

التعايش وحفظ حقوق اتباع الاديان الأخرى في ظل الدولة الاسلامية

دراسة فقهية اتباع الاديان الأخرى في حكومة الامام علي (ع) انموذجا

م.د.فاضل عاشور عبد الكريم عبد زيد التغلبي
تدريسي في كلية الامام الكاظم عليه السلام

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على ابي القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين .

إنّ أفضل نموذج لتأسيس حكم إسلاميٍّ عادلٍ، أو للسير نحوه، هو نظام الحكم الذي أسَّسه النبي صلى الله عليه وآله في المدينة، والذي بنى عليه الإمام علي عليه السلام حكمه. ومن اليقين أنّ مشروع عهد الإمام إلى مالك الأشر يستطیع أن يشمل الواقع من كلّ نواحيه، حيث هو دستورٌ للحكم العلوي في أتمّ النصوص عرضاً لصورة واضحةٍ للحكم الإسلامي. أضف إلى ذلك أنّ التعاير والمسائل المطروحة في العهد هذا جاءت بصورةٍ لا تتقيّد بزمانٍ دون زمان، ولا بمكانٍ دون مكان، فالعهد يتحدّث حول حقائک ومفاهيم يصبو إلى تحقيقها كلّ الأجيال في كلّ مكان. وقد طرح العهد الشكل الكامل الشامل للحكم الإسلامي، فلا نظنّ أن تكون هناك وثيقة هي أشمل وأجمع لنواحي السياسة والحكم من هذا العهد .

ويكثر اليوم الحديث عن التعايش السلمي بين مكونات المجتمع وحفظ حقوق الأقليات في المجتمع المسلم ويراد معرفة رأي الإسلام فيها بعد الممارسات الاجرامية التي قام بها بعض من يدعون الإسلام زوراً وبهتاناً أو يرفعون شعارات إسلامية مكرراً وخداعاً، وفي مقام الإجابة نقول: لا يعبر عن موقف الإسلام الأصيل في أي قضية الا قاداته العظام من خلال سيرتهم وأقوالهم.

مشكلة البحث :

أولاً: إن وجود اتجاهات معاصرة متشددة تعتنق عقيدة إجبار أهل الأديان وإكراههم على الدخول الى الاسلام بوسائل العنف دعانا إلى الكشف عن الموقف الشرعي في

إمكانية التعايش معهم مع بقائهم على دياناتهم وأسس ذلك وقواعده وآثاره في العقيدة والفقہ الإسلامي.

فرضية البحث

ينطلق البحث من فرضية مفادها " ان للامام علي بن ابي طالب (ع) رؤية مميزة لحقوق اتباع الاديان الاخرى ، حيث تتسم بالشمولية والعمق والتطبيق العملي لتلك الحقوق من جهة ، ويمكن الاستفادة من هذه الرؤية لمعالجة اشكالية حقوق الانسان في واقعنا المعاصر ، من جهة اخرى "

منهجية البحث

ان طبيعة موضوع الدراسة واحتوائه على عدة عناصر رئيسة كالتاريخ، والفقہ ، والسياسة ، قد حددت منهجية البحث بالمنهجين الاستقرائي والتحليلي بشكل رئيس والاستفادة كذلك من المنهج المقارن كلما اقتضت الضرورة ذلك.

خطة البحث

تقوم خطة البحث على تقسيم مضامينه إلى مبحثين ، فضلاً عن المقدمة وخاتمة تضم ابرز ما توصل اليه البحث من خلاصات .

في المبحث الأول تناولت فيه تحديد المفاهيم ، حيث تضمن المطلب الاول مفهوم التعايش والحق واهميته في الشريعة الاسلامية.

في حين تطرقت في المطلب الثاني لمفهوم أتباع الأديان الأخرى ونبذة تاريخية عن العلاقة مع الآخر الديني في الديانات السماوية اما في المبحث الثاني والذي كان بعنوان تطبيقات من حقوق الإنسان في حكومة الإمام علي (ع) والأحكام المستفادة منها والذي احتوى على مطلبين ، يتطرق الأول منهما إلى حق اتباع الأديان الأخرى في العيش في الدولة الإسلامية عند أمير المؤمنين (ع) والأحكام المستفادة منها. وأما المطلب الثاني تناولت فيه حق التقاضي في حكومة الإمام علي عليه السلام والأحكام المستفادة منها.

ومن ثم خاتمة تضم إلى خلاصات وجملته من الاستنتاجات .

المبحث الأول / تحديد المفاهيم

المطلب الاول : مفهوم التعايش والحق واهميتها في الشريعة الاسلامية.

أولاً - التعايش في اللغة والاصطلاح

١- التعايش لغة

وردت مفردة التعايش في المعاجم العربية من المصدر (عيش)^(١) بفتح العين: العيش: الحياة والمعيشة التي يعيش بها الإنسان من الطعام والمشرب، وتعايش القوم بالألفة والمحبة أو المودة: عاشوا مجتمعين على الألفة والمودة^(٢) وعاش يعيش عيشاً ومعاشاً ومعيشة وعيشة ومعيشاً، العيش والمشرب، والمعيشة: ضرب من العيش، يقال: عاش عيشة صدق، وعيشة سوء^(٣).

وقال أكثر المفسرين في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً﴾^(٤)، ان المعيشة الضنك عذاب القبر^(٥)، والضنك في اللغة: الضيق والشدة^(٦)، والعيش يعني، الحياة، وقد (عاش) يعيش (معاشاً)، (وأعاشه) الله عيشة راضية^(٧) قال تعالى: ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾^(٨)، وفي لسان العرب^(٩)، وردت مفردة التعايش أيضاً من المصدر (عيش)، بفتح العين وسكون الشين، وتعني عاش - عيشاً، وعيشة ومعاشاً، ومعيشاً، ومعيشة، وعيشوشة، أي صار ذا حياة، عيش، وأعاش - أعاشه، جعله يعيش، وعأيشه بمعنى عاش معه وتعيش: سعى وراء أسباب المعيشة، وتعايش القوم بالألفة والمودة.

٢- التعايش اصطلاحاً

لا بد من القول ان التعايش يحمل مضامين اجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية تهدف جميعها إلى إيجاد بيئة ملائمة لإسعاد المجتمع البشري، وفي هذا السياق قال ابن خلدون^(١٠): " ان الاجتماع الإنساني ضروري"، ومن أسس التعايش الإنساني هو التعارف، فالتعارف هو السبيل لكسر الجهل المتبادل وتعميق التآلف الاجتماعي البشري^(١١)، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(١٢)، ان هذه الآية ألغت تماماً التفاضل بالانساب، لا لكرامة بعضكم على بعض، بل لكي تتعارفوا ويتم أمر اجتماعكم. إذن، التعايش: هو مبدأ لتقبل الآخر ضمن أجواء تتعدد فيها الثقافات والديانات، ضمن مجتمع واحد^(١٣).

ثانيا : تعريف الحق لغة واصطلاحاً:

١- الحق في اللغة : يشير إلى حق الشيء إذا ثبت ووجب ، فأصل معناه لغوياً هو الثبوت والوجوب ، وكذلك فإن الحق يطلق على المال والملك الموجود الثابت ، ومعنى حق الشيء وقع ووجب بلا شك^(١٤).

ويرى (ابن منظور) أن الحق نقيض الباطل ، ويستعرض استعمالات جديدة تدور حول معاني الثبوت والوجوب والأحكام والتحقيق والصدق واليقين.^(١٥)

وذكر (الرجاني) في تعريفه الحق أنه الثابت الذي لا يسوغ إنكاره ، ومن معاني الحق في اللغة : النصيب ، الواجب ، اليقين ، وحقوق العقار.^(١٦)

ومن الثابت إن الحق يرتبط دائماً بالواجب ارتباط التزام وتناوب ، وإذا كانت مصاحبة لأحد حروف الجر فتشير إلى معنى الواجب فنقول مثلاً (حق له) أي بمعنى وجب له ، ونقول أيضاً (حق عليه) بمعنى وجب عليه^(١٧) ، وكذلك عرف العرب الحق بأنه (هو ما يجب أن يتحقق في ذاته ويترتب على ذلك تحقيقه مصلحة أو دفع مضرة)^(١٨).

وفي ضوء المعنى اللغوي للكلمة نخلص : إلى إن الحق هو : الحكم المطابق للواقع ، ويطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب لاشتمالها على ذلك ، ويقابله الباطل . ويعني الحق أيضاً الصدق ، فقد شاع في الأقوال الخاصة ، ويقابله الكذب ، وقد يفرق بينهما ، لأن المطابقة تعد في الحق من جانب الواقع ، ومعنى حقيقته مطابقة الواقع إياه^(١٩).

٢- الحق اصطلاحاً :

لقد تعددت الآراء حول تحديد المعنى الاصطلاحي لمفهوم الحق ، فقد عرفه بعضهم بأنه : (سلطة إرادية للفرد ، أو هو مصلحة يحميها القانون أو هو انتماء (اختصاص) إلى شخص يحميه القانون)^(٢٠) وينظر باحث آخر إلى الحق بأنه : (يعني السلطات التي يمكن لصاحبها أن يمارسها بالنسبة لهذه القيمة ومحل الحق فالقيمة هي التي تثبت لصاحب الحق)^(٢١) ، فحينما يدرك الناس أن لهم قوة وحرية إرادة ويشعروا إن لهم سلطة كاملة على حقوقهم المختلفة لممارستها والإفصاح عنها بكل حرية من أجل تحقيق مصالحهم الخاصة ، عندها يكون الإنسان قادراً فعلاً على تحقيق مصالحه الشخصية وحمايتها من خلال مباشرته لتلك السلطة ، أي أن الحق يعني كل ما يوجب لشخص

على غيره بإقرار الشرع أو القانون سواء كان هذا الشخص (طبيعياً) أم (معنوياً)، وينبغي أن يتصرف بما يوجب له الحق بحرية لتحقيق المصلحة سواء كانت عامة أم خاصة (٢٢).

ويمكن القول إن (الحق مصلحة تثبت لإنسان أو لشخص طبيعي أو اعتباري، أو لجهة أخرى، والمصلحة هي المنفعة، ولا يعد الحق حقاً إلا إذا قرره الشرع والدين أو القانون والنظام والتشريع والعرف). (٢٣)

وعليه، فإن الحق في الإسلام يستعمل للدلالة على معان عدة منها لفظية ومنها اصطلاحية، فهو يستعمل أحياناً لبيان ما للشخص من التزام على آخر. ويطلق أحياناً على الحقوق الشخصية في العلاقات الأسرية، وقد يستعمل بمعنى الأمر الثابت المحقق حدوثة (٢٤)، كقوله تعالى (وكان حقاً علينا نصر المؤمنين). (٢٥) وكثيراً ما يستخدم اصطلاح الحق بمعنى الواجب كأمر الرسول (ﷺ) أصحابه بإعطاء الطريق حقه، وعدم تعرض الجالسين بالأذى للمارين. ولعل اجمع معنى للحقوق في الإسلام ما ورد في قول النبي الأكرم (ص) (إن لربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً) (٢٦).

٣- التطور التاريخي لمفهوم الحقوق:

في العصور القديمة التي تمثل المرحلة التاريخية الموعلة في القدم (قبل ميلاد السيد المسيح (ع)، لم تعرف تلك العصور فكرة الحرية والحقوق، وإخضاع الحاكم لقواعد العدل، أو وضع القيود على سلطانه، منعاً للظلم والاضطهاد، بل كان الحاكم يتمتع بسلطات مطلقة لا حدود لها، ودون أن يردعه رادع.

ومن هنا عانت البشرية ألواناً من الضعف والمرارة بسبب الملوك الطواغيت وسلاطين الجور، الذين سحقوا غدراً إرادتها وهدروا كرامتها وصادروا حريتها وحقوقها، وكثيراً ما اقترن الصراع المقدس الذي خاضته أمم المعمورة من أجل العدل والحرية، بصبغة الدم وثن التضحيات الجسام، إذ انتهت جولات منه، بمأس قتل وشرذ غيرها الآلاف بل الملايين من بني البشر.

في العصر الإغريقي، تميزت تلك المرحلة بتطور المعرفة الإنسانية ونظم الحكم فيها، بفضل جهود فلاسفة عظام أمثال سقراط وأرسطو وأفلاطون ومن بعدهم، بيد إن تلك الفترة الزمنية كانت قاصرة عن إدراك حقوق الإنسان وحمايتها أو تقنينها.

وبالرغم من كل التطور الحاصل نحو الديمقراطية في دولتي المدينة لكل من (إسبارطة) و(أثينا) إلا أن تلك الديمقراطية كانت ديمقراطية شكلية اقتصر على ممارسة سلطة الحكم من قبل (المواطنين الأحرار)، ومن ثم كان للحكام التدخل في أخص شؤون الأفراد مع سلبهم أموالهم وحررياتهم إذا أرادوا أن يكون للأفراد الحق للاحتجاج بحقوق مكتسبة أو حريات مقدسة.

وفي العصر الروماني حصل نوعاً ملموس من التطور في النظام القانوني الروماني وخصوصاً في القانون المدني الخاص بالمعاملات بين الأفراد، إلا أن هذا التطور الحاصل ظل في حدود مجال القانون، دون الإرتقاء بحريات الإنسان وحقوقه لما هلي عليه. كما إن الرومان لم يقرروا للأفراد الأراضي والامتيازات والعوائد الاقتصادية المترتبة عليها، إذ لم تكن هذه التجاوزات أو الجرائم بتعبير أدق تخضع لطائلة القانون.

وبعد ظهور المسيحية، تم وضع النواة الأولى لمبدأ خضوع الدولة للقانون، عندما دعت إلى حرية الدين والعقيدة، وميزت بين الفرد بوصفه إنساناً، وبين الفرد بوصفه مواطناً، وبذلك نزعت الفرد من الجماعة، وجعلت له وجوداً مستقلاً عنها، على خلاف ما كانت عليه الحال في العصور القديمة.

المطلب الثاني : مفهوم اتباع الاديان الاخرى وعلاقة الاسلام بهم

اولا : مفهوم اتباع الاديان الاخرى.

لما كان هذا المصطلح يرجع لمفهوم الذمة كان على الباحث ان يبين تعريف الذمة

اولا- أهل الذمة

١-تعريف أهل الذمة:

أ-التعريف اللغوي: تفسر الذمة بالعهد وبالأمان وبالضمان^(٢٧)، وفي القاموس المحيط،

الذمة: هي العهد والكفالة^(٢٨)، الذي يوقع بين المسلم والذمي لإبداء الولاء منه لتلقي

الحماية من المسلم، كما يجب عليه دفع الجزية^(٢٩).

وعرفهم الشهرستاني^(٣٠) بأنهم: "الخارجون عن الملة الحنيفية والشرعية الإسلامية، ممن يقول بشريعة وأحكام وحدود وأعلام وهم انقسموا إلى من له كتاب محقق مثل التوراة والإنجيل، فهم أهل الكتاب^(٣١)، وإلى من له شبهة كتاب مثل المجوس".

ب- الاصطلاح الفقهي: الذمي هو غير المسلم الذي يقيم في الدولة الإسلامية معدوداً من رعاياها، له ما للمسلمين وعليه ما عليهم^(٣٢)، فله حق ممارسة شعائره، ومعتقداته في ظل الدولة العربية الإسلامية.

وهو أيضاً الذمي، يطلق في شرع المسلمين على كل من دخل في ذمامهم، أي تحت رعايتهم وحمايتهم وصون عهودهم^(٣٣)؟

ومن هذا المنطلق وضع لهم نظام، عرفهم بواجباتهم، وضمن لهم حقوقهم في الوقت نفسه، أما الواجبات فهي دفع الجزية، وكان يشترط على الذميين نوعين من الشروط، أحدهما مستحق والآخر مستحب، أما المستحق فشمل ستة شروط يجب تحقيقها هي: احترام القرآن، والرسول محمد ﷺ، وعدم الطعن في الإسلام، وألا يصيبوا مسلمة بزنا أو نكاح، وألا يحولوا مسلماً عن دينه، وألا يعينوا أهل دار الحرب، أما المستحب فيشمل شروطاً ستة أيضاً منها أن تكون مبانيهم أقل ارتفاعاً من مباني المسلمين، وألا يسمعوا المسلمين أصوات نواقيسهم وتلاوة كتبهم، وعدم المجاهرة بشرب الخمر أو إظهار الصليبان والخنازير^(٣٤)، والفرق بين الشروط المستحقة والمستحبة أن الأولى واجبة ونقضها يؤدي إلى الخروج من عقد الذمة وينتقض عهدهم، أما الثانية فلا يؤدي ارتكابها إلى نقض عقد الذمة، ولم يتم التأكيد عليها.

والحكمة في عقد الذمة معهم هو احتمال دخولهم في الإسلام عن طريق مخالطتهم للمسلمين وإطلاعهم على شرائع الإسلام، وليس المقصود من عقد الذمة تحصيل المال، وتقييدهم لمصلحة المجتمع الإسلامي^(٣٥).

٢- وقبل الشروع في تبيان حكم الإسلام في غير المسلمين المقيمين في بلاد المسلمين أرى ضرورة التعريف بأنواعهم وتبيان الملامح الرئيسة والأحكام العامة لكل منهم.

الكفر: وصف يشمل كل من كذب الرسول عليه الصلاة والسلام، في شيء مما جاء به، أو صدقه وامتنع عن الدخول في الإسلام، يقول ابن تيمية: "الكفر يكون بتكذيب

الرسول ﷺ فيما أخبر به، أو الامتناع عن متابعتة مع العلم بصدقه، مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم" ٣٦. فالمقصود به ما سوى المسلمين من أهل الملل والأديان.

والكفار تجاه المجتمع المسلم على أنواع: أولها الحربي، وهو المقيم في بلاد الكفر المحاربة للمسلمين، ولا تعلق له بمبحثنا إلا إذا دخل بلاد المسلمين بهدنة أو أمان، فلا يصير حينذاك حربياً، بل معاهداً أو مستأمناً. قال ابن القيم: "الكفار إما أهل حرب وإما أهل عهد؛ وأهل العهد ثلاثة أصناف: أهل ذمة، وأهل هدنة، وأهل أمان" ٣٧.

والأصل في ألفاظ الأمان والعهد والذمة أنها ألفاظ عامة، تشمل المستأمنين والمعاهدين وغيرهم ممن هم في بلاد الإسلام بعقد ذمة أو هدنة أو أمان، فذمة المسلمين وعهودهم وأمانهم ثابتة لكل هذه الأصناف.

والأصل في معاملة هذه الأصناف جميعاً قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (٣٨)

ورغم ترادف ألفاظ الذمة والهدنة والأمان وغيرها؛ فإن الفقهاء فرقوا بينها من الناحية الاصطلاحية، فخصوا كل واحد منها بنوع.

فأهل الذمة هم المقيمون تحت ذمة المسلمين بدفع الجزية حصراً، قال ابن القيم: "ولفظ الذمة والعهد يتناول هؤلاء ﴿أهل الذمة وأهل الهدنة وأهل الأمان﴾ كلهم في الأصل، وكذلك لفظ الصلح، فإن الذمة من جنس لفظ العهد والعقد.

وقولهم: هذا في ذمة فلان، أصله من هذا، أي: في عهده وعقده.. ولكن صار في اصطلاح كثير من الفقهاء أهل الذمة عبارة عمن يؤدي الجزية، وهؤلاء لهم ذمة مؤبدة، وهؤلاء قد عاهدوا المسلمين على أن يجري عليهم حكم الله ورسوله، إذ هم مقيمون في الدار التي يجري فيها حكم الله ورسوله" ٣٩. ومقصوده رحمه الله بجرى أحكام الإسلام أي العامة منها، وإلا فإنه لا يعرض لهم في خاصة أمورهم وما تعلق بدينهم من شرائع.

قال سليمان البجيرمي: "ذمة المسلمين أي عهدهم وأمانهم وحرمتهم" ٤٠.

وأما أهل العهد من غير المسلمين فهم الذين صالحهم الإمام أو هادنهم، قال ابن القيم: "أهل الهدنة فإنهم صالحوا المسلمين على أن يكونوا في دارهم، سواء كان الصلح على

مال أو غير مال، لا تجري عليهم أحكام الإسلام كما تجري على أهل الذمة، ولكن عليهم الكف عن محاربة المسلمين، وهؤلاء يسمون أهل العهد وأهل الصلح وأهل الهدنة". ٤١

وأما المستأمن فهو من أهل بلاد الحرب يدخل بلاد المسلمين بأمان لغرض ما ، لا على وجه الديومة، قال النووي: "المستأمن هو الحربي الذي دخل دار الإسلام بأمان". ٤٢
وفصل ابن القيم فقال: "وأما المستأمن فهو الذي يقدم بلاد المسلمين من غير استيطان لها، وهؤلاء أقسام: رسل وتجار ومستجيرون، وحكم هؤلاء ألا يهاجروا ولا يقتلوا، ولا تؤخذ منهم الجزية". ٤٣

والأصل في الأمان أن يكون من الوالي، ولو أعطاه أحد المسلمين ثبت له ، فقد أجارت زينب بنت النبي ﷺ أبا العاص بن الربيع ، فأمضاه عليه الصلاة والسلام. ٤٤
كما أمضى ﷺ جوار أم هانئ لأحمائها، فقال لها: ((قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ، إنما يجير على المسلمين أدناهم)). ٤٥

وعليه فأى مسلم آمن حريباً دخل بلاد المسلمين ثبت أمانه - كائناً من كان - ، لأن ((ذمة المسلمين واحدة، يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل منهم صرف ولا عدل)). ٤٦

ويلحق بالمستأمن من كان له شبهة عهد أو ادعاه، قال محمد بن الحسن الشيباني: "لو خرج من دار الحرب كافر مع مسلم، فادعى المسلم أسره، وادعى الآخر الأمان؛ فالقول قول الحربي". ٤٧

وبمثله لو ادعى أنه رسول، قال ابن قدامة : "إذا دخل حربي دار الإسلام بغير أمان ، وادعى أنه رسول قبل منه، ولم يجز التعرض له؛ لقول النبي ﷺ لرسولي مسيلمة : ((لولا أن الرسل لا تقتل لقتلتكما))". ٤٨. وذلك أن العادة جارية بذلك.

وكل ما يشبهه على الحربي أنه أمان؛ يصير أماناً له، قال ابن قدامة: "وإن أشار إليه ﴿مسلم﴾ بالأمان فهو آمن .. وإن قال له: قف أو قم أو ألق سلاحك فقال أصحابنا: هو أمان؛ لأن الكافر يعتقد أماناً، فأشبهه قوله: لا تخف". ٤٩

ومن يأمن بأمان المسلمين في بلادهم؛ التجار. قال أحمد: "إذا ركب القوم في البحر فاستقبلهم فيه تجار مشركون من أرض العدو يريدون بلاد الإسلام لم يعرضوا لهم ولم يقاتلوهم، وكل من دخل بلاد المسلمين من أهل الحرب بتجارة ببيع، ولم يسأل عن شيء".^{٥٠}

وهكذا فالكافر إذا دخل بلاد المسلمين بعهد أو امان، أو أقام بينهم؛ فهو في ذمة المسلمين وعهدهم، والله يقول: ﴿وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً﴾ (الإسراء: ٣٤).

ثانياً : علاقة الاسلام بالآخر الديني

إن الإسلام دين عقيدة وعمل، ونصوصه في القرآن والسنة هي بالوضوح الكافي في إقرار المبادئ والتمسك بالموضوعية في العلاقات الإنسانية بغض النظر عن الصياغات التعبيرية، فالشريعة هي شريعة مرنة تسمح بإقرار شريعة النظم والقوانين التي تخالف مبادئها ولما كانت علاقة المسلمين مع أتباع الأديان تبحث في الفقه الإسلامي قديماً على شكل أبواب فقهية مصدره الرئيس هو الشريعة الإسلامية وهي نصوص القرآن والسنة والإجماع، والقياس والعقل والاستحسان، وباقي المصادر التبعية فهي التي تنظم جميع علاقاتها بغض النظر عن طبيعة هذه العلاقات وموضوعها، فسواء أكانت العلاقة بين أفراد أم بينهم وبينها، أو بينها وبين غيرها من الدول، وسواء كان موضوع العلاقة حقاً خاصاً أو عاماً فإن هذه العلاقات جميعها تنظمها الشريعة الإسلامية^(٥١).

ولقد مر الإسلام بمراحل مختلفة كانت له مواقف مع أتباع الأديان الأخرى، وقبل الخوض في تفاصيلها لابد من التعرف على علاقة الديانات الأخرى مع الآخر مبينين أن هذه العلاقة لا تعني بأي حال من الأحوال أنها تعكس صلب الديانة السماوية التي جاءت بها الأنبياء، فقد تعرضت لاختزال من قبل أناس لا علاقة لهم بالأسس الأولى للشريعة سواء عند اليهود، أو عند المسيحيين، أو عند غيرهم من باقي أتباع الديانات كالمجوس والصابئة، فقد تعرضت هذه الديانات من خلال قيادات بشرية، لم تكن مرسله من قبل الله سبحانه، فخالفت النصوص التوراتية والإنجيلية وغيرها، وانحرفت هذه عن المسار الإلهي الموضوع لها، ومع هذا فإن المتتبع يرى أن الصفحات التي تؤرخ لعلاقة المسلمين بأتباع الأديان الأخرى أيضاً لم تكن كلها مشرقة، فلربما تعرض بعض غير

المسلمين في القرون المتطاولة من حياة دولة الإسلام لما يخالف مبادئه وأحكامه^(٥٢) من ظلم وجور وأحكام لم ترتق مع مبادئ الإسلام الحنيف. ولذا قبل التعرف على واقع العلاقة بين المسلمين وأتباع الأديان الأخرى، نبين علاقة الديانات الأخرى مع الآخر قديماً من خلال عرض نماذج لهذه العلاقات.

نماذج من علاقة أتباع الأديان بالآخر:

أولاً: خلاصة علاقة اليهود مع الآخر: بالنسبة لواقع الحال للديانة اليهودية، وعلاقة التعايش مع الأقليات والأقوام الذين عايشوهم، يرى المتتبع أن هناك عدة نماذج: فمنذ أيام الأنبياء الأوائل^(٥٣)، وفي القرن الثامن قبل الميلاد^(٥٤) وحتى تدمير آخر معالم الاستقلال السياسي لليهود في فارس وفلسطين في القرن الخامس الميلادي^(٥٥) لم تزل عقائد تخلص الله^(٥٦) وشعبه المختار والصراعات الهادفة إلى ذلك الخلاص تشكل النواة لحياة اليهود السياسية^(٥٧) وبمطالعة إجمالية للفكر اليهودي يلاحظ موقف الدين اليهودي قبالة بقية الأديان أنه كان موقفاً سلبياً لأن الفكر اليهودي يحصر دين التوحيد به فقط، ويعتبر بقية الأديان، وأحياناً مشركين وعبادتهم باطلة^(٥٨)، فاليهود يرون أنفسهم ((فوق البشر)) لأنهم شعب الله المختار، وانه كائن قدسي لذا فمن الطبيعي أن لا يعترف بمعاناة غيره ممن هم في دائرة البشر إلا بمقدار ما يخصه ذلك^(٥٩).

فالبشر كل البشر إذا كانت مهمة خلقهم ووجودهم هي من أجل الخدمة والسهر على راحة ((الشعب المختار)) فإن علاقتهم بهم كعلاقة غير البشر ممن هم دونهم من البشر، وهكذا هو الإنسان عندما تتحدد علاقته بالآخر اليهودي ((الآخر المتفوق))^(٦٠) هذه الفوقية، وهذا العرق الممتاز والمختار يجب أن يتمم رسالته التي سوف تؤدي به إلى السيطرة على العالم، ومن أجل ذلك وبأمر عال، يجب أن يزيل البشرية^(٦١) الفاسدة والمفسدة^(٦٢).

أما تعاملهم مع الإسلام والمسلمين فإن اليهود جاءهم الخبر اليقين برسالة محمد i منذ أمد بعيد، لكن اليهود على الرغم من إسلام بعضهم ممن عرفوا الحق فاهتدوا به هم اليهود الذين يتعبدون لعصبيتهم، لا بل إنهم ليعبدون هواهم، فلقد كفروا من قبل بما

جاءهم به أنبياءهم، وقتلوا من قتلوا من هؤلاء الأنبياء. ثم حاربوا الرسالة والرسول،^(٦٣) بشتى أنواع الحروب.

ثانياً: علاقة المسيحيين بالآخر:

يكاد ينعقد الرأي عند جمهرة المؤرخين أن سياسة علاقة الغير عند اليهود، قد أثرت تأثير ملحوظاً في العلاقة مع الآخر عند المسيحيين، فهناك بعض النصوص والفقرات التي تنطوي على التعصب الممقوت في بعض نصوص العهد القديم، قد تسلت إلى العهد الجديد، وكانت زادا لأنصار الاضطهاد في العالم المسيحي بعد ذلك (٦٤).

فهذا هو داود (كما تقدمه النصوص التوراتية المقدسة) رجل يسطو على البلاد، ويخرب الديار، فما كان يبغي رجلاً ولا امرأة ولا دابة ولا متاعاً: "وضرب داود عزرب بن رحوب ملك صوبة حين ذهب ليرد سلطته عند نهر الفرات فأخذ داود منه ألفاً وسبعمئة فارس وعشرين ألف راجل، وصار الآراميون لداود عبيداً يقدمون هدايا" (٦٥) فجمع داود كل الشعب وذهب إلى ربة وحاربها وأخذها، وأخذ تاج ملكهم عن رأسه ووزنه وزنة من الذهب مع حجر كريم وكان على رأس داود... وأخرج الشعب الذي كان فيها ووضعهم تحت مناشير ونوارج حديد وفؤوس حديد وأمرهم في أتون الآجر، وهكذا صنع بجميع مدن بني عمون" (٦٦).

هذا ما تكلمت أسفار العهد القديم. وبهذا آمن كهنة العهد القديم، فماذا تقول أسفار العهد الجديد، وبماذا يؤمن كهنة العهد الجديد، يعقب بولس على هذا كله بقوله: "وماذا أقول أيضاً لأنه يعوزني الوقت إن أخبرت عن جدعون وباراق وشمشون ويفتاح وداود وصموئيل والأنبياء الذين بالإيمان قهروا ممالك، صنعوا براً، نالوا مواعيد، سدوا أفواه أسود، أطفأوا قوة النار، نجوا من حد السيف، تقووا من ضعف، صاروا أشداء في الحرب، هزموا جيوشاً غرباء" (٦٧)، فبولس - أعظم كهنة العهد الجديد - يرى أن ما فعله هؤلاء الذين عدد أسماءهم إنما هو بر وإيمان وتقوى وإصلاح وخير (٦٨).

ومن هنا سادت فكرة أنه إذا كان الهدف من الحملات الصليبية هو استعادة القدس والقضاء على الكفرة في أقصى بلاد الأرض، فلم لا نبدأ بتنظيف منزلنا من قتلة المسيح (٦٩).

وفي مصر يلاحظ أن علاقة المسيحيين مع أبناء جلدتهم في مصر قبيل الفتح الإسلامي أدى أن يلوذ هؤلاء إلى بلاد النوبة وأثيوبيا فراراً بدينهم^(٧٠) وفي مطلع القرن الثالث عشر، نضج نظام الكبح، ففي سنة ١٢٠٨م مهد أنوسنت الثالث لنظام محاكم التفتيش، وفي العام التالي شرع دي مونفورت في قتال الالبيين بتحريض من البابا أنوسنت الثالث^(٧١).

أما محاكم التفتيش في اسبانيا فلم يكن مقتصرأ على المرتدين من المسيحيين ولا على اليهود بل جاء الدور إلى المسلمين حينما لم تنفع معهم وسائل الاقناع لأن يرتدوا عن دينهم ويعتقوا المسيحية، لذا كان تعامل هؤلاء مع الآخر بعد أن رجحت كفتها الانقضاظ على الآخر واستئصاله^(٧٢)، وقد وضع تشريعات ومواقف معادية للأجانب - أي غير المسيحيين - خاصة اليهود^(٧٣).

لقد كان تدهور حالة الأقليات اليهودية والمسلمة خاصة داخل بلاد المسيحية تدهوراً كبيراً لعصور طويلة^(٧٤).

ومروراً بالحروب الصليبية حيث صور الاعتداء المتواصل، والمستمر لقراءة قرنين بما صاحبه من القتل والدمار.

وينبغي عدم النسيان أن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية قد استتكرت سنة ١٧٨٩ إعلان حقوق الإنسان المواطن وإلغاء ملوكية الحق الإلهي كما لا ينسى رد فعل البابا على القانون الفرنسي سنة ١٩٠٥ بشأن اللائكية^(٧٥).

المبحث الثاني

تطبيقات من حقوق الإنسان في حكومة

الامام علي عليه السلام

والاحكام الفقهية المستفادة منها

فانتظم في ثلاثة مطالب الاول منها يعرض لـ (حق اتباع الاديان في العيش في الدولة الاسلامية) ، وجاء المطلب الثاني ليتناول (حق التقاضي لاتباع الاديان).

المطلب الاول: حق اتباع الاديان في العيش في الدولة الاسلامية

إن الأساس الذي وضعه الرسول i في وثيقة المدينة يعد القاعدة والمنطلق لصياغة مفهوم خاص بالمواطنة الإسلامية^(٧٦)، بما يميزها عن مواطنة الأمم الأخرى، ولكننا نجد أن هناك أكثر من اتجاه في العالم الإسلامي في النظر إلى هذا المفهوم وإلى حقوق الإنسان بصورة عامة، ويمكن جمعها في اتجاهين بارزين:

وأصحاب هذه الاتجاهات لهم أدلتهم لما يذهبون إليه في هذه المسألة ولبيان ذلك نبين آراءهم وأدلتهم بالتفصيل.

أولاً: الرافضون للمواطنة وأدلتهم

ومن ابرز من اعتقد بهذا الرأي ، مجموعة من الحركات المتشددة التي تصف نفسها بـ(الجهادية) والتي تنكر في الأصل مصطلح المواطنة ، ومجموعة من المفكرين الإسلاميين معتمدين على بعض الأدلة.

فقد رفضوا إطلاق لفظ (المواطن) على أتباع الأديان لأن في ذلك باعتقادهم خروج على المبادئ الإسلامية^(٧٧).

وهؤلاء يُعدّون أن المواطنة تدعوا إلى المساواة في الحقوق والواجبات في حين أن الإسلام يرفض ذلك. فحرية الاعتقاد التي تشتق من المساواة التي يتضمنها مفهوم المواطنة لا يؤمن بها الإسلام ((فالمسلم مقيد في جميع أفعاله بالأحكام الشرعية وليس حراً في أي فعل، ولا توجد في الإسلام إلا حرية تحرير العبيد من الرق، وقد انتهى الرق منذ زمن بعيد))^(٧٨).

ويستند هؤلاء إلى مسوغات كثيرة ترفض فكرة اعتماد صفة المواطنة لغير المسلم من أتباع الأديان ومنها:

١- إن الإقرار بالمواطنة لأتباع الأديان سيؤدي إلى حرمان الحالة الإسلامية المتنامية من تحقيق نموذج الدولة الإسلامية، ولاسيما في ظل فشل الحلول المطروحة من جانب التيارات العلمانية وغير الإسلامية وكذلك فشل الأطروحات الإصلاحية الإسلامية^(٧٩).

٢- إن الإيمان بالمواطنة للمسلم ولغيره سيؤدي إلى إسقاط حد الردة لما يقرره الدستور من حرية الاعتقاد وإسقاط جهاد المرتدين، ومقاتلتهم طبقاً لما جاء في الإسلام من أحكام^(٨٠).

فضلاً عن أن ذلك يؤدي إلى إسقاط الجهاد في سبيل الله وإسقاط الجزية، وشروط الذمة عن أتباع الأديان، وهذه كلها من الكفر^(٨١).

وقد نوقشت هذه الأدلة من إن هذه المسوغات قد تعرضت للرد من قبل الاتجاه المجوز لمواطنة أتباع الأديان، حيث ذهب بعض العلماء والباحثين المعاصرين إلى إنكار حق المواطنة الكاملة على أتباع الأديان في الدولة الإسلامية، وإن كانوا لا يضعون تحفظاً على حقوقهم إلا في حدود الحقوق السياسية وحدها، فحقوقهم المدنية مكفولة كما هي للمسلمين، وكذلك الحرية الشخصية، والحرية في إبداء الرأي، وكفالة الحاجات الإنسانية اللازمة لكل فرد من أفراد البلاد، والحق في بيت المال ((وهكذا فقد كفل الإسلام كافة الحقوق لرعايات الدولة الإسلامية من دون تمييز))^(٨٢).

وقد اعتمد هذا الفريق على أدلة من القرآن الكريم ومنها:

١- قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجَرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجَرُوا﴾^(٨٣)، فهذه الآية - على حدّ تعبير بعض المفسرين - تبين أساس المواطنة: الإيمان وسكنى دار الإسلام أو الانتقال إليها...، وقد ألقى الإسلام على كواهل هؤلاء السكان المسلمين تبعة حمل نظامه كله يخولهم وحدهم الحق في أن ينتخبوا أولى الأمر لهذه الأدلة، وبالرجوع إلى معنى الآية والسياق الذي جاءت فيه نجد أنها عرضت لأربعة أصناف بحسب الفضل تكون منهم المؤمنون في عصر النبي ﷺ والولاية المذكورة هي ولاية النصرة والمعنوية بين المؤمنين.

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(٨٤) فهل يحمل المعنى على أنه إخبار أم تقرير حكم شرعي؟ وقد جاء ذكر هذه الآية في كلام للغزالي عن الحسبة، وشروط المحتسب على سبيل الاستدلال بها على منع غير المسلم من الحسبة على المسلم^(٨٥).

ويستفاد من كلام الغزالي أنه ممن لا يرون أن الذمي أو غير المسلم من أتباع الأديان حق المواطنة الكاملة في المجتمع المسلم وهو خلاف ما يراه بعض الباحثين بدليله وممن استشهد بالآية على أن الإسلام شرط في الإمامة بن حزم بقوله ((والخلافة أعظم السبل))^(٨٦).

لهذا ومن خلال ما تقدم يجد هؤلاء الباحثين أنه يسترعي النظر فيما ذهب إليه الغزالي من منع غير المسلم من أتباع الأديان أن يحتسب على مسلم منكراته الظاهرة فضلاً عن أن يكون من يحتسب عليه من أولي الأمر، لأن في ذلك كما يقول - إظهار دالة الاحتكام من غير المسلم على المسلم وفيه إذلال للمحتكم عليه، وهو محذور دينا فالكافر إن منع المسلم بفعله فهو تسلط عليه فيمنع من حيث أنه تسلط، مستدلاً في ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(٨٧).

وهذا الاتجاه ينظر للإنسان من خلال دينه، بل حتى من خلال مذهبه داخل هذا الدين، وربما حتى من خلال الاتجاه داخل المذهب، ولذا فإن مفهوم المواطن لديه مثلاً هو الإنسان المسلم فقط، وهو من يتمتع بمواطنة الدولة الإسلامية، فالمواطنة عندهم^(٨٨). ويرون أصحاب هذا الاتجاه أن مواطنة غير المسلم تظل غير مكتملة، ولا ترتفع إلى درجة المواطنة الكاملة إلا بدخوله الإسلام، لكن مواظته الخاصة تعطيه حقوقاً تخص حياته الشخصية، ويحرم من واجبات تدخل ضمن إطار المواطنة العامة^(٨٩).

خلاصة مما سبق: النتيجة التي نخرج بها من وقفنا مع الآيات التي استدلت بها النافون لحق المواطنة لأتباع الأديان في الدولة الإسلامية، وما رتبوه على ذلك من خطر الحقوق السياسية لهم هي :

١- أنها لا تقود إلى ما فهمه منها القائلون بعدم إثبات المواطنة لغير المسلمين من أتباع الأديان في المجتمع الإسلامي استناداً إليها، بل تقود إلى تقيض ما فهموه منها وإلى غير ما خلصوا إليه في حكم أهل الكتاب الذين يعيشون مع المسلمين في دار الإسلام أمة مع المسلمين لهم ما للمؤمنين وعليهم ما على المؤمنين^(٩٠)، فلم يفسروا لهم بحقوقهم السياسية، ولم يميزوا لهم حق الانتخاب أو حق الترشيح لعضوية أهل الشورى، فالآيات جميعاً واردة في المعتدين على الإسلام والمحاربين لأهله وتنفيذ أفراد الأمة من خصومها واجب يتجدد في كل عصر^(٩١)،

٢- اعتمد هذا الفريق على عد الردّة خروجاً على النظام الإسلامي، والملاحظ للمتابع أن هناك خلطاً بين أمرين هما: الخروج من الإسلام، والخروج على الإسلام^(٩٢)، وعلى الرغم من الفارق الكبير بينهما، إذ الخروج على الإسلام خروج على الدستور يتمثل

في حركة ملموسة تدرك آثارها، أما الخروج من الإسلام فلا يتعدى تغيير المعتقد مما لا يؤثر على غير صاحبه ما دام لم يقترب بأي عنصر من عناصر الفوضى أو الحراة أو الفتنة ولا يمكن عده مجرد تغيير الفكرة تجاه الدين أو الدستور خروجاً عليه للمحظين: الملحق الأول: إن مجرد الإعلان عن الأفكار لا يوصف بالجرمة حتى لو خالفت الدستور، ما دام صاحبها ملتزماً بالقوانين والأنظمة في المجتمع والتي تضمن حرية الاعتقاد^(٩٣).

الملحق الثاني: إن الدستور في المجتمع الإسلامي ينطوي على التنوع ويضمن لأفراده التعددية الدينية والفكرية، فأهل الكتاب ومن في حكمهم من الذميين هم صنف من أفراد المجتمع الإسلامي لهم ما للمسلمين من حقوق وعليهم ما على المسلمين ويلتزمون جميعاً بقانون واحد ونظام واحد يضمن لكل حقوقه، وللمجتمع وحدته وتكامله^(٩٤). لذلك فإن مجرد تغيير المعتقد لا يعد مخالفاً للدستور لاسيما وأنه ينص على أنه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٩٥).

وهذا الاتجاه ينظر للإنسان من خلال دينه، بل حتى من خلال مذهبه داخل هذا الدين، وربما حتى من خلال الاتجاه داخل المذهب، ولذا فإن مفهوم المواطن لديه مثلاً هو الإنسان المسلم فقط، وهو من يتمتع بمواطنة الدولة الإسلامية، فالمواطنة عندهم ((هي العضوية في الأمة، والمواطن المسلم هو الشخص الذي ينتمي إلى الإسلام، ويعد نفسه عنصراً في الأمة الإسلامية وله عندئذ كل الحقوق والامتيازات، وعليه الواجبات والمسؤوليات، فالانتماء إلى الإسلام إذن هو أساس هذه العضوية، وكل الحدود الأخرى داخل إطار العقيدة الواحدة لا تفصل المسلمين ولا تجعلهم أمتين كما لا تجعل واحداً منهم فاقداً لعضويته في الأمة الإسلامية))^(٩٦).

ويرون أصحاب هذا الاتجاه أن مواطنة غير المسلم تظل غير مكتملة، ولا ترتفع إلى درجة المواطنة الكاملة إلا بدخوله الإسلام، لكن مواظته الخاصة تعطيه حقوقاً تخص حياته الشخصية، ويحرم من واجبات تدخل ضمن إطار المواطنة العامة.

ثانياً: المجوزون للمواطنة وأدلتهم

وهذا الفريق ينظر للدين وعموم العقائد من خلال الإنسان وحقوقه النظرية فيكون إسعاد الإنسان مقياس الإيمان هو بقدر إسهاماته في سعادة الإنسان وتحقيق حرياته وحقوقه الأساسية، وهذا الفريق يحاول صياغة مفهوم إسلامي جديد للمواطنة ولحقوق الإنسان في اختيار والحق لحيته لدينه ولعقيدته ابتداء ، وحقه في المساواة من دون تمييز لأي سبب^(٩٧).

ويمثل الجمهور الغالب من الفقهاء والباحثين الإسلاميين المعاصرين، ويستندون في موقفهم هذا إلى جملة من النصوص المتبعة ومن المبادئ والأسس الإسلامية وإلى الممارسات العملية السابقة لدول الإسلام ومنها:

١- عقد الذمة^(٩٨): يعتمد عليه أغلب العلماء المناصرين لمواطنة أتباع الأديان في الدولة الإسلامية إذ يعدونه العلاقة التي تنظم هؤلاء بالدولة أو غيرها من أفراد المجتمع. لذا فبعض الفقهاء يرون أن الذمة حالة حضارية في مفهومها الإنساني ، فهي تعبر عن تكفل الإسلام بحماية حقوق صاحب الذمة ، بما في ذلك كفاية حريته وتقاليد شريطة ألا تتعارض مع النظام العام^(٩٩)، فإن العلماء والباحثين الإسلاميين انقسموا بشأن النظر إليه فيما يرتبط بالمواطنة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: يعدونه دليلاً على قبول اتباع الأديان في إطار المواطنة.

القسم الثاني: يعدونه دليلاً على أنه المواطنة ذاتها.

القسم الثالث: يعدونه الأداة التي يكتسب بها أتباع الأديان صفة المواطنة إذ إن الحديث عن عقد المواطنة يعني الحديث عن الأداة القانونية التي اكتسب بها غير المسلمين وضعهم القانوني في الدولة الإسلامية تاريخياً^(١٠٠).

وبما أنها أداة فإنها قابلة للتغيير تبعاً للظروف التي يعيشها المسلمون في العصر الراهن على اعتبار أن (الذمة) فكرة تصور عقد بين الدولة الإسلامية وبين من كان مقيماً على أرضها من أتباع الأديان الأخرى وهو عقد يحصل شأنه شأن باقي العقود برضا الطرفين ويشترط لبقائه بقاء الاطراف في العقد وفي رأي الباحثين^(١٠١) أن جميع شروط عقد الذمة منتفية في هذا الوقت، إذ لا وجود للدولة الإسلامية في العصر الحاضر. فضلاً عن أن

سبب عقده هو توفير الحماية الكافية لاتباع الأديان داخل الدولة، وهذه الحماية متوفرة الآن بصورة قانونية دستورية^(١٠٢)، الأمر الذي يجعل من بقاء عقد الذمة أمراً صعباً ويكاد يكون مستحيلاً.

ويذهب باحث آخر الى إن تعبير (أهل الذمة) لا يرى وجهاً للالتزام به إزاء متغيرات حدثت وحملته على غير ما قصد به في البداية يضاف إلى هذا، أن المصطلح وإن استعمل في الأحاديث النبوية، فإن استعماله كان من قبيل الوصف وليس التعريف، ولذا لا يصح الإصرار على استخدامه تاريخياً، لاسيما وأن استعماله يؤدي إلى شبهه. وهو يطالب، نتيجة لوجود مصلحة أكيدة، بضم المصطلح (أهل الذمة) إلى قائمة الأوصاف التاريخية التي تجاوزها الزمن^(١٠٣)، ويدخل ما ذهب إليه (فضل الله)^(١٠٤) وآخرون، من أن عقد الجزية قائم على أساس عقد بين أتباع الأديان الأخرى والدولة الإسلامية تكفل الأخيرة للأول الحماية مقابل دفع مبلغ معين، في عداد الأدلة التي يمكن اعتمادها في الدعوة إلى استبعاد (عقد الذمة) الآن في حين ذهب (الغنوشي)^(١٠٥) من أن ما تحقق في مجتمعاتنا من اندماج بين المواطنين على اختلاف أديانهم، وقيام الدولة على أساس المواطنة، ينفيان استمرار الحاجة إلى مفهوم الذمة، وحتى إلى المصطلح ذاته، لأن الأصل المساواة بين المواطنين. وذكر القرضاوي عند اعتراض بعضهم على مصطلح ((أهل الذمة)) أن الذمة معناها الضمان والعهد، أي أنهم في ضمان الله ورسوله وجماعة المسلمين وعهدهم لا يجوز ديناً إخفاء ذمتهم، أو نقض عهدهم المؤبد، الذي يصون، حرمتهم ويحفظ دينهم وأنفسهم وأعراضهم وأموالهم، والأصل في ذلك هو القاعدة التي يتناقلها المسلمون خاصتهم وعامتهم: ((لهم ما لنا وعليهم ما علينا))^(١٠٦).

ويذهب إلى أنه مع هذا إن كان مصطلح (أهل الذمة) يعطي انطباعاً غير حسن عند المسيحيين فإن الله لم يتعبدنا به، ويمكننا أن نستبدل به مصطلح (المواطنة) و(المواطن) وما يؤيد ذلك: إن جميع فقهاء المذاهب الإسلامية، اعتبروا أهل الذمة من أهل دار الإسلام ومعنى (أهل الدار): أي أهل الوطن بمعنى أنهم مواطنون مشتركون مع المسلمين في المواطنة^(١٠٧).

ومع هذه الآراء توجد آراء أخرى ترادف بين الذمي والمواطن. إذ مثلما أن المواطنة هي الصفة التي يحملها من تتوافر فيه الشروط في الدولة، فإن الذمة أيضاً تشترك في ذلك^(١٠٨). ولنا وقفة على هذه الآراء؟.

وقفة على آراء المفكرين والباحثين الاسلاميين :

ان الإذلال أو الاحتقار الذي فهم سواء الآخر الديني ، او من فسر الايات حسب فهمه فيمكن القول ، انه

ليس المقصود من كلمة (صاغرون) في قوله تعالى ((قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ))^(١٠٩) هو الإذلال أو الاحتقار، وهذا الفهم رده العلماء المحققون بأن النبي ﷺ لم يفعله ولا أصل له في السنة النبوية الكريمة، ولا فعله أحد من الخلفاء ، وهذا من الأذى المنهي عنه شرعاً^(١١٠)، والجزية إنما تكون في مقابلة حماية المسلمين لأهل الذمة في أنفسهم وأهليهم وأموالهم، وعقد الذمة في مصطلح الفقهاء عقد مؤبد يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم، وتمتعهم بأمان الجماعة الوطنية الإسلامية وضمانها، بشرط بذلهم الجزية، وقبولهم أحكام دار الإسلام في غير شئونهم الدينية. وعقد الذمة ليس اختراعاً إسلامياً، وإنما هو عقد وجده الإسلام شائعاً بين الناس، فأكسبه مشروعية بإقراره إياه، وأضاف إليه تحصيناً جديداً بأن حوّل الذمة من ذمة العاقد أو المجير إلى ذمة الله ورسوله والمؤمنين، أي ذمة الدولة الإسلامية نفسها، وبأن جعل العقد مؤبداً لا يقبل الفسخ حماية لأهل غير الإسلام من الأديان ، من ظلم ظالم أو جور جائر من حكام المسلمين. وهي ليست ملازمة لعقد الذمة^(١١١) بل لقد أسقطها الصحابة والتابعون عمن قبل من غير أهل الإسلام مشاركة المسلمين في الدفاع عن الوطن، لأنها بدل عن الجهاد^(١١٢) . ولذلك أسقطها سراقه بن عمرو عن أهل أرمينية سنة ٢٢ هجرية، وأسقطها حبيب بن مسلمة الفهري عن أهل أنطاكية، وأسقطها أصحاب أبي عبيدة بن الجراح عن أهل مدينة الجراحمة ، وصالح المسلمون أهل التوبة، على عهد عبد الله بن أبي سرح، على هدايا يتبادلها الفريقان في كل عام ، وغير المسلمين من المواطنين -اليوم ومنذ أكثر من قرن- في الدول الإسلامية يؤدون

واجب الجندية، ويسهمون بدمائهم في حماية الأوطان، فهم لا تجب عليهم جزية أصلاً في المنظور الفقهي . ولم تكن الجزية عقاباً من المسلمين لعدم دخول الذمي في الإسلام، ولا منة عليه بتركه حياً، ويشهد بذلك باحث مستشرق إنجليزي هو السير توماس أرنولد صاحب كتاب "الدعوة إلى الإسلام" الذي يقول فيه ما نصه: "لم يكن الغرض من فرض هذه الضريبة -يعني الجزية- على المسيحيين، كما يريدنا بعض الباحثين على الظن، لونا من ألوان العقاب لامتناعهم عن قبول الإسلام، وإنما كانوا يؤدونها مع سائر أهل الذمة وهم غير المسلمين من رعايا الدولة الذين كانت تحول دياتهم بينهم وبين الخدمة في الجيش في مقابل الحماية التي كفلتها لهم سيوف المسلمين". ورد المسلمون الجزية لأهل الذمة عند عدم تحقق الأمن لهم، كما حصل في عهد الخليفة عمر بن الخطاب ؛ لما حشد هرقل جيشاً ضخماً لصد قوات المسلمين، كان لزاماً على المسلمين نتيجة لما حدث، أن يركزوا كل نشاطهم في المعركة التي أحدثت بهم. فلما علم بذلك أبو عبيدة وكان قائد المسلمين، كتب إلى عمال المدن المفتوحة في الشام يأمرهم بأن يردوا عليهم ما جبي من الجزية من هذه المدن، وكتب إلى الناس يقول: "إنما ردونا عليكم أموالكم؛ لأنه بلغنا ما جمع لنا من الجموع وإنكم قد اشترطتم علينا أن نمنعكم وإنا لا نقدر على ذلك، وقد ردونا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط، وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليكم". وبذلك ردت مبالغ طائلة من مال الدولة، أما الآية الأولى الواردة في اعلاه فإنما نزلت بعد غزوة مؤتة في حق الرومان الذين كانوا قد جمعوا لدولة الإسلام جيوشهم وحاولوا القضاء عليها بعد أن عجز المشركون عن ذلك، وبعد أن انتشر الإسلام في الجزيرة العربية كلها. فكانت هذه الآية في حق من لا يرجى منهم عهد ولا وفاء، والذي عليه المحققون أن المقصود بالصغار في الآية هو نفس إعطائهم الجزية بعد خضوعهم لدولة المسلمين ونظامهم العام، في مقابلة حمايتهم وأمنهم وسلامتهم، وليس المقصود بالصغار أخذ المال منهم بطريقة مهينة؛ فإن هذا يتنافى مع ما جاء في الكتاب والسنة من حسن معاملة أهل الكتاب وأهل الذمة. وكذلك الحال في الآية الثانية؛ فقد نزلت في المشركين حين جمعوا الأموال والعدة والعتاد للاعتداء على المسلمين في غزوة أحد؛ فنزلت هذه الآية الكريمة تحث المسلمين على رد الطغيان ودفع العدوان، أي أن

الآية تتحدث عن المشركين الطغاة الذين يسعون للقضاء على المسلمين وإبادتهم بكل وسيلة، لا في غير المسلمين مطلقاً؛ لأن الأصل في العلاقة بين المسلمين وأتباع الأديان الآخر هو التعايش وحسن الجوار والمعاشرة (وقولوا للناس حسناً)، (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن) .

٢- الأحاديث والروايات الشريفة وردت روايات إسلامية كثيرة تشير إلى وجوب معاملة أهل الذمة (الكتاب) معاملة حسنة. وعلى سبيل المثال، روي عن الرسول ﷺ قوله " من أذى ذمياً فقد أذاني"^(١١٣). وهي تؤسس لعلاقة مشتركة مع الآخر الديني، إذ توفر لهم الأمن والأمان مقابل عقد تعقده الدولة معهم، وسنأتي على هذا العقد في الفقرة اللاحقة.

وإذا كانت هذه الروايات وغيرها ناظرة إلى الجانب الديني السماوي، فإنها قد لا تكون دليلاً على سعة هذه الروايات وشمولها لباقي أتباع الأديان والمذاهب غير المعترف بها إسلامياً. ولكن بتطافر هذه الروايات مع الآيات القرآنية التي تخاطب الإنسان كإنسان بغض النظر عن هويته وانتمائه الديني التي تبدأ بـ (يا أيها الناس) نستطيع القول أن نظرة الإسلام واحدة إلى هذه الأديان فيما يرتبط بالحاجات الأساسية للمواطن (حق الحياة، العيش، التملك)، وغيرها من الحقوق، وهو يساعد على تبني مفهوم المواطنة (مع تحفظات تقتضيها مصلحة الدولة الإسلامية وهويتها) وليس الدين.

ويستفيد أصحاب هذا الأساس من مبدأ التكافل الاجتماعي وكذلك الضمان الاجتماعي، واعتبار الإسلام كفالة الناس بعضهم لبعض في المعيشة فرض حتمي حتى ولو لم يكن هناك دولة ولا حاكم، وإن كل مواطن في الدولة الإسلامية سواء أكان مسلماً أم غير مسلم يتوجب على الدولة أن تكفل معيشته إذا لم يتمكن من ذلك بسبب عجزه أو تعذر وجود عمل يكسب منه أو غير ذلك من الأسباب المسوغة لحاجته^(١١٤).

والمواطنة الإسلامية تعتمد على الإحسان لأفراد المجتمع والتحرك الإيجابي لخدمته بقول الرسول ﷺ: ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته))^(١١٥)، لذا فالمواطنة الإسلامية بالمعنى العام: هو أن يتمتع أفراد المجتمع بحق المساواة في وضعهم القانوني بما يمكنهم من

النهوض بواجب المشاركة في تدبير الحياة العامة بصرف النظر عن اختلافاتهم في الاختبارات والانتماءات التي تعد جزءاً من الحياة الخاصة.

ولكن هذا الوجود ليس تكتلاً من أجل تحصيل المزيد من الحقوق، وإنما تجمعاً من أجل القيام بمزيد من الواجبات، لأن الواجبات هي الأصل في اكتساب التخلق وليس الحقوق، والفرد من أبناء الأمة لا هم له إلا الأدب لأنه هو سر وجوده^(١١٦).

المطلب الثاني: حق التقاضي في حكومة الإمام علي (ع) والأحكام المستفادة منها: قررت الشريعة الإسلامية أن لأتباع الأديان ما للمسلمين وعليه ما عليهم في ظل المجتمع الإسلامي^(١١٧)، حتى صار من البديهيات قول الإمام علي (ع): (إنما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا)^(١١٨). والإمام بذلك يساويهم مع المسلمين بالحقوق المدنية والشخصية^(١١٩) وكما اتضح أن الإسلام هو نظرية وتطبيق، نظرية في النصوص وتطبيق على الواقع فقد نظر الإمام علي (ع) إلى اتباع الأديان الأخرى من زاويتين:

- ١- زاوية الإنسانية فيها وحرية كل فرد في أن يختار المعتقد الذي يراه مناسباً.
 - ٢- زاوية حقوق المواطنة لاتباع الأديان التي ارتضت أن تبقى تحت حماية الدولة ورعايتها هذه الحقوق وعبرت عن ذلك ببقائها مسالمة في دار الإسلام وهو ما نلاحظه في قضية الشيخ النصراني الأعمى الذي كان يستجدي الناس، وقد رآه الإمام علي (ع) في أيام خلافته (ع): (استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعموه، أنفقوا عليه من بيت المال)^(١٢٠) وبه (ع) اقتدى من بعده^(١٢١) وتحولت هذه الواقعة إلى قاعدة دستورية.
- وبهذا يرى الباحث في منهجية الإمام علي (ع) وفي أقواله وأفعاله - ما يمكننا من أن نستخلص ثلاثة مبادئ أساسية تبنى عليه المواطنة في الدولة الإسلامية وهي: الحرية والمساواة والعدل^(١٢٢).

أما الشريعة الإسلامية فلم تطبق عليهم لأنها لم توضع لهم، لكنها تأمر المسلمين بأن يتعهدوا لأهل الذمة بحمايتهم وتوفير العدل والسلام لهم^(١٢٣).

وعلى هذا فلا تباع الأديان الأخرى الحق في الزواج وإنشاء أسرة والتمتع بجميع حقوق الأسرة من نفقة وإرث وغير ذلك، وله حق التمتع بما ينتج عن التصرفات القانونية ومنها: حق أتباع الأديان (الذمين في حق التقاضي).

حق التقاضي في حكومة أمير المؤمنين (ع) والأحكام المستفادة منها:

للمواطنين الذين يعيشون في الدولة الإسلامية سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين حق التقاضي والحماية القانونية لذا أوجب الفقهاء على القضاء الاستماع إلى دعواهم، والحكم بينهم سواء كانوا متحدي الدين أم مختلفين فيه قال ابن قدامة: (وإن تحاكم مسلم وذمي وجب الحكم بينهما بغير خلاف، لأنه يجب دفع ظلم كل واحد منهما عن صاحبه) (١٢٤).

وغير المسلمين مخيرون في التحاكم إلى محاكمهم أو إلى حاكم المسلمين فليس لأحد منعهم من التحاكم إلى حاكمهم، وإذا تحاكموا إلى حاكم المسلمين فمن حقه الحكم بينهم طبقاً لحكم الإسلام، وفي ذلك قال أبو يعلى الفراء: (وإن تشاجروا في دينهم واختلفوا في معتقدهم لم يعارضوا فيه ولم يكشفوا عنه، وإن تنازعوا في حق ارتفعوا فيه إلى حاكمهم لم يمنعوا منه، وإن ترافعوا فيه إلى حاكمنا حكم بينهم بما يوجبه دين الإسلام، وتقام عليهم الحدود إذا أتوها) (١٢٥).

وفي إقامة الحدود فللحاكم حق الاختيار بين الحكم بينهم أو إرسالهم إلى حاكمهم ليحكم بينهم (١٢٦).

وليس للقاضي أن يتحيز في الحكم إذا حكم في خلاف بين مسلم ونصراني، إنما كان يلتزم جانب العدل في هذا الحكم، ومن الأمثلة على ذلك الشكوى التي قدمها الإمام علي (ع) وهو خليفة المسلمين ضد نصراني كان يبيع درعاً في السوق، رآه الإمام (ع) فعرفه أنه درعه، فقال للنصراني: (هذا درعي بيني وبينك قاضي المسلمين) (١٢٧)، وقد حضر النصراني والإمام علي (ع) إلى قاضي المسلمين، وكان القاضي هو شريح، فقال الإمام علي (ع) لشريح: (اقض بيني وبينه يا شريح، فقال: ما تقول يا أمير المؤمنين (ع) فقال الإمام (ع): هذا درعي ذهبت مني منذ زمن، فقال شريح: ما تقول يا نصراني، فقال: ما أكذب أمير المؤمنين الدرع درعي، فقال شريح: ما أرى أن تخرج من يدي فهل

لك بينة فقال الإمام (ع) : (صدق شريح)، فقال النصراني: أما أنا فأشهد أن هذه أحكام الأنبياء، أمير المؤمنين (ع) يجيء إلى قاضيه وقاضيه يقضي عليه وهي والله يا أمير المؤمنين درعك، اتبعتك مع الجيش وقد زالت عن جملتك الأوراق فأخذتها فإني أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً ﷺ رسول الله .

فقال الإمام علي (ع) أما إذا أسلمت فهي لك، وحمله على فرس عتيق قال الشعبي: لقد رأيته يقاتل المشركين^(١٢٨).

وإذا فعلوا ما لا يجوز فعله في شرع الإسلام، نظر القاضي فيه فإن كان غير جائز في شرعهم أيضاً كما لو زنوا أو سرقوا، أو قتلوا كان الحكم في ذلك كالحكم بين المسلمين في إقامة الحدود، لأنهم عقدوا الذمة بشرط أن تجري عليهم أحكام المسلمين وإن كان ذلك مما يجوز في شرعهم، مثل شرب الخمر، وأكل لحم الخنزير ونكاح ذوات المحارم، فلا يجوز أن يتعرض لهم ما لم يظهروه ويكشفوه، وذلك لأنهم عقدوا الذمة وبذلوا الجزية على هذا فإن أظهروا ذلك وأعلنوه، منعهم الإمام وأدبهم على إظهاره^(١٢٩).

وكذلك قال السيد عبد الأعلى السبزواري: (ولو رأى الحاكم الشرعي أن أحلاف الذمي بما يقتضيه دينه أردع ، يقسمه بالله تعالى ويضم ذلك إليه إن كان محترماً شرعاً كالتوراة التي أنزلت على موسى أو الإنجيل الذي أنزل على عيسى)^(١٣٠).

أما ما يخص شهادتهم فقد أجاز الشعبي شهادة نصراني على يهودي أو يهودي على نصراني^(١٣١)، إلا أن مالك ابن أنس لا يميز ذلك إذ يقول: (لا تجوز شهادة الملل بعضهم على بعض)^(١٣٢).

ولكن الإمام الصادق (ع) فقد أجاز الشهادة وإن اختلف الانتماء الديني^(١٣٣) وتابعه في ذلك أبو حنيفة^(١٣٤).

والخلاصة: إن مقتضى القاعدة الأولية المنصوصة في القرآن، هو أن يكون القاضي المسلم خيراً بين الحكم بين الكتائبين بحكم الإسلام أو تركهم يترافعون إلى قضائهم ليحكموا بأحكام دينهم نفسه وهذا من أشكال الحرية التي تمنح لهم في ظل الإسلام، قال تعالى: (فاحكم بينهم أو اعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين)^(١٣٥).

فإن السماح لهم بإنشاء محاكم خاصة والسماح باعتماد قوانين ملتهم في دولة إسلامية عقائدية فكرية يفترض أنها تعتقد أن دينها هو دين الحق وإنما ما عداه باطل أو منسوخ يسجل سابقة في أنظمة الترافع بالعالم حيث يكفل الإسلام حق التقاضي إلى غير قانون الدولة الرسمي، احتراماً لهم ولعقيدتهم وضماناً لحرية العقيدة.

الخاتمة

عبر ما تطرقنا اليه سابقاً يمكننا التوصل إلى جملة من الاستنتاجات :

- ١-إن مبدأ التعايش يمثل نظرية اجتماعية تعكس الجانب الإنساني للخطاب الديني.
- ٢-يكشف التعامل العلوي مع غير المسلمين من أهل الكتاب عن عالمية الشرع الحنيف، وأنه دين قادر على استيعاب الحياة بكل أفرادها.
- ٣-حدد الإسلام آلية التعامل مع أهل الذمة من خلال عقد أعل الذمة الذي يضمن لهم حرية العيش والدين، ونحو ذلك.
- ٤-لقد سار الفقهاء المعاصرين على هدي النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة عليهم السلام، عبر الفتاوى الفقهية التي جسدت أبعاد التعايش السلمي بين المسلمين وغيرهم.
- ٥-إن العالم اليوم أحوج ما يكون الى استجلاء سيرة النبي (صلى الله عليه وآله) واسكانه تلك المعاني الإنسانية، وتوظيفها باتجاه الحد من التطرف والإرهاب والغزو الذي بات العدو الأول للإسلام.
- ٦-ومن الجدير بالذكر أن جهود الفقهاء الإمامية انصبّت - وما زالت - نحو تركيز سبل التعاطي والتبادل الديني والإنساني بين الطرفين، ولا أدل على ذلك من فتوى أحد الفقهاء المعاصرين، حين سئل عن ((حكم الصلاة في البيع والكنائس، وغيرها من الأماكن التي يتعبد فيها أصحاب الأديان الأخرى، فأجاب بقوله: لا بأس بذلك والله العالم)) ؛ لأنها محكومة بالطهارة.
- ٧-اتضح بكل جلاء ان الإمام علي بن أبي طالب (ع) يعد تجسيداً حياً للشرعية الإسلامية برافديها القرآن الكريم والسنة النبوية مضافاً إليهما ابداع الانسان المتميز في تطبيق النص على أرض الواقع ولاسيما في مجال حقوق الانسان حيث شملت رؤيته مساحة واسعة من تلك الحقوق دعا اليها وجسدها في ميدان التطبيق العملي .

٨- الحرية في حكومته (عليه السلام):

كانت الحرية في عهد الأمير مبسطة كل البسط وعلى كل المستويات، سواء الحرية العقائدية أو الثقافية أو السياسية، مبنية على أسس منها (الناس إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق) ولم يكن لها قيد أو شرط سوى (مالم تمس حريات الآخرين)

٩- يعد حق التقاضي من ابرز الحقوق التي دعا الامام علي (ع) الى ضرورة ان ينعم الانسان بها ، مؤكداً حتمية إيجاد القضاء العادل من خلال تحديد مواصفات مميزة للقضاة تتمثل بالعدالة والعلم وجملة من السمات الشخصية النبيلة . ومن جهة اخرى فإن الامام أكد نزاهة القضاء وحياديته عبر الموازنة بين السلطة السياسية الحاكمة والسلطة القضائية، وتحقيق الكفاية المادية ، وتعزيز المكانة المعنوية لمن يتولى منصب القضاء مؤكداً (ع) على شرط العدالة ، وتقنين الجرائم والعقوبات وتطوير القضاء ومراعاة آدابه ، وكل ذلك صيانة للانسان ورعايته في شتى شؤون الحياة .
التوصيات:

وما أحرى عالم اليوم الذي يعصف به غلواء العنف وفي شتى أنحائه أن يقف على تلك الصفحات العطرة ويتخذ منها دواء نافعا وحلا ناجعا لتلك الأجواء المشحونة بالاضطرابات وعدم الاستقرار، وليكون حوار الحضارات الذي تنادي به دول العالم الغربي اليوم حوار بناء مقبولا مجديا، يحفظ ويؤمن للأجيال مستقبلها .
الهوامش :

(١) الفراهيدي، الخليل بن احمد، (ت: ١٧٠هـ / ٧٩٠م)، كتاب العين، تح: د. عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية، ط ١، (بيروت، د.ت)، ٢/ ٢٦١.

(٢) الهنائي، علي بن حسن الملقب: كراع النمل، (ت: ٣١٠هـ / ٩٢٢م)، المنجد في اللغة، دار المشرق، ط ٣٧، (بيروت، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٨م)، ص ٥٤٠.

(٣) الازهري، ابو منصور محمد بن احمد، (ت: ٣٧٠هـ / ٩٨٥م)، تهذيب اللغة، تح: د. احمد عبد الرحمن مخيمر، دار الكتب العلمية، (بيروت، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م)، ٢/ ٢٦٩-٢٧٠.

(٤) سورة طه، الآية/ ١٢٤.

(٥) المحلي، العلامة جلال الدين محمد بن أحمد (ت: ٨٦٤هـ / ١٤٥٩م)، وتلميذه السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر (ت: ٩١١هـ / ١٥٠٦م)، تفسير الجلالين، الدار العربية للطباعة، مكتبة النهضة،

- قدم له وعلق عليه: فضيلة العلامة محمد كريم بن سعيد راجح، (بغداد، د.ت)، ص ٦١٨؛ الطبائبي، محمد حسين (ت: ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، (بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ٢٢٥/١٤.
- (٦) الازهري، تهذيب اللغة، ٢/٢٧٠.
- (٧) الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت: ٣٩٣هـ/ ١٠٠٢م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: د. اميل بديع يعقوب وآخر، دار الكتب العلمية، (بيروت، د.ت)، ٢٠٤/٣.
- (٨) سورة القارعة، الآية/٧.
- (٩) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت: ٧١١هـ/ ١٣١١م)، لسان العرب، دار صادر، ط ٣، (بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م) ٥٤٠/٨.
- (١٠) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت: ٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م)، المقدمة، دار القلم، (بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، ص ٤١.
- (١١) المحمداوي، د.علي عبود، خطاب الهويات الحضارية من الصدام إلى التسامح، دار ابن النديم، (وهران، د.ت)، ص ١١٧-١١٨.
- (١٢) سورة الحجرات، الآية/ ١٣.
- (١٣) الخطيب، عمر عودة، المسألة الاجتماعية بين الإسلام والنظم الاجتماعية، دار العلم للملايين، (بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص ١٨٥.
- (١٤) مجد الدين محمد بن الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج ٣، بيروت، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، د.ت، ص ٢٢٢.
- (١٥) أبو الفضل جمال الدين بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب، ج ١، قم، منشورات الحوزة، ١٤٠٥هـ/ ٢٠٠٢م، ص ٤٦-٥٦.
- (١٦) الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٥، ص ٩٣.
- (١٧) محمد عابد الجابري: مفاهيم الحقوق والعدل في النصوص العربية والإسلامية، في حقوق الإنسان في الفكر العربي (دراسة في نصوص)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢، ص ٢٧.
- (١٨) محمد البهي، حقوق الإنسان في القرآن، بحث القمي في ندوة حقوق الإنسان، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٧، ص ٤٣.
- (١٩) الشريف علي بن محمد الجرجاني، مصدر سابق، ص ٩٤.
- (٢٠) ماهر صبري كاظم، حقوق الإنسان والديمقراطية والحريات العامة، مطبعة الكتاب، بغداد، ط ٢، ٢٠١٠، ص ١١.

- (٢١) عبد المنعم فرج الصدة ، مبادئ القانون ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ١٩٧٣ ، ص ٢٧٧ .
- (٢٢) هاني سليمان طعيمات ، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ، دار الشروق للنشر ، عمان ، الأردن ، ط ١ ، ٢٠٠١ ، ص ٣٠-٣١ .
- (٢٣) القطب محمد القطب طبلية ، الإسلام وحقوق الإنسان ، ط ٢ ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٨٤ ، ص ٢٣ .
- (٢٤) ساسي سالم الحاج ، مصدر سابق ، ص ١١٧ .
- (٢٥) سورة الروم ، الآية ٤٧ .
- (٢٦) أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن البخاري ، صحيح البخاري ، مج ٤ ، القاهرة ، دار الفكر ، ١٩٨١ ، ج ٦ ، ص ١١٧ .
- (٢٧) الفيومي ، احمد بن محمد بن علي المقرئ (ت: ٧٧٠هـ / ١٣٦٨م) ، المصباح المنير ، الدار النموذجية ، ط ٣ ، (بيروت ، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م) ، ص ٢١٠ .
- (٢٨) الفيروز ابادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت: ٨١٧هـ / ١٤١٣م) ، القاموس المحيط ، دار الجليل ، (بيروت ، د.ت) ، ١١٥/٤ .
- (٢٩) الجزية: الجزاء ، جزي ، وجزي ، وجزاء: ما يؤخذ من أهل الذمة ، إما جزاء على كفرهم ، وإما جزاء أمنا لهم لا تأخذها منهم رفقا وهي تشتمل على الأموال المفروضة على رؤوس اهل الذمة وتؤخذ ممن دخل الذمة من أهل الكتاب وغيرهم . ولا تجب الجزية إلا على الرجال الأحرار العقلاء ، إذ استثنى منها: الصبيان ، والنساء ، والمساكين ، والمقعدون ، والعميان ، والخدم ، والمجانين ، أما وقت دفع الجزية فكان في آخر العام لا في أوله . ينظر ابو يوسف ، يعقوب بن ابراهيم (ت: ١٨٢هـ / ٧٩٨م) ، الخراج ، تح: د. احسان عباس ، مطبعة دار الشرق ، (بيروت ، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م) ، ص ١٢٢ ؛ الماوردي ، أبو الحسن علي محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت: ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م) ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ، دار الحرية للطباعة ، (بغداد ، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م) ، ص ٩٧-٢٢٨ ؛ أبو حبيب ، د. سعدي ، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا ، دار الفكر ، ط ٢ ، (دمشق ، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م) ، ٦٢/١ ؛ الخربوطلي ، علي حسني ، تاريخ العراق في ظل الحكم الأموي ، مكتبة الانجلو ، (القاهرة ، ١٣٧٨هـ / ١٩٥٩م) ، ص ٧٢-٧٣ .
- (٣٠) الشهرستاني ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن ابي بكر احمد (ت: ٥٤٨هـ / ١١٥٣م) ، الملل والنحل ، تح: امير علي مهنا ، علي حسن فاعور ، دار المعرفة ، ط ٢ ، (بيروت ، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م) ، ٢٠٨/١ .

(٣١) أهل الكتاب: هو مصطلح أطلقه القرآن الكريم على من آمن بالكتب السماوية السابقة، اليهود من أهل التوراة، والنصارى من أهل الإنجيل، وألحق بهم الصابئة وعومل المجوس كما يعامل اليهود والنصارى، وقد ذكر هذا المصطلح في القرآن الكريم إحدى وثلاثون مرة على سبيل الخبر أو الطلب. ينظر: الرازي، فخر الدين ضياء الدين عمر (ت: ٦٠٤هـ / ١٢٠٧م)، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، ط ٣، (بيروت، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م)، ١٩/٢٣؛ سيد أحمد وآخرون، المعجم الوسيط، دار إحياء التراث العربي، ط ١، (بيروت، ١٤٢٩هـ / ١٩٧٣م)، ١/٤٦٥.

(٣٢) مجموعة من العلماء والباحثين، الموسوعة العربية الميسرة، المكتبة العصرية، ط ١، (بيروت، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م)، ص ١١٦٠.

(٣٣) البستاني، بطرس (ت: ١٣٠٠هـ / ٣٨٨٣م)، محيط المحيط، مكتبة لبنان، (بيروت، د.ت)، ٣٥٣/٨.

(٣٤) ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله الكناني (ت ٧٣٣هـ / ١٣٣٢م)، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تح: فؤاد عبد المنعم احمد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٣، (الدوحة، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م)، ٢٥٢/١؛ الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد (ت: ٤٥٨هـ / ١٠٦٦م)، الأحكام السلطانية، تح: محمد حامد الفقي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، (القاهرة، ١٣٥٦هـ / ١٩٣٨م) ص ٢٧٨؛ المحمدي، عثمان عبد العزيز صالح، الإسهامات الحضارية لعلماء أهل الذمة في تنشيط بيت الحكمة العباسي، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإنسانية، ٢٤، سنة ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م، ص ١٨٩.

(٣٥) أبو يوسف، الخراج، ص ٧٢؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ٢٢٨-٢٣٩.

٣٦ درء تعارض العقل والنقل (١/٢٤٢).

٣٧ أحكام أهل الذمة (٢/٨٧٣).

(٣٨) سورة المائدة: ١.

٣٩ أحكام أهل الذمة (٢/٨٧٣-٨٧٤).

٤٠ حاشية الجبرمي (٤/٢٦٣).

٤١ أحكام أهل الذمة (٢/٨٧٤).

٤٢ تحرير ألفاظ التنبيه (٣٢٥).

٤٣ أحكام أهل الذمة (٢/٨٧٤).

٤٤ رواه عبد الرزاق في المصنف (٥/٢٢٤)، والبيهقي في السنن (٩/٩٥).

٤٥ رواه البخاري ح (٦١٥٨)، ومسلم (٣٣٦).

٤٦ رواه البخاري ح (٧٣٠٠)، ومسلم ح (١٣٧٠).

٤٧ شرح السير الكبير (٢/٥٥١).

٤٨ الكافي في فقه ابن حنبل (٣٣٣/٤)، والحديث رواه أبو داود ح (٣٧٦٢)، وأحمد ح (٣٧٥٢)، واللفظ له.

٤٩ الكافي في فقه ابن حنبل (٣٣٣/٤).

٥٠ المغني (١٩٩/٩).

(٥١) بويوش، محمد: العلاقات الدولية في الإسلام: ١١، ط ١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، دار الفكر، دمشق.
(٥٢) هويدي، فهمي: موطنون لا ذميون: ٦٨ - ٦٩، ط ٤، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، دار الشروق، محمد فتحي عثمان، بحث في مجلة (الأمان البيروتية): العدد (١٨ - ٢٠)، يونيو: ٧٩، نقلاً عن جويستان فون: حضارة الإسلام، ترجمة: عبد العزيز جاويد: ٢٣١.

(٥٣) في تقسيم العهد القديم تُستخدم كلمة «الأنبياء» للإشارة إلى قسمين مختلفين:

أ) الأنبياء الأولون: وتضم قائمة الأنبياء الأولين الأسماء الآتية: داود، وناثان، وصادوق، وجاد، واخيا، وعدو، وشمعيا، وعزريا بن عوديد، وحناني، وياهو بن حناني، وإيليا، وإليشع، وميخا بن يمله، وزكريا بن يهوياحاز، وعوديد، ويدوثون

ب) الأنبياء المتأخرون: ويسمّون أيضاً بالأنبياء الأدبيين أي الذين دونت أسفارهم. ويشار أيضاً بالكلاسيكيين، وهم: هوشع ويوثيل وعاموس وعوبديا ويونان وميخا وناحوم وحبقوق وصفنيا وحجاي وزكريا وملاخي.

ولكن، ورغم استخدام الدال «نبي» للإشارة إلى هذا الحشد الكبير، الا انه يلاحظ أن كلمة «نبي»، والذي تم تعريفه في اليهودية، يستبعد كل الأنبياء ما عدا الأنبياء الآخرين لأسباب ذكرها بعض الباحثين ، ظ: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: المجلد الخامس : ٢ : ٢٨٠.

(٥٤) في القرن احتلت المملكة الشمالية (اسرائيل) من قبل الآشوريين ، وأصبحت المملكة الجنوبية (يهودا) معرضة للنفوذ الآشوري، وتنازع سياستها حزبان: أحدهما آشوري والآخر مصري. وبدأ حزقيا (٧٢٧ - ٦٩٨ ق . م) عهده بالخضوع لآشور، ولكنه نحا بعد ذلك منحى استقلالياً أو معادياً لآشور وقام بتمرد ضد آشور عام ٧٢٢ ق . م. ولذلك، قام سرجون الثاني بإرسال حملة تأديبية استولت على المدن الفلسطينية ، ولكنها لم تدخل أودوم أو يهودا. وبعد موته عام ٧٠٥ ق.م، قاد حزقيا، بتشجيع من مصر وبابل، حلفاً يضم أودوم ومؤاب وصيدا فقام سناخريب بغزو المملكة الجنوبية في عام ٧٠١ ق.م، واستولى على كثير من المدن، ولكن جيشه رفع الحصار دون أن تسقط القدس. وقد سُمح لحزقيا بالاحتفاظ بعرشه على أن يدفع الجزية ويتنازل عن ثلاث وأربعين مدينة، ظ: م. ن : ٤٨٦.

(٥٥) عام ٦٠٨ ق . م، حاول يوشيا، أن يوقف مرور الجيش المصري بقيادة نخاو الذي كان يتحرك لمساعدة آشور ضد بابل ولكنه هُزم. واعتلى يو أحاز العرش، ولكن نخاو خلعه بعد ثلاثة أشهر من الحكم وقبض عليه. أما خلفه يهوياقيم (٦٠٩ - ٥٩٨ ق.م)، فقد ظل تابعاً لهم ثلاثة أعوام. ولكن، مع

هزيمة المصريين (عام ٦٠٥ ق.م)، أصبح يهوياقيم تابعاً لبابل. ولكنه انضم عام ٦٠١ ق.م إلى الحزب الممالي لمصر في المملكة الجنوبية ضد نصيحة النبي إرميا، وتحذّر نبوختنصر ملك الدولة البابلية، وتم تهجير بعض سكان مملكة يهودا إلى بابل. وكان يهوياقيم خاضعاً لبابل. وتمرد يهوياقيم على بابل. وكان النبي إرميا ضد الحلف مع مصر، ويبيّن أن الخلاص الوحيد يكمن في الخضوع لبابل. وحينما قام نبوختنصر بفرض الحصار على القدس، لم تصل الإمدادات من مصر، ومات يهوياقيم أثناء الحصار عام ٥٩٨ ق.م، فاعتلى ابنه يهوياكين العرش مدة ثلاثة أشهر قبل أن يستسلم لنبوختنصر، وسقطت القدس ونفي الملك إلى بابل. ولكن نبوختنصر عين أحد أبناء يوشيا ملكاً على يهودا من عام ٥٩٧ إلى عام ٥٨٧ ق.م، وفي العام التاسع من حكمه، تحالف وحاول الاستقلال عن بابل، وذلك بتشجيع من مصر التي أرسلت قوة لمساعدة يهودا. ولكن القوة هُزمت، وباءت محاولة الاستقلال بالفشل ودُمّرت القدس ومدن المملكة الجنوبية كلها وهُجرت النخبة إلى بابل. ثم أصبحت سوريا مستقرة في قبضة الإمبراطورية البابلية، وهاجرت جماعات كبيرة منهم إلى مصر واستوطنتها. وتحولت المملكة الجنوبية إلى وحدة إدارية تابعة لبابل. بعد ذلك، سقطت المملكة الجنوبية في يد البابليين الذين هجروا بدورهم زعماءها، وهذا ما يمكن تسميته «التهجير البابلي» ويسمى عند اليهود «السبي البابلي» (٥٨٧ ق.م). وظلت هذه الجماعة العبرانية في بابل إلى أن قام قائد الإمبراطورية الفارسية قورش بهزيمة الإمبراطورية البابلية وسمح لهم بالعودة عام ٥٣٨ ق.م للأسباب السياسية نفسها التي نُفوا من أجلها، أي ضرورة توطين موالين له في فلسطين. وقد استمرت فترة التهجير البابلي حوالي خمسين عاماً، وكان ضمن المنفيين النبيان إرميا وحزقيال. م. ن: ٤٩٨.

(٥٦) وهي بمعنى ((الخلاص))، وهي ترجمة للكلمة العبرية «جيئولاه»، وهي اصطلاح ديني يشير إلى الاختلاف العميق بين ما هو كائن وما سيكون وإلى انتهاء آلام الإنسان، والخلاص غير متجانس في اليهودية شأنه شأن كثير من الأفكار الدينية الأخرى. فالخلاص في أسفار موسى الخمسة، خلاص قومي جماعي للشعب لا للأفراد، وهو خلاص قد يتم داخل الزمان لا خارجه، والآن وهنا لا في آخر الأيام، كما هو الحال في واقعة الخروج حيث يضرب الإله أعداء اليهود ويخرج بهم من مصر ثم يساعدهم على غزو كنعان.

وأخذ المفهوم يكتسب أبعاداً إنسانية واضحة في كتب الأنبياء، إلا أنه مع هذا لم يفقد كثيراً من الأبعاد القومية، فالإله لا تزال تربطه علاقة خاصة مع الشعب، ولكن مع التهجير البابلي، أصبح الخلاص مسألة ستتم في العالم الآتي في آخر الأيام، ولكن داخل الزمان وبشكل فجائي. ثم ظهرت في القرنين الأخيرين قبل الميلاد فكرة الخلاص بعد البعث خارج الزمان في كتاب دانيال وغيره، إلى أن أصبح الإيمان بذلك الشكل من الخلاص أحد الأصول الأساسية لليهودية عند بن ميمون، ظ: بن ميمون، موسى: دلالة الحائرين: ١: ١٢٣.

اما الرؤية الرؤية التلمودية للخلاص فهي قومية في جوهرها إذ تظل الجماعة محط اهتمام الخالق. فحياة المنفى هي العقاب الذي قدره الإله على أعضاء الجماعة بسبب بعدهم عن عبادته الحقيقية وبسبب ما يقتربون من آثام. ولذا، فإن اليهود يُكفرون في المنفى عن ذنوبهم وسيخلصهم الإله في نهاية الأمر. لكن معصية جماعة إسرائيل هي السبب في تأخير عملية الخلاص النهائية، أي أن عملية الخلاص مرتبطة بسلوكهم، والمصير النهائي للعالم يتوقف على مصيرهم، ط: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس: ٢: ٤٥.

ويتمثل الخلاص في تطبيع الشخصية اليهودية عن طريق تخلص الأرض والاستيطان فيها، وبإنشاء دولة طبيعية مثل الدول كافة، وبذا ينتهي الصراع القائم بين اليهود والعالم. ولكن الصهاينة لم يسقطوا عنصر الاختيار والتفوق، شأنهم شأن الفكر الديني الحلولي، فالدولة الصهيونية لها حقوق يهودية مطلقة تجب الحقوق الأخرى كافة، وهي تشير إلى نفسها بأنها نور الأمم. وقد قامت الدولة الصهيونية أيضاً بعلمنة فكرة تخلص الأرض، فقامت بتأسيس الصندوق القومي اليهودي ليضطلع بهذه المهمة. كما أن الدولة الصهيونية تشارك في عملية الخلاص هذه بطرد العرب، وعرف الصهاينة الخلاص بشكل عام دون تحديد الدوافع أو الوسائل التي يتم بها، فالخلاص، في نهاية الأمر، خلاص الأرض والشعب. ولكن ذلك يتم لدوافع اشتراكية عند الصهاينة العماليين، وبوسائل دينية عند المتدينين وبوسائل إلحادية عند الملحدين، ط: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس: ٢: ٤٦. (٥٧) لوستل، أيان: الأصول اليهودية في إسرائيل: ٥٠ - ٥١، ط١، ١٩٩١، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

(٥٨) تقول التوراة: ((الكهنة لم يقولوا اين هو الرب و اهل الشريعة لم يعرفوني و الرعاة عصوا علي و الانبياء تنبأوا ببعل و ذهبوا وراء ما لا ينفع))، الكتاب المقدس، العهد القديم: ارميا: ٢: ٨، وتقول التوراة: الانبياء يتنبأون بالكذب و الكهنة تحكم على ايديهم و شعبي هكذا احب و ماذا تعملون في اخرتها، ارميا: ٥: ٣١، و ط: ارميا: ١٣: ١٣. (٥٩) م. ن: سفر مزمو: ١٠٦: ٣٤ - ٣٨.

(٦٠) ريان، محمد سعيد: جدلية العقل اليهودي: ١٢٧ - ١٢٨، ط١، ٢٠٠٩م، القاهرة، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر.

(٦١) دانزول، أبيتو: اليهودية والغيرية غير اليهود في منظار اليهود، ترجمة: ماري شهرستان: ١٤٨، ط٢٠٠٤، ٤، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق.

(٦٢) هذا المخطط قد طبق في مناسبات عديدة في التاريخ، ط: م. ن: ١٥٠.

(٦٣) ط: البقرة: ٨٩ - ٩١، و ط: الحشر: ٢، و ط: البخاري: ٦٤، المغازي: ١٤، باب حديث بني النضير، و ط: السيرة النبوية: بن هشام: ١٩٠ - ١٩٤.

- (٦٤) الطويل، توفيق: قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام: ٦٠، ط ١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م، الزهراء للإعلام العربي، و ظ: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط: ١٦، ط ١، (د.ت).
- (٦٥) ظ: العهد القديم ، سفر صموئيل الثاني : ٨ : ٢.
- (٦٦) م . ن : ١٢ : ٢٩.
- (٦٧) العهد الجديد : الرسالة إلى العبرانيين : ١١ : ٣٢ ، ٣٥.
- (٦٨) محمد جميل غازي: مناظرة بين الإسلام والنصرانية : ١ : ٥٠٠ .
- (٦٩) ظ: السقار، د. منقذ بن محمود : هل بشر الكتاب المقدس بمحمد(ص): ١٠١.
- (٧٠) ظ:بتلر: فتح العرب لمصر: ١٤٩٠، ط ١٩٣٣، وظ:الاضطهاد الأعظم للقبط ، ظ:هيكل باشا: فاروق عمر: ٢: ٧٦ - ٧٨.
- (٧١) قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام: ٦٥ - ٨٠، و ظ: تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط: ٤٥ - ٦٧.
- (٧٢) شلبي، احمد: مقارنة الأديان المسيحية: ٦٥، مكتبة النهضة، القاهرة، ط ٤، ١٩٧٣م.
- (٧٣) ظ: قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام: ٧٥.
- (٧٤) ظ: آدم، متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: ترجمة: محمد أبو ريذة: ٧٧، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط ٣، ١٩٥٧م.
- (٧٥) محمد الشرفي:الإسلام والحرية: ١٧٧، نشر الفلنل، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م، وظ: موقع مجلة العصر الالكترونية (www.alasr.ws).
- (٧٦) ظ: حبيب، كمال السعيد: الأقليات والسياسة: ٩٦ - ٩٧، ط ٢، ٢٠٠٢، المطبعة العربية للطباعة والنشر، القاهرة.
- (٧٧) البوطي، محمد سعيد رمضان: الجهاد في الإسلام ((كيف نفهمه وكيف نمارسه)): ٢١٣، ط ٧، ١٩٩٧، دار الفكر - دمشق.
- (٧٨) زلوم، عبد القديم: الديمقراطية نظام كفر: ٥٩، ١٩٩٠، منشورات حزب التحرير، (د.ت) و ظ: البوطي، محمد سعيد رمضان: الجهاد في الإسلام كيف نفهمه، وكيف نمارسه: ٢١٣، ط ٢، ١٩٩٧ دار الفكر - دمشق، و ظ: الغزالي، محمد: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة: ١٠٢، ط ١، ١٩٦٣، المكتب التجاري، مصر.
- (٧٩) الأمين، محمد حسن: الاجتماع العربي الإسلامي: مراجعات في التعددية والنهضة: ٦٢، ٢٠٠٣، دار الهادي، بيروت.

(٨٠) البوطي، محمد سعيد رمضان: الجهاد في الإسلام: ٢١٤، زلوم، عبد القديم: الديمقراطية نظام كفر: ٦٢.

(٨١) الظواهري، أيمن: الحصاد المر: ٨١٤، زلوم، عبد القديم: الديمقراطية نظام كفر: ٦٢.

(٨٢) حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاهدة: د. عبد الوهاب عبد العزيز الشيشاني: ٦٧٠.

(٨٣) الأنفال: ٧٢؛ ظ: رشيد، محمد رضا: تفسير المنار: ١٠: ٩٢ وما بعدها.

(٨٤) النساء: ١٤١.

(٨٥) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين: ٢: ٣١٤ - ٣١٥، دار المعرفة، بيروت (د.د.).

(٨٦) ابن حزم: الفصل بين الملل والأهواء: ٥: ١٠، دار الجليل، بيروت، (د.د.)، ويرى بعض الباحثين عدم صحة استدلال ابن حزم بالآية على شرط الإسلام في الخلافة مع موافقتهم للغزالي على الشرط كما هو عليه الجمهور ولكن استدلالاً بغير آية النساء، والتي لا تصلح دليلاً على ما أراد، بل هو شرط ظاهر وبديهي إذ أن الغاية الأساسية من منصب الإمام هي تنفيذ الشريعة، فكيف يمكن تنفيذها أو ترعى مصلحة الأمة إن لم يكن متولي هذا المنصب مسلماً؟، ظ: الرئيس، د. محمد ضياء الدين: النظريات السياسية: ٢٩٤، ط ١٩٧٩، كما أنهم لا يرون صحة ما ذكر من أنه تعالى أمرنا باصغار أهل الكتاب، ولأخذهم بالجزية، وقد سبقت كلها بما يوحى بأنها أحكام عامة مقررّة في شرع الإسلام. (٨٧) م.ن: ١٤١.

(٨٨) القبانجي، صدر الدين: مدخل إلى علم السياسة: ١٦٣، ط ٣، ٢٠٠٦م، وحدة الدراسات والبحوث في الجامعة الإسلامية، النجف.

(٨٩) زيدان، د. عبد الكريم: أحكام الذميين والمستأمنين: ٧٨ - ٧٩.

(٩٠) - علوان، هناء حسين: المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر: ٨٦.

(٩١) الغزالي، محمد: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام: ٤٠، نقلاً عن هويدي، فهمي: مواطنون لا ذميون: ١٠٧.

(٩٢) ظ: متولي، عبد الحميد: مبادئ نظام الحكم في الإسلام: ٣٠٥، ط ٤، ١٩٧٨، منشورات المعارف الاسكندرية.

(٩٣) ظ: قرن، جورج: تعدد الأديان وأنظمة الحكم (دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة: ٢١١)، دار النهار للنشر، بيروت.

(٩٤) البقرة: ٢٥٦.

- (٩٥) ظ: حللي، عبد الرحمن: حرية الاعتقاد في القرآن: ٢٨، ط ١، ٢٠٠١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
- (٩٦) القبانجي، صدر الدين: مدخل إلى علم السياسة: ١٦٣، ط ٣، ٢٠٠٦م، وحدة الدراسات والبحوث في الجامعة الإسلامية، النجف.
- (٩٧) ظ: سروش، عبد الكريم: الدين العلمائي: ترجمة: أحمد القبانجي: ٩٥ - ١٠٣، ٢٠٠٥م، دار العراق الجديد، النجف الأول.
- (٩٨) تم تناول مصطلح عقد الذمة وآراء الفقهاء المسلمين حوله، ظ: الفصل التمهيدي المطلب الثاني.
- (٩٩) عقيل، سعيد: المعاهدات الدولية في الإسلام، مجلة الفكر الجديد، العدد ٨: ١٩، ١٩٩٤.
- (١٠٠) أبو المجد، أحمد كمال: في الحوار القومي - الديني: ٢١١.
- (١٠١) العوا، محمد سليم: في الحوار القومي - الديني: ١٦٣.
- (١٠٢) الكبيسي، خليل رجب حمدان: السلام الدولي في الإسلام: ٢١٥ آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ١٣٩.
- (١٠٣) هويدي، فهمي: مواطنون لا ذميون: ١٢٥. فتحي عثمان، في المواطنة والديمقراطية، مصدر سبق ذكره، ص ٦١
- (١٠٤) فضل الله، محمد حسين: الحركة الإسلامية ما لها وما عليها: إعداد نجيب نور الدين: ٣٨٩، دار التوحيد.
- (١٠٥) نقلاً عن محمد المتوكل: الإسلام وحقوق الإنسان، في كتاب: الإسلاميون والمسألة السياسية: ٤٨، ٢٠٠٣ بيروت (د.ت) مركز دراسات الوحدة.
- (١٠٦) الترمذي: السنن: ٧: ٧٦.
- (١٠٧) القرضاوي، د. محمود: الدين والسياسة تأصيل ورد شبهات، بحث مقدم لندوة المجلس الاوربي للافتاء في دورته السادسة عشر، يوليو ٢٠٠٦.
- (١٠٨) الخياط، عبد العزيز: ١٣٦.
- (١٠٩) ابن عابدين، الحنفي حاشية ابن عابدين : ٤ : ٢٠٢.
- (١١٠) التوبة: ٢٩ .
- (١١١) وهو ما ذكر في تعريفه .
- (١١٢) ظ: ابن حجر : فتح الباري في شرح البخاري : ٦ : ٣٨ .
- ٧- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: ١٧، ١٤٧ قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ هـ .
- ١- محمد المبارك: ٦٥. وظ: الصدر، محمد باقر: بحوث إسلامية: ١٠٦، دار التوحيد، (د.ت).

- (١١٥) البخاري، الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ). صحيح البخاري: تح: أبو صهيب الكرمي، الكتاب الحادي عشر كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، ١١، ح ٨٩٣، بين الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، الرياض، ك ٢٣، ب ١١، ب ٣٢.
- (١١٦) طه، عبد الرحمن: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية: ٢٢٤.
- (١١٧) الكاساني: بدائع الصنائع، ١١١/٧.
- (١١٨) قانون السلام في الإسلام دراسة مقارنة، رجب خليل الزبيدي: ٤٤٢.
- (١١٩) ظ: حسن سعيد: الإسلام والرأي الآخر، تجربة الإمام علي عليه السلام أنموذجاً: ٢١٣.
- (١٢٠) حسين جوان آراسته: حقوق الأمة ومبادئ المواطنة في الفكر الإسلامي الإمام علي أنموذجاً: ٣٢٢.
- (١٢١) ظ: الحر العاملي: تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: ٤٩/١١.
- (١٢٢) ظ: ابن سعد: الطبقات الكبرى: ٢٨٦/٥؛ زيدان، عبد الكريم، أحكام الذميين والمستأمنين: ١٤١.
- (١٢٣) بحث في معاملة الأقليات غير المسلمة في الشريعة الإسلامية: ٣١٨.
- (١٢٤) الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين الحنبلي (ت ٤٥٨هـ) الأحكام السلطانية: ١٤٤.
- (١٢٥) أبو الصلاح، الكافي في الفقه: ١٩٥؛ ظ: الشهيد الأول: غاية المراتب: ٤٩٩/١.
- (١٢٦) الطوسي (ت ٤٦٠هـ): الاستبصار: ١٨٩/٤.
- (١٢٧) ابن عساكر (ت ٥٧١هـ): تاريخ مدينة دمشق: ٢٤/٢٣.
- (١٢٨) الحراني، تحف العقول: ١١٨.
- (١٢٩) وكيع: محمد بن خلف بن حيان (ت ٣٠٦هـ): أخبار القضاة: ٨٣.
- (١٣٠) المصدر نفسه.
- (١٣١) ظ: المتقي الهندي: كنز العمال: ١١/١١.
- (١٣٢) مغنية، محمد جواد: فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام: ١٤٩/٥.
- (١٣٣) الفتاوى الخيرية لنفع البرية: ٢٧/٢.
- (١٣٤) ظ: مغنية، محمد جواد، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام: ٤٩/٥.
- (١٣٥) سورة المائدة: ٤٢.

المصادر:

القرآن الكريم

١. ابن ابي الحديد ، عز الدين بن هبة الله بن محمد ، شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم ، ط ٢ ، (بيروت ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٦٧).
٢. ابن تيمية ، تقي الدين احمد الخرائي ، اقتضاء الصراط ، ط ٢ ، (القاهرة ، مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٦٩هـ).
٣. ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله الكناني (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م)، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تح: فؤاد عبد المنعم احمد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط ٣، (الدوحة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)،
٤. ابن حزم: الفصل بين الملل والأهواء، دار الجيل، بيروت، (د.ت)
٥. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت: ٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م)، المقدمة، دار القلم، (بيروت، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)
٦. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي (ت: ٧١١هـ/ ١٣١١م)، لسان العرب، دار صادر، ط ٣، (بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)
٧. أبو حبيب، د. سعدي، القاموس الفقهي لغة واصطلاحا، دار الفكر، ط ٢، (دمشق، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م).
٨. أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن البخاري ، صحيح البخاري، مج ٤ ، القاهرة ، دار الفكر ، ١٩٨١ .
٩. آدم، متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: ترجمة: محمد أبو ريذة ، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط ٣، ١٩٥٧م.
١٠. الأمين، محمد حسن: الاجتماع العربي الإسلامي: مراجعات في التعددية والنهضة، ٢٠٠٣، دار الهادي، بيروت.
١١. البخاري، الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦). صحيح البخاري: تح : أبو صهيب الكرمي، الكتاب الحادي عشر كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، بين الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م ، الرياض.

١٢. البوطي، محمد سعيد رمضان: الجهاد في الإسلام ((كيف نفهمه وكيف نمارسه)) ، ط٧، ١٩٩٧، دار الفكر - دمشق.
١٣. بويوش، محمد: العلاقات الدولية في الإسلام: ١١، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، دار الفكر، دمشق.
١٤. الجوهري، إسماعيل بن حماد(ت:٣٩٣هـ/١٠٠٢م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: د. اميل بديع يعقوب وآخر، دار الكتب العلمية، (بيروت، د.ت)
١٥. حبيب، كمال السعيد: الأقليات والسياسة، ط٢، ٢٠٠٢، المطبعة العربية للطباعة والنشر، القاهرة.
١٦. حللي، عبد الرحمن: حرية الاعتقاد في القرآن، ط١، ٢٠٠١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
١٧. الخطيب، عمر عودة، المسألة الاجتماعية بين الإسلام والنظم الاجتماعية، دار العلم للملايين، (بيروت، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م)
١٨. الخوئي: أبو القاسم(ت١٤١٣هـ): منهاج الصالحين / ط٢٨ (١٤١٠هـ) / مطبعة مهر - قم .
١٩. دانزول، أبيتو: اليهودية والغيرية غير اليهود في منظار اليهود، ترجمة: ماري شهرستان، ط٢٠٠٤، ٤، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق.
٢٠. الرازي، فخر الدين ضياء الدين عمر(ت: ٦٠٤هـ / ١٢٠٧م)، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، ط٣، (بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)،
٢١. ريان، محمد سعيد: جدلية العقل اليهودي: ، ط١، ٢٠٠٩م، القاهرة، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر.
٢٢. زلوم، عبد القديم: الديمقراطية نظام كفر: ٥٩، ١٩٩٠، منشورات حزب التحرير، (د.ت)
٢٣. سروش، عبد الكريم: الدين العلمائي: ترجمة: أحمد القباجي، ٢٠٠٥م، دار العراق الجديد، النجف الأول.

٢٤. سيد أحمد وآخرون، المعجم الوسيط، دار إحياء التراث العربي، ط١، (بيروت، ١٤٢٩هـ / ١٩٧٣م)،
٢٥. الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان
٢٦. شمس الدين، محمد مهدي، حركة التاريخ عند الامام علي (دراسة في نهج البلاغة)، (بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٧).
٢٧. شمس الدين، محمد مهدي، دراسات في نهج البلاغة، ط٢، (بيروت، دار الزهراء، ١٩٧٢)
٢٨. شمس الدين، محمد مهدي، عهد الاشر، ط٢، (بيروت، المؤسسة الدولية، ٢٠٠٢).
٢٩. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن ابي بكر احمد (ت: ٥٤٨هـ / ١١٥٣م)، الملل والنحل، تح: اميرعلي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة، ط٢، (بيروت، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م)،
٣٠. الصغير، د. محمد حسنين علي، الامام علي (سيرته وقيادته في ضوء المنهج التحليلي)، (بيروت، مؤسسة المعارف، ٢٠٠٢).
٣١. الطباطبائي، محمد حسين (ت: ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، (بيروت، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م)
٣٢. الطبرسي: أبو علي الفضل بن الحسن (ت: ٥٤٨هـ): تفسير جوامع الجامع / ط١ (١٤١٨هـ) / تحقيق منشور مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
٣٣. الطوسي، ابو جعفر محمد بن الحسن بن علي، الاستبصار فيما اختلف من الاخبار، تعليق حسن الموسوي، (طهران، دار الكتب الاسلامية، ١٣٩٠هـ).
٣٤. الطوسي، ابو جعفر محمد بن الحسن بن علي، الامالي، ط١، (قم، دار الثقافة، ١٤١٤هـ).
٣٥. الطويل، توفيق: قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، ط١، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.

٣٦. عبد المنعم فرج الصدة ، مبادئ القانون ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط ١ ، ١٩٧٣ .
٣٧. عقيل ، سعيد: المعاهدات الدولية في الإسلام، مجلة الفكر الجديد، العدد ٨: ١٩ ، ١٩٩٤ .
٣٨. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين ، دار المعرفة، بيروت (د.ت).
٣٩. الغزالي، محمد: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ط ١ ، ١٩٦٣ ، المكتب التجاري، مصر.
٤٠. الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد(ت: ٤٥٨هـ/ ١٠٦٦م)، الأحكام السلطانية، تح: محمد حامد الفقي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، (القاهرة، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٨م)
٤١. الفراهيدي، الخليل بن احمد،(ت: ١٧٠هـ/ ٧٩٠م)، كتاب العين، تح: د. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، ط ١ ، (بيروت، د.ت)
٤٢. فضل الله، محمد حسين: الحركة الإسلامية ما لها وما عليها: إعداد نجيب نور الدين، دار التوحيد.
٤٣. الفيروز ابادي، مجد الدين محمد بن يعقوب(ت: ٨١٧هـ/ ١٤١٣م)، القاموس المحيط، دار الجليل، (بيروت، د.ت)
٤٤. الفيومي، احمد بن محمد بن علي المقرئ(ت: ٧٧٠هـ/ ١٣٦٨م)، المصباح المنير، الدار النموذجية، ط ٣ ، (بيروت، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)
٤٥. القبانجي، صدر الدين: مدخل إلى علم السياسة، ط ٣ ، ٢٠٠٦م، وحدة الدراسات والبحوث في الجامعة الإسلامية، النجف.
٤٦. القرشي ، باقر شريف ، النظام السياسي في الاسلام ، ط ٤ ، (بيروت ، دار التعارف، ١٩٨٧)
٤٧. القرضاوي، د. محمود: الدين والسياسة تأصيل ورد شبهات، بحث مقدم لندوة المجلس الاوربي للافتاء في دورته السادسة عشر، يوليو ٢٠٠٦.
٤٨. القطب محمد القطب طبلية ، الإسلام وحقوق الإنسان ، ط ٢ ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، ١٩٨٤ .

٤٩. الكبيسي، خليل رجب حمدان: السلام الدولي في الإسلام آثار الحرب في الفقه الإسلامي: ١٣٩.
٥٠. الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، (قم، مؤسسة ال البيت (عليهم السلام) لاحياء التراث، ١٤٠٨هـ).
٥١. الكلانترى، علي اكبر، الجزية واحكامها في الفقه الاسلامي، (قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٦هـ).
٥٢. الكليني، ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق، الكافي، تصحيح وتعليق علي اكبر الغفاري، ط ٣، (طهران، دار الكتب الاسلامية، ١٣٨٨هـ).
٥٣. لوستل، أيان: الأصول اليهودية في إسرائيل، ط ١، ١٩٩١، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية.
٥٤. ماهر صبري كاظم، حقوق الإنسان والديمقراطية والحريات العامة، مطبعة الكتاب، بغداد، ط ٢، ٢٠١٠.
٥٥. الماوردي، أبو الحسن علي محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت: ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الحرية للطباعة، (بغداد، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).
٥٦. متولي، عبد الحميد: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ط ٤، ١٩٧٨، منشورات المعارف الاسكندرية.
٥٧. مجد الدين محمد بن الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج ٣، بيروت، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، د.ت.
٥٨. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الاطهار، ط ٢، (بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣).
٥٩. محمد البهي، حقوق الإنسان في القرآن، بحث القى في ندوة حقوق الإنسان، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٧.
٦٠. محمد الشرفي: الإسلام والحرية، نشر الفل، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م.

٦١. محمد عابد الجابري : مفاهيم الحقوق والعدل في النصوص العربية والإسلامية ، في حقوق الإنسان في الفكر العربي (دراسة في نصوص) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٢ .
٦٢. المحمداوي، د.علي عبود، خطاب الهويات الحضارية من الصدام إلى التسامح، دار ابن النديم، (وهران، د.ت).
٦٣. المدرسي ، هادي ، اخلاقيات امير المؤمنين (ع) ، (بيروت ، مؤسسة الاعلامي ، ١٩٩١) .
٦٤. المطهري ، مرتضى ، في رحاب نهج البلاغة ، ط ١ ، (بيروت ، الدار الاسلامية ، ١٩٩٢) .
٦٥. المظفر ، محمد رضا ، السقيفة ، ط ٤ ، (قم ، مؤسسة انصاريان ، ٢٠٠٤) .
٦٦. المفيد ، ابو عبد الله محمد بن النعمان العكبري البغدادي ، الجمل ، تحقيق السيد علي مير شريفني ، (قم ، مكتب الاعلام الاسلامي ، ١٤١٣هـ) .
٦٧. الهنائي، علي بن حسن الملقب: كراع النمل، (ت: ٣١٠هـ/ ٩٢٢م)، المنجد في اللغة، دار المشرق، ط ٣٧، (بيروت، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٨م)
٦٨. هويدي، فهمي: موطنون لا ذميون: ط ٤، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، دار الشروق.