثير أبو الحسن (ت. 630هـ / 1232م)، الكامل في التاريخ، تحقيق وتقديم أ. تدميري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1417هـ / 1997م.
2. ابن تيمية أبو العباس (ت. 728هـ / 1328م)، السياسة الشرعية في أحوال الراعي والرعية، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية، 1418هـ / 1998م.
3. ابن الجوزي أبو الفرج (ت. 591هـ / 1200م)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الكتب العلمية، 1412هـ / 1992م.
4. ابن حنبل أحمد (ت. 240هـ / 855م)، المسند، القاهرة، مؤسسة قرطبة، 1416هـ / 1996م.
5. ابن خلدون عبد الرحمن (ت. 788هـ / 1377م)، المقدمة، بيروت، دار الفكر، 1418هـ / 1998م.
6. ابن رشد أبو الوليد (ت. 594هـ / 1198م)، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق وتقديم محمد الجابري، بيروت، مركز الدراسات العربية، 1417هـ / 1997م.
7. ابن عابدين الحنفي (ت. 1252هـ / 1836م)، رد المختار على در المختار (حاشية ابن عابدين)، دار الفكر للطباعة والنشر، 1421هـ / 2001م.
8. ابن عبد ربه (ت. 328هـ / 939م)، العقد الفريد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1404هـ / 1983م.



9. ابن كثير أبو الفداء (ت. 773هـ/1144م)، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الكتب العلمية، 1420هـ/2000م.
10. ابن كثير أبو الفداء (ت. 774هـ/1373م)، البداية والنهاية، بيروت، دار الكتب العلمية، 2008.
11. ابن مفلح أبو عبد الله (ت. 763هـ/1362م)، الآداب الشرعية، تحقيق س. الأرنؤت وأ. القيام، مؤسسة الرسالة، ط. 3، 1421هـ/2001م.
12. ابن هشام عبد الملك (ت. 217هـ/833م)، السيرة النبوية، سوريا، مؤسسة علوم القرآن.
13. ابن وهب عبد الله (ت. 199هـ/815م)، الجامع في الحديث، تحقيق وتقديم م. أبو الخير، الرياض، دار ابن الجوزي، 1416هـ/1996م.
14. أبو يوسف يعقوب (ت. 181هـ/798م)، الخراج، بيروت، دار المعرفة، 1399هـ/1979م.
15. الأندلسي ابن هاني (ت. 361هـ/972م)، الديوان، بيروت، دار بيروت للطباعة، 1400هـ/1980م.
16. الباقلائي أبو بكر (ت. 402هـ/1012م)، التمهيد، إيران، أراب بورتال، 1426هـ/2006م.
17. البخاري محمد (ت. 255هـ/869م)، الصحيح، تحقيق وتقديم محمد ديب، بيروت، دار ابن كثير واليمامة، 1407هـ/1987م.
18. البلاذري أحمد (ت. 278هـ/892م)، فتح البلدان، القاهرة، مكتبة الموسوعة، 1318هـ/1901م.
19. الجويني عبد الملك (ت. 580هـ/1185م)، غياث الأمم، تحقيق وتقديم ك. المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417هـ/1997م.
20. الذهبي محمد (ت. 749هـ/1348م)، سيرة أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2001م.
21. الزمخشري أبو القاسم (ت. 538هـ/1144م)، الكشاف، بيروت، دار المعرفة، 1425هـ/2005م.



22. الشافعي محمد (ت. 204هـ/820م)، كتاب الأم، تحقيق وتقديم كمال منصور، بيروت، دار الكتب العلمية، 1417هـ/1997م.
23. الطبري محمد ابن جرير (ت. 223هـ/838م)، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الكتب العلمية، 1406هـ/1986م.
24. الليفاني عبد السلام (ت. 1077هـ/1667م)، إتحاف المريد بجوهرة التوحيد، القاهرة، دار السعادة، ط. 2، 1374هـ/1955م.
25. المفتي محمد، تذكرة الموضوعات، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1414هـ/1994م.
26. الواحدي النيسابوري (ت. 205هـ/821م)، أسباب النزول، تحقيق وتقديم ك. زغلول، بيروت، دار الكتاب العربي، ط. 2، 1411هـ/1991م.
27. مسلم أبو الحسين (ت. 261هـ/875م)، الصحيح، الرياض، دار المغني، 1418هـ/1998م.
28. النسائي أحمد (ت. 302هـ/915م)، السنن الكبرى، تقديم وتحقيق أ.س. بندياري وس.خ. حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، 1411هـ/1991م.
29. أبو داود سليمان (ت. 274هـ/888م)، السنن، تقديم وتحقيق أ. تميم، الأردن، دار الأرقم، 1421هـ/2001م.
30. ابن حبان أبو حاتم، (ت. 353هـ/965م)، الصحيح، تقديم وتحقيق س. الأرنؤت وأ. الفاسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط. 2، 1416هـ/1993م.
31. ابن ماجة محمد (ت. 273هـ/887م)، السنن، تحقيق وتقديم م. عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، ب.ت.
32. البيهقي أبو بكر (ت. 457هـ/1065م)، السنن، تقديم وتحقيق م. عطاء، مكة المكرمة، دار بن باز، 1417هـ/1997م.
33. الحاكم النيسابوري (ت. 405هـ/1014م)، تحقيق م. عطاء، بيروت، دار الكتب العلمية، 1411هـ/1990م.



ثانيا: المراجع:

1. الألباني محمد، الجامع الضعيف الصغير، بيروت، المكتب الإسلامي، 1392هـ / 1973م.
2. الثعالبي أبو الحسن الحجوي، الفكر السامي في تاريخ التشريع الإسلامي، الرباط، دار المعارف، 1339هـ / 1921م.
3. الجابري محمد، العقل السياسي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1400هـ / 1980م.
4. جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، القاهرة، مكتبة الهلال، 1346هـ / 1928م.
5. الخربوطلي حسن، الإسلام والخلافة، بيروت، دار بيروت، 1388هـ / 1969م.
6. الشيرازي محمد، تاريخ التمدن، بيروت، دار الصديق، 1397هـ / 1977م.
7. عبد الرزاق علي، أصول الحكم في الإسلام، بيروت، الدار المصرية اللبنانية، 1343هـ / 1925م.
8. عجلوني إسماعيل، كشف الخفاء، القاهرة، مكتبة القدس، 1350هـ / 1932م.
9. المباركفوري صفى الدين، الرحيق المختوم، بيروت، مكتبة الهلال، طبعة رقمية، 1422هـ / 2002م.
10. AZIZ Philippe, Mahomet, le glaive, l'amour, la foi, Directeur d'ouvrage François Siegel, Paris, Ramsay, 1997.
11. BEN ACHOUR Mohammed al-Aziz, Les Arabes : Du message à l'histoire, sous la direction de Dominique Chevallier et André Miquel, Paris, Fayard, 1995.
12. BENTOUNÈS Khaled, Vivre l'Islam : le soufisme aujourd'hui, Paris, Albin Michel, 2006.
13. BLANC François-Paul, Le droit musulman, Paris, Dalloz, 1998.
14. COULSON Noel, A history of islamic law, Edinburg University Press, 1964. T.F : Histoire du droit islamique, Presses Universitaires de France, Paris, 1995
15. LEWIS Bernard, Les Juifs en Terre d'Islam, Paris, Flammarion, 1984.



16. METZ Adam, La civilisation islamique au septième siècle, Berlin, 1917. En version arabe (Al-hadâra al-islamiya fi al-qarn al-râbi')

17. MICHAUD Joseph, Histoire des Croisades, commentaires de Jean-Louis-Alphonse Paris, Huillard-Bréholles, Imprimerie Renou et Mauld, 1867.

18. MILLOT Louis, Introduction à l'étude du droit musulman, Paris, Sirey, 1970.

19. SCHACHT Joseph, An introduction to islamic law, Oxford University Press, 1964. T.F : Introduction au droit islamique, Éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 1983.

20. SERJEANT Robert-Bertram, The Sunnah Jami'ah, pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib: Analysis and translation of the documents comprised in the so-called "Constitution of Medina", London, BSOAS xli, 1978,

21. STÉTIÉ Salah, Mohammed, Albin Michel, Paris, 2002.

22. WATT Montgomery, Muhammad at Medina, Oxford University Press, 1981.

23. WIET Gaston, Histoire de la nation égyptienne, Paris, Librairie Plon, 1937,

24. THIREAU Jean-Louis, Introduction historique au droit, op.cit, 2001,

المقالات والرسائل الجامعية:

1. الشعبي أحمد قائد، "وثيقة المدينة: المضمون والدلالة"، مجلة كتاب الأمة، رقم 25، دولة قطر، 2005، ص 209.

2. BEN ACHOUR Yadh, «La théorie constitutionnelle dans la tradition sunnite», in Revue Nuwa, Tunis, Février 2005.

3. BEN NEFISSA (Sarah), Islam, autorité et Etat : l'exemple tunisien, thèse de doctorat sous la direction de Michel Alliot & Le Roy Etienne, Paris I Panthéon Sorbonne, 1985, p. 114.

4. TOUALBI Issam, « Le Droit islamique face aux enjeux du temps historique : Réflexion sur l'aptitude de la Charia à s'adapter aux exigences modernes du droit », in Revue Jurisdoctoria, Paris I- Panthéon Sorbonne, n°3, octobre 2009, www.jurisdoctoria.fr.



5. TOUALBI Issam, Le droit musulman : de l'interdiction de la jurisprudence aux tentatives de réforme, Thèse de doctorat sous la direction des Professeurs THIREAU Jean-Louis & MOHAMMEDI Slimane, Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, Septembre 2011.

الهوامش:

- 1- الهجري حامد، "حكم الإسلامي في الديمقراطية"، الموقع الإلكتروني www.isfalalah.com، 1430هـ / 2009م.
- 2- لجنة الإفتاء والبحوث، المملكة العربية السعودية، فتوى رقم 406/24-407 و فتوى رقم 541.
- 3- القرضاوي يوسف، من فقه الدولة في الإسلام، القاهرة، دار الشروق، 1418هـ / 1998م، ص. 132.
- 4- عمارة محمد، عبد الرحمن الكواكبي، شهيد الحرية ومجدد الإسلام، دار الشروق، 1408هـ / 1988م، ص. 146 و 220.
- 5- مجيد عبد الحفيظ، جمال الدين الأفغاني وإشكاليات العصر، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1416هـ / 1996م، ص. 109.
- 6- عبده محمد، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، القاهرة، دار الحداثة، 1427هـ / 2007م.
- 7- تعرف الإمامة غالباً بأنها "الرئاسة العامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي ﷺ"، انظر الليقاني أبو محمد (ت. 1077هـ / 1667م)، إتحاف المريد بجواهر التوحيد، القاهرة، دار السعادة، 1415هـ / 1995م.
- 8- الباقلاني محمد (ت. 402هـ / 1012م)، التمهيد، إيران، أراب بورتال، 1426هـ / 2006م، ص. 181.
- 9- الخربوطلي الحسن، الإسلام والخلافة، بيروت، دار بيروت، 1388هـ / 1969م، ص. 44.



10- ابن هشام عبد الملك (ت. 217هـ / 833م)، السيرة النبوية، سوريا، مؤسسة علوم القرآن، ج. 1، ص. 293؛ والمباركفوري صفي الدين، الرحيق المختوم، بيروت، مكتبة الهلال، 1422هـ / 2002م.

11- الحسني الهادي، محاضرات في السيرة النبوية، كلية العلوم الإسلامية - الخروبة، جامعة الجزائر، 1423هـ / 2003م.

12- Lewis Bernard, Les juifs en terre d'Islam, Paris, Flammarion, 1984, p. 27.

« Si Mohammed devint chef d'État, ce fut pour accomplir sa mission de prophète et non l'inverse ».

13- البخاري، الصحيح، كتاب "تفسير القرآن"، سورة "المُنَافِقِينَ"، حديث رقم 4552 ؛ مسلم، الصحيح، كتاب "الْبِرِّ وَالصَّلَةِ وَالْآذَابِ"، بَاب "نَصْرِ الْأَخِ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا"، حديث رقم 4689.

14- Aziz Philippe, Mahomet, le glaive, l'amour, la foi, Directeur d'ouvrage François Siegel, Paris, Ramsay, 1997, p. 230.

« L'État médinois n'est pas, comme certains ont pu l'imaginer, une dictature théocratique, et la liberté d'expression est même encouragée par le Prophète »

15- ابن وهب عبد الله، الجامع في الحديث، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، حديث رقم 286.

16- Bentounès Khaled, Vivre l'Islam : le soufisme aujourd'hui, Paris, Albin Michel, 2006, p. 225.

« Le champ sémantique de la racine du mot shura comporte comme acceptations : "consultation, concertation, délibération". Dans ces deux versets, on remarque la forme plurielle : "consulte-les" et "délibère entre eux", qui est ici l'équivalent de demos grec signifiant la masse, le peuple, les membres de la communauté sans distinction de race ni de religion. Leurs affaires est la chose publique, la res publica, les décisions à prendre concernant la gestion du bien commun. C'est donc au sein d'une assemblée égalitaire qui invite chaque citoyen à donner son avis que se situe l'espace politique décrit par ces versets ».

-17 Blanc François-Paul, *Le droit musulman*, Paris, Dalloz, 1998, p. 16.

« La conception religieuse et politique de l'islam, profondément démocratique et individualiste à l'origine, devait conduire à l'exercice du pouvoir par la masse des fidèles ».

18- Stétié Salah, Mohammed, Albin Michel, Paris, 2002.

« La constitution de l'an un propose une alliance pure et simple entre trois groupes que constituent les Ansâr, les Moudjahidoûns et les juifs. Une alliance sur le modèle des conventions guerrières que les tribus arabes concluaient entre elles ».

19- Ben Achour Yadh, «La théorie constitutionnelle dans la tradition sunnite», in *Revue Nuwa*, Tunis, Février 2005.

« Un pacte-charte qui établirait une sorte de confédération tribale unifiée à Médine sous l'autorité du Prophète ».

20- Serjeant Robert-Bertram, *The Sunnah Jami'ah, pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib: Analysis and translation of the documents comprised in the so-called "Constitution of Medina"*, London, BSOAS xli, 1978, p.1-2 et p. 10.

« Cette "soi-disant constitution" (so-called Constitution of Medina) serait « un assemblage de huit documents séparés qui représenteraient les pactes établis entre le Prophète et les tribus juives, rapportés par Ibn Ishaq [et Abû 'Ubayd] et complétés par des sources secondaires ».

21- Watt Montgomery, *Muhammad at Medina*, Oxford University Press, 1981.

« La présentation du document sous forme d'un texte unique comporte des anomalies telles que des contradictions de dates (la ville est parfois désignée sous l'appellation de Médine et parfois sous celle de Yathreb), des insertions de formules générales au milieu de clauses précises spécifiques et des répétitions de clauses sans aucune raison apparente ».

22- Ben Achour Mohammed al-Aziz, *Les Arabes : Du message à l'histoire*, sous la direction de Dominique Chevallier et André Miquel, Paris, Fayard, 1995, p. 49.

« Ce sont les anciens traités entre tribus qui restent en vigueur et le Pacte de Médine est abusivement qualifié de "constitution" ».



- 23- العجلوني إسماعيل، كشف الخفاء، القاهرة، مكتبة القدس، 1350هـ / 1932م، حديث رقم 1102.
- 24- البخاري، الصحيح، كتاب "الصَّوْم"، حديث رقم 1766؛ ابن حبان، الصحيح، كِتَابُ "الْحَجِّ"، بَابُ "فَضْلِ الْمَدِينَةِ"، حديث رقم 3807.
- 25- الشيعبي أحمد قائد، "وثيقة المدينة: المضمون والدلالة"، مجلة كتاب الأمة، رقم 25، دولة قطر، 2005، ص. 209.
- 26- النيسابوري الواحدي، أسباب النزول، بيروت، دار الكتب العلمية، 1411هـ / 1991م، آل عمران: 1.
- 27- البخاري، الصحيح، كِتَابُ "الْجَزْيَةِ"، بَابُ "إِثْمُ مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا بِغَيْرِ جُرْمٍ"، حديث رقم 2947؛ ابن حبان، الصحيح، كِتَابُ "إِخْبَارِهِ ﷺ"، بَابُ "وَصَفِ الْجَنَّةِ وَأَهْلِهَا"، حديث رقم 7542.
- 28- الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كِتَابُ "الإِمَامَةِ وَصَلَاةِ الْجَمَاعَةِ"، بَابُ "التَّأْمِينِ"، حديث رقم 2557. النسائي، السنن الكبرى، كِتَابُ "الْقَسَامَةِ"، بَابُ "تَعْظِيمُ قَتْلِ الْمُعَاهِدِ"، حديث رقم 6704؛ وأبو داود، السنن، أحاديث أبي موسى الأشعري، حديث رقم 912.
- 29- Jean-Michaud Joseph, Histoire des Croisades, commentaires de Louis-Alphonse Paris, Huillard-Bréholles, Imprimerie Renou et Mauld, 1867.
- « Mahomet a exempté de l'impôt les patriarches, les moines et leurs serviteurs. Ainsi qu'il défendit spécialement à ses lieutenants de tuer les moines, parce que ce sont des hommes de prière ».
- 30- Lewis (Bernard), Les Juifs en Terre d'Islam, op.cit, 1984, p. 17.
- « Cavalier arabe fanatique surgissant du désert, une épée dans une main, le Coran dans l'autre, et offrant à ses victimes le choix entre les deux ».

31- مسلم، الصحيح، كتاب "فَضَائِلِ الصَّحَابَةِ"، باب "مِنْ فَضَائِلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ط"، حديث رقم 4429 ؛ النسائي، السنن الكبرى، كتاب "الْخَصَائِصِ"، ذِكْرُ "مَنْزِلَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ"، حديث رقم 8092.

32- مسلم، الصحيح، كتاب "فَضَائِلِ الصَّحَابَةِ"، باب "مِنْ فَضَائِلِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ط"، حديث رقم 4422 ؛ الإمام أحمد، المسند، مُسْنَدُ الْعَشْرَةِ الْمُبَشِّرِينَ بِالْجَنَّةِ ، مِنْ مُسْنَدِ الْقَبَائِلِ حديث رقم 26817 ؛ البخاري، التاريخ الكبير، باب "الْمُحَمَّدُونَ"، باب "ص"، حديث رقم 113.

33- البخاري، التاريخ الكبير، باب "إِسْمَاعِيلَ"، باب "النون"، حديث رقم 342 ؛ الإمام أحمد، المسند، مُسْنَدُ الْعَشْرَةِ الْمُبَشِّرِينَ بِالْجَنَّةِ، مُسْنَدُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ، حديث رقم 1263 ؛ ابن ماجه، السنن الكبرى، كتاب "ابْنُ مَاجَةَ"، أَبْوَابُ "فِي فَضَائِلِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ"، حديث رقم 118.

34- البخاري، الصحيح، كتاب "المغازي"، باب "غزوة خيبر"، حديث رقم 3998.

35- ابن الأثير أبو الحسن (ت. 629هـ / 1232م)، الكامل في التاريخ، تحقيق وتقديم أ. تدميري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1417هـ / 1997م، ج. 2، ص. 267.

36- الطبري محمد (ت. 223هـ / 838م)، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الكتب العلمية، 1406هـ / 1986م، ج. 3.

37- عبد الرزاق علي، أصول الحكم في الإسلام، بيروت، الدار المصرية اللبنانية، 1343هـ / 1925م، 1998، ص. 43.

38- ابن خلدون عبد الرحمن (ت. 778هـ / 1377م)، المقدمة، بيروت، دار الفكر، 1418هـ / 1998م.

39- ابن هشام عبد الملك (ت. 217هـ / 833م)، السيرة النبوية، ج. 4، ص. 340-341.

40- Millot Louis, Introduction à l'étude du droit musulman, Paris, Sirey, 1970, p. 50.



« Abû Baker ne se considérait pas comme un souverain absolu, dépositaire de la parole divine. Il ne prétendait à aucun caractère divin, à aucune relation avec le ciel ; il se disait un homme comme les autres, un simple mandataire représentant la Communauté, à laquelle il reconnaissait, par avance, le droit à lui obéir ».

41- جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، القاهرة، مكتبة الهلال، 1346هـ / 1928م، مجلد 4 ص. 113.

42- Schacht Joseph, An introduction to islamic law, Oxford University Press, 1964. T.F : Introduction au droit islamique, Éditions Maisonneuve et Larose, Paris, 1983, p. 32.

43- C.f Wiet Gaston, Histoire de la nation égyptienne, Paris, Librairie Plon, 1937, t. IV, p. 20.

« Le Dieu des vengeances est seul Tout-Puissant, qui change l'empire des hommes comme Il veut, le donne à qui Il veut et y élève les plus humbles, voyant la méchanceté des Grecs qui, partout où ils dominaient, pillaient cruellement nos églises et nos monastères et nous condamnaient sans pitié, amena de la région du Sud les fils d'Ismaël pour nous délivrer par eux des mains des Grecs. Ce ne fut pas un léger avantage pour nous que d'être libérés de la cruauté des Romains, de leur méchanceté, de leur colère, de leur zèle cruel vis-à-vis de nous, de nous trouver au repos ».

44- الطبري محمد ابن جرير (ت. 223هـ / 838م)، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الكتب العلمية، 1406هـ / 1986م.

45- أبو يوسف يعقوب (ت. 181هـ / 798م)، كتاب الخراج، بيروت، دار المعرفة، 1399هـ / 1979م.

46- C.f Lewis Bernard, Juifs en terre d'Islam, op.cit, 1989, p. 47

47- البلاذري أحمد (278هـ / 892م)، فتح البلدان، القاهرة، مكتبة الموسوعة، 1318هـ / 1901م، ص. 252.



Metz Adam, La civilisation islamique au septième siècle, -48
Berlin, 1917. En version arabe (Al-hadâra al-islamiya fi al-qarn
al-râbi'), t. I, p. 105.

49- الإمام أحمد، المسند، مُسْنَدُ الْعَشْرَةِ الْمُبَشِّرِينَ بِالْجَنَّةِ ، مُسْنَدُ الْأَنْصَارِ ، حديث رقم
21360؛ ابن حبان، الصحيح، كِتَابُ "التَّارِيخِ"، بَابُ "إِخْبَارِهِ ﷺ"، حديث رقم 6792 بلفظ:
"الْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ سَنَةً وَسَائِرُهُمْ مُلُوكٌ وَالْخُلَفَاءُ وَالْمُلُوكُ اثْنَا عَشَرَ".

50- الذهبي محمد (ت. 749هـ/1348م)، سيرة أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة،
1421هـ/2001م، ج. 4، ص. 37.

51- ابن كثير أبو الفداء (ت. 774هـ/1373م)، البداية والنهاية، بيروت، دار الكتب العلمية،
1428هـ/2008م.

52- الجابري محمد، العقل السياسي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1417هـ/
1997م.

Coulson Noel, A history of islamic law, Edinburg University -53
Press, 1964. T.F : Histoire du droit islamique, Presses Universitaires de
France, Paris, 1995, p. 27.

« Les bâtisseurs de l'empire, de leur nouveau siège de gouvernement
à Damas, exerçaient leur pouvoir politique au nom de l'Islam ; mais
alors que les califes médiévoix avaient été les serviteurs de la religion, les
Omeyyades en étaient les maîtres ».

54- الشيرازي محمد، تاريخ التمدن، بيروت، دار الصديق، 1397هـ/1977م.

55- نفس المرجع.

Millot Louis, Introduction à l'étude du droit musulman, -56
op.cit, 1970.

« Le calife est le maître absolu, lui désobéir c'est désobéir à Allah.
Imam, directeur de la prière, il revêt le manteau (khirka) du Prophète ;
et le prône (khutba) est dit en son nom, le vendredi, dans toutes les
mosquées. Personnage sublime, il est en quelque sorte divinisé, il



s'entoure d'ulémas qui exercent une grande influence sur la politique et le gouvernement ».

Ben Nefissa Sarah, Islam, autorité et Etat : l'exemple tunisien, -57
thèse de doctorat sous la direction de Michel Alliot & Le Roy Etienne,
Paris I Panthéon Sorbonne, 1985, p. 114.

« Mélange de réalisme et d'utopisme politiques ».

58- الأندلسي ابن هاني (361هـ / 972م)، الديوان، بيروت، دار بيروت للطباعة،
1400هـ / 1980م.

59- الخربوطلي حسن، المرجع السابق، 1388هـ / 1969م، ص. 33.

60- ابن عبد ربه (ت. 328هـ / 939م)، العقد الفريد، بيروت، دار الكتب العلمية،
1404هـ / 1983م.

61- المفتي محمد، تذكرة الموضوعات، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1414هـ / 1994م.

62- الألباني محمد، الجامع الضعيف الصغير، بيروت، المكتب الإسلامي، 1392هـ / 1973م،
حديث رقم 325.

63- قال الإمام الشافعي : في هذا السياق: "سمعت عددا من أهل العلم يقولون: الصغار أن يجري
عليهم حكم الإسلام منقادون لحكم الإسلام". الشافعي محمد (ت. 204هـ / 820م)، كتاب الأم،
بيروت، دار الكتب العلمية، 1417هـ / 1997م.

64- ابن كثير أبو الفداء (ت. 773هـ / 1144م)، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الكتب
العلمية، 1420هـ / 2000م، تفسير سورة التوبة، الآية 29.

65- الزمخشري أبو القاسم (ت. 538هـ / 1144م)، الكشاف، بيروت، دار المعرفة،
1425هـ / 2005م، تفسير سورة التوبة، الآية 29.

66- ابن مفلح أبو عبد الله (ت. 763هـ / 1362م)، الآداب الشرعية، تحقيق س. الأرنؤت وأ.
القيام، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1421هـ / 2001م، مجلد 3، ص. 79.

67- يعتمد القائلون بعدم جواز الاستعانة بغير المسلمين ضد المشركين على ما رواه مسلم عن عائشة ب"أن رجلاً من المشركين كان معروفاً بالجرأة والنجدة أدرك النبي ﷺ في مسيره إلى بدر في حرة الوبرة فقال جئت لأتبعك وأصيب معك"، فقال له النبي ﷺ: "تؤمن بالله ورسوله؟"، قال: "لا"، قال: "ارجع فلن أستعين بمشرك". أما القائلون بجواز مشاركة غير المسلمين في الجيش الإسلامي فقد استندوا أساساً إلى استعانة رسول الله ﷺ بيهود بني قينقاع في غزوة خيبر وعلى ما رواه أحمد وأبو داود عن ذي مخمر عنه ﷺ: "ستصالحون الروم صلحاً آمناً وتغزون أنتم وهم عدواً من ورائكم فتتصرون وتغنمون".

فإن دل تعارض هذه النصوص على شيء، فهو يدل إما على نسخ حديث عائشة بحديث خير، إما على تخيير الإمام بين الاستعانة أو عدم الاستعانة بغير المسلمين في الحرب، ويبدو أنه الأرجح إذ الأولى الجمع بين النصوص. بدلاً من اللجوء إلى القول بالنسخ. وإلى ذلك ذهب الإمام الشافعي حين علق على حديث عائشة قائلاً: "ولعله عليه السلام إنما رد المشرك الذي رده في غزوة بدر رجاء إسلامه [...] وذلك واسع للإمام أن يرد المشرك ويأذن له [...] فإن أستعين بهم رضخ لهم من الغنيمة". لم يقل الإمام أبو حنيفة سوى ذلك حين قال بدوره أنه "يستعان بهم [أهل الذمة] ويعاونون على الإطلاق متى كان حكم الإسلام هو الغالب الجاري عليهم، فإن كان حكم الشرك هو الغالب كره".

68- يقول ابن عابدين الحنفي في تفسير الآية: "إن الآية ورد فيها عن السلف تأويلات كلها محتملة فيجب التحاكم إلى قواعد الشريعة لمعرفة ما هو أولى بالقبول. فحيث نفى الله السبيل في الآية وكان محتملاً لأن يكون في الآخرة فقط كما روي عن علي وابن عباس بدليل عطفه على قوله: {فإن الله يحكم بينكم يوم القيامة}؛ ويحتمل أن يكون نفى السبيل في الدنيا؛ ويحتمل أن يكون السبيل المنفي عاماً في الدنيا والآخرة". ابن عابدين الدمشقي (ت. 1252هـ/1836م)، رد المحتار على در المختار (حاشية ابن عابدين)، دار الفكر للطباعة والنشر، 1421هـ/2001م، كتاب الجنائيات.

69- عن أبي حنيفة قال: "قلت لعلي ط: هل عندكم كتاب؟"، قال: "لا، إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة"، قال قلت: "فما في هذه الصحيفة؟"، قال: "العقل".



وفكاك الأسير ولا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد بعهده". الإمام أحمد، المسند، حديث رقم 6516.

70- البيهقي، السنن الكبرى، كتاب "التفقات"، باب "فيمَن لا قصاصَ بينهُ باختلافِ الدينين"، حديث رقم 14643؛ ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب "الديات"، باب "مَن قال إذا قُتلَ الذمِّيُّ المُسلمُ قُتل"، حديث رقم 26889.

71- ابن عابدين، نفس المرجع.

72- وإن كان أول من ذكر "الوثيقة العمرية" من فقهاء الكوفة القاضي أبو يوسف (ت. 181هـ / 798م) في كتاب "الخراج" ثم ابن القيم الجوزية (ت. 751هـ / 1369م) من بعده في كتاب "أحكام أهل الذمة"، إلا أن الوثيقة غالباً ما وردت بغير سند. والقليل ممن أسندها ذكر في سندها "يحيى بن عقبة ابن أبي العيزار" تارة، و"بقية بن الوليد" و"شهر بن حوشب" تارة أخرى، والجميع ممن أجمع أهل الحديث على تضعيفهم. قال البخاري مثلاً في "يحيى بن عقبة" أنه "منكر الحديث"، وقال فيه النسائي أنه "ليس بثقة". كذلك الأمر بالنسبة "لبقية بن الوليد" الذي قال فيه أبو حاتم أنه "لم يكن بصاحب حديث" حتى قيهقال فيه أهل الحديث أن "أحاديث بقية ليست نقية فكن منها على تقية".

73- يُعتبر المؤرخ اليوناني إيرود (425-484 ق.م) أول من درس أصل أشكال الأنظمة السياسية من خلال حوار جدلي بين ثلاث نبلاء فرس ليين إيجابيات وسلبيات الاستبداد (أي الملك المطلق) والنظام الأوليقراطي (أو حكم النخبة)، والديمقراطية (الحكم الذي يساهم فيه الشعب كله). قام أفلاطون في وقت لاحق بإثراء هذا التقسيم في كتاب الجمهورية الخمر بين سنة 384 و377 ق.م.

74- ابن رشد أبو الوليد (ت. 594هـ / 1198م)، الضروري في السياسة، مختصر كتاب سياسة لأفلاطون، ترجمة ط. شحلان وم. الجابري، ف. 301.

75- ابن رشد أبو الوليد (ت. 594هـ / 1198م)، الضروري في السياسة، المرجع السابق، فقرة 285.



76- الباقلانی محمد (ت. 402هـ / 1012م)، التمهید، المرجع السابق، ص. 181.

77- يشهد التاريخ الإسلامي أن الخليفة القادر بالله لعب دورا كبيرا فيما يسمى اليوم "بظاهرة غلق باب الاجتهاد". بغض النظر عن مساهمته في القضاء على روح الخلاف الفقهي من خلال إكراه الأحناف على اعتناق مذهب أهل الحديث، كان أول من فرض على المسلمين الإذعان إلى كتب السلف. يخبرنا ابن الجوزي (ت. 596هـ / 1200م) في هذا السياق أن "الإمام القائم بأمر الله أمير المؤمنين أبو جعفر ابن القادر بالله خرج في سنة نيف وثلاثين وأربعمائة {الاعتقاد القادري} الذي ذكره، فقرأ في الديوان وحضر الزهاد والعلماء، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه : "أن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر" (المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، حديث رقم 460). فما لبث أن صار إلزام المسلمين بالاستسلام لكتب الأوائل سنة جارية في أرش الإسلام (المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، حديث رقم 460).

78- الثعالبي أبو الحسن الحجوي، الفكر السامي في تاريخ التشريع الإسلامي، الرباط، دار المعارف، 1339هـ / 1921م، ص. ج. 2، ص. 393.

-79 C.f Gaussen Louis, La théopneustie ou la pleine inspiration des Saintes Ecritures, Suisse, PERLE Emmaüs, 1840.

80- البخاري، الصحيح، كتاب "أحاديث الأنبياء"، باب "ما ذكر عن بني إسرائيل"، حديث رقم 3222.