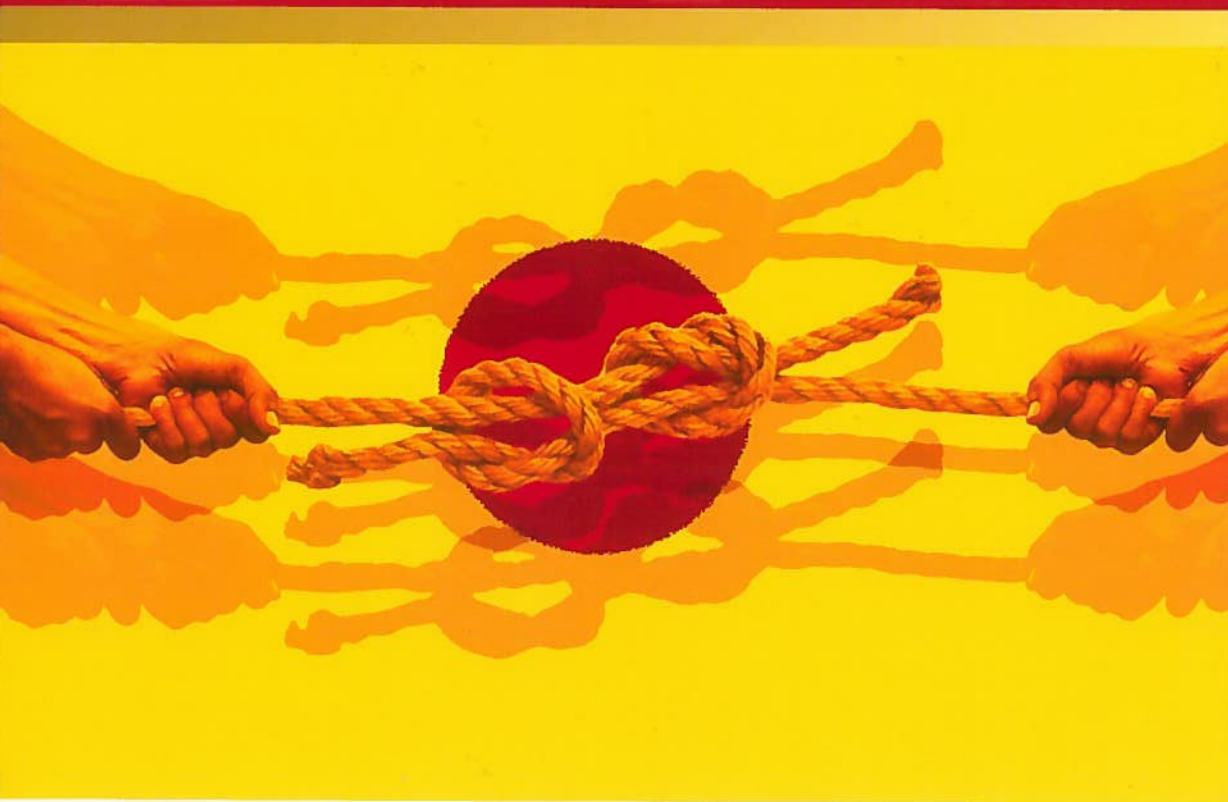
مجموعة مؤلفين

المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في الوطن العربي



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في الوطن العربي

أحمد الإسماعيلي
أحمد بيضون
أحمد سعد العوفي
أحمد صنوبر
أشرف عثمان محمد الحسن
أكرم كشي
إميل بداريون
جلال حسن مصطفى
حسن عبيد
حمّادي ذويب
حيدر سعيد
زين الدين خرشي
سامية إدريس
طارق متري
عبد الله حنّا
عبد الملك الزوم
عبد الوهاب الأفندي
عزام أمين
فالح عبد الجبار
فدوى نصيرات
لورا جرجيس
محمد حمشي
محمد سعدي
مروة البدري
معتز الخطيب
نوري إدريس
وجيه كوثراني
ياسر درويش جزائرلي

إعداد وتنسيق
محمد جمال باروت

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في الوطن العربي/ أحمد الإسماعيلي ... [وآخ.]؛ إعداد وتنسيق محمد جمال باروت.

944 ص. :ايض.، خرائط ؛ 24 سم.

يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-141-0

1. الأقليات - البلدان العربية - ندوات ومؤتمرات. 2. الأقليات الدينية - البلدان العربية - ندوات ومؤتمرات. 3. البلدان العربية - تاريخ - ندوات ومؤتمرات. 4. الصراع الطائفي - البلدان العربية - ندوات ومؤتمرات. أ. الإسماعيلي، أحمد. ب. باروت، محمد جمال. ج. المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي الكبير (3 : 2014 : الأردن).

305.09174927

العنوان بالإنكليزية

The Sectarian Question and the Manufacturing of Minorities in the Arab World

by Multiple Authors

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 837 991 1 00961 فاكس: 839 991 1 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute. org
الموقع الإلكتروني: www. dohainstitute. org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى
بيروت، أيار/ مايو 2017

الفصل الخامس عشر

الأقليات الدينية في الوعي الفقهي
النظام الفقهي ومأزق الدولة

معتز الخطيب

تعدّ إشكالية الأقليات الدينية والأقليات بصفة عامة إشكالية حديثة نسبيًا، فتعبير الأقلية يحيل على التشكيلات القومية أو الإثنية أو الدينية أو اللغوية التي تختلف عن محيطها، أو المجموعات الأخرى التي تقيم معها في كيان واحد، وهي إشكالية أفرزها تشكيل الكيانات السياسية الحديثة التي أخذت نمط الدولة. وبرز تعبير «الأقليات» بقوة مع التحوّل من «العثمانية» إلى مفهوم الدولة، أكانت الدولة الوطنية المستقلة في مرحلة ما بعد الاستعمار أم نظامًا من أنظمة الدول التسلطية الحالية.

إن الإشكالية ليست طارئة في سياق الثورات العربية، بل تعود إلى مكبوت اللاشعور القومي الذي حوّلها إلى أحد المحرمات الظاهرة، في حين بقيت مُضمرة في التعبير الأيديولوجي، وكانت تأخذ صورة الصراع السياسي، وتتجسد في صور مختلفة، كالعلاقة بالدولة والنفوذ إلى السلطة، أو في صورة صراع سياسي بين الحداثة والتقليد، أو بين الدولة العلمانية والدولة الدينية.

مع تبلور الوعي الحداثي، والسعي نحو إنشاء الكيان السياسي والخروج من صورة الكيانات التقليدية السائدة، برزت عند الطوائف غير المسلمة منذ آخر القرن التاسع عشر، نوازع لتأكيد الذات، في صورة هجوم على الذاتية السياسية الإسلامية المؤكدة بقوة في الدولة. «وظهرت الدولة العلمانية بصفتها تنازلًا متبادلًا عن

الذاتية يقوم على إلغاء الطابع الديني للدولة الإسلامية، وليس بصفتها بناء لذاتية جديدة عصرية وقومية تتجاوز الدين»[1]، وفي المقابل طرحت الإشكالية نفسها على أصحاب طرح «الدولة الإسلامية» الذين وجدوا أنفسهم مضطرين إلى بناء تصورات حديثة لهذه الإشكالية ذات الإحالات الفقهية الكثيرة.

مع نشوب الثورة في الدول ذات التنوع المذهبي والطائفي، أو التي تحكمها سلطة تنتمي إلى الأقلية - كما في سورية - جرى تسويق الثورة على أنها تهديد لمكسب الدولة العلمانية لمصلحة الدولة الدينية أو الجماعات الإسلامية المتطرفة التي تهدد الأقليات. ثم جاءت ممارسات بعض التنظيمات الإسلامية المتطرفة في العراق وسورية لتدعم بعض تلك المخاوف، وتُحوِّل الإشكالية من فكرية نظرية على مدى عقود ماضية إلى إشكالية حقيقية تجد ملمحها الأبرز في ممارسات تنظيم «الدولة الإسلامية في العراق والشام» الذي تحوّل إلى «الخلافة» ووضع جملة من الأفكار والمقولات الفقهية القديمة موضع التنفيذ.

يعود تَجَدُّد إشكالية الأقليات الدينية اليوم إلى السياقات السابقة مجتمعة، وهي لصيقة بعمليات التوظيف السياسي من بعض الأنظمة من جهة، وبعمليات الاستدعاء اللاتاريخي من التنظيمات الإسلامية المتطرفة لبعض مقولات الفقه الإسلامي من جهة أخرى، وكلاهما يسعى في الواقع إلى توظيف التخيلات التاريخية الحقيقية والموهومة في سياق الصراع على السلطة.

تركز هذه الورقة على معالجة الوعي الفقهي بإشكالية الأقليات الدينية؛ بهدف توضيح سياقاتها وقوانينها واتجاهات التجديد فيها من جهة، ولبيان حجم الإشكال الواقع في محاولة استعادة بعض التصورات التاريخية من جهة أخرى.

أولًا: الأقليات الدينية في اللغة الفقهية

لا نجد تعبير «الأقليات» أو «الأقلية» مستعملًا في كتب اللغة والفقه، فاللغويون والفقهاء يستعملون تعابير «القليل» و«القلة» أو «الأقل» بصيغة «أفعل» التفضيل، للدلالة على العدد أو الكمية أو مقدار وقوع الشيء وحدوثه،

(1) برهان غليون، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات** (بيروت: دار الطليعة، 1979)، ص 8.

في مقابل تعابير الكثرة والجمهور والأكثر. أما مصطلح «الأقلية»، فيشير إلى الترجمة العربية للكلمة الإنكليزية Minority، التي تحمل معاني عدة، واستُعملت أول مرة في القرن الخامس عشر، لكنها استعملت في القرن العشرين للدلالة على جزء من السكان يختلفون عن الآخرين ببعض الخصائص، وهم في الأغلب يخضعون لمعاملة متميزة[2]. فاللفظ العربي «أقلية» بات يُحيل على مفهوم يتجاوز المعنى اللغوي للمفردة (قلة، أقل، قليل) التي تُستعمل للدلالة على العدد والكمية ومعدل وقوع الشيء، فمفهوم الأقلية يشير إلى العدد، والهوية المختلفة ثقافيًا أو دينيًا أو لغويًا، وغالبًا ما يشتمل على بُعد سياسي متعلق بالموقع من السلطة ونظام الحقوق.

اللافت أن القرآن الكريم يستعمل تعبير القلة غالبًا في سياق إيجابي، على عكس الكثرة، المتصفة في كثير من الأحيان بالسلبية. فالقلة شاكرة ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا﴾ (سبأ: 13)، ومؤمنة عاملة للصالحات ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ (ص: 24)؛ ﴿وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (هود: 40)، وكثيرًا ما غلبت الفئةَ الكثيرة ﴿قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُو اللَّـهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّـهِ﴾ (البقرة: 249)، أما الكثرة فارتبطت بقلة العلم ﴿وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (الحديد: 16)؛ ﴿وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: 187)، وقلة الإيمان ﴿وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (هود: 17)، وقلة الشكر ﴿وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ (البقرة: 243)، وأنها داعية إلى الضلال ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّـهِ﴾ (الأنعام: 116)، وبالفسق ﴿وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران: 110)، والجهل ﴿وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ (الأنعام: 111)، ما يؤكد أن مفهوم الأقلية مفهوم حديث.

أما الاصطلاحات التي يستعملها الفقهاء للدلالة على الأقليات، فهي اصطلاحات عدة محكومة بمنطق مختلف ومفاهيم مختلفة عن ذلك المفهوم الحديث للأقلية؛ لأن النظر الفقهي يدور على التقديرات الدينية «التكليفية» التي يكون محورها النص والاجتهاد المبني على القواعد في ما لا نص فيه، فالعقل

(2) انظر في ذلك: معجم «Merriam-Webster».

الفقهي يتحرك ضمن الأحكام/ القيم الخمسة (الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح) المستندة إلى خطاب الشارع، إما نصًا وإما استدلالًا. وهذا الخطاب الشرعي يوجَّه إلى المسلمين أصالة، ووقع الخلاف بين الفقهاء في تَعلّقه بغير المسلمين، الأمر الذي يُبنى عليه بعض الآثار العملية في الأحكام الفقهية المتصلة بالحقوق والأموال[3].

يتحدث الفقهاء عما يسمى اليوم «الأقليات» في سياقات عدة، على النحو الآتي:

الناس إما داخلون في الملة الحنيفية والشريعة الإسلامية، وهم المسلمون أو من ينتسبون إلى الإسلام، وإما خارجون عليها ويقولون بشريعة وأحكام وحدود مخالفة. فالداخلون في الإسلام ينقسمون مسلمين يستصحبون الإسلام (المسلمون)، ومسلمين طرأ عليهم كفر أو عرضت لهم ردة (كفر طارئ أو عارض)، أما الخارجون على الملة (كفر أصلي) فإما لهم كتاب محقق، مثل التوراة والإنجيل، فيُسمون أهل الكتاب، وإما لهم شبهة كتاب، مثل المجوس والمانوية، فيُلحَقون بأهل الكتاب في الجملة.

تَرِد هذه القسمة في سياق التقسيم الفقهي الذي يدور على محور الإيمان والكفر، سواء من حيث استصحاب الإيمان أو انقطاعه، وما يترتب على ذلك من أحكام تتصل بالحقوق والعلاقات بالجماعة والأسرة المسلمة، أم من حيث التصديق والتكذيب لنبوة محمد ابتداء؛ لأنه يُبنى على ذلك أحكام وآثار من حيث تَعَلق خطاب الشارع بغير المسلم من عدمه أولًا، ثم من حيث الآثار المترتبة على ذلك في الحقوق والواجبات والقضاء والسياسة. ومرجعُ ذلك كله إلى نص الوحي وما يُبنى عليه من اجتهادات فقهية ومصالح شرعية. وتختلف تلك الأحكام بين الكفر الأصلي الذي لم يسبقه إسلام والكفر الطارئ الذي سبقه إسلام.

ثمة سياق آخر تختلف فيه قسمة غير المسلمين عند الفقهاء، وهو سياق

---

(3) انظر: بدر الدين بن محمد بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مراجعة عبد القادر العاني، 2 ج، ط 2 (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1992)، ص 398.

سياسي يدور على الحرب والسلم ويمتزج بالقسمة الأولى (الإيمان والكفر)، فتتحول القسمة هنا إلى رباعية: «الذمي»، وهو غير المسلم المقيم في «دار الإسلام»، وعقد الذمة عند الفقهاء هو «إقرار بعض الكفار على كفرهم بشرط بذل الجزية والتزام أحكام الملة»[4] المتعلقة بهم لا أن يلتزموا أحكام الإسلام كلّها. وعقد الذمة عقد دائم. و«المُعاهَد»، وهو غير المسلم الذي يقيم في داره وحصل على عهد من المسلمين. و«الحربي»، وهو الكافر الذي لم يدخل في ذمة ولا عهد، وهو مقيم في دار الحرب المعادية للمسلمين. و«المُستأمَن»، وهو الكافر الحربي الذي يزور دار الإسلام بأمان من المسلمين لغرض. وعقد الأمان عقد موقّت أيضًا.

درج علماء الكلام على التعبير عن الآخر المختلف دينيًا ومذهبيًا بعنوان «الملل والنحَل»، كما لدى ابن حزم الأندلسي (ت 456هـ) والشهرستاني (ت 548هـ)، وهي تشتمل على الفِرَق الإسلامية والديانات الأخرى، وحين يقتصرون على بيان مذاهب المسلمين ومقالاتهم يسمونهم «الفرق»، كما فعل عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت 429هـ)؛ أخذًا من حديث افتراق الأمة إلى بضع وسبعين فرقة. وهم حين يبحثون في «الفِرَق» يعنون بذلك - في الأغلب - الجماعة القائلة أو المعتقدة بهذا المذهب أو تلك المقالة؛ فالمقالة التي تُعدّ مذهبًا عندهم هي المقالة المستقلة بأصل أو قاعدة كلية. وليس كل من تميّز من غيره بمقالة يُعدّ صاحب مقالة أو تُعد مقالته مذهبًا وجماعتُه فرقةً[5]، ولهذا وجدنا أبا الحسن الأشعري (ت 324هـ) جعل كتابه بعنوان **مقالات الإسلاميين**.

يتوسع بعض المتكلمين في ذكر المقالات والملل والنحل أبعدَ من ذلك، كما فعل الشهرستاني مثلًا، حيث قسم كتابه أبوابًا: المسلمون وفرقهم، وأهل الكتاب، ومن له شبهة كتاب، وأهل الأهواء والنحل (كالروحانيات والصابئة والحنفاء)، والفلاسفة، وآراء العرب في الجاهلية، وآراء الهند.

---

(4) **الموسوعة الفقهية**، 45 ج (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983-2012)، ج 3، ص 161.

(5) انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق عبد الأمير مهنا وعلي فاعور، 3 ج، ط 3 (بيروت: دار المعرفة، 1993)، ج 1، ص 20-21.

ثانيًا: أفق البحث الفقهي في الأقليات

شُغل علماء الكلام ببيان المقالات والمذاهب العقدية وأصحابها في كتبهم عن الملل والنحل والفِرَق، وهو جزء من تخصصهم ووظيفتهم في بحث العقائد ومناقشة المقالات والافتراق الديني والمذهبي وما يتصل به مما سمي بعلم الكلام.

أما الفقهاء، فليس من وظيفتهم بحث تلك العقائد ذاتها، فهم إنما يبحثون في الأحكام العملية الخاصة بالمكلفين إما في خاصة أنفسهم وإما في علاقتهم بغيرهم ضمن منظومة الحقوق والواجبات، ومن بين هؤلاء («غيرهم») غيرُ المسلمين. فبَحْث الفقهاء المسائل والأحكام التي تتصل بهؤلاء يجري لجهتين: **الأولى** أنها أحكام تتصل بأفعال المكلفين/ المسلمين، وتدخل ضمن الأحكام الخمسة المشار إليها سابقًا؛ **والثانية**: أن حكم الشريعة في غير المسلمين ومنظومة حقوقهم وواجباتهم موكول إلى الإمام/ السلطة السياسية التي تُخوَّل وحدها سلطة التنفيذ أو الاختيار في المسائل المصلحية العامة.

شُغل الفقهاء ببحث أحكام غير المسلمين على اختلاف أحوالهم، مسالمين ومحاربين، من خلال نوعين من المسائل الفقهية: **الأول**، المسائل المتناثرة في الفقه الإسلامي والمتعلقة بتقسيم الفقهاء العالم أو رؤيتهم له، وهو ما عُرف في اللغة الفقهية بدار الإسلام ودار الكفر (وهناك دور أو تقسيمات أخرى تَرِد عندهم أو عند بعضهم). **والثاني**: الأحكام الفقهية الكثيرة المتعلقة بما عُرف – في لغة الفقهاء – بـ«أهل الذمة»، وهي في الأصل مندرجة في ثنايا أبواب الفقه العام بحسب المناسَبة، فتوزعت أحكامهم على أبواب الفقه المختلفة: كالجهاد للحديث عن الجزية والخراج؛ والبيوع للحديث عن أحكام بيعهم وشرائهم؛ والنكاح للحديث عن أنكحتهم وعلاقاتهم؛ والجنايات للحديث عن جناياتهم وعقوباتهم ...إلخ. واعتنى من كتب في الخَراج والأموال بجملة كبيرة من تلك الأحكام، كما فعل أبو عبيد القاسم بن سلام (ت 224هـ) في **كتاب الأموال**، وكذلك اعتنى بها من كتب في الأحكام السلطانية، وهذا كله يحيل إلى الصلة الوثيقة بين هذه المسائل ومسائل الإمامة/ السياسة التي يرجع كثير منها إلى المصالح العامة، ويصطبغ بالمسائل التاريخية وعلاقات الحرب والسلم وغيرها.

لم يتعرض الفقهاء - أصالة - للأقليات من الفرق المنتسبة إلى الإسلام، وإن تعرضوا في مباحث «الردة» لمسائل عدة ربما يجعلها بعض فقهاء اليوم منفذًا إلى معرفة حكم الطوائف التي أتت بناقض من نواقض الإسلام، كإنكار ما عُلم من الدين بالضرورة[6]. وبناء عليه، فمن يُحكَم بردته من تلك الطوائف تنطبق عليه منظومة أحكام الردة في الفقه الإسلامي، وهي باب محلّ إشكال كبير واجتهادات عدة منذ القرن التاسع عشر، ومدارها على التفريق بين الكافر الأصلي والمرتد (الكفر العارض) عند الفقهاء الذين يغلّظون كفر الردة على الكفر الأصلي. ومن ثم تختلف أحكام الكافر كفرًا أصليًا عن الكافر كفرًا طارئًا، ولهم في ذلك تعليلات تطول[7]. ومن ثم يختلفون في حكم أولاد المرتد الذين كبروا ولم يُسلموا: هل يعدّون كفارًا أصليين أو مرتدين؟ وكذلك مسألة أن المرتدين إذا لم يُقدَر عليهم، هل يصيرون في حالة «تشبه عقد الذمة»؟[8]، الأمر الذي يحيل على تعليل الأحكام، وأن للسياسة الشرعية فيها مدخلًا، وأنها منوطة بالسلطة السياسية عند الفقهاء.

وردت نصوص لابن تيمية (ت 728هـ) بخصوص الأحكام المتعلقة بالنصيرية والدروز ونحوهم، كما وقعت إشارات عارضة عند ابن عابدين (ت 1252هـ) - وهو من متأخري فقهاء الحنفية - إلى الدروز في مواضع من سياق الكلام على حكم القاضي الدرزي، وهل يجري على المسلم أم لا، وحكم ذبائحهم ونكاحهم، وأن دارهم دار إسلام «وإن كان لها حكام دروز أو نصارى ولهم قضاة على دينهم»[9].

---

(6) ما عُلم من الدين بالضرورة هو ما يستوي في علمه العامة والخاصة على أنه من أصول الدين، كالصلاة والصيام والزكاة ونحوها.

(7) قال ابن تيمية: «وكُفْر الردة أَغلَظ بالإجماع من الكفر الأصلي». انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الفتاوى الكبرى**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، 30 ج (الرياض: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995)، ج28، ص 478.

(8) أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، **أصول السرخسي**، ج 10 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 117.

(9) محمد أمين بن عمر بن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، 6 ج، ط 2 (بيروت: دار الفكر، 1992)، ج 4، ص 175، وانظر المواضع الأخرى التي وَرَدَ فيها ذكر الدروز: ج 3، ص577؛ ج 5، ص355، وج 6، ص 298.

مع نشأة مفهوم «الأقليات» وتحوله إشكالية، توجهت أنظار عدد من الفقهاء والدارسين إلى معالجة «الأقليات» وموقف الشريعة منهم، وهي معالجات تنصرف إلى «غير المسلمين»، أو من يُطلق عليهم في الفقه الإسلامي «أهل الذمة»، في حين بقيت أحكام الأقليات المنتسبة إلى الإسلام محل إهمال أو تجاهل. فالمصطلح الآخر المهيمن في سياق الحديث عن الفرق الإسلامية هو «التقريب بين المذاهب الإسلامية»، الذي ينصرف في الأعم الأغلب إلى التقريب بين السنة والشيعة، وهما الفرقتان الكبريان في تاريخ الإسلام، ويندرج كثير من الأقليات الموجودة اليوم ضمن التشيع. وشهدنا حديثًا استعمال تعبير «العيش المشترك» للدلالة على العلاقات بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الفِرَق والملل، في محاولة لاستكشاف المذاهب الفقهية وقراءتها في مَنْحيين: **الأول**: المفاهيم والأصول والقواعد والأحكام المذهبية المتعلقة بمسائل العيش والتعايش؛ **والثاني**: قراءتها بوصفها انعكاسًا للتجارب التاريخية وليست منعزلة عنها، ومن هنا جاء العنوان الفرعي «المذاهب الفقهية والتجارب المعاصرة»[10].

ثالثًا: النظر الفقهي في «أهل الذمة» وسياقاته

يُحيل مصطلح «أهل الذمة» على بعض النصوص النبوية الواردة بخصوص العلاقة بين المسلمين وغيرهم، كقول النبي «المسلمون تتكافأ دماؤهم، يسعى بذمتهم أدناهم»[11]، وقوله في بعض كتبه وعهود أمانه: «هذا أَمَنَةٌ من الله ومحمد النبي رسول الله لِيُحَنة بن رَوْبة وأهل أَيْلَةَ... لهم ذمة الله وذمة محمد

(10) «فقه رؤية العالم والعيش فيه: المذاهب الفقهية والتجارب المعاصرة» كان الإطار الذي جمع بحوث ومناقشات «ندوة تطور العلوم الفقهية في عُمان» بين 25 و28 جمادى الأولى 1434هـ الموافق 6-9 نيسان/ أبريل 2013. انظر مراجعة لذلك في: معتز الخطيب، «في المذهب الحنفي»، مجلة التفاهم (مسقط)، العدد 40 (2013).

(11) انظر: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، 4 ج (بيروت: المكتبة العصرية، [د.ت.])، ج 3، ص 80؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، 2 ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1953)، ج 2، ص 895، وأحمد بن محمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، 50 ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، ج 11، ص 555، وغيرهم...

رسول الله»[12]. واستعمل تعبير الذمة الصحابةُ من بعدُ، ففي قول عمر حين طُعن: «أوصي الخليفة من بعدي بتقوى الله والمهاجرين... وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله، أن يوفي لهم بعهدهم، وألّا يُكَلَّفوا إلّا طاقتهم، وأن يقاتِل مَنْ وراءهم»[13]. وسبق أن الذمة إقرار بعض الكفار على كفرهم ضمن منظومة حقوق وواجبات تكاد تشبه اليوم مفهوم «التجنيس» في نظام الدولة الحديثة[14]. والذمة لا تقتصر على أهل الكتاب، حيث توسع عدد من الفقهاء فيها حتى شملت جميع أصناف غير المسلمين، وهو مذهب الأوزاعي ومالك والزيدية[15]. وبناء عليه، فليس ثمة تَطابق بين أهل الذمة والأقليات من جهة، كما أنه ليس هناك تطابق بين أهل الذمة وأهل الكتاب من جهة أخرى؛ لاختلاف المفاهيم واختلاف زوايا النظر وما يترتب على ذلك من آثار وأحكام في النظام العام، أكان النظام الفقهي أم نظام الدولة الحديثة.

أفرد الفقهاء أحكام «أهل الذمة» بالتصنيف بصفة مستقلة عن الفقه العام، على نحو ما نجد منسوبًا إلى أبي بكر الخلال (ت 311هـ) في كتاب **أحكام أهل الملل من كتاب الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل**[16]، وكذلك فعل ابن قيم

---

(12) أبو عبد الله بن محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق إحسان عباس، 9 ج (بيروت: دار صادر، 1968)، ج 1، ص 289. وقد ورد تعبير «ذمة الله وذمة محمد» في أحاديث ومناسبات أخرى، انظر: ج 1، ص 284 و264؛ أبو بكر عبد الله بن أبي شيبة، **المصنف**، تحقيق كمال الحوت (الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ)، ج 7، ص 347، وسعيد بن منصور الخراساني، **سنن سعيد بن منصور**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي (الهند: الدار السلفية، 1982)، ج 2، ص 216.

(13) ابن سعد، ج 3، ص 339.

(14) انظر: عبد الكريم زيدان، **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982)، ص 24.

(15) انظر: محمد بن أحمد بن محمد عليش، **منح الجليل شرح مختصر خليل** (بيروت: دار الفكر، 1989)، ج 3، ص 213؛ ومحمد بن علي الشوكاني، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، تحقيق محمود زايد، 4 ج (القاهرة: وزارة الأوقاف – المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1988)، ج 4، ص 540–541، وتفصيل المذاهب والأقوال في: زيدان، ص 25 وما بعدها.

(16) طُبع في بيروت بتحقيق سيد كسروي في دار الكتب العلمية في عام 1994، ومن اللافت أنه من دون مقدمة للمؤلف ولا للمحقق، وكتب الناشر في أوله أن أحوالًا حالت دون إرسال المحقق صور المخطوطات المعتمدة، فنُشر بلا صور للنسخ المعتمدة أيضًا! ولم أقف على ذكر لهذا الكتاب في كتب التراجم.

الجوزية (ت 751هـ) في كتابه **أحكام أهل الذمة**[17]. ثم أفردَ أحكام أهل الذمة بالتصنيف عالمان من المغرب العربي في رسالتين صغيرتين، الأول محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني الجزائري (ت 909 هـ) وسمى رسالته **مصباح الأرواح في أصول الفلاح**، والثاني أبو القاسم بن محمد بن مرزوق بن عبد الجليل بن عظوم القيرواني التونسي (كان حيًا 1009هـ) وسمى رسالته **الإعلام بما أغفله الأعوام**.

بعد ذلك اعتنى الإسلاميون - الحركيون خصوصًا - بما تطرحه تعددية المجتمعات الإسلامية من تحديات أمام أطروحة «الدولة الإسلامية» والحكم الإسلامي الذي يَنشدونه من جهة، ولما أثاره المستشرقون من شبهات وإشكالات حول مفهوم «أهل الذمة»، وموقف الشريعة من مشكلة الأقليات بالمفهوم المستحدث، الذي أفرزته أوضاع الاستعمار الغربي من جهة أخرى، وأول من كتب فيه من الإسلاميين عبد الكريم زيدان الذي قدّم أطروحته للدكتوراه في عام 1962 بعنوان «أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام»، ثم تتابع الناس بعده منذ الثمانينيات، فكتب فهمي هويدي ويوسف القرضاوي وغيرهما وبعض السلفيين.

ليس هدفي هنا استقصاء مَن كتب قديمًا وحديثًا، لكن أردت الإشارة إلى طرف من سياقات الاهتمام بالمسألة فقهًا وسياسة. ففي البدء نجد المسألة جزءًا من منظومة الفقهاء الشاملة لأحكام العباد ومن يحوط بهم وتربطهم به علاقة، والهدف فيها أصالة فعل المكلف المسلم وسلوكه في خاصة نفسه أو في علاقته بغيره، أكان مسلمًا أم غير مسلم. لكنها تتحوّل مع كتب **الخَرَاج والأموال** إلى جزء من منظومة الموارد المالية والاقتصادية للدولة، تبعًا لمسألة الجزية وما يتعلق بها من تصرفات الدولة حيال «أهل الذمة»، ثم يتأكد الطابع السياسي للمسألة وحكم الولايات والوظائف وغيرها في كتب «الأحكام السلطانية».

---

(17) طُبع أول مرة بتحقيق صبحي الصالح في عام 1961 في مطبعة جامعة دمشق، وحين كتب عبد الكريم زيدان كتابه **أحكام الذميين والمستأمنين** في عام 1962 قال في مقدمته، ص 5، إن أحدًا من الفقهاء «لم يؤلّف - على ما أعلم - كتابًا جامعًا في هذا الباب»، ولا نعثر في مصادره على كتاب ابن القيم، فمن الواضح أنه لم يطلع عليه حينذاك.

لا نعرف على وجه الدقة حقيقة كتاب الخلال وملابساته، وربما يكون هذا الكتاب جمعًا متأخرًا للمسائل الخاصة بأهل الذمة الواردة في كتابه الكبير المسمى **الجامع في الفقه** الذي قيل إنه يقع في عشرين مجلدًا، «تتبَّع (فيه) نصوص أحمد ودوّنها وبرهنها بعد الثلاثمئة» للهجرة[18].

أما ابن القيم، فكان صريحًا في أن كتابه جاء جوابًا عن سؤال عن «كيفية الجزية الموضوعة على أهل الذمة بالبلاد الإسلامية، وسبب وضعها، وعن مقدار ما يؤخذ من الأغنياء ومن المتوسطين ومن الفقراء...»[19]. وبدت كتابة ابن القيم - كعادته - معالجة فقهية مستوعبة، مع ذكر اختلاف الفقهاء ومذاهبهم، على خلاف الرسالتين المغاربيتين اللتين تحملان نبرة متوترة تجاه اليهود في تونس والجزائر، ناتجة من توترات سياسية واجتماعية عاشها المسلمون واليهود في ذلك الوقت، ويغيب فيها ذكر أقوال المذاهب والفقهاء واختلافاتهم، وتحلّ محلها أحكام قاطعة جازمة تنفي الإيمان عمن وادّهم[20]. واندفع التلمساني إلى إبراء المسلمين من ذمة اليهود، وتحذيره من تَسَلط بعضهم، وتذكيره المسلمين أن هؤلاء «أهل ذمة» والواجب عليهم دفع الجزية، ويَلزمهم الصَّغَار، وهو موقف لم يؤيده فيه فقهاء آخرون[21]. وكذلك فعل القيرواني في رسالته القصيرة والموجزة التي ألفها بقصد بيان «مسألة الجزية وأحكام أهل الذمة لِمَا مسّت إليه الحاجة». ويتضح من عنوانها أن مهمتها تذكيرية لما أغفلته الأعوام ونُسي، ثم يسرد جملة أحكام قاطعة

---

(18) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق مجموعة من المحققين، إشراف شعيب الأرناؤوط، 25 ج، ط 11 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996)، ج 14، ص 298.

(19) محمد بن أبي بكر بن القيم، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق يوسف البكري وشاكر العاروري، 2 ج (الدمام: رمادي للنشر، 1997)، ج 1، ص 79.

(20) يقول التلمساني في مقدمته: «فقد سألني بعض الأخيار عما يجب على المسلمين من اجتناب الكفار، وعما يلزم أهل الذمة من الجزية والصغار، وعما عليه أكثر يهود هذا الزمان من التعدي والطغيان والتمرد على الأحكام الشرعية والأركان بتولية أرباب الشوكة أو خدمة السلطان فقلت والله المستعان...».

(21) طبعت رسالة التلمساني ورسالة القيرواني بعنوان: محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني المالكي، **رسالتان في أهل الذمة: مصباح الأرواح في أصول الفلاح - الإعلام بما أغفله الأعوام**، تحقيق عبد المجيد الخيالي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، وانظر جزءًا من الخلاف بين التلمساني وفقهاء عصره حول المسألة في مقدمة المحقق، ص 17-18.

جازمة في التضييق عليهم، وما ينقض ذمتهم ليصل إلى القول: «وعلى الجملة فإذلالهم أمر واجب، ومعاداتهم حكم لازب»[22].

نجدُ مثل هذا التوتر بصورة مختلفة عند بعض فقهاء الحنفية في الهند في القرن الثامن عشر، الذين رأوا أن الهند ما عادت دار إسلام، لسواد أهل الشِرك والكفر فيها؛ ولذلك تجب الهجرة منها إلى أفغانستان، خشية أن يضيع المسلمون بين البريطانيين والهندوس فيرتدّوا عن الإسلام كما ارتدّ الذين لم يخرجوا من الأندلس، ومن ذلك فتوى أبي الكلام آزاد في عام 1920 التي هاجر بمقتضاها الأُلوف من الفلاحين من شمال الهند نحو أفغانستان. وفي المقابل، أصرَّ فقهاء الحنفية على ضرورة بقاء الجزائريين في ديارهم ما داموا يستطيعون القيام بالفرائض التعبدية، في حين أن الأمير عبد القادر الجزائري كان يطالب الجزائريين بالهجرة إلى المناطق التي يسيطر عليها، مستعينًا بفتاوى مالكية، إلى أن انهزم وسلّم إلى الفرنسيين في عام 1849، وأخذوه إلى فرنسا ثم نفوه إلى دمشق[23].

أما كتابات الإسلاميين الحركيين، فكانت - في الجملة من دون تعميم - مشغولة بإزاحة «الشبهات» عن اضطهاد الفقه الإسلامي غير المسلمين، وبيان صورته المتسامحة معهم، واستكمال «النظام الإسلامي» والإجابة عن بعض التحديات التي تواجه طرح «الدولة الإسلامية» في سياق الدولة الحديثة.

سقنا هذه المسارات ليس استطرادًا؛ لكن لبيان قصور الرؤية الفقهية التي دأبت على العودة إلى المصادر الفقهية بوصفها «أحكامًا شرعية» معزولة عن تأثيرات التاريخ ووقائعه في عمليات الاستنباط المرتهن بالنصوص وعمل الصحابة. ونكاد لا نجد في دراساتنا الإسلامية من يدرس الفقه في إطار «تَبَيّن حوارية الفكر الفقهي الإسلامي مع الواقع التاريخي»[24]، سواء في ما يتعلق بأحكام أهل الذمة المرتبطة بعلاقات متوترة أحيانًا ومستقرة أحيانًا أخرى، أو في ما يتعلق بتقسيم العالم إلى دُور؛ وهي مرتبطة بوقائع السياسة والتاريخ

(22) المرجع نفسه، ص 72.

(23) انظر: رضوان السيد، «الهجرة من دار الإسلام وإليها»، ورقة مقدمة إلى الندوة الفقهية في سلطنة عُمَان (2012).

(24) هذا التعبير لرضوان السيد في دراساته المبكرة في الثمانينيات.

والجغرافيا أيضًا. وفي الجملة، نشأت منظومة الفقه تجاه المسيحيين وتطورت في أوضاع كانت المتغيرات السياسية والاجتماعية قد هيأت مناخًا ملائمًا لعلاقة مستقرة ومستمرة نسبيًا[25].

إذا كانت الفتوحات الإسلامية قد أُنجز أكثرها في النصف الأول من القرن الهجري الأول - باستثناء فتح الأندلس - والمنظوماتُ الفقهية بدأت تتشكل في منتصف القرن الثاني للهجرة، فمعنى ذلك أن الفقهاء وجدوا أمامهم سلوكًا تاريخيًا للسلطة والجماعة الإسلامية في ما يتصل بأهل الذمة. لكن هل يعني ذلك أن «منظومة كل منهم كانت موقفًا من المسلك التاريخي المذكور من القضايا»، كما يستنتج بعضهم؟[26]. أعتقد أنه لا يمكن الركون إلى مثل هذا الاستنتاج إلا في المسائل التي بُنيت على جانب الممارسة التاريخية أو تأويلها، من دون تلك المسائل الكثيرة المرتبطة بالنصوص أو السنة القولية والعملية. وربما يكون واقع التجربة التاريخية ترك أثره أيضًا في تأويل النصوص نفسها، فالعامل التاريخي لا يمكن نفيه كليًا عن هذا الفقه المتكوّن.

ترتب على مسألة الفتوحات والحروب تقسيم الفقهاء العالم إلى دار إسلام ودار حرب. وهو تقسيم يبدو أنه تبلور بعد الفتوحات استجابة لحاجات الدفاع عن العقيدة وتحديد المصالح السياسية للدولة الإسلامية. وكان فقهاء الحنفية سباقين إلى هذا، كما نجد مثلًا في كتاب السير الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني. كما أن أبا يوسف يذكر في هذا المعنى نصًا يوقفنا على أول استعمال لتعبير دار الإسلام على لسان خالد بن الوليد، في كتاب الصلح مع أهل الحيرة، يقول فيه: «وجعلت لهم أي شيخ ضعُفَ عن العمل (...) ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام، فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام، فليس على المسلمين النفقة عليهم»[27].

---

(25) انظر توضيح ذلك في: رضوان السيد، **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي** (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)، ص 104.

(26) مثل: المرجع نفسه، ص 102.

(27) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **الخراج**، تحقيق محمود الباجي (تونس: دار بو سلامة، 1984)، ص 146.

رابعًا: النظام الفقهي لأهل الذمة - الحنفية أنموذجًا

لا تساعد كتب الفقه ومتونه كثيرًا في تَعَقّل نظام الفقه من حيث هو منظومة متماسكة، بل يتوزع ذلك في ألوان من الكتابات تجمع إلى المتون كتب «تخريج الفروع على الأصول» وكتب الأصول والقواعد الفقهية. وسنحاول هنا استكشاف الرؤية أو المنطق الداخلي الذي حكم تصورات الفقهاء الحنفية - أصولًا وفروعًا - لمسألة العيش بين المسلمين وغيرهم من أهل الذمة أو أهل الكتاب.

يمكن أن نجد الأساس النظري لنظرة الحنفية إلى فقه العيش المشترك في نصوص أبي حنيفة نفسه وتلامذته من بعده، من خلال ثلاث جهات:

- من جهة نظرتهم إلى الدين ذاته ووظيفته وعلاقته بالشرائع الأخرى.
- من جهة رؤية العالم وتقسيم الناس والدُّور.
- من جهة الحقوق والواجبات.

1 - الدين الواحد والشرائع المختلفة

يرى الإمام أبو حنيفة أن الدين واحد والشرائع مختلفة، وأنها مع ذلك ليست متناقضة أو يهدم بعضها بعضًا. فالدين وظيفته الكبرى توحيدية وتأليفية من جهتين:

- **الأولى في ما بين المسلمين**. يقول: «قد علمنا أن الله عز وجل إنما بعث رسوله رحمة، ليجمع به الفُرقة ويزيد الألفة. ولم يبعثه ليفرّق الكلمة، ويُحرّش المسلمين بعضهم على بعض».

- **الثانية تتجلى في العلاقة بين الدين والشرائع**. هنا يوضح أبو حنيفة وحدة الدين واختلاف الشرائع، وأن هذا التعدد في الشرائع ليس هادمًا بل مكملًا، وأن الاختلاف بين الشرائع واقع وقائم باختلاف رسالات الأنبياء، الأمر الذي يفتح الباب على تعددية الأحكام الشرعية/ الفقهية وفق المنتمين إليها. يقول: «إن رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، لم يكونوا على أديان مختلفة، لم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي كان قبله، لأن دينهم كان واحدًا، وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه وينهى عن شريعة الرسول الذي

قبله، لأن شرائعهم كثيرة ومختلفة، ولذلك قال الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّـهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (المائدة: 48)، وأوصاهم جميعًا بإقامة الدين - وهو التوحيد - وألا يتفرقوا؛ لأنه جعل دينهم واحدًا، فقال: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى: 13)». فالدين الواحد «لم يُبَدَّل ولم يُحَوَّل ولم يُغيَّر، والشرائع قد غُيّرت وبُدّلت؛ لأنه رُبَّ شيء قد كان حلالًا لأناس حرّمه الله عز وجل على آخرين...».

بُني على هذا الأساس النظري جملة أمور ومسائل فقهية وأصولية عند الحنفية:

أ- مفهوم أهل الكتاب

الحنفية يُوَسّعون مفهوم «أهل الكتاب» ليشمل كل من استند إلى وحي أو كتاب مُنزَل. وبناء عليه، فإن أهل الكتاب - عندهم - كل من يؤمن بنبي ويقرّ بكتاب، ويشمل اليهود والنصارى ومن آمن بزبور داود وصحف إبراهيم وشيث، ذلك أنهم يعتقدون بدين سماوي منزّل بكتاب[28]، في حين ذهب جمهور الفقهاء إلى أن أهل الكتاب هم اليهود والنصارى بفرقهم المختلفة.

ب- شرائع من قبلنا

يرى الحنفية أن شرائع من قبلنا شريعة لنا، بضوابط يذكرونها. وبنى السرخسي الأصولي الحنفي على استدلالات محمد بن الحسن وأبي يوسف وأبي الحسن الكرخيّ، القولَ إن «أصح الأقاويل - عندنا - أن ما ثبت بكتاب الله أنه كان شريعة مَن قبلنا، أو ببيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن علينا العمل به على أنه شريعة لنبينا عليه السلام؛ ما لم يظهر ناسخه. فأما ما عُلم بنقل دليل موجب للعلم على أنهم حرّفوا الكتب، فلا يُعتبر نقلهم في ذلك؛ لتوهّم أن المنقول من جملة ما حرّفوا، ولا يُعتبر فهم المسلمين ذلك مما في أيديهم من الكتب؛ لجواز أن يكون

(28) انظر: محمد أمين بن عمر بن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، ج 3 (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 2000)، ص 268.

ذلك من جملة ما غيّروا وبدّلوا»[29]. وهو في هذا يُثبت الأصل الوحدوي، لكن تَرْكَ الاحتجاج بما ينقلونه إنما وقع لجهة الشكّ في ثبوته ونقله.

ج- الشرائع والإيمان

يوضح أبو حنيفة العلاقة بين الشرائع والدين أن الشرائع ليست هي الدين نفسه، فيقول: «والشرائع هي الفرائض؛ مع أنه لو كان العملُ بجميع ما أمر الله به والكفُّ عن جميع ما نهى الله عنه دينَه، لكان كل مَن ترك شيئًا مما أمر الله تعالى به أو ركب شيئًا مما نهى الله عنه تاركًا لدينه، ولكان كافرًا، وإذ صار كافرًا ذهب الذي بينه وبين المسلمين من المناكحة والموارثة واتباع الجنائز وأكل الذبائح وأشباه هذا... وإنما أمر الله تعالى المؤمنين بالفرائض بعدما أقروا بالدين، فقال سبحانه: ﴿قُل لِّعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (إبراهيم: 31)، وقال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ (البقرة: 178)... فلو كانت هذه الفرائض هي الإيمان لم يسمهم مؤمنين حتى يعملوا بها»[30]، وأشار السرخسي[31] إلى هذا الأصل من أصول الحنفية بصيغة أن «الشرائع ليست من الإيمان نفسه»، وهم في هذا يخالفون غيرهم، كالشافعية الذين يرون الشرائع من الإيمان نفسه.

تظهر ثمرة هذا في موقع غير المسلمين من أوامر الشريعة الإسلامية نفسها وما يلزمهم وما لا يلزمهم منها، فإذا أخرج الحنفية الشرائع/ الفرائض عن «نفس الإيمان»، أمكنهم التمييز في حق أهل الكتاب غير المؤمنين بها بين مستويات عدة تبدو من المسألة الأصولية المسماة «بيان موجَب الأمر في حق الكفار» بالشريعة الإسلامية.

يقوم تعدد المستويات هنا على أساسين:

- التفريق بين الدنيوي والأخروي.

ما يُبنى من الشرائع على الإيمان بها، وما لا يُبنى عليه منها.

---

(29) السرخسي، ج 2، ص 99.

(30) النعمان بن ثابت أبو حنيفة، «العالم والمتعلم»، تحقيق محمد زاهد الكوثري، في: محمد زاهد الكوثري، **العقيدة وعلم الكلام** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ص 573-575.

(31) انظر: السرخسي، ج 1، ص 75.

لذلك نجد الحنفية يؤكدون أن «الخطاب بالشرائع» يتناول غير المسلمين من جهة «المؤاخَذة في الآخرة»، الأمر الذي يحيل على أصل وحدة الدين المقرر سابقًا عند أبي حنيفة. أما في الدنيا، فهم غير مخاطبين بالشرائع الإسلامية «لأن موجَب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء، وهم ينكرون اللزوم اعتقادًا». وإذا كانوا غير مخاطبين فلا يجب في حقهم الأداء، بخلاف «أحكام الدنيا»، فإن الخطاب ووجوب الأداء فيها يتناولهم. وهو مذهب المشايخ العراقيين من الحنفية، وبناء عليه يخاطَب أهل الذمة بالمشروع من العقوبات عند تَقَرُّر أسبابها؛ لأنها تقام بطريق العقوبة لتكون زاجرة عن الإقدام على أسبابها، وباعتقاد حُرمة السبب يتحقق ذلك. ويخاطَبون بالمعاملات لأن المطلوب بها معنى دنيوي وذلك بهم أليق[32]. و«عقد الذمة يُقْصد به أثر أَحْكَام المسلمين في ما يرجع إلى المعاملات، فَيثبت حكم الخطاب بها في حقهم كما يثبت في حق المسلمين، لوجود الالتزام، إلا في ما يُعلم - لقيام الدليل - أنهم غير ملتزمين به»[33].

إضافة إلى ذلك، تبدو ثمرة هذا التفريق وخروج غير المسلمين عن كونهم مخاطَبين بأوامر الشريعة الإسلامية، في أنه «يُترك أهلُ الكتاب وما يعتقدون، إلا ما استُثني عليهم، وأن حكم خطاب الشرع في حقهم كأنه غيرُ نازل؛ لاعتقادهم خلاف ذلك. ألا ترى أن الخمر والخنزير يكون مالًا مُتَقَوّمًا في حقهم، يَنْفُذُ تَصَرُّفُهُم فيهما بهذا الطريق، فكذا النكاحُ؛ بخلاف الشرك، فإن ذلك لم يَحِل قطّ ولن يَحِلّ قطّ»[34].

تجلى الأصل الذي قرره أبو حنيفة، في أن «ما يعتقده أهل الذمة ويدينون عليه يُتركون عليه»، في تطبيقات فقهية كثيرة، منها مسألة الشعائر، كأداء العبادات وإقامة الكنائس والإبقاء عليها، وفي الأطعمة، كشرب الخمر وأكل الخنزير، وفي الشهادة وفي الأنكحة، فإذا تزوج الذمي امرأة ذمية في عدة زوج ذمي، يُتركان عند أبي حنيفة، وعندهما يُفَرَّق بينهما. وإذا تزوج الذمي ذات رحم مَحْرَم منه، فلا يُفرق بينهما ما لم يترافعا إلى حاكم المسلمين عند أبي حنيفة، وعندهما إذا رفع أحدهما

---

(32) انظر: المرجع نفسه، ج 1، ص 73-75.

(33) المرجع نفسه، ج 1، ص 73.

(34) أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، **المبسوط**، 30 ج (بيروت: دار المعرفة، 1989)، ج 5، ص 38.

يُفرق. وإذا تزوج المجوسي أمه ودخل بها ثم أسلم وقذفه إنسان بالزنا، يحدُّ قاذفه عند أبي حنيفة؛ لأنهما عنده كانا يقرّان على ذلك، فلم يكن الدخول بها زنًا فيُحد قاذفه. وعندهما لا يحد[35].

وجوّز أبو حنيفة - بناء على أصله في أن البيع يتبع الانتفاع - بيعَ خمور أهل الذمة في ما بَينهم، لجواز الانتفاع بها في ما بينهم، ولذلك يُضمن بالإتلاف، على حين أن البيع عند الشافعية باطل، لنجاستها[36].

يَنتج من هذا البناء النظري لفقه الحنفية وتطبيقاته أن الاختلاف بين الشرائع معترَف به على المستوى النظري أولًا، وعلى مستوى التطبيقات ثانيًا. والاعتراف هنا أخذ صورًا مختلفة، بدأت من تقدير وخصوصية «الكتاب/ الوحي» أولًا، وهو الأصل المشترك الجامعُ بين الجميع على أساس أصل الدين الواحد، ثم مما بُني على هذا الأصل من الاعتراف بوجود الاختلاف مع وحدة الأصل، وبعدم الإلزام على الرغم من اختلاف الاعتقاد في المختَلف فيه، وبإفساح الحيز والمجال لممارسة ما يخالف اعتقاد الشريعة الإسلامية وفق رؤية حكَمَها منطق متسق سنوضحه لاحقًا عند الحديث عن الحقوق والواجبات.

2 - رؤية العالم وتقسيم الناس

يقسّم الحنفية الناس ثلاثة أقسام: أهل الإسلام، وأهل الحرب، وأهل الذمة. فأهل الإسلام هم المسلمون، وأهل الذمة هم الذين عُقد بينهم وبين المسلمين عقد الذمة، وأهل الحرب هم الكفار الذي امتنعوا عن قبول الدعوة ولم يُعقَد لهم ذمة ولا أمان ويقطنون في دار الحرب. وهذا التقسيم مداره على مسألة الدعوة الإسلامية والقتال أو عدمه. ويتضح هذا المقياس أو الرؤية الحاكمة لهذا التقسيم من خلال أمور عدة، تبدأ بشرحهم عقد الذمة وحقيقته وعلته، ففي تعريف العقد يقولون: إنه إقرار بعض الكفار على كفره بشرط بذل الجزية والتزام أحكام

(35) انظر: محمد مصطفى الزحيلي، **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، 2 ج (دمشق: دار الفكر، 2006)، ج 2، ص 1082-1083.

(36) انظر: محمود بن أحمد الزنجاني، **تخريج الفروع على الأصول**، ط 4 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982)، ص 189-191.

الإسلام الدنيوية. وفي تعليل ذلك يقولون: إن الغرض منه أن يَتْرك الذِّمي القتال مع احتمال دخوله الإسلام من طريق مخالطته المسلمين ووقوفه على محاسن الدين، فكان عقد الذمة للدعوة إلى الإسلام لا للرغبة والطمع في ما يؤخذ منهم من الجزية[37]. وأدى هذا التعليل لمسألة الذمة إلى توسع الحنفية في إعطاء حقّ منْحِه إلى المسلمين، فـ «أجاز ذلك الحنفية لكل مسلم؛ لأن عقد الذمة خَلَفٌ عن الإسلام، فهو بمنزلة الدعوة إليه، ولأنه مقابل الجزية فتتحقق فيه المصلحة، ولأنه مفروض عند طلبهم إياه، وفي انعقاده إسقاط الفرض عن الإمام وعامة المسلمين، فيجوز لكل مسلم»[38].

في هذا السياق، دفعهم مقصد الدعوة إلى توسيع مستحقي عقد الذمة، على خلاف غيرهم من الفقهاء. ولذلك جوّزوا عقد الذمة لجميع الكفار، إلا عبدة الأوثان من العرب، لأن عقد الذمة لرجاء الإسلام من طريق المخالطة بالمسلمين والوقوف على محاسن الدين، وهذا لا يحصل بعقد الذمة مع مشركي العرب؛ لأن القرآن نزل بلغتهم وحملوا الرسالة فليس لهم أدنى شبهة في رفضهم الإيمان بالله[39]. وكذلك من أقام بدار الإسلام مدة - على خلاف في بعض التفصيلات - يستحق عقد الذمة وتجري عليه أحكامه؛ وكذلك المستأمَن - وهو الذي دخل دار الإسلام بعقد أمان موقّت - إذا اشترى أرضًا خراجية في دار الإسلام فزرعها، يوضع عليه خراج الأرض ويصير ذميًا، لأن وظيفة الخراج تختص بالمقام في دار الإسلام، فإذا قَبِلها، فيكون قد رضي بكونه من أهل دار الإسلام فيصير ذميًا.

3 - الحقوق والواجبات

الأصل الذي يحكم مسألة الحقوق والواجبات عند الحنفية وغيرهم هو قاعدة «لهم ما لنا وعليهم ما علينا». وهي قاعدة جرت على لسان فقهاء الحنفية،

---

(37) انظر: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، 7 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ج7، ص 111، وابن عابدين، **حاشية**، ج 3، ص 275.

(38) **الموسوعة الفقهية**، 45 ج (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2010)، ج 7، ص 122.

(39) انظر: المرجع نفسه، ج 7، ص 122؛ الكاساني، ج 7، ص 111، وهو رواية عند المالكية ورواية عن أحمد.

وتدل عليها عبارات فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة، ويُؤَيِّدُها بعض الآثار عن السلف، حيث رُوي عن علي بن أبي طالب أنه قال: «إنما قبلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا»[40]. وتتجلى هذه القاعدة في جملة أمور، منها أن أهل الذمة معدودون «من أهل دار الإسلام»، فتجب لهم جملة حقوق، من الحماية ودفع الظلم عنهم وتحريرهم من الأسر إن وقع، كما تجب لهم حقوق الإقامة والتملك، والتنقل، وفي رواية في المذهب الحنفي أنه يجوز لهم دخول المسجد الحرام[41]، وعدم التعرض لهم في عقيدتهم وعبادتهم.

أما ما يقع من تمييز هنا في بعض الحقوق أو الأحكام الخاصة بأهل الكتاب أو أهل الذمة، فهي واقعة من جهتين: التمييز لهم، والتمييز ضدهم. ومنطق تلك الأحكام إنما يدور على أصول وقواعد لا مدخل فيها للانتقاص أو التحيّز، حيث ميّزهم فقهاء الحنفية لجهة الإباحة من دون المسلمين في أحكام، وميزوهم لجهة الحظر من دون المسلمين في أحكام أخرى. فمما مُيّزوا به على جهة الإباحة من دون المسلمين كما سبق، السماح بتداول الخمر والخنزير وصحة بيعهما، والإقرار لهم بنكاحاتهم المتعددة التي لا تصح من المسلمين، وبأن الزاني الذمي المحصن لا يُرجم عند أبي حنيفة، لأن شرط الرجم الإسلام عنده، وبأن من أتلف منهم خمرًا أو خنزيرًا لمسلم لا يضمن هذا الإتلاف، لأنه مال غير متَقَوَّم عند المسلم وإن كان متقوّمًا عند الذمي. بينما لو فعل المسلم ذلك للذمي يضمن، لأنه مال متقوّم عند الذمي، وكذلك يُعفَون من الكفارة في القصاص، لأن فيها معنى القُربة... إلى غير ذلك، ومدار تلك الأحكام كلها على مراعاة الإسلام وعدمه؛ لعللٍ أو تعليلات يعرفها الفقهاء.

أما من جهة الحظر والمنع، فيُمنَعون من الوظائف التي تقوم على شرط الإسلام أو لخدمته، وكذلك عدم إظهار شعائرهم في المصر الجامع، لأنه مكان إظهار شعائر المسلمين، أو في المصر الذي أنشأه المسلمون أصالة. أما تفصيلات الأحكام التي تُذكر عادة عند الفقهاء في الأماكن والكيفيات والحالات التي يباح

---

(40) الموسوعة الفقهية، ج 7، ص 127.

(41) في مذهب الحنفية في دخول المشركين وأهل الكتاب المسجد الحرام روايتان: إحداهما في السِّيَرِ الكبير بالمنع، والثانية في الجامع الصغير بعدم المنع.

لهم فيها إنشاء كنائس ولا يباح، فأساس التفريق قائم على جهة العقد (عقد الذمة)، إن كانت البلاد فُتحت صلحًا أو عنوة، وعلى أساس المِلك، فيُمنعون من بناء كنائس في الأرض التي هي ملك للمسلمين، فهي أحكام خاضعة لهاتين الجهتين: عقد الذمة والملكية، لا لجهة التمييز ضدهم، وإلا لما استقام إباحة إحداث كنائس في حالات وحظرها في حالات، وتَرْك ما بأيديهم منها.

خامسًا: النظام الفقهي ومأزق الدولة

مما سبق، تتبيّن لنا أهمية قراءة أحكام الفقه الإسلامي تأسيسًا على فكرة «النظام»، أو المنظومة المتكاملة التي يجري فيها تفعيل الرؤى الكليّة وربط المسائل والفروع بأصولها، والبحث في المنطق الداخلي الذي يحكمها بعقل الفقيه أو المذهب المعين وفي السياق التاريخي، في ضوء متغيرات السلطة، لأن النظر الجزئي في جملة الأحكام يحيل على قصور عن معرفة مدارك الفقهاء، وسوء الفهم أحيانًا والانتقاء أحيانًا أخرى، سواء لجهة التَّلْب ببعض النقائص أو لجهة المدح ببعض المزايا.

تُظهر لنا القراءة المنظومية للأحكام أحد أوجه الخلل التي تَحكم عمل بعض الفقهاء المعاصرين من الحركيين الإسلاميين الذي سعوا إلى المواءمة بين بعض أحكام الفقه والأفكار السياسية الحديثة من دون إدراك المنظومة الفقهية والمنطق الحاكم لها، فغيروا وبدلوا، ما عاد عليها بالنقض والترقيع أحيانًا، بل إنهم وقعوا أسرى التجاذب بين منطقين: المنطق الفقهي القديم والمنطق الحديث، المختلف كليًا عن المنظومة الفقهية. وأفسحت هذه الازدواجية المجال لبعض التنظيمات المتطرفة لمحاولة استعادة الموروث الفقهي على صورته الأولى؛ لظنها أنه دين لم يخالطه شيء من التاريخ أو الاجتهاد البشري، وهو ناتج من عزل الفقه الموروث عن سياقاته التاريخية من جهة، وعن مجاله من جهة أخرى. ومجال هذه المسائل المتصلة بالأقليات اليوم مجال مركب بين الديني والثقافي والاجتماعي والسياسي والقانوني.

إن النظر في النظام الفقهي إلى ما يُسمى «الأقليات الدينية» يدور على مسألتين كُبريين: الكفر والجهاد. وعن هذين المفهومين تتفرع الأحكام والمسائل

ويتداخلان معًا في التقدير. فالكفرُ إن كان أصليًا انقسم الناس فيه -تأسيسًا على مفهوم الجهاد - أربعة: الذمي، والحربيّ، والمعاهَد، والمستأمَن. وهذا التقسيم الرباعي مبني على تقسيم الدُّور: دار الإسلام ودار الكفر ودار العهد، وهو تقسيم يعيدنا مجددًا إلى مفهوم الجهاد.

أما الكفر إن كان عارضًا أو طارئًا فهو الردة المُخْرجة من الملة ومن الجماعة السياسية. ودارت تعليلات كثير من الفقهاء لأحكام الردة على هذا المعنى[42].

بناء على المفاهيم والتقسيمات السابقة، تتأسس منظومة الحقوق والواجبات: في المعتقدات والممارسات الدينية لغير المسلمين، وفي أحكام العقوبات والجنايات الواقعة منهم، وفي مسائل السياسة والشأن العام التي لا مَدخل فيها لجمهور المسلمين بحسب الموروث الفقهي؛ لأنها تخضع لمنطق آخر لا يسعنا الدخول فيه هنا.

أما النظر الفقهي في هذا الباب فيقوم على مسألتين: **الأولى** تقديرات دينية بحتة خاضعة للنصوص التشريعية والتعليلات الفقهية التي تدور على مفهومين مركزيين: الدعوة والجهاد؛ **والثانية**: تقديرات سياسية وتاريخية تتعلق بوحدة الجماعة التي تمثّل ركنًا ركينًا في مسمى «أهل السنة والجماعة»، للحفاظ على وحدة كيان الدولة الإسلامية التاريخية ووحدة الدين، وهما مدار النظر الفقهي في ما سمي «السياسة الشرعية» و«الأحكام السلطانية». وكلا التقديرين: النصوص وعللها، والسياسة والتاريخ، واجه الكثير من الإشكالات في واقع الدولة الحديثة التي قلبت عالم الفقيه التصوري والمفهومي من ثلاث جهات:

- **جهة المنظومة الفقهية** التي تَخَلخلَت، وتحول مفهوم «الدُّور» إلى جزء من التاريخ مع نشأة الدول الحديثة، في حين بقيت ثنائية الكفر والإيمان حبيسة التصورات الدينية بمعزل عن وقائع تشكيل الدول التي تقوم على رابطة المواطَنة والحقوق من الجهة القانونية والإنسانية. ودخلت ثنائية الحرب والسلم في منطق

(42) انظر مثلًا تعليل ابن عاشور لذلك بما يسميه الإفضاء إلى «انحلال الجامعة» في: الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير: المقدمات وتفسير سورة الفاتحة وجزء عم**، 2 ج (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ج2، ص 336.

المعاهدات والمواثيق والقوانين الدولية التي تدور على مفاهيم السيادة الوطنية والحدود الجغرافية والسياسية ومفاهيم النفوذ والهيمنة وغيرها، وليس لمسائل الإيمان والكفر تأثير فيها؛ الأمر الذي اضطر عددًا من الفقهاء المعاصرين إلى الإقرار أن تقسيم العالم دُورًا بالمعنى الفقهي هو مسألة تاريخية[43]، لكنهم لم يبحثوا في مقتضيات إلغاء التقسيم وتأثيراته في المنظومة الفقهية كلًا، ومنها أحكام «أهل الذمة» والجهاد وغيرها.

- **جهة الدولة ووظائفها**، فالدولة الحديثة تختلف كليًا عن الدولة التي عرفها الفقهاء تاريخيًا، شكلًا ووظائفَ ومؤسسات وعلاقات، فما عادت تلك الدولة الحارسة للدين التي تتحدث عنها كتب «الأحكام السلطانية»، ولا الدولة القائمة على أداء الأمانات، من ولايات وأموال - وفق التصور الفقهي - وعلى أداء الحقوق وتنفيذ الحدود (حدود الله وحقوقه، وحدود الآدميين وحقوقهم) التي رسمتها كتب «السياسة الشرعية»، فالوظيفة الدينية تقع خارج سلطان الدولة الحديثة ووظائفها، هذا إذا لم ندخل في أشكال الدولة السلطوية التي نعيش بين ظهرانيها منذ عقود.

- **جهة الإمام/ الحاكم ووظائفه** كما صوّرها الفقه الإسلامي تاريخيًا، الذي هو فرع من صورة السلطة «الإسلامية» التي أخذت تاريخيًا صورة الخلافة، ثم تحوّلت مع الإسلاميين المُحْدَثين إلى صورة «الدولة الإسلامية». وصورة الإمام شاسعة البَوْن عما عرفته الدولة الحديثة وعما يعايشه الفقهاء المعاصرون في ظل الدولة السلطوية. والإمام في التصورات الفقهية منوط به تقدير جملة المصالح الشرعية في هذه المسائل كلها: الجهاد، والدور، والعهد، والذمة، والردة. ومنوط به تنفيذ تلك الأحكام التي ليست موكولة إلى الأفراد أو الجماعات التي باتت تنشأ هنا أو هناك تحت مسمى الخلافة الإسلامية أو الدولة الإسلامية.

---

(43) كما فعل أحمد الريسوني الذي قال: إن هذه التقسيمات «صيغ تطبيقية تاريخية لبعض النصوص الشرعية، تبعًا لما فيه مصلحة أو مفسدة»، وذلك في مقالة له بعنوان «دار الإسلام ودار الكفر» نُشرت عام 2007 على موقع «إسلام أونلاين» ثم موقع «أون إسلام»، وعبد الله بن بيه الذي قال إن هذا التقسيم «وظيفيّ توصيفيّ». انظر: لقاء مع عبد الله بن بيه، ضمن برنامج «الشريعة والحياة: الفقهاء ورؤية العالم»، على قناة الجزيرة، بتاريخ 11 نيسان/ أبريل 2010.

إن البعدُ المصلحيّ في عامة هذه المسائل السياسية شديدُ الوضوح، فهي ليست أحكامًا تَعبدية، بل مصلحية، وينطبق ذلك حتى على المرتد، لذلك قال الشنقيطي: «ومن فروع درء المفاسد: نَصْب الأئمة، ووجوب قتل المرتد، وعقوبة المُضِل، صيانة للدين»[44]، وقال فقهاء الحنفية: «الأصل تأخير الأجزية إلى دار الآخرة؛ إذ تعجيلها يُخِل بمعنى الابتلاء، وإنما عُدل عنه دَفعًا لشرّ ناجزٍ، وهو الحِرَاب»[45]، «وأصل الكفر من أعظم الجنايات ولكنها بين العبد وربه، فالجزاء عليها مؤخَّر إلى دار الجزاء، وما عُجِّل في الدنيا سياساتٌ مشروعة لمصالح تعود إلى العباد، كالقصاص لصيانة الأنفس، وحدّ الزنا لصيانة الأنساب والفُرُش، وحد السرقة لصيانة الأموال...»[46].

سادسًا: الأقليات في الاجتهادات الفقهية المعاصرة

نشط البحث الفقهي في الأقليات في القرن العشرين، واتجهت الكتابات إلى وجهتين: **الأولى** تعالج مسألة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، **والثانية** تعالج الأقليات الإسلامية في الغرب، وهو الاتجاه الذي تحوّل إلى نوع من الفقه سمي «فقه الأقليات المسلمة».

اختلفت وجهة الباحثين وغاياتهم، ويمكن تَلمس هذا الاختلاف من عناوين الكتب الآتية: **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مواطنون لا ذميون، الإسلام والأقليات»**، ما يشير إلى التردد حيال مصطلح «الأقليات» الذي سلّم به بعضهم من دون تحفظ[47]، في حين أقرّ بعضٌ آخر أنه مصطلح غربي وافد، وأن النسق الإسلامي يتميز عنه، مع استعماله

---

(44) محمد الأمين الشنقيطي، **مذكرة في أصول الفقه** (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2001)، ص 202.

(45) علي بن أبي بكر المرغيناني، **الهداية، مع شرحه «البناية شرح الهداية» للعيني**، 7 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ج 7، ص 272.

(46) السرخسي، **المبسوط**، ج 10، ص 110.

(47) كما فعل الشيخ القرضاوي في: يوسف القرضاوي، **فقه الأقليات المسلمة: حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى** (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص 15 وما بعدها، فقد سلّم به في سياق وصف المسلمين، في حين عَنْون كتابه الآخر: **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، وكما فعل جمال الدين عطية في كتابه المشار إليه لاحقًا.

إياه من دون تَحرج[48]، وأبدى قسم ثالث عدم رضاه عن المصطلح وقَبِلَه على اضطرار[49]. كما تحيل هذه الاختلافات إلى دوافع مختلفة لبحث الإشكالية، فبعضها مدفوع باتجاه فقهي أكاديمي، مثل عبد الكريم زيدان؛ وبعضها هدفه الأساس الدفاع عن صورة الإسلام وتصحيح بعض الصور المزيفة للتاريخ الإسلامي، كما نجد عند القرضاوي وعمارة؛ وبعضها مهموم بمسألة المواطَنة في سياق انشغالات سياسية على وقع مشكلة الأقباط في مصر، كما عند هويدي؛ وبعضها يسعى إلى إثبات أنه «لا تعارض بين الاتجاه الدولي والرؤية الإسلامية، بل أنهما يتكاملان». وإذا قمنا بقراءة جديدة للموضوع، نستصحب التعامل النقدي للتراث الفقهي، كما عند جمال الدين عطية، مقترِح تطوير مشروع فقه للأقليات لبلورة مشروع تفصيلي لنظام عالمي للأقليات، وإعداد مشروع يوضح معالم المساحة المشتركة في مجال العقائد والقيم والأخلاق التي ينبغي التعاون في إطارها بين العقائد والاتجاهات المتنوعة[50].

لكن لا مفرّ من الإقرار أن الكتابات الكثيرة عن الأقليات بلورت ما يشبه الاتجاه الفقهي[51]، وهي وإن لم تتفق في الجزئيات كلها إلا أن رؤيتها العامة تشير إلى تجاوز مفاهيم الفقه الموروث عن تقسيم العالم، وإلى ممارسة نقدية لأحكام أهل الذمة والمستأمنين مع الإقرار بمفهوم المواطَنة ومحاولة تأصيله من الناحية الفقهية، وإن كانت تلك النقدية تتفاوت بين كاتب وآخر. لكنها تكاد تتفق في الجملة على معالم منهجية «تلتزم النصوص الشرعية الثابتة، وتحقق مقاصد الشريعة وكلياتها، من خلال فهم شامل للمشكلة بأبعادها المختلفة وفي كل صورها، مع الأخذ في الحسبان الممارسات التاريخية والمعاصرة والحلول

---

(48) كما فعل محمد عمارة في: محمد عمارة، **الإسلام والأقليات: الماضي والحاضر والمستقبل** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2003)، ص 7-10.

(49) ناصر الدين الأسد، «الأقليات في الإسلام»، مجلة **الأكاديمية** (المغرب)، العدد 10 (1993)، ص 63.

(50) جمال الدين عطية، **نحو فقه جديد لفقه الأقليات** (القاهرة: دار السلام، 2003).

(51) من بين من يمثل هذا التيار كتابات محمد أبو زهرة، وعبد الكريم زيدان، ومحمد الغزالي، ومحمد فتحي عثمان، ويوسف القرضاوي، وفهمي هويدي، ومحمد عمارة، وراشد الغنوشي، وطارق البشري، ومحمد سليم العوا... وغيرهم.

التي تطرحها القوانين المحلية والاتفاقيات الدولية»[52]. وقدم جمال الدين عطية مقاربة جديدة للإشكالية تقوم على[53]: التفريق بين النصوص الشرعية من جهة والاجتهادات البشرية والممارسات التاريخية من جهة أخرى، إدراك مستجدات الواقع واستيعاب خبرة التاريخ ومحاولات العلاج واحترام الالتزامات الدولية، والنفوذ إلى صميم المشكلة وأسبابها من دون الوقوف عند تفصيلات كل حالة وملابساتها، وهي مقاربة خرجت من أسر الموروث الفقهي تحت دافع التواؤم مع الواقع الدولي والقانوني الجديد.

خاتمة

فرضت إشكالية الأقليات الدينية نفسها على البحث الفقهي المعاصر، لجهة التلاؤم مع متغيرات السلطة والسياق الدولي من جهة، ومحاولة تقديم حلول إسلامية لهذه الإشكالية الحديثة من جهة ثانية، وللإجابة عن التحديات التي تُطرح في وجه تصورات المشروع السياسي الإسلامي من جهة ثالثة. وفرضت هذه التحديات على الخطاب الفقهي المعاصر مراجعة نقدية لتراثه الفقهي والقول بتاريخية كثير من أحكام الفقهاء الأقدمين وتصوراتهم في هذا الباب لمصلحة تصورات ومفاهيم حديثة، وإن كان من الصعب الجزم اليوم أن ثمة فقهًا مكتملًا وناجزًا يحلّ هذه الإشكالية، حيث غاب عن تلك المعالجات فكرة النظام الفقهي، ولذلك لم تفِ التعديلات الجزئية أو المواءمات التي قام بها الإسلاميون بحقيقة الإشكالية التي يواجهها الفقه الموروث في سياق الدولة الحديثة ومتغيرات السلطة من جهة، وبمسائل العيش في العالم من جهة أخرى. وإن كانت تلك الاجتهادات المعاصرة حققت بعض التقدم في سبيل ذلك، ولا سيما في ظل وجود تيار فقهي لا يزال يستمسك بالموروث الفقهي بصفته دينًا يجب تحيّن الفرصة المواتية لتطبيقه.

المراجع

ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله. **المصنف**. تحقيق كمال الحوت. الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ.

(52) انظر: عطية، ص 4.

(53) انظر: المرجع نفسه، ص 107.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الفتاوى الكبرى**. تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الرياض: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995. 30 ج.

ابن حنبل، أحمد بن محمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001. 50 ج.

ابن سعد، أبو عبد الله بن محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1968. 9 ج.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **حاشية ابن عابدين**. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 2000.

_____. **رد المحتار على الدر المختار**. ط 2. بيروت: دار الفكر، 1992. 6 ج.

ابن عاشور، الطاهر. **التحرير والتنوير**: المقدمات وتفسير سورة الفاتحة وجزء عم. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984. 2 ج.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **أحكام أهل الذمة**. تحقيق يوسف البكري وشاكر العاروري. الدمام: رمادي للنشر، 1997. 2 ج.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1953. 2 ج.

ابن مسعود الكاساني، علاء الدين أبو بكر. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003. 7 ج.

أبو حنيفة، النعمان بن ثابت. «العالم والمتعلم». تحقيق محمد زاهد الكوثري، في: محمد زاهد الكوثري. **العقيدة وعلم الكلام**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **الخراج**. تحقيق محمود الباجي. تونس: دار بو سلامة، 1984.

الأسد، ناصر الدين. «الأقليات في الإسلام». مجلة **الأكاديمية** (المغرب): العدد 10، 1993.

الخراساني، سعيد بن منصور. **سنن سعيد بن منصور**. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. الهند: الدار السلفية، 1982.

الخطيب، معتز. «في المذهب الحنفي». مجلة **التفاهم** (مسقط): العدد 40، 2013.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **سير أعلام النبلاء**. تحقيق مجموعة من المحققين. إشراف شعيب الأرناؤوط. ط 11. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996. 25 ج.

الزحيلي، محمد مصطفى. **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**. دمشق: دار الفكر، 2006. 2 ج.

الزركشي، بدر الدين بن محمد بن بهادر. **البحر المحيط في أصول الفقه**. مراجعة عبد القادر العاني. ط 2. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1992. 2 ج.

الزنجاني، محمود بن أحمد. **تخريج الفروع على الأصول**. ط 4. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982.

زيدان، عبد الكريم. **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982.

السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، [د.ت.]. 4 ج.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. **أصول السرخسي**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993. ج 10.

_____. **المبسوط**. بيروت: دار المعرفة، 1989. 30 ج.

السيد، رضوان. **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسات في السوسيولوجيا التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي**. بيروت: دار المنتخب العربي، 1993.

الشنقيطي، محمد الأمين. **مذكرة في أصول الفقه**. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 2001.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق عبد الأمير مهنا وعلي فاعور. ط 3. بيروت: دار المعرفة، 1993. 3 ج.

الشوكاني، محمد بن علي. **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**. تحقيق محمود زايد. القاهرة: وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1988. 4 ج.

عطية، جمال الدين. **نحو فقه جديد لفقه الأقليات**. القاهرة: دار السلام، 2003.

عليش، محمد بن أحمد بن محمد. **منح الجليل شرح مختصر خليل**. بيروت: دار الفكر، 1989.

عمارة، محمد. **الإسلام والأقليات: الماضي والحاضر والمستقبل**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2003.

غليون، برهان. **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**. بيروت: دار الطليعة، 1979.

القرضاوي، يوسف. **فقه الأقليات المسلمة: حياة المسلمين وسط المجتمعات الأخرى**. القاهرة: دار الشروق، 2001.

المالكي، محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني. **رسالتان في أهل الذمة: مصباح الأرواح في أصول الفلاح - الإعلام بما أغفله الأعوام**. تحقيق عبد المجيد الخيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

المرغيناني، علي بن أبي بكر. **الهداية**. مع شرحه «البناية شرح الهداية» للعيني. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000. 7 ج.

الموسوعة الفقهية. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1983-2012. 45 ج.