الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التـــعـــلـيـــم العـــالي و البحـــث الـــعلـــمـــي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ـــ قسنطينـــة ـــ

رقم التسجيل : .....

الرقم التسلسلي : .....

كليـــة الشريعـــة و الاقتصـــاد

قسم :الشريعة والقانون

تخصص: مؤسسات سياسية وإدارية

مشاركة الأقليات في المؤسسات السياسية

-دراسة مقارنة-

بين الفقه الإسلامي والدساتير العربية

مذكرة مكملة لنيل درجة الماجستير في الشريعة والقانون

إعـــداد الطالبة:

نوال نايلي

إشراف الأستـــاذ الدكتـــور:

عبد القادر جدي

الاسم	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د مسعود شيهوب	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر	رئيسا
أ.د. عبد القادر جدي	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر	مشرفا
د .سمير فرقاني	أ.محاضر	جامعة الأمير عبد القادر	مناقشا
أ.د نور الدين ميساوي	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر	مناقشا

السنة الجامعية:1433-1434هـ/2012-2013م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه، وبعد:

خلق الله عز وجل البشر وسما بهم إلى مرتبة التكريم، وكان من آياته أن جعلهم مختلفين، في اللغة واللون والعرق والدين، فأوجد العربي والأعجمي، الأبيض والأسود، المسلم وغير المسلم.

هذا التنوع في بنية الدولة الاجتماعية، وفي التركيبة البشرية فيها، أنشأ ما يعرف بظاهرة الأقليات، فكانت واقعا مفروضا على الدول والحكومات.

وتعد مشكلة الأقليات مشكلة إنسانية ظهرت مع قيام المجتمعات في أنحاء العالم المسكون، وفي عصور التاريخ المختلفة، فهي مشكلة عرفتها المجتمعات القديمة والوسيطة وتعرفها المجتمعات الحديثة، بل إنها في عالمنا المعاصر تمثل مشكلة دولة هامة.

والمجتمع الإسلامي كغيره من المجتمعات تضمن في تركيبته الحضارية جماعات تنتمي لأديان أخرى، إذ لم يخل من غير المسلمين في أي عصر من العصور، ولا عجب في هذا، فالمسلمون هم الأمة الوسط عصمهم الله تعالى بشرعه الحكيم من آفتي الإفراط والتفريط وجعل منهم خير أمة أخرجت للناس، وكانت هذه الخاصية مستوعبة للدين كله، بحيث لم يعزب عنها مثقال ذرة من جزئياته فضلا عن كلياته ومقاصده، وكانت أظهر ما تكون في معاملة الأقلية المخالفة لأصل الملة، فاعتبرت من يعيش منها تحت نظام الدولة الإسلامية من سكانها، وحبتهم بمجموعة من الحقوق بما لم تعرفه ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع، ولا تعامل الناس بمعشار الإنصاف الذي عامل به المسلمون هذه الأقليات، بل قد عاشت هذه الفئة في بعض المجتمعات قرونا بعد الإسلام وهي تقاسي الويل من فقدان الرحمة والبر والتسامح، ولا تزال تتطلع إلى تحقيقيها في المجتمعات الحديثة، فلا تكاد تصل إليها في مجتمع ما وفي وقت ما إلا وغلب عليها الهوى والعصبية وضيق الأفق والأنانية، وجرها إلى صراع دام مع المخالفين في الدين.

أهمية الموضوع:

رغم أن مسألة الأقليات من المواضيع القديمة نسبيا، ألا أنها برزت كمشكلة تتصدر الاهتمامات الدولية في العصر الحالي، وذلك راجع إلى أمرين هامين:

1. أن هذه المشكلة في بلد من البلدان تؤثر في استقراره الداخلي، وفي بناء مؤسساته وقدرته على التقدم والنمو، وتؤثر أيضا على علاقاته الدولية، إذ أن الأقلية الدينية في أي دولة ليست منقطعة الصلة

بالعالم وليست كيانا منفردا في المجتمع، بل هي تنتمي إلى دين قد تكون له الأغلبية في بلد آخر أو في منطقة أخرى، وقد تكون الأقلية في دولة من الدول جانبا من تجمع ديني في دولة أخرى مجاورة، وتكون مشكلة الأقلية الدينية عندئذ متعلقة بعدة دول.

2. أنه مع تقدم المجتمع الدولي، وبعد التحول الجذري في الرأي العام العالمي الداعي إلى حماية حقوق الإنسان بغض النظر عن جنسه أو لغته أو لونه أو دينه، لا يمكن إهمال مشكلة الأقليات، خاصة وقد أصبحت تمثل جانبا هاما من المشكلات السياسية التي تهتم بها الدول والمنظمات الدولية في العصر الحديث.

وعليه تبرز أهمية البحث في:

1- الحاجة إلى إزالة الاضطراب الواسع الذي وقع بين العلماء المسلمين، ومحاولة إيجاد منطقة وسطى بين من يدعو منهم بالتباعد عن غير المسلمين، وبين من ينادي بإعطائهم مجالا واسعا من الحقوق السياسية خاصة.

2- بيان المساحة المسموح بها من الحرية السياسية التي يمكن للأقلية الدينية الولوج إليها في الدولة الإسلامية.

3- اقتراح الحلول الإسلامية لمعالجة كثير من سلبيات النظم الدستورية الوضعية.

4- تقديم البديل الإسلامي القابل للتطبيق، والخروج من دائرة التنظير.

5- السعي للمساهمة ولو بقدر بسيط في بناء نظام سياسي إسلامي يتماشى ومتطلبات العصر.

و نظرا لأهمية الموضوع وخطورته من الناحية السياسية- ولأن تجاهل أي مشكلة لا يمكن أن يؤدي إلى حلها- فإن التصدي لها بالمعالجة الواقعية يساعد على تبديد التخوف المتراكم، والذي زاد الوطن العربي تفككا وانقساما، لذا درجت الدول على انتهاج أسلوب معين في معاملة هذه الفئة على إقليمها، بالقدر الذي يساعد على استقامة حياة هؤلاء، بمنحها بعض الحرية في تسيير الشؤون السياسية والمشاركة في حكم البلاد من خلال الانضمام إلى بعض المؤسسات، الشيء الذي يسمح للدولة بالمحافظة على سلامتها وأمنها على جميع المستويات.

كما أن الشريعة الإسلامية أعطت اهتماما بالغا لهذا الموضوع فكان من أهم القضايا التي نوقشت من قبل الفقهاء في باب السياسة الشرعية، لا سيما بعد أن كثر أهل الذمة في دار الإسلام وانتشروا، وتمكنوا من تولي مناصب سياسية مرموقة، فلا تكاد تخلو كتب الفقه على اختلاف مذاهبها من

أحكام معاملة الأقلية الدينية، وذلك ببيان حقوق وواجبات هذه الفئة في المجتمع الإسلامي.

أسباب اختيار الموضوع:

تم اختيار موضوع البحث لأسباب نذكر منها :

1. أن المشاركة السياسية وتعلقها بقضية حقوق الإنسان عامة وحقوق الأقليات غير المسلمة خاصة، تعد من أهم المواضيع المثارة في عالمنا اليوم، لما لها من أثر في إرساء البناء المؤسسي للدولة على الصعد السياسية والاجتماعية والاقتصادية كافة.

2. الاهتمام الدولي بفكرة حقوق الإنسان عامة، وحقوق الأقليات خاصة، المدنية منها والسياسية.

3. كثرة الاتهامات التي يفتريها غير المسلمين على هذا الدين، والضجة التي تثيرها بعض وسائل الإعلام بين الحين والآخر حول الانتهاكات الخطيرة لحقوق الإنسان، خاصة ما تعلق منها بالأقليات في بعض الدول العربية، وإدعائهم حرمان هذه الفئة من المشاركة في حكم البلاد، من خلال منعها من المشاركة في مؤسساته السياسية.

4. التعرف على الطريقة التي يتعامل بها الفكر السياسي الإسلامي مع قضية الأقلية الدينية، وهل لها دور سياسي، وذلك بمعرفة المؤسسات السياسية التي يمكن لهذه الفئة من المشاركة فيها.

5. قلة الكتابات في مجال الأحكام السلطانية بعمومه أو القوانين الدستورية الإسلامية، فضلا عن حقوق الأقليات الدينية السياسية في الدولة الإسلامية، وعدم وجود معالجات معمقة لموضوع الأقليات تناسب حساسيتها وأهميتها، أو دراسة مستقلة تناولت هذا الموضوع في كتاب مستقل، وإن تناثرت جزئياته وعناصره في كتب أخرى.

وعلى العموم فالموضوع ومن جوانبه المختلفة جدير بدراسة جدية، لأنه موضوع الساعة الذي يشغل المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، لذا يتوجب منحه الاهتمام بالقدر الكافي من الدراسة والتطوير.

إشكالية البحث:

يطرح موضوع البحث تساؤلات عديدة، يأتي على رأسها :

إلى أي مدى يقبل الإسلام استعمال الأقلية الدينية–أهل الذمة– في الوظائف العامة ؟

وهل يمكن لهؤلاء المشاركة في المؤسسات السياسية للدولة المسلمة، وبالتالي المشاركة في حكم البلاد؟

أو ما هو وضع أفراد الأقلية الدينية في دولة الإسلام في الدساتير العربية ؟ وهل يعتبرون مواطنون كالمسلمين، أم هم مواطنون من الدرجة الثانية ؟

هل يتمتع أفراد الأقلية الدينية بالحقوق ذاتها التي تكفلها القوانين والدساتير العربية لمواطني الدولة الواحدة ؟

هل يعتبر حرمان أفراد الأقلية الدينية من بعض الحقوق السياسية من خلال التضييق عليهم في المشاركة في بعض مؤسسات الدولة السياسية، إجحافا في حقهم ؟

هل تم مراعاة مواقع الأقلية الدينية وحساسيتها في المشاريع الدستورية للدول العربية؟ أو كيف تعاملت الدساتير العربية مع قضية المشاركة السياسية لهذه الفئة ؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى:

1- إبراز المركز القانوني للأقلية الدينية في المجتمع الإسلامي، بمعرفة ما إذا كان هؤلاء مواطنين مثلهم مثل المسلمين.

2- معرفة إلى أي مدى يمكن لهؤلاء من المشاركة في الحياة السياسية في الدولة، من خلال تقليدهم لبعض المناصب الحكومية، أو تسيير بعض المؤسسات السياسية، ومدى خطورة ذلك على أمن الدولة واستقرارها.

3- قطع الطريق أمام القوى الأجنبية التي تجد في الأقلية الدينية المتواجدة في الوطن العربي ثغرات، تتسلل عبرها لضرب وحدة هذا الوطن وتمزيقه إلى دويلات متناحرة، من خلال نشر فكرة أن غير المسلمين في المجتمع الإسلامي يشعرون بالتهديد لكونهم أقلية ليس لها أي تأثير، وبالتالي يجب إعطاؤها أكبر قدر من الحقوق السياسية تمكنها من المساهمة في حكم البلاد، والمشاركة في مؤسساته.

4- دحض المزاعم التي يثيرها أعداء الإسلام حول عجز الشريعة الإسلامية عن معالجة هذه الظاهرة، ورد إدعائهم أن المجتمع الإسلامي قد عامل الأقلية الدينية بجفاء وتفرقة وتعصب، من خلال التضييق عليها في مرافق الدولة ومؤسساتها السياسية، وإثبات إنسانية هذا الدين وسماحته وعدله.

5- مدى الحاجة إلى تحديد موقف تجتمع فيه الكلمة بشأن تعاملنا مع الأقلية –الدينية– المتواجدة على أراضي الدولة الإسلامية.

6- إظهار المفارقة بين تعاليم الإسلام وغيره بشأن الأقلية الدينية، بالتأكيد على أن القواعد التي شرعها بخصوص هذه الفئة كفيلة بضمان حقوقها وحرياتها وجعلها تتمتع بأمان لم تعهده في غيره.

الدراسات السابقة:

تسعى هذه الدراسة إلى أن تشكل مساهمة متواضعة في مجال البحث العلمي، خاصة في ظل الصعوبات التي واجهتها على صعيد المراجع والدراسات السابقة حول الموضوع نفسه، نظرا لتناثر جزئيات الموضوع ضمن كتابات الفقهاء في أبواب الفقه المختلفة، وفي كتب السياسة الشرعية، وكتب الحديث والتاريخ، أو ما كان في كتب حقوق الإنسان حديثا والتي تضمنت في ثناياها حقوق الأقليات، بالإضافة إلى استقلال بعض المؤلفات بالحديث عن الأقليات.

نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

– أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام لعبد الكريم زيدان، وهي رسالة دكتوراه مطبوعة، بين فيها الباحث حقوق الذميين السياسية والوظائف التي يمكن لهم توليها.

بالإضافة إلى استعانتي ببعض رسائل الماجستير التي تطرقت إلى بعض جوانب الموضوع، كرسالة "إستيزار الذمي في الفقه الإسلامي" للباحث سليم سرار، من جامعة الحاج لخضر باتنة، والذي تناول فيها إمكانية تولي الذمي الوزارة في الدولة الإسلامية من عدمه، مبينا أراء الفقهاء في ذلك، ورسالة الباحثة مناع حكيمة حول "حماية الأقليات في الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام"، من جامعة الأمير عبد القادر، والتي تطرقت إلى الحقوق السياسية للذميين في الدولة الإسلامية، في الفصل الأول من الرسالة.

منهج البحث:

من المعلوم أن طبيعة البحث هي التي تحدد المنهج المتبع، ولما كان البحث ذا طبيعة متنوعة اقتضى ذلك وبالضرورة أن يتنوع المنهج، فاستخدمت:

المنهج التحليلي عند تحليل نصوص الشريعة وأدلتها من ناحية، ونصوص القوانين من ناحية أخرى.

المنهج المقارن عند التعرض لموقف الفقه الإسلامي وآراء الفقهاء من المواضيع المتناولة، ثم عرض

المسائل ذاتها على القوانين الوضعية في دساتير الدول العربية، لتكون المقارنة كخلاصة في آخر الفصل تضمنت النتائج المتوصل إليها، لإبراز المفارقة بين التعاليم الإسلامية وغيرها في هذه القوانين.

المنهج التاريخي لرصد الحقائق، وتوثيقها للتأكد من صحتها، أو عند البحث عن البرهان التاريخي.

وقد حرصت في هذه الدراسة على:

- تثبيت مواضع الآيات في المصحف الشريف في الهامش، بذكر اسم السورة / رقم الآية.

- تخريج الأحاديث الواردة في البحث في الهامش أيضا، بالرجوع إلى كتب الحديث وكتب التخريج، والاكتفاء بكتب الصحاح إن كان الحديث صحيحا.

-عزو الأقوال إلى أصحابها ما استطعت إلى ذلك سبيلا، مراعاة للأمانة العلمية.

- الرجوع إلى المصادر الأصلية في المسائل المعالجة، وتم اعتماد آراء فقهاء المذاهب الأربعة، بالإضافة إلى رأي ابن حزم في بعض المسائل.

- تدعيم الدراسة بنصوص من القرآن والسنة وأقوال العلماء، لأجل التأصيل الشرعي.

- ترجمة الأعلام الذين ورد ذكرهم في بعض المسائل، واقتصرت على البعض فقط مستعينة في ذلك بكتب التراجم المختلفة.

- كتابة جميع المعلومات الخاصة بالمصدر أو المرجع إذا ذكر لأول مرة، أما إن تكرر أكتفي بذكر أسم المؤلِف والمؤَلف وعبارة مرجع سابق.

-إذا كان في المؤلَف أكثر من جزء، أكتب رقم الجزء / رقم الصفحة.

-شرح بعض الألفاظ الغريبة في الهامش.

- تطعيم الهامش بأكبر عدد ممكن من المراجع في الإحالة المرجعية الواحدة.

-استعملت الهامش للتعليقات التي تكون لها صلة بالموضوع ولا تخصه مباشرة.

- تعرضت لموقف الفقه الإسلامي في المسائل المطروحة، ثم بحثت المسائل ذاتها في القانون- باستثناء المبحث الأول من الفصل الأول ومبحث الجنسية من الفصل نفسه، والأحزاب في الفصل الثاني- لأختم بخلاصة في آخر كل فصل تضمنت أوجه الاتفاق والاختلاف.

-حرصت على نقل المواد القانونية-الدستورية- من مصادرها وهي دساتير الدول العربية، لعدم الوقوع في الأخطاء، مع إرفاق كل دستور بسنة وروده إلى آخر التعديلات، وتم الاعتماد على

دستور مصر الجديد مع ما تعانيه البلاد من اضطرابات قد تؤدي- احتمالا- إلى تعليق العمل به، بسبب معارضة القوى السياسية لبعض مواده وبنوده.

- تم عرض بعض المواد القانونية في المسألة الواحدة من بعض الدساتير العربية فقط، لعدم النص عليها في هذه الدساتير أحيانا، أو لتشابهها في المضمون وحتى في الصياغة أحيانا أخرى.

-إثراء للبحث استعنت ببعض المراجع الأجنبية.

-أفردت آخر البحث بفهارس تضمنت فهرس الآيات، الأحاديث النبوية، الأعلام والمصادر والمراجع.

صعوبات البحث:

لا يخلو أي بحث من صعوبات تواجه الباحث أثناء أداء مهمته، كما أن البحث في مثل هذه المواضيع ليس بالسهل ولا اليسير فهو شائق وشائك.

شائق من حيث تعدد جوانبه وشدة الحاجة إليه في هذه الآونة، وشائك من حيث حساسيته، لتعلقه بالجانب السياسي وعلاقته بأمن الدولة واستقرارها، فتعددت بشأنه الآراء مما كلفني أعباء مضنية لمحاولة الوقوف على جميعها ومحاولة التماس مواطن الاتفاق بينها.

بالإضافة إلى أن ركود تطبيق نظام الحكم الإسلامي عامة، أدى إلى قلة الدراسات والكتابات في هذا المجال، هذا السبب مع تشعب عناصر الموضوع، جعلني أتنقل في أبواب مختلفة من كتب الفقه، الحديث، التاريخ، الفكر السياسي المعاصر...حتى يتسنى لي تغطية الموضوع من جميع جوانبه.

لكن ما أزال كل هذه العقبات والصعوبات هو تطور وسائل الإعلام الآلي وتوافر برامج حاسوبية فيه، والتي أمكن من خلالها الوصول إلى ما كان يعد عسيرا لولا توافر هذه الوسيلة.

خطة البحث:

يسعي هذا البحث-إن شاء الله- إلى معرفة مدى مشاركة الأقلية الدينية المتواجدة في الدول الإسلامية في المؤسسات السياسية، وللوصول إلى هذا الهدف، ارتأيت أن أقسم هذه الدراسة إلى مقدمة وفصلين على النحو الآتي:

الفصل الأول: تناولت فيه بيان لمفهوم الأقلية في كل من الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية وفق ثلاثة مباحث، تطرقت في الأول منها إلى مفهوم الأقلية وأنواعها، وفي الثاني بينت وضع هذه الفئة في

المجتمع من خلال رابطة الجنسية، وتعرضت لحقوقها وواجباتها في المبحث الثالث.

أما الفصل الثاني: فخصصته لمجالات الممارسة السياسية، بالتعرض للمؤسسات التي يمكن لأفرادها من المشاركة فيها في كل من الفقه الإسلامي والدساتير العربية، وذلك وفق ثلاثة مباحث أيضا، بحثت في الأول إمكانية مشاركة الأقليات في مؤسسة رئاسة الدولة ترشيحا وانتخابا، ثم مشاركة هذه الفئة في الوزارة بنوعيها.

أما المبحث الثاني فتطرقت فيه لمشاركة الأقليات في المؤسسة التشريعية عضوية وانتخابا لأعضائها، وفي الثالث تناولت إمكانية هذه الفئة من إنشاء الأحزاب السياسية والانخراط فيها.

و ختمت البحث بخاتمة احتوت أهم النتائج المتوصل إليها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول:

الأقليات حقوقهم وواجباتهم في الفقه الإسلامي والدساتير العربية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

تعد الأقليات ظاهرة إنسانية برزت مع قيام المجتمعات في أنحاء العالم المسكون، وفي عصور التاريخ المختلفة، فهي ظاهرة عرفتها المجتمعات القديمة والوسيطة وتعرفها حتى اليوم المجتمعات الحديثة، إذ أنّ وجود دولة نقية سكانها لا يعدو أن يكون محض افتراض، أو أنه من النادر أن تجد مجتمعا متجانسا كليا دينيا وعرقيا ولغويا.

وقد نالت مشكلة الأقليات اهتماما كبيرا في هذا العصر، وما زالت تفرض نفسها على صعيد الدراسة والبحث، وكانت من المواضيع الحساسة لدى فقهاء القانون، ذلك أنها تؤثر في الاستقرار الداخلي للدول، وقدرتها على التقدم، كما تؤثر أيضا على علاقتها الدولية، لأنها احتوت دورا هاما في خلق الصراعات التي أدت في كثير من الأحيان إلى قيام العديد من الحروب.

كما أنه ومع تقدم المجتمع الدولي في الأخذ بمبادئ حقوق الإنسان-في العصر الحديث- أصبحت تشكل جانبا هاما من المشكلات السياسية التي تهتم بها الدول والمنظمات الدولية.

وقد عرفت الشريعة الإسلامية هذا الموضوع، وكان له نصيب معتبر من الدراسة تناثرت في كتب الفقه، وإن اختلفت التسميات وتباعدت الأسس والمنطلقات.

وعلى هذا نتناول في الفصل الأول مفهوم الأقليات، وبيان مركزهم القانوني في الدولة الإسلامية، وحقوقهم وواجباتهم في الفقه الإسلامي، وفي الدساتير العربية، وذلك في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الأقليات في القانون الوضعي والفقه الإسلامي.

المبحث الثاني: الوضع القانوني لغير المسلم من خلال رابطة الجنسية في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية.

المبحث الثالث: حقوق الأقليات وواجباتهم في الفقه الإسلامي والدساتير العربية.

المبحث الأول: مفهوم الأقليات في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي

مصطلح "الأقلية" مصطلح سياسي جديد،كان استعماله بشكل كبير في بداية العهد الاستعماري الحديث، وهو مصطلح لم يكن له وجود عند المسلمين، ذلك أن الإسلام لا يعترف بالتجزئة الجغرافية بين الدول[1]-والتي كانت السبب الرئيسي في ظهور الأقليات-كما لا يعترف بالتفرقة بسبب جنس أو لون أو ثقافة، وجعل هذا الاختلاف آية من آيات الله عز وجل، وإنما حدد معيار التفرقة بالاختلاف الديني، فكانت الأقلية المعترف بها عند فقهاء الشريعة هي الأقلية الدينية.

أما في القانون، فقد كان هذا المصطلح من أكثر المصطلحات التي وقع الخلاف حولها، بسبب عدم اتفاق فقهاء القانون على معيار لوصف جماعة بشرية بالأقلية.

وعليه سنتعرض في المطلب الأول لتحديد مصطلح الأقليات في القانون الوضعي، مع التمييز بين هذه الفئة وما يمكن أن يختلط بها من جماعات كاللاجئين والأجانب والمهاجرين، ثم نتعرض إلى أنواع الأقليات العرقية أو الإثنية، اللغوية، الدينية، ثم نتناول مفهوم الأقليات في الفقه الإسلامي، وأنواع الأقليات الموجودة في الدولة الإسلامية في مطلب ثان.

المطلب الأول: مفهوم الأقليات في القانون الوضعي

يعتبر مصطلح الأقليات من أكثر المصطلحات التي وقع حولها الخلاف، بسبب عدم اتفاق فقهاء القانون على معيار تحدد على أساسه مجموعة بأنها أقلية.

الفرع الأول: تعريف الأقلية

نتعرض في هذا الفرع إلى مفهوم الأقليات من خلال التعرف على المعايير المعتمدة في ذلك، ثم نتطرق إلى الجماعات التي يمكن أن تختلط بهذه الفئة، ثم نوضح فكرة الأقليات أكثر بالتعرف على أنواعها، إذ أنه يترتب على تحديد نوع الأقلية تحديد الحقوق التي تطالب بها.

أ-تعريف الأقلية في اللغة:

الأقلية (بفتح القاف وتشديد اللام المكسورة والياء المفتوحة)، من القلّة (بكسر القاف)،

---

[1]-سليمان محمد توبلياك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة في الفقه الإسلامي، ط1، عمان:دار النفائس للنشر والتوزيع، 1418ه-1997م، ص27.

خلاف الكثرة[1]، والقل، القلة مثل الذل والذلة، وقوم قليلون، أقلاء ويكون في قلة العدد قال ﷻ: ﴿ وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ ﴾[2]، كما تشير إلى النقص في ﷻ: ﴿ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾[3].

ب-مفهوم الأقلية في الاصطلاح القانوني:

يلاقي مفهوم الأقليات كثيرا من الخلافات الفقهية، فنظرا لشيوع المصطلح إلا أنّه لم يحض بتعريف مانع، ولعلّ السبب في ذلك راجع إلى عدم اتفاق فقهاء القانون لاعتماد معيار واضح[4].

"كما أن الأقلية مفهوم ذو طبيعة نسيبة جدا، إذ يتسم بالمرونة وصعوبة التحديد، لأنّه ينحصر أساسا بوضع جماعة معينة داخل دولة معينة أو مجتمع ما، كما يتسم بالحركية (الدينامية) بمعنى أنه غير جامد (ستاتيكي)، ذلك لأنّه عرضة للتغيير باستمرار، بفعل عوامل عديدة، كالاندماج والانصهار ضمن الأغلبية العددية في الدولة أو الهجرة أو الارتحال عن الدولة..." [5].

ولذلك انقسم فقهاء القانون إلى أربعة اتجاهات بناء على اختلافهم في وجهات النظر، فكل مذهب كان ينظر إلى مسألة الأقلية -ومن ثم تحديد مفهوم لها —من زاوية معينة، بداية بأصحاب المعيار العددي، مرورا بأصحاب معيار الأهمية ووصولا إلى أصحاب المعيار الشخصي وأصحاب المصلحة المشتركة، وعليه كان الاختلاف بيّن وجلي بين أصحاب هذه الاتجاهات الأربعة في تحديد معنى لها، لكنهم اتفقوا في كون الأقلية تختلف عن الأغلبية بقية رعايا الدولة، وهذا معناه وجود اختلاف بين مجموعتين أو أكثر من رعايا شعب الدولة الواحدة [6].

وسنتناول باختصار شرح هذه المعايير.

---

[1]-ابن منظور، لسان العرب، بيروت:دار الجيل، 1408ه-1988م: 3726/5.

[2]-سورة الأعراف/ 86.

[3]-سورة البقرة/249.

[4]-Gaetano Pentassuglia : Minorité en droit international, Edition du conseil de l'Europe, 2004 mai, p54-58.

[5]-عبد السلام إبراهيم بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في إفريقيا، مركز الدراسات العصرية العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه، ص79.

[6]-نذير بوالمعاني، العالم الإسلامي والتوظيف السياسي لحقوق الأقليات في عصر العولمة، مجلة علوم إنسانية، السنة:7، عدد 45، ربيع 2010. مقالة محملة من شبكة الإنترنت موقع: www.ULUM.NL ،بتاريخ: 2010/05/03، ص3.

1-الاتجاه الأول: المعيار العددي أو المعيار الكمي[1].

يتجه أنصار هذا المعيار في تعريف الأقلية إلى التركيز على العدد، وذلك لأنّ الأصل اللغوي لكلمة الأقلية إنما يوحي به ويدل عليه، فهي تعني القلة، والقلة خلاف الكثرة[2].

ولقد تبنت اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات هذا المعيار،[3] إذ عرفت الأقليات بأنها:"مجموعة أقل عدد بالنسبة إلى باقي السكان في الدولة، التي ينتمون إليها، وتمتلك هذه المجموعة خصائص ثقافية أو طبيعية أو تاريخية، أو دين أو لغة، تختلف عن باقي السكان"[4].

---

[1]-استخدم هذا المعيار في القرآن الكريم للدلالة عن:

1-تعبير كمي في سياق كيفي وفي مقابلة كلمة "ثلة"في قوله تعالى:"ثلة من الأولين"[الواقعة/13]فالقلة تعني هنا: التمييز والارتقاء والسبق لا النقص.

2-ألحق بها ما يزيد بيانها بحالة اجتماعية وسياسية تعبر عن الاستضعاف كما في قوله عز وجل:" ﴿ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ ﴾ [الأنفال/ 26]، وأيضا كلمة "شرذمة" في إطار سباق اجتماعي وسياسي يعكس أكثر الحالات تعبيرا عن مفهوم الأقلية، لقوله ﷻ في حكاية عن فرعون في وصفه لقوم موسى:" ﴿ إِنَّ هَٰؤُلَاءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ ﴾ [الشعراء/ 54]. فهذه الكلمة في هذا السياق تعكس الدلالة السياسية والاجتماعية لما يشير إليه مصطلح الأقلية من وجهة نظر الأغلبية (السلطة الحاكمة)، حيث يسود بينهما علاقة صراعية استخدمت فيها أدوات القهر المعنوي والمادي بقصد استئصال الأقلية ومحوها من الوجود.

راجع: كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، ط1، مطبعة مدبولي، 2002م، ص54.

[2]-عبد السلام إبراهيم بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في إفريقيا، المرجع السابق، ص79.

[3]-أوصت اللجنة الفرعية في دوراتها الثالثة والرابعة والخامسة بأن تتبنى لجنة حقوق الإنسان مشروع قرار يتعلق بتعريف "الأقليات" توطئة لهم لتقديم الحماية من خلال الأمم المتحدة.

[4]-أخذت اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات في عام 1977 بهذا المعيار، حيث اعتمدت في ذلك على دراسة فرانسيسكو كابوتورتي وكان المقرر الخاص للجنة. حيث جاء تعريف الأقلية في هذه الدراسة بـــ:

Un Groupe numérique inferieur au reste de la population d'un Etat, en position non dominante dont les nombres ressortissant de l'Etat, Possèdent du point de vue ethnique, religieux on linguistique des caractéristiques qui différents de celles du reste de la population et manifestent même de façon implicite un sentiment de solidarité à l'effet de préserver leur culture, leurs traditions, leur religion on leur conque.

راجع:

Francisco Capotorti, Etude des droits de personnes appartenant au Minorité ethniques, religieuses et linguistiques, New York, Nations Unit, 1979, (Doc E/CN 4 Sub 2/384/ Rev1, p102).

ذلك ونتيجة تشكيك البعض في إمكانية إقامة معايير يمكن تطبيقها على جمع الأقليات، لأنها تختلف في الخصوصيات، ومن دولة إلى أخرى، وحتى في الدولة نفسها، فقد تحفظت كل من اليونان والنمسا، هولندا، يوغسلافيا على التعريف (باعتباره ناقص وغير محدد)، وقوبل بالرفض من قبل بعض الدول منها: الفلبين، فلندا، السويد، الإتحاد السوفيتي سابقا. المرجع نفسه، ص8-11.

1-1/نقد المعيار الكمي (معيار العدد).

تعرض المعيار الكمي في تحديد مفهوم الأقليات لانتقادات عديدة منها:

1-أن الأعداد النسبية لأي مجموعة بشرية داخل إطار الجماعة الوطنية (داخل الدولة) الواحدة لا تعد كافية لتعريف أو تحديد وضع الأقلية داخل الجماعة، إنما يفترض أن يتم تحديد ذلك من خلال اعتماد منظور سوسيولوجي (اجتماعي)، أي من خلال تبيان الأهمية التي تمتع بها الجماعة البشرية المعنية، فمثلا لا يمكن اعتبار الزنوج إلا أقلية في الولايات الجنوبية الأمريكية مثل: الميسيسيبي، البهاما، وساوث كارولينا... على الرغم من أنهم يشكلون الأغلبية من حيث العدد في تلك الولايات قياسا بالجماعة البيضاء، وذلك لتدني وضعهم الاجتماعي[1]، كما أنّ البانتو على الرغم من أنهم يكونون نحو ثمانين في المائة من سكان جنوب إفريقيا، يعدون جماعة أقلية يحتلون مراكز ثانوية[2]، فالأعداد داخل الأقلية وخارجها لا تحدد أهمية هذه الجماعة.

-إذًا ينتقد البعض هذا المفهوم لأنه استحدث تعريفا غير جامع، فأخرج بعض الأقليات التي لها الهيمنة والسيطرة على الأغلبية، إذ أنّ الأقلية غير المسيطرة قد تناضل حتى تصبح هي المسيطرة، ومن ثم تفقد الأغلبية المهيمنة سيطرتها، كسيطرة الأقلية التوتسي على الحكم في كل من بورندي ورواندا، وخضوع الأغلبية من قبائل الهوتو لهم[3].

-اعتبار المعيار العددي قد يطرح مشكل في حال وجود أقلية داخل أقلية، وهذا يظهر عندما تتحول أقلية على المستوى الوطني إلى أغلبية في منطقة ذات حكم ذاتي (Autonomie)، وتوجد بها أقليات من بينها أقلية من حيث العدد في هذه المنطقة لكنها أكثرية على مستوى الدولة،كالأغلبية الأنجلوفونية والتي تعتبر السائدة في كندا تتحول إلى أقلية في إقليم الكيبك[4]، والذي يعتبر ذا أغلبية فرنكوفونية[5].

---

(1)-عبد السلام البغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في إفريقيا، مرجع سابق، ص82.

(2)-سميرة بحر، المدخل لدراسة الأقليات، مكتبة الأنجلو المصرية، 1982، ص13.

(3)-محمد أحمد عبد الغفار، مؤتمر المائدة المستديرة ومشكلة جنوب السودان، الجزائر:دار هومة، 2001، ص42-43.

(4)-الكيبك: أحد الأقاليم الأربعة المشكلة للكنفدرالية الكندية،يقع شرق كندا، يتربع على مساحة تقدر ب: 1540680كم2، تقطنه حوالي 6478000 نسمة، عاصمته كيبك، أنشأه الإنجليز سنة 1763م، يتمتع بالحكم الذاتي منذ سنة 1867م. راجع: Petit Larousse,Librairie Larousse : Paris, 1980,p1504

(5)-José WOEHRLING, Les trois dimensions de la protection des Minorités en droit constitutionnel comparé, Rapport Géneral présenté au journeés Mexicaines de l'Association henri Capitant a Mexico et Oaxaca du 18 au 25 Mai 2002, P100-101.

2-الاتجاه الثاني: معيار الأهمية (أو المعيار السوسيولوجي)

يرى أنصار هذا المعيار أن الأقلية لا تعني الجماعة الأقل عددا قياسا ببقية سكان الدولة، وإنما هي الجماعة الأقل أهمية، سواء على المستوى الاجتماعي أم الاقتصادي أم السياسي حتى وإن كانت هذه الجماعة الأكثر عددا (الأغلبية العددية) من بين سكان الدولة، وعليه فما يحدد وضع الأقلية -في رأي أنصار هذا المعيار- إنما هو مدى الأهمية التي تتمتع بها الجماعة، فإنّ كانت ذات وضع اجتماعي، اقتصادي، سياسي مرموق أو جيّد، فإنها لا تعد في سياق الأقليات، حتى وإن كانت قليلة العدد قياسا ببقية سكان الدولة، والعكس صحيح أيضا، فالأغلبية العددية إذا كانت محرومة من أبسط مقومات الحياة الضرورية، فإنها تعد في وضع الأقلية، ولا يشفع لها عددها الكبير[1].

فليست كل أقلية عددية هي بالضرورة مقهورة، وليست كل أغلبية عددية هي بالضرورة قاهرة[2].

ومن بين التعاريف التي تبنت هذا المعيار، تعريف د.نيفين إبراهيم مسعد، والتي أثناء نقذها للمعيار الكمي في تحديد مفهوم الأقلية ترى أنها:"جماعة تزيد نسبتها أو تقل إلى إجمالي السكان، تشترك في واحد أو أكثر من المقومات الثقافية أو الطبيعية، وفي عدد من المصالح تكرسها تنظيمات أو أنماط خاصة للتفاعل، وينشأ لدى أفراد هذه الجماعة بسبب التمييز ضدهم، وعي بالتمايز في مواجهة أفراد الجماعات الأخرى، مما يؤكد تضامنهم ويدعمه"[3].

والنماذج الواقعية على صحة هذا التعريف-كما يتجه أصحابه-كثيرة، أبرزها سيطرة الأقلية البيضاء على السلطة السياسية في جنوب إفريقيا، والتي لم تكتف بالسيطرة فحسب، بل سعت إلى حرمان الأغلبية العددية من الأفارقة من التمتع بحقوقهم المشروعة، من خلال انتهاج سياسة التمييز العنصري اتجاه تلك الأغلبية العددية، وكذا سيطرة البيض على مقاليد الأمور في الولايات المتحدة الأمريكية الجنوبية[4].

---

[1]-عبد السلام بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا، مرجع سابق، ص83.

[2]-سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، القاهرة:مركز ابن خلدون، 1996م، ص28.

[3]-الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي، مجلة السياسة الدولية، مصر، عدد 92، أبريل 1988م، ص277.

[4]-عبد السلام بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا، المرجع السابق، ص84.

2-1/نقد المعيار:

رغم حركية هذا المعيار وواقعيته في بعض الحالات إلا أنه لا يمكن الأخذ به بشكل مطلق وذلك:

1- أنه تجاهل المعيار الكمي (العدد) عند تعريف الأقلية، وهذا غير مقبول، لأنّ ذلك من شأنه تمييع الفواصل بين مفهومي الأقلية والأغلبية[1].

2-أن الأقليات ليست بالضرورة تعاني الاضطهاد والتمييز، فثمة جماعات من الأقلية غير مسيطرة إلاّ أنها تعامل على قدم المساواة مع غيرها من الجماعات المشكلة لمجتمعها، كالأقلية الفرنسية في كندا في إقليم الكبيك في شمال كندا، والتي لا تعاني من أية صورة من صور التمييز أو الاضطهاد أو الاستعباد[2].

3-الاتجاه الثالث: المعيار الشخصي(معيار المشاعر)

يؤكد بعض الباحثين على معايير أخرى في تحديد مفهوم الأقلية منها هذا المعيار، والذي يعني الشعور بالانتماء إلى الأقلية أو التحرر من هذا الشعور، وأن منشأ وجود هذه الأقلية يحدث عندما توجد الرغبة من أعضائها في صياغة معتقداتها الشخصية التي تميزها عن باقي المجموع، فضلا عن ولائها لهذه المجموعة[3].

هذا الولاء والإرادة والمشاعر التي تظهر وبشكل خاص في أوقات الأزمات، أي في حالة استشعار الأقلية بحصول تهديدات أو ضغوط مباشرة تعرض وجودها أو مصالحها للخطر، وهذا لا يعني اختفاء هذا المعيار في الأحوال الاعتيادية، وإنما يكون في حدوده الطبيعية، كشعور اعتيادي بالاختلاف عن الآخرين، فالأقلية هنا تكون واعية تماما بتلك المقومات المشتركة التي يحقق لها التضامن الداخلي والتمايز في التعامل الخارجي، ذلك أن الأقلية نتاج عمليتين:

الأولى: هي استقطاب كل من يشترك معها في تلك المقومات.

الثانية: هي استبعاد كل من يختلف معها فيها.

.بمعنى شعور أبناء الأقليات بتميزهم عن باقي سكان الدولة، إما باللغة أو العرق أو الدين أو

---

[1]-أحمد وهبان، الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر، ط2، الإسكندرية:دار الجامعة، 1999م، ص84.

[2]- عبد السلام البغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا، مرجع سابق، ص85.

[3]-محمد أحمد عبد الغفار، مؤتمر المائدة المستديرة ومشكلة جنوب السودان، مرجع سابق، ص44.

القومية، هذا الوعي لدى هذه الأقلية ينشأ بسبب تمييز واقعي حدث في ظروف تاريخية معينة، ويعمل على تحريك الأحداث أو يتحكم فيها، وهو وعي يتخذ من "الاختلاف" شعارًا له[1].

وقد أخذت محكمة العدل الدولية [2]بهذا المعيار في تعريفها للأقلية، إذ قالت بأنها:"جماعة من الأشخاص يعيشون في بلد أو منطقة معينة، ولهم أصل ودين ولغة وتقاليد خاصة بهم، ويتحدون بواسطة ذاتية هذا الأصل وهذا الدين وهذه اللغة وتلك التقاليد في الشعور بالتضامن فيما بينهم بغرض المحافظة على تقاليدهم، والإبقاء على شكل عبادتهم وضمان تنشئة وتعليم أبنائهم وفقا لروح أصلهم العرقي، ومساعدة هؤلاء الأشخاص بعضهم للبعض الآخر"[3].

3-1/نقد المعيار:

إن المعيار الشخصي أو معيار المشاعر لم يسلم هو الآخر من النقد والتجريح فقد أُخذ عليه:

1-أنه لم يشر إلى مدى أهمية العنصر العددي في اكتساب وصف الأقلية، كما أغفل في الوقت ذاته الحديث عن أثر المعاملة التي يعامل بها أفراد الجماعة المعينة في اكتساب هذا الوصف[4].

2-أن هذا المعيار يعتمد في المقام الأول على المشاعر والإرادات، وهي في حقيقتها مسألة تعتمد على النوايا الداخلية في الإنسان ومن ثم لا تصلح معيارًا قانونيًا[5]، يمكن على أساسه تحديد مفهوم الأقليات.

3-إن انخفاض درجة الوعي أو الإدراك لدى بعض الجماعات بذاتها أي الشعور بتميزها الذاتي لدى الآخرين لا ينفي-باعتقاد بعض الباحثين- انتسابها لتلك الجماعات من جانب، أو

---

[1]-عبد السلام بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا، المرجع السابق، ص87.

[2]-عبرت المحكمة عن موقفها من تعريف الأقلية في الرأي الاستشاري الذي أصدرته في 31 يوليو 1930 حول هجرة الجماعات اليونانية البلغارية، وقد جاء هذا الرأي ردا على التساؤل الذي يطرحه عليها مجلس العصبة في 16 يناير 1930، بشأن تفسير المقصود بالجماعات الواردة في المادتين 6-7 من المعاهدة التي أبرمتها اليونان وبلغاريا عام 1919، بغرض تنظيم الهجرة المتبادلة فيما بينها. راجع: حسام هنداوي، القانون الدولي العام وحماية حقوق الأقليات، القاهرة، دار النهضة العربية، 1997م، ص68.

[3]-Fabienne Rousse-Lenoir ;Minorité et droit de l'homme, L'Europe et son double, Belgique, Etablissements Emile Bruyant, 1994, p54-58.

[4]- حسام أحمد هنداوي، القانون الدولي العام وحماية حقوق الأقليات، المرجع السابق، ص71.

[5]-محمد أحمد عبد الغفار، مؤتمر المائدة المستديرة ومشكلة جنوب السودان، مرجع سابق، ص45.

يؤدي إلى استبعادها من نطاقها من جانب آخر[1].

هذا فيما يخص المعايير الثلاثة التي اعتمدها فقهاء القانون الدولي في تحديد مفهوم الأقليات، لكن هناك من الباحثين من يميل إلى اعتماد معيار آخر في الانتماء، وهو معيار المصلحة المشتركة.

4-الاتجاه الرابع: معيار المصلحة المشتركة

يرى أصحاب هذا الاتجاه أنَّ الأقليات- وفقا لهذا المعيار-هي جماعة اجتماعية ذات مصالح مشتركة، تربط ما بين أعضائها بما يجعلهم متميزين عن بقية المجتمع، فالمشاركة في المصلحة إذاً تمثل المعيار الذي يقوم على أساسه الانتماء إلى جماعة معينة، والناس هم الذين يختلقون الجماعة عندما يتوفر لديهم الإرادة في أن يقيم بعضهم علاقات مع البعض الآخر، غير أنهم يفعلون ذلك بدافع المصلحة، ومن أجل المصلحة[2].

4-1/نقد المعيار:

على الرغم من أهمية هذا المعيار في تكوين الجماعات، خاصة منها ذات الطابع الطوعي والإرادي، بمعنى الجماعات القائمة على حرية الفرد في الانتماء إليها، كالأحزاب السياسية أو النقابات أو غيرها من المنظمات والمؤسسات بيد أنه يؤخذ على هذا المعيار:

1-أن الانتماء إلى الأقليات (والجماعات الإثنية) لا يتم في أغلب الأحوال بشكل إرادي، وإنما بشكل لا إرادي، فالإنسان يأتي إلى الدنيا ليجد نفسه منتميا إلى أسرة معينة، لم يكن له أي دور أو علاقة باختيارها، وكذلك الحال بالنسبة إلى جماعته التي ينتمي إليها كالقومية، العرق، الدين... [3].

2-أن تزايد تنظيم المجتمع على أسس إدارية بيروقراطية رشيدة، وبُنى سياسية ومهنية حديثة كالأحزاب السياسية، النقابات، وغيرها سوف يؤدي بالتدرج إلى إضعاف وإن لم يكن إلغاء دور الجماعة الفرعية (الإثنية) في تحقيق مصلحة الفرد، إذ يمكن له أن يحققها من خلال وسائل وأساليب أخرى[4].

---

[1]- عبد السلام البغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا، المرجع السابق، ص88.

[2]-عبد السلام البغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا، مرجع سابق، ص89.

[3]-المرجع نفسه ص89.

[4]-تتمثل هذه الوسائل في المؤسسات والمنظمات الوطنية العديدة، التي يولدها المجتمع بفعل التقدم من جانب،والحاجات

باستعراض الاتجاهات الفقهية السابقة والتي اعتمدها فقهاء القانون، يلاحظ تعدد التعاريف لمصطلح الأقلية-وذلك باختلاف الجانب الذي ينظر منه الباحث للأقلية-، وباختلاف المعايير التي اعتمد عليها هؤلاء الفقهاء لتحديد هذا المصطلح، جعل من الصعوبة بمكان تحديد أو وضع تعريف جامع مانع يحصر في نطاقه مفهوم دقيق لتعبير الأقلية، كما أنه لم يوجد معيار متفق عليه بين الباحثين للانطلاق من خلاله في دراسة الظاهرة، مما أدى بهم إلى تباين المعالجة، ومن ثم تباين الحلول التي اعتمدوها في ذلك، وفقا للاتجاهات التي انطلقوا من خلالها، لكن كان اتفاقهم واحدا حول ضرورة وجود اختلاف بين مجموعتين أو أكثر من رعايا شعب الدولة لإحداث مفهوم الأقلية.

من ناحية أخرى، إذا تم عرض المعايير-سالفة الذكر- على ميزان الشرع، وفي سبيل إيجاد تعريف لمصطلح الأقلية، نجد أنها لا ترقى لعد جماعة ما أقلية، ويبقى اختلاف الدين هو المعيار الوحيد بوجود أقلية في المجتمع الإسلامي، وبالتالي فمعيار العدد ليس له أية قيمة بدليل أن البلاد التي فتحها المسلمون كان سكانها من النصارى أو من اليهود، أو من كان حكمهم يشكلون أغلبية مقارنة بالمسلمين الفاتحين، لكنهم صنفوا ضمن فئة أهل الذمة لاختلافهم في الدين، وليس لاعتبار عددهم أو وضعهم الاجتماعي أو حتى لشعورهم بتميزهم عن غيرهم[1].

وعليه ونظرًا لاهتمام فقهاء القانون بمسألة الأقليات، فإنهم تصدوا لتحديد المصطلح واجتهدوا في ذلك من خلال اشتراط عناصر يرون أهمية توافرها لإمكان القول بوجود أقلية، ومن أهم العناصر التي تصادف لديهم قبولا واهتماما عناصر موضوعية، وعنصر شخصي ذاتي واحد.

فأما العناصر الموضوعية فهي:

1-عنصر المواطنة: فأفراد الأقلية هم مواطنون في الدولة، يدينون لها بالإخلاص والولاء[2]، ويتمتعون بجنسيتها، أما الجماعة التي لا تتمتع بجنسية الدولة والتي تقيم على إقليمها لا يمكن

المتزايدة للفرد بفعل تنامي التوقعات التي لا يمكن إشباعها، إلا من خلال مزيد من المؤسسات على امتداد الرقعة الجغرافية للجماعة الوطنية من جانب آخر. راجع: نيفين مسعد، الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي، مرجع سابق، ص14.

[1]-حكيمة مناع، حماية الأقليات في الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 1425ه-2004م، ص27-28.

[2]-وائل علام، حماية حقوق الأقليات في القانون العام، ط2، القاهرة:دار النهضة العربية، 2001، ص23.

وصفها بوصف الأقلية كالأجانب مثلا[1].

2-عنصر التميز: فلأفراد الأقلية صفات لغوية أو دينية أو ثقافية أو عرقية تختلف عن صفات باقي الشعب، هذه الصفات هي التي تجعل الأقلية في وضع غير مشابه لوضع الأغلبية[2].

3-العنصر العددي[3]: وهو أن يكون أفراد الأقلية أقل عددا من مجموع أفراد باقي السكان، ولا يعني ذلك ضرورة أن يبلغ عدد هؤلاء الأفراد حدا معينا، أو أن يشكلوا نسبة معينة من سكان الدولة، حتى يمكن وصفهم بالأقلية، كل ذلك شرط أن يتوافر لهذه الجماعة العناصر الأخرى لوجود الأقليات[4].

4-عنصر عدم السيطرة[5]: تكون بصدد أقلية عندما يكون أفرادها في وضع غير مهيمن داخل دولتها أي عدم تمكن أفراد الأقلية من التحكم في مقاليد الحكم في الدولة، وإدارة شؤونها بالطريقة التي يحقق مصالحها وأهدافها الخاصة على حساب مصالح وأهداف الأغلبية.

أما **العنصر الشخصي**: وهو ما يطلق عليه المستقبل المشترك لأفراد الأقلية، من خلال التضامن والتعاون بين أفراد هذه الجماعة من أجل الحفاظ على تقاليدها وخصائصها وتنميتها، فوجود هذه الخصائص من شأنه أن يضمن لأولئك الأفراد الحفاظ على هويتهم وشخصيتهم الخاصة، من خلال غرسها في أبنائهم وتنشئتهم عليها[6].

هكذا تبدو العناصر السابقة وكأنها شروط أساسية لوجود الأقلية، إذا تخلف أي منها صار من غير المناسب الحديث عن وجود الأقلية.

وعليه واعتمادًا على هذه العناصر يمكن تعريف الأقلية على أنها:

---

[1]-حسام أحمد هنداوي، القانون الدولي العام وحماية حقوق الأقليات، مرجع سابق، ص79.

[2]-وائل علام،حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام، المرجع السابق، ص23.

[3]-يمثل المعيار العددي العنصر الأساسي لاكتساب وصف الأقلية وفي تحديد وضع "الجماعة" داخل الدولة. راجع: عبد السلام بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا، مرجع سابق، ص92.

[4]-حسام أحمد هنداوي، القانون الدولي العام وحماية حقوق الأقليات، المرجع السابق، ص83.

[5]-يرى بعض فقهاء القانون أن اشتراط عنصر السيطرة يفيد فقط في تحديد مدى حاجة الجماعة للحماية، فالجماعة المسيطرة لا تكون في حاجة لإجراءات الحماية التي يقررها القانون الدولي الأقليات، على خلاف الجماعات غير المسيطرة التي تبقى دائما في أمس الحاجة لمثل هذه الحماية. المرجع نفسه، ص87.

[6]-وائل علام، حماية حقوق الأقليات في القانون العام، المرجع السابق، ص23.

"جماعة غير مسيطرة من موطني الدولة، أقل عدديا من بقية السكان، يرتبط أفرادها ببعضهم عن طريق روابط عرقية أو دينية أو لغوية أو ثقافية تميزهم بجلاء عن بقية السكان، ويتضامن أفراد هذه الجماعة فيما بينهم للحفاظ على هذه الخصائص وتنميتها"[1].

ولعلّ في هذا التعريف جمع بين العدد، والواقع، والإرادات والمشاعر، وعليه، فلا بد من وجود اختلاف بين الأقلية والأكثرية ولا بد أن يتجلى هذا الاختلاف في واحدة من هذه الجوانب أو أكثر، وهي الجنس أو اللغة أو الدين والثقافة بشرط ألا تكون هذه الأقلية مسيطرة ومهيمنة- وإلا فهي غير معنية بهذا التعريف-، وباستيفاء هذه الأركان في التعريف يكون للاختلاف بين المجموعات تأثيره الواضح على العلاقة بين الدولة ومواطنيها من الأقلية [2].

الفرع الثاني: التمييز بين الأقليات وبين الجماعات البشرية المختلفة

إن التعريف لمصطلح الأقلية وباحتوائه على العناصر الموضوعية-سالف الذكر-يشكل أساسا قويا يمكن بمقتضاه التمييز بين الأقليات وبين ما قد يختلف عنها من جماعات بشرية[3]، وإن اشتركت معها في عنصر أو اثنين[4]، لذلك لا تعتبر أقلية كل من:

1-الأجانب: هم المختلفون جنسية ووطنا[5]، وهم أشخاص يقيمون على إقليم الدولة بصفة مؤقتة، لغرض السياحة أو العمل أو التجارة ...[6]

والفارق بين الأقليات والأجانب يتمثل في:

-ارتباط أفراد الأقلية بالدولة التي يقيمون بها برابطة الجنسية التي تعتبر الرابطة القانونية

---

[1]-وائل علام، حماية حقوق الأقليات في القانون العام، مرجع سابق، ص26.

[2]-نذير بوالمعالي، العالم الإسلامي والتوظيف السياسي لحقوق الأقليات في عصر العولمة، مرجع سابق، ص3.

[3]-حسام أحمد هنداوي، القانون الدولي العام وحماية حقوق الأقليات، مرجع سابق، ص92.

[4]-إن الاختلاف بين الأقليات والجماعات البشرية الأخرى لا يعني انتفاء العناصر التي قد تثير الخلط فيما بينها، فقد تحوز إحدى الجماعات عنصرا أو أكثر من عناصر وجود الأقلية، فعندها قد يظن البعض أن هذه الجماعات قد صارت بذلك واحدة من الأقليات المقيمة في الدولة،: المرجع نفسه، ص93.

[5]-عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ط4، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999م: 71/1.

ورد تعريف الأجنبي في معجم المصطلحات القانونية :"أنه كل شخص غير حائز في نظر دولة ما على تابعية هذه الدولة، سواء أكان حائزا تابعية أجنبية أم لا.راجع: جيرار كورنو، معجم المصطلحات القانونية، ترجمة: منصور القاضي، ط1، بيروت:المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1418هـ-1998م: 66/1.

[6]-حسام أحمد هنداوي، القانون الدولي العام وحقوق الأقليات، المرجع السابق، ص93.

والسياسية التي تحدد التزامات الفرد والدولة، كما يعتبرون طائفة تدخل في تكوين ركن الشعب في الدولة،ولكن تتميز عن بقية أفراد الشعب بعامل، سواء أكان العامل ديني أم لغوي أم عرقي.

أما الأجنبي-فبوصفه القانوني-لا يندرج تحت ركن الشعب في الدولة، وإنما تبقى علاقته بتلك الدولة مقتصرة على رابطة الإقامة (التوطن) [1].

-تمتع أفراد الأقلية بسائر الحقوق، وتحمل كافة الواجبات التي يقررها قانون دولتهم على خلاف الأجانب الذين لا يتمتعون بكل هذه الحقوق[2]، ولا يتحملون الالتزامات[3]، وإنما وحتى لو كانت إقامتهم دائمة، فإنهم يتمتعون بحقوق وحريات محدودة طبقا لقواعد القانون الدولي الخاص بكل دولة، كما تستطيع الدولة إخراجهم من إقليمها، أو منعهم من الدخول إذا حدث منهم ما يهدد الاستقرار السياسي أو الاجتماعي[4].

-الأجانب يسيطر عليهم الشعور بان محافظتهم على خصائصهم مرهون بوجودهم في هذه الدولة، - وهو تواجد مؤقت بطبيعة الحال - على عكس ذلك، فإن شعور الأفراد المنتمين إلى الأقلية بضرورة المحافظة على هذه الخصائص الموضوعية، هو شعور دائم ينبثق من تواجدهم المستمر على إقليم الدولة، ويساهم- في ذات الوقت-في المحافظة على وجود الجماعة التي ينتمون إليها ككيان مستقل داخل الدولة[5].

---

[1]-حسام أحمد هنداوي، القانون الدولي العام وحقوق الأقليات، مرجع سابق، ص97.

[2]-يفرض القانون الدولي على الدولة أن تكفل للأجنبي الحريات العامة والشخصية القانونية والحقوق اللازمة لها،كما لا يكلف الأجنبي بأداء الخدمة العسكرية وإن كان يخضع للتكاليف المالية. راجع: الكيالي، موسوعة السياسة، مرجع سابق:71/1.

[3]-الأصل أن اعتبار الأجانب أقلية تشملها أحكام حماية الأقليات مستبعدة في أدبيات الأقليات، باعتبار حق الدولة في قصر بعض الحقوق على مواطنيها، فلا تمنح الحقوق السياسية للأجانب، وإن كانت الممارسة العملية في بعض الدول تتجه إلى إعطاء الأجانب المقيمين بها بعض هذه الحقوق، كحق الانتخاب –ولو في المجالس المحلية- على أساس أنهم يشاركون في دفع الضرائب، كما نصت المادة 16 من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية (1950/11/4) على عدم وجود ما يمنع أطراف الاتفاقية من فرض قيود على النشاط السياسي للأجانب. راجع: جمال الدين عطية محمد، نحو فقه جديد للأقليات، ط1، القاهرة، دار السلام، 1423هـ-2003م، ص10.

[4]-جمال الدين محمد محمود، الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة، ط1، القاهرة:دار الكتاب المصري، 1413ه-1992م، 1992م، ص385.

[5]-حسام أحمد هنداوي، القانون الدولي العام وحماية حقوق الأقليات، المرجع السابق، ص97-98.

2-اللاّجئون[1]: مجموعة من البشر اضطرت نتيجة عدوان أو اجتياح خارجي، أو احتلال أجنبي، أو أحداث داخلية خطيرة، إلى مغادرة مقر إقامتها المعهود بسبب الاضطهاد، أو الخوف من الاضطهاد، وإلى البحث عن ملجأ لها خارج وطنها[2].

واللاّجئ كل شخص اضطر إلى الهرب من بلده الأصلي، أو البلد الذي كا فيه محل إقامته المعتاد، من أجل تفادي أخطار جسيمة، أو لتجنب اضطهاد سياسي أو عرقي أو ديني، ولا يمكنه أو لا يريد بسبب خوف مشروع اللجوء إلى حماية سلطات بلده[3].

والفارق بين الأقليات وبين هؤلاء اللاّجئين:

-تمتع أفراد الأقلية بجنسية الدولة التي ينتمون إليها، في حين يفتقر اللاّجئون إلى مثل هذه الرابطة وتقتصر علاقتهم بهذه الدولة على رابطة الإقامة.

-أفراد الأقليات كثيرا ما يرتبطون من الناحية التاريخية بإقليم معين، لا يكون لديهم الاستعداد للرحيل عنه، إلا إذا أجبروا على ذلك من قبل النظام القائم في الدولة التي ينتمون إليها، على خلاف ذلك فإن وجود اللاّجئين، على أراضي دولة الاستقبال يتسم بطابع التأقيت، وعلاقتهم بهذه الدولة لا بد لها من انتهاء، إما بالعودة إلى دولتهم الأصلية، وإما بالعثور على ملجأ آمن لدى دولة أخرى، وإما بالاندماج في دولة الاستقبال عن طريق اكتساب جنسيتها[4].

-التعامل مع جماعات اللاّجئين، يتم بشكل فردي، فكل فرد يتم البث في مصيره بصورة فردية، وبالاستقلال عن مصير أقرانه، على العكس من ذلك، فإنّ التعامل مع الأقلية يتم بصورة جماعية، أي باعتبارها جماعة لها من الصفات والخصائص ما يميز بينها وبين بقية سكان الدولة، وأن الفصل في مصيرها وتحديد مركزها القانوني يتم بصورة جماعية[5].

3-المهاجرون: وهم الأشخاص الذين يتركون بلدانهم، ويسعون للدخول إلى إقليم دولة

---

[1]-يولي الرأي العام العالمي اهتماما بالغا بوضع اللّاجئين في العالم، نتيجة لما يثيره من اعتبارات إنسانية واجتماعية، ومما يسببه تواجد اللاّجئين خارج بلدانهم من مشاكل تهدد حفظ السلم والأمن الدوليين بالخطر. راجع: اتفاقية الأمم المتحدة بشأن اللاّجئين في 28 يوليو 1951م، والبرتوكول الخاص باللاّجئين الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في 16 ديسمبر 1967م.

[2]-عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، مرجع سابق: 372/5.

[3]-جيرار كورنو، معجم المصطلحات القانونية، مرجع سابق، ص1328.

[4]-حسام أحمد هنداوي، القانون الدولي العام وحماية حقوق الأقليات، مرجع سابق، ص104.

[5]-المرجع نفسه، ص105-106.

أخرى، بنية الإقامة بها بصفة دائمة، وفي الغالب بدون نية العودة[1].

ويستهدف المهاجرون من ذلك التمتع بحياة أكثر رغدا، والعيش في ظروف اقتصادية واجتماعية أفضل من تلك التي تسود في بلادهم، إذ تعتبر الهجرة مظهر من مظاهر كفاح الإنسان للبقاء والارتقاء، أو هربا مما يلاقيه في بلاده من قهر وظلم واضطهاد[2].

وما يميز الأقليات عن المهاجرين:

-أن المهاجر لا يفقد جنسية دولته بمجرد رحيله عنها، بل يظل يتمتع بها إلى أن يكتسب جنسية الدولة الجديدة، وبذلك يظل بالنسبة لدولة الاستقبال أجنبيا يخضع لذات الأحكام التي يخضع لها الأجنبي[3]، ومن ثم يختلف وضعه القانوني اختلافا بيّنا عن مثيله بالنسبة للأقليات[4].

-المهاجر غالبا ما يتجه من الجنوب الفقير نحو الشمال المتقدم الذي تسوده معايير الديمقراطية، والتي كثيرا ما تجذب اهتمام المهاجرين إليها، فيسعون إلى الاندماج في هذه المجتمعات من خلال تبني أفكارها ومعتقداتها على حساب استمرار التمسك بالخصائص الخاصة[5].

أما الأقلية فمحافظتها على خصائصها يشكل عاملا أساسيا لبقائها في تلك المجتمعات.

الفرع الثالث: أنواع الأقليات

لا نكاد نجد اليوم دولة تخلو من أقلية، هذا المصطلح الذي يدل على مجموعة من الأفراد يختلف عن باقي المواطنين في الدولة الواحدة بصفة أو أكثر كالدين، أو العرق أو اللغة، وباختلاف وتنوع الأسباب الموجدة لهذه الفئة، نشأ ما يسمى بأنواع الأقليات والتي تتعدد صورها وفقا لاختلاف السمات والخصائص التي تميزها، وعليه فإننا نجد أقليات: لغوية، إثنية، قومية،دينية وغيرها[6].

---

[1]- جيرار كورنو، معجم المصطلحات القانونية، المرجع السابق، ص1649.

[2]-حسام أحمد هنداوي، القانون الدولي العام وحماية حقوق الأقليات، المرجع السابق، ص106.

[3]-المرجع نفسه، ص107.

[4]-لا تثور إمكانية الخلط بين الأقليات والمهاجرين إلا في حالة اكتسابهم جنسية دولة الاستقلال، وفي حالة ما إذا كانوا يشكلون في دولتهم جماعة بشرية معينة قامت بالهجرة بصورة جماعية إلى تلك الدولة، مع احتفاظهم بخصائصهم سواء أكانت عرقية أو دينية أو لغوية، فعندئذ قد يشكلون نواة الجماعة أقلية في الدولة الجديدة.

[5]-حسام أحمد هنداوي، القانون الدولي العام وحماية حقوق الأقليات، المرجع السابق، ص108.

[6]-قد توجد أقليات يمكن أن تجمع بين خاصيتين وأكثر، كأن تكون أقلية دينية لغوية مثلا، أو اثنية لغوية، أو اثنية دينية وهكذا. راجع: النذير بوالمعالي، العالم الإسلامي والتوظيف السياسي لحقوق الأقليات، مرجع سابق، ص4.

وسنتعرف على أهم هذه الأنواع، بدءً بالأقلية التي تخص موضوع هذه الرسالة وهي الأقلية الدينية.

1-الأقلية الدينية:

"وهي جماعة سكانية ترتكز هويتها أساسا على معتقدات دينية، تختلف عن دين الأغلبية أو تختلف عن دين الدولة الرسمي"[1].

كما تعرف بأنها:"كل جماعة عرقية يمثل الدين المقوم الرئيسي لذاتيتها وتمايزها عن غيرها من الجماعات العرقية التي تشاركها ذات المجتمع"[2].

وحيث أنه من النادر أن يتحقق لدولة ما تجانس ديني تام بين مواطنيها، فإن للأقليات الدينية تواجد ملحوظ في شتى أنحاء العالم، فنجد في العصر الحالي الكثير من المجتمعات متعددة الديانات من أبرزها الهند، ونجد في الوطن العربي كل من لبنان، مصر، السودان، سوريا... ومن أهم الجماعات الدينية المتواجدة فيه-إلى جانب الأقلية المسلمة-على الإطلاق الجماعة المسيحية، تليها الجماعة اليهودية، ثم الجماعات ذات الديانات التأليفية أو المختلطة ثم الجماعات الوثنية[3].

فلبنان مثلا والتي تعتبر أكثر الأقطار العربية تنوعا،كان المحور الديني، والمحور المذهبي الطائفي محوري التنوع الأساسيين فيه، وعلى هذا انقسم لبنان بين المسلمين 60% والمسيحيين 37%، وداخل كل مجموعة يوجد عدد من الطوائف المذهبية -التي لا تشكل أي منها أغلبية عددية- فالمسلمون ينقسمون إلى: شيعة ويمثلون أكثر من 30% من إجمالي سكان لبنان، وسُنَّة 23%، ودروز[4] 5%.

---

[1]-وائل علام، حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام، مرجع سابق، ص28.

[2]-أحمد وهبان، الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر، مرجع سابق، ص97.

[3]-سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، مرجع سابق، ص90.

[4]-**الدروز**: فرقة من فرق الباطنية الإسماعيلية، تنسب للداعي محمد بن إسماعيل الدرزي، وإسمه الحقيقي نشتكين، تؤمن بإمامة الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله، والذي ذهب إلى أنه تجسيد بشري للذات الإلهية، ظهرت في (996م-1020م) وتفضل هذه الطائفة أن تطلق على نفسها اسم الموحدين، ويتركز الدروز في سوريا (جبل الدروز ومنطقة الجولان)، ولبنان (مناطق الشوف وعالية) وفلسطين المحتلة (الجليل الأعلى). راجع: عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، ط1، القاهرة، دار الرشاد، 1413هـ-1993م، ص221.ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، الرباط:مكتبة المعارف: 161/35.

أما الطائفة المسيحية فتنقسم أيضا إلى عدة طوائف أكبرها وأهمها هي الطائفة المارونية[1] وتشكل 24% من إجمالي سكان لبنان، وتليها من حيث الحجم طائفة الروم الأرثودكس[2] 13%، والروم الكاثوليك[3] والبروتستانت[4] وغيرهم، ثم الأرمن[5]،و3% من بقية الديانات الأخرى[6].

هذه الفسيفساء في تكوين لبنان كان له أثر على مستوى الدستور، فنظام الحكم فيها مبني على نظام الطائفية التي تكونت وتحي تحت شعارات الأديان والمذاهب، ويعد الانتماء الديني أساسا لها، والتي تنفي المساواة بين المواطنين، وتجعل لبعضهم بسبب هذا الانتماء إمكانات تفوق إمكانات البعض الآخر حسب نص المادة 95 من الدستور، والتي تناقض المادة 7 في نصها على أن:"كل اللبنانيين سواء لدى القانون، وهم يتمتعون بالحقوق المدنية والسياسية ويتحملون الفرائض والواجبات العامة دونما فرق بينهما".

وهذا النظام الطائفي المنضوي تحت الشعارات الدينية أو المذهبية، لم يحدث تعددا في التشريعات اللبنانية وحسب، بل أحدث تعددا في مصادر التشريع نفسها وفي أنواع المحاكم،كقانون 2 نيسان 1951م الذي خول للهيئات الدينية للطوائف غير المسلمة أن تسن قوانين خاصة، وأصول محاكمة خاصة في مسائل الزواج وموجباته وإبطاله، والطلاق، والتعويض... [7].

---

[1]-**الطائفة المارونية**: هم أتباع الكنيسة المارونية، وهي أكبر الكنائس الكاثوليكية في الوطن العربي. سعد الدين إبراهيم، مرجع سابق، ص100-156.

[2]-هم أتباع الكنيسة الشرقية والتي تستخدم اللاّهوت والطقوس البيزنطية، يتواجدون في كل من سوريا، لبنان بالإضافة إلى فلسطين، الأردن، مصر، العراق. المرجع نفسه، ص93-94.

[3]-هؤلاء هم مسيحيون الشرق الذين ظلوا أوفياء من حيث العقيدة اللاّهوتية للكنيسة الغربية في روما.المرجع نفسه

[4]-**البروتستانتية** كعقيدة وممارسات دينية ودنيوية تمثل أحد الانشقاقات الكبرى في تاريخ المسيحية، ارتبط بما يسمى حركة الإصلاح الديني الذي تزعمها مارتن لوثر. وعددهم قليل معظمهم في لبنان وسوريا ومصر، وجنوب السودان. المرجع نفسه

[5]-هم أتباع الكنيسة الأرثوذكسية الأرمينية: وهي كنيسة وطنية أتباعها من الأرمن يتمركزون في سوريا، لبنان،مصر، العراق، لأردن، فلسطين. المرجع نفسه

[6]-هذه الأرقام وفقا لإحصائيات 2004م بلبنان .راجع: www.liban vision.com بتاريخ:2010/03/23.

[7]-عبد الله لحود، جوزيف مغيزل، حقوق الإنسان الشخصية والسياسية، ط2، بيروت:منشورات عويدات، 1985م، ص37.

في مصر نجد أن أهم أقلية دينية هم الأقباط[1] (المسيحيون الأرثوذكس) إذ يشكلون حوالي 8% من مجموع السكان، ثم اليهود، ورغم قلة نسب هؤلاء أمام المسلمين الذين يمثلون حوالي 90% إلا أن دستور مصر الجديد لعام 2012م قد نص على هذه الأقليات، حيث راعت المادة 3 منه خصوصياتهم، إذ جاء فيها:"مبادئ شرائع المصريين من المسيحيين واليهود المصدر الرئيسي للتشريعات المنظمة لأحوالهم الشخصية، وشؤونهم الدينية واختيار قياداتهم الروحية".

أما سوريا فتبلغ الأقلية الدينية المسيحية بمختلف طوائفها حوالي 8% من إجمالي السكان، بالإضافة إلى الأرمن 3%.

وفي السودان: تشكل الأقلية الزنجية 25% من إجمالي السكان، وهم في معظمهم يعتنقون ديانات وثنية بدائية، وحوالي 15% منهم فقط يدينون بالمسيحية ويتبعون المذهب الكاثوليكي، وهم زنوج سلالة، ويتمركزون في أقاليم السودان الجنوبية (النيل الأعلى وبحر الغزال، الاستوائية).

وقد أقر دستور السودان الانتقالي لسنة 2005م بوجود هذه الأقليات، حيث نص في المادة 1/ف1 منه أن:" جمهورية السودان دولة مستقلة ذات سيادة...تتعدد فيها الثقافات واللغات وتتعايش فيها الأعراق والأديان"، وبين في المادة 4/ف ب أن"الأديان والمعتقدات والتقاليد والأعراف هي مصدر القوة المعنوية والإلهام للشعب السوداني".

هذا التنوع الديني في المجتمعات –العربية أو غيرها– لا يكتسب أهمية سياسية إلا إذا ترتب عليه تنافس أو تنازع أو صراع في مجالات القيم أو الثورة أو السلطة[2].

2–الأقلية اللغوية:

وهي جماعة سكانية تتحدد هويتها على أساس استخدامها للغتها الأصلية، والتي تختلف عن لغة الأغلبية، أو تختلف عن اللغة الرسمية في الدولة[3]، أو هي كل جماعة عرقية يشترك أفرادها في

---

[1]–**الأقباط**: هم مسيحيون (نصارى) تابعون للكنيسة القبطية، وكانوا يشكلون الأغلبية في مصر إلى القرن العاشر الميلادي، يتمركزون حاليا في مصر ومنهم عمدة آلان في السودان. راجع: سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، مرجع سابق، ص93- 96-99. هذه الإحصائيات خاصة بسنة 1999م.

[2]–راجع: سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، مرجع سابق، ص37.

[3]–وائل علام، حماية حقوق الأقليات في القانون العام، مرجع سابق، ص28.

التحدث بلغة واحدة، ويتمايزون من ثناياها عن أفراد المجتمعات العرقية الأخرى في مجتمعهم[1].

ومن أظهر المجتمعات ذات التعددية اللغوية الثقافية، في عالمنا المعاصر كندا، إذ نميز بين الجماعات التي تتحدث اللغة الفرنسية في إقليم "كيبك" والأغلبية التي تتحدث اللغة الإنجليزية في باقي الأقاليم، أيضا إسبانيا، فإن جماعة الباسك تتحدث لغة غير الإسبانية التي هي لغة الأغلبية، وفي سيريلانكا نميز بين الجماعة التي تتحدث لغة التاميل في جافنا، والجماعة التي تتحدث لغة السنهال في باقي الأقاليم[2].

وفي وطننا العربي توجد جماعات إنثية ثقافية ولغوية عديدة إلى جانب الجماعة العربية الرئيسية، مثل الأكراد الذين يتواجد أغلبيتهم في شمال العراق(كردستان) وأيضا في شمال شرق سوريا (في الفرات الأعلى).

البربر: وهم أكبر الجماعات اللغوية غير العربية في الوطن العربي، إذ يتواجدون في دول المغرب العربي الكبير (المغرب، الجزائر، تونس، ليبيا، موريتانيا) والأغلبية العظمى منهم تعيش في المغرب والجزائر، ويستعمل البربر اللغة الأمازيغية لكنها ليست لغة واحدة بل لهجات متعددة[3].

وتتركز مطالب هذه الأقلية في حقها في استعمال لغتها في الحياة العامة والخاصة، وفي وجود مدارس خاصة بها، وهو ما تحقق في الجزائر حين اعترف دستور1996م تعديل 2002م بهذه الأقلية، وتمَّ إدراج اللغة الأمازيغية كلغة رسمية ثانية إلى جانب اللغة العربية فيه بموجب القانون 03/02 المؤرخ في 2002/04/10 في المادة 3 مكرر، نتيجة مطالبة البربر (الأمازيغ) بذلك[4].

الأرمن: وهم من الأقليات اللغوية الدينية الوافدة على الوطن العربي، وتنتمي لغتهم إلى أسرة اللغات الهندو-أوربية، وهي لغة مكتوبة، وذات تراث ثقافي غنى ومدوّن، يعيش معظمهم في لبنان وسوريا والعراق وفلسطين، الأردن ومصر، وهم يحتفظون بلغتهم وثقافتهم، إلا أنهم يتحدثون اللغة العربية كلغة ثانية وثالثة.

---

(1)-أحمد وهبان، الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر، مرجع سابق، ص96.

(2)-أحمد وهبان، الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر، مرجع سابق، ص97.

(3)-سعاد الشرقاوي، منع التمييز وحماية الأقليات، مرجع سابق، ص309.

(4)-راجع الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، عدد25، الصادر في 14 أفريل، 2002، ص13

هذا بالإضافة إلى قبائل جنوب وغرب السودان، حيث يصل حجمهم في الوطن العربي حوالي 5,5 مليون نسمة، يتمركزون في السودان، وموطنهم هو أعالي النيل في المحافظات الجنوبية، والجنوبية الغربية للسودان، وهم لا يتحدثون لغة واحدة، بل عدة لغات، ولهجات محلية، والقبائل الرئيسية في جنوب السودان هم: الدنكا، والنوير، والشلوك[1].

3-الأقلية العرقية[2]:

هي مجموعة سكانية تختلف عن بقية السكان على أساس صفات بيولوجية، كلون البشرة، أو لون العينين، والشعر، أو طول القامة، فهذه الجماعات تشعر بأنها تنحدر من أصل أو عرقي معين، ومن ثم فإنها تتميز بما تمتلكه من خصائص طبيعية موروثة[3].

كما عرفت على أنها جماعة عرقية يرتبط أفرادها فيما بينهم من ثنايا رابطة الأصل المشترك، أو وحدة السمات الفيزيقية كلون البشرة، وذلك على اعتبار أن هذه الرابطة هي المقوم الأصيل لذاتيتهم وتمايز جماعتهم إزاء غيرها من الجماعات التي تشكل منها مجتمعهم[4].

وتنتشر هذه الجماعات في العديد من مجتمعات العالم المعاصر، فعلى سبيل المثال، نجد أن المجتمع الأفغالي يتكون من ثماني جماعات عرقية سلالية هي:

جماعة **البشتون** وتمثل جماعة الأغلبية، جماعة **الطاجيك** وتمثل كبرى الأقليات وينحدر أفرادها من أصول إيرانية، **الأوزبك** وهي إحدى جماعات الأقلية وترتد أصولهم إلى الأزبك في آسيا الوسطى والوقوقاز، **الهزارة** وهي جماعة أقلية من أصل تتري مغولي، فضلا عن أربع أقليات صغيرة هي: **النورستاني، البلوتشي، القرغيز، التركمان**.

وفي أمريكا ثمة العديد من الجماعات العرقية، تتباين فيما بينها من حيث السلالة والسمات

---

[1]-راجع: سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، مرجع سابق، ص83 وما بعدها.

[2]-مصطلح الأقليات العرقية كان هو المستخدم في الأمم المتحدة حتى عام 1950م، إلا أن اللجنة الفرعية لمنع التمييز وحماية الأقليات في دورتها الثالثة منذ 1950م قررت أن تستبدل مصطلح "عرقية" بمصطلح "إثنية"، وقد كان هذا على أساس أن المصطلح الأخير أوسع في الإشارة إلى كل الخصائص البيولوجية والثقافية والتاريخية، بينما المصطلح الأول يبدو أنه يقتصر على الطبيعية المتأصلة في عرق معين. راجع، وائل علام،حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام، مرجع سابق، ص28.

[3]- المرجع نفسه.

[4]-أحمد وهبان، الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر، مرجع سابق، ص95.

الفيزيقية، ويتمثل أظهر هذه الجماعات في جماعة البيض، وهي جماعة الأغلبية والتي ينحدر أغلب أفرادها من أصول أوربية، وجماعة الزنوج–وهي أقلية يعتد بها، وتنحدر من أصول إفريقية– وهم من ذوي البشرة السوداء[1].

أما في العالم العربي فأهم الأقليات العرقية، البربر، الأكراد، الزنوج، والأعراق الإفريقية الأخرى والأرمن[2].

4–الأقلية الإثنية [3]:

هي جماعة لها ثقافتها وتاريخها الخاص، وتكون مدركة لكونها جماعة متميزة في المجتمع وتحافظ على أعرافها وعاداتها التي تختلف عن أعراف وعادات الأغلبية، وفي الوقت نفسه يخلص أعضاء هذه الجماعة لعاداتهم وأعرافهم لأنها جزء من هويتهم ويتضامنون لدعم ذاتيتهم الخاصة[4].

وإلى تعريف آخر أنها: جماعة بشرية تشترك في خصائص ثقافية معينة مثل اللّغة والدين... وهي تختلف عن الجماعات الأخرى التي تقوم على خصائص عضوية طبيعية غير قابلة للتغيير، وترتبط تلك الخصائص ارتباطا جوهريا بالقدرات أو الكفاءات الذهنية أو الفعلية وغيرها من القدرات غير العضوية التي يمكن تحديدها اجتماعيا على أساس ثقافي[5].

وعلى هذا يمكن القول بأن الإثنية إنما هي تمايز واختلاف بين الجماعات البشرية، وفقا لصفاتها الطبيعية، كاللّغة، العرق، الدين...داخل الدولة الواحدة، وبغض النظر عن حجمها أو عددها فقد تكون الجماعة الإثنية أقلية في عددها، وقد تكون أغلبية في ذلك[6].

---

[1]–المرجع نفسه، ص95-96.

[2]–سعاد شرقاوي، منع التمييز وحماية الأقليات، مرجع سابق، ص309. سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، مرجع سابق، ص83-84.

[3]–كلمة "اثنية" مشتقة من أصل يوناني (Ethno) بمعنى شعب أو أمة، أو جنس، وكان يطلق هذا اللفظ في اللغات الأوروبية، في العصور الوسطى، على من هم ليسوا مسيحيين أو يهودا، لكن في العصور الحديثة، أصبح اللفظ يستخدم في العلوم الاجتماعية ليشير إلى أي جماعة بشرية يشترك أفرادها في العادات والتقاليد واللغة والدين، وأية سمات أخرى مميزة بما في ذلك الأصل والملامح الفيزيقية الجسمانية. راجع: سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، المرجع السابق، ص23.

[4]–وائل علام، حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام، مرجع سابق، ص29.

[5]–سميرة بحر، المدخل لدراسة الأقليات، مرجع سابق، هامش ص7.

[6]–عبد السلام بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات، مرجع سابق، ص106-107.

5-الأقلية القومية:

هي جماعة إثنية تقيم في إقليم معين داخل الدولة، وترغب في المشاركة في صنع القرار فيه [1].

ويرجع أصل الأقلية القومية إلى أوروبا، حيث أطلق هذا المصطلح على جماعات قومية كثيرة تحددت في مناطق معينة، وارتبطت هويتها بتلك الأقاليم نتيجة استقرارها الطويل بها، لكنها فقدت سيادتها على تلك الأقاليم لصالح شعوب أكثر عددا، تنتمي إلى قوميات مختلفة[2].

في الأخير يمكن القول أن أهمية تقسيم الأقليات إلى أقلية لغوية، دينية، عرقية، إثنية، قومية، تظهر في نوع المطالب التي تنادي بها كل أقلية، فمطالب الأقلية اللغوية مثلا، تتركز في حقها في استعمال لغتها في الحياة الخاصة والعامة، وفي وجود مدارس خاصة بها، بخلاف الأقلية الدينية التي تركز مطالبها حول حقها في إظهار دينها وممارسته بحرية والدعوة إليه[3].

المطلب الثاني: مفهوم الأقليات في الفقه الإسلامي

إن مصطلح الأقلية مصطلح حديث لم يكن معروفا في الماضي، وقد نشأ في القرن الرابع عشر، وتأكد في مطلع القرن الخامس عشر الهجري مع قيام الهيئات الإسلامية المهتمة بأوضاع الجاليات المسلمة في بلاد الغرب، في مقدمة هذه الهيئات "رابطة العالم الإسلامي"، وبعدها "منظمة المؤتمر الإسلامي"[4].

وقد راجت بالإضافة إلى مصطلح "فقه الأقليات"[5] وأصبحت لها بعد سياسي واجتماعي وقانوني لما حدث في الواقع من اختلاط بين الأمم والشعوب نتيجة لتفشي هجرات الأفراد والجماعات من بلد أو قارة إلى أخرى تشارك الحياة في جوانبها المختلفة مع المجتمعات الأصلية،

---

[1]-وائل علام، حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام، مرجع سابق، ص29.

[2]-وائل علام، حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام، مرجع سابق، ص29.

[3]-المرجع نفسه، ص29-30

[4]-عبد الله بن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، ط1، جدة:دار المنهاج للنشر والتوزيع، 1428ه-2007م، ص163.

[5]-هذا المصطلح جديد لا يتجاوز عمره بضعة عقود، ولا يتجاوز شيوعه في الاستعمال عقدا أو عقدين، ولعل منشأه كان مرتبطا بالجالية الإسلامية بالبلاد الغربية. راجع: محمود زهدي عبد المجيد، فقه الأقليات في ضوء المقاصد الشرعية، بحث منشور على شبكة الإنترنت موقع: www.dialogue.org بتاريخ: 2013/2/28، ص7-8.

فتحدث في تلك المشاركة وجوه من الاحتكاك تسفر عنه اضطرابات تطلب حلولا اجتماعية وسياسية[1]، يقول الأستاذ عبد المجيد النجار: "هي مصطلحات حديثة عهد بالتداول بين المهتمين بهذا الشأن، ولا يزال الحوار فيها قائما في سبيل الانتهاء فيها إلى مفاهيم بينة، بل في سبيل الانتهاء فيها إلى إقرار بمشروعيتها مبحثا علميا ذا خصوصية، فيتوارد عليها النظار والباحثون إذا على سواء في البسط والاحتجاج، ويتقدم العلم فيها درجات مثمرة لا ينقض بعضها بعضا"[2].

الفرع الأول: تعريف الأقلية في الفقه الإسلامي

عرف الباحثون المعاصرون مصطلح الأقلية بعدة تعريفات نذكر منها:

-استعملت كترجمة لكلمة (Minorité) والتي تعني: "مجموعة بشرية ذات خصوصيات، تقع ضمن مجموعة بشرية متجانسة أكثر منها عددا، وأندى منها صوتا، تملك السلطان أو معظمه"[3].

-ويقول الشيخ يوسف القرضاوي أن هذه الكلمة راجت في عصرنا نتيجة لكثرة الهجرات وتقارب العالم بعضه من بعض، ويراد بها:

"كل جماعة بشرية في قطر من الأقطار، تتميز عن أكثرية أهله في الدين أو المذهب أو العرق أو اللغة، أو نحو ذلك من الأساسيات التي تتمايز بها المجموعات البشرية بعضها عن بعض"[4].

-أو هي:"مجموعة من مواطني الدولة تشكل أقلية عددية بالنسبة لتعداد بقية السكان تتميز عنهم إما عرقيا أو قوميا أو دينيا أو ثقافيا أو لغويا، وهي في الغالب الأعم تعاني من ضعف أو نقص في القوة أو المكانة، تؤثر على وضعها السياسي والاجتماعي في المجتمع"[5].

-أو هي" المجموعات البشرية التي تعيش في مجتمع تكون فيه أقلية من حيث العدد، وتكون مختصة من بين سائر أفراد المجتمع الآخرين ببعض الخصوصيات الجامعة بينها، كأن تكون أقلية

---

[1]-المرجع نفسه، ص1.

[2]-فقه الأقليات تحديد المفاهيم، بحث منشور على شبكة الإنترنت، موقع:www.islamonline.net، بتاريخ: 2013/2/28.

[3]-عبد الله بن بيه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، مرجع سابق، ص163.

[4]-يوسف القرضاوي، في فقه الأقليات المسلمة، ط1، القاهرة:دار الشروق، 1422ه-2001م، ص15.

[5]-محمد بن شاكر الشريف،وضع الأقليات في الدولة الإسلامية، بحث منشور على شبكة الإنترنت موقع: www.saaid.net بتاريخ: 2013/02/28، ص4.

عرقية أو أقلية ثقافية أو أقلية لغوية أو أقلية دينية"[1].

-وقال د.طه جابر العلواني أن الأقليات مصطلح سياسي جرى في العرف الدولي، يقصد به:" مجموعة أو فئات من رعايا دولة من الدول تنتمي من حيث العرق أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه الأغلبية"[2].

وما يلاحظ على هذه التعريفات أنها تبنت التعريف القانوني واعتمدت الاتجاهات المعاصرة في بيان مفهوم الأقلية، وتوافرت على أهم العناصر التي بوجودها يمكن القول بوجود أقلية كعنصر المواطنة، وعنصر التميز، والعنصر العددي وعدم السيطرة، هذا باستثناء تعريف طه جابر العلواني الذي لم يورد فيه عنصر القوة والسيطرة والتأثير.

و أورد باحثون آخرون تعريفات للأقلية تخص موضوع الدراسة والمتعلق بالأقلية في الدولة الإسلامية، نذكر منها:

-"مجموعة من الأشخاص في الدولة التي ليست لها السيطرة أو التحكم او التأثير نظرا لمخالفتها للمسلمين في دينهم أو عقيدتهم(عقيدة أهل السنة والجماعة) وإن كانت أعدادها أكثر من غيرها"[3].

-هي" الجماعة التي تعيش داخل المجتمع الإسلامي على سبيل الاستقرار، ولها حكم شرعي مختلف عن أحكام الجماعة المسلمة، أو التي فارقت الجماعة المسلمة بتأويل ديني لا يسوغ"[4].

من خلال تعريف الباحث يتضح ما يلي:

-لا يعد أقلية -من وجهة النظر الإسلامية- المستأمنون أو الحربيون الذين يدخلون إلى دار الإسلام لضرورات تفرضها طبيعة العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب[5].

-لا تعتبر الكثرة أو القلة العددية معيارا لتحديد الأقلية.

-ينظم العلاقة بين الأقلية والجماعة المسلمة حكم شرعي، ويقصد به اجتهاد ولي الأمر في

---

[1]-محمود زهدي عبد المجيد، فقه الأقليات في ضوء المقاصد الشرعية، مرجع سابق، ص1.

[2]-طه جابر العلواني، مدخل إلى فقه الأقليات (نظرات تأسيسية)، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 5، العدد 19، ص10.

[3]-محمد بن شاكر الشريف، وضع الأقليات في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص9.

[4]-كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مرجع سابق، ص56.

[5]-راجع في تعريف الدارين هذه المذكرة، ص67-68.

تحديد الأوضاع المنظمة لتواجد غير المسلمين في المجتمع المسلم بما لا يتعارض مع المقاصد العامة للشريعة الإسلامية أو نصوصها القطعية[1].

– يعد أقلية من فارق إجماع المسلمين بتأويل ديني لا يسوغ، أي لا تجيزه قواعد اللغة والشرع، وهي الجماعات المخالفة لإجماع الأمة كالإسماعيلية[2]، الدروز[3]، العلويون[4]، البهائيون[5]، وهؤلاء ينتسبون إلى الإسلام ولكنهم ليسوا منه، فهم أحق بوصف الردة[6].

–التأويل الديني السائغ هو التأويل الجائز الذي يُقر صاحبه عليه، كتأويل العلماء المتنازعين في مواد الاجتهاد[7]، وهو كل تفسير تحتمله قواعد اللغة العربية وقواعد الأصول في فهم الشريعة[8].

---

[1]–كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، المرجع السابق، ص19.

[2]–الإسماعيلية: هم الذين ساقوا الإمامة إلى جعفر، وزعموا أن الإمام بعده ابنه إسماعيل، وافترق هؤلاء إلى فرقتين، فرقة منتظرة لإسماعيل بن جعفر، مع اتفاق أصحاب التواريخ على موته في حياة أبيه، وفرقة قالت: كان الإمام بعد جعفر سبطه محمد بن إسماعيل بن جعفر.عبد القاهر البغدادي الإسفراييني، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت:المكتبة العصرية، 1416ه-1995م، ص62-63.و راجع أيضا: الشهرستاني، الملل والنحل، تخريج: محمد بن فتح الله بدران، القاهرة:مكتبة الأنجلو المصرية: 149/1.

[3]–الدروز: سبقت الإشارة إلى هذه الفرقة في هذه الرسالة، ص17.

[4]–العلويون:هم الشيعة الإمامية الذين يسكنون غالبا سوريا في اللاذقية وجبلة وبانياس والعمرانية وصافيتا وتل كلخ وأنطاكية وأطنة وطرطوس وتركيا، وينسب العلويون إلى علي بن أبي طالب، وقيل إن اسمهم القديم هو النصيرية أتباع محمد بن نصير البصري، والذين يقولون بألوهية علي بن أبي طالب، وهم يخفون عقيدتهم الحقيقية ويتعللون بأن عدم التصريح بها هو من كمالها، يستعملون التقية، ويقولون بالتقمص (أو تناسخ الأرواح).عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات، مرجع سابق، ص295. قال ابن تيمية إن النصيرية والدرزية كفار باتفاق المسلمين، لا يحل أكل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم، ولا يقرون بالجزية، فهم مرتدون عن دين الإسلام، ليسوا مسلمين ولا يهود ولا نصارى. مجموع فتاوى شيخ الإسلام، مصدر سابق: 161/35

[5]–البهائيون: فرقة ضالة، مقرها الأساسي إيران، تنسب إلى ميرزا حسين علي نوري(1817-1892م) الملقب "بهاء الله"، وكان مسلما شيعيا، لكنه اعتنق المذهب البابي، دعا إلى مذهب يوحد بين الديانات جميعها، أبطل العبادات، وأسقط التكاليف، ووضع قرآنا أسماه"الكتاب الأقدس"، تنكر البهائية العقيدة اليقينية وتقول بأن الطريق إلى الله محجوب، ولكن ذاته تتجلى في الأنبياء وفي العالم، وتدعي أنها ديانة علمية عقلية، وتقول بالتطور، والبهائيون في صلاتهم يستقبلون عكا حيث قبر بهاء الله، ويحجون إلى شيراز حيث مكان ولادة علي محمد مؤسس البابية. عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات، مرجع سابق، ص110-111.

[6]–كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مرجع سابق، ص56.

[7]– أورد هذا اللفظ ابن تيمية، مجموعة فتاوى شيخ الإسلام، الرباط:مكتبة المعارف: 486/28.

[8]–راجع في ذلك: الشاطبي، الموافقات، ط2، بيروت:دار المعرفة، 1395ه-1975م: 64/2.

الفرع الثاني: أنواع الأقليات في الفقه الإسلامي

انطلاقا من تعريف الأقليات الأخير يمكن أن نميز في الدولة الإسلامية بين نوعين من الأقليات: الأقليات الدينية (أقليات الملل)، والأقليات العقدية (أقليات النحل).

أما الأقليات العرقية أو اللغوية: فهي أقليات من حيث اللفظ دون المعنى إذ لا يترتب على هذا النوع أية أحكام خاصة بهم، بل يدخلون في غمار المسلمين يجري عليهم ما يجري على سائر المسلمين، والشريعة الإسلامية لم ترتب على هذه التقسيمات أية أوضاع أو أحكام، وإنما تترتب الأحكام بناء عل اختلاف الدين، فالمسلم في أي إقليم من أقاليم الدولة الإسلامية لا يعد من الأقلية، وإن كان جنسه أو لغته أو لونه مغاير للأكثرية، ويتمتع بالحقوق ذاتها التي يتمتع بها المسلمون وعليه كافة الالتزامات التي يلتزم بها الأكثرية، وهذا أمر قد عمت به النصوص وتصرفات المسلمين في أزمنة الخلافة الراشدة[1].

أولا: الأقليات العقدية (الفرق الضالة):

كثيرا ما يركز الباحثون عن الجماعات المخالفة للأمة الإسلامية في بحوثهم على غير المسلمين كاليهود والنصارى والمجوس والصابئة، لكنهم لم يهتموا بالفرق المنتسبة إلى الإسلام والخارجة عن إجماع الأمة كثير اهتمام، رغم أنها تمثل أقليات أكثر خطرا على الإسلام من تلك التي لا تنتسب إليه مطلقا[2].

وقد تأخر ظهور هذه الأقليات في المجتمع الإسلامي كتجمع أو اتجاه إلى أواخر الخلافة الراشدة-وإن وجد منهم آحاد وأفراد قبل ذلك- وكان من أسباب هذا الظهور اجتماعهم وقيامهم على الانحراف في فهم الإسلام والعمل به، واتباع الشهوات التي سببها الهوى أو غلبة الجهل، وتقليد غير المسلمين بسبب التأثر بثقافات الأقليات الدينية وترجمة كتبهم إلى العربية [3].

وتعددت تصنيفات العلماء لهذه الأقليات أو الفرق فمنهم من عدها ثلاثا وسبعين فرقة، ومنهم من قال بأنها اثنين وسبعين فرقة[4]، انطلاقا من قول النبي ﷺ فيما رواه أنس بن مالك:"إِنَّ

---

[1]-محمد بن شاكر الشريف، وضع الأقليات في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص13.

[2]-كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مرجع سابق، ص58.

[3]-محمد بن شاكر الشريف، وضع الأقليات في الدولة الإسلامية، المرجع السابق، ص12.

[4]-عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت:المكتبة العصرية، 1990م، ص20.

بَنِي إِسْرَائِيل افْتَرَقَتْ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثِنْتَيْنِ وسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ، إِلاَّ وَاحِدَة وهِيَ الجَمَاعَة"[1]، فكان منهم الخوارج[2] والشيعة[3] والقدرية[4] والرافضة[5] والمرجئة[6] والجهمية[7]، إلى مسميات كثيرة مسطرة في كتب الفرق.

وفي أوقاتنا الزمنية المعاصرة ظهرت مسميات جديدة، وهي تشترك مع أهل الإبتداع والتفرق في كثير من الأصول والمناهج كالعصرانيين، والحداثيين والعلمانيين والليبراليين واليساريين

---

[1]-أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، رقم3993، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة:دار إحياء الكتب العربية: 1322/2

[2]-الخوارج: الخارجي اسم يطلق على كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين، والأئمة في كل زمان، ويجمع الخوارج علىى إكفار علي وعثمان، وأصحاب الجمل، والحكمين وكل من رضي بهما، وعلى إكفار كل ذي ذنب ومعصية والقول بأنه في النار خالدا مخلدا، ويقال للخوارج الحرورية والنواصب والشراة، وكبار فرقهم: المحكمة الأولى، الأزارقة ثم النجدات، العجاردة، الإباضية، الصفرية. الشهرستاني، الملل والنحل، مصدر سابق: 105/1. عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص24-72. عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات، مرجع سابق، ص215-216.

[3]-الشيعة: هم الذين شايعوا عليا على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية، إما جليا وإما خفيا، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أوبتقية من عنده، وقالوا أن الإمامة ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه للعامة وإرساله، فهم يقولون بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوبا عن الكبائر والصغائر، والقول بالتولي والتبري قولا وفعلا وعقدا، إلا في حالة التقية. الشهرستاني، الملل والنحل، مصدر سابق: 131/1.

[4]-القدرية: هم الذين نسبوا التقدير لأنفسهم لا إلى الصانع، وقالوا إن الله ليست له قدرة ولا إرادة، وأفعال العباد مخلوقة لهم، وليس الله خالق لأفعالهم، وكان أبو الهذيل العلاف شيخهم الأكبر يقول بتناهي مقدورات الله حتى إذا انتهت لم يعد قادرا على شيء، وفسر قدرة الله بأنها علمه. عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات، مرجع سابق، ص315.

[5]- الرافضة: هم الشيعة الرافضون لإمامة أبي بكر وعمر، وقيل لأنهم رفضوا الدين بالكلية، فقد كفروا الصحابة، وأبطلوا الاجتهاد، واتهموا القرآن بالتحريف من قبل الصحابة بالنقصان والزيادة، ادعوا أن الشريعة كما هي بين أيدي المسلمين ليست هي ما أنزل الله، فأسقطوا التكاليف لذلك، وأباحوا المحرمات الشرعية وتوسعوا فيها، والرافضة تجعل من أصول مذهبهم "التقية"، وتحكي ذلك عن أئمة البيت. المرجع نفسه، ص228-229.

[6]-المرجئة: هم من تكلموا في الإيمان والعمل، وكانوا يؤخرون العمل عن النية والقصد، وقالوا لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وهم أصناف أربعة: مرجئة الخوارج، مرجئة القدرية، مرجئة الجبرية، والمرجئة الخالصة. الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق: 125/1.عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص202

[7]-الجهمية: أصحاب جهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة، ظهرت بدعته بترمذ، وقتله سالم بن أحمد المازني بمرو في آخر بني أمية، وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، قال إن الإنسان لا قدرة له ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما هو مجبور في أفعاله، يخلقها الله فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه مجازا. الشهرستاني، الملل والنحل، المصدر السابق: 79/1.

والاشتراكيين، غير أنهم داخل كل مسمى أطياف كثيرة، وفي كل فريق تباينات واسعة، وفيهم غلاة لهم أفكار وأقوال لا تجتمع مع الإسلام، حيث يصرح بعضهم برفض مناهج السلف وما أجمعت عليه الأمة، والدعوة إلى مناهج جديدة وفقه جديد[1].

إلا أن ما يمكن ملاحظته أن هذه الفرق في مجافاتها لقواعد الإسلام الصحيحة لم تكن على درجة واحدة، فبعضها رغم تأوله يبقى داخل الأمة الإسلامية[2]، ولا يعتبر من الأقلية، وبالتالي ماهي المعايير التي يمكن من خلالها وصف فرقة بأنها خارجة عن إجماع الأمة لكي تعد أقلية من وجهة النظر الإسلامية؟

ذكر الإمام البغدادي أنه لا ينتسب للإسلام كل من قال لا إله إلا الله، فالذين يعتقدون إلهية الأئمة أو يعتقدون مذاهب الحلول أو تناسخ الأرواح، أو الذين يبيحون نكاح بنات البنات وبنات البنين، أو الذين يقولون بأن شريعة الإسلام تنسخ في آخر الزمان، أو أباح ما نص القرآن على تحريمه، أو حرم ما أباحه القرآن نصا، فليس من أمة الإسلام ولا كرامة له[3].

وفرق بين الفرق، ووضع معياريين أو شرطين للتمييز بينها:

الأول: زمن ظهور الفرقة، فإن ظهرت قبل الإسلام فالخلاف بين الفرق مبني على الخلاف فيمن تعقد لهم الذمة، فمن قال بعقد الذمة لأهل الكتاب ومن له شبهة كتاب وأهل الأوثان، قال بعقد الذمة لهم، ومن خالف في ذلك قال بعدم عقد الذمة لهم.

أما الفرق التي ظهرت بعد ظهور الدولة الإسلامية، واستتروا بظاهر الإسلام، واغتالوا المسلمين كالغلاة من الرافضة، فإن حكمها حكم المرتدين عن الدين، لا تحل ذبائحهم، ولا نكاح المرأة منهم، ولا يجوز إقرارهم في دار الإسلام بالجزية، بل يجب استتابتهم فإن تابوا وإلا وجب قتلهم.

الثاني: فهم النصوص القرآنية بما يتفق وقواعد اللغة والأصول، فلا يذهب التأويل إلى حد إباحة الحرام أو تحريم المباح، أو مخالفة ما يسمى بالمعلوم من الدين بالضرورة في الأحكام والعقائد[4].

---

[1]-محمد بن شاكر الشريف، وضع الأقليات في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص12.

[2]-كمن أحدث بدعا في العبادات لايخرجه ذلك من زمرة المسلمين، لأنها بدع من قبيل المعاصي والسيئات لا من قبيل الافتراق في الاعتقادات.راجع: محمد بن شاكر الشريف، وضع الأقليات في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص13.

[3]- الفرق بين الفرق، مرجع سابق، ص14

والعقائد[1].

وبين الإمام ابن تيمية أن الضابط في اعتبار هذه الفرق خارجة عن إجماع الأمة هو اجتماعها وعصيانها بعدم التزام أحكام الدولة الإسلامية والخضوع لها، والذي يعتبر سببا في عدم إقرارها في الدولة، فتقاتل كما يقاتل الكفار، وفرق بين هؤلاء وبين "أهل البغي" الذين اعتبرهم رغم بغيهم من المسلمين، ولا يقاتلون ابتداء[2].

والسؤال الذي يطرح في هذه الحالة، بعد أن ذكر العلماء تكفير بعضهم كالإسماعيلية، والدروز، وأن قتالهم مأمور به، واختلفوا في تكفير بعضهم الآخر،كيف تتعامل الدولة الإسلامية مع هذه الأقلية؟

يرى الباحث محمد بن شاكر الشريف(وهو باحث شرعي بمجلة البيان) أنه لا يجوز اعتبار هؤلاء المرتدون من الأقليات التي يسمح بوجودها في الدولة الإسلامية، لأن المرتد إذا لم يرجع ويتوب إلى الله مما وقع فيه فلا يجوز إقراره بعهد أو أمان وليس أمامه إلا التوبة أو القتل[3].

في حين يرى د.كمال السعيد حبيب أنه بعد تكون هذه الجماعات داخل الدولة منذ فترة تاريخية طويلة، فإن استئصالهم وفقا لأحكام الردة لا يتفق وقواعد السياسة الشرعية الصحيحة، مع القطع بأن فعالية الوظيفة العقيدية للدولة يمكن أن تحولهم ناحية الفهم الشرعي الصحيح، لذا يمكن قبولهم في المجتمع المسلم إذا لم يحدث منهم "امتناع عضوي" أو" امتناع ثقافي"، والمقصود بالامتناع الثقافي ألا تحافظ على هوية الدولة، والعضوي عدم التزام أحكام الدولة الإسلامية والخضوع لها، وفي مفهوم الامتناع أشياء ثلاث: الاجتماع ثم التحيز وأخيرا رفع راية العصيان، فإن بقي هؤلاء آحادا منتشرين في الدولة بدون دعوة إلى بدعتهم فإنهم لا يقتلون على اختلاف بين العلماء...، وتبقى المصلحة الشرعية حاكمة لموقف الدولة في تعاملها مع هذه الأقلية[4].

ثالثا: الأقلية الدينية الأقليات الدينية في دار الإسلام بحسب التعريف الأخير، والتي تقيم إقامة دائمة فيها هم أهل الذمة، وهم موضوع هذه الرسالة على اعتبار أن الأقلية الدينية أظهر

---

[1]-المصدر نفسه، ص353-354-355-356-357.

[2]- مجموع فتاوى شيخ الإسلام، مصدر سابق:35/53-56 في قتال أهل البغي.

[3]-محمد بن شاكر الشريف، وضع الأقليات في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص11.

[4]- كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مرجع سابق، ص64-65-66

الأقليات في العالم، وهي التي تثور حولها المشكلات هنا وهناك.

وأهل الذمة هم الذين عاهدوا المسلمين على أن يجري عليهم حكم الله ورسوله، وهم مقيمون في الدار التي يجري فيها حكم الله ورسوله[1].

وهم الكفار الذين أبوا الدخول في الإسلام، ورغبوا في البقاء في دار الإسلام والتمتع بحماية المسلمين لهم في دينهم ودمائهم وأموالهم وأعراضهم، بناء على عقد بينهم وبين دولة الإسلام يعرف بعقد الذمة[2]. فماهو هذا العقد؟ وما شروطه، والحكمة منه؟

1- تعريف عقد الذمة:

1-1/لغة: الذمّة (بكسر الذال وفتح الميم المشددة)، في اللغة تطلق على معاني كثيرة، منها: العهد[3] والعقد: يقال رجل ذمي، أي رجل له عهد أو عقد، وأهل الذمة أهل العقد أو أهل العهد ويسمى العقد المبرم بينهم وبين المسلمين عقد الذمة[4]، كما يطلق على الأمان، ولهذا سمي المعاهد ذميا، لأنّه أعطي الأمان على ذمة الجزية التي تؤخذ منه[5]، وبهذا العهد يأمن على ماله وعرضه ودينه[6]، وأيضا الكفالة[7] والضمان: كما ورد في قول علي ﷺ:" ذمتي رهينة، وأنا به به زعيم"، أي ضماني وكفالتي رهن في الوفاء به[8].

1-2/ تعريف عقد الذمة شرعا: عرف الفقهاء عقد الذمة بأنّه

"عقد الأمان المؤبد"، وهو تعريف الحنفية[9]، أما المالكية فقالوا أن عقد الذمة هو:"التزام

---

(1)- ابن القيم، أحكام أهل الذمة، تحقيق: صبحي الصالح، ط2، دار العلم للملايين، 1401ه-1981م: 2/475-476.

(2)-محمد بن شاكر الشريف، وضع الأقليات في الدولة الإسلامية، المرجع السابق، ص10.

(3)-يطلق على عقد الذمة العهد، لأنّ نقضه يوجب الذم، راجع: محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعريفات (معجم لغوي مصطلحي)، تحقيق: محمد رضوان الداية، ط1، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1410هـ-1990م، ص350.

(4)-ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق: 2 /1077، مادة (ذمم)، الرازي، مختار الصحاح، بيروت: دار الكتاب العربي، 1401هـ-1981م، ص223، مادة (ذمم).

(5)-الرازي، مختار الصحاح، المصدر السابق، ص223.الفيومي، المصباح المنير، ط5، القاهرة:المطبعة الأميرية، 1922م: 1/286. جماعة من اللغويين العرب، المعجم العربي الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ص486. مادة (ذمة).

(6)-سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، ط2، دمشق:دار الفكر، 1408هـ-1988م، ص138.

(7)-الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ط2، مصر:المطبعة الحسينية، 1344هـ: 4/115.

(8)-الفيومي، المصباح المنير، المصدر السابق: 1/286.

(9)-الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي محمد عوض، عادل أحمد عبد الموجود، ط2، بيروت: دار الكتب الكتب العلمية، 1418هـ-1997م: 9/426.

تقريرهم في ديارنا والذب عنهم بشرط بذل الجزية والاستسلام منهم"[1]، وعرفه الشافعية بأنه:"أن بأنه:"أن يقر أهل الكتاب على المقام في دار الإسلام بجزية يؤدونها على رقابهم في كل عام"[2]، وذكر الحنابلة أن عقد الذمة:"إقرار بعض الكفار على كفرهم بشرط بذل الجزية والتزام أحكام الملة"[3].

ما يلاحظ من خلال هذه التعريفات:

أن تعريف الحنفية لم يظهر فيه طرفا العقد ولا صفته، ولا كل شروطه، فجاء مبهم، أما المالكية ورغم أن تعريفهم كان أكثر شمولا من سابقه لدى الحنفية، إلا أنّ واضعه قد أغفل ذكر طرفي العقد ومدته، والشافعية-وما يؤخذ على تعريفهم-تخصيصهم عقد الذمة لأهل الكتاب، مع أن من الفقهاء من قال بجواز عقد الذمة مع المجوس ومع من لا يدين بالإسلام باستثناء المرتد"[4]، والملاحظة نفسها تقال على تعريف الحنابلة، فتبعيض الكفار من شأنه شمول العقد لبعض الأشخاص دون غيرهم.

أما من التعريفات المعاصرة لعقد الذمة، فنجد:

"عقد الذمة هو عقد يكتسب بموجبه غير المسلم من أهل الكتاب حق الإقامة الدائمة في دار الإسلام، مع حماية الشريعة الإسلامية في ذلك، مقابل دفع ضريبة تسمى جزية ولقاء القيام ببعض الواجبات العقدية أو العرفية"[5].

ومما يؤخذ على هذا التعريف أنه حصر عبارة غير المسلم في أهل الكتاب فقط، كما أغفل صاحبه ذكر مبرم العقد وصفته.

وعرفه الدكتور عبد الكريم زيدان: "بأنّه عقد بمقتضاه يصير غير المسلم في ذمة المسلمين أي

---

[1]-محمد عليش، شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، بيروت: دار صادر :756/1. وانظر أيضا: القرافي، الذخيرة، تحقيق: محمد بوخبزة، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م: 451/3.

[2]-الماوردي، الحاوي الكبير، تحقيق: محمد مسطرجي، بيروت:دار الفكر، 1414هـ-1994 م :344/18.

[3]-البهوتي، شرح منتهى الإرادات، المملكة العربية السعودية: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء: 2/ 128.

[4]-راجع لاحقا: ص45 من المذكرة .

[5]-محمد عبد الهادي المطردي، عقد الذمة في التشريع الإسلامي، ط1، ليبيا: الدار الجماهيرية، 1987م، ص26-27. وراجع أيضا في تعريف عقد الذمة: وهبة الزحيلي، نظام الإسلام، ط2، بيروت: دار قتيبة، 1413هـ-1993م، ص337-338. محمد سليم العوا، الأقباط والإسلام، ط1، القاهرة: دار الشروق،1407 هـ-1987م، ص38.

في عهدهم وأمانهم على وجه التأييد، وله الإقامة في دار الإسلام على وجه الدوام"[1].

ما يلاحظ على التعريف أنه ركز على صفة العقد وأهمل من له الحق في إبرام العقد.

وانطلاقا مما تقدم يمكن تعريف عقد الذمة بأنّه:

عقد مؤبد يبرمه إمام المسلمين أو نائبه[2]، مع غير المسلمين المقيمين إقامة دائمة في دار الإسلام، يتضمن إقرارهم على دينهم، وتمتعهم بالأمان والحماية، وبكافة الحقوق والحريات-إلا ما استثنى منها بسبب-مقابل أدائهم الجزية أو ما يعوضها، وانصياعهم لأحكام دار الإسلام في غير شؤونهم الدينية[3].

2-مشروعية عقد الذمة والحكمة منه.

2-1/ مشروعيته: اتفق الفقهاء على مشروعيته للنص عليه في القرآن والسنة والإجماع

أ- فمن القرآن: قوله ﷻ: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾[4].

وجه الاستدلال: أن الله عز وجل فرض قتالهم حتى يسلموا أو يعطوا الجزية وتجري عليهم أحكام الإسلام[5]، وهو معنى عقد الذمة معهم، وقد نزلت الآية في 9هـ، بعد فتح مكة[6]، وفيها جعل عز وجل نهاية قتالهم إعطائهم الجزية وإلزامها[7].

---

[1]-أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص22.

[2]-وبه قال الشافعي، راجع: موفق الدين بن قدامة، المغني، بيروت:دار الكتاب العربي،1403هـ-1983م: 578/10. وأيضا: شمس الدين بن قدامة، الشرح الكبير، بيروت :دار الكتاب العربي،1403هـ-1983م : 584/10. وعند الشافعية لا يصح من غيرهما (الإمام أو نائبه)، ذلك أنه من المصالح العظام، أي المصالح العامة التي هي من اختصاص صاحب الولاية وحده. راجع: الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الفكر: 2/ 253. النووي، المجموع شرح المهذب، القاهرة:دار الفكر: 408/19. وبه قال الحنابلة أيضا، راجع: البهوتي، شرح منتهى الإرادات، مصدر سابق: 128/2.

[3]-حكيمة مناع، حماية الأقليات في الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام، مرجع سابق، ص14.

[4]-سورة التوبة/29.

[5]-ابن كثير، تفسير القرآن العظيم،ط1، الجزائر:دار الثقافة، 1410ه-1990م: 247/3-248.

[6]-الشوكاني، نيل الأوطار، ط2، مصر:مطبعة مصطفى البابي الحلبي للطبع والنشر: 61/8.

[7]-الجصاص، أحكام القرآن، بيروت:دار الكتاب العربي:294/4.

ب– من السنة: وردت أحاديث كثيرة تدل على مشروعية عقد الذمة، فرسول الله ﷺ أخذ الجزية من غير المسلمين، وعقد معهم عقد الذمة، وأمر أصحابه بذلك منها:

–مارواه بريدة رضي الله عنه [1] قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرا ثم قال:"أُغْزُوا بِاسْمِ اللهِ، فِي سَبِيلِ اللهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللهِ، أُغْزُوا وَلاَ تَغْلُوا...وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ المشْرِكِين فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلاَثِ خِصَال أَوْ خِلاَل، فَأَيَّتهُنَّ مَا أَجَابُوك، فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وكُفَّ عَنْهُمْ... فَإِنْ هُمْ أَبَوا فَسَلْهُم الجِزْيَة..."[2].

–ما روي أن المغيرة بن شعبة[3] قال لعامل كسرى:" أمرنا نبينا أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده أو تؤدوا الجزية"[4].

فقول الصحابي"أمرنا نبينا" إخبار بما طلبه الرسول منهم، وقول الصحابي في مثل هذا حجة[5]، وقد دل على أنهم يقاتلون حتى يسلموا أو يبذلوا الجزية وتعقد لهم الذمة[6].

–ما روي من حديث عامر بن عوف الأنصاري –وهو حليف لبني عامر بن لؤي وكان شهد بدرا– أن رسول الله ﷺ بعث أبا عبيدة بن الجراح[7]إلى البحرين يأتي بجزيتها... [8]

---

[1]–هو: بن عبد الله بن الحارث بن الأعرج بن سعد الأسلمي، من أكابر الصحابة، أسلم عام الهجرة، شهد خيبر وفتح مكة، استعمله النبي ﷺ على صدقة قومه، سكن المدينة ثم انتقل الى البصرة،كان من أمراء عمر بن الخطاب رضي الله عنه، توفي سنة اثنتين وستين للهجرة، روي له نحو من مئة وخمسين حديثا.[الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط1، بيروت:مؤسسة الرسالة، 1401هـ–1981م: 2/469–470. الزركلي، الأعلام، ط5، بيروت:دار العلم للملايين، 1980م :2/50].

[2]–أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب: تأمير الإمام الأمراء على البعوث، ط1، بيروت:دار أحياء التراث العربي، 1375هـ–1955م: 3/1357.

[3]–المغيرة بن شعبة ابن أبي عامر بن مسعود الثقفي، أبو عبد الله، صحابي، من دهاة العرب وقادتهم، شهد الحديبية، ولاه عمر ثم عزله، اعتزل الفتنة، توفي سنة 50هـ.[ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، بيروت:دار الكتاب العربي، 3/432. الزركلي، الإعلام، مرجع سابق:7/277.]

[4]–أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجزية والموادعة، باب الجزية والموادعة مع أهل الذمة والحرب، مصر:مطبعة مصطفى البابي الحلبي،1345هـ: 4/118.

[5]–عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، ط1، الجزائر:الزهراء للنشر والتوزيع، 1990م، ص95.

[6]–محمد علوشيش الورتلاني، أحكام التعامل مع غير المسلمين، ط1، الجزائر:دار التنوير، 2004م، ص 46.

[7]–هو: عامر بن عبد الله بن الجراح بن هلال الفهري القرشي، صحابي جليل، من السابقين إلى الإسلام، وأحد المبشرين بالجنة، لقب بأمين الأمة، شهد بدرا والمشاهد كلها،و ثبت مع الرسول ﷺ يوم أحد، ولاه عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قيادة الجيش الزاحف إلى الشام، بعد خالد بن الوليد، توفي سنة ثماني عشرة بطاعون عمواس، وقبر ببيسان بالأردن.[ابن الجوزي، صفوة الصفوة، ط1، بيروت:دار الجيل، 1412هـ–1992م :1/153–154.الزركلي، الأعلام، مرجع سابق :3/252.]

[8]–أخرجه البخاري في صحيحه،كتاب الجزية والموادعة، باب: الجزية والموادعة مع أهل الذمة، مصدر سابق: 4/117–118.

-ما روي عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه توقف في أخذ الجزية من المجوس، حتى شهد عبد الرحمان بن عوف ﷺ [1] أن رسول الله أخذها من مجوس هجر[2].

ج- من الإجماع: أجمع المسلمون على جواز عقد الذمة مع الكفار في الجملة[3].

2-2/ الحكمة من مشروعية عقد الذمة

شرعت الذمة في الإسلام لما اشتملت عليه من فوائد كثيرة، من أهمها أنها وسيلة من وسائل الدعوة إلى دين الإسلام[4]،يقول الإمام الكاساني[5]:"إنما تركوا بالذمة وقبول الجزية لا لرغبة فيما يؤخذ منهم أو طمع في ذلك، بل للدعوة إلى الإسلام، ليخالطوا المسلمين فيتأملوا في محاسن الإسلام وشرائعه، وينظروا فيها مؤسسة على ما تحمله العقول وتقبله، فيدعوهم ذلك إلى الإسلام، فيرغبون فيه فكان عقد الذمة لرجاء الإسلام"[6]، وقد وضع الإسلام لعقد الذمة قواعد، إذا روعيت نشأ عنها صالح دائم فيه الطمأنينة والسلامة والأمن[7].

3- شروط عقد الذمة: اشترط الفقهاء لإبرام عقد الذمة توافر شروط معينة نوجزها في الآتي:

---

[1]-هو: عبد الرحمن بن عوف أبو محمد، الزهري القرشي (44ق.هـ-32هـ/580-652هـ)، أحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد السنة أصحاب الشورى، من السابقين إلى الإسلام، شهد بدرا وأحد والمشاهد كلها، وكان يحترف التجارة، توفي بالمدينة [الزركلي، الأعلام، مرجع سابق:321/3. خالد محمد خالد، رجال حول الرسول، ط2، بيروت:دار الكتاب العربي، 1973م، ص584].

[2]-أخرجه البخاري في صحيحه،كتاب الجزية والموادعة،باب الجزية والموادعة مع أهل الذمة والحرب، مصدر سابق: 117/4.

[3]-الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق :425/9-426. ابن قدامة، المغني، مصدر سابق : 567/10.

[4]-دندل حبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، الحقوق والواجبات في السياسة الشرعية، ط1، الأردن:دار عمان للنشر والتوزيع، 1423هـ-2003م، ص113-114.

[5]-هو: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، علاء الدين الحنفي، توفي بحلب سنة سبع وثمانين وخمسمائة، من كبار فقهاء الحنفية، لقب بملك العلماء، من مؤلفاته: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. [ابن أبي الوفاء، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ط2، مصر:هجر للطباعة والنشر،1413هـ-1993م :25/4،رقم:1900. ابن قطلوبغا الحنفي، تاج التراجم، تحقيق:محمد خير رمضان يوسف، ط1، دمشق:دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 1413ه-1993م، ص327 رقم:327. عمر كحالة، معجم المؤلفين، ط1، بيروت:مؤسسة الرسالة، 1414ه-1993م :446/1. الزركلي، الأعلام، المرجع السابق:70/2].

[6]-بدائع الصنائع، المصدر السابق: 425/9.

[7]-الكساني، بدائع الصنائع، المصدر السابق، هامش: 426/9-427.و راجع : عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص23.

أولا: أن يكون الذمي من أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وكذلك المجوس، وقد أجمع الفقهاء[1] على ذلك بلا منازع، أما أهل الكتاب، فآية الجزية صريحة في جواز عقد الذمة لهم، وأما المجوس فلأنهم ملحقون بأهل الكتاب، وقد ثبت جواز عقد الذمة لهم بالسنة، كما شهد بذلك عبد الرحمان بن عوف ﷺ[2].

أما المرتد فقد اتفق الفقهاء على عدم عقد الذمة له[3]، لقوله عز وجل: ﴿**قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ**﴾[4]، ذكر ابن كثير[5]، أنها على أحد أقوال المفسرين نزلت في أهل الردة من بني حنيفة[6]، وقد بيّن الله عز وجل فيهم أنهم ليس لهم عقد ذمة، وإنما لهم الدخول في الإسلام أو القتل، ولأنّ المرتد مهدر الدم ما بقي على ردته، لما روي عن ابن عباس ﷺ أن النبي قال: "مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوه"[7]، ولأنّ العقد في حق المرتد لا يقع يقع وسيلة إلى الإسلام، لأنّ الظاهر أنه لا ينتقل عن دين الإسلام بعد ما عرف محاسنه وشرائعه المحمودة في العقول إلا لسوء اختياره ولشؤم طبعه، فيقع اليأس من فلاحه، فلا يكون عقد الذمة

---

[1]-ذكر هذا الإجماع ابن قدامة في المغني، مصدر سابق: 10/570-571. وكذلك ابن القيم في أحكام أهل الذمة، تحقيق: صبحي الصالح، ط3، بيروت:دار العلم للملايين، 1983م : 1/1. وكذلك الشافعي في الأم، تحقيق وتخريج: رفعت فوزي عبد المطلب، ط3، مصر:دار الوفاء، 1426هـ-2005م: 5/405-406. الجصاص، أحكام القرآن، مصدر سابق: 3/91-93. الإمام مالك، المدونة الكبرى، بيروت:دار الفكر:1/406. الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق:9/420. ابن حزم، المحلى، تحقيق:أحمد محمد شاكر، بيروت:المكتب التجاري:7/345. ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، صححها نخبة من العلماء، الجزائر: دار اشريفة، 1409هـ-1989م:1/390. نيل الأوطار، للشوكاني، مصدر سابق:8/60.

[2]-سبق تخريج الحديث، ص43.

[3]-الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق: 9/437. ابن الهمام، شرح فتح القدير، ط2، بيروت:دار الفكر:6/49. صالح عبد السميع الآبي الأزهري، جواهر الإكليل، بيروت: دار الفكر:1/266.

[4]-سورة الفتح/ 16.

[5]-هو: عماد الدين أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، الشافعي، فقيه، محدث، مؤرخ، مفسر، ولد سنة إحدى وسبعمائة وقيل سبعمائة، وتوفي سنة أربع وسبعين وسبعمائة،كان كثير الاستحضار، جيد الفهم، له مصنفات في التاريخ والمسمى البداية والنهاية، وفي التفسير، وفي جمع المسانيد [ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، بيروت:دار الآفاق الجديدة :6/231]

[6]- تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق: 6/200-201.

[7]- أخرجه البخاري في صحيحه،كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، مصدر سابق: 9/19.

وقبول الجزية في حقه وسيلة الإسلام[1].

أما غير أهل الكتاب والمجوس والمرتدين[2]،فقد اختلف الفقهاء في جواز عقد الذمة لهم، والسبب في اختلافهم-كما جاء في بداية المجتهد-[3]معارضة العموم للخصوص، أما العموم فقوله فقوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ﴾[4] وقوله ﷺ :"أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، فَمَنْ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، عَصِمَ مِنِّي مَالَهُ ونَفْسَهُ إِلاَّ بِحَقِّهِ وحِسَابُهُ عَلَى اللهِ"[5].

وأما الخصوص فقوله ﷺ لأمراء السرايا الذين كان يبعثهم إلى مشركي العرب ومعلوم أنهم كانوا غير أهل كتاب، "فَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلاَثِ خِصَالٍ...فذكر فيها الجزية"[6]، فمن رأى أن العموم إذا تأخر عن الخصوص فهو ناسخ له، قال لا تقبل الجزية من مشرك ما عدا أهل الكتاب، لأنّ الآية الآمرة بقتالهم على العموم هي متأخرة عن ذلك الحديث، وذلك أن الأمر بقتال المشركين عامة هو في سورة براءة، وذلك عام الفتح، وذلك الحديث إنما هو قبل الفتح بدليل دعائهم فيه للهجرة، ومن رأى أن العموم يبنى على الخصوص تقدم أو تأخر أو جهل التقدم أو التأخر بينهما، قال تقبل الجزية من جميع المشركين، أما تخصيص أهل الكتاب من سائر المشركين فخرج من ذلك العموم باتفاق بخصوص قوله عز وجل: ﴿ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾[7].

وعلى هذا فقد جاء خلاف الفقهاء على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: قالوا لا يجوز عقد الذمة -وأخذ الجزية- إلا لأهل الكتاب والمجوس، وهو

---

[1]-الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق: 426/9. ابن قدامة، المغني، مصدر سابق: 123/10-124. الشوكاني، نيل الأوطار، مصدر سابق: 202/7.

[2]-من لا كتاب له ولا شبهة وهم عبدة الأوثان والأصنام وغيرهم من المشركين ممن لا نص عليهم.

[3]-ابن رشد، مصدر سابق: 376/1.

[4]-سورة البقرة/ 193.

[5]-أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب:استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، مصدر سابق: 19/9

[6]-سبق تخريج الحديث، ص43.

[7]-سورة التوبة/ 29.

قول الشافعية، والظاهر من مذهب الحنابلة[1].

المذهب الثاني: قالوا بجواز عقد الذمة مع كل الكفار من غير المسلمين ما عدا عبدة الأوثان والأصنام من العرب والمرتدين وهو للحنفية[2].

المذهب الثالث: قالوا يجوز عقد الذمة لجميع الكفار من غير المسلمين لا فرق بين وثني وعربي إلا المرتدين، وهو للإمام مالك[3].

1-الأدلة:

1-1-أدلة المذهب الأول: استدل أصحاب هذا الرأي ب:

-قوله عز وجل: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٍۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡ﴾[4]. فأمر تعالى بقتل المشركين و لم يأمر بتخلية سبيلهم إلا عند توبتهم وهي الإسلام[5].

-قول الرسول ﷺ :"أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لاَ إِلَهَ إِلاَ اللهُ، فَإِنْ قَالُوهَا عَصِمُوا مِنِي دِمَاءَهُم وأَمْوَالَهُم إِلاَ بِحَقِّهَا"[6]، فقالوا أن الحديث عام في كل الكفار، وقد خص منه أهل الكتاب بقوله ﷻ: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ

---

[1]-ابن قدامة، المغني، مصدر سابق: 573/10.الشافعي، أحكام القرآن، جمعه:الإمام البيهقي النيسابوري، بيروت:دار الكتب العلمية، 1400هـ-1980م: 23/2. البهوتي، شرح منتهى الإرادات، مصدر سابق: 128/2. الشيرازي، المهذب، مصدر سابق: 266/2. الشربيني، مغني المحتاج، دار الفكر: 244/4. ابن حزم، المحلى، مصدر سابق:345/7. ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق: 390/1.

[2]-الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق: 428/9. الجصاص، أحكام القرآن، مصدر سابق:91/3-93. ابن عابدين، رد المختار، ط2، دار الفكر، 1386ه-1966م: 244/4.ابن القيم، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق: 3/1.

[3]-محمد عليش، شرح منح الجليل، مصدر سابق: 756/1.الإمام مالك، المدونة الكبرى، مصدر سابق: 46/2، قال مالك: الأمم كلهم في هذا المقولة كالمجوس عندي. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق: 110/7. الحطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، ط3، دار الفكر، 1412ه-1992م: 308/3. ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق: 390/1.

[4]-سورة التوبة/5.

[5]-القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق:74/8. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق: 236/3.

[6]-سبق تخريجه، ص46.

صَٰغِرُونَ ﴾[1]، وخص المجوس بما روي أن عمر بن الخطاب ﷺ ما كان يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمان بن عوف ﷺ أن رسول الله ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر، فبقي غير أهل الكتاب والمجوس على العموم، فلا يعقد لهم عقد الذمة[2].

1-2-أدلة المذهب الثاني: استدل أصحاب هذا القول بأن:

-قوله ﷻ: ﴿ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ ﴾[3]، نزلت في عبدة الأوثان دون غيرهم، فلا يجوز عقد الذمة لهم[4].

-ما روي عن ابن عباس ﷺ [5]قال: مرض أبو طالب، فجاءت قريش وجاء النبي ﷺ، فشكوه إلى أبي طالب فقال: يا ابن أخي ما تريد من قومك؟ قال:"أُرِيدُ مِنْهُمْ كَلِمَةً تَذِلُ لَهُمْ بِهَا العَرَب وَتُؤَدِي لَهُمْ الجِزْيَةَ بِهَا العَجَم" قال كلمة واحدة، قال فنزل فيهم القرآن: ﴿صٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِي ٱلذِّكۡرِ ۝١ بَلِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي عِزَّةٖ وَشِقَاقٖ ﴾ حتى بلغ : ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا ٱخۡتِلَٰقُۢ ۝٧ ﴾[6].

فقوله ﷺ :" وَتُؤَدِي لَهُمْ الجِزْيَةَ بِهَا العَجَم" دليل على أن الجزية لا تؤخذ من العرب، و لم يأخذها النبي ﷺ من أحد من العرب، لأن كفرهم قد تغلظ، ولأنّ القرآن نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم أظهر[7].

1-3-أدلة المذهب الثالث:

استدل أصحابه على قولهم بجواز عقد الذمة مع كل الكفار، إلا المرتدين بأدلة نذكر منها:

-ما رواه مسلم في صحيحه عن بريدة قال: كان رسول الله ﷺ :"...إِذَا أَمَّرَ أَمِير... فَإِذَا

---

[1]-سورة التوبة/29.

[2]-محمد علوشيش، أحكام التعامل مع غير المسلمين، مرجع سابق، ص50.

[3]-سورة التوبة/5.

[4]- الجصاص، أحكام القرآن، مصدر سابق: 93/3.

[5]-رواه الإمام أحمد في مسنده، شرح:أحمد محمد شاكر، القاهرة:مكتبة التراث الإسلامي: 314/3-315، حديث رقم:2008، رواه الترمذي في سننه، أبواب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب:ومن سورة ص، حديث رقم3237: 173/3-174، وقال حسن صحيح.

[6]-سورة ص/ 1-7.

[7]- ابن الهمام، شرح فتح القدير، مصدر سابق: 371/4.

لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إِلَى إِحْدَى ثَلاَثِ خِصَال أَوْ خِلاَل"، ثُمَّ قَالَ:"فَسَلْهُمْ الجِزْيَةَ فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُم"[1].

فظاهر الحديث أن الجزية تؤخذ من كل كافر، ولا يقال إن هذا مخصوص بأهل الكتاب، لأنّ اللفظ يأبى اختصاصهم، أيضا سرايا الرسول ﷺ وجيوشه أكثر ما كانت تقاتل عبدة الأوثان من العرب[2].

-آية الجزية[التوبة/29] وذكرها لأهل الكتاب فقط لا يدل على اختصاصها بهم، وأن الذمة لا تعقد إلا لهم، فإن الله عز وجل أمر بقتال المشركين حتى يعطوا الجزية وكذلك فعل ﷺ "فيؤخذ من أهل الكتاب بالقرآن، ومن عموم الكفار بالسنة، فإذا كانت الآية قد نصت على أهل الكتاب فيكون عداهم مسكوت عنهم وقد بينت السنة حكمهم"[3].

-أما أن النبي ﷺ لم يأخذ الجزية من عباد الأوثان من العرب مع كثرة قتاله لهم، ذلك أن الجزية أنما نزلت عام تبوك في السنة التاسعة للهجرة، بعد أن أسلمت جزيرة العرب، و لم يبق أحد من عبدة الأوثان، فلما نزلت الآية أخذها ﷺ ممن بقي على كفره من النصارى والمجوس، ولهذا لم يأخذها من يهود المدينة حين قدم إليها، ولا من يهود خيبر لأنه صالحهم قبل نزول آية الجزية [4]

-أنه لا فرق بين عباد النار وهم المجوس-وهم ليسوا من أهل الكتاب- وقد أخذت منهم الجزية، وبين غيرهم من عباد الأصنام والأوثان[5].

-أن الحكمة من مشروعية عقد الذمة أن يترك غير المسلم القتال مع المسلمين، واحتمال دخوله في الإسلام عن طريق مخالطته للمسلمين، وهذه الحكمة تتحقق في العربي –كتابي أو غير

---

[1]-سبق تخريجه، ص43.

[2]-كما يدل الحديث أيضا على جواز عقد الذمة لجميع أصناف غير المسلمين عربا كانوا أو عجما، لأنّه ورد بعد نزول آية الجزية، فيشمل بعمومه جميع الكفار لأنّ قوله ﷺ (عدوك) عام يشمل جميع مشركي العرب وغيرهم. انظر:محمد علوشيش الورتلاني، أحكام التعامل مع غير المسلمين، مرجع سابق، ص51.

[3]-القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق: 8/109-110. الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، تصحيح:نخبة من العلماء، مصر:دار العصور للطبع والنشر: 4/63-64.

[4]-ابن القيم، زاد المعاد في هدى خير العباد، بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر :3/223-224.

[5]-المصدر نفسه: 3/224.

كتابي- كما أنها تتحقق في غير العربي[1].

وهذا المذهب هو الراجح وذلك لقوة أدلته،"كما أن الجزية ليست من الكرامات، فيختص بها أهل الكتاب"[2]، فما وضعت إلا لأجل الذلة والصغار، قال ﷻ: ﴿ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾[3]، وهي بذلك تعم جميع الكفار.

ثانيا: التزام إعطاء الجزية، اشترط الحنابلة لصحة عقد الذمة التزام إعطاء الجزية كل عام[4]، وهذا مصداقا لقوله ﷻ: ﴿ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾.

ثالثا: التزام أحكام الإسلام، عدا ما أباحته أو شرعته لهم ديانتهم وعقائدهم وهو رأي الحنابلة والشافعية، يقول ابن قدامة[5] :"ولا يجوز عقد الذمة المؤبدة إلا شرطين:

أحدهما: أن يلتزموا إعطاء الجزية في كل حول.

والثاني: التزام أحكام الإسلام، وهو قبول ما يحكم به عليهم من أداء حق أو ترك محرم لقوله عز وجل: ﴿ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾، وقول النبي ﷺ في حديث بريدة: "فادعهم إلى أداء الجزية، فإنّ أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم"، ولا تعتبر حقيقة الإعطاء ولا جريان الأحكام، لأنّ إعطاء الجزية إنما يكون في آخر الحول والكف عنهم في ابتدائه عند البذل، والمراد بقوله: "حتى يعطوا" أي يلتزموا الإعطاء ويجيبوا إلى بذله" [6].

رابعا: أن يكون عقد الذمة مؤبداً

---

[1]- عبد المنعم بركة، الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين، ط1، الإسكندرية:مؤسسة شباب الجامعة، 1410هـ-1990م، ص92-93.

[2]- ابن القيم، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق: 17/1.

[3]-سورة التوبة/29.

[4]-ابن قدامة، المغني، مصدر سابق: 272/10.

[5]-هو: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي، ثم الدمشقي الحنبلي، الملقب بموفق الدين، من أكابر فقهاء الحنابلة، ولد سنة إحدى وأربعين وخمسمائة، وتوفي سنة عشرين وستمائة، له المغني في الفقه، روضة الناظر في الأصول [ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، بيروت:دار المعرفة :133/4. محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق:إحسان عباس، بيروت:دار الثقافة، 1974م: 158/2-159].

[6]- ابن قدامة، المغني، مصدر سابق: 272/10. وراجع أيضا : الشربيني، مغني المحتاج، مصدر سابق: 242/4. الشيرازي، الشيرازي، والمهذب، مصدر سابق :270/2.

ذكر الكاساني أن من شروط عقد الذمة أن يكون مؤبدا أي لا وقت لانتهائه، فإنّ وقت له وقت لم يصح وذلك لأنّ عقد الذمة في إفادة العصمة والالتزام بأحكام الإسلام كالخلف عن عقد الإسلام، وعقد الإسلام لا يصح إلا مؤبدا، فكذلك عقد الذمة [1].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]-بدائع الصنائع، مصدر سابق: 437/9.

المبحث الثاني: وضع الأقلية الدينية من خلال رابطة الجنسية في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي

منّ الله عز وجل على المسلمين بأعظم دين، فسعوا جاهدين إلى تطبيقه ونشره في بقاع الأرض، وأصبحت كل البلاد الخاضعة لأحكام شريعته جزء من البلاد الإسلامية.

وحيث أنه من النادر أن نجد دولة متجانسة لغويا، عرقيا، دينيا...فقد حوت هذه البلاد إلى جانب المسلمين غيرهم من اليهود والنصارى والمجوس.

ومع أن الإسلام يقبل بفكرة التعايش-فهو لا ينفِ وجود المخالف له في العقيدة، بل يقبل وجوده- فقد كان هؤلاء يعيشون بين المسلمين في أرضهم وديارهم، وقد أعطوا على ذلك العهود والمواثيق.

فهل كانت الدولة الإسلامية دولة بنفس مفهوم الدول الحديثة ؟ وهل كان كل من يتواجد على أرضها وإقليمها مواطنا فيها، أو بعبارة أخرى هل أعطت هذه الدولة تبعيتها لكل فرد بغض النظر عن دينه ؟ وما الأساس في ذلك؟

للإجابة عن هذه التساؤلات ينبغي التطرق إلى مصطلح الجنسية، لنتمكن من معرفة ما إذا كان غير المسلم مواطنا في البلاد الإسلامية، وعليه سيتم بحث ذلك في هذا المبحث وفق مطلبين:

المطلب الأول: نتعرف فيه على مفهوم الجنسية في القوانين الوضعية والدساتير العربية، وبيان أركانها وأنواعها، ثم نتطرق إلى الجنسية في الفقه الإسلامي، مع بيان أساسها وتحديد مركز غير المسلم في الشريعة الإسلامية في مطلب ثان.

المطلب الأول: مفهوم الجنسية في القوانين الوضعية

الجنسية مصطلح حديث بدأ في الظهور في أواخر القرن الثامن عشر مع ظهور مبدأ القوميات في أوربا، وهو مصطلح وثيق الصلة بالدولة وما يرتبط بها من قوانين ودساتير[1].

ويترتب على هذه الصلة التي تحدد انتماء الفرد إلى دولة معينة آثار هامة على صعيد حياة

[1]-سليمان محمد توبلياك، الأحكام السياسية للأقليات المسلمة، مرجع سابق،ص76.

الفرد والمجتمع الوطني والدولي، إذ تعتبر الجنسية البداية الحتمية للحياة القانونية للفرد، والتي لا كيان له بدونها.

وتتصل الجنسية بالقانون الدستوري من زاوية تحديده للمواطنين كركن للدولة، وكفالته حق المواطن في الجنسية، كما تتصل بالقانونيين الدولي العام والخاص باعتبارها أساس توزيع الأفراد بين الدول، كما تعتبر حق من حقوق الإنسان، كرسته العديد من المواثيق الدولية[1].

الفرع الأول: تعريف الجنسية

أ-تعريف الجنسية لغة: جاء في اللغة الجنس: الضرب من كل شيء، وهو من الناس ومن الطير، والجنس (بالكسر) أعم من النوع، ومنه المجانسة، ويقال هذا يجانس هذا أي يشاكله[2].

ب-التعريف القانوني:

الجنسية مصطلح قانوني علماني، وهي المعيار الذي على أساس منه يتم التوزيع القانوني للأفراد على وحدات سياسية هي الدول، أو بعبارة أخرى هي الوسيلة التي بمقتضاها يتم تحديد ركن الشعب في الدولة[3]، وعليه فقد عرفت بتعاريف نذكر منها :

-أنها:"علاقة قانونية سياسية بين الفرد والدولة، بموجبها يتحقق انتماؤه إليها،ورعايتها له"[4].

---

[1]-سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس وأحكامهما في الفقه الإسلامي، ط1، سوريا:دار النوادر، 1429ه-2008م، ص88.

[2]-ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق: 514/1.

[3]-عكاشة محمد عبد العال، القانون الدولي الخاص، الإسكندرية:دار الجامعة الجديدة، 1996م، ص19. الطيب زروتي، الوسيط في الجنسية الجزائرية، الجزائر:مطبعة الكاهنة، 2002م، ص5. وراجع أيضا: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، مرجع سابق: 99/2.

[4]-سعيد يوسف البستاني، الجنسية والقومية في تشريعات الدول العربية، بيروت:منشورات الحلبي الحقوقية، 2003م، ص23. وهذا في مفهومها التقليدي، لكن من ناحية عمقها وجوهرها فهي مبدئيا مزيج من علاقة عاطفية-روحية متحولة إلى ترابط سياسي وقانوني بين الفرد والدولة،كما أورد الكاتب تعريف واقعي يتناسب مع الخلفية التاريخية الحقيقية لقيام معظم الدول ذات الجدول الاجتماعي، فقال:أن الجنسية هي بمثابة علاقة قانونية جوهرها واقعة اجتماعية للربط بين الفرد والدولة قوامها تضامن حقيقي في الوجود، ومصالح وعواطف يساندها تبادل في الحقوق والواجبات.راجع:المرجع نفسه، ص46. وقد أوضحت محكمة العدل الدولية هذه الفكرة في حكمها الصادر في 6 ابريل1955 حيث قضت بأن" الجنسية علاقة قانونية ترتكز على رابطة اجتماعية وعلى تضامن فعلي في المعيشة والمصالح والمشاعر". راجع: فؤاد عبد المنعم رياض، مبادئ القانون

- هي"انتماء الشخص قانونا إلى الشعب المكون للدولة." [1]

-وهي "فكرة قانونية وسياسية ينتمي الفرد بمقتضاها إلى دولة معينة." [2]

- أنها:"رابطة قانونية سياسية تفيد اندماج الفرد في عنصر السكان بوصفه من العناصر المكونة للدولة"[3]

-كما عرفت على أنها:"نظام قانوني يكفل التوزيع الدولي للأفراد من مختلف دول العالم، وتحديد عنصر الشعب في كل دولة وفقا لقانون جنسيتها، وهذا التوزيع الدولي ينعكس آثاره على الحياة القانونية للفرد، فتمس قدرته على كسب الحقوق، وتحدد مركزه القانوني في علاقته بالدولة التي ينتمي إليها وسائر الدول الأخرى"[4].

يتضح من خلال هذه التعاريف أن الجنسية هي ذلك الرباط بين الفرد ودولة معينة، والذي بمقتضاه يتم التزام الدولة بحماية الشخص، بينما يخضع الفرد لسلطان الدولة باعتباره أحد رعاياها، هذا الرباط هو رباط قانوني سياسي.

ج- أركان الجنسية: تتحقق فكرة الجنسية بتوافر عناصر ثلاثة هي:

الدولة التي تمنح الجنسية، الفرد الذي يتلقاها، والعلاقة القانونية والسياسية التي تجمع بينهما[5].

1-الدولة: هي الطرف الأول في الجنسية، وهي التي يعترف بها القانون الدولي كشخصية دولية[6]، ولو لم تكن تامة السيادة -كأن تكون تحت الحماية أو الانتداب- وهي التي لا يثبت

الدولي الخاص ومركز الأجانب، القاهرة:دار النهضة العربية،1996م، ص12.

[1]-الطيب زروتي، الوسيط في الجنسية الجزائرية، مرجع سابق،ص28.

[2]-محمد طيبة، الجديد في قانون الجنسية الجزائرية والمركز القانوني لمتعدد الجنسيات، ط1،الجزائر:دار هومة، 2006م،ص19.

[3]-محمد كمال فهمي، أصول القانون الدول الخاص، ط2، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، 1992، ص71.

[4]-هشام صادق، الجنسية الموطن ومركز الأجانب، الإسكندرية:منشأة المعارف، 1997م: 40/1.عمر أبو بكر باخشب وأحمد عبد الحميد عشوش، الوسيط في القانون الدولي العام، الإسكندرية:مؤسسة شباب الجامعة، 1990م، ص124.

[5]-عكاشة محمد عبد العال، القانون الدولي الخاص، المرجع السابق، ص41.

[6]-الدولة المقصودة هنا هي التي تؤلف شخصا من أشخاص القانون الدولي العام، أي التي لها وجود خاص بها ومستقلة في علاقتها بالدول الأخرى، أي الدولة ذات السيادة والمعترف بها دوليا، وليس مطلوبا مع هذا أن تكون الدولة قد استكملت مقومات سيادتها، إلا إذا بلغ النقصان في سيادتها حدًا فقدت معه الدولة شخصيتها بصورة كلية.

حق إنشاء الجنسية إلا لها، إذ ليس لغير الدول من الجماعات والهيئات الدولية حق منح الجنسية،حتى ولو كانت هذه الجماعات تسمو فوق الدول[1]، لأنّ الجنسية تشكل أداة لتوزيع الأفراد بين مختلف الدول، وبواسطتها يتم تحديد من هم المواطنون ومن هم الأجانب، وللدولة وحدها حق إقامة هذا التحديد والتمييز.

2-الفرد: وهو الطرف الآخر في الجنسية، أو هو الركن الثاني فيها، وهو الشخص الطبيعي أو الشخص الذاتي[2]، سواء كان متمتعا بالأهلية أم لا، لأنّ الجنسية مظهر من مظاهر الشخصية القانونية للفرد[3]، لذلك لا يتصور أن يتمتع الرقيق بأية شخصية[4].

3- وجود علاقة قانونية سياسية بين الفرد والدولة[5]، فالجنسية رابطة قانونية، بمعنى أن القانون هو الذي يحكم نشأتها وزوالها، كما يحدد مختلف الآثار التي تترتب عليها، وهي أيضا رابطة سياسية، لأنها تقوم على فكرة الولاء السياسي للفرد إزاء دولته، هذا الولاء يتمثل في شعور الفرد بكيانه كعنصر في شعب الدولة، وفي استعداده للقيام بما تفرضه عليه تلك العضوية من أعباء تتصل بمصالح هذا الشعب في مجموعه[6].

كما تبدو هذه الرابطة بما ترتبه من حقوق وتكاليف، ذات صبغة سياسية يتحمل أو يتمتع بها كل من طرفيها[7]، فللفرد من ناحيته حق الاشتراك في الحكم عن طريق مباشرة حق الانتخاب، أو الترشيح لعضوية المجالس النيابية وتولي الوظائف العامة، مقابل أداء بعض التكاليف،

راجع: سعيد البستاني، الجنسية والقومية في تشريعات الدول العربية، المرجع السابق، ص48.

[1]-عكاشة عبد العال، القانون الدولي الخاص، المرجع السابق، ص30. محمد كمال فهمي، أصول القانون الدولي الخاص، مرجع سابق، ص81.

[2]-فؤاد عبد المنعم رياض، مبادئ القانون الدولي الخاص، مرجع سابق، ص10.

[3]-سعيد البستاني، الجنسية والقومية في تشريعات الدول العربية، المرجع السابق، ص49.

[4]-هذا فيما مضى، أما وقد زال نظام الرق، فكل شخص يتمتع بالشخصية القانونية يكون أهلا لأن يكون طرفا في رابطة الجنسية، ومع ذلك فالواقع الدولي يشير إلى وجود فئات من الأشخاص لا جنسية لهم، وعلى العكس إلى وجود أشخاص متعددي الجنسيات. راجع: محمد كمال فهمي، محمد كمال فهمي، أصول القانون الدولي الخاص، المرجع السابق، ص82. سعيد البستاني، الجنسية والقومية في تشريعات الدول العربية، المرجع السابق، ص49. عكاشة محمد عبد العال، القانون الدولي الخاص، المرجع السابق، ص26-27.

[5]-عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص58.

[6]-محمد كمال فهمي، أصول القانون الدولي الخاص، مرجع سابق، ص71.

[7]-عكاشة محمد عبد العال، القانون الدولي الخاص، المرجع السابق، ص23.

وعلى الأخص الخدمة العسكرية[1] وتلتزم الدولة من جانبها بأن تكفل للفرد البقاء في إقليمها دون أن يتعرض لخطر الإبعاد، فإذا رحل عن الإقليم باختياره تمتع بالحماية السياسية للدولة بواسطة ممثليها الدبلوماسيين في الخارج[2].

الفرع الثاني: أهمية الجنسية وآثارها

للجنسية أهمية كبيرة في القانون المعاصر في حياة الفرد والدولة معا، ونظرا إلى هذه الأهمية المزدوجة، فهي من أهم المسائل التي تحظى باهتمام المجتمع الدولي، وتعنى بها الدول المتقدمة للقضاء على كل أنواع التمييز والتفرقة القائمة على أساس الجنس أو السن...

ولقد اعترف المجتمع الدولي للفرد بالحق في الجنسية ضمن المادة 15 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فكرسته بذلك حقا من بين أهم حقوقه السياسية، إيمانا منه بأن علاقة الجنسية بين الفرد والدولة هي حالة من أكثر أحواله الشخصية أهمية وحيوية[3]، ويترتب على اكتسابها آثارا هامة أيضا، على صعيد حياة الفرد وعلى صعيد المجتمع الوطني أو الدولة.

فعلى صعيد حياة الفرد: وبالاستناد للجنسية يتم تحديد حالته السياسية،كما تعتبر الرابطة الأساسية لمركزه في القانون الدولي، ما دام أنه لا يعترف به إلا عن طريق تدخل الدولة التي ينتمي إليها لرعاية شؤونه وتبني قضاياه على الصعيد الدولي[4].

وعلى أساس الجنسية ينهض التمييز بين طائفتين من الأشخاص المقيمين على إقليم الدولة.

1-طائفة الوطنين[5]: وهي التي تربطها بالدولة رابطة الجنسية،و يتمتعون بمجموعة من

---

[1]-فؤاد عبد المنعم رياض، مبادئ القانون الدولي الخاص، مرجع سابق، ص23. الطيب زروتي، الوسيط في الجنسية الجزائرية، مرجع سابق، ص33-34.

[2]-محمد كمال فهمي، أصول القانون الدولي الخاص، المرجع السابق، ص71-72.

[3]-محمد طيبة، الجديد في قانون الجنسية الجزائرية، مرجع سابق، ص20.

[4]-الطيب زروتي، الوسيط في الجنسية الجزائرية، مرجع سابق، ص28.

[5]-توجد عدة مصطلحات للدلالة على تبعية الفرد يستخدم في هذا النطاق مصطلحين: مصطلح الوطنيون والمواطنين.
الوطنيون (Nationaux): مصطلح يشمل الأشخاص الذين يتمتعون بجنسية دولة معينة (وهو أوسع المصطلحات نطاقا).
أما المواطن(le citoyen): فهو مصطلح يستخدم في القانون العام الداخلي ليشمل كل وطني يتمتع بكافة الحقوق المدنية والسياسية في الدولة، مع تمتعه بجنسيتها، وعلى هذا الأساس فكل مواطن وطني، وليس كل وطني مواطن، وكل من المواطن أو الوطني وفق اللغة القانونية المعاصرة يتحدد ارتباطه بدولته عبر وثاق قانوني سياسي هو الجنسية، بمعزل عن جذوره وأصوله التاريخية أو الروحية أو الاجتماعية.راجع: سعيد يوسف البستاني، الجنسية والقومية في تشريعات الدول العربية، مرجع سابق،

الحقوق السياسية ممنوعة على الأجانب[1].

2-طائفة الأجانب: وهي التي لا تربط بأفرادها بالدولة التي يقيمون على إقليمها رابطة الجنسية، سواء قامت هذه الرابطة بينهم وبين دولة أخرى أو لم تقم.

ومع اكتساب صفة وطني أو أجنبي، يتم تحديد مدى الحقوق التي يتمتع بها والالتزامات التي تترتب عليه اتجاه دولته[2].

وعلى صعيد المجتمع الوطني: فبواسطة الجنسية يتم تكوين ركن الشعب، وهو أحد الأركان الأساسية التي تقوم عليها الدولة من مجموع الأفراد الذين ينتمون إليها، لذا كانت الجنسية ولا تزال من الموضوعات التي يتصل تنظيمها بكيان الدولة، وتأمين استمرار وجودها، وحياة الدول المشتركة تتطلب إعمال هذا المعيار كأساس للتوزيع السكاني.

كما تعد الجنسية وسيلة لممارسة السيادة الشخصية على الوطنيين ولو كانوا في الخارج[3].

الفرع الثالث: أنواع الجنسية

تتبع الدولة عادة وهي بصدد إسباغها لجنسيتها على أفرادها،أصولا عامة وثابتة في التشريعات المعاصرة، هذه الأصول تنبثق من مبدأ أساسي وهو ضرورة أن تكون ثمة رابطة مادية أو معنوية أو كليهما معا بين الفرد والدولة، ولذلك فإن اكتساب الفرد لجنسية ما إما أن يكون معاصرا للميلاد أو لاحقا عليه.

ص50- 167.

لكن قد تجري بعض الدول تمييزا دائما بين وطنييها لأسباب حضارية أو عنصرية أو دينية، أو تمييزا مؤقتا للوثوق من صدق نوايا الشخص المنتمي إليها حديثا، من خلال حرمانه من بعض أو كل الحقوق السياسية لفترة محددة، فيسمى في هذه الحالة الوطنيون الذين انتقصت حقوقهم المدنية والسياسية بالرعايا (les sujets). راجع: الطيب زروتي، الوسيط في الجنسية الجزائرية، مرجع سابق، ص31.

[1]-محمد طيبة، الجديد في قانون الجنسية الجزائرية، مرجع سابق، ص20.

[2]-سعيد يوسف البستاني، الجنسية والقومية في تشريعات الدول العربية، مرجع سابق، ص24. عبد المنعم أحمد بركة، مرجع سابق، ص279. عمر أبو بكر باخشب، الوسيط في القانون الدولي العام، مرجع سابق، ص132. الطيب زروتي، الوسيط في الجنسية الجزائرية، المرجع سابق، ص33-34.

[3]-سعيد يوسف البستاني، الجنسية والقومية في تشريعات الدول العربية، مرجع سابق، ص24. الطيب زروتي، الوسيط في الجنسية الجزائرية، مرجع سابق،ص28.

ولهذا نميز بين نوعين من الجنسية:

أ-الجنسية الأصلية[1]:

وهي الجنسية التي تثبت للشخص منذ ميلاده، أو عند ولادته، ولو أقيم عليها الدليل بعد ذلك، ولهذا يطلق عليها اسم جنسية الميلاد، وهي الجنسية الأكثر وقوعا، إذ تشكل القاعدة الغالبة لالتقاء الجنسية بالفرد وحصوله عليها بحكم القانون[2].

أ/1-أسس الجنسية الأصلية: رغم ما تعارفت عليه تشريعات الدول من أصول أو قواعد ومبادئ أساسية لبناء مادة الجنسية، أو لتعمير ركن الشعب فيها، ومبررات هذا المنهج، فإنّ تشريع الجنسية يرتبط بالمصالح العليا لكل دولة، والتي يعود لها وحدها حق تحديد أحكام جنسيتها، وهذا ما يُظهر خصوصية وذاتية في أحكامها، لذلك تختلف الدول في الأساس الذي تضعه لهذا النوع من الجنسية على أحد أساسين أوعليهما معا، وهما حق الدم والأصل العائلي، وحق الإقليم[3].

أ/1-1- حق الدم، أو النسب: بمقتضى ذلك كل مولود لوالد وطني تثبت له جنسية والده في لحظة ولادته، بناء على رابطة النسب.

ولذلك سميت الجنسية التي تلحق الشخص بناء على هذا الأساس بجنسية النسب (Nationalité de Filiation)، وسمي حق الدولة في فرضها على المولود بحق الدم[4].

والحكمة في الاعتداد بالأصل العائلي كأساس لكسب الجنسية أن الشخص يتلقي عن أبويه صلاتها الروحية عن طريق التربية التي توحد المشاعر والأماني، وعلى الأخص شعور الولاء للدولة التي ينتميان إليها والأمل في مستقبلها[5].

وتعتمد التشريعات العربية في ثبوت الجنسية الأصلية، منذ ظهور أنظمة جنسيتها، وحتى

---

[1]-سعيد يوسف البستاني، الجنسية والقومية في تشريعات الدول العربية، المرجع السابق، ص113-115. محمد كمال فهمي،أصول القانون الدولي الخاص، ص86.

[2]- عمر أبو بكر باخشب، الوسيط في القانون الدولي العام، مرجع سابق، ص129.

[3]-سعيد يوسف البستاني، الجنسية والقومية في تشريعات الدول العربية، المرجع السابق، ص113-114.

[4]-محمد كمال فهمي، أصول القانون الدولي الخاص، مرجع سابق، ص87. فؤاد عبد المنعم رياض، مبادئ القانون الدولي الخاص، ص36.

[5]-المرجع نفسه.

اليوم على هذا الحق بصفة أساسية، ويبقى الأصل والغالب في هذه التشريعات اعتدادها بحق الدم من جهة الأب، حيث ينبغي أن يكون الولد شرعيا، وبكل الحالات فهذه هي الصورة الغالبة التي تنعقد لها الأولوية في سائر قوانين الجنسية العربية، مع ذلك واستثناء عليها توجد حالات قليلة وضيقة يعتد فيها بحق الدم من جهة الأم، عندما يكون الوالد مجهولا أو عندما يكون عديم الجنسية[1].

فمن خلال مراجعة قوانين الجنسية العربية نجد أنها متفقة على الأخذ بحق الدم الأصلي (أي الارتباط أو الانحدار من جهة الأب)،أو ما يمكن تسميته بحق الدم الأبوي،حيث ينبغي أن يكون الولد شرعيا، ونظرا لكون هذا الأساس هو الأصل في اكتساب الجنسية الأصلية، فإن غالبية قوانين الجنسية العربية تأخذ به لمنح الجنسية دون اقترانه أو الحاجة لاقترانه، بأي عنصر آخر مضاف إليه، ولذلك يكفي حق الدم –خاصة من جهة الأب– وحده لتمكين المولود من الحصول على جنسية والديه، وهو ما يبرر اتفاق معظم قوانين الجنسية العربية، مع الاختلاف في شكل الصياغات[2].

---

[1]–سعيد يوسف البستاني، الجنسية والقومية في تشريعات الدول العربية، المرجع السابق، ص126-127.

[2]–ونصت المادة 7 من قانون الجنسية المملكة العربية السعودية رقم4 الصادر بتاريخ 1374/01/25هـ، وفي فقرتها الأولى على أنه "يكون سعوديا من ولد داخل المملكة العربية السعودية أو خارجها لأب سعودي...". هذه المادة تتطابق مع ما ورد في المرسوم الأميري رقم 15 لعام 1959م في المادة 2، بشأن الجنسية الكويتية، ولا يخرج هذا الموقف عما ورد في المادة 3 من المرسوم التشريعي رقم 67 الصادر بتاريخ 1961/10/31م السوري، وأيضا ما ورد في نص المادة2 من قانون الجنسية القطرية، رقم 2 لعام1961م، والذي تضمن حالة واحدة فقط، لاكتساب الجنسية الأصلية من جهة الأب.

هذه النصوص المبنية على الموقف الآخذ بحق الدم الأصلي تتماثل في كونها لم تشترط ولادة الطفل على إقليم الدولة، وقد تعمدت في مفرداتها عدم اشتراط ذلك، وهو ما يشبه المادة 4 في فقرتها الأولى من القانون العراقي، وكذلك المادة 4 في فقرتها الأولى من القانون الليبي، ونص الفصل السادس فقرة أولى من القانون المغربي، إلا أن المشرع: الجزائري واللبناني والمصري، قد تميز بصورة أوضح عمن سبقه من التشريعات في أنه لم يلجأ إلى أية مفردات تدل على الولادة داخل الإقليم أو خارجه ففي نص المادة 6 من قانون الجنسية الجزائرية(أمر رقم 05-01 المؤرخ في 27 فبراير2005) على أنه:" يعتبر جزائريا الولد المولود من أب جزائري وأم جزائرية." واكتفى النص اللبناني في مادته 1 في فقرتها الأولى من القرار رقم 15 لعام1925م بقوله: «بعد لبنانيا كل شخص مولود من أب لبناني...»، ومثله المشرع المصري في المادة 2 من القانون المصري رقم 26 لعام 1975م، حيث أكد على عدم التمييز بين الولادة داخل أو خارج إقليم الدولة. وبهذا تكون التشريعات العربية الآخذة بهذا الموقف تتفق على الأخذ بشرطين لازمين، حيث تثبت للابن جنسية أبيه بقوة القانون:

أ/1-2- حق الإقليم:(مرتكز حق الميلاد أو مكان الولادة)

والمقصود به حق الدولة في فرض جنسيتها على من يولدون على إقليمها،و عليه فكل مولود يولد في إقليم دولة، تثبت له جنسيتها بغض النظر عن جنسية والده، ترجيحا لرابطة الإقليم على رابطة الدم.

و تسمى الجنسية التي تلحق الشخص بناء على تلك الواقعة بجنسية الإقليم، ويسمى حق الدولة في فرض جنسيتها بهذا الأساس بحق الإقليم.

والحكمة في كسب الجنسية بناء على الميلاد في إقليم الدولة، أن الشخص عادة يدين بالولاء للدولة التي بها مسقط رأسه، وغالبا ما يقع بها موطن والديه، وفيها تتركز مصالحه، وهو على أية حال يتأثر بالبيئة التي ولد بها[1].

و الملاحظ في التشريعات العربية أنها تأخذ بحق الأرض أو الإقليم لمنح الجنسية الأصلية إلى جانب حق الدم، و لم تأخذ بهذا الحق وحده في منحها للجنسية إلا في حالات محدودة تنحصر في:

- حالة جهالة الوالدين.
- حالة جهالة جنسيتهما أو انعدامها.

1-أن يكون الأب وطنيا لحظة الولادة. 2-أن يثبت نسب الولد لأبيه شرعا.

أما الأخذ بحق الدم الثانوي (من جهة الأم)، فقد أتى والتشريعات العربية استثناء ويمكن حصره في حالتين: أولهما: الولد الشرعي لكن بانعدام جنسية الأب. ثانيهما: الولد غير الشرعي.

فحسب نص المادة 7 من نظام الجنسية السعودي رقم 4 لعام 1374هـ،يلاحظ أن المشرع قد حصر اعترافه بالجنسية الأصلية من جهة الأم في حالة واحدة فقط هي حالة الولد الشرعي، مخالفا بذلك باقي التشريعات العربية لتضم حالة الولد غير الشرعي لكن معززا بحق الإقليم. فجاء في المادة 2 من قانون الجنسية المصري لعام 1975م أنه يعتبر مصريا من:"... ولد في مصر من أم مصرية ومن أب مجهول الجنسية." وهو ما قررته المادة 3 من المرسوم التشريعي رقم 276 لعام 1969م السوري: "يعتبر عربيا سوريا حكما من ولد في القطر من أم عربية سورية و لم تثبت نسبته لأبيه". وهو ما اتخذه المشرع الأردني في نص المادة 3/ف4 من قانون الجنسية رقم 6 لسنة 1954م، والمشرع العراقي في نص المادة 4 في فقرتها الثانية من القانون رقم 206 لسنة 1964م.

[1]-محمد كمال فهمي، أصول القانون الدولي الخاص، مرجع سابق، ص 88. فؤاد عبد المنعم رياض، مبادئ القانون الدولي الخاص، مرجع سابق، ص38.

- استحالة حصول المولود على جنسية أجنبية[1].

ب- الجنسية الطارئة [2]:(المكتسبة، اللاحقة)

و هي الجنسية التي تثبت للشخص بعد ميلاده، ولو كان الميلاد عاملا في كسبها، وتكتسب بناء على أحد أسباب أربعة هي:

التجنس، الزواج المختلط، الضم الإقليمي، واستعمال خيار الاسترداد.

وسوف نتناول هذه الأسباب باختصار، بدءً بالرافد الأول والأوسع وهو:

أولا – التجنس : وهو كسب الجنسية كسبا لاحقا للميلاد، بناء على الطلب المقترن بتوفر شروط يحددها قانون الدولة، والتي تملك إزاءه حرية التقدير[3].

يتضح من خلال هذا التعريف أن التجنس لا يكون إلا بناء على طلب الفرد من دولة معينة إعطاءه جنسيتها، فالأصل فيه أن لا يفرض بل يلتمس، وللسلطة العليا في الدولة أن توافق-إذا استوفى الطلب الشروط المقررة في تلك الدولة-أو ترفض الطلب الذي يقدمه الأجنبي للتجنس بجنسيتها[4].

ويشترط في التجنس شرطا أساسيا، وهو التوطن في إقليم الدولة مدة معينة، تختلف بحسب

---

[1]-ضيق المشرع الجزائري من نطاق حالات حق الإقليم وحده، وحصره في حالة غالبا ما ارتبطت بجهالة الوالدين ومسألة اللقطاء، بالإضافة إلى الولد المولود في الجزائر من أب مجهول وأم مسماة في شهادة الميلاد دون بيانات أخرى تمكن من إثبات جنسيتها،و هذا حسب المادة 7 من قانون الجنسية الجزائرية(أمر رقم 05-01 المؤرخ في 2005/02/27) . نفس الموقف أظهره المشرع المصري في قانون الجنسية لعام 1975م، في المادة 2/ف4 حيث ورد : "يكون مصريا من ولد في مصر من أبوين مجهولين، ويعتبر اللقيط في مصر مولودا فيها ما لم يثبت العكس".و هو ما جاء في المادة 4/ف2 من القانون العراقي،و المادة 7 من القانون المغربي. هذا بخلاف ما سار عليه التشريع السوري واللبناني في تعاطيهما مع هذا الأساس،ففي الفقرة (ج) و(د) من المادة 3 من المرسوم التشريعي رقم 67 لعام 1961م قرر المشرع السوري مثل المشرع اللبناني اعتمادا حالات ثلاث لكسب الجنسية الأصلية استنادا لحق الإقليم وحده: - المولود في القطر السوري من والدين مجهولين.

- المولود في القطر السوري من والدين مجهولي الجنسية أو لا جنسية لهما.

- المولود في القطر السوري و لم يحق له عند ولادته أن يكسب بصلة البنوة جنسية أجنبية.

[2]- يطلق على هذا النوع من الجنسية بالطارئة، لكونها ليست الجنسية العادية التي يعرف لها وقت لكسبها، ومعيار واضح لقيامها، ولاحقة لأنها تثبت للشخص في تاريخ لاحق لولادته،و مكتسبة لأنها تثبت بعد الميلاد.

[3]- محمد كمال فهمي، أصول القانون الدولي الخاص، مرجع سابق، ص89-90.

[4]- سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس وأحكامهما في الفقه الإسلامي، مرجع سابق،ص82.

مدى تشدد الدولة أو تساهلها في كسب جنسيتها [1]،و تشترط بعد ذلك شروطا أخرى تتعلق بأهلية طالب التجنس[2]، وبوجوب تحقق قسط من التقارب بينه وبين سائر الوطنيين كالإلمام باللغة الوطنية [3].

ويترتب على التجنس آثار تخص المتجنس وحده[4]، وهو ما يسمى بالآثار الفردية للتجنس

---

[1]- تتشابه التشريعات العربية في اعتماد شرط الإقامة الطويلة كقرينة ملموسة لاندماج الأجنبي في الجماعة الوطنية،لكنها تفترق عند تحديدها لمدة هذه الإقامة، فمن التشدد الواضح والذي بلغ مداه الأقصى في بعض الدول بثلاثين سنة، إلى المرونة والتساهل النسبي والذي بلغ أربع سنوات، ففي قمة هرم التشديد تبرز دولة الإمارات العربية، حيث تشترط في المادة 8 من قانون الجنسية لعام 1975م مدة 30 عاما، وتنزل إلى 25 سنة في قانون الجنسية البحريني رقم8 لعام 1963م في المادة 3 منه، لتبلغ 20 سنة في بعض دول الخليج العربي كالكويت، عمان وقطر، وفي موقف وسطي تتضاءل هذه المدة لتصل إلى 10 سنوات في قانون الجنسية المصري في المادة 4/ف5، والقانون الليبي في المادة 5 والعراقي في المادة 8، والنظام السعودي في المادة 9 من القرار رقم 245 الصادر بتاريخ1425هـ، وتقل لتصل إلى7 سنوات في القانون الجزائري لعام 1970م وفق المادة 10/ف1، وتأتي كل من لبنان في المادة 3/ف1، وسوريا في المادة 4، وتونس في الفصل10 والمغرب في الفصل 11 ضمن مجموعة التشريعات المتساهلة في تحديدها لمدة الإقامة المطلوبة في التجنس والتي تتفق في معظمها على الأخذ بمدة 5 سنوات، ليكون المشرع الأردني على رأس الدول المتساهلة حيث يشترط مدة 4 سنوات.

[2]- تجمع قوانين الجنسية للدول العربية على الأخذ بشروط تضفي الحماية على مجتمع الدولة من أي تجنس يمكن أن يضر بها، أو يجعلها مستقبلة لوطنيين جدد يشكلون عالة عليها، ومن أهم الشروط التي تبرزها القوانين، يسر الحالة المادية لطالب التجنس، سلامة المتجنس البدنية والعقلية،خلوه من الأمراض، حسن سيرته، وعدم الحكم عليه بعقوبة جنائية،و هذا ما ورد في المادة 10 من قانون الجنسية الجزائرية، وأيضا عدم اعتناقه لمبادئ سياسية تتعارض مع النظام السياسي للدولة،وهو ما جاء في المادة 4 من القانون المصري، والمادة 4/ف2 من القانون الأردني رقم 22 لسنة1987م، وكذلك المادة 4/ف2من القانون الكويتي، والمادة 9 من القانون السعودي.

لكن تنفرد بعض التشريعات نظرا لخصوصية بنيتها الاجتماعية بوضع شروط أساسية كشرط الإسلام في طالب التجنس، وهذا ما نصت عليه صراحة المادة 4 من القانون الكويتي رقم1 لسنة 1982م، ويعتمده نظام الجنسية السعودي ولو مضمرا (أخذا بقواعد النظام العام).

[3]-ترتكز قوانين الجنسية العربية وباستثناء القانون الجزائري واللبناني، على مسألة إلمام الأجنبي باللغة العربية كمؤشر في عملية الاندماج في المجتمع الوطني، المادة 12/ف4 من القانون الأردني، المادة 4/ف3 من القانون المصري، والمادة 5/ف "و" من القانون السوري، والمادة 9/ف "و" من القانون السعودي.

[4]- أظهرت بعض التشريعات تباينا في إعمالها لمبدأ التساوي بين الوطنيين والمتجنسين، فالبعض تبنى الحرمان المؤبد من الحقوق السياسية وهذا ما جاءت به المادة 13 من قانون الجنسية في دولة الإمارات العربية المتحدة لعام 1972م المعدل في عام 1975 م والتي تقرر أنه : "لا يكون لمن يكسب جنسية الدولة بالتجنس وفقا لأحكام المواد من خمسة إلى عشرة، حق الترشح أو الانتخاب أو التعيين في أية هيئة من الهيئات النيابية أو الشعبية، أو في المناصب الوزارية، ولا يستثنى من ذلك إلا المواطنون من أصل عماني أو قطري أو بحريني، حيث تمكنهم التمتع بهذه الحقوق بعد مرور سبع سنوات من اكتسابهم الجنسية".

في حين كان التشدد في المدة والحرمان من بعض الحقوق السياسية اتجاه المشرع الكويتي في القانون رقم 15 لعام 1959م

وأخرى تطال أسرته،أو ما يسمى بالآثار الجماعية للتجنس [1].

و من المبادئ المقررة في القانون، أنه من اكتسب جنسية جديدة، اكتسب صفة الوطنية، وكان ذلك سببا في تمتعه بسائر الحقوق التي يتمتع بها الوطنيون، سواء في ذلك الحقوق السياسية أو المدنية، وتحمل كافة الأعباء التي يتحملونها.

ثانيا – الزواج المختلط: يعتبر الزواج المختلط–وهو الذي ينعقد بين زوجين مختلفي الجنسية– طريقا خاصا لكسب الجنسية الطارئة، قاصرا على الإناث دون الذكور.

و بمقتضى ذلك تفرض على الزوجة جنسية زوجها بحكم القانون بمجرد تمام الزواج، وتظل الزوجة متمتعة بهذه الجنسية طوال قيام الزوجية[2].

المعدل بالمرسوم قانون رقم 40 لعام 1987م 6 يوليو 1966م والتي قررت أنه: لا يكون لمن كسب الجنسية وفقا لأحكام المواد 3، 4، 5، 7، 8 من هذا القانون حق الانتخاب لأي هيئة قبل انقضاء ثلاثين سنة ميلادية من تاريخ كسب الجنسية، ويسري هذا القانون على من سبق لهم التمتع بالجنسية الكويتية قبل العمل بهذا التعديل، وتحسب هذه المدة بالنسبة لهؤلاء اعتبارا من 6 يوليو 1966م، إذا كان كسبهم للجنسية قبل هذا التاريخ، ولا يكون للمذكورين في الفقرتين السابقتين حق الترشح أو التعيين في أي هيئة نيابية، وذهبت التشريعات العربية الأخرى إلى اعتماد الحرمان المؤقت القصير من بعض أو كل الحقوق السياسية، وحتى بعض الحقوق المدنية، وإن تفاوتت في المدة بين أقصرها وهي 5 سنوات وأطولها 10 سنوات، ففي المادة 6 من القرار رقم15 لسنة 1925 م في لبنان نصت على الأخذ ب 10 سنوات كمدة انتظار، لكن حصرتها في مجال محدد من الحقوق السياسية وهو الترشح للمجالس النيابية وبمجال محدد بالنسبة للحقوق المدنية وهي الوظائف العامة، أما المادة 9 من قانون الجنسية المصري لعام 1975م فتقرر أنه:"لا يكون للأجنبي الذي اكتسب الجنسية المصرية طبقا للمواد: 3، 4، 6، 7 حق التمتع بمباشرة الحقوق السياسية قبل انقضاء 5 سنوات من تاريخ اكتسابه لهذه الجنسية، كما لا يجوز تعيينه عضوا في هيئة نيابية قبل مضي 10 سنوات من التاريخ المذكور..." ،و قد أخذ بذات الموقف القانون العراقي في المادة 10، في حين اعتنق المشرع السعودي المساواة شبه التامة بين المتحنس والأصيل، ويبقى التشريع الجزائري على رأس التشريعات التي أعطت للمتجنس كافة الحقوق حيث نصت المادة 15 من قانون الجنسية لسنة 1970م:"يتمتع الشخص الذي يكتسب الجنسية الجزائرية بجميع الحقوق المتعلقة بالصفة الجزائرية، ابتداء من تاريخ اكتسابه". و لم يفرق بين الحقوق المدنية والسياسية.

[1]–يمتد أثر التجنس الى أفراد أسرة المتجنس (الأبناء والزوجة)، ففي نص المادة 17 من قانون الجنسية الجزائري أنه : "يصبح الأولاد القصر لشخص اكتسب الجنسية الجزائرية بموجب المادة 10 من القانون، جزائريين في نفس الوقت كوالدهم" وعلى نفس المنوال نصت المادة 4 من قانون الجنسية اللبناني . أما الزوجة فتبنت بعض التشريعات العربية اعتناق مبدأ وحدة الجنسية في العائلة، ففي المادة 14 اعتنق نظام الجنسية السعودي هذا المبدأ، حيث رتب على اكتساب الأجنبي الجنسية السعودية، أن تصبح زوجته سعودية، مالم تقرر خلال سنة من دخول زوجها في الجنسية السعودية، أنها ترغب في الاحتفاظ بجنسيتها الأصلية . وعلى نفس المنوال سار المشرع الإماراتي في المادة 10 من القانون رقم 17 لعام 1972م .

[2]–محمد كمال فهمي، أصول القانون الدولي الخاص، مرجع سابق، ص 92.

وفيما يتعلق بأثر الزواج في الجنسية، يتضح من مقارنة التشريعات في مختلف الدول أن حركة التشريع قد ترددت بين مبدأين، مبدأ وحدة الجنسية في العائلة، ومبدأ استقلال الجنسية في العائلة، على أن معظم التشريعات العربية قد أخذت بالمبدأ الأول [1].

ثالثا – استعمال خيار الاسترداد:(Réintégration)

وهو رخصة خولها القانون للشخص الذي فقد جنسية الدولة بالعودة إليها، فخيار الاسترداد ماهو إلا عودة لاحقة إلى جنسية سابقة، فمثال الأولاد القصر للمتجنس الذين اكتسبوا جنسية والدهم بطريقة التبعية، يمكنهم استرداد جنسيتهم السابقة، وفقد تلك الجنسية عند بلوغهم سن الرشد، وكذلك المرأة التي تكتسب جنسية زوجها كأثر للزواج، لها أن تسترد جنسيتها السابقة عند انتهاء الزوجية[2].

---

[1]–يعد الزواج المختلط مدخلا هاما للحصول على الجنسية المكتسبة، ويشكل صورة من صور تبعية المرأة لجنسية زوجها، وهي تبعية عائلية محصورة بالزوجة تؤدي غالبا إلى تغيير جنسيتها الأصلية لتلتحق بجنسية زوجها الأصلية، لكن هذا لا يؤخذ على إطلاقه بل بشروط .ففي المادة 9 مكرر من قانون الجنسية الجزائرية لعام 1970م المعدل والمتمم بالأمر 05-01 المؤرخ 27 فبراير2005م:"يمكن اكتساب الجنسية الجزائرية بالزواج من جزائري أو جزائرية...متى توفرت الشروط الآتية:

– أن يكون الزواج قانونيا وقائما منذ ثلاث سنوات على الأقل.

– الإقامة المعتادة والمنتظمة بالجزائر مدة عامين على الأقل..."

وفي المادة 7 من قانون الجنسية المصري رقم 26 لعام 1975م :"لا تكتسب الأجنبية التي تتزوج من مصري جنسيته بالزواج إلا إذا أعلمت وزارة الداخلية برغبتها في ذلك، و لم تنته الزوجية قبل انتهاء سنتين من تاريخ الإعلان لغير وفاة الزوج، ويجوز لوزير الداخلية بقرار مسبب قبل فوات مدة السنتين حرمان الزوجة من اكتساب الجنسية المصرية". وهذا ما أخذ به المشرع المغربي في الفصل العاشر. وفيما عدا المملكة العربية السعودية لم تشترط باقي التشريعات العربية شرط الإسلام في الزوجة كشرط لاكتساب جنسية هذه الدولة، لأن ذلك يتعلق بالنظام العام، وذلك بالاستناد الى عدة قرارات صادرة عن السلطات تؤكد صراحة على اعتبار الجنسية السعودية جنسية إسلامية لا يمكن لغير المسلم اكتسابها.راجع:محمد يوسف البستاني، الجنسية والقومية في تشريعات الدول العربية، مرجع سابق، ص 261.

أما في حالة زواج الأجنبي من وطنية، ففيما عدا المشرع الجزائري– في المادة مكرر 9 السابقة الذكر– اللبناني، التونسي، والعماني لم ترتب معظم التشريعات أي أثر للزواج المختلط على جنسية الزوج، ففي المادة 3/ف 2 من القرار رقم 15 لعام 1925م من قانون الجنسية اللبناني(المادة مكملة بالقرار 160 بتاريخ 16 تموز1934م) أنه :" يجوز أن يتخذ التبعية اللبنانية ...الأجنبي الذي يقترن بلبنانية، ويثبت أنه أقام مدة سنة في لبنان إقامة غير منقطعة منذ اقترانه..." وقد خفض المشرع العماني في المادة 2 من قانون الجنسية مدة الإقامة من 20 سنة –وهي المطلوبة في التجنس العادي– إلى 10 سنوات، عندما يكون طالب الجنسية متزوج من عمانية. وأعفى المشرع التونسي–في تعامله مع هذه الحالة– في الفصل 20/ف 2 طالب التجنس المتزوج من تونسية من شرط الإقامة مكتفيا بأن تكون إقامتهما في تونس عند تقديم طلب التجنس.

[2]–سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، مرجع سابق، ص84.

رابعا – الضم الإقليمي: (Annexion) أو تغيير السيادة الإقليمية

يتحقق هذا الضم في صور متعددة منها:

– اندماج دولتين لتكون دولة واحدة تحل محل الدولتين المندمجتين، فتزول جنسية كل من الدولتين لتحل محلهما جنسية الدولة الجديدة.

– الضم الكلي الذي يترتب عليه فناء الدولة القديمة، وانتقال السيادة على جميع أجزاء الإقليم المضموم إلى دولة أخرى، فيكتسب سكان الدولة المضمومة جنسية الدولة الضامة.

لكن قد تضم دولة إلى إقليمها جزء من إقليم دولة أخرى، فما أثر هذا الضم على جنسية سكان الإقليم المضموم ؟

يوجد في هذه المسألة اتجاهين:

الاتجاه الأول: يرى أصحابه أن يأخذ سكان الإقليم المضموم جنسية الدولة الضامة، لأن سيادة الدولة عينية وشخصية، لكن هذا الفرض يصاحبه عادة أن يترك لسكان الإقليم المضموم حرية رفض هذه الجنسية الجديدة، واختيار جنسية الدولة التي انفصل عنها الإقليم المضموم .

وقد اتبعت هذه الطريقة في كثير من المعاهدات التي أبرمت عقب الحرب العالمية الأولى، كمعاهدة لوزان بين ملقا وتركيا.

الإتجاه الثاني: يرى أصحاب هذا الاتجاه أن يُضم الإقليم دون سكانه، وهذا ما اتبع بين تركيا واليونان، عقب الحرب العالمية الثانية[1]

تستنتج مما سبق:

حرية الدولة في مادة الجنسية، أي إنفراد كل دولة بتنظيم جنسيتها وفقا لما تمليه مصالحها الوطنية ومن ثم فإن القواعد المنظمة للجنسية تصبح قواعد وطنية بحتة ينفرد بها المشرع الوطني داخل كل دولة، وعليه يلاحظ في العصر الحديث– وقد تعددت الدول العربية الإسلامية– أن كسب الجنسية لدولة من الدول يكون طبقا لقوانينها الوضعية الداخلية، وذلك دون اعتبار للدين

[1]–سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، مرجع سابق، ص85.

الذي يعتنقه مكتسب الجنسية[1].

المطلب الثاني: الجنسية في الفقه الإسلامي

الفرع الأول: نشأة الجنسية في الفقه الإسلامي

تعرفنا- فيما سبق-على أن الجنسية هي أداة تعبير عن انتساب الفرد إلى دولة معينة.

وأخذا بالرأي الراجح من أنها صفة تفيد قيام رابطة قانونية وسياسية بين الفرد والدولة[2]، يشترط لتوافرها ثلاثة عناصر هي الدولة المانحة للجنسية، والفرد الذي يتلقاها، والعلاقة الناتجة بينهما، أو الأساس القانوني لتلك الرابطة، يتعين تحليل مدى توافر هذه العناصر طبقا لأحكام الفقه الإسلامي في تبعية رعايا الدولة الإسلامية لها.

فبالنسبة للطرف الأول وهو الدولة، فمما لا شك فيه أن الدولة الإسلامية حقيقة واقعة، قائمة منذ أن وضع أسسها الأولى الرسول ﷺ بعد هجرته إلى المدينة، وهي دولة مستجمعة لكافة أركانها، بغض النظر عن طبيعة نظام الحكم[3]،توفرت على عناصر الدول الحديثة من شعب وإقليم وسلطة، وكان أفرادها المكونون لعنصر الشعب فيها، يوصفون بأنهم من تبعيتها، مرتبطون ارتباطا سياسيا بها، لكون الدولة الإسلامية طرف فيها-على اعتبار أن الدولة مؤسسة سياسية- ومرتبطون برابطة قانونية، لأنّ آثارا قانونية تنتج عن هذه الرابطة، يلتزم بها الفرد والدولة، هذه الآثار هي الحقوق التي يتمتع بها الفرد في ظل الدولة، والواجبات التي يلتزم بها قبلها[4].

هذا المفهوم الحديث للجنسية عرفه فقهاء الشريعة الإسلامية، وإن لم يطلقوا عليه ذات الاصطلاح-وعدم التسمية لا يعني عدم الوجود-كان نتيجة حتمية لوجود الدولة الإسلامية

---

[1]-فيكون بذلك المسلم الجزائري مثلا أجنبي بالنسبة لقانون الجنسية في دولة المغرب أو تونس أو سوريا، ويكون المسلم الأجنبي- أيا كانت جنسيته طبقا للقوانين الوضعية الحالية- أجنبيا في تطبيق القوانين الوضعية الجزائرية أو السورية أو المصرية، في حين يكون غير المسلم المصري الجنسية -القبطي مثلا- أو المسيحي السوري من المواطنين الأصليين !!!...

[2]-صابر طعيمة، الإسلام والآخر، ط1، الرياض المملكة العربية السعودية:مكتبة الرشد، 1428هـ-2007م، ص437.

[3]-الطيب زروتي، الوسيط في قانون الجنسية الجزائري، مرجع سابق، ص49.

[4]-عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص61.

كدولة واقعة بالفعل[1].

ومنطلق تحديد معالم تلك الدولة هو تقسيمها الثنائي للعالم، دار إسلام ودار حرب[2]، ذلك أن الإسلام ورغم كونه دينا عالميا موجها للناس كافة، إلا أنه كان ينظر إلى العالم نظرة خاصة، والعلاقة بين الفرد والدولة تنبع من التقويم الإسلامي لفكرة الجنسية، وهو تقسيم العالم إلى دارين[3]

و قد وضع الفقه الإسلامي قواعد تحكم العلاقات بين هذه الدور[4]، وضبط أساسا لتنظيم علاقات المسلمين بغيرهم، بما سمي القانون الإسلامي للأمم في المسائل السياسية والمدنية،و أولى تلك العلاقات تنظيما محكما دقيقا له خصوصيته وذاتيته، بما يشمل اليوم أحكام القانون الدولي بقسميه العام والخاص[5].

وعليه ينبغي التعرف أولا على هاتين الدارين بدءً ب:

1- دار الإسلام: هو اصطلاح قديم قصد به الفقهاء الدولة الإسلامية بمفهومها المعاصر، وهو اصطلاح متناسب وتلك الفترة، ويشمل إقليم الدولة بكافة عناصره.

وقد وردت عدة تعاريف لدار الإسلام عند علماء المسلمين، نقتصر على ذكر البعض منها:

-عرفها الحنفية على أنها:" الدّار التي تظهر فيها أحكام الإسلام"[6].

-وعرفها المالكية:" بأنها الدار التي تقام فيها شعائر الإسلام أو غالبيتها"[7].

-وعرفها الشافعية:" بأنها كل محل قدر أهله فيه على الامتناع من الحربيين"[1].

---

[1]-المرجع نفسه، ص62.

[2]-هذا التقسيم لم يرد فيه نص من القرآن أو السنة، وإنما هو اجتهاد فقهي لمواجهة أوضاع تنظيمية وتشريعية اقتضتها ظروف واقعية لضبط حدود الدولة الإسلامية، وتحديد النطاق الجغرافي لممارسة سيادتها الإقليمية والشخصية. راجع :الطيب زروتي، الوسيط في الجنسية الجزائرية، مرجع سابق، ص62.

[3]-سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، مرجع سابق، ص21.

[4]-يرى بعض الفقهاء أنه توجد دار ثالثة هي دار الموادعة أو العهد. راجع: محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة:دار الفكر العربي، 1415ه-1995م، ص57.

[5]-الطيب زروتي، الوسيط في الجنسية الجزائرية، المرجع السابق، ص47.

[6]-الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق: 519/9.

[7]-الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت:دار الفكر: 188/2.

-و قال الحنابلة:"دار الإسلام هي التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام"[2].

-وأما العلماء المتأخرون فعرفوها بأنها:"الدار التي تجرى عليها أحكام الإسلام ويأمن فيها بأمان الإسلام، سواء أكانوا مسلمين أو كانوا ذميين"[3]، وليست مجرد الدولة التي يقيم فيها المسلمون، ولو كانوا الأكثرية فيها، إذا لم يكن حكم الشرع الإسلامي سائدا فيها بوجه عام[4].

-أو هي:"كل بلد تطبق فيه أحكام الإسلام وتحكمه شريعة الإسلام، سواء كان أهله كلهم مسلمين، أو كان أهله مسلمين وذميين، أو كان أهله كلهم ذميين ولكن حكامه مسلمون يطبقون فيه أحكام الإسلام، ويحكمونه بشريعة الإسلام... فالمدار كله في اعتبار بلد ما دار إسلام هو تطبيقه لأحكام الإسلام وحكمه بشريعة الإسلام" [5].

من خلال هذه التعريفات نرى أن دار الإسلام عند جمهور الفقهاء، هي الدار التي يحكمها الإسلام وتكون الولاية فيها للشريعة، أو تقام فيها الشريعة الإسلامية، مما يعني أن العلّة في اعتبار الإقليم بلدًا إسلاميًا هي قيام سلطة المسلمين وتطبيق الأحكام الإسلامية عليه[6].

2- دار الحرب: لم يتفق فقهاء المسلمين في تعريف دار الحرب، كما اتفقوا في تعريف دار الإسلام، بل اختلفوا إلى مذهبين:

المذهب الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الشافعية والحنابلة والمالكية والصاحبان من الحنفية[7]،إلى أن الأرض التي لا تقام فيها شريعة الله، ولا تظهر فيها، وإنما تقام فيها أحكام الكفر،

---

(1)-الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الطبعة الأخيرة، بيروت:دار الفكر، 1404ه-1984م، مصدر سابق: 82/8. الهيثمي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، بيروت:دار الفكر: 269/9.

(2)- ابن القيم، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق: 366/1.

(3)-عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ط5، بيروت:مؤسسة الرسالة، 1993م، ص71.

(4)-محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ص56.

(5)-سيد قطب، في ظلال القرآن، ط9، بيروت:دار الشروق، 1982م: 873/2.

(6)-نقل الإمام الكاساني في وجه قول أبي حنيفة في أن الاعتبار الأمن والخوف فيقول:"إن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام أو الكفر، ليس هو عين الإسلام والكفر، وإنما المقصود هو الأمن والخوف، ومعناه أن الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق، والخوف للكفرة على الإطلاق فهي دار إسلام، وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق والخوف للمسلمين على الإطلاق، فهي دار كفر، والأحكام مبنية على الأمان والخوف لا على الإسلام والكفر". المصدر السابق: 519/9.

(7)- الصاحبان من الحنفية هما: أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني رحمهما الله.

هي دار الكفر أو دار الحرب[1].

واستدلوا على ذلك بدليل عقلي وهو أن كلمة دار مضافة على الإسلام أو الكفر بظهور الإسلام أو الكفر فيها، وظهور الإسلام أو الكفر يكون بظهور أحكامه، فإذا ظهرت أحكام الإسلام فيها أصبحت دار الإسلام، وإذا ظهرت أحكام الكفر أصبحت دار كفر[2].

المذهب الثاني: وهو ما ذهب إليه أبو حنيفة من أن دار الإسلام لا تصير دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها، بل لا بد من توافر شروط ثلاثة حتى تعتبر البلاد دار كفر وهي:

1-ظهور أحكام الكفر فيها ونفاذها.

2-أن تكون متصلة ومتاخمة لدار الكفر، حيث يتوقع منها الاعتداء على دار الإسلام.

3-لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي أمينا على نفسه بالأمان الأول وهو أمان المسلمين[3].

فالمقصود إذا من إضافة الدار إلى الإسلام أو الكفر هو الأمان والخوف والأحكام مبنية عليها لا على الإسلام والكفر.

وما يترتب عليه الخلاف، أنه وعلى رأي جمهور العلماء لا يوجد اليوم ما اسمه دار الإسلام، أي الدولة التي تطبق الشريعة الإسلامية على مواطنيها، أما على رأي أبي حنيفة رحمه الله، فإنّ إطلاق دار الإسلام على الدول الإسلامية المعاصرة يعتبر صحيحا باعتبار الشروط السابقة الذكر.

وقد أخذ بعض العلماء المعاصرين برأي أبي حنيفة في محاولة منهم لإطلاق اسم دار الإسلام على الدول القائمة اليوم[4].

---

[1]- الكاساني، بدائع الصنائع،مصدر سابق:518/9. السرخسي،شرح كتاب السير الكبير للشيباني، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، 1971م: 251/1. الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، مصدر سابق: 188/2.ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، مصدر سابق: 175/4. الهيثمي، تحفة المحتاج، مصدر سابق: 269/9. ابن حزم، المحلى، مصدر سابق :200/11. ابن القيم، أحكام أهل الذمة، المرجع السابق: 366/1.

[2]-الكاساني، مصدر سابق: 519/9.

[3]-الكاساني، مصدر سابق: 519/9. ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، مصدر سابق: 174/4.

[4]-انظر: وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ط3، بيروت: دار الفكر، 1401هـ-1981م، ص174.

الفرع الثاني: تحديد مركز غير المسلم في دار الإسلام

أولا: جنسية الذمي

يعتبر الشعب الطرف الثاني للجنسية، ولعله من أهم أركانها، لأن الإقليم لا قيمة له بدون شعب يعمره، ولا وجود لسلطة حاكمة إذا لم يسبقها وجود الشعب الذي يخاطب بقوانينها.

وعلى غرار الدول الحديثة، فالسكان المتواجدون في دار الإسلام أغلبهم يتمتعون بالصفة الوطنية،و بعضهم أجانب، وبعضهم يتواجدون خارجها كما هو واقع في الوقت المعاصر.

ولتحديد علاقة الدولة الإسلامية بركن الشعب يجب أن ننظر إلى العلاقة ليس باعتبار الإسلام دينا ومعتقدا فقط-لأن هذا الجانب يتضمن علاقة المؤمن بخالقه، ويشمل العبادات والمعتقدات- بل باعتبار الإسلام شريعة تنظم المعاملات بين الأفراد وتحكم علاقاتهم بالحكام، وكذلك تنظم علاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول الأخرى[1].

في هذا الصدد، وفي ظل تقسيم العالم إلى دارين، دار إسلام ودار حرب، اتجه الفقهاء لبحث مركز الأجنبي في دار الإسلام، فاتفقوا على أن المقيمين في دار الإسلام ثلاث طوائف:

1-المسلمون. 2-الذميون. 3-المستأمنون.

فالمسلمون في الأصل هم أهل دار الإسلام، وهم مواطنو الدولة الإسلامية، وحيث أن الإسلام لا يمنع التعايش مع غير المسلمين، فقد يتواجد المستأمن في هذه الدار مقيما بها إقامة مؤقتة اعتمادا على عقد الأمان، كما قد يتواجد أيضا الذميون مقيمين بها إقامة مؤبدة، اعتمادا على عقد الذمة، وهؤلاء هم الذين جرى الخلاف حول تحديد تبعيتهم لدار الإسلام[2].

وفي ذلك اختلفت نظرة الفقهاء حول إمكانية وجود العلاقة بين الدولة والفرد، بمفهومها في رابطة الجنسية بين منكر لمعرفة الشريعة الإسلامية لرابطة الجنسية وبين مؤيد لها، وكذلك في الأساس القانوني والشرعي الذي تقوم عليه-عند المؤيدين-[3]، كما تم الخلط بين الإسلام كعقيدة ودين سماوي، وبين الجنسية كنظام وضعي، وانقسم الفقهاء بناء على ذلك إلى عدة اتجاهات:

---

[1]-الطيب زروتي، الوسيط في الجنسية الجزائرية، مرجع سابق، ص50.

[2]-سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، مرجع سابق، ص158.

[3]-الطيب زروتي، الوسيط في الجنسية الجزائرية، المرجع السابق، ص50

-**الاتجاه الأول**: ذهب أصحابه إلى أن الدين لعب زمن قيام الدولة الإسلامية، دورا مشابها للجنسية في وقتنا الحاضر، وأن ديانة الفرد كانت بمثابة جنسية له، فالدين الإسلامي كان عقيدة وجنسية في ذات الوقت-حسب هذا الرأي-والمسلمون في أي مكان كانوا، أخوة في العقيدة والجنسية، فمن يدين بالإسلام يصبح أهلا للانتماء إلى دولة الإسلام، واكتساب جنسيتها، وبالتالي يحق له التمتع بكافة الحقوق السياسية وغير السياسية فيها، ويلتزم بالتكاليف والواجبات التي تقرها الشريعة الإسلامية[1].

-**الاتجاه الثاني**: ذهب أنصاره إلى إنكار فكرة الجنسية في الشريعة الإسلامية[2]، وقالوا إن القانون الإسلامي يرتكز على دين عالمي هو الإسلام، وفي مفهوم هذا الدين فإن العالم واحد، والحقيقة الموحى بها قابلة لأن تحكم الجميع، وتقسيم العالم إلى دول على شكل أقاليم- أو أي تمييز آخر- يرتب نتائج تخالف الوحدة أو تخصص هذه العالمية[3].

-**الاتجاه الثالث**: وهو رأي وسط بين الاتجاهين السابقين، حيث يرى بأنّ الشريعة الإسلامية قد عرفت فكرة الجنسية، وهي وإن جعلت الدين الإسلامي أساسا من أسس كسبها، فهي لم تجعله أساسها الوحيد، فالمسلم يتمتع بالجنسية الإسلامية باعتناقه الإسلام، وغير المسلم يمكنه اكتساب الجنسية الإسلامية على أساس إقامته بدار الإسلام، والتزامه أحكام الشريعة الإسلامية[4].

1-مناقشة الاتجاهات الثلاثة:

1-1- مناقشة الاتجاه الأول: حسب الاتجاه الأول والذي عدّ الإسلام عقيدة وجنسية، اعتبر كل من يدين بالإسلام أهلا للانتماء إلى دولة الإسلام واكتساب جنسيتها، وأنهم هم المواطنون الأصليون، وأما غير المسلمين في دار الإسلام والذين يقيمون فيها إقامة دائمة أو مؤقتة

---

[1]-عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين مرجع سابق، ص63.

[2]-يعارض الشيخ محمد عبده وجود الجنسية في الإسلام، حيث يقول:"لا جنسية في الإسلام، وهذا ما تقضي به الشريعة الإسلامية على اختلاف مذاهبها"، وسار محمد رشيد رضا على نهج الإمام محمد عبده، من أن الإسلام دين لا جنسية، وليس في الإسلام معنى الجنسية المعروفة الآن. راجع: تفسير المنار، ط2، بيروت:دار المعرفة للطباعة والنشر: 441/2.

[3]-سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، مرجع سابق، ص160.

[4]-عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، بيروت:مؤسسة الرسالة، ص281-282.

هم الأجانب[1]، فأنكر للذمي تمتعه بالجنسية الإسلامية وشكك في المواطنة الكاملة له.

يقول محمد حميد الله:"رجح المسلمون الدين أساسا للوطنية، وفارقا بين الأهالي والأجانب، فغير المسلمين من سكان دار الإسلام هم الأجانب، لكنهم ليسوا بأعداء بل هم أهل ذمة... وهم في الإسلام موضوع البحث في الحقوق الدولية لأنهم المستوطنون الأجانب من الأقليات"[2].

حجتهم في ذلك:

أن غير المسلمين-الذميين-في دار الإسلام، لا يتمتعون بنفس الحقوق التي يتمتع بها المسلمون خاصة السياسية منها، ولا يلتزمون نفس التزاماتهم[3]، فلو كانوا مواطنين لكان لهم نفس الحقوق ولترتبت عليهم نفس الواجبات، كما هو الحال في الدول الحديثة.

وأكبر دليل على هذه القاعدة، أنه لا يوجد في عقد النبوة ولا في عهد الخلافة الراشدة مثلا يدل على أن أحدا من أهل الذمة قد ولي حاكما على قطر من الأقطار، أو قاضيا أو وزيرا... مع أنه لم يكن يخلو عصر من أهل الذمة ولا عصر النبي، بل كان عددهم بالآلاف في الخلافة الراشدة... فلو كان الاشتراك في مثل هذه الأمور من حقهم لما بخسهم النبي شيئا من هذا الحق، ولا قعد على أدائه مدة ثلاثين سنة -مدة الخلافة الراشدة - أصحابه وأتباعه[4].

1-1-1-الرد:

1-للرد على هذه الإدعاءات، وإذا أردنا أن نصل إلى نظرة الإسلام إلى غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية، فإننا يجب أن ننظر إلى تقسيم الفقهاء للديار إلى دار إسلام ودار حرب.

فالدولة الإسلامية، دولة قامت على أساس العقيدة والأخوة الدينية، وهؤلاء الذين اعتنقوا

---

[1]-وفقا للمفهوم القانوني والدستوري للأجنبي في الوقت الحاضر: أنه كل من يقطن في الدولة إقام مؤقتة، أما إذا أقام هذا الأجنبي في الدولة إقامة دائمة وقبلت الدولة ذلك منه، فإنه يصبح من رعاياها غير المسلمين، وهذه الحالة شبيهة بحالة اكتساب الجنسية اللاحقة "التجنس" بأن يطلب الفرد رد من دولة معينة إعطاءه جنسيتها، فتوافق على طلبه، إذا استوفى الشروط المقررة في قانونها.

[2]-بحث للدكتور محمد حميد الله بعنوان: حقوق الدول في الإسلام، منشور في القسم الأول لأحكام أهل الذمة، لابن القيم، مرجع سابق، ص89.

[3]-الزكاة مثلا تجب على المسلم ولا تجب على الكافر، والجزية يدفعها الذمي لا المسلم.

[4]-أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، دار الفكر، 1389هـ-1969م، ص302.

الإسلام يكوّنون دولة هي دار الإسلام، تجمعهم عقيدة واحدة،هي عقيدة الإسلام، هذا الأساس يسمو على كل رابطة، سواء أكانت جنسية أو صلة نسب أو صلة عشيرة، وكل المسلمين مهما تعددت الأقاليم مواطنون أصليون ولا يعتبرون أجانب[1].

وبما أن الإسلام قد كفل الحرية الدينية، فمن الطبيعي أن يوجد على إقليم الدولة الإسلامية غير المسلمين، لذلك كان الفقهاء حريصين على بيان موقف الإسلام في هذا الصدد، فقرروا أن القاطنين داخل حدود دولة الإسلام على نوعين: مسلمون، أهل ذمة، وهم جميعا مواطنو الدولة.

كما أننا لا نجد في أفعال الخلفاء ولا في أقوال الفقهاء ما يشير من قريب أو بعيد إلى اعتبار المقيمين في دار الإسلام من الأجانب- بالمفهوم القانوني الدستوري الحديث-[2]، قال الإمام السرخسي[3]: "لأنّه بعقد الذمة صار من أهل دارنا -أي دار الإسلام-"[4].

أما دار الحرب-بناء على تقسيم الفقهاء السابق- فإنّ شعوبها هم الذين يعتبرون أجانب بالنسبة للدولة الإسلامية[5]، وكذلك بالنسبة للمستأمن (المعاهد) الذي يقيم إقامة مؤقتة في دار الإسلام بسبب تجارة أو علم... [6]

2-بالنظر إلى بنود الوثيقة[7] التي كتبها النبي ﷺ عند قدومه إلى المدينة، يلاحظ أنها لم تحصر

---

[1]-هذا مخالف لما يحدث في العصر الحديث، وقد تعددت الدول الإسلامية فكسب الجنسية لدولة من الدول يكون طبقا لقوانينها الوضعية الداخلية، وذلك دون اعتبار للدين الذي يعتنقه مكتسب الجنسية.راجع: عبد المنعم بركة، الإسلام والمساواة، مرجع سابق، ص287.

[2]-المرجع نفسه، ص286.

[3]-هو: محمد بن أحمد بن سهل، أبو بكر السرخسي، الإمام الكبير وشمس الأئمة، صاحب المبسوط، أحد فحول الأئمة الكبار أصحاب الفنون، كان إماما علامة، حجة متكلما، فقيها أصوليا مناظرا، مات في حدود السبعين والأربعمائة.[ابن أبي الوفاء، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، مرجع سابق: 3/78-82. عمر كحالة، معجم المؤلفين، مرجع سابق: 3/68.]

[4]-المبسوط، بيروت:دار المعرفة، 1406هـ-1986م: 10/81.

[5]-في ذلك يقول صبحي المحمصاني:"الإسلام لم يتعرف إلى فكرة الجنسيات، بل صنف الناس على أساس صفة المسالمة والمحاربة، واعتبر الحربيين وحدهم أجانب بطبعهم". راجع: القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، ط2، بيروت:دار العلم للملايين، 1982م، ص123.

[6]- عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام والمساواة، مرجع سابق، ص288.

[7]-هذه الوثيقة كتبت قصد تنظيم العلاقة بين ساكني المدينة من المسلمين -مهاجرين وأنصار- وغير المسلمين من اليهود والمشركين على اعتبار أنهم يكونون مجتمعا موحدا يضم كليهما، وقد عدّها الكثير من الباحثين الدستور الذي أنشأه الرسول ﷺ لتنظيم أمور الدولة الناشئة.

تحصر الموطنة في الدولة الإسلامية الجديدة في المسلمين وحدهم، بل نصت على اعتبار اليهود - وهم أهل ذمة- المقيمين في المدينة من مواطني الدولة وحدد ما لهم من الحقوق وما عليهم من الواجبات، إذ قررت الفقرة 25 منها[1] أن: "يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم".

ولا يقف الأمر عند يهود بني عوف وحدهم إنما تمضي النصوص من الفقرة 26 وحتى الفقرة 36 لتقرر لباقي قبائل اليهود ما تقرر ليهود بني عوف.

كما أن بعض النصوص تشير إلى واجبات على المشركين من أهل المدينة، مما يدل على أنهم دخلوا في حكم الدولة الجديدة وخضعوا لأسس تنظيمها التي وردت في وثيقتها، منها ما ورد في نص الفقرة 20 بأنّه:"لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن".

و تعليقا على بنود هذه الوثيقة الدستورية الهامة يقول د. سليم العوا:"فهذه الوثيقة تجعل غير المسلمين المقيمين في دولة المدينة مواطنين فيها، لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، وعليهم من الواجبات مثل ما على المسلمين"[2].

وعلق الدكتور توفيق الشاوي أيضا بقوله: "نحن نؤيد ما قاله د.سليم العوا من أن هذه الوثيقة أعطت لليهود المقيمين في المدينة والمجاورين لها صفة المواطنين في الدولة الإسلامية، وأن ما ورد فيها من مبادئ هي الأساس الدستوري في الإسلام، للعلاقة بين الأغلبية الإسلامية والطوائف الدينية غير الإسلامية التي يتمتع أفرادها بصفة المواطنين، ولذلك يجب استبعاد ما استحدثه الحكام والكتاب من قواعد خاصة لأهل الذمة يخل بمبدأ المساواة في المواطنة والحقوق الإنسانية"[3].

3-أن اختلاف بعض المواطنين في الحقوق وعدم تمتعهم ببعضها خاصة السياسية منها، لا يعني أنهم أجانب، فالإسلام ومع إقراره مبدأ المساواة، فإنّه لا يحول دون تفاوت درجات الأفراد حتى بين المسلمين أنفسهم، ذلك أنه يشترط شروطا معينة لمن يتصدى لمناصب معينة، كالاجتهاد

---

[3]-راجع نص الوثيقة في: ابن هشام، سيرة النبي ﷺ تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، بيروت:دار الفكر: 2/123-199،و د.محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، ط3، بيروت:دار الإرشاد، 1389هـ-1969م، ص 41-47. وقد تم اعتماد منهج د. حميد الله في تقسيمه لنص الوثيقة إلى فقرات بلغت 47 فقرة أو بند.

[2]-في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط7، القاهرة:دار الشروق الأولى، 1410هـ-1989م، ص56-57.

[3]-فقه الشورى، ط2، المنصورة:دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1413هـ-1992م، ص321.

والفتوى مثلا، وكل ذلك يكون لصفات ومؤهلات خاصة بهم[1].

وكان من الطبيعي على هذا الأساس ألا يتساوى غير المسلمين مع المسلمين على قدم المساواة التامة في الحقوق السياسية، إذ أن الدول في العصر الحديث قد لا تساوى بين رعايا الوطنيين- وكلهم يتمتعون بجنسيتها- في بعض الحقوق، ومع ذلك يظلون متمتعين بجنسيتها.

وعليه وبغض النظر عما يكون بين المواطنين من التفاوت في الحياة القانونية، تبقى مسألة داخلية لا تؤثر على تمتعهم بجنسية الدولة[2].

ثم إن القول بعدم وجود أحد من أهل الذمة في عصره ﷺ ولا في عصر الخلافة قد تولى قطر من الأقطار... فالرد عليه أن الدولة الإسلامية قامت على أساس العقيدة، فكان من الطبيعي أن يتولى شؤونها المؤمنون بعقيدتها ونظامها، ومن غير المعقول أن يتولى غيرهم وهم يكذّبون برسالة الإسلام، غير المؤمنين بعقيدته شأنا من شؤونه، ولو كانوا يقيمون على أرض الدولة الإسلامية ويحملون جنسيتها، كما أن هذا المنع كان لمبررات اجتماعية وسياسية ودينية، إذ كانت الدولة الإسلامية، دولة فتية، وكان اليهود والنصارى والمشركين يحاربون الإسلام، ويفتنون المسلمين عن دينهم، ويتربصون بهم الدوائر [3].

4-أن اعتبار غير المسلم من الأجانب يمنع من تمتعه ببعض الحقوق العامة في الدولة التي يقيم فيها، لأنّ النظم القانونية السائدة في الدولة حديثا، تجمع على أن المركز القانوني للأجنبي في الدولة، لا بد وأن يكون أهون شأنا من مركز المواطن، أما الدولة الإسلامية وعملا بقاعدة "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"[4]،فقد قامت بكفالة غير المسلمين من بيت المال، لا فرق في ذلك بينهم وبين المسلمين.

---

[1]-عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام والمساواة، مرجع سابق، ص288-289.

[2]-عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص65.

[3]-عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام والمساواة، المرجع السابق، ص291-292.

[4]-ذكر الإمام الكاساني أنه روي عن النبي ﷺ أنه قال في الحديث المعروف:"فأعلموهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين". البدائع والصنائع، مصدر سابق:20/10. كما يذكر الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف قول الرسول ﷺ في شأن الذميين "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص36-42. ويقول عبد الكريم زيدان أن هذا الحديث لم يرد في كتب الفقه الحديثة المعروفة، إلا أن معناه مقبول عند الفقهاء، وفيه بعض الآثار عن السلف، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص70، هامش 3.

فنجد في كتاب خالد بن الوليد[1] ﷺ في خلافة أبي بكر لأهل الحيرة[2]:

"...وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيا وافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله، ما أقام في دار الهجرة ودار الإسلام..."[3].

فهذا الموقف بيّن نظرة الإسلام لغير المسلمين المقيمين في دار الإسلام، إذ جعلهم من مواطني الدولة، وليسوا من الأجانب.

كما أن تملكهم للأموال والعقارات-من مباني وأراضي زراعية-كالمسلمين، وحماية الدولة لأموالهم وأعراضهم، وتوفير الأمن لهم، لدليل على أنهم مواطنو هذه الدولة يحملون جنسيتها لا من الأجانب[4].

كذلك فداؤهم من بيت مال المسلمين إذا أسروا، إذ من واجب الإمام حمايتهم من أي عدوان خارجي، فيمنع سبيهم أو قتلهم، منعه ذلك من المسلمين، وعلى المسلمين استنقاذهم من العدو[5].

وصنيع ابن تيمية[6]-رحمه الله- في أسرى اليهود والنصارى، عندما استنقذهم من أيدي

---

[1]-خالد بن الوليد بن المغيرة القرشي المخزومي، أول معركة شهدها في الإسلام هي غزوة مؤتة، توفي بحمص في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ. قال لما حضرته الوفاة: "لقد حضرت زهاء مائة معركة وما في جسدي شبر إلا وفيه ضربة بالسيف، أو طعنة بالرمح".[ابن حجر العسقلاني،الإصابة، مصدر سابق :412/1]

[2]-الحيرة: بالكسر ثم السكون، مدينة كانت على ثلاثة أميال من الكوفة، على موضع يقال له: النجف زعموا أن بحر فارس كان يتصل بها، كانت مسكن ملوك العرب في الجاهلية من زمن نصر ثم من لخم النعمان وأبنائه.[ياقوت الحموي، معجم البلدان، ط1، بيروت:دار الكتب العلمية، 1412هـ-1990م: 376/2.]

[3]-محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، مرجع سابق، ص218-219. رقم: 291. أبو يوسف، الخراج، بيروت:دار المعرفة، ص155-156.

[4]-عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام والمساواة، مرجع سابق، ص300.

[5]- ابن قدامة، المغني، مصدر سابق: 496/10-497، حيث ورد:"إن أهل الحرب إذا استولوا على أهل ذمتنا، فسبوهم ثم قدرنا عليهم، وجب رد أهل الذمة إلى ذمتهم...ويجب فداؤهم سواء كانوا في معونتنا أو لم يكونوا".

[6]-هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحنبلي، الحراني ثم الدمشقي، الإمام الفقيه المجتهد، الحافظ المفسر، الأصولي الأصولي ولد بحران سنة إحدى وستين وستة مائة، وتوفي بها سنة ثمانية وعشرين وسبعمائة، من مصنفاته، كتاب الإيمان، درء تعارض العقل والنقل. [الكتبي محمد بن شاكر، فوات الوفيات والذيل عليها، مرجع سابق: 74/1-79. ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، مرجع سابق: 387/4].

التتار كالمسلمين سواء[1]، لخير دليل على اعتبار هؤلاء من دار الإسلام مع الخلاف في الدين.

1-2-مناقشة الاتجاه الثاني: والذي ينكر معرفة الإسلام لفكرة الجنسية، والتسليم بعالمية الدعوة، حيث علل أصحابه موقفهم من أن نظام الجنسية ضيق، يتعارض هذه الخاصية ويحد منها، بوصف الإسلام دينا موجها إلى كافة البشر لا يعترف بالحدود السياسية، ويسعى إلى توحيد الإنسانية تحت ظل مبادئه وأهدافه.

1-2-1-الرد:

أن الإسلام قد تأسست له دولة غداة هجرة النبي ﷺ إلى المدينة المنورة، هذه الدولة التي أطلق عليها فقهاء الإسلام اصطلاح دار الإسلام، أصبحت تتنامى، حتى ضمت جميع الأقاليم المفتوحة والتي خضعت لأحكام الشريعة الإسلامية، هذه الأحكام ظلت تحكم علاقة السكان بالدولة الإسلامية[2].

فكان بذلك وجود هذه الدولة حقيقة واقعة ثابتة فعليا، وكان توفر ركن الشعب فيها أيضا حقيقة مؤكدة، مما يتعين معه البحث واستخلاص الأساس الشرعي الذي تقيم عليه الشريعة الإسلامية رابطة التبعية بين الدولة ومواطنيها، أو ما يطلق عليه اصطلاحا رابطة الجنسية، وهو ما وجد فعلا أيضا من خلال أحكام الشريعة التي تنظم وتحكم علاقة الشعب بالدولة الإسلامية[3].

و على هذا، ففكرة الجنسية قائمة في الإسلام، ذلك أن المقرر في القانون الدولي أن الجنسية والدولة هما فكرتان متلازمتان، يستحيل أن تتحقق أحدهما دون الأخرى، وحيث أن الإسلام قد قامت له دولة، لم تشهد الأرض نظيرا لها في اتساعها وقوتها، لم يعرف فحسب فكرة الجنسية، وإنما وضع من القواعد الشرعية ما هو كفيل بتنظيمها، تلك القواعد التي تتضمن كتب الفقه بيانا

---

[1]-الحادثة ورد ذكرها في: الرسالة القبرصية، تعليق: علاء دمج، ط2، بيروت:دار ابن حزم، 1410هـ-1990م، ص40. وهي رسالة أرسلها شيخ الإسلام ابن تيمية إلى ملك قبرص النصراني بشأن الإحسان إلى الأسرى النصارى من أهل الذمة الذين أسرهم التتار عندهم بعد أن دعا الملك إلى الإسلام، قال ابن تيمية:"...وقد عرف النصارى كلهم أنني لّما خاطبت التتار في إطلاق الأسرى وأطلقهم غازان-وهو سلطان المغول- ...فسمح بإطلاق المسلمين، قال لي:لكن معنا نصارى أخذناهم من القدس، فهؤلاء لا يطلقون، فقلت له: بل جميع من معك من اليهود والنصارى الذين هم أهل ذمتنا، فإننا نفكهم، ولا ندع أسيرا لا من أهل الملة ولا من أهل الذمة، وأطلقنا من النصارى من شاء الله، فهذا عملنا وإحساننا، والجزاء على الله."

[2]-سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، مرجع سابق، ص161.

[3]- الطيب زروتي، الوسيط في الجنسية الجزائرية، مرجع سابق، ص53.

لها، لذا لا تعارض بين عالمية الإسلام وفكرة الجنسية[1].

كما يجمع العلماء على أن الدولة الإسلامية إنما تعتمد في تكوينها على الوحدة الدينية، وأن جميع من شملتهم هذه الوحدة هم أمة واحدة، وإن اختلفوا في اللون أو اللغة أو الجنس، لأنّ وحدة الدين عندهم تغلب كل هذه الفروق، فلا توجد حدود إقليمية أو سياسية تفصل بين الشعوب التي تدين بالإسلام[2]، فالدين إذا بوصفه أهم أسس اكتساب الجنسية الإسلامية –مع وسائل أخرى–يتجاوب مع عالمية الإسلام ويخدم أهدافه، ولا يتعارض مع هذه الخاصية[3].

كما أن المسلمين في دار الإسلام يكونون جماعة دينية وسياسية في آن واحد، فلكونهم جماعة دينية تربطهم وحدة الدين والعقيدة، ولكونهم جماعة سياسية تضمهم وغيرهم وحدة الولاء والتبعية لدولة واحدة، إذا فالإسلام دين وجنسية وعقيدة وعبادة وحكم وهو دين ودولة معا[4].

1–3–مناقشة الاتجاه الثالث: القائل بأن الشريعة الإسلامية عرفت فكرة الجنسية، وجعلت اعتناق الدين الإسلامي سببا من أسباب كسبها، بالإضافة إلى الإقامة بدار الإسلام، والتزام أحكام الشريعة الإسلامية، وهذا الرأي هو الذي نرجحه لأنه:

–لم يغفل تحديد مركز غير المسلمين المتواجدين داخل دار الإسلام، والمقيمين بها إقامة دائمة، فجعل جميع مواطني دار الإسلام لهم جنسية واحدة، هي الجنسية الإسلامية، سواء أكانوا مسلمين أم ذميين، فمن اعتنق الإسلام فهو مسلم، ومن التزم أحكام الإسلام و لم يسلم فهو ذمي، وكلا من المسلم والذمي من رعايا الدولة الإسلامية، وجنسية كل منهما هي الجنسية الإسلامية[5].

ثانيا: أساس الجنسية

اتفقت الآراء الفقهية حديثا على معرفة الشريعة الإسلامية لمفهوم الجنسية بمضمونها، ولكن اختلف الفقهاء حول الأساس الشرعي أو القانوني الذي تبنى عليه، فأسسها البعض على العقيدة

---

[1]–سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، المرجع السابق، ص161.

[2]–المرجع نفسه، ص162.

[3]– الطيب زروتي، الوسيط في الجنسية الجزائرية، المرجع السابق، ص53.

[4]–وهبة الزحيلي، آثار الحرب، مرجع سابق، ص178.

[5]–عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص281–282.

الإسلامية، وبناها آخرون على الإلتزام بأحكام الشريعة الإسلامية، وفيما يلي توضيح ذلك :

1- أساس الجنسية بالنسبة للمسلم :

تقوم دولة الإسلام على المبدأ، فلا يعترف هذا الدين بالحدود الإقليمية في بيان إقليم الدولة كما هو معروف في العصر الحديث للفصل بين الحدود الدولية، ذلك أن الإسلام عقيدة وشريعة[1]، فيكون المسلمون مهما وجدوا في أي بقاع الأرض أمة واحدة[2]، قال ﷻ: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾[3]، وأساس كونهم كذلك، هو وحدة العقيدة، فكلهم مجتمعون على التوحيد[4]، حتى ولو اختلفوا في الجنس أو اللغة أو غير ذلك مما يختلف فيه الناس.

ومستند ذلك أن النبي ﷺ لما هاجر إلى المدينة وكتب الصحيفة أو دستور المدينة حدد العلاقات بين المسلمين-مهاجريهم وأنصارهم- وبين غيرهم من اليهود والمشركين[5].

ومن خلال بنود هذه الوثيقة نلاحظ أن أساس المواطنة في الدولة الإسلامية الناشئة هو الإسلام، الذي حل محل الرابطة القبلية، فعبر في البند 2 منها: "أن المسلمين أمة واحدة من دون الناس"[6].

فتكون بذلك وحدة العقيدة قد حققت للأمة الإسلامية وحدة الشعور النفسي والروحي، والالتحام الاجتماعي، حيث برزت أمة ذات كيان متميز عن غيرها من الأمم يشكل الدين فيها رباطا طبيعيا له بعد روحي واجتماعي[7].

غير أن ارتباط المسلم أو انتسابه إلى المسلمين كأمة يعتبر من قبيل الروابط الاجتماعية لا السياسية، يعد الدين الأساس فيها، ولا تطابق بين الأمة والدولة -لأن الأمة وحدة اجتماعية لا

---

(1)-محمد شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ط16، دار الشرق، 1412هـ-1992م، ص433.

(2)-عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام والمساواة، مرجع سابق، ص282.

(3)-سورة الأنبياء /92.

(4)-القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق: 338/11. الطبري، جامع البيان، دار المعرفة: 67/17.

(5)-دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص153.

(6)-راجع بنود الوثيقة في: محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، مرجع سابق، ص41.

(7)-الطيب زروتي، الوسيط في الجنسية الجزائرية، مرجع سابق، ص61.

سياسية- لذلك كان لزاما أن تتحول هذه الأمة إلى تنظيم سياسي أو دولة، تحقق فيه أغراض الإسلام وتنفذ فيه أحكامه، فكانت بذلك دولة المدينة والتي أسسها النبي ﷺ دولة إسلامية حوت جميع عناصر الدولة الأساسية، وصار للفرد المسلم فيها رابطة جديدة بالمسلمين، لا على أساس أنهم أمة فحسب، ولكن على أساس أنهم وحدة سياسية، هذه الرابطة هي رابطة سياسية قانونية طرفاها الفرد المسلم والدولة الإسلامية الجديدة، وهي الجنسية كما يسمى في العصر الحاضر.

ونتيجة لذلك، فكون الشخص مسلما يجعله أهلا للانتماء إلى الدولة الإسلامية، والتبعية لها، والارتباط بها قانونا على اعتبار أن الإسلام هو الأساس في رابطة الجنسية، فكل مسلم يتمتع بجنسية دار الإسلام متى توافرت الصفة الإسلامية فيه[1]، وأيا كان مكان تواجده.

2- أساس الجنسية بالنسبة للذمي:

إن المسلمين-وكما سبقت الإشارة إليه-هم أهل دار الإسلام، وهم مواطنو الدولة الإسلامية جمعهم دين واحد هو الإسلام، والذي كان أساسا لمواطنتهم في هذه الدولة، مخلفين وراءهم النظر إلى أصولهم القبلية التي ينتسبون إليها، والتي كانت السبب الرئيس إن لم يكن الوحيد في تجمعهم وتوحيدهم قبل ذلك[2].

لكن قد يشارك المسلمين السكن على هذه الدولة غيرهم من أهل الذمة، لأنّ طبيعة هذا الدين لا تمنع التعايش مع غير المسلمين،كما لا يمنع-الإسلام- هؤلاء من الإقامة في دار الإسلام، فيصبح الدين بذلك معيارا غير جامع لتحديد الوعاء البشري، لا سيما وأن غير المسلمين المقيمين في دار الإسلام قد يكونون أصلاء في المناطق المفتوحة، قد أباح لهم الإسلام الاحتفاظ بأديانهم، ما لبثوا ملتزمين بشروط عقد الذمة، خاضعين لأحكام الشريعة، فلو اعتبرت هذه الفئة من الأجانب، لشكلوا جاليات في جسم الدولة تهدد أمنها واستقرارها[3].

لذلك كان الذميون من أفراد شعب دار الإسلام، ومن تبعة هذه الدار، ارتبطوا بها برابط

---

[1]-عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص63. الطيب زروتي، الوسيط في الجنسية الجزائرية، المرجع السابق، ص62.

[2]-ندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص154-155.

[3]-عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص63-64. الطيب زروتي، الوسيط في الجنسية الجزائرية، مرجع سابق، ص62.

الجنسية، فكانوا مواطنين في دولة الإسلام[1].

ومن خلال النظر إلى بنود صحيفة المدينة، يتبين أن عنصر الإقليم (المدينة المنورة) والإقامة المرتبطة به عند نشأة الدولة، هو الذي أعطى غير المسلمين-من يهود ومشركين- حق المواطنة، وضمن لهم التمتع بالحقوق التي كفلتها الوثيقة لهم[2].

ذلك أن النبي ﷺ أراد أن يجعل من المدينة وطنا موحدا للمسلمين واليهود والمشركين، وأن يجعل من هذه الشرائح التي تختلف في دياناتها وعقائدها شعباً واحدا، فعقد بينهم معاهدة تحقق تلك الأهداف التي أرادها لهم، ونظم العلاقة بينهم بما ينسجم وتحقيق الدولة الإسلامية التي ترعى مواطنيها، ولو اختلفت دياناتهم وعقائدهم، وتحكم شرع الله في علاقتهم ببعضهم البعض، وبينهم وبين الآخرين[3].

نخلص مما سبق أن غير المسلم-الذمي- المتواجد والمقيم في الدولة الإسلامية إقامة دائمة هو مواطن بها استنادا إلى رابطة الجنسية، هذه الرابطة تقوم على أساس الدار والتزام أحكام الإسلام.

في حين يرى د.عبد الكريم زيدان أن أساس جنسية الذمي هو عقد الذمة[4] بالنسبة لمن يدخل في الذمة عن طريق العقد الصريح، هذا ما صرح به الفقهاء[5]، أما في غير هذه الحالة، أي بالنسبة لمن يدخل في الذمة عن طريق القرائن الدالة على رضاه، أو التبعية لغيره أو بالغلبة والفتح، فإن أساس الجنسية هو إرادة الدولة الإسلامية نفسها، فهي التي تمنح الجنسية لغير المسلم بمحض إرادتها وتقديرها، وفقا لقواعد الشريعة وما تقتضيه مصلحة الدولة[6].

---

(1)-عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص63-64.

(2)-دندل جير، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص155.

(3)-المرجع نفسه، ص156.

(4)-حق المواطنة أو ما يسمى في العصر الحديث بالجنسية يمكن اعتباره أثرا من آثار عقد الذمة وحقا ملازما للإقامة الدائمة في دار الإسلام ونتيجة طبيعة له. المرجع نفسه، ص153.

(5)-يقول الإمام السرخسي:" لأنه يعقد الذمة صار من أهل دار الإسلام"، المبسوط، مصدر سابق:81/10.

وما جاء في شرح فتح القدير،لابن الهمام :55/6 "ولأنه يعقد الذمة صار من أهل الدار-أي دار الإسلام". وجاء في شرح السير الكبير:140/1 "ولأن المسلمين حين أعطوا الذمة فقد التزموا دفع الظلم عنهم، وهم صاروا من أهل دار الإسلام."

(6)-عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص65-66.

يمكن اعتبار الجنسية في هذه الحالة نظاما قانونيا معينا من إيجاد الدولة الإسلامية.

الفرع الثالث: أنواع الجنسية في الفقه الإسلامي:

أ-الجنسية التأسيسية[1]: بعد أن هاجر النبي ﷺ إلى المدينة، أخذ في إنشاء دولته، هذه الدولة التي أخذت أبعادها التنظيمية بعد أن اكتملت أركانها باجتماع القيادة والشعب على الإقليم وهو المدينة المنورة، هذه الأركان الثلاثة هي الأركان الأساسية لأية دولة.

ثم بدأ-باعتباره السلطة السياسية- بوضع الخطوات التأسيسية للدولة الإسلامية الجديدة، من هذه الخطوات، تم وضع عملية تنظيمية يتم من خلالها إيجاد صيغة تحدد أسس المواطنة في هذه الدولة الجديدة، وكذا تم وضع الشروط لمن يرغب بالتبعية للدولة الإسلامية، وذلك من خلال بنود أول لائحة دستورية صادرة عن القيادة السياسية والعسكرية الحاكمة للمدينة وهي" وثيقة المدينة"، هذه الوثيقة التي حدد فيها الرسول ﷺ الوطنيين في الدولة الإسلامية بقوله:

"هذا كتاب من محمد ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم أنهم أمة واحدة من دون الناس، وأنه من تبعنا من يهود، فإنّ له النصرة والأسوة..."

فقد شكل المسلمون-مهاجرين وأنصار- والمتّبعين لهم مع اليهود شعب الدولة الإسلامية، وبذلك تكون الجنسية الإسلامية التأسيسية ظهرت لأول مرة مع قيادة الدولة على عهده ﷺ[2].

ب-الجنسية الأصلية في الشريعة الإسلامية:

اكتساب الجنسية في القانون-وكما سبق أن رأينا-يقوم على أساسيين: حق الدم، حق الإقليم.

والسبب في منح الجنسية على أساس حق الدم، أن الفرد يبقى متعلقا بأرض آبائه وأجداده، لذا يفترض فيه الولاء لدولة الأب، وهي جنسية تنتقل من جيل إلى جيل، أما بالنسبة لمنح الجنسية على أساس حق الإقليم، فيرد إلى أساس اجتماعي، وهو أن الفرد يتأثر بالمجتمع الذي ولد ونشأ فيه.

---

[1]-**الجنسية التأسيسية** هي الجنسية التي تقررها الدول عند أول نشأتها لتحديد دائرة الأشخاص الذين يعتبرون من المواطنين في الدولة الجديدة، وتظهر أهمية أحكام الجنسية التأسيسية بصفة خاصة في الدولة حديثة العهد بالاستقلال أو الإنشاء. راجع: سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، مرجع سابق، ص78.

[2]-المرجع نفسه، ص85-89.

هذه الأسس غير كافية وشاملة للمعاني التي ترتكز عليها الشريعة الإسلامية في منح جنسيتها الأصلية، فأما حق الإقليم، فإنّ الشريعة الإسلامية لا تعتد به، ولا تعتبره أساس لمنح جنسيتها للأجنبي، ويظهر أثره في اكتساب الجنسية في الشريعة الإسلامية في حالة اللقيط ومجهول الأبوين فقط[1]، وأما حق الدم، فإن الشريعة تمنح على أساسه جنسيتها لذلك:

فالذمي-الذي يقيم في دار الإسلام-إذا اكتسب جنسية دار الإسلام منذ لحظة ولادته فهي جنسية أصلية[2]، وإذا ولد لهذا الذمي ولد-في دار الإسلام- فإنّه بمجرد الولادة يلحق بأبيه، ويستحق جنسية دار الإسلام، لأنه تبع لأبيه في الذمة، قال الإمام السرخسي:"أولاد أهل الذمة في دار الإسلام يكونوا على دين آبائهم"[3]، وقال الماوردي[4]:"فإذا اجتهد-أي الإمام- رأيه في عقد الجزية معهم على مراضاة أولي الأمر منهم صارت لازمة لجميعهم ولأعقابهم قرنا بعد قرن..." [5]،وقال ابن القيم-في تعريفه لأهل الذمة-" وهؤلاء لهم ذمة مؤبدة"[6].

أما إذا ولد للذمي مولود خارج دار الإسلام، كأن غادر هذه الدار هو وزوجته لسبب ما، فوضعت الزوجة مولودها في تلك الدولة التي سافرا إليها، فإن هذا المولود يستحق جنسية دار الإسلام، شريطة أن يعاد به إليها-أي دار الإسلام-[7].

جـــ-الجنسية المكتسبة في الشريعة الإسلامية:

يحصل غير المسلم على جنسية دار الإسلام اللاّحقة بـــ:

1- الدخول في الإسلام: إذا أسلم فرد، ثم التزم بما يفرضه عليه الإسلام، وطلب جنسية

---

[1]- سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، مرجع سابق،، ص90-91.

[2]- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص66.

[3]- المبسوط، مصدر سابق: 62/10.

[4]-هو: علي بن محمد بن حبيب الماوردي، أبو الحسن البصري، الشافعي، فقيه أصولي، ولد سنة أربع وستين وثلاثمائة، نفقه على أبي القاسم الضميري، وأبو حامد الاسفراييني، له تصانيف كثيرة منها: الحاوي الكبير، أدب الدين والدنيا، الأحكام السلطانية، توفي سنة خمسين وأربعمائة 450هـــ. [الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق: 64/18، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، بيروت:دار الكتاب العربي: 102/12]

[5]-الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تعليق: خالد عبد اللطيف السبع العلمي، ط3، بيروت:دار الكتاب العربي، 1420هـــ-1999م، ص255.

[6]-أحكام أهل الذمة، مرجع سابق: 275/2.

[7]-سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، مرجع سابق، ص91.

دار الإسلام، فإنها تمنح له إذا ثبت لدى الجهات المختصة صدق دعواه وإخلاص نيته، قال عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٖ فَٱمۡتَحِنُوهُنَّۖ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّۖ فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ فَلَا تَرۡجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلۡكُفَّارِۖ لَا هُنَّ حِلّٞ لَّهُمۡ وَلَا هُمۡ يَحِلُّونَ لَهُنَّۖ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّۚ وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ وَسۡـَٔلُواْ مَآ أَنفَقۡتُمۡ وَلۡيَسۡـَٔلُواْ مَآ أَنفَقُواْۚ ذَٰلِكُمۡ حُكۡمُ ٱللَّهِۖ يَحۡكُمُ بَيۡنَكُمۡۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾[1]، لكن لا يتمتع بمركز قانوني داخل دار الإسلام حتى يقيم بها إقامة دائمة، لأن جنسية دار الإسلام تكتسب بالدخول في الإسلام المصاحب بترك دار الكفر والاستقرار بها [2].

2- الدخول في الذمة: الذمي إذا دخل في الذمة، واكتسب جنسية دار الإسلام بعد ولادته،كانت جنسية لاحقة، وإذا كان لهذا الذمي ولد صغير عند ارتباطه بعقد الذمة، فإن ولده الصغير هذا يتبعه في الذمة أيضا، فيكتسب جنسية دار الإسلام، وتكون هذه الجنسية في حقه جنسية لاحقة[3]، أما الزوجة فتدخل في الذمة تبعا لزوجها، أو إذا تزوجت ذميا، فتكتسب جنسية دار الإسلام إذا استقرت بها[4]، وتكون هذه الجنسية بالنسبة لها جنسية لاحقة[5].

الفرع الرابع: فقدان الجنسية في الفقه الإسلامي

أقرت الشريعة الإسلامية أسبابا لفقد الجنسية الإسلامية وإسقاطها ممن كان يتمتع بها، فالمسلم قد يفقد جنسية دار الإسلام، إذا ارتد عن الإسلام، وخرج برضاه عن هذا الدين، أما الذمي فيفقد جنسية دار الإسلام إذا قام بما ينتقض به عقد الذمة[6]، كأن يلحق بدار الحرب مثلا،

---

[1]-سورة الممتحنة/ 10.

[2]-سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، المرجع السابق، ص94.

[3]-عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص66.

[4]- قال الإمام الكاساني أن الحربية المستأمنة في دار الإسلام إذا تزوجت ذميا صارت ذمية، لأنها بزواجها هذا قد رضيت بالمقام في دارنا، فصارت ذمية تبعا لزوجها. بدائع الصنائع، مصدر سابق:428/9. ابن الهمام، شرح فتح القدير، مصدر سابق: 24/6.

[5]-عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، المرجع السابق، ص66.

[6]-اختلف الفقهاء في تعداد نواقض عقد الذمة بين موسع ومتوسط ومضيق، لكن في الجملة يمكن جمع هذه النواقض في الأمور الأمور الآتية: أسلام الذمي، لحاقه بدار الحرب، مشاركته في محاربة المسلمين. انظر :الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق:446/9-448. ابن قدامة، المغني،مصدر سابق: 608/10. ابن قدامة المقدسي: الشرح الكبير، مصدر سابق:

مثلا،

نتيجة: تستنتج مما سبق أن:

- فكرة الجنسية مقررة في الشريعة الإسلامية بمضمونها، وإن كانت تحت تسميات أخرى كالتبعية أو الرعوية[1]، وقد صيغت قواعد التمتع بها[2]، ووسائل إسقاطها صياغة محكمة مضبوطة، قبل أن تعرفها القوانين الوضعية بعدة قرون.

- دار الإسلام أو الدولة الإسلامية قد تحوي صنفان من الناس:

-المسلمون: هم الأصل في دار الإسلام، وأن ارتباطهم بالدولة الإسلامية، هو ارتباط جنسية ودين، إذ أن المسلم مهما كان موطنه يعتبر مواطنا فيها.

-أهل الذمة: وهم من يثبت لهم أيضا وصف المواطنين في دولة الإسلام[3]، دخلوا في ظل الدولة الإسلامية بواسطة عقد الذمة، الذي يعتبر بمثابة قانون يمنح الجنسية لطوائف وأقليات غير

634/10. ابن القيم، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق : 795/2-805 . عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 70.

[1]-هذه المصطلح المستنبط من حديث الرسول ﷺ "كلكم راع، وكل راع مسؤول عن رعيته..."مرادف في الفقه الإسلامي لمصطلح الجنسية، إذ أنه يفيد الانتماء إلى الدولة الإسلامية مثلما تفيد الجنسية في مفهومها القانوني والسياسي الانتماء إلى الدولة. راجع: الطيب زروتي، الوسيط في الجنسية الجزائرية، مرجع سابق، ص62-63.

[2]- حدد الفقهاء طرق التمتع بالجنسية الإسلامية ب:

-الإسلام:حيث تنطبق الجنسية مع الدين،و يكون التطابق بينهما صحيحا بالنسبة للمسلم أيا كان مكان تواجده.

-التوطن الدائم في الدولة الإسلامية: مع الالتزام بالخضوع لأحكام الشريعة، وينطبق ذلك على الذميين. ارجع إلى: ص66-67-68 من هذه المذكرة.

[3]- قال مجموعة من الفقهاء والكتاب المعاصرين في مجالات الفقه والقانون بأنّ الذميين يمنحون الجنسية في ظل الدولة الإسلامية منهم: وهبة الزحيلي، آثار الحرب، مرجع سابق، ص709. عبد القادرة عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1386هـ-1967م، ص281. يوسف القرضاوي، غير المسلمين في ظل الشريعة الإسلامية،ط4، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1405هـ-1985م، ص39. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص61.

على اعتبار أن الجنسية هي الصفة التي تؤهل الفرد حتى تكون له شخصية قانونية داخل الدولة وخارجها، ولا غنى لأي فرد عنها، وعدم منحها لغير المسلمين يعزز لديهم الولاء لغير دولة الإسلام، لأنهم أجانب، وشعورهم بأنهم أجانب سيبقيهم غرباء لا تعنيهم مصلحة الوطن ولا المواطنين، وكذلك ستموت لديهم عاطفة الانتماء والإخلاص لبلدهم.

مسلمة[1]، ويكون بذلك ارتباطهم بدار الإسلام ارتباط جنسية ووطن.

المبحث الثالث:حقوق الأقليات الدينية وواجباتهم في الفقه الإسلامي والدساتير العربية

توصف البلاد العربية الإسلامية بأنها بلاد متعددة الأعراق والطوائف الدينية، ولكل من هذه الأعراف والطوائف جذورها التاريخية، وقد استطاع الإسلام أن يستوعب هذا التنوع والتعدد بفضل ما نصت عليه الشريعة الإسلامية، وما اتسم به الدين الإسلامي من انفتاح ومرونة، إذ أنه دين قائم على أساس احترام الآخر، وقد أعطى في ذلك نموذجا أعلى لتطبيق العدالة وضمان حقوق الفرد بغض النظر عن لونه أو دينه.

ويعود الأصل في ذلك-تمتع غير المسلمين بالحقوق- إلى مبدأ المواطنة، هذا المبدأ الذي يجعل الفرد ركنا أساسيا في الدولة، ويضفي عليه الصفة التي تؤهله لأن يكون شخصية قانونية داخل الدولة وخارجها، كما يمثل الأساس لتمتع الفرد بكافة حقوقه وحرياته.

هذا الطرح وإن وجد له بعض الاستثناءات في الفقه الإسلامي، لاشتراط الإسلام في الفرد للتمتع ببعض الحقوق، إلا أن هذا لا يعد انتقاصا من شأن الأقليات-غير المسلمة- وإنما للطبيعة الدينية التي يقوم عليها التشريع الإسلامي.

أما القوانين الوضعية-منها القانون الدولي- فقد حددت بوضوح حقوق الأقليات، وقسمتها إلى حقوق عامة يتساوى فيها جميع الأفراد دون تفرقة أو تميز، وحقوق خاصة يتمتع بها أفراد الأقليات بوصفهم هذا.

وكما أن كل حق يقابله واجب، فنظير حصول هذه الأقليات على حقوقها، يترتب على أفرادها الالتزام بأداء بعض الواجبات.

وعليه سنتناول في هذا المبحث حقوق وواجبات الأقليات الدينية وفق مطلبين:

مطلب أول في حقوق الأقليات في كل من الفقه الإسلامي والقانون معرجين عن هذه الحقوق في الدساتير العربية، ومطلب ثان في واجبات الأقليات في الفقه الإسلامي والقانون الدولي

---

[1]-اعتبر بعض الباحثين أن تأصيل ارتباط الذميين بالدولة الإسلامية في ضوء المفاهيم المعاصرة، بأن انتماء هؤلاء للدولة هو أقرب لاكتساب الجنسية بناء على تغيير السيادة على الإقليم كالتجنس. راجع: سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، مرجع سابق، ص22.

مع بيان واجباتهم أيضا في بعض الدساتير العربية.

المطلب الأول: حقوق الأقليات الدينية في الفقه الإسلامي والدساتير العربية

يتمتع أفراد الأقليات باعتبارهم مواطنين في الدولة بحقوق، القاعدة العامة فيها هي المساواة بين جميع المواطنين-مسلمين وغيرهم- في كل ما كانوا فيه متساوين، أما فيما يختلفون فيه كمسائل العقيدة، فلا مساواة بينهم فيه، ولا يعد ذلك استثناء من قاعدة المساواة، إنما هو تأكيد لها، لأنّ في الواقع إذا كانت المساواة بين المتساوين عدل خالص، فإنّ المساواة بين المخالفين ظلم واضح[1].

هذا ما جاءت به الشريعة الإسلامية، وكتأكيد على هذه الحقوق تميزت بميزات مهمة:

- منحها قدسية تتعالى بها عن سيطرة ملك أو حاكم يتلاعب بها كما يشاء، ومنحها حصانة تضمن حرمتها ومنعتها وتجعل ممارستها في مأمن من تقلبات الأنظمة الحاكمة، وهي حصانة متأتية من المرجعية الدينية لهذه الحقوق.

-إعطاؤها قوة إلزام يتحمل مسؤولية حمايتها كل فرد، فهي أمانة في عنق كل المؤمنين، وواجب ديني.

-اكتساب هذه الحقوق بعدا إنسانيا يتجاوز كل الفروق الجنسية والجغرافية والعقائدية[2].

أما على مستوى القانون، فقد اكتسبت هذه الحقوق حصانة بالنص عليها في مختلف المواثيق الدولية وتضمنتها دساتير الدول.

الفرع الأول: حقوق الأقليات الدينية في الفقه الإسلامي

أولا: أساس حقوق غير المسلمين في الفقه الإسلامي

تعامل المسلمون مع غيرهم وفقا لتعاليم الشريعة الإسلامية والتي تنطلق من عدة أصول، جعلتها الأساس في تحديد ما الأقلية الدينية من حقوق في المجتمع المسلم، من هذه الأصول:

---

[1]-عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ط6، بيروت:مؤسسة الرسالة، 1405هـ-1985م: 332/1.

[2]-محمد عبد الملك متوكلي، الإسلام وحقوق الإنسان، بحث في: حقوق الإنسان، الرؤى العالمية الإسلامية والعربية، لبرهان غليون وآخرون، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005م، ص86.

1-وحدة الإنسانية أو وحدة الأصل: فالبشر متساوون في أصل المنشأ، قال ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗ﴾ [1].

وجه الدلالة من الآية: أن الله عز وجل خلق كل البشر من نفس واحدة،و هي آدم عليه السلام [2]، ويقتضي ذلك عدم الالتفات إلى اختلافاتهم في الأجناس والألوان والألسنة، وأن يجعلوها مقاييس للتفاضل لا التناكر، لأنّ حكمته عز وجل قد اقتضت أن يكون مقصود هذا الاختلاف التعارف والتعاون بين الأمم والشعوب، وجعل تقوى الله مقياس التفاضل[3]، لقوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [4].

ويترتب على وحدة النوع الإنساني استحقاق الكرامة [5] لبني البشر جميعا، قال ﷻ: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا﴾ [6]، فالقرآن الكريم من خلال هذه الآية نبه إلى أن تكريم الله إنما هو للإنسان مطلق الإنسان، لا فرق في ذلك بين جنس وجنس وعرق وعرق وعنصر وآخر[7]، فللجنس البشري كله كرامته التي لا تستذل، وتكريم البشر بجنسهم لا بأشخاصهم ولا بعناصرهم ولا بقبائلهم، فالكرامة للجميع على سبيل المساواة المطلقة [8].

هذا النمط من المساواة بين جميع البشر هو أكرم مظهر تعتز به الإنسانية من عطاء الإسلام، وتشجب كل أساس أو لون من ألوان التمييز العنصري، فلا تفرقة في معيار الإنسان بسبب الجنس أو اللون أو الغنى أو القوى أو الحسب أو النسب أو السبق العلمي أو الحضاري، إنما الكل

---

[1]- سورة النساء/1.

[2]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق: 2/5.

[3]-فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي، ط1، القاهرة:دار الشروق، 1419هـ-1990م، ص214.

[4]- سورة الحجرات/13.

[5]- راجع: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق:293/10.

[6]- سورة الإسراء/ 70.

[7]- جمال الدين عطية محمد، نحو فقه جديد للأقليات، مرجع سابق، ص70.

[8]-عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام والمساواة، مرجع سابق، ص66.

متساوون على اختلاف شعوبهم، وقبائلهم وأجناسهم وقومياتهم في الحقوق والواجبات الأساسية الإنسانية[1].

ومؤدى ذلك مسؤولية البشر كافة عن أي انتهاك يقع بكرامة آدمي بصرف النظر عن اعتبار الجنس أو اللون أو اللغة أو الملة والحزب أو غير ذلك من الاختلافات التي تحدث بين الناس[2].

2-وحدة الدين: من عهد نوح عليه السلام إلى النبي ﷺ، قال الله تعالى:﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ ﴾ [3]، فدين الأنبياء كلهم دين واحد في أصله وحقيقته[4] قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ ﴾ [5].

وقد أمر عز وجل المسلمين بالإيمان بجميع الرسل وبجميع الكتب السماوية والمقدسة دون تفريق، قال ﷻ: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ ﴾ [6]، وقال أيضا: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦ ﴾ [7]، ولكن تبقى الشرائع مختلفة[8].
مختلفة[8].

---

[1]-وهبة الزحيلي، نظام الإسلام، مرجع سابق، ص301.

[2]- فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص214.

[3]-سورة الشورى/13.

قال الإمام الطبري:"أن الذي أوصى به جميع هؤلاء الأنبياء وصية واحدة وهي إقامة الدين الحق"، جامع البيان، مصدر سابق:10/25.

[4]-يقول القرطبي:"فقد شرع الله ﷻ من الدين ما شرع لقوم نوح وإبراهيم وعيسى، ثم بين ذلك بإقامة الدين وهو توحيد الله الله وطاعته والإيمان به وبرسله وبيوم الجزاء،و بسائر ما يكون به الرجل مسلما، فالدين واحد -في الأصول ما عدا الشرائع- والملة واحدة لم تختلف على ألسنة الأنبياء وإن اختلفت أعدادهم." الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق: 16/10-11.

[5]-سورة آل عمران/ 19.

[6]-سورة البقرة/ 136. راجع في تفسير الآية: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق:2/140-141.

[7]-سورة البقرة/285. راجع في تفسير الآية: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق:3/224-225-226.

[8]-قال عز وجل في ذلك:﴿ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗا ﴾ [سورة المائدة/ 48]. وقال : ﴿ وَلِكُلّٖ وِجۡهَةٌ هُوَ

3-حرية العقيدة: والتي تعني حرية غير المسلم في اعتناق الإسلام، عملا بالقاعدة الواردة في قوله ﷻ: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾[1]، وقوله ﷻ: ﴿ لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ ﴾[2].

وجه الدلالة: أن الدين في هذه الآية هو المعتقد والملة، فلا يكره أهل الكتاب على الإسلام إذا أدوا الجزية، وسائر أنواع الكفر متى بذلوا الجزية سواء أكانوا عربا أم عجما.[3]

هذه القواعد العلمية العالية لا تجعل للتعصب الديني محلا في نفس المؤمن وتزيح من صدره النفور من غير المسلم لاعتقاده:

-أن الحكمة الإلهية قضت بأن النوع الإنساني يكون مختلفا في عقائده على حسب عقله ونظره، وهي مشيئة لا راد لها ولا معقب، وأن الله لا يشاء إلا ما فيه الخير والحكمة، علم الناس ذلك أو جهلوه، قال ﷻ: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾[4].

-أن المسلم ليس مكلفا بمحاسبة الكافرين على كفرهم، أو يعاقب الضالين على ضلالهم، فهذا ليس إليه، وليس موعده الدنيا، إنما حسابهم إلى الله، وجزاءهم متروك إليه في يوم الدين، قال تعالى: ﴿ فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ ﴿٢١﴾ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ ﴿٢٢﴾ إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ ﴿٢٣﴾ فَيُعَذِّبُهُ ٱللَّهُ ٱلۡعَذَابَ ٱلۡأَكۡبَرَ ﴿٢٤﴾ إِنَّ إِلَيۡنَآ إِيَابَهُمۡ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا حِسَابَهُم ﴿٢٦﴾ ﴾.[5]

وبذلك يستريح ضمير المسلم، ولا يجد في نفسه أي أثر للصراع بين اعتقاده بكفر الكافر، وبين مطالبته ببره والإقساط إليه وإقراره على ما يراه من دين واعتقاد[6].

4-العدل: على المسلم الإيمان بأن الله تعالى يأمر بالعدل لقوله ﷻ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ

مُوَلِّيهَاۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِ ﴾. [سورة البقرة/ 148]. وقال أيضا: ﴿ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِ ﴾ [سورة المائدة/ 48].

[1]- سورة البقرة/ 256.

[2]- سورة الكافرون/ 6.

[3]-القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق: 3/280-281.

[4]- سورة الكهف/ 29.

[5]- سورة الغاشية /21-26.

[6]-يوسف القرضاوي، الأقليات الدينية والحل الإسلامي، ط3، بيروت:المكتب الإسلامي، سلسلة رسائل ترشيد الصحوة، 1418هـ-1998م، ص47-48.

﴿وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾[1]، ويحب القسط ولو مع المشركين، ويكره الظلم ويعاقب الظالمين، قال ﷻ: ﴿وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾[2]، لذلك فهو مطالب بإقامة العدل ولو مع الكفار لقوله ﷻ:﴿وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾[3].

قال الشيخ محمود شلتوت:"أعلن الإسلام الناس بالوحدة، ومن مقتضياتها المساواة بين بني الإنسان في الحقوق والواجبات، والعدل هو الشعار الصادق لهذه الوحدة، يكون حيث تكون ويفقد حيث تفقد، وإذا كانت الفروق الشخصية بمنأى عن محيط الوحدة، وكان العدل شعارها الدال عليها، وسورها المحدد لها، لزم أن تكون تلك الفروق بمنأى كذلك عن محيط العدل، ويستوي فيه القوي والضعيف، الغني والفقير، القريب والبعيد المسلم وغير المسلم"[4].

هذه الأصول والقواعد العالية هي المنطلق في تعامل المسلمين مع غيرهم بصفة عامة.

ثانيا: حقوق غير المسلمين في الفقه الإسلامي

لقد ضمنت الشريعة الإسلامية حقوقا للمقيمين على أرض الدولة الإسلامية، دون تميز أو طبقية، وقد حفظت هذه الحقوق للمسلمين كما حفظتها لغيرهم من أهل الذمة منذ نشوء هذه الدولة، وقد خُصص لذلك حيزا ذا بال في مسائل التشريع الدولي المتناثرة في كتب الفقه الإسلامي.

هذه الحقوق-على وجه الإجمال- مجموعة متكاملة، مابين حقوق شخصية ودينية، ثقافية واجتماعية، واقتصادية، مدنية، وسياسية.

وحيث أنه من الصعوبة التطرق لكل تلك الحقوق، فإننا سنتعرض لجملة منها نرى أنه من المهم تناولها بدءً ب:

1-حق الحياة: الحياة منحة من الله عز وجل، جعلتها الشريعة الإسلامية حقا مقدسا للناس جميعا دون تمييز بين أبيض أو أسود، ولا بين رجل وامرأة، ولا كبير أو صغير.

---

[1]- سورة النحل/ 90.

[2]- سورة النساء/58.

[3]- سورة المائدة/ 8.

[4]- الإسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص452.

لذا كفل الإسلام للإنسان حق الحياة وسلامته الشخصية، وبلغ حرصه على هذا الحق، وحمايته له –من كل اعتداء– شأوًا رفيعاً لم تصل لمثله أية شريعة أخرى من شعائر العالم الدينية أو الدنيوية قديما وحديثا[1].

وفي تأكيدها على حق الإنسان في الحياة، لم تضع الشريعة أية تفرقة في الدين أو اللون أو الجنس، بل حافظت هذا الحق لبني البشر جميعا بطريقتين:

أولاهما: احترام النفس في ذاتها، وتحريم الاعتداء عليها بما ينال منها كلاً أو بعضاً.

ثانيهما: تقرير العقوبة التي تليق بدرء الاعتداء عليها وتمنع وقوعه[2]، سواء أكان المعتدي عليه رجلا أو امرأة كبيرا أو صغيرا مسلما أو غير مسلم[3].

هذا لأن الذمي أو غير المسلم في نظر التشريع الإسلامي والدولة الإسلامية إنسان حر لا رق عليه لأحد من الناس[4] معصوم الدم من القتل[5]، لأنّه بعقد الذمة صار من أهل دار الإسلام ويحمل جنسية الدولة الإسلامية، فكان له ما للمسلمين خاصة في عصمة الأنفس[6].

يقول عبد الكريم زيدان:"لأهل دار الإسلام–سواء المسلمون أو الذميون–العصمة في أنفسهم وأموالهم، المسلمون بسبب إسلامهم والذميون بسبب ذمتهم، فإنهم جميعا آمنون بأمان الإسلام، أي بأمان أقرّه الشرع بسبب الإسلام بالنسبة للمسلمين، وبسبب عقد الذمة بالنسبة للذميين"[7].

ولهذا فحق الحياة حق عام، وأن الحفاظ على حياة الإنسان –أيا كان– هو من المقاصد

---

[1]–إحسان الكيلاني، السلامة الشخصية وحقوق الدفاع، مجلة الحقوق، الكويت:كلية الحقوق، سنة:7، عدد:3، ذو الحجة 1403هـ/سبتمبر1983م، ص184.

[2]–العقوبة في حالة الاعتداء على حياة أي واحد رجلا كان أو امرأة، كبيرا أو صغيرا، عاقلا أو مجنونا، عالما أو جاهلا، من طبقات الأشراف أو من عامة الناس مسلما أو غير مسلم، هي واحدة لأنّ الشريعة تحترم وتصون حياة الإنسان بشكل مطلق.

[3]–الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق: 258/10.

[4]–محمد المكي الناصري، الأقليات الدينية وحق تقرير المصير، ندوات أكاديمية المملكة المغربية، مراكش، عدد: 29 محرم–1صفر1405هـ/25–27 أكتوبر، ص57.

[5]–الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق: 439/9، حيث قال إن لعقد الذمة أحكاما منها عصمة الأنفس، فنهى الله تعالى إباحة القتال إلى غاية قبول الجزية، وإذا انتهت الإباحة ثبتت العصمة ضرورة. وراجع أيضا: 248/10. كما حكى ابن حزم أن دم الذمي الذي لم ينقض شيئا من ذمته حرام. مراتب الإجماع، ط3، دار زاهد القدسي، ص138.

[6]–دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص375.

[7]– أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص19.

الكلية للشريعة[1]،بحيث يعد المساس بها انتهاكا لهذه المقاصد، وعدوانا على حق من حقوق الله عز وجل الذي وهب الحياة، وعدوان على المجتمع كله[2].

وقد تضافرت نصوص القرآن الكريم والسنة على هذا المعنى، فنهت عن:

-القتل مطلقا، لقوله ﷻ: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾[3].

وجه دلالة الآية: أن الله عز وجل حرم الاعتداء على النفس إلا بالحق، ودلالة التحريم تشمل نفس المسلم وغيره، يقول الإمام القرطبي:"في هذه الآية ينهى عن قتل النفس المحرمة، مؤمنة كانت أو معاهدة، إلا بالحق الله يوجب قتلها"[4].

وقال ﷻ أيضا: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ﴾[5].

ومن السنة قوله ﷺ:"اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ[6]...قَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالحَقِّ..."[7].

ووجه الدلالة من الحديث أن النبي ﷺ أمر باجتناب قتل النفس التي حرم الله إلا بالحق مطلقا، وقرن ذلك بمجموعة من المحرمات لما تنطوي عليه من أخطار عظيمة ترقى بها إلى مصاف الكبائر[8].

كما رهب ﷺ من قتل الذمي-بصريح النص- حيث قال:"مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا فِي غَيْرِ كُنْهِهِ[9]

---

[1]-محمد عليش، شرح منح الجليل، مصدر سابق: 342/4، حيث جاء فيه: "لا شك أن حفظ النفس مجمع عليه، بل هو من الخمس المجمع عليها في كل ملة".

[2]-إحسان الكيلاني، السلامة الشخصية وحقوق الدفاع، مرجع سابق، ص185.

[3]- سورة الإسراء/ 33.

[4]-الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق: 133/7.

[5]- سورة المائدة/ 32.

[6]-الموبقات هي المهلكات سميت بذلك لأنها سبب لإهلاك مرتكبها، والموبقة في هذا الحديث الكبيرة. راجع: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت:دار المعرفة: 182/12.

[7]-أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوصايا، باب: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ... ﴾ :12/4.

[8]-راجع: عبد الله مبروك النجار، الانتماء في ظل التشريع الإسلامي، القاهرة:المؤسسة العربية الحديثة، ص195.

[9]-كنهه: يعني قتله في غير وقته أو غاية أمره الذي يجوز فيه قتله. انظر: سنن أبي داود: 76/2 (هامش).

حَرَّمَ اللهُ عَلَيْهِ الجَنَّة"[1]، وفي رواية أخرى لأبي داوود قال ﷺ:"مَنْ قَتَلَ رَجُلاً مِنْ أَهْلِ الذِمَّةِ لَمْ يَجِدْ رِيحَ الجَنَّة وإِنَّ رِيحَهَا لَيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ سَبْعِينَ عَامًا" وفي رواية البخاري:"وَ إِنَّ رِيحَهَا لَيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا"[2].

2- حرمة المسكن: مسكن الشخص هو موضع أسراره، ومحل حياته الخاصة مع أفراد عائلته، وفيه أمواله[3]، فمن الطبيعي أن يكون لهذا المحل حرمة لا يجوز لأحد أن يخرقها أو يعتدي عليها، لأنّ الاعتداء على حرمة مسكن الشخص اعتداء على الشخص نفسه[4].

والإسلام كفل حرمة المسكن للمسلم وللذمي على حد سواء، وذلك بنص قوله ﷻ:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٢٧ فَإِن لَّمۡ تَجِدُواْ فِيهَآ أَحَدٗا فَلَا تَدۡخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤۡذَنَ لَكُمۡۖ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرۡجِعُواْ فَٱرۡجِعُواْۖ هُوَ أَزۡكَىٰ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ٢٨ ﴾[5]،

فالنص الوارد عام لم يخصص[6]، فيشمل بعمومه الذميين -غير المسلمين في دار الإسلام- فلا يجوز لأحد أن يدخل بيوتهم بغير إذن منهم[7].

ونص حديث الرسول ﷺ أيضا على حرمة مساكن غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، وعدم دخولها إلا بإذن أصحابها، حيث قال ﷺ:"وَ إِنَّ اللهَ تَعَالَى لَمْ يَحِلَ لَكُمْ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتَ

---

[1]-أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب: في الوفاء للمعاهد وحرمة ذمته: 76/2. وقال الألباني: إسناده صحيح، رجاله ثقات. انظر:صحيح سنن أبي داوود، ط1، الكويت:غراس للطباعة والنشر والتوزيع، 1423هـ-2002م: 25/8 .كما أخرجه النسائي في سننه، شرح جلال الدين السيوطي، بيروت:دار الكتاب العربي،كتاب القسامة، باب: تعظيم قتل =المعاهد: 24/8-25. ورواه البيهقي في السنن الكبرى، دار الفكر:231/9.

[2]-أخرجه البخاري في صحيحه،كتاب الديات، باب: إثم من قتل ذميا بغير جرم، مصدر سابق: 16/9.

[3]-ذكر الإمام القرطبي أن الله خصص ابن آدم بالمنازل وسترهم فيها على الأنظار، وملكهم الاستمتاع بها على الإنفراد، وحجر على الخلق أن يطلعوا على ما فيها من خارج أو يلجوها من غير إذن أربابها. الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق: 212/12.

[4]-عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص80.

[5]-سورة النور/27-28.

[6]-عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام والمساواة، مرجع سابق، ص147.

[7]-عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص94.

أَهْلِ الكتَابِ إلاَّ بإذْن"[1].

وكما تستدعي حرمة المسكن عدم دخوله إلا بإذن صاحبه، كذلك لا يجوز أن يفتش أو يمس أو يهاجم إلا بإذن القانون المعمول به في الدولة الإسلامية، وحرمة المسكن هذه ترتبط بحرية الإقامة مع المسلمين، سواء في أحيائهم، أو في أحياء خاصة بهم[2].

3-حرية التنقل والإقامة:

إن مما التزم به المسلمون فيما يجب عليهم للأقلية الدينية -أهل الذمة- إقرارهم في بلاد المسلمين، فيصيرون من مواطني الدولة الإسلامية، ويحملون جنسيتها، فيكون لهم ما للمواطنين المسلمين من حق في الإقامة الدائمة، والاستقرار حيث شاءوا من تراب الدولة، سواء اختاروا السكنى بين أظهر المسلمين، أو فضلوا السكنى في حي خاص بهم يجمع شملهم-كأقلية- ويسهل الاتصال بين أفرادهم[3].

وينبثق عن هذا الحق بصورة آلية، حق التنقل من بلد الإقامة إلى أي بلد آخر من دار الإسلام، للتجارة أو السياحة، أو للحج للأماكن المقدسة عندهم، بحيث ينتقل بين الأقطار الإسلامية بكل حرية[4].

و لم يضع أحد من أهل العلم قيدا على حرية الذميين في التنقل والإقامة في بلاد المسلمين، سوى استثناءات قليلة، بناء على تقسيم الفقهاء لبلاد الإسلام إلى أقسام:

أ-الحرم: وهو مكة وما طاف بها من نصب حرمها[5]، أي ما طاف بمكة من جوانبها، وليس لغير المسلم أن يدخل الحرم لا مقيما ولا مارا به، وهو مذهب الشافعية والحنابلة[6]، واستدلوا بقوله ﷻ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا

---

[1]-وفي قول آخر: "لا تدخلوا بيوت أهل الذمة إلا بإذنهم".البيهقي، السنن الكبرى،كتاب الجزية، باب لا يأخذ المسلمون من ثمار أهل الذمة ولا أموالهم شيئا بغير أمرهم إذا أعطوا ما عليهم، مصدر سابق: 204/9.

[2]- دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص381.

[3]-دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص378.

[4]-محمد مكي الناصري، الأقليات الدينية وحق تقرير المصير، مرجع سابق، ص48.

[5]-الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص278-287.

[6]-الماوردي، المرجع نفسه، ص290. وراجع: الشربيني، مغني المحتاج، مصدر سابق: 246/4. الشيرازي، المهذب، مصدر سابق:258/2. ابن القيم، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق: 185/1.ابن قدامة، المغني، مصدر سابق :616/10.

... ﴾[1]، وجوز أبو حنيفة دخوله إذا لم يستوطن[2].

ب–الحجاز: وهو مكة والمدينة واليمامة وقراها كالطائف وخيبر[3]،وما سوى الحرم منه[4]، منه[4]، ويمنع غير المسلم من التوطن به، وهو ما صرح به الفقهاء كالحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة[5]، واستدلوا على منع الذميين من سكنى الحجاز، بما روى عن النبي ﷺ قوله:"لاَ يَجْتَمِعْ يَجْتَمِعْ دِينَانِ فِي جَزِيرَةِ العَرَب "[6]، والمقصود بجزيرة العرب التي وردت في الحديث هي الحجاز. الحجاز.

ويجوز للذميين المرور بها إن كانوا مسافرين، ودخولها لمصلحة[7]كتجارة ونحوها، إذ كان النصارى في زمن عمر رضي الله عنه يتّجرون في المدينة، ولكن لا يسمح لهم بالإقامة أكثر من ثلاثة أيام[8]، أيام[8]، وعليهم الخروج بعد انقضائها، إلا إذا دعت الحاجة إلى الإقامة لبيع بضاعتهم فوق ثلاث ثلاث فيجوز لهم ذلك[9].

---

[1]– سورة التوبة/28.

[2]– الشوكاني، نيل الأوطار، مصدر سابق: 65/8.

[3]– المصدر نفسه. الشربيني، مغني المحتاج، المصدر السابق :246/4. الشيرازي، المهذب، المصدر السابق:257/2

[4]–الماوردي، الأحكام السلطانية، المصدر السابق، ص291.

[5]–الدردير، الشرح الكبير ومختصر خليل، مصدر سابق: 201/2. الحطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، مصدر سابق:381/3. الخرشي، الخرشي على مختصر سيدي خليل، دار الفكر: 143/3. الشيرازي، المهذب، المصدر السابق: 257/2. الشافعي، الأم، مصدر سابق:297/5. ابن قدامة، المغني، مصدر سابق: 613/10-614. الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص195.و قال الإمام الكاساني:"و يتركون أن يسكنوا في أمصار المسلمين يبيعون ويشترون، لأن عقد الذمة شرع ليكون وسيلة لهم إلى الإسلام، وتمكينهم من المقام في أمصار المسلمين أبغ إلى هذا المقصود، وفيه أيضا منفعة بالبيع والشراء، فيمكنون من ذلك."بدائع الصنائع، مصدر سابق: 448/9.

[6]–رواه الإمام مالك في الموطأ، مرسلا،كتاب الجامع، باب5، ما جاء في إجلاء اليهود من المدينة،: 892/2-893، حديث حديث رقم 17-18 .والبيهقي في سننه، كتاب الجزية، باب: لا يسكن أرض الحجاز مشرك: 207/9-208. وللحديث شواهد عن ابن عمر وغيره في الصحيحين وغيرهما. وروى عبد الرزاق في المصنف: 53/6، رقم 9984، أخبرنا معمر عن الزهري عن ابن المسيب قال قال رسول الله:"لا يجتمع بأرض العرب–أو قال بأرض الحجاز– دينان".ففحص عن ذلك عمر حتى وجد عليه الثبت، قال الزهري: فلذلك أجلاهم عمر.

[7]–يقول الإمام الخرشي:"لا يمكنون من الإقامة لغير مصلحة، والظاهر أن لهم المرور ولو لغير ضرورة"، الخرشي على مختصر سيدي خليل، مصدر سابق: 144/3. الشيرازي، المهذب، مصدر سابق: 258/2.

[8]– الشافعي، الأم، مصدر سابق:297/5. الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص292.

[9]–الشيرازي، المهذب، المصدر السابق: 258/2. ابن القيم، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق: 183/1-184. والظاهر أن

والراجح ترك تحديد مدة الإقامة لولي الأمر، ليقرر فيه ما يشاء، لأنّ فعل عمر ﷺ-بتقدير ثلاثة أيام لإقامة الذمي في الحجاز- ليس بحكم شرعي، وإنما هو أمر اجتهادي مبني على المصلحة، فإذا تغيرت المصلحة تغير الحكم الاجتهادي المبني عليها[1].

وعلى كل حال فإن المسألة أدخل في تنظيم وضع المدن المقدسة منها في حرية انتقال غير المسلمين التي هي مكفولة لهم في هذه الأماكن[2].

4-حرية العمل والكسب: كفل الإسلام لأهل ذمته الحق في العمل والتكسب كما يشاءون، فهم في المعاملات والتجارات وسائر التصرفات كالمسلمين[3]، باستثناء عقد الربا[4]، كما يمنعون من بيع الخمور والخنازير في أمصار المسلمين[5]، وفتح الحانات فيها لشرب الخمر وتسهيل تداولها أو إدخالها إلى أمصار المسلمين على وجه الشهرة والظهور-ولو كان ذلك لاستمتاعهم الخاص- سدا للذريعة وإغلاقا لباب الفتنة[6].

وفيما عدا هذه الأمور المحدودة، يتمتع الذميون بتمام حرياتهم في مباشرة التجارات والصناعات والحرف المختلفة، وكادت بعض المهن تكون مقصورة عليهم، كالصيرفة، والصيدلية، وغيرها، وقد جمعوا من وراء ذلك ثروات طائلة[7].

وفي ذلك يقول أحد المستشرقين:"لم يكن في التشريع الإسلامي ما يغلق دون أهل الذمة أي باب من أبواب الأعمال، وكان قدمهم راسخا في الصناعات التي تدر الأرباح الوافرة، فكانوا صيارفة وتجارا وأصحاب ضياع، وأطباء..."[8].

أن تخصيص الثلاثة بالذكر لكون الثلاثة كانت آنذاك مظنة لقضاء الحاجة، ولو كانت الحاجة تقتضي أكثر لكان ذلك كذلك. الخرشي، الخرشي على مختصر سيدي خليل، المصدر السابق: 144/3.

[1]-عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص93.

[2]-جمال الدين عطية محمد، نحو فقه جديد للأقليات، مرجع سابق، ص104.

[3]-صلاح الصاوي، حقوق الذميين في دار السلام، بحث محمل من شبكة الإنترنت موقع: www.Wasmia.com، بتاريخ:2010/05/03م، ص4.

[4]- الجصاص، أحكام القرآن، مصدر سابق: 193/2.

[5]-الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق: 449/9.

[6]- يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص22.

[7]-المرجع نفسه .

[8]-آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تعريب: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة:دار الفكر العربي،

وعليه فالمسلمون والذميون سواء في تمتعهم بحرية مزاولة الأعمال التجارية والزراعية،و إنشاء الشركات الاقتصادية والمشاريع الإنتاجية وإتباع كافة الطرق التي تؤدي إلى تنمية المال بالطرق المشروعة والمباحة، والتي لا تتعارض مع قواعد الشريعة ومبادئها العامة[1].

5-حرمة أموالهم وأعراضهم:

أهل الذمة من أهل دار الإسلام، ورعايا الدولة الإسلامية ومواطنيها، لهم أن يأمنوا على أموالهم، وألا يلحقهم ظلم أو أذى فيها من أي مكان، وعلى الدولة أن تحفظ لهم عهدهم بعصمتها[2]،وعدم الاعتداء عليها، شأنها في الحفظ والأمان شأن أموال المسلمين سواء بسواء[3].

ذكر النووي[4]:"...فإذا صح عقدها، لزمنا شيء ولزمهم شيء، أما ما يلزمنا فأمران:

أحدهما: الكف عنهم بأن لا يتعرض لهم نفسا ومالا، ويضمنها المتلف.

الأمر الثاني: يلزم الإمام دفع من قصدهم من أهل الحرب إن كانوا في دار الإسلام"[5].

قال الإمام مالك أن أموال أهل الذمة كأموال المسلمين سواء في الصيانة والمحافظة عليها [6].

ويحمي الإسلام أيضا عرض الذمي وكرامته، كما يحمى عرض المسلم وكرامته، فلا يجوز لأحد أن يسبه أو يتهمه بالباطل، أو يشنع عليه بالكذب، أو يغتابه، أو يذكره بما يكره في نفسه أو نسبه أو خلقه أو غير ذلك مما يتعلق به[7].

وطبعت بمطابع الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 1419هـ-1999م: 62/1.

[1]-سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، مرجع سابق، ص128.

[2]-الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق: 439/9.

[3]-دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص309.

[4]-هو يحيى بن شرف بن حزام النووي، الدمشقي الشافعي، محيي الدين أبو زكريا، فقيه، محدث حافظ لغوي، ولد سنة إحدى وثلاثين وستمائة، ومات سنة ستة وسبعين وقيل وسبعين الهجرة، من تصانيفه: الأربعون النووية في الحديث، روضة الطالبين في فروع الفقه الشافعي.[الأسنوي، طبقات الشافعية، تحقيق:كمال الحوت، ط1، بيروت:دار الكتب العلمية 1417هـ-1987م : 2/266-267.ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في إخبار من ذهب، تحقيق:لجنة إحياء التراث الإسلامي في دار الآفاق الجديدة، بيروت:دار الآفاق الحديدة : 5/254-256.]

[5]-روضة الطالبين، تحقيق:عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، بيروت:دار الكتب العلمية : 7/508-509.

[6]-المدونة الكبرى، مصدر سابق: 13/2.

[7]-القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص16.

يقول الإمام القرافي[1]:"إنّ عقد الذمة يوجب حقوقا علينا لهم، لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا[2] وذمتنا وذمة الله تعالى وذمة رسول الله ﷺ ودين الإسلام، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء أو غيبة... فقد ضيع ذمة الله تعالى وذمة رسوله وذمة دين الإسلام"[3].

كما جاء تأكيد هذا الأمر في سنته ﷺ وسنة صحابته وعهودهم، وأقوال وأفعال فقهاء المسلمين وعلمائهم ومفكريهم.

فمن السنة، فقد وردت أحاديث عنه ﷺ تحذر من إيذاء أهل الذمة أو ظلمهم سواء أكان ذلك في أموالهم أو دمائهم[4].

وفي عمل الصحابة ﷺ، كان فيما تكلم به عمر بن الخطاب ﷺ عند وفاته "أوصي الخليفة بعدي بذمة رسول الله أن يوفى لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم ولا يكلفوا فوق طاقتهم" [5].

وكان علي ﷺ يقول: إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا[6].

وفي أقوال العلماء:

يؤكد فقهاء المسلمين على مختلف مذاهبهم الفقهية أنه يجب على المسلمين دفع الظلم

---

[1]-هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمان الصنهاجي، المعروف بالقرافي، فقيه مالكي، أخذ عن جمال الدين بن الحاجب، والعز بن عبد السلام، ولد سنة ستة وعشرين وستمائة للهجرة، وتوفي سنة أربعة وثمانين وستمائة للهجرة، من تصانيفه: الفروق، والقواعد، الاستغناء في أحكام الاستثناء.[ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ط1، مصر:مطبعة السعادة، 1329هـ، ص62-63. محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، بيروت: دار الفكر، ص188-189]

[2]-خفارتنا : حمايتنا

[3]-الفروق، ط1، مكة: مطبعة إحياء، دار الكتب العربية، 1344هـ: 14/3، الفرق: 119.

[4]-راجع ص95 من هذه المذكرة.

روي عنه ﷺ قوله:"مَنْ ظَلَمَ معَاهِدًا أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ فَأَنَا حَجِيجُهُ"، أخرجه أبو داوود في سننه، كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب: في تفسير أهل الذمة : 151/2. وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجزية، باب: لا يأخذ المسلمون من ثمار أهل الذمة : 205/9.

[5]-أبو يوسف، الخراج، مصدر سابق، ص125.

[6]-الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق: 439/9. ابن قدامة، المغني، مصدر سابق: 497/10.

والأذى والعدوان عن أهل الذمة، والمحافظة عليهم، لأنهم بعهدهم مع المسلمين صاروا من أهل دار الإسلام، وصار من حقهم أن يعيشوا في دولة الإسلام مواطنين آمنين على أنفسهم وأموالهم، بل إن بعض الفقهاء قد صرح بأنّ ظلم الذمي أشد من ظلم المسلم إثما[1].

يقول الإمام الماوردي فيما يجب على الإمام الذي عقد لأهل الذمة على أساس بذل الجزية:" يلتزم ببذلها حقان: أحدهما الكف عنهم، والثاني الحماية لهم، ليكونوا بالكف آمنين وبالحماية محروسين"[2].

وبلغ حرص الإسلام بأهل الذمة مداه، حيث حماهم من أي اعتداء خارجي.

جاء في المغني: أن على الإمام حماية أهل الذمة من المسلمين وأهل الحرب وأهل الذمة[3]،وأنه إذا استولى أهل الحرب على أهل ذمتنا فسبوهم ثم قدرنا عليهم وجب رد أهل الذمة إلى ذمتهم ولم يجز استرقاقهم، ويجب فداءهم، سواء كانوا في حصوننا أم لم يكونوا، وأن أهل الحرب إذا أخذوا أموال أهل ذمتنا ثم قدرنا عليهم، فيجب رد أموالهم إليهم، لأن حكم أموالهم كحكم أموال المسلمين في الحرمة[4].

كما جاء في خطاب الإمام أبي يوسف[5] لأمير المؤمنين هارون الرشيد ما نصه:

قال أبو يوسف "وقد ينبغي يا أمير المؤمنين –أيدك الله– أن تتقدم في الرفق بأهل ذمة نبيك، وابن عمك محمد ﷺ والتفقد لهم حتى لا يظلموا ولا يؤذوا، ولا يكلفوا فوق طاقتهم، ولا يؤخذ شيء من أموالهم إلا بحق يجب عليهم..."[6].

---

[1]–دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص311.

[2]–الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 254.

[3]–ابن قدامة، المغني، مصدر سابق: 623/10.

[4]–ابن قدامة، المغني، مصدر سابق: 497/10.

[5]–هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، فقيه أصولي، علامة مجتهد محدث حافظ عالم بالتفسير والمغازي، ولد بالكوفة سنة ثلاث عشرة ومائة، أخذ العلم عن أبي حنيفة وكان المقدم عنده من بين أصحابه، له تصانيف منها:الخراج، أدب القاضي على مذهب أبي حنيفة، توفي سنة اثنين وثمانين ومائة للهجرة [ابن النديم، الفهرست، تعليق:إبراهيم رمضان، ط1، بيروت:دار المعرفة، 1415هـ–1994م، ص252–253.الذهبي، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق: 353/8. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، مصدر سابق: 242/14].

[6]–الخراج، مصدر سابق، ص124–126.

وقال الإمام الكاساني:"...إن لعقد الذمة أحكاما منها عصمة النفس...، ومنها عصمة المال لأنها تابعة لعصمة النفس"[1].

6-حرية العقيدة والتدين:

التشريع الإسلامي المعروف بعموميته لكل الناس وشموليته لكل نواحي الحياة، جاء تشريعا للبشرية جمعاء مؤمنها وكافرها، ضمن بوتقة عقيدته السمحاء التي ما عرفت الإنسانية سماحة مثلها منذ بزوغ التاريخ البشري.

ولأنّ البشرية تختلف بإمكانيات أفرادها -خاصة منها العقلية- فالإسلام يقر بأنّ للإيمان نصيب من البشر يلتزمونه، والكفر نصيب من البشر يلتزمونه، لذلك فقد استبعد من تشريعاته وتعاليمه ما يمكن اعتباره إكراه غير المسلمين على تغيير عقائدهم وديانتهم[2].

كما يرفض أن يكره الناس على الدخول في عقيدة لا يرضونها، فالإنسان بعقله -الذي وهبه الله إياه- عليه أن ينظر أي طريق يسلكه من طريق الهدى أو الضلال[3].

ونصوص الإسلام في عدم إجبار الناس على الدخول فيما لا يؤمنون به صريحة، والقاعدة الأساس في ذلك قوله ﷻ : ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ ﴾[4].

قال ابن كثير في تفسير الآية:"أي لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام، فإنّه بين واضح، جلي دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحدا على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه على بينه، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره، فإنّه لا يفيده الدخول في الدين مكرها مقسورا"[5].

كما أن الآية الكريمة بعمومها وإطلاقها تنفي جنس الإكراه في الدين، ويدخل في ذلك نصا أهل الذمة لأنّ الآية نزلت في شأن اليهود[6].

---

[1]- بدائع الصنائع، مصدر سابق: 439/9.

[2]-دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص277.

[3]-محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، ط1، القاهرة: الدار البيضاء، 1991م، ص141

[4]- سورة البقرة/ 256.

[5]- تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق:333/1.

[6]-ابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق:علي محمد البجاوي، بيروت:دار الفكر: 233/1.

هذا الأسلوب والمنهج في الدعوة إلى الإسلام هما إقرار منه بأن الإكراه غير مجد في تغيير عقائد الناس وديانتهم، لأنّ مقر العقيدة الدينية القلب، ولا سلطان للإكراه على ما استقر في القلب من قناعات، ولذلك اعتمد الإسلام في دعوة الناس إلى عقيدته، بالإقناع القائم على

الحجة والبرهان،و الأدلة العقلية والوجدانية[1]،بعيدا عن أي تهديد أو قوة قال ﷻ: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾[2]،وقال ﷻ: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾[3].

وقد ورد في السنة النبوية الشريفة ما يؤكد النهج القرآني في عدم إكراه غير المسلمين على تغيير دينهم، وأن العهود والمواثيق النبوية تؤكد التزام المسلمين بحرية عقيدتهم وعبادتهم وعدم الإساءة لهم فيما يدينون عملا بقاعدة تركهم وما يدينون [4].

وعليه فلأهل الذمة في كنف الدولة الإسلامية الحق في التدين بما يشاءون–وعلى هذا عقدت لهم الذمة وقبلت منهم الجزية–فلا يحل التعرض لهم في ذلك مهما كان موقف الإسلام منه[5].

وقد جاء التطبيق العملي لهذا المبدأ في وثيقة المدينة التي كتبها الرسول ﷺ ميثاقا بين المسلمين وبين اليهود، وما يتبع كلا الفريقين من غيرهما، والتي كانت أول علاقة سياسية تقرر حرية التدين في العقائد والعبادة كما تحافظ على الأمن والسلام[6].

قال العلماء في سبب نزول هذه الآية الكريمة أن رجلا من الأنصار من بني سالم بن عرف يقال له الحصين كان له ابنان نصرانيان، وكان هو مسلما، فقال للنبي ﷺ ألا استكرههما، فإنهما قد أبيا إلا النصرانية، فأنزل الله الآية.راجع: جلال الدين السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، تعليق:عبد الرزاق المهدي، ط1، بيروت:دار الكتاب العربي، 1423هـ-2003م، ص47.

[1]-عثمان ضميرية، العلاقات العامة مع المسلمين في القرآن والسنة، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، عدد3، رمضان 1428هـ-أكتوبر2007م: 25/4. دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص278.

[2]- سورة العنكبوت/46.

[3]-سورة النحل/ 125.حكى ابن حزم أنه لا يلزم كافر كتابيا بالإسلام بغير اختياره. مراتب الإجماع، مرجع سابق، ص128.

[4]-دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص280.كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة، مرجع سابق، ص79.

[5]-صلاح الصاوي، حقوق الذميين في دار الإسلام، مرجع سابق، ص3.

[6]-محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص456.

ورد في البند25 من هذه الصحيفة:"لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم."[1]

وفي عهده ﷺ لأهل نجران:"ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله، على أموالهم وأنفسهم، وأرضهم وملتهم، وغائبهم وشاهدهم، وعشيرتهم وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير لا يغير أسقف على أسقفيته ولا راهب على رهبانيته ولا كاهن عن كهانته"[2].

وكذا كتب رسول الله ﷺ إلى الولاة أنه من ثبت على دينه من أهل الأديان فإنه لا يضيق عليه.[3]

وقد جرى المسلمون الأوائل بعد عهد ﷺ على كفالة الحريات الدينية لغير المسلمين، وقد نصت على ذلك عهودهم مع أهل الذمة، وزخرت بذلك المراجع المعتمدة[4]، فكانوا يمارسون شعائرهم بكل حرية من غير أن يتعرض لهم أحد في ذلك.

ففي عهد عمر بن الخطاب ﷺ إلى أهل إيليا (القدس) نص على حريتهم، وحرمة معابدهم وشعائرهم "وهذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان، أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسائر ملتها، لا تسكن كنائسهم، ولا تهدم ولا ينتقض منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود..." [5].

وفي عهد خالد بن الوليد لأهل عانات[6]:"...ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاءوا شاءوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلاة، وأن يخرجوا صلبانهم في أيام عيدهم..." [7].

---

[1]-محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، مرجع سابق، ص44.

[2]-المرجع نفسه، ص 114. أبو يوسف، الخراج، مصدر سابق، ص72. البلاذري، فتوح البلدان، مصدر سابق، ص58.

[3]-محمد حميد الله، المرجع السابق، ص168.

[4]-جمال الدين عطية محمد، نحو فقه جديد للأقليات، مرجع سابق، ص104.

[5]- الطبري، تاريخ الطبري، مصدر سابق: 609/3.

[6]-عانة أو عانات بلد مشهور بين الرقة وهيت، مشرفة على الفرات-قرب حديثة النورة- وبها قلعة حصينة.[ياقوت الحموي، الحموي، معجم البلدان، مرجع سابق:81/4.]

[7]-أبو يوسف، الخراج، مصدر سابق، ص146.

وقد أعطى خالد بن الوليد ﷺ مثل هذا العهد[1] لأهل قرقيسياء[2].

وعمر بن العاص لما فتح مصر أطلق الحرية الدينية للأقباط، ورد البطريرك بنيامين إلى كرسيه بعد تغييبه عنه ما يقرب من ثلاثة عشر سنة، بل أنّه أمر باستقباله بكل حفاوة عندما سار إلى الإسكندرية[3].

وترتب على حرية العقيدة حرية غير المسلمين في إقامة شعائرهم الدينية وحريتهم في إنشاء معابدهم:

– أعطاهم الإسلام الحرية التامة في إقامة شعائر دينهم في كنائسهم ومعابدهم، وأن يحتفلوا بأعيادهم الدينية دونما تقييد أو مضايقة[4]، وعلى هذا نصت العهود التي أبرمت معهم.

وكل ما يطلب منهم أن يراعوا مشاعر المسلمين، وحرمة دينهم، فلا يظهروا شعائرهم وصلبانهم في الأمصار الإسلامية، ذلك لما في الإظهار من تحدى الشعور الإسلامي، مما يؤدي إلى الفتنة والاضطراب[5]، ولما فيه أيضا من معنى الاستخفاف بالمسلمين والمعارضة لهم[6]*.

---

[1]–أبو يوسف، الخراج، مصدر سابق، ص147.

[2]–قرقيسياء بلدة على نهر الخابور، قرب رحمة مالك بن طوق على ستة فراسخ، وعندها مصب الخابور في الفرات. [ياقوت الحموي، معجم البلدان،مرجع سابق: 373/4]. وقرغيزيا أو قرغيزستان الآن هي دولة تقع في آسيا الوسطى، تجاور الصين وطاجكستان وأزبكستان، عاصمتها بشكك، استقلت عن الإتحاد السوفياتي في أواخر سنة 1991م، تتربع على مساحة تقدر ب199900كم2، ويقطنها حوالي5482000 نسمة حسب إحصائيات 2009م . راجع: أطلس بلدان العالم(la rousse) طبع بإسبانيا بواسطة:Graficas Estella، 2010م، ص114.

[3]–عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص100. جمال الدين عطية محمد، نحو فقه جديد للأقليات، للأقليات، مرجع سابق، ص105.

[4]–عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص36.

[5]–القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص20.

[6]–سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، مرجع سابق، ص125.

*ذكر: عبد الكريم زيدان أن مسألة منع الذميين من إظهار شعائرهم الدينية خارج كنائسهم في أمصار المسلمين مبناه مراعاة المصلحة في الدولة الإسلامية آنذاك، لئلا يحدث من إظهار شعائرهم في أمصار المسلمين شيء من الاضطراب والفتنة، فليس المنع إذن منصب على ذات الشعائر الدينية وإنما لأمر آخر...، وعلى هذه يرى عبد الكريم زيدان، أنه في الوقت الحاضر، على ولي الأمر أن يسمح لأهل الذمة بإظهار شعائرهم الدينية في أمصار المسلمين وغيرها إذا أمنت الفتنة، و لم ير مانعا من الإظهار ولا ضرر يترتب عليه. راجع: أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص100.

- أما فيما يتعلق بحريتهم في إنشاء معابدهم كالكنائس والبيع[1]،وحكم القديمة منها، فخلاصة القول في هذه الأمور أن الفقهاء قد قسموا البلاد إلى أقسام ثلاثة :

أحدها: وهي البلدان التي أنشأها المسلمون في الإسلام.

الثاني: بلاد أنشئت قبل الإسلام فافتتحها المسلمون عنوة، وملكوا أرضها وساكنيها.

الثالث: بلاد أنشئت قبل الإسلام وفتحها المسلمون صلحا[2].

فأمّا ما تعلق بالقسم الأول: فلا يجوز فيها إحداث بيعة ولا كنيسة كالحجاز، لعدم إمكانية إقامتهم فيها أصلا، ولأنّه لا يتوطن فيها أهل الذمة[3]، وكذلك ما مصره المسلمون كالبصرة والكوفة وبغداد[4]، وواسط والفسطاط(القاهرة).

أما الثاني: فلا يجوز فيها إحداث شيء من البيع والكنائس بالإجماع[5].

والثالث: اختلف العلماء فيما فتح صلحا فقالوا:

إن جرى الصلح على أن الأراضي لهم، والخراج للدولة الإسلامية، جاز لهم إحداث الكنائس والبيع، وإن صولحوا على أن الدار للدولة الإسلامية ويؤدون الجزية، فالحكم على معابدهم على ما يقع عليه الصلح، فإنّ صولحوا على شرط التمكين من إحداث الكنائس ونحوها، فلهم الإحداث وإلا فلا[6].

---

[1]-البيعة:ج بيع، وهي معبد النصارى، أو كنيسة النصارى وقيل كنيسة اليهود. راجع: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق :299/1.و المعجم الوسيط، معجم اللغة العربية، ط2، مصر:مطابع دار المعارف، 1392هـ-1972م: 79/1. محمد عتريس، المعجم الوافي لكلمات القرآن الكريم، ط1، القاهرة:مكتبة الآداب، 1427هـ-2006م، ص223.

[2]-ابن القيم، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق: 685/2. وما بعدها.

[3]-الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق: 450/9-451. الدردير، الشرح الكبير، مصدر سابق :201/2.

[4]-المصدر نفسه، هامش: 451/9. ابن الهمام، شرح فتح القدير، مصدر سابق: 58/6. الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، مصدر سابق: 93/8. ابن قدامة، المغني، مصدر سابق : 609/10.

[5]-ابن قدامة، المغني، المصدر السابق: 610/10. حيث قال:"ما فتحه المسلمون عنوة فلا يجوز إحداث شيء من ذلك فيه، لأنها صارت ملكا للمسلمين". ابن الهمام، شرح فتح القدير، المصدر السابق: 58/6.

[6]-الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق، هامش: 457/9. ابن قدامة، المغني، مصدر سابق: 611/10-612. الخرشي، الخرشي، الخرشي على مختصر خليل، مصدر سابق: 148/3. الرملي، نهاية المحتاج، المصدر السابق: 93/8. الشربيني، مغني المحتاج، مصدر سابق: 254/4.

وقال المالكية ما فتح صلحا يجوز لأهله الإحداث مطلقا، شرط لهم ذلك أم لم يشرط ما دام لا يسكن معهم المسلمون[1].

أما المعابد والكنائس القديمة في الأمصار المفتوحة عنوة، فهذه لا يتعرض لها ولا يهدم شيء منها[2]، لأنّ هذا الإبقاء يتفق وإقرار الإسلام لأهل الذمة على عقيدتهم، وعدم التعرض لهم بشأنها[3].

ولعلّه يمكن إرجاع المعايير التي قام هذا التقسيم على أساسها إلى:

1-الأمن القومي للمجتمع المسلم، حيث يفترض أن الدول التي فتحت عنوة هي أكثر تهديدا للأمن القومي للدولة المسلمة، ومن ثمّ فإن الاحتياطات يجب أن تكون أكثر تشددا.

2-الأمصار التي فتحت صلحا يتم ضبط هذه المسألة من خلال الشروط التي يتفق عليها الطرفان، وبشكل عام يمكن لأهلها أن يجددوا ما تهدم من كنائسهم ومعابدهم وأن يبنوا الجديد منها بعد إذن الدولة لهم بذلك.

3-في البلاد التي مصرها المسلمون، حيث لا يسكنها غيرهم،و تقام فيها شعائر الإسلام العامة كالجمع والجماعات، فقد جرى العرف على ألا تبنى فيها الكنائس، وذلك حفاظا على طابعها الإسلامي احتراما لشعور الأغلبية المسلمة ومراعاة للنظام العام في الدولة[4].

وتبقى مسألة الكنائس والبيع في الفقه الإسلامي فقه اجتهادي ليس فيه نصوص، وإنما ارتكزت المعايير التي أقام عليها الفقه الإسلامي آراءه على المصلحة وسلطة الإمام، فالقضية إذا هي بالأساس قضية اجتهادية تحكمها المصلحة والعرف والعادة، وهي أمور متغيرة الأحوال والزمان

---

[1]-عليش، منح الجليل، مصدر سابق: 761/1. يوسف بن عبد الله ابن عبد البر القرطبي، الكافي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1407هـ: 484/1. إلا إن ابن الهمام ذكر أن الأولى ألا يصالحوا إلا على ما وقع عليه صلح عمر من عدم إحداث شيء. ارجع إلى: شرح فتح القدير، مصدر سابق: 58/6.

[2]-الكاساني، بدائع الصنائع، المصدر السابق: 449/9. ابن الهمام، شرح فتح القدير، المصدر السابق: 58/6. ابن قدامة، المغني، المصدر السابق: 610/10.

[3]-عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص99.

[4]-كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة، مرجع سابق، ص81.

والمكان[1].

و على هذا كله، فإقرار الذمي على ملته وضمان حرية معتقده، وتمكينه من أداء شعائره حقيقة بديهية تؤيدها النصوص والأدلة والوقائع، و لم يكن لعقد الذمة معنى لو لم يكفل للذمي حرية المعتقد، وعدم التعرض له بسبب ما يدين به[2].

الفرع الثاني: حقوق الأقليات الدينية في الدساتير العربية

يتمتع أفراد الأقليات بسائر الحقوق التي يتمتع بها سكان الدولة التي ينتمون إليها، على اعتبار أنهم مواطنون، وتجد هذه الحقوق والحريات أساسها وسندها القانوني في الوثائق الدولية، خاصة الصادرة عن الأمم المتحدة[3]، وفي دساتير الدول.

وتصنف هذه الحقوق ما بين حقوق عامة وحقوق خاصة[4] بالأقليات:

أ-الحقوق العامة للأقليات: نقتصر على ذكر أهمها:

1-حق الحياة: يُعد الحق في الحياة الحق الأكثر أهمية من بين الحقوق المحمية الذي يتعين

---

[1]-ولن يعجز الفكر السياسي الإسلامي أن يجد معايير يمكن من خلالها تنظيم إقامة الكنائس والبيع لغير المسلمين كمعرفة أماكن توزيعهم الجغرافي، وحاجتهم إلى إقامة المعابد، أعداد غير المسلمين التي يتم على أساسها بناء كنيسة أو معبد جديد... كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة، مرجع سابق، ص82.

[2]-ابن القيم، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق :21/1.

[3]-وائل علام، حماية حقوق الأقليات، مرجع سابق، ص79. حكيمة مناع، حماية الأقليات، مرجع سابق، ص94.
تجدر الإشارة إلى أن ميثاق الأمم المتحدة لم يتضمن أية نصوص متعلقة بحقوق الأقليات، اكتفاء بما جاء في ديباجة الميثاق: "أن شعوب الأمم المتحدة تؤكد إيمانها بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره". كما جاء في المادة 1/ف3 أن من بين مقاصد الأمم المتحدة أن تعمل على احترام حقوق الإنسان والحريات الأساسية للناس جميعا، لذا فالرأي السائد عند إنشاء الهيئة أنه إذا توفرت الحماية المناسبة لحقوق الإنسان لكل فرد، فلا حاجة لأحكام خاصة بشأن حقوق الأقليات.راجع: جمال الدين عطية محمد، نحو فقه جديد للأقليات، مرجع سابق، ص42. هشام مديان، حق الأقليات في تقرير المصير، رسالة ماجستير، المغرب، ص54.

[4]-الحقوق العامة: هي الحقوق التي يتمتع بها أفراد الأقليات شأنهم شأن باقي الناس تحت مظلة حقوق الإنسان، وبوصفهم أفرادا في الدولة التي هم مواطنون فيها.
الحقوق الخاصة: هي مجموعة من الحقوق ذات مغزى خاص للأقليات، تهدف إلى الحفاظ على الصفة الجماعية لأعضاء الأقلية، وذلك عن طريق الحفاظ على هويتها وتنمية الخصائص المميزة لها.
راجع: جمال الدين عطية، نحو فقه جديد للأقليات، المرجع السابق، ص23. وائل علام، حماية حقوق الأقليات، مرجع سابق، ص78-79.

احترامه وتأمين حمايته لصالح الأفراد، تماشيا مع وصف اللجنة المعنية لحقوق الإنسان له "الحق الأسمى للكائن الإنساني"[1].

فهو حق فطري وأصيل، وحمايته شرط أساسي للتمتع بسائر حقوق الإنسان الأخرى، وبقية الحقوق لا تزيد عن كونها إضافات على نوعية الحياة، وظروفها وشروطها، كما أن سائر الحقوق المعترف بها تعتمد في الأساس على وجود الحياة ذاتها، فهو الأسمى ولا يقبل التعطيل، سواء في الأوقات العادية أو في حالات الطوارئ العامة[2].

كما أنه حق لازم للإنسان –كما وصفته المادة 6 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية– مما يعني أنه حق طبيعي مستمد من الوجود الإنساني ذاته، ويتعين على القانون حسب هذا النص أن يحميه، ولا يجوز حرمان أحد منه تعسفا.

ويقوم القانون الداخلي عادة بهذا الدور وتتكفل قوانين العقوبات بحمايته في الغالب، باتخاذ كافة الإجراءات اللازمة لتوقيع العقاب على من ينتهك هذا الحق.

والقاعدة الأساسية في كل مجتمع هي عدم اللجوء إلى العنف ضد حياة الآخرين، إلا في حالات الدفاع الشرعي عن النفس[3].

وبالرغم من الإجماع على أهمية الحق في الحياة، وحول كونه قاسما مشتركا بين الحقوق المعترف بها جميعا، فإن هذا الحق يثير إشكالات وتساؤلات قانونية مهمة، وذلك بسبب الصعوبات اللازمة لإعماله، والاستثناءات المشروعة عليه،كاستعمال أسباب الحرمان المشروع من الحياة في الإعدام كعقوبة، استخدام القوة المسلحة حالات الضرورة، النزاع المسلح...،كما أن هناك مشكلات تثار حول النهاية غير الطبيعية للحق، كقتل الرحمة، الإجهاض.

---

[1]–انظر شأن هذا الحق في المواد: المادة 3 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المادة6 من العهد الدولية الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، المادة2 من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان، المادة 4 من الميثاق العربي لحقوق الإنسان.

[2]–محمد يوسف علوان، محمد خليل الموسي، القانون الدولي لحقوق الإنسان، ط1، عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، الإصدار الأول، 1428هـ–2007م: 148/2.

[3]– ومع ذلك يلاحظ في الوقت الراهن انتهاك هذا الحق بصور متعددة أهمها التصفية، الاغتيال، الاختطاف، الاختفاء القسري على أيدي الشرطة والأمن وأجهزة الدولة، وإرهاب الدول، إرهاب الأفراد...وهي صور غدت تودي بحياة الأبرياء في العديد من الدول. محمد يوسف علوان، محمد خليل الموسي، القانون الدولي لحقوق الإنسان، مرجع سابق: 149/2.

ويقول فاتح سميح عزام[1] أنه لا يوجد دستور عربي واحد يضمن الحق في الحياة بشكل عام أو من حيث المبدأ، ويوحي خلو الدساتير العربية تماما من أية تدابير دستورية تقيد أو تحد من استخدام عقوبة الإعدام –كحظر إعدام من هو أقل من 18 عاما من العمر، أو حظر إعدام النساء الحوامل[2](مادة 6/ف5 من العهد الدولي)-بأنّ واضعي هذه الدساتير قد اختاروا أن يجتنبوه تماما من دساتيرهم، من منطلق أن حق الدولة في استخدام هذه العقوبة أمر مسلم به[3]، وقد تضمنت بعض الدساتير العربية إشارة إلى الموضوع بطريقتين:

الأولى: تتعلق بتحديد حق التماس العفو من عقوبة الإعدام أو إبدالها، وتعهد الدساتير العربية جميعها تقريبا بصلاحية منح العفو الخاص أو العام لصاحب السلطة الأولى فيها[4].

الثانية: فهي في منع بعض الوسائل "غير المشروعة" للعقوبات كما جاء في المادة 50 من الدستور اليمني لعام 1994م، وينظم ذلك القانون.

أما فيما يخص الاعتقال والاحتجاز فتحتوي كافة الدساتير العربية – عدا دستور دولة قطر- على تدابير تتناول اعتقال الأشخاص واحتجازهم، لكن قلة منها تتوافق بشكل واف والمعايير التي يتطلبها العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية.

وتتحدث عدد من الدساتير عن"الحرية الشخصية"بشكل عام على أنها مضمونة، بينما ترفع دساتير أخرى من شأنها باعتبارها"حق طبيعي وهي مصونة لا تمس"،كما جاء في نص المادة 34 من الدستور المصري لعام 2012م، أو"حق مقدس"كما في نص المادة 33 /ف1من الدستور السوري، وعدها المشرع الجزائري من الحريات الأساسية التي ضمنها الدستور في المادة 32 وصانها بالمادة 34.

ولا تجيز الدساتير حرمان أحد من الحق في الحرية والأمان الشخصي إلا وفقا للقانون، وتبقي حمايتها لهذا الحق من حيث المبدأ العام[5].

---

[1]-هو مدير برامج دعم حقوق الإنسان في مكتب مؤسسة "فورد الإقليمي للشرق الأوسط وشمال إفريقيا"، القاهرة.

[2]-كما ورد في نص المادة 36 من دستور السودان الانتقالي لسنة 2005م.

[3]-فاتح سميح عزام، الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية، مجلة المستقبل العربي، يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية، ع277، مارس 2002، ص21-22.

[4]-انظر في ذلك المواد:38 من دستور الأردن، و54/ف10، 107، 108من دستور الإمارات العربية المتحدة، و41 من دستور البحرين، الفصل 34من دستور المغرب، و75 من دستور الكويت لعام 1962م.

[5]-لا يرد هذا الحق كعنوان مستقل في تقرير كل بلد، وإن كانت الانتهاكات قد تظهر بشكل خاص في طابع الملاحقات

2-حرية المعتقد: تقضي هذه الحرية بالاعتراف لجميع المواطنين بغض النظر عن انتمائهم للأقلية أو للأغلبية العددية في بلادهم، بحق ممارسة الشعائر الدينية بحرية ودون التعرض لأية قيود أو ضغوط من قبل السلطات الحاكمة[1].

ويرتبط هذا الحق في الواقع بدواخل الإنسان وبسرائره، فهو حق يتناول ما يعتمل في الوجدان، وما يقر في جوف الإنسان من معتقدات فلسفية أو أخلاقية أو دينية أو إنسانية، وهو حق لا يجوز إيقاف العمل به أو تقييده[2]، وقد نصت المادة 2/ف4 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية على جعله حقا من الحقوق غير القابلة للتعطيل أو لإيقاف العمل به، أو لتقييد ممارسته والتمتع به، كما أنّه من الدعائم الأساسية لأيّ مجتمع ديمقراطي.

ويتمتع كل فرد بمقتضى هذا الحق بإظهار دينه، أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر وممارسة التعليم بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حده، لأنّ الحق في الجهر بالدين وإظهار ممارسة شعائره ليس مقتصرا على الحياة الخاصة، بل يجوز التمتع به في الحياة العامة أيضا[3]،ما لم يرد استثناءات أو قيود يتم فرضها بواسطة القانون على هذا الحق لأغراض ودواعي النظام العام أو بهدف حماية السلامة العامة أو الآداب العامة أو على حقوق الآخرين[4].

وحرية المعتقد حق مطلق في كل المواثيق التي عنيت بالمسألة[5]،حيث أنه تم الاتفاق على

والاعتقالات التي تحدث سواء في سياق مكافحة الإرهاب، أو في إطار التنكيل بالنشطاء السياسيين، والمنخرطين في الدفاع عن حقوق الأقليات... راجع: حقوق الإنسان في العالم العربي، التقرير السنوي لسنة 2009م، مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان، ص 18.

[1]-حسام أحمد هنداوي، القانون الدولي العام وحماية حقوق الأقليات، مرجع سابق، ص279.

[2]-محمد يوسف علوان، محمد خليل الموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، مرجع سابق: 269/2.

[3]-المرجع نفسه :271/2.

[4]-أضاءت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان عددا من المسائل المتصلة بهذا الموضوع، فأوضحت أن تقييد ممارسة هذا الحق جائز عندما يكون التقييد ضروريا في مجتمع ديمقراطي تعيش فيه أديان متعددة، بحيث يكون إخضاع الحرية في إظهار الدين أو المعتقد أمرا أساسيا للمواءمة بين مصالح الجماعات الدينية المختلفة، ولتحقيق الاحترام المتبادل من جانبهم لحق الغير في إظهار دينه وممارسة شعائره. محمد يوسف علوان، محمد خليل الموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، مرجع سابق: 272/2.

[5]-منها المادة 18 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المادتين 8-19 من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية، المادة: 5/د-7-8من الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، المادة: 9-10 من الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان، المادتين: 8-9 من الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، المادتين 12-13 من الاتفاقية الأمريكية لحقوق الإنسان. راجع: عيسى دباح، موسوعة القانون الدولي (أهم القرارات والاتفاقيات)، مج5. القانون الدولي في مجال حقوق الإنسان.

عدم فرض قيود على فكر الإنسان الداخلي أو على ضميره الأخلاقي أو على دينه [1].

وتضمنت الدساتير العربية أحكاما بخصوص حرية المعتقد، والحق في المجاهرة بالدين وإقامة الشعائر[2]، مع تقييد هذا الحق في الدستور أولا، وفي القوانين ثانيا.

ففي الجزائر: نص دستور1996م/تعديل 2008م جازما على أن لا مساس بحرية المعتقد ولا بحرية الرأي في المادة 36 منه.

وفي الأردن: تحمي الدولة القيام بشعائر الأديان والعقائد، طبقا للعادات المرعية في المملكة، ما لم تكن مخلة بالنظام العام أو منافية للآداب، وفق نص المادة 14 من دستور1952م/تعديل 2011م.

وفي الإمارات:"حرية القيام بشعائر الدين طبقا للعادات المرعية مصونة، على أن لا يخل ذلك بالنظام العام أو ينافي الآداب العامة " وفقا للمادة 32 من دستور1971م.

وفي البحرين: أتى دستور1973م أكثر تأكيدا فنص في المادة 22 على أن:"حرية الضمير مطلقة"،كما أضاف أن:"الدولة تكفل حرمة دور العبادة، وحرية القيام بشعائر الأديان والمواكب والاجتماعات الدينية طبقا للعادات المرعية في البلاد".

في سوريا: يصون الدستور حرية الاعتقاد، وفق نص المادة 42/ف1، وتحترم الدولة جميع الأديان،كما تكفل القيام بجميع الشعائر الدينية على ألا يخل ذلك بالنظام العام،في المادة 3/ف3

وفي السودان: تضمن الدستور الانتقالي لسنة 2005م أحكاما مفصلة، فحرية العقيدة والتعبد وأداء الشعائر الدينية مكفولة وفق ما نصت عليه المادة 6، على ألا تخل بالنظام العام والآداب كما جاء في المادة 38.

يتبين من خلال هذه المادة أن السودان لا تقر للأقليات بحريتهم في ممارسة شعائر دينهم فقط، وإنما تفرض أيضا مبدأ عدم التمييز بين المواطنين على أساس الدين، كما تحرم استخدام

---

[1]-صادق شعبان، الحقوق السياسية للإنسان في الدساتير العربية، مجلة المستقبل العربي، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ع106، ديسمبر 1987، ص8.

[2]-مع العلم أن أغلب هذه الدساتير تنص وبصيغ مختلفة أن دين الدولة هو الإسلام،

الدين لأغراض سياسية، أو لتنمية مشاعر الكراهية أو العداوة أو الشقاق بين الجماعات الدينية[1].

وفي مصر: تتكفل الدولة بنص المادة 43 من دستور 2012م حرية العقيدة، وحرية ممارسة الشعائر الدينية، وإقامة دور العبادة للأديان السماوية، على النحو الذي ينظمه القانون.

أما في لبنان: فلحرية المعتقد أهمية خاصة، ولذا نص الدستور على أن:"حرية الاعتقاد مطلقة" وفق المادة 9، وأضاف أن "الدولة بتأديتها لفروض الإجلال لله تعالى تحترم جميع الأديان والمذاهب، وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها، على ألا يكون في ذلك إخلال في النظام العام، وهي تضمن أيضا للآهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية".

3-حرية التنقل والإقامة: يتمتع كل مواطن داخل إقليم دولة ما، بالحق في حرية التنقل وحرية اختيار مكان إقامته في نطاقه، لذلك لا يحق لأية دولة أن تفرض الإقامة الجبرية على الأشخاص، أو تحدد مكان وجودهم وتنقلهم، إلا إذا كان ذلك ضروريا للصالح العام، فيمكن حينئذ تقييد هذا الحق وفقا للقيود التي ينص عليها القانون، وتكون ضرورية لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم[2]، وتكون متمشية مع الحقوق الأخرى المحمية في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية[3].

كما يحق للمواطن مغادرة أية دولة بما في ذلك بلده أو دولة جنسيته أو العودة إليها ولا يجوز حرمان أي شخص من هذا الحق، وعلى هذا نصت المادة 13 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[4].

وقد تعهدت الدساتير العربية في غالبيتها بحماية هذا الحق، وحظرت من تقييد حرية المواطنين في الإقامة أو التنقل،كما جاء في الفصل 10من دستور تونس، والمادة 42 من دستور مصر الجديد، والمادة 42 من دستور السودان، والمادة 30 من دستور الكويت، وكذا المادة 33

---

[1]-صادق شعبان، الحقوق السياسية للإنسان في الدساتير العربية، مرجع سابق، ص10.

[2]-محمد يوسف علوان، القانون الدولي لحقوق الإنسان، مرجع سابق:221/2.

[3]-انظر: نص المادة 12/ف3 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية.

[4]-جاء في نص المادة: 1-لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة.

2-يحق لكل فرد أن يغادر أية بلاد بما في ذلك بلد .... كما يحق له العودة إليه.

راجع: عيسى ذباح، موسوعة القانون الدولي، مرجع سابق: 46/5.

من دستور سوريا، إلا أن الجزائر قد اشترطت ضرورة تمتع المواطن بحقوقه المدنية والسياسية لاكتساب هذا الحق وفق نص المادة 44 من دستور96/تعديل 2008م.

4-الحق في حماية الحياة الخاصة: لكل شخص الحق في احترام حياته الخاصة، وذلك من أجل حماية المجال أو الفضاء الخاص به، والذي لا يستطيع أحد التدخل فيه دون موافقته، وإرادته الحرة-نظرا لتعلقه بحياته الخاصة- والتدخل في هذا المجال دون الحصول على تلك الموافقة يمكن أن يعرض القائم به للعقاب[1].

كما يشمل هذا الحق، في أنه لكل إنسان الحق في خصوصية جسده، وفي سلامته البدنية والمعنوية والعقلية، وفي أن يعيش بمعزل عن الآخرين، وأن يكون له فضاء خاص به وهو مسكنه، يعبر فيه عن ذاته ورغباته وذاتيته، ويتمتع هذا المسكن بحرمته، ويحمى من التفتيش وعبث السلطات به[2].

وإدراكا لما لهذا الحق من أهمية بالغة في حياة الإنسان، فقد أفسحت له الوثائق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان مجالا واسعا في كثير من المواد[3]، التي تحدد للفرد المجال الشخصي الذي لا يجوز لأحد التدخل فيه، سواء تم هذا التدخل من قبل أشخاص عاديين أو بواسطة السلطات الحاكمة في البلد المعني[4]، وقد اعتنت الدساتير العربية أيضا بحماية هذا الحق، حيث جعلت لحياة المواطنين الخاصة حرمة يحميها القانون[5]، كما جاء في نص المواد: 39 من دستور الجزائر،38 من دستور مصر،37 دستور السودان، و9 من دستور لبنان، و12 من الدستور الانتقالي الليبي لسنة 2011م.

5-الحق في الملكية أو التملك: الملكية الخاصة للمواطنين من الحقوق التي نظمتها الدساتير العربية، وأوردت نصوصا تقدرها وتفرض عليها الحماية، حتى لا تكون مستباحة من قبل الحكومات أو الأشخاص، وأعطت الدساتير العربية هذا الحق لكل المواطنين، حيث جاء في نص

---

[1]-محمد يوسف علوان، القانون الدولي لحقوق الإنسان، مرجع سابق: 289/2.

[2]-المرجع نفسه: 290/2.

[3]-انظر في ذلك المواد: 3-9-12 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمواد 9-17 من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية، المادة 5 من الاتفاقية الدولية الخاصة بإزالة كافة أشكال التمييز العنصري.

[4]-أحمد حسام هنداوي، القانون الدولي العام وحقوق الأقليات، مرجع سابق، ص283.

[5]-انظر في ذلك نص المواد: و12من الدستور الانتقالي الليبي لسنة 2011م.

المادة 52 من دستور الجزائر أن الملكية الخاصة مضمونة، وهو ما نصت عليه المادة 24 من دستور مصر الجديد، ويمارس في حدود القانون كما نص عليه الفصل 14 من دستور تونس، ولا يجوز انتزاع هذا الحق من أحد إلا للمنفعة العامة أو في الأحوال التي يبينها القانون، على أن يعوض تعويضا عادلا، وهو ما نصت عليه كل من المواد 27من دستور قطر و18من دستور الكويت،21 من دستور الإمارات و15من دستور سوريا، 9/ف3 من دستور البحرين،و المادة 17 من نظام الحكم في المملكة العربية السعودية، و16 من دستور ليبيا الانتقالي.

6-الحق في الجنسية: تعود أهمية هذا الحق إلى كونه يمثل الأساس لتمتع الإنسان بكافلة حقوقه وحرياته الأساسية كالحق في الإقامة وتولي الوظائف العامة، حق الانتخاب والترشح للمجالس النيابية والحق في العمل والتعليم...الخ، فالجنسية إذا هي نقطة البداية الحتمية للحياة القانونية للفرد والتي لا كيان له بدونها[1].

وقد تكفلت الدساتير العربية بإعطاء هذا الحق لكل مواطن، ولكن وفق شروط معينة أدرجتها في قوانين خاصة، كما جاء في نص المادة 32 من دستور مصر الجديد، و30 من دستور الجزائر.

ب-الحقوق الخاصة: وتصنف إلى

1-الحق في الوجود: حق الأقلية في الوجود بصفتها جماعة مميزة، وذات هوية مختلفة عن تلك الثابتة لسائر السكان، معناه أن تبقى وتستمر كجماعة لها من الخصائص الخاصة ما يميز بينها وبين غيرها من الجماعات البشرية الموجودة في الدولة والتي تقيم فيها[2].

ولا ينبغي ممارسة أية أعمال تهدف إلى القضاء كليا أو جزئيا على هذه الأقلية[3]،أو تعريضها لممارسات من شأنها القضاء على خصائصها، لما يؤدي إليه من خطر التعرض للذوبان والاستيعاب في شعب الدولة والتي ينتمي إليها[4].

---

[1]-حسام أحمد هنداوي، القانون الدولي العام وحماية حقوق الأقليات، مرجع سابق، ص282.

[2]-المرجع نفسه، ص245.

[3]-وائل علام، حماية حقوق الأقليات مرجع سابق، ص80.

[4]-حسام أحمد هنداوي، القانون الدولي العام وحماية حقوق الأقليات، المرجع السابق، ص245.

ويقابل حق الأقليات في الوجود حق الأفراد في الحياة، فكما أن حق الإنسان في الحياة يمثل الأساس الذي يتأسس عليه تمتعه بالحقوق والحريات الأخرى، فإن حق الأقليات في الوجود يعتبر حجر الزاوية الذي بدونه تجد الأقليات نفسها عاجزة عن التمتع بما لها من حقوق وحريات،فهو إذا –وبالنسبة للأقليات– يمثل شرطا بديهيا وضروريا لتمتعها ببقية الحقوق[1].

وقصد حماية هذا الحق فقد وجدت معاهدات وضعت أساسا لهذا الغرض،ولعل المعاهدة الخاصة بمنع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها الصادرة في 1948/12/9 حجر الزاوية في حماية حق الأقليات في الوجود، ومن أهم الاتفاقيات التي تسعى إلى ضمان هذا الحق[2]، وإن كانت المعاهدة لم تذكر الأقليات صراحة في إطار حديثها عن الإبادة الجماعية، إلا أن أهميتها بالنسبة لها تتجلى في أن معظم الجماعات التي تستهدف المعاهدة حمايتها هي في أغلب الأحيان جماعة.

و لم تخصص الدساتير العربية لهذا الحق مواد معينة، على أساس أنه يدخل ضمن حق الحياة الذي يشترك فيه كل المواطنين على اختلاف أعراقهم وألوانهم ودياناتهم، والتي ضمنت هذه الدساتير صيانته وحرمته.

2–الحق في منع التمييز: تتأسس فكرة حقوق الإنسان على أساس إتحاد جميع البشر في أصلهم الإنساني، وأنهم يولدون أحرارا ومتساوين في الكرامة والحقوق، وعليه يتعين احترام ما للإنسان من حقوق وحريات أساسية، بصرف النظر عن الاختلاف في العرق أو الجنس أو اللون أو الدين، ومنع أي شكل من أشكال التمييز ضد جماعات أو أفراد معينين بسبب انتماء هؤلاء لعرق أو أصل أو جنسية أو دين معين، أو بسبب تملك هؤلاء لخصائص معينة تجعلهم يختلفون عن بقية المجتمع وتؤدي من ثمّ إلى تصنيفهم كأقليات عرفية أو لغوية أو دينية أو غيرها[3].

---

[1]–المرجع نفسه، ص246. وائل علام، حماية حقوق الأقليات، مرجع سابق، ص85.

[2]–وفق المادة 2 من المعاهدة، فإن الإبادة الجماعية تعني الأفعال التي ترتكب بقصد القضاء كليا أو جزئيا على جماعة قومية أو إثنية أو عنصرية أو دينية. هذه الأفعال : أ– قتل أعضاء من الجماعة.

ب– إلحاق ضر جسدي أو روحي خطير بأعضاء من الجماعة.

ج–إخضاع الجماعة عمدا لظروف معيشة يراد بها تدمير ها المادي كليا أو جزئيا.

د–فرض تدابير تستهدف الحؤول دون إنجاب أطفال داخل الجماعة .

هـ–نقل أعضاء من الجماعة عنوة إلى جماعة أخرى

[3]–وائل علام، حماية حقوق الأقليات، المرجع السابق، ص80.

ويضمن الحق في منع التمييز-لأفراد الأقلية-التمتع بممارسة عادلة وحقيقية للحقوق والحريات المنصوص عليها[1]، وقصد الحصول على هذه الحقوق والحريات-المعترف بها لجميع الأفراد بما في ذلك أفراد الأقليات- دون تمييز سعت الهيئات الدولية وعلى رأسها الأمم المتحدة إلى تكريس هذا الحق وتجسيده على أرض الواقع[2]، ولا أدل على ذلك من وجود العديد من المعاهدات والإعلانات الدولية، والتي تشكل الأساس القانوني بمطالبة الأقلية بمنع أي تمييز ضدها كيفما كان، وأيا كان أساسه، سواء من حيث الدين أم اللغة أم العرق[3].

ولعلّ أهم اتفاقية أبرمت في هذا المجال، هي الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري، والتي أعدتها الجمعية العامة، وعرضتها للتوقيع والتصديق بقرارها 2106 ألف (د-20) المؤرخ في 21 كانون الأول/ ديسمبر 1965، والتي دخلت حيز التنفيذ في 4 كانون الثاني/ يناير 1969 طبقا للمادة 19.

وهكذا ومن خلال هذه الوثائق الدولية يكون قد توافر للأفراد المنتمين للأقليات العرقية، الدينية اللّغوية وغيرها، من الضمانات ما يكفل الحيلولة بينهم وبين أن يكونوا ضحايا لسياسات

---

[1]-نصت المادة1و 2 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، على أن لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان، دونما تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين، أو الرأي سياسي أو غير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو المولد أو أي وضع آخر، دون تفرقة بين الرجال والنساء.

راجع : عيسى دباح، موسوعة القانون الدولي، مرجع سابق: 44/5.

[2]- لم تدخر الأمم المتحدة جهدا في إصدار عدة إعلانات تتناول منع التمييز كالإعلان الخاص بالقضاء على التمييز العنصري بكافة أشكاله، الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورة انعقادها الثامن عشر بالقرار 1904م، الذي جاء في مادته الأولى اعتبار التمييز بين البشر بسبب الأصل أو اللون أو العنصر إساءة للكرامة الإنسانية، وإنكارا لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة، وانتهاكا لحقوق الإنسان وللحريات الأساسية المعانة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

كما أصدرت في أول نوفمبر 1956 الجمعية العامة للأمم المتحدة، في دورة انعقادها الحادي والعشرين القرار رقم 2017 بشأن التدابير الرامية إلى تنفيذ إعلان الأمم المتحدة للقضاء غلى التمييز العنصري بكافة أشكاله، وتضمن القرار مناشدة الدول إلى اتخاذ التدابير الفعالة العاجلة واللازمة بما فيها التدابير التشريعية. واعتمد المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة "اليونسكو" الاتفاقية الخاصة بمكافحة التمييز في مجال التعليم والتي دخلت حيز التنفيذ في ماي من عام 1962.

[3]-ركزت المادة 26 من الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية بدورها على منع التمييز كيفما كان شكله، حيث ورد فيها أن جميع الأشخاص متساوون أمام القانون ومن حقهم التمتع دون تمييز بالتساوي بحمايته، ويحرم القانون في هذا المجال أي تمييز ويكفل لجميع الأشخاص حماية متساوية وفعالة ضد أي تمييز سواء كان ذلك على أساس اللون أو الجنس أو الدين أو الرأي السياسي أو غيره،أو الأصل القومي أو الاجتماعي أو صفة الولادة أو غيرها .

التمييز العنصري في الدول التي يقيمون فيها[1].

كما جاء النص في مختلف المعاهدات المتعلقة بالأقليات على التزام الدول التي تسري عليها بأنّ تعدل دساتيرها وقوانينها بما يكفل اشتمالها للالتزامات التي يفرضها النظام، وهذا لأجل تحقيق الحماية المنشودة واللازمة لهذه الفئة من المواطنين[2].

وعليه تضمنت كل الدساتير العربية مبدأ المساواة أمام القانون بلغة واضحة، تقضي بأن كل الناس والمواطنين سواسية أمام القانون في الحقوق والواجبات العامة، دون تفريق أو تمييز بينهم بسبب الأصل أو العقيدة أو اللغة أو الدين أو الجنس[3].

وما ورد في نص المادة 33 من الدستور المصري يمثل الصيغة المعتادة المستخدمة في معظم الدساتير العربية الأخرى:"المواطنون لدى القانون سواء وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تميز بينهم في ذلك".

ونصت المادة 29 من دستور الجزائر على أن:"المواطنون سواسية أمام القانون، ولا يمكن أن يتذرع بأي تمييز يعود سببه إلى المولد، أو العرق، أو الجنس أو الرأي، أو أي شرط أو ظرف آخر، شخصي أو اجتماعي".

وبسط الدستور اللبناني بالقول:"كل اللبنانيين سواء لدى القانون... دونما فرق بينهم"في المادة 7، وعليه نصت المادة 6/ف1 من الدستور الأردني، والمادة 29 من دستور دولة الكويت، والفصل6 من دستور الجمهورية التونسية، والفصل5 من دستور المملكة المغربية.

وبذلك تكون معظم الدساتير العربية قد اتفقت في نصوصها مع العهد الدولي، بفروقات بسيطة في التعابير، لكن دون فرق يُذكر في الجوهر.

3-الحق في تحديد الهوية:

وهو حق الأقلية في أن تتحدد هويتها من خلال خصائصها المميزة لها، والتي قد تكون خصائص ثقافية أو لغوية أو دينية —وهذا يتضمن حقها في أن تنمي هذه الخصائص وفي أن تطور

---

[1]-حسام أحمد هنداوي، القانون الدولي العام وحقوق الأقليات، مرجع سابق، ص265.

[2]-النذير بولمعالي، العالم الإسلامي والتوظيف السياسي لحقوق الأقليات في عصر العولمة، مرجع سابق، ص4.

[3]-فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص238.

منها- والتي بدونها لا يكون للأقلية أية هوية أو ذاتية تميزها عن بقية المجتمع[1].

وحيث أن حماية حق الأقلية في الوجود لا يقتصر على تحريم تدميرها المادي جزئيا أو كليا، بل يتسع في الواقع ليشمل احترام وحماية الإرث الديني والثقافي الأساسي لهوية الأقليات[2].

ولهذا يهدف حق الأقلية في الحفاظ على هويتها، إلى حمايتها بصفتها هذه من أية محاولة لتدميرها ثقافيا أو إثنيا.

وألزمت الصكوك الدولية[3] -التي تقر بهذا الحق للأقليات- الدول الأطراف فيها باحترام الهوية الإثنية أو القومية أو اللغوية أو الدينية للأقلية ولحمايتها[4].

و بصدد إدراج هذا الحق في الدساتير العربية،لم يرد النص صراحة على تحديد هوية خاصة للأقليات، وإنما جاء النص عليه في تحديد هوية الدولة ككل كما جاء في ديباجة دستور الجزائر لسنة 1996م تعديل2008م في أن المكونات الأساسية لهوية الدولة هي الإسلام العروبة والأمازيغية، وأكد دستور السودان الإنتقالي2005م في بيان طبيعة الدولة في المادة 1 على أن السودان دولة مستقلة تتعدد فيها الثقافات واللغات وتتعايش فيها العناصر والأعراق والأديان

4-الحق في تقرير المصير[5]:إن حق الشعوب في تقرير مصيرها —وبمفهومه الواسع- يعني أن لجميع الشعوب حقا ثابتا في اختيار نظامها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي ومركزها الدولي بملء حريتها.

هذا المفهوم فيه تأكيد على أن هذا الحق يشمل حق إنشاء دولة مستقلة وحق الانفصال عن

---

[1]-وائل علام، حماية حقوق الأقليات، مرجع سابق، ص81-135.

ولا يتأتى الحق في تحديد الهوية إلاّ بتحقق أمور ثلاث: تمتع الأقلية بثقافتها، إعلانها دينها وممارسته، استخدامها للغتها.

[2]-محمد يوسف علوان، محمد خليل الموسى، القانون الدولي لحقوق الأقليات، مرجع سابق: 493/2.

[3]-قامت المادة 27 من الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية لحماية هذا الحق، وشكلت باعترافها للأقليات بحق التمتع بثقافتها أساسا وسندا أساسين لحماية الهوية الثقافية والدينية واللغوية للأقليات.

[4]-محمد يوسف علوان، محمد خليل الموسى، القانون الدولي لحقوق الأقليات، مرجع سابق: 493/2.

[5]-جاء تعريف حق تقرير المصير في موسوعة السياسة بأنه:"مبدأ سياسي قانوني دولي، كان في القرن التاسع عشر يعبر عن حق كل قومية في بناء دولة خاصة بها، ثم تطور في القرن العشرين فأصبح يدل على حق الشعب الطبيعي في اختيار ستقبله السياسي، وتقرير نوع السلطة أو شكل الدولة التي تريد أن يخضع لها، وذلك عن طريق الاستفتاء الحر، ودون تدخل خارجي، وتحت إشراف قوة محايدة هي في معظم الأحيان، الأمم المتحدة". عبد الوهاب الكيالي، مرجع سابق:55/2.

الاتحاد، أو عن شعب آخر أو أمة أخرى.

كما يثبت هذا الحق لجميع الشعوب والأمم حرية تقرير مؤسساتها السياسية، وفي استغلال مواردها الاقتصادية، وفي رسم خطط تطورها الاجتماعي والثقافي[1].

أما إذا أخذ هذا الحق بمفهومه الضيق، فيعني إقامة دولة مستقلة ذات سيادة، أو هو حق الاستقلال بالنسبة للشعوب التي تطمح إليه ولكن لا تملكه[2].

وقد نص ميثاق الأمم المتحدة صراحة على مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها في موضعين في المادة 1/ف2، وفي المادة 55، وفي المادة 1 في كل من الاتفاقيتين الدوليتين حول الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[3].

وحق تقرير المصير هو حق أساسي لا يمكن بدونه التمتع تمتعا كاملا بالحقوق الأخرى، كما أن هذا الحق كفيل بخلق علاقات سلمية بين الدول، وبالتالي فهو ضروري لتدعيم التعاون الدولي[4].

ويتصل حق تقرير المصير أساسا بالشعوب، ويقصد بالشعب الذي له حق تقرير المصير، جماعة بشرية-ارتبط أعضاؤها ببعضهم البعض عن طريق ثقافة وتاريخ وتقاليد واحدة- ترتبط تاريخيا بإقليم أو منطقة جغرافية معينة،والتي في غياب أية سيطرة أو هيمنة أجنبية يمكن أن تشكل دولة كاملة الاستقلال وذات سيادة تامة[5].

وبما أن الأقليات هي جزء من شعب الدولة التي لها الحق في ممارسة تقرير المصير، فهل لهذه

---

[1]-عمر إسماعيل سعد الله، تقرير المصير السياسي للشعوب في القانون الدولي العام المعاصر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، ص76.

[2]-مما تجدر الإشارة إليه حول مفهوم حق الشعوب في تقرير مصيرها السياسي، أنه قد يؤدي إلى فهم أن هذا الحق مرادف للاستقلال، فهذا يعتبر فهما خاطئا، لأنّ ممارسة هذا الحق في الواقع يمكن أن يؤدي إلى مركز سياسي غير الاستقلال، لكن مع ذلك هناك صلة وثيقة في نفس الوقت بين حق الشعوب في تقرير مصيرها السياسي والاستقلال، بدليل أن الاستقلال عادة ما يكون الهدف النهائي الذي ترجو الشعوب تحقيقه وهي تمارس ذلك الحق. المرجع السابق، ص77.

[3]-نصت المادة1/ف1 من الاتفاقية الدولية حول الحقوق المدنية والسياسية، المؤرخة في1966/12/16:"لكافة الشعوب الحق في تقرير المصير، ولها استنادا لهذا الحق، أن تقرر بحرية كيانها السياسي، وأن تواصل بحرية نموها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي".ونفس الصيغة جاءت في نص المادة1/ف1 من الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

[4]-عمر إسماعيل سعد الله، تقرير المصير السياسي للشعوب في القانون الدولي العام المعاصر، مرجع سابق، ص85.

[5]-هشام مديان، حق الأقليات في تقرير المصير، مرجع سابق، ص108.

الأقلية الحق في أن تطالب به هي أيضا[1]، وأن تطالب بالانفصال عن الدولة الأم؟

لقد تنامت المشاعر القومية لدى الشعوب-في القرن الماضي- وبصفة خاصة لدى الجماعات التي تمثل أقليات في الدول المختلفة، وتزامن ذلك مع المناداة بحق تقرير المصير كمفهوم للحرية يمكن الاعتماد عليه عند حدوث أية تعديلات في الخريطة السياسية للدول.

وبنهاية الحرب العالمية الأولى عولت الأقليات على الحق في تقرير المصير بمفهوم الانفصال عن الدولة -التي هي جزء منها- وتشكيل دول جديدة مستقلة، إلاّ أنّ هذا الأمر لم يلق أي قبول من جانب عصبة الأمم[2]،و فضلت الاعتماد على الضغط الخارجي للضمانات الدولية، وعلى الرأي العام العالمي كأسلوب لإجبار الدول على انتهاج سياسات معتدلة اتجاه أقلياتها، ورفضت العصبة قبول فكرة الانفصال كأسلوب للدفاع عن حقوق الأقليات.

وفي عهد الأمم المتحدة، وعند ذكر ميثاقها حق الشعوب في تقرير مصيرها، لم يكن يقصد إعطاء هذا الحق للأقليات بمفهوم انفصالها عن الدولة الأم وتكوين دولة مستقلة.

وأكدت الدول عند وضع المادة1 من اتفاقيتي حقوق الإنسان، والتي تنص على تقرير المصير على ضرورة ألا يحدث خلط بينه وبين حقوق الأقليات، وأنه يجب ألا يمارس على نحو يحطم وحدة الأمة أو تقسيمها[3].

---

[1]-يزداد أمر ممارسة حق تقرير المصير تعقيدا أو صعوبة عندما تواجهه مشكلة الأقليات، وعندما تكون هناك أقلية وطنية داخل دولة ما تكون لها آمال وطنية تتعارض مع الجماعة التي تعيش معها على نفس الإقليم، وترغب في الانفصال.
راجع: محمد أحمد عبد الغفار، مؤتمر المائدة المستديرة، مرجع سابق، ص99.

[2]-عبرت عصبة الأمم عن رأيها برفض تقرير المصير بمفهوم الانفصال كحل لمشكلة الأقليات، وذلك في القضية التي دارت حول جزر ألاند، التي كانت تابعة لفنلندا، إلا أن ممثلي هذه الجزر قدموا طلب بالضم للسويد في مؤتمر السلام بباريس 1919، على أساس حق تقرير المصير الذي نادي به الرئيس الأمريكي ويلسون، واقترحت السويد أن يعطي سكان الجزر فرصة التعبير عن إرادتهم من خلال استفتاء عام، إلاّ أنّ فنلندا عارضت هذا الأمر على أساس أنه يدخل في اختصاصها الداخلي، وإزاء ذلك أحالت العصبة المشكلة إلى لجنة دولية لإعطاء الرأي في النقاط القانونية المشكلة، وفي تقرير تال مقدم لمجلس العصبة حول المشكلة نفسها،كانت لجنة المقررين أكثر وضوحا في رفضها لفكرة حق انفصال الأقليات عن دولها، فقررت أن التسليم للأقليات، سواء اللغوية أو الدينية أو أي جماعة من السكان بالحق في الانفصال عن الجماعة التي ينتمون إليها بسبب رغبتهم وسرورهم بذلك سوف يحطم النظام والاستقرار داخل الدول، وسيؤدي إلى الفوضى في الحياة الدولية، وسيدعم النظرية التي تتعارض مع فكرة الدولة كوحدة إقليمية وسياسية. راجع: هشام مديان، حق الأقليات في تقرير المصير، المرجع السابق، ص 110-111.

[3]-هشام مديان، حق الأقليات في تقرير المصير، مرجع سابق، ص 110-111

وعليه فحق تقرير المصير لا يجيز للأقلية انفصالها، وإنشائها لدولة مستقلة خاصة بها، لأنّ هذا لن يحل المشكلة تماما إذ نادرا ما توجد دولة متجانسة سكانيا تماما[1].

ويبقى حق الشعوب في تقرير مصيرها يكتسي صبغة خاصة، هذا لأنّه يهدد استقرار المجتمع العالمي، إذ أن تطبيقه قد يمس بسيادة الدول وسلامة أراضيها، ولهذا ظل هذا المبدأ محدود التطبيق[2].

ورغم الأسباب السالفة الذكر، إلا أن هناك من يذهب إلى القول بإمكانية إقرار مثل هذا الحق للأقليات، حيثما أهدرت حقوقها وحرمت من التمتع بحقوقها الخاصة بها، ولحقوق الإنسان عموما، إذا أن هناك رابطة وثيقة وعضوية بين حقوق الإنسان والحق في تقرير المصير، لأنّ الفرد لا يستطيع أن يتمتع بحقوقه بشكل كامل إلا في إطار مجتمع حر ديمقراطي.

وحتى تتمكن الأقلية من ممارسة هذا الحق، هناك شروط لا بد من وجودها:

1-أن يتحقق للأقلية وصف الشعب، أي لا بد أن تثبت -هذه الأقلية- ذاتها بصفتها شعب جديرا بهذا الحق، ولا يكفي أن تستند في ذلك إلى مجرد رغبة في أن تكون شعبا أقلية Peuple minoritaire، وإنما لا بد أن تستند إلى واقع موضوعي أساسه وجود هوية خاصة بها ومميزة لها.

2-أن لا يتاح لهذا الشعب -الأقلية- أية فرصة للمشاركة ديمقراطيا في الحياة العامة للدولة، فيكون خاضعا للأغلبية ومحروما من الحقوق الأساسية، ومجردا من حقه في أن يكون ممثلا في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية[3].

وخلاصة القول في هذه المسألة أن القانون الدولي لا ينظر بعين الرضا لانفصال الأقليات عن دولها، وأن حق الأقليات في تقرير مصيرها هو حق احتياطي، يتم اللجوء إليه عند استنفاد الوسائل الكفيلة بحمايتها وحماية حقوق أفرادها الأساسية[4].

---

[1]-وائل علام،حماية حقوق الأقليات، مرجع سابق، ص176.محمد عبد الغفار، مؤتمر المائدة المستديرة، مرجع سابق، ص99.

[2]-محمد البشير الشافعي، القانون الدولي العام في السلم والحرب، ط4، دار الفكر الجامعي، 1979م، ص93.

[3]-محمد يوسف علوان، محمد خليل الموسى، القانون الدولي لحقوق الإنسان، مرجع سابق: 499/2.

[4]-رغم معارضة الأمم المتحدة لهذا الحق للأقليات، إلا أنّ عددا من الصكوك الدولية خاصة إعلان العلاقات الودية الصادر عام 1970 بموجب توصية الجمعية العامة رقم 2625 يعد بمثابة محاولة للاعتراف بمشروعية انفصال الأقليات في حالات معينة وضيقة، حيثما تكون أقليات تعاني من القهر ومن اضطهاد يستعصى رفعها إلا بانفصال الأقلية عن الدولة، ولعلّ انفصال جنوب السودان عن شماله، وفق الاستفتاء الذي أجري في 7 فيفري من عام 2011 م لخير مثال على ذلك.

أما فيما يخص إدراج هذا الحق -بمفهومه العام- في الدساتير العربية، فالملاحظ أنها لم تتضمن أحكاما بخصوصه، ولم يسود النص على هذا الحق إلا عرضا، سواء بالإشارة إليه في الديباجة أو بإدراجه بصيغ محتشمة في صلب الدستور.

ففي الجزائر مثلا نص الدستور في مبادئ السياسة الخارجية على أن الجزائر متضامنة مع جميع الشعوب المكافحة من أجل التحرر السياسي والاقتصادي، والحق في تقرير مصيرها بنفسها، كما جاء في المادة 27.

في تونس تم النص في مقدمة الدستور، على تصميم الشعب على"...التمسك بالقيم الإنسانية المشاعة بين الشعوب التي تدين بكرامة الإنسان وبالعدالة والحرية، وتعمل للسلم والتقدم والتعاون الحر"، وكذلك "تعلقه بالتضامن مع جميع الشعوب المناضلة من أجل الحرية والعدالة".

وفي الإمارات، لم يتعرض الدستور إلى حق الشعوب في تقرير مصيرها إلى عرضا، لما أقر التزامه بالمواثيق الدولية المرعية، ويعني بها قواعد القانون الدولي التي تقبل بها أغلب دول العالم وترعاها،ونص في المادة 23 على الثروات والموارد الطبيعية لتحديد العلاقة بين"الإتحاد" و"الإمارات" بحيث تكون لكل إمارة الملكية العامة لهذه الثروات والموارد، ويقوم المجتمع -من خلال الإتحاد- على حفظها وحسن استغلالها، لصالح الاقتصاد الوطني.

وفي قطر، ينص الدستور على اعتناق قطر لمبدأ ميثاق الأمم المتحدة التي تهدف-من جملة الأمور- إلى تدعيم حق الشعوب في تقرير مصيرها، في مادته 7.

وتبقى الأقليات تتمتع بحق تقرير المصير وفق الجماعة الوطنية، ومع دولة الأصل، وليس لها -ولو كانت لها آمال وطنية تتعارض مع آمال الجماعة الوطنية- أن تطالب بالانفصال بدعوى تمتعها بحق تقرير المصير، وأن تنتزع لنفسها دولة مستقلة عن دولة الأصل.

المطلب الثاني: واجبات الأقليات الدينية في الفقه الإسلامي والدساتير العربية

لا يمكن لأي مجتمع أن ينهض بأعبائه ويحقق أهدافه ومصالحه، إلا إذا تحمل أفراده تبعاته مقابل الحقوق التي يتمتعون بها، وإذا تحملوا من الواجبات ما يحفظ على المجتمع وجوده المتميز.

الفرع الأول: واجبات الأقليات الدينية في الفقه الإسلامي

اتسعت أحكام الإسلام بحيث استوعبت أجناسا مختلفة، وعقائد متباينة، تعيش كلها في دار الإسلام، وأوجبت على أهل هذه العقائد-من غير المسلمين-جملة من الواجبات، وفرضت عليهم الالتزام بها، قصدا إلى حفظ الأمة ومصالحها وصونا لنظامها العام.

هذه الالتزامات أو الواجبات تمثلت في التزام سياسي، التزام اجتماعي، التزام مالي[1].

أ-الالتزام السياسي: ويتمثل في:

1-الولاء السياسي للدولة الإسلامية، التي أصبحوا من مواطنيها، واكتسبوا جنسياتها، هذه الدولة التي تظلهم وتحميلهم وتصون أموالهم، دماءهم وأعراضهم، شأنهم في ذلك شأن المواطنين من المسلمين.

ويتبلور المفهوم في الولاء لهذه الدولة بمجموعة القيم والمقومات والمبادئ التي يؤمن بها الجميع لتشكل المحرك الذي يحث على المقاومة والنضال، وعلى السعي نحو التنمية والتقدم والتطور، وللحفاظ على وحدة مجتمع الدولة الإسلامية، وتمتين عراه، ليقف في وجه التحديات التي تعمل على هدمه وتخريبه، وتشتيت قواه لإمكان السيطرة عليه.

ويكون الولاء السياسي للدولة الإسلامية بالخضوع لسياستها الداخلية والخارجية، وعدم المساس بالشخصية الإسلامية لها، وفاء لعقد الذمة وحق المواطنة من قبل غير المسلمين في الدولة الإسلامية[2].

2-ترك ما فيه ضرر على المسلمين وكيانهم، لأنّ ما يجب على غير المسلمين بحكم عقد الذمة، وبمقتضاه هو تحقيق الأمن والأمان لأطرافه، مسلمين وغير مسلمين.

وقد عد ابن قدامة واجبات أهل الذمة في الدولة الإسلامية، وجعلها في خمسة أشياء نذكر منها:"ترك ما فيه ضرر على المسلمين في أنفسهم وأموالهم، كالتعدي على المسلمين بضرب أو نهب"[3]، كما ذكر أبو يعلى الفراء[4] في كتابه، يلزم الذمي ترك ما فيه ضرر على المسلمين

---

[1]-محمد مكي الناصري، الأقليات الدينية وحق تقرير المصير، مرجع سابق، ص51.

[2]-دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي،مرجع سابق، ص422-423.

[3]-المغني، مصدر سابق: 10/618-619.

[4]-هو: أبو يعلى محمد بن الحسن البغدادي الحنبلي، ابن الفراء، شيخ الحنابلة، القاضي، ولد سنة494ه، أفتى ودرس وتخرج به الأصحاب، انتهت إليه الإمامة في الفقه، كان عالم الطرق في زمانه، وكان ذا عبادة وتهجد، مع الجلالة والنهابة، وكان ملازما للتصنيف، له مؤلفات كثيرة منها الأحكام السلطانية، توفي سنة 560ه.[عمر كحالة، معجم المؤلفين، مرجع

وآحادهم في مال أو نفس وهي ثمانية أشياء منها:

-الاجتماع على قتال المسلمين، لا يؤوي للمشركين عينا، لا يعاون على المسلمين بدلالة (يعني لا يكاتب المشركين بأخبار المسلمين)، لا يقتل مسلما ولا مسلمة[1].

ولخص الماوردي الشروط الواجب على الذمي مراعاتها ليكون مواطنا في الدولة الإسلامية وذكر منها، ألا يعينوا أهل الحرب ولا يودوا أغنياءهم.

وأعقب أن هذه الشروط ملتزمة، فلتلزمهم بغير شرط، وإنما تشترط إشعارا لهم وتأكيدا لغليظ العهد عليهم، ويكون ارتكابها بعد الشرط نقضا لعهدهم[2].

أما إذا تظاهر أهل العهد والذمة لقتال المسلمين، كانوا حربا لوقتهم، فيقتل مقاتلهم ويعتبر حال ما عدا المقاتلة بالرضى والإنكار[3]،فأهل الذمة إذا أعطوا الأمان أقروا على دينهم بموجب عقد الذمة، شرط أن يعيشوا مسالمين في الدولة الإسلامية، فإن خالفوا ونقضوا العهد، فلا عهد لهم حينئذ ولا أمان، وهذا ما تشهده سيرة النبي ﷺ[4].

3-التزام أحكام الإسلام التي تطبق على المسلمين، لأنهم بمقتضى عقد الذمة أصبحوا يحملون جنسية الدولة الإسلامية، فعليهم أن يتقيدوا بقوانينها فيما لا يتعلق بعقائدهم وحريتهم الدينية[5]، ولا فيما يعتقدون حله من المنكرات، وعليهم الخضوع لأحكام الإسلام فيما يتعلق بحقوق العباد والمعاملات والضمانات في النفس والمال[6].

سابق:678/3].

[1]-الأحكام السلطانية، تحقيق:محمد حامد الفقي، بيروت:دار الكتب العلمية، 1403ه-1983م، ص158.

[2]- الأحكام السلطانية،مرجع سابق، ص258. وجاء في مراتب الإجماع في العبادات والاعتقادات لابن حزم:"ألا يؤووا جاسوسا ولا يكتموا غشا للمسلمين"، ص115-116. وأيضا في: القرافي، الفروق، مرجع سابق: 11/3.

[3]- الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص216.

[4]-حيث أجلى ﷺ يهود بني قينقاع عندما نقضوا عهدهم باعتدائهم على المرأة المسلمة، وقتل رجل مسلم، وإجلائه ليهود بني النضير حين محاولتهم الاعتداء على شخصه ﷺ، أما بني قريضة فقد ساعدوا أعداء المسلمين على المسلمين فكانت خيانتهم عظمى استوجبت قتلهم. راجع: ابن القيم الجوزية، زاد المعاد، مرجع سابق: 70/2-71.

[5]-يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص39.محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص262.

[6]-سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، مرجع سابق، ص 131.

لذلك تقرر في جانب المعاملات المالية مثلا، أن عقود غير المسلمين وتصرفاتهم تخضع لقواعد الأحكام الشرعية المدنية صحة وفسادا أو بطلانا، لأنّ المعاملات أساس النظام المدني الاقتصادي في المجتمع، ولكونها تقوم على تبادل المنافع بين أفراده، فلا يمكن أن ينعزل غير المسلمين عن المجتمع الذي يعيشون فيه، وهي مرتبطة ارتباطا وثيقا بمقصد عام من مقاصد الشريعة، وهو تحقيق الحاجات التي من شأنها أن ترفع الحرج وتيسر سبل الحياة،، ولو فرضنا قيام نظام خاص بغير المسلمين في المجتمع الإسلامي للزم من ذلك قيام دولة داخل دولة، وهذا ينافي الاندماج والولاء للدولة التي التزمت بتحقيق أمنهم وأمانهم[1].

وتأسيسا على ما سبق، فالمعاملات التي حظرتها الشريعة كأكل أموال الناس بالباطل والربا، تعتبر محظورة عليهم بنص قوله ﷻ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [2]. وبيّن عز وجل أيضا أن ذلك محرم عليهم في أصل كتبهم بدليل قوله ﷻ: ﴿وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [3].

كما حرمه رسول الله ﷺ حين ذكر ذلك في عهده لأهل نجران[4]:

"...ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم... ومن أكل الربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة..." [5].

بيد أنه استثني من قاعدة الحظر العام على غير المسلمين، ما أحله له دينهم –وإن كان قد حرمه الإسلام–كأكل الخنزير، وشرب الخمر، والإسلام يقرهم عمّ يعتقدون حله ولا يتعرض لهم في ذلك بإبطال ولا عتاب[6].

---

[1]–عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص590. محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ص63–64.

[2]–سورة البقرة/275.

[3]–سورة النساء/161.

[4]–ذكر البلاذري أن يهود نجران دخلوا أيضا في هذا العهد بالإضافة إلى النصارى. راجع: فتوح البلدان، تحقيق: عبد الله أنيس أنيس الطباع، بيروت:دار النشر للجامعيين،1337ه–1958م، ص89.

[5]–راجع الوثيقة كاملة في: محمد حميد الله، مرجع سابق، ص140–141، وثيقة رقم:94.

[6]–يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص40.

وأجاز لهم التعامل بهما بيعا وشراء ما لم يكن أحد أطراف المعاملة مسلما، أو كان تعاملهم بهما مجاهرة في أمصار المسلمين، لأن التظاهر بهذه المنكرات استخفافا بالإسلام وضررا على المسلمين[1].

ورتب الفقهاء على المجاهرة بفعل هذه المحرمات عقوبات تعزيرية حفظا للمجتمع من الفساد وصيانة لهم من الوقوع فيه، وهم ممنوعون بحكم الشرع[2].

أما في أحوالهم الشخصية والاجتماعية فليس لهم أن يتنازلوا عما أحله لهم دينهم، وإن كان قد حرمه الإسلام[3].

وقد أمرت الشريعة الإسلامية المسلمين أن يتركوهم وما يدينون، فإن رضوا الاحتكام إلى شرع المسلمين في هذه الأمور، حكم فيهم بحكم الإسلام مصداقا لقوله ﷻ ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ ﴾[4]، في حين يرى بعض الفقهاء أننا مخيرون إذا احتكموا إلينا بين[5]:

-أن نحكم بينهم بشرعنا بدليل الآية السابقة.

-أن نترك فلا نحكم بشيء مصداقا لقوله ﷻ : ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ

---

[1]- الشيرازي، المهذب، مصدر سابق: 255/2.دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص417.

[2]-محمد عليش، شرح منح الجليل، مصدر سابق: 768/1.

[3]-محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية،مرجع سابق، ص262.

[4]- سورة المائدة /49.

[5]-الجصاص، أحكام القرآن، مصدر سابق: 434/2 .الشافعي، الأم، مصدر سابق: 280/5. الشيرازي، المهذب، مصدر سابق: 255/2. ابن قدامة، المغني، مصدر سابق: 643/10-664.

وقد تضمن ذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام، الصادر في 1981/09/19 في مادته 10/ف ب والتي خصت حقوق الأقليات بـــ:

أ-...الأوضاع الدينية للأقليات يحكمها المبدأ القرآني العام ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [سورة البقرة/ 256].

ب-الأوضاع المدنية والأحوال الشخصية للأقليات تحكمها شريعة الإسلام، إن هم تحاكموا إلينا لقوله عز وجل: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ ﴾ [سورة المائدة: 42]، فإن لم يتحاكموا إلينا كان عليهم أن يتحاكموا إلى شرائعهم ما دامت تنتمي عندهم لأصل إلهي: ﴿ وَكَيۡفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوۡرَىٰةُ فِيهَا حُكۡمُ ٱللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوۡنَ مِنۢ بَعۡدِ ذَٰلِكَ ﴾ [سورة المائدة: 43]،﴿ وَلۡيَحۡكُمۡ أَهۡلُ ٱلۡإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴿٤٧﴾ ﴾ [سورة المائدة: 47].

عَنْهُمْ ۖ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْئًا ۖ وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾[1]، ومن هذا كان لأهل الذمة محاكمهم الخاصة يحتكمون إليها إن شاءوا[2].

وفي جانب الأحكام الجنائية، فإنّه يلزم غير المسلمين، التقيد بأحكام الشريعة الإسلامية في الدماء والأموال والأعراض، شأنهم في ذلك شأن المسلمين، فكما يجب عليهم يجب على المسلمين من أبناء الدولة، ولا مزية فيه لأحد ولا نقص يدخل به على أحد[3].

فتقام عليهم الحدود الإسلامية-فيما يعتقدون تحريمه في دينهم-كالزنا، والقذف، والسرقة والحرابة والبغي، وهذا ما ذهب إليه جمهور الفقهاء[4]، وعليهم الامتناع عن هذه الجرائم، لأنها تمس أمن المجتمع مباشرة، وقد حظرها الشريعة الإسلامية، صيانة للأنفس والأعراض والأموال، وهي من الضروريات التي جاءت الشريعة للحفاظ عليها، وفعلهم لها مخالفا لمقتضى عقد الذمة، وعقد الأمان الذي هو تحقيق الأمن والأمان لأطرافه، وليس من المعقول أن يكون تركها واجبا على المسلمين حقا للعامة، ولا يكون تركها واجبا على غيرهم، ولو فرض جوازها لهم لعاد ذلك على مقصد العقد معهم بالنقض[5].

4-الدفاع عن دار الإسلام: فإذا داهم عدو أرض الإسلام، يلزم غير المسلم بالدفاع عن دار الإسلام، إذا اشترط عليهم ذلك في أصل العقد، عملا بمقتضى الشرط.

ويؤكد هذا ما جاء في عهده ﷺ لليهود في المدينة، حيث جاء في نص الوثيقة المتعلقة باليهود في الفقرة 37:"وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم"، وفي الفقرة 38:"أن اليهود

---

[1]-سورة المائدة /42.

[2]-آدم متز، الحضارة الإسلامية، مرجع سابق: 67/1.

[3]-محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص262. محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ص143.

[4]-السرخسي، المبسوط، مصدر سابق: 9/55-56. الشافعي، الأم، مصدر سابق: 280/5. الشربيني، مغني المحتاج، مصدر سابق: 187/4. البهوتي،كشف القناع، مصدر سابق: 55/4. ابن القيم، زاد المعاد، مرجع سابق: 280/3. وذهب الإمام مالك إلى أنه إذا زني بامرأة من أهل الذمة فإنها ترد إلى أهل دينها فيحكمون عليها بحكم أهل دينهم، لأن ذلك من الوفاء بذمتهم . راجع: المدونة، مصدر سابق: 4/380-390-401.

[5]-دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص419.

ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين"[1].

فقد نصت هذه الوثيقة على أن اليهود المقيمين في المدينة من مواطني الدولة، وحددت ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات[2]، وجعلت المدينة مسلمين ويهود أهل ولاء واحد، عدوهم واحد ومناصرتهم واحدة، لأنّ أمنهم واحد لا يمكن قسمته[3].

وفي موادعته ﷺ لبني ضمرة تأكيدا لهذا المعنى وقد جاء فيه:

"وأن لهم النصر على من ناوأهم، وألا يحاربوا في دين الله، وأن النبي ﷺ إذا دعاهم لنصره أجابوه، عليهم بذلك ذمة الله رسوله، ولهم النصر على من برّ منهم واتقى"[4].

وعليه ومن خلال هذه النصوص نرى أن على غير المسلمين واجب الدفاع عن دار الإسلام إذا داهمها عدو، وعليهم رد عدوان المعتدين عليها، لأنّ الواجب الوطني يقتضي عليهم ذلك، سواء اقتضاه عقد الذمة أو لم يشترطه المسلمون فيه، لأنّ هذه الديار أصبحت في رد العدوان واجبا وطنيا، ولأنّ العدوان على دار الإسلام يستهدف الوطن والمواطنين جميعا، وهم جزء من أبناء هذا الوطن ومجتمعه الذي يقع على عاتقهم الدفاع عنه وحمايته من المعتدين، فإن لم يتطوعوا للدفاع عنه برغبة منهم، فلولي الأمر حينئذ –وحسب تقديره للمصلحة– أن يلزمهم بالمشاركة مع بقية المواطنين[5].

ب–الالتزام الاجتماعي: وهو أن يحترم أهل الذمة شعور المسلمين الذين يعيشون بين ظهرانيهم، وأن يراعوا هيبة الدولة الإسلامية التي تظلهم بحمايتها ورعايتها، وأن يحترموا دين الدولة ومقدساتها[6].

فالإسلام وإن أعطى لأهل الذمة حق المواطنة وأباح لهم التمتع بجميع الحريات العامة في ديار المسلمين، إلاّ أنّه استثنى من ذلك الشيء القليل، وقيد هذه الحريات بعدم المساس بالشخصية

---

[1]–راجع: محمد حميد الله، الوثائق السياسية، مرجع سابق، ص41–47. ابن هشام، السيرة النبوية، مصدر سابق: 149/2.

[2]–محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص55.

[3]–دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، المرجع السابق، ص419.

[4]–ابن هشام، السيرة النبوية، مصدر سابق: 241/2.

[5]–دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص421. وفي هذه الحالة تسقط عنهم الجزية.

[6]–يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص42. محمد المكي الناصري، الأقليات الدينية وحق تقرير المصير، مرجع سابق، ص51.

الإسلامية للدولة، أو الإساءة للمجتمع المسلم، فالحرية العامة المعطاة لهم ينبغي ألا تتجاوز هذا الإطار[1].

كما أن هذا الدين لم يفرض على النصراني أو اليهودي أن يترك دينه، بل طالب كليهما – مادام يؤثر دينه القديم– أن يدع الإسلام وشأنه، يعتنقه من يعتنقه، دون تهجم مُرٍّ أو جدل سيئ[2].

لذا لا يجوز لغير المسلمين من أهل الذمة أن يسبوا الله ولا رسوله ولا دينه ولا كتابه جهرة، ويشترط عليهم أن لا يُسمعوا المسلمين شركهم ولا قولهم في عزير والمسيح[3]،ولا أن يروجوا من الأفكار ما ينافي عقيدة الدولة، مالم يكن ذلك جزء من دينهم كالتثليث والصليب عند النصارى[4]، وعلى أن يقتصروا في ذلك على أبناء ملتهم، ولا يذيعونه في أبناء المسلمين ليفتنوهم على دينهم[5] .

وذكر الماوردي ما يجب على الذمي مراعاته كمواطن في الدولة الإسلامية:

ألا يذكر كتاب الله بطعن فيه ولا تحريف به، وألا يذكر رسول الله بتكذيب له ولا ازدراء، ألا يذكر دين الإسلام بذم له ولا قدح، وألا يفتن مسلما عن دينه، ولا يتعرض لماله ولا دينه[6].

كما ذكر الفراء ما يجب على أهل الذمة تركه احتراما لشعور المسلمين:

ألا يفتن مسلما عن دينه، وكذلك يلزم ترك ما فيه غضاضة ونقص منها ثلاثة أشياء:

ذكر الله تعالى وكتابه ودينه ورسوله بما لا ينبغي.

فهذه الأشياء يلزمهم تركها سواء شرط الإمام ذلك عليهم أم لم يشرط[7].

أما ابن قدامة فعدد ما يجب على أهل الذمة:

---

[1]–دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، المرجع السابق، ص425.

[2]–محمد الغزالي، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ط4، مصر:نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005م، ص74.

[3]–الشافعي، الأم، مصدر سابق: 297/5. وقال"وإن فعلوا عزروا ولا يبلغ بهم الحد".وهو رأي المالكية. راجع: الخرشي على مختصر خليل، دار الفكر: 148/3.

[4]–يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص42.

[5]–محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص262.

[6]– الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص258–259.

[7]–الأحكام السلطانية مرجع سابق، ص158.

-تحاشي ما فيه غضاضة على المسلمين، كذكر الإسلام أو القرآن أو الرسول بما لا ينبغي.

-تجنب ما فيه إظهار منكر كشرب الخمر في الأماكن العامة للمسلمين[1].

فلا يجوز لهم إذا أن يتظاهروا بشرب خمر أو أكل خنزير، ونحو ذلك مما يحرم في دين الإسلام، ولا يجوز لهم أن يسقوها لأفراد المسلمين، لما في ذلك من إفساد المجتمع الإسلامي[2].

كما أن عليهم ألا يظهروا الأكل والشرب في نهار رمضان، مراعاة لعواطف المسلمين.

فكل ما يراه الإسلام منكرا في حق أبنائه وهو مباح في دينهم فعليهم وإن فعلوه ألا يعلنوا به، ولا يظهروه في صورة التحدي لجمهور المسلمين[3]،لأن إظهار هذه الأفعال استخفاف بالمسلمين وازدراء بعقيدتهم وطعن في الإسلام التي قامت عليه الدولة، وهذا كله لا يجوز، والذميون لم تعقد لهم الذمة على المجاهرة بهذه الأمور، وحتى تعيش عناصر المجتمع كلها في سلام ووئام يمنع أهل الذمة من إظهار فسق يعتقدون حرمته كالفواحش ونحوها في أمصار المسلمين.[4]

جـــ-الالتزام المالي: على الذميين تكاليف مالية يلتزمون بها قبل الدولة الإسلامية ويساهمون مباشرة في نفقاتها عن طريق: الجزية، الخراج.

أولا: الجزية:

1-تعريفها:

أ/**لغة:** هي خراج الأرض، وهي ما يؤخذ من أهل الذمة[5]، والجمع جزي مثل لحية ولحي[6].

ب/**اصطلاحا:** عرفها الفقهاء بتعريفات كثيرة منها:

-ما لزم الكافر من مال لأمنه واستقراره، تحت حكم الإسلام وصونه[7].

---

(1)- المغني،مصدر سابق: 10/618-619.

(2)-ابن جزي، القوانين الفقهية، ليبيا:الدار العربية للكتاب، 1988م، ص162. الشافعي، الأم، مصدر سابق: 5/297.

(3)- يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي،مرجع سابق، ص42

(4)-دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص427-428.

(5)-الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق: 4/312 (جزية). والفيومي، المصباح المنير، مصدر سابق: 1/138.

(6)-ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق: 1/458. مادة (جزي).

(7)-محمد عليش، منح الجليل، مصدر سابق: 1/756.

-ما يؤخذ من أهل الكفر جزاء على تأمينهم وحقن دمائهم مع إقرارهم على كفرهم[1].

-تطلق على المال الملتزم به[2].

-الوظيفة المأخوذة من الكافر لإقامته بدار الإسلام في كل عام،أو هي الخراج المضروب على رؤوس الكفار إذلالا وصغارا ا[3].

-هي المال المقدر المأخوذ من الذمي، وهي ضريبة على الرؤوس، يلتزم الذمي بأدائها إلى الدولة الإسلامية في ميعادها المعين متى توافرت شروط وجوبها و لم يوجد ما يسقطها[4].

2-الأدلة على مشروعيتها:

- من الكتاب قوله ﷻ : ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾[5].

- من السنة: ما ثبت عنه ﷺ أنه أخذ الجزية من مجوس هجر،كما أخبر بذلك عبد الرحمان بن عوف رضي الله عنه [6].

- من الإجماع: أجمع المسلمون على جواز أخذ الجزية في الجملة[7].

3-سبب وجوب الجزية:

اختلف فقهاء المذاهب الأربعة في تحديد سبب وجوب الجزية على أهل الذمة:

فذهب الحنفية إلى أن الجزية بدل حقن دماء المعاهدين والنصرة منهم لدار الإسلام، وسبب وجوبها عقد الذمة، وأنهم تركوا بالذمة وقبول الجزية لا لرغبة فيما يؤخذ منهم أو طمع في ذلك،

---

[1]-ابن رشد (الجد)، مقدمات ابن رشد، بيروت: دار صادر، ص279.

[2]-الشربيني، مغني المحتاج، مصدر سابق: 242/4.

[3]- ابن قدامة، المغني، مصدر سابق: 567/10. ابن القيم، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق: 22/1.

[4]-عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص138.

[5]-سورة التوبة /29.

[6]-سبق تخريج الحديث، ص43.

[7]-ابن قدامة، المغني، مصدر سابق: 567/10.

بل للدعوة إلى الإسلام ليخالطوا المسلمين[1].

وعند المالكية وجبت بدلا عن النصر والجهاد، لأنها تؤخذ عن الرجال المقاتلين الأحرار، وعلى الإمام أن يقاتل عن أهل الذمة عدوهم ويعصم أموالهم.

قال القرطبي:"أن أهل الذمة أعطوا الجزية جزاء ما منحوا من الأمن"[2].

أما الشافعية، فقالوا أن الجزية تؤخذ من أهل الذمة بدلا عن حمايتهم، وجزاء على أماننا لهم، وليقروا بها في دار الإسلام[3]،و إليه ذهب الحنابلة، فقالوا أن الجزية خراج الرقاب، كما أن الخراج هو جزية الأرض، وجزاء على أماننا لهم لأخذها منهم رفقا[4].

والراجح من هذه الأقوال:

أن الجزية إنما دفعت من قبل أهل الذمة، بدلا من حماية الدولة الإسلامية لهم، والدفاع عنهم وهو ما قال به كثير من العلماء المعاصرين، إضافة إلى بعض علماء السلف[5].

4-شروطها:

فرضت الشريعة الإسلامية الجزية على أهل الذمة، واشترطت فيمن يلزم بدفعها:

العقل، البلوغ، الذكورة، الصحة، السلامة من الزمانة والعمى، الكبر، والحرية[6].

---

[1]-راجع: الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق: 433/9-439. السرخسي، المبسوط، مصدر سابق: 78/10-81. ابن الهمام، فتح القدير، مصدر سابق: 46/6.

[2]-القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق: 113/8-114.

[3]-راجع: الشيرازي، المهذب، مصدر سابق: 250/2-257. الشربيني، مغني المحتاج، مصدر سابق: 242/4-253. الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص251-254. قال الماوردي أن الجزية وجدت مقابل الكف عنهم، وبه قال القرافي أيضا في الفروق، مصدر سابق: 11/3-13.

[4]-ابن قدامة، المغني، مصدر سابق : 577/10. ابن القيم، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق: 100/1-157. وراجع: أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص153.

[5]-ابن رشد، بداية المجتهد، مصدر سابق: 282/1. أبو يوسف، الخراج، مصدر سابق، ص139. ابن القيم، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق: 157/1. وهبة الزحيلي، العلاقات الدولية، مرجع سابق، ص698-699. يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص33. سميح عواد،الجنسية والتجنس، مرجع سابق، ص139.

[6]-الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق: 439/9-442.. وقال الشافعي أنها تؤخذ من الشيخ الفاني والزمن .راجع: الأم، مصدر سابق: 297/5.

فلا جزية على مجنون (معتوه) ولا صبي ولا امرأة، كما لا تجب على زمن(ضعيف) ولا أعمى، ولا مفلوج ولا شيخ كبير ولا عبد[1]، ولا على الرهبان، وكل من ليس من أهل السلاح في رأي للمالكية والحنابلة[2].

وعليه، فالإسلام لم يأخذ الجزية من أهل الذمة عقوبة لهم، فهم يتمتعون في الدولة الإسلامية بالحقوق الوطنية التي يتمتع بها المسلمون، فكان لهم فيها ما للمسلمين، وعليهم فيها ما على المسلمين، وهذا هو أصل المساواة الذي جاء به الإسلام –قبل أن يجيء به غيره–[3]،و المقصود منها قبول غير المسلمين أحكام الإسلام في الدولة التي تجمعهم سويا، كما أن فرضها لا يتعارض مع الحريات الشخصية.

لذا يمكن القول أن سبب وضع الجزية على أهل الذمة يرمي إلى تحقيق هدفين:

أحدهما: أنها مساهمة –محدودة وعادلة– من جانب أهل الذمة في أعباء الدولة الإسلامية – التي يستظلون بظلها–و نفقاتها في المجالات الحربية والاجتماعية والاقتصادية، بل إنها أقل مما يساهم به المسلم بكثير، فالمسلمون يسهمون في ذلك بما يدفعونه من زكاة نقودهم وتجارتهم وأنعامهم، وزروعهم وثمارهم، فضلا عن صدقة الفطر وغيرها، فلا عجب أن يطلب من غير المسلمين المساهمة بهذا القدر الزهيد وهو الجزية[4].

الثاني: الجزية جعلت بدلا ماليا عن الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين[5]،فالدولة الإسلامية عقائدية–أو إيديولوجية–أي أنها تقوم على مبدأ وفكرة، ومثل هذه الدولة لا يقاتل عنها إلا الذين يؤمنون بصحة مبدئها وصحة فكرتها، لذلك لا يطلب الإسلام ممن لا يدين بعقيدته أن يدافع عنها، وأن يبذل دمه في سبيل نشرها، وأن ينفق المال في حرب من حاربها، لأنّ ذلك يمس

---

[1]–ابن قدامة، المغني، مصدر سابق:581/10.أبو يوسف، الخراج، مرجع سابق، ص131–132. أبي عبيد، الأموال، مرجع سابق، ص45–48

[2]–ابن جزي، القوانين الفقهية، مرجع سابق، ص161. ابن قدامة، المغني، المصدر السابق: 587/10.

[3]–عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام والمساواة، مرجع سابق، ص155.

[4]–صلاح الصاوي، حقوق الذميين في دار الإسلام، مرجع سابق، ص17. يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص34.

[5]–يوسف القرضاوي، المرجع نفسه، ص33. سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، مرجع سابق، ص143. عبد المنعم أحمد أحمد بركة، الإسلام والمساواة، مرجع سابق، ص157.

دون شك حرية العقيدة التي كفلها الإسلام لمن يقيم بأرضه من غير المسلمين، ومن هذا كلف الإسلام أهل الذمة بدفع الجزية في مقابل إعفائهم من الجهاد بالنفس والمال حتى يتحقق مبدأ العدالة الضريبية التي يتحدث العالم عنه اليوم.

بالإضافة إلى أن هذه النظم-الضريبية- الحديثة لا تعفي أحد من رعايا الدولة من ضريبة الدم والمال معا، ولو كان يدين بغير دين الدولة التي تطبق هذه النظم، أما الشريعة الإسلامية العادلة والرحيمة، فإنها لا تكره أهل الذمة على بذل الدم والمال دفاعا عن الإسلام، فعوضت ذلك بدفع الجزية،كما أن أهل الذمة يمارسون وجوه النشاط المختلفة في الدولة الإسلامية من تجارة وزراعة وصناعة، والمجاهدون المسلمون يرابطون في الثغور، يصدون كل عدوان عن الدولة الإسلامية، معرضين أنفسهم للخطر ونشاطهم التجاري، الصناعي والزراعي للكساد والتوقف والتلف، فكان من العدل أن يساهم أهل الذمة في نفقات الدولة التي وفرت لهم الأمن الخارجي حتى يتفرغوا لمزاولة أوجه النشاط الاقتصادي المختلفة[1].

وما دامت الجزية بدلا عن الخدمة العسكرية التي تقوم بها الدولة الإسلامية لأهل الذمة فإن عجزت الدولة عن القيام بالحماية، أو قام أهل الذمة بواجب الدفاع عن الدولة، سقطت عنهم الجزية[2]، وفي ذلك شواهد عديدة نذكر منها:

-ما صنعه أبو عبيدة حين أبلغه نوابه عن مدن الشام بتجمع جحافل الروم، فكتب إليهم يأمرهم أن يردوا ما جُبي من أهل الذمة من الخراج والجزية، وأمرهم أن يقولوا لهم:"إنما رددنا عليكم أموالكم لأنّه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع، وإنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإنا لا نقدر على ذلك، وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم، ونحن لكم على الشرط، وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم"[3].

-ما ذكر في كتب التاريخ من نماذج لمعاهدات أبرمها القواد المسلمين مع أهالي المدن المفتوحة، نصوا فيها صراحة على إسقاط الجزية في حال اشتراك الأهالي في الدفاع عن الأرض منها:

---

[1]-صلاح الصاوي، حقوق الذميين في دار الإسلام، المرجع السابق، ص81.

[2]-عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص155-157.

[3]-أبو يوسف، الخراج، مصدر سابق، ص139.

*كتاب عتبة بن فرقد[1] إلى أهالي أذربيجان:"...على أن يؤدوا الجزية على قدر طاقتهم، ومن حشر[2] منهم في سنة وضع عنه جزاء هذه السنة"[3].

*ما طلبه أهل أرمينيا من سراقة بن عمرو[4] أن يضع عنهم الجزية على أن يقوموا بما يريده منهم ضد عدوهم، فقبل ذلك، يقول الطبري:"فصار سنّة فيمن يحارب العدو من المشركين، وفيمن لم يكن عنده الجزاء، إلاّ أن يستنفروا فتوضع عنهم جزاء تلك السنة، وكتب سراقة إلى عمر بن الخطاب بذلك فأجازه وحسنه"[5].

*وفي كتاب سويد بن مقرن قائد جيش المسلمين في بلاد فارس في خلافة عمر بن الخطاب ﷺ إلى ملك جرجان:"...ومن استعنا به منكم فله جزاؤه في معونته عوضا من جزائه"[6].

من خلال هذا يتضح سعي الإسلام إلى إقامة العدل الإجتماعي، والمساواة بين المواطنين، لأنّه إذا قلنا بخلاف هذا يصبح المواطنون في المجتمع الواحد أمام لا مساواة غير معقولة، فيما يتعلق بما تجبيه الدولة ويعود إلى بيت المال، وأمام نوعين من المواطنين، أحدهما يدفع الزكاة كما حددها كتاب الله-وهي حتما أعلى قيمة من الدينار الواحد بالنسبة للغالبية العظمى من المسلمين- والآخر لا يدفع شيئا ! وأمام نوعين من المواطنين أيضا بالنسبة للخدمة العسكرية والضرورية للدفاع ضد خطر العدو المجاور نوع ملزم بتأدية تلك الخدمة والانخراط في جيش الدفاع، وآخر معفى من هذا الواجب بسبب انتمائه الديني... [7].

---

[1]-هو: عتبة بن فرقد بن يربوع بن حبيب السلمي أبو عبد الله، وقال ابن سعد: يربوع هو فرقد، شهد خيبر وقسم له منها، فكان يعطيه لبني أخواله عاما ولبني أعمامه عاما، ولاه عمر في الفتوح، ففتح الموصل سنة ثمان عشر مع عياض بن غنم، غزا مع رسول الله ﷺ غزوتين، قال أبو عثمان النهدي: جاءنا كتاب عمر ونحن بأذربيجان مع عتبة بن فرقد، ونزل عتبة بعد ذلك الكوفة ومات بها.[ابن حجر، الإصابة، مصدر سابق:448/2.]

[2]-حشر: أي اشترك في الدفاع عن المسلمين.

[3]-الطبري، تاريخ الطبري تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر:دار المعارف: 155/4.

[4]-هو: سراقة بن عمرو بن لبنة، كان يدعى ذا النون، صحابي،كان أحد الأمراء بالفتوح، وهو الذي صالح سكان أرمينية ومات هناك سنة ثلاثون هجرية 645هـ.[ابن حجر، الإصابة، مصدر سابق: 18/2.الزركلي، الأعلام، مرجع سابق: 80/3]

[5]-الطبري، تاريخ الطبري، مصدر سابق: 156/4.

[6]-المصدر نفسه: 152/2.

[7]-راجع: حسن الزين، أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي، ط1، بيروت:دار النهار، 1402هـ-1982م، ص87.

5- مقدار الجزية:

لم يذكر الله عز وجل مقدار الجزية، لذا اختلف الفقهاء في تقديرها، فقال بعضهم أنه لا توقيف فيها، وإنما هي على ما صولحوا عليه.

وذهب الحنفية إلى تصنيف أهل الذمة إلى ثلاثة أصناف، أغنياء تِؤخذ منهم ثمانية وأربعون درهما، أواسط تؤخذ منهم أربعة وعشرون درهما،و فقراء تؤخذ منهم اثنا عشر درهما[1].

كما ضربت الجزية على أهل الذهب أربعة دنانير وعلى أهل الورق أربعين درهما[2].

وذهب الشافعية إلى أنها دينار على الفقير وديناران على المتوسط، وأربعة دنانير على الغني[3] الغني[3] وفي رواية عن الشافعي أن أقلها محدود وهو دينار، وأكثرها غير محدد، وذلك بحسب ما يصالحون عليه[4]، وقال ابن القيم أن يُنظر في كل بلد إلى حال أهله، وما يعتبرونه في ذلك، فإنّ عادة البلاد في ذلك مختلفة[5].

وعليه فالراجح من هذه الأقوال، أن يبقى مقدار الجزية موكول لاجتهاد الإمام في الزيادة والنقصان، يقدره حسب اختلاف ظروف الزمان والمكان والأحوال[6].

6-الجزية في الوقت الحاضر:

لم يعد لفظ الجزية متداولا في الوقت الحاضر، وذلك لأنّ الدول الإسلامية تعرضت ومنذ القرن الثامن عشر إلى احتلال ديارها من دول غير إسلامية، وعجز المسلمون عن حماية أنفسهم فضلا عن حماية غير المسلمين في دار الإسلام، كما أن واقع الحال في الدول الإسلامية في العصر الحاضر أن المواطنين غير المسلمين يساهمون في واجب الدفاع عن إقليم الدولة، والمساهمة في هذا الواجب تسقط الجزية بعد وجوبها، أو يمتنع وجوبها أصلا، فهم يؤدون الخدمة العسكرية، سواء

---

[1]-الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق: 444/9.

[2]-وهو ما رواه مالك عن نافع عن أسلم مولى عمر بن الخطاب. راجع : ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق: 920/2.

[3]-الشربيني، مغني المحتاج، مصدر سابق: 248/4.

[4]-الشافعي، الأم، مصدر سابق: 296/5.

[5]-أحكام أهل الذمة، مرجع سابق: 26/1.

[6]-ابن قدامة، المغني، مصدر سابق: 575/10. حسن الممي، أهل الذمة في الحضارة الإسلامية، ط1، بيروت:دار الغرب الإسلامي، 1998م، ص43. عبد المنعم بركة، الإسلام والمساواة، مرجع سابق، ص262.

كالمواطنين الذين يدينون بالإسلام[1]،ففي الوقت الذي كانت الحرب جهادا على العقيدة الدينية- ومع أن مساهمة غير المسلمين في الدفاع لم يكن القصد منها الدفاع عن الإسلام-،فإن هذه المساهمة أسقطت عنهم الجزية، فيكون ذلك من باب أولى في العصر الحديث، مع ملاحظة أن الحرب اليوم تعد -في جوهرها- دفاعا عن أرض الوطن وأبناء الوطن، في غير مراعاة لما قد يكون بينهم من اختلاف الدين، لذلك نجد عبء الحرب والدفاع يقع على المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن الواحد، في حين كان على عاتق المسلمين وحدهم[2].

بينما يرى بعض الباحثين أنه لا يوجد اليوم أهل الذمة لانعدام الدولة الإسلامية التي لها وحدها الحق في عقد الذمة لأهلها، وشغور الزمان عن الخليفة أو من يقوم بأمر الإسلام[3]، فضلا عن إيجاب الجزية عن هؤلاء.

نخلص مما سبق ذكر أن الجزية -والتي تعتبر ضريبة على رقاب أهل الذمة- نظمت بمجموعة من الأحكام والقوانين، استمدها الفقهاء والمشرعون من نصوص القرآن والسنة وعمل الخلفاء الراشدون، دلت القواعد والأحكام على أنها مؤسسة لها صبغة سياسية أكثر منها صبغة مالية، نظرا لزهادة مقدارها، وإعفاء الكثيرين منها، فكان يرمز دفعها من أهل الذمة وقيامهم بآدائها إلى إخلاصهم للدولة الإسلامية، وخضوعهم لأحكامها وقوانينها والوفاء بما عاهدوا عليه[4].

ثانيا: الخراج:

1-تعريفه:

أ/-لغة: الخراج في اللغة الإتاوة، وأصله ما يخرج من غلة الأرض والمال، ومن معناه المال المضروب على الأرض. والخرج والخراج إتاوة تؤخذ من أموال الناس[5].

ب/-اصطلاحا: هو ما يخرجه القوم في السنة من مالهم بقدر معلوم[6]، وهو ما وضع على

---

[1]-عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام والمساواة، المرجع السابق، ص312-313.

[2]-عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام والمساواة، المرجع السابق، ص 315.

[3]-سليم سرار، استيزار الذمي في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، باتنة جامعة الحاج لخضر للعلوم الاجتماعية والإسلامية، قسم الشريعة، فرع الفقه وأصوله، 1425هـ/2004-2005، ص 218-335.

[4]-حسن الممي، أهل الذمة في الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص43.

[5]-ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق: 808/2. الفيومي، المصباح المنير، مرجع سابق: 227/1.

[6]-محمد عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعريفات، مصدر سابق، ص 311.

رقاب الأرض من حقوق تؤدى عنها[1]،أو هو ضريبة مالية تفرض على رقبة الأرض إذا بقيت في أيدي أهل الذمة ويرجع تقديره إلى الإمام[2].

فالأرض الخراجية هي:

-كل أرض فتحت عنوة وصار أهلها ذمة، وتركها الإمام في أيدي أهلها.

-كل أرض صالح أهلها عليها، وصاروا ذمة، فهي أرض خراج سواء كان الصلح على أن تبقى ملكيتها لهم أو زالت ملكيتهم عنها وصارت للمسلمين، شريطة أن تقر في أيديهم بالخراج[3].

2- مقداره: الخراج إما أن يكون شيئا مقدار من مال أو غلة، وإما حصة معينة مما يخرج من الأرض وهذا ما يسمى بالمعاملة أو المزارعة.

ويبقى تقديره أمرا اجتهادي يُرجع فيه إلى الإمام، فيراعى في ذلك مصلحة الطرفين، العامل على الأرض وبيت مال المسلمين [4].

ثالثا: العشور

1- تعريفها: وهي ضريبة تجارية، فرضها عمر بن الخطاب ﷺ على أهل الذمة في المال الذي يتجرون به مرة في السنة إذا انتقلوا به من بلد إلى آخر[5]، وهي أشبه بالضرائب الجمركية في العصر الحالي[6].

2-مقدارها: فرض عمر نصف العشر على أهل الذمة في المال الذي يتجرون به.

دليلها: ما رواه أنس بن مالك ﷺ عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه كان يأخذ من تجار المسلمين ربع العشر، ومن تجار أهل الذمة نصف العشر، ومن تجار أهل الحرب العشر[7]، وقد

---

[1]-الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص262. أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص162.

[2]-يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص 32. والخراج هو بمثابة ضريبة الأملاك العقارية

[3]- أبو عبيد، الأموال، مرجع سابق، ص57 .

[4]-يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص32.

[5]-الشافعي، الأم، مصدر سابق: 490/5. ابن قدامة، المغني، مصدر سابق: 597/10.

[6]-يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، المرجع السابق، ص36.

[7]-الشافعي، الأم، المصدر السابق: 297/5. ابن قدامة، المغني، المصدر السابق: 597/10. أبو عبيد، الأموال، مرجع سابق، ص476.

اختلف الفقهاء في تعليل فعل عمر بفرض نصف العشر على أهل الذمة، ومرد الاختلاف أن الأمر لم يرد فيه نص، وإنما فعله عمر ﷺ بناء على اجتهاد مصلحي اقتضته السياسة الشرعية[1].

الفرع الثاني: واجبات الأقليات الدينية في الدساتير العربية.

يشكل أفراد الأقلية وإلى جانب الأغلبية شعب الدولة، فهم مواطنون عاديون لهم ما للمواطنين وعليهم ما على غيرهم من أفراد الشعب، وعلى هذا الأساس ينتظر منهم بداهة ما ينتظر من غيرهم وهو:

1-الولاء والطاعة للدولة التي يشكلون أحد عناصرها، فمن واجبات الأقليات أن يكون ولاؤهم للدولة، والإخلاص لها[2]،إذ لا يستساغ أن يكون أفرادها عناصر مناوئة أو خطر على أمن وسلامة الدولة [3].

2-أن يكونوا مواطنين صالحين، يحترمون قوانين الدولة ويطبقونها، وألاّ يستغلوا أو يحتكروا أو يعتدوا على حقوق الآخرين[4]،كما يجب عليهم القيام بكافة الواجبات المترتبة على كل مواطن مواطن في دولته من المساهمة في تنميتها اجتماعيا، واقتصاديا، سياسيا...بالإضافة إلى واجب الدفاع عنها، هذا الواجب الذي فرضته معظم الدساتير العربية على المواطنين جميعا، و لم تقصره على المسلمين، حيث نصت المادة 61 من دستور الجزائر 96/تعديل 2008م أنه:

"يجب على كل مواطن أن يحمي ويصون استقلال البلاد وسيادتها وسلامة ترابها الوطني" واعتبرت المادة 62 أن:"التزام المواطن إزاء الوطن وإجبارية المشاركة في الدفاع عنه، واجبان مقدسان".

وعلى مثل هذا نصت المادة 46/ف2 من دستور الجمهورية السورية الصادر في 1950م

---

[1]-ذكر صاحب المغني أن أول من وضع العشور في الإسلام هو عمر بن الخطاب ﷺ فكان أول من عشر للحربيين، روى عمر أنه بعث أنس بن مالك ﷺ مصدقا في العشور، فقال يا أمير المؤمنين تقلد في المكس في عملك، فقال له عمر ﷺ: قد قلدتك ما قلدني رسول الله ﷺ، قلدني أمور العشر وأمرني أن آخذ من المسلم ربع العشر، ومن الذمي نص العشر ومن الحربي العشر كله. ابن قدامة، المصدر السابق: 597/10. وراجع أيضا: الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق: 66/8.

[2]-أبو بكر أحمد باقر، الأقليات وحقوق الإنسان، مجلة الحقوق، جامعة الكويت، س7،ع:3، 1403هـ-1983م، ص345. كما حدث من جانب الأقلية الألمانية في بولونيا قبيل الحرب العالمية الثانية.

[3]-راجع: محمد البشير الشافعي، القانون الدولي العام في السلم والحرب، مرجع سابق، ص121-122.

[4]-أبو بكر أحمد باقر، الأقليات وحقوق الإنسان، المرجع السابق، ص 345.

على أن:"الدفاع عن الوطن واجب مقدس على جميع المواطنين."

ونصت المادة 7 من دستور مصر 2012م من أن:"...الدفاع عن الوطن وحماية أرضه شرف وواجب مقدس، والتجنيد إجباري وفقا لما يقتضيه القانون".وهو ما اعتبرته أيضا المادة 18 من دستور السودان الانتقالي لسنة 2005م.

وينص دستور المملكة المغربية الصادرة عام 1962م في الفصل 16، الباب الأول منه علم أنه: "على المواطنين جميعا أن يساهموا في الدفاع عن الوطن".

وبه نص دستور تونس في الفصل15، وكذلك المواد 53 من دستور قطر، و47 من دستور الكويت، و43 من دستور الإمارات، و30 من دستور البحرين، و34 من نظام الحكم في المملكة العربية السعودية، و9 من دستور ليبيا الانتقالي لعام 2011م.

3-المحافظة على وحدة التراب الوطني للدولة، والعمل على صيانة هذه الوحدة من خلال عدم السعي إلى تفتيتها، عن طريق فتح المجال أمام التدخل الأجنبي في الشؤون الداخلية، مما قد يتسبب في إضعاف الدولة وضياع هيبتها وسيادتها.

هذا الواجب يميز الأقلية، ويلقى على أفرادها خاصة، وإن كان كل أفراد شعب الدولة- أغلبية كانوا أم أقلية- مطالبون بتحقيقه، إلا أن أفراد الأقلية يقع عليهم العبء الأكبر منه والأثقل، فهم يساهمون وبقدر كبير في إمكانية زعزعة وتهديد استقرار المجتمع، ذلك أن التطلعات الوطنية لهذه الفئة والتي يأتي على رأسها حلم ممارسة -الأقليات- تقرير المصير أو الاستقلال الذاتي والانفصال عن الدولة الأم، وقد يوظف من الطرف الأجنبي كذريعة للتدخل في الشؤون الداخلية للدولة المعنية، بحجة الدفاع عن حقوق الإنسان، بما في ذلك حقوق الأقليات خاصة إذا رافق هذا المطلب المعاملة السيئة التي قد يتعرض لها أفرادها من قبل الأغلبية أو من طرف النظام الحاكم[1].

فقوة الدولة إذا متوقفة على تحقيق وحدتها الوطنية، وكلما كانت هذه الوحدة متماسكة كلما كان التأثير الخارجي عليها أقل وأضعف، وكلما كانت هشة وضعيفة كلما كانت الدولة أكثر إغراء للتدخل الخارجي في شؤونها الداخلية[2].

---

[1]-مناع حكيمة، حماية الأقليات في الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام، مرجع سابق، ص 108.

[2]-محمد السماك، الأقليات بين العروبة والإسلام، بيروت: دار العلم للملايين، 1990م، ص 170.

ولتحقيق هذه الوحدة المرجوة يجب أن تعامل الدولة أو الأغلبية أفراد الأقلية معاملة بعيدة عن التفرقة والتمييز، مما قد يساعد وبشكل كبير في توطيد العلاقة بينهما، الشيء الذي من شأنه أن يخدم مصلحة الدولة والأقلية على حد سواء.

في الختام يتضح لنا الدور الفعال الذي تلعبه الأقلية في المحافظة على سيادة الدولة وحماية وحدتها الترابية، لذلك يجب أن يكون ولاء أفرادها لدولتهم ولا يشكلون طابورا خامسا لأي قوة خارجية تبحث عن الامتيازات أو الإساءة للدولة[1].

كما يترتب عن هذه الأقلية وأثناء المطالبة بحقوقها –حال الاعتداء عليها أو انتهاكها– الالتزام بإتباع الطرق المشروعة التي لا يمكن بحال من الأحوال أن تؤدي إلى الاستعانة بالقوى الخارجية، والتي مهما كانت دوافع هذا التدخل –إنسانية– يظل تهديدا لأمن الدولة وسيادته.

[1]–أبو بكر أحمد باقر، الأقليات وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 345.

خلاصة الفصل

نخلص مما سبق إلى أن:

مصطلح "الأقلية" مصطلح حديث، وإنما كان التعبير الدال على اليهود والنصارى في المجتمع الإسلامي هو"أهل الذمة"، على اعتبار أن اختلاف الدين هو المعيار الوحيد للتفرقة بين البشر.

و"أهل الذمة" من الألفاظ المستخدمة في الشرع تحمل دلالات ذات قيم أخلاقية تساهم في احترام العقود التي أبرمت بينهم وبين المسلمين، وهي أولى بكثير من استخدام لفظ "أقلية" الذي يحمل ما يدل على الاغتراب والبعد عن المجتمع، مما يكون مدعاة للتنافر.

الفقه الإسلامي في تعامله مع الأقلية قد سار على خلاف ما سار عليه القانون الوضعي، ذلك أن مصطلح "الأقلية" و"أهل الذمة" غير متطابقين، لأن الإسلام في جوهره لا يقر النظام الغربي من وجود "أقلية "و"أكثرية"،كما أن الأقليات العرقية، اللغوية،... ليس لها في الإسلام مصطلح خاص بها، وليس لها أحكام اجتماعية تفصلها عن غيرها، ما دام أفرادها قد أسلموا وانصهروا في بوتقة عقيدة واحدة.

وفي القانون الوضعي، فلفظ "الأقلية" ورغم شيوعه لدى فقهاء القانون، إلا أنهم لم يتمكنوا من وضع تعريف جامع له، بسبب اختلاف معاييرهم في تحديد الفئة التي ينطبق عليها هذا التصنيف، الشيء الذي نتج عنه أنواع كثيرة من الأقليات منها الأقلية الدينية، الأقلية اللغوية، الأقلية العرقية أو الإثنية...

اتفاق كل من الفقه الإسلامي والقانون الوضعي على اشتراط صفة المواطنة في كل من يفترض به الانتساب إلى الأقلية، وبالتالي فلا يعد من أفراد الأقليات كل من المستأمن (الأجنبي)، المهاجر، اللاجئ...، وقد تكفلت الدساتير في الدول العربية بتنظيم هذه المواطنة بإعطاء الجنسية لكل مواطن يقيم بالدولة إقامة دائمة وينطوي تحت سلطانها، بغض النظر عن جنسه أو لونه أو دينه.

حمى الإسلام الأقلية الدينية ورفعها إلى مستوى الأغلبية بأن جعلهما طرفين في عقد واحد وهو عقد الذمة، وأسبغ عليه صفة القداسة، إذ جعلها ذمة الله وذمة رسوله، وهذا ما لم نلحظه في القانون الوضعي حيث كانت حماية الأقليات ضمن حقوق الإنسان عامة.

إقرار كلا من الفقه الإسلامي والقانون الوضعي بوجود حقوق وحريات لأفراد الأقليات، مع سبق الشريعة في ذلك، وإضفاء الصيغة الشرعية على كثير من الحقوق بالنص عليها في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وكفل الفقه الإسلامي لأفراد الأقلية الدينية المقيمة على أرض الإسلام كافة الحقوق والحريات التي يحتاجها الإنسان، سواء ما اشتركوا فيه مع جموع المسلمين، أو ما تعلق منها بهم بوصفهم أقلية دينية لها خصوصيتها في المجتمع المسلم، إذ أنها نعمت بفضاء واسع من الحرية والمعاملة الطيبة، والاحترام التام لمشاعرها وخصوصياتها، وهذا كأصل عام إلا ما استثنى من الحقوق بنص أو إجماع لإبتنائه على العقيدة الإسلامية.

أما القانون الوضعي فأدرج حقوق الأقليات في سياق تناوله لحقوق الإنسان بصفة عامة مما أزال طابع الخصوصية لهذه الفئة، كما أن معظم الدساتير العربية قد حرصت على تضمين نصوصها قدرا كبيرا من الاحترام لحقوق الإنسان عامة –دون تخصيص لفئة الأقلية– وكفلت هذه الحقوق لجميع المواطنين وسوت بينهم في ذلك، لا فرق بينهم بسبب الدين أو اللغة أو العرق أو غيره، إلا أن ما تقرره هذه الدساتير يفقد عمليا مع العديد من القيود التشريعية والإجراءات الاستثنائية علاوة على عدم الضمانة الحقيقة لهذه الحقوق.

وبخصوص الواجبات فما نص عليه الفقه الإسلامي يبقى أصلا في المسألة مع إمكانية مسايرته لتغيير الزمان والمكان لصلاحية تطبيق الشريعة الإسلامية ومرونتها.

و بالنسبة للقانون الوضعي فواجب الحفاظ على سلامة الوحدة الترابية للدول والدفاع يبقى مطلبا أساسيا في الاستقرار الدولي واستتباب الأمن، كما اعتبرته معظم الدساتير العربية واجبا مقدسا وشرفا.

بالمقابل من واجب الدول أن تحقق العدل بين مواطنيها مما يوفر جوا ملائما للتعايش السلمي، وبالتالي العمل جنبا إلى جنب لتطوير الدول عوض عن التفكير في تشتيت قوتها وتعريضها لمخاطر التدخل الأجنبي الذي يهدد السيادة الوطنية، وبفتح الباب أمام اللاأمن والااستقرار.

الفصل الثاني:

مجالات مشاركة الأقليات الدينية في المؤسسات السياسية في الفقه الإسلامي والدساتير العربية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد :

تعد المشاركة السياسية من أهم المواضيع المثارة في عالمنا اليوم لما لها من أثر في إرساء البناء المؤسسي للدولة على الصعد السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

فمالمقصود بالمشاركة السياسية؟ وماذا نعني بالمؤسسة السياسية؟

•المؤسسة السياسية *Institution Politique*: هي مجموعة حية ومتماسكة من الأفكار والمعتقدات والعادات، والتي تنسجم في كيان من التنظيمات القائمة داخل المجتمع أو المتنظم السياسي[1].

و تجسم المؤسسة فكرة أو قيمة، وتمتاز بقواعد معينة، فالدولة والحكومة والبرلمان والحزب، هي مؤسسات تستهدف تنظيم وظائف القدرة السياسية وتوزيعها.

و تنشأ المؤسسة وليدة حاجة أو ابنة فكرة،و تأتي وليدة إرادة إنسانية فردية أو جماعية لكنها ما تلبث أن تكتسب شخصية تضعها فوق إرادة مؤسسيها، وتبقيها بعد زوالهم، ذلك أنها تتطور مع مرور الوقت تطورا يجعل وجودها أوسع من وجودهم، ويجعل بقاءها أطول من بقائهم[2].

• أما المشاركة السياسية فتعني إشراك أعداد غفيرة من المواطنين في الحياة السياسية، سواء على مستوى رسم السياسة العامة، أو صنع القرار واتخاذه وتنفيذه[3].

كما تعتبر الحق الذي يخول للأفراد المساهمة في حكم أنفسهم، ويتضمن هذا الحق الإشتراك في الإنتخابات المختلفة والإستفتاءات المتنوعة، وكذلك حق الترشيح للهيئات والمجالس المنتخبة، وهي بصفة عامة المشاركة في اتخاذ القرارات التي تصدرها الأجهزة والسلطات الحكومية[4]، فتمثل بذلك مؤشرا تفاعليا لصحة العلاقة بين المجتمع والدولة.

---

(1) Maurice Duverger, Droit constitutionnel et Institutions politiques, Paris Press Universitaires de France 1958, P 6

(2)-حسن صعب، علم السياسة، ط8، بيروت: دار العلم للملايين، 1985م، ص59-60.

(3)-رعد عبودي بطرس، أزمة المشاركة السياسية وقضية حقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، ع:41، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005م، ص203.

(4)-عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، الدار الجامعية، ص432.

و لها تعريف آخر، راجع: برهان غليون، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مشاكل الإنتقال وصعوبة المشاركة، سلسلة كتب المستقبل العربي، المرجع السابق، ص241.

وتبرز أهمية المشاركة السياسية في كونها إحدى الأدلة المباشرة والأساسية على قدرة تحقيق أهداف التنمية السياسية وتنفيذ برامجها وسياساتها، ونقلها من مستوى الأطروحات النظرية إلى مستوى الفعاليات الإنجازية والسياسات التطبيقية [1].

ومثلما تعد المشاركة السياسية معيارا لنمو النظام السياسي، فهي مؤشر على ديمقراطيته، وهي بتشجيعها على تعزيز دور المواطنين في إطار النظام السياسي بضمان مساهمتهم في عملية صنع السياسات العامة والقرارت السياسية أو التأثير فيها، واختيار القادة السياسيين، تغدو المظهر الرئيسي للديمقراطية، وعلى هذا الأساس يجري وصف النظام الديمقراطي بأنه الذي يسمح بأوسع مشاركة هادفة من جانب المواطنين، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة في صنع القرارات السياسية واختيار القادة السياسيين.

وعليه أبرز ما يمكن استخلاصه مما تقدم أن المشاركة –الديمقراطية–:

1- تعني مساهمة أوسع للشعب في رسم السياسات العامة وصنع القرارات واتخاذها وتنفيذها.

2- تعني إعادة هيكلة وتنظيم بنية النظام السياسي ومؤسساته وعلاقاته بما يتلاءم وصيغة المشاركة الأوسع للشعب في العملية السياسية وفعالياتها.

3- غدت أحد معايير شرعية السلطة السياسية في أي مجتمع.

4- توفر للسلطة فرص التعرف على رأي الشعب ورغباته واتجاهاته، كما توفر المؤسسات السياسية القنوات التي تمكن المواطنين من المشاركة السياسية، ولا تقف أهميتها عند ذلك، بل لكونها تشكل إطارا للعملية السياسية، وآداة للمحافظة على الاستقرار السياسي، الذي يتوقف على العلاقة بين مستوى المشاركة السياسية من جهة، ودرجة المؤسسة السياسية من ناحية أخرى، باعتبار أن المؤسسة السياسية تمثل في آن واحد بناء سلطة سياسية تضمن المساواة بين المواطنين، وإقامة نظام قانوني مبني على أساس احترام الحقوق العامة، وتوزيع المهام على أساس الكفاءة والتفوق، والقدرة على الإنجاز، وتنمية بنى متخصصة، والعمل على توسيع مشاركة الجماعات

[1]–ثامر كامل محمد، إشكاليتا الشرعية والمشاركة وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، مرجع سابق، ص280.

الاجتماعية في الحياة السياسية العامة[1] .

والنظام الإسلامي كغيره من الأنظمة عرف فكرة المؤسسات السياسية، ومارس الفرد المسلم في الدولة الإسلامية حق المشاركة في الحياة السياسية في النطاق العام لمبادئ هذا النظام، لكن هل يتمكن جميع المواطنين بما في ذلك غير المسلمين من هذه المشاركة، أم أن هذا الحق له استثناءات نظرا لخصوصية النظام الإسلامي؟

أو بعبارة أخرى، هل يمكن لأفراد الأقلية الدينية في المجتمع المسلم من تولي الوظائف العامة كرئاسة الدولة الإسلامية أو الوزارة، وهل لهم حق الانتخاب للمجالس النيابية والترشح لها، وكذا المشاركة في تشكيل الأحزاب والانضمام إليها؟

للإجابة على هذه التساؤلات سنتناول في الفصل الثاني: مجالات مشاركة الأقليات الدينية في المؤسسات السياسية، أو لأي مدى يمكنهم المشاركة في الحياة السياسية في كل من الفقه الإسلامي وفي الدساتير العربية.

وذلك وفق ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مشاركة الأقلية الدينية في الوظائف العامة (رئاسة الدولة، رئاسة الوزراء، الوزارة) والمساهمة في انتخاب رئيس الدولة، أواختيار الوزراء.

المبحث الثاني: مشاركة الأقلية الدينية في مؤسسة الشورى، أو المجالس النيابية ترشيحا لعضويتها وانتخابا لأعضائها.

المبحث الثالث: المشاركة في تشكيل الأحزاب السياسية والانخراط فيها.

---

[1]-المرجع نفسه، ص281.

المبحث الأول: مشاركة الأقليات الدينية في الوظائف العامة.

يرى البعض أن تولي الوظائف العامة ليس حقا للفرد على الدولة، وإنما هو تكليف تكلفه به إذا كان أهلا له، وواجب يقوم به إذا عهد به إليه[1].

و يأتي على قمة الوظائف العامة في الهرم الوظيفي رئاسة الدولة، أو الإمامة بالتعبير الفقهي على إعتبار أن الدولة هي مؤسسة المؤسسات، ثم المؤسسات الأصغر منها الوزارة.

و عليه نتعرض في المطلب الأول لمشاركة الأقلية الدينية –أو غير المسلمين– في هذه المؤسسة ترشيحا وانتخابا في كل من الفقه الإسلامي وفي الدساتير العربية بصفتها قوانين وضعية ونتعرض في المطلب الثاني إلى مشاركة هذه الفئة في تقليد الوزارة في كل من الفقه الإسلامي بنوعيها (التفويض والتنفيذ)، وفي الدساتير العربية.

المطلب الأول: مشاركة الأقلية الدينية في رئاسة الدولة أو الخلافة.

الفرع الأول: مشاركة الأقلية الدينية في رئاسة الدولة أو الخلافة في الفقه الإسلامي.

قبل التطرق إلى مشاركة أهل الذمة في هذه المؤسسة، ينبغي أن نتعرف على موقف العلماء من علاقة المسلمين بأهل الذمة عموما –والذين يعتبرون من رعايا الدولة الإسلامية –وقد كانت آراؤهم ثلاثة، طرفين ووسط.

فأما الطرفان فأولهما: أن العلاقة قائمة على الجفاء والغلظة والمقاطعة، ومناصبة العداء، ومن ثم فمعاملتهم محدودة، حيث لا تكون إلا عند الحاجة الشديدة.

ثانيهما: أنهم كالمسلمين، لهم ما للمسلمين، وعليهم ما عليهم، ويتمتعون بجميع الحقوق التي يتمتع بها المواطن المسلم، غير أنه يستثنى أمور العقيدة والعبادة ونحوهما.

أما الرأي الثالث: فهو الوسط بين الرأيين الأولين، وهو الذي يُرجح لقربه من مدلول النصوص وسيرة السلف الصالح في أن العلاقة قائمة على الاحترام والأدب والمعاملة بالحسنى،

---

[1]–راجع: عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص67. منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية، ط1، عمان:دار وائل، 2003م، ص153.

والتعاون المتبادل على المصالح الدنيوية، لا أذية في ذلك ولا إهانة مع عدم الموالاة بكل صورها، ولهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين.

كما كان لتوسع رقعة الدولة الإسلامية، وتجدد الحوادث والنوازل، وكثرتها أثر كبير في استعمال الذميين وإشراكهم في الولايات والوظائف.

ومن هنا ننطلق لمعرفة ما يمكن معرفته من أحكام الاستعانة بهم لنتعرف على المشروع منها والممنوع، خاصة فيما يتعلق بإستعمال أهل الذمة في الولايات العامة، ولقد كانت هذه المسألة من أهم المسائل التي نوقشت من قبل الفقهاء وأهمتهم كثيرا، لاسيما بعد أن كثر أهل الذمة وانتشروا في دار الإسلام.

أولا: تولي غير المسلم الخلافة

أ/–تعريف الخلافة:

–لغة: الخلافة من خلف فلان فلانا إذا كان خليفته، وخلفه جاء بعده، والخليفة الإمام الأعظم[1].

–اصطلاحا: الخلافة أو الإمامة العظمى تعتبر في نظر الفقهاء موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. [2]

أو هي: حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أن أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا [3].

هذا المنصب الحساس أو المؤسسة الحساسة في الدولة الإسلامية، يعد من الولايات العامة[4]،

---

[1]–الرازي، مختار الصحاح، صححه: أحمد شمس الدين، ط1، بيروت:دار الكتب العلمية،1415هـ–1994م،ص232.

[2]–الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص29.

[3]–ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت:دار الجيل، ص211.

[4]–الولاية في اللغة بكسر (الواو) النصرة، (و بفتح الواو) تولي الأمر، وقيل هما بمعنى واحد وهو تولي الأمر.الرازي، مختار الصحاح، المرجع السابق، ص869. وفي الإصطلاح عرفها الفقهاء بتعريفات كثيرة منها:

–"تنفيذ القول على الغير شاء الغير أو أبى"راجع: الجرجاني، التعريفات،تحقيق: عبد المنعم الحفني، القاهرة:دار الرشاد، ص282.

وتنقسم الولاية من حيث اعتبار العموم والخصوص إلى قسمين:

والولاية العامة وسيلة من وسائل التمكين والتصرف في رقاب العباد والبلاد، وكلما اتسع نطاقها زاد خطرها وأهميتها، لذلك اهتم الإسلام بتشريع أحكامها واهتم بمن يتولاها، ووضع مواصفات تضمن تحقيق الغرض من الولاية.

ب/- شروط تولي المنصب[1]:

لما كان منصب الخلافة هو أسمى منصب في الدولة الإسلامية، فلابد أن يتوافر في شاغله شروط عديدة تضمن قيامه بكافة الواجبات الدينية والدنيوية والتي يقتضيها منصبه.

و لهذا أجمع كل من تناول هذا الموضوع بالبحث على ضرورة توافر تلك الشروط وإن كانوا قد اختلفوا في التفاصيل، فمنهم من أوجز ومنهم من أسهب ولكن يبقى اللب واحد، وهي ترجع في النهاية إلى:

- العدالة على شروطها الجامعة: لأن منصب الخلافة منصب ديني، ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها، فكان أولى باشتراطها فيه، ولا خلاف في انتفاء العدالة فيه بفسق الجوارح من ارتكاب المحظورات وأمثالها، وفي انتقائها بالبدع الإعتقادية خلاف.

- العلم المؤدي إلى الإجتهاد في النوازل والأحكام:" فأما اشتراط العلم فظاهر لأنه إنما يكون منفذا لأحكام الله عز وجل، إذا كان عالما بها، وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها، ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهدا، لأن التقليد نقص والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال"[2].

-سلامة الأحواس والأعضاء.

-الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

ولاية خاصة كولاية الأب على أولاده الصغار، ولاية عامة كولاية الإمام أو نائبه على الرعية.

الموسوعة الفقهية، ط2، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1429هـ-2008م :135/45 وما بعدها.

[1]-هذا المنصب الخطير -الخلافة-لا يتولاه أحد عادي من عامة الناس، حيث ذكر القلقشندي في شروط الخلافة:"هو الذي جمع شروطها فوفاها، وأحاط منها بصفات الكمال فاستوفاها، ورامت به أدنى مراتيها فبلغت أغياها، وتسور معاليها فرقي إلى أعلاها، واتخذ بها فكان صورتها ومعناها". صبح الأعشى، ط2، القاهرة:مطبعة المكتبة المصرية،1346هـ-1928م: 3/2 .

[2]-ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص213. الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص3.

بالإضافة إلى الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو[1].

و اشترط بعض الفقهاء الذكورة، الحرية، النسب[2]، وهي مع سابقتها لم تتحقق كلها دوما، وإنما تحقق بعضها وفات بعضها... [3]

-الإسلام: يرى العلماء أن بعض الوظائف-منها الخلافة أو الإمامة- لا يكلف بها الذمي، لأن طبيعتها تقضي ألا يتولاها إلا المسلم، فكان من شروط تقليدها للشخص الإسلام، لأن الإمامة في حقيقتها خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا، فكان من البديهي أن يكون رئيس الدولة الإسلامية مسلما وعلى هذا جرى المسلمون في جميع عصورهم[4].

و حجب هذا المنصب على الذميين لا يثير استغرابا أو دهشة، إذ أن الوظيفة ليست حقا للفرد على الدولة، وإنما هي تكليف تكلف به الدولة من كان أهلا لها، وواجب يقوم به هذا الفرد إذا عهد به إليه[5].

ولقد استدل العلماء على اختصاص الخلافة بالمسلمين وعدم توليتها غيرهم بأدلة، منها:

1- من الكتاب:

-قوله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾" [6].

وجد الاستدلال في الآية من وجهين:

---

[1]-الماوردي، الأحكام السلطانية، المرجع السابق، ص23.

[2]-إن اشتراط النسب في عصرنا الحاضر من الواضح أنه أصبح شرطا نظريا بحتا، إذ أنه من الصعب إن لم يكن من المستحيل تطبيقه في الواقع العملي.راجع: عبد الغني بسيوني، نظرية الدولة في الإسلام، بيروت:الدار الجامعية، 1986م، ص241.

[3]-ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ط5، بيروت:دار النفائس، 1405هـ-1985م،ص332.

[4]-عبد الكريم ريدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص 78.

[5]-المرجع نفسه، ويستدل الكاتب بما جاء في الحديث الصحيح عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه- قال: دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من بني قومي، فقال أحد الرجلين:أمرنا يا رسول الله، وقال الآخر مثله، فقال:إنا لا نولي هذا من سأله ولامن حرص عليه، رواه البخاري في صحيحه،كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص علىالإمارة، مصدر سابق: 79/9.
وقال: أن هذا الحديث صريح في أن تولي الوظائف العامة ليس حقا للفرد على الدولة، إذ لو كان كذلك لما كان طلبها سببا لمنع طالبها منها، لأن صاحب الحق لا يمنع منه حقه إذا طلبه أو طالب به أو حرص عليه.راجع: منير البياتي، النظام السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص154.

[6]-سورة النساء/59.

الأول: قوله ﷻ :﴿ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ حيث حصرت ولاة الأمر في جماعة المؤمنين، والكافر ليس منهم، فلا يجوز توليته عليهم[1].

قال العلماء:﴿مِنكُمۡ﴾ أي الأمراء منكم يا معشر المسلمين، وعلى رأس هؤلاء الأمير العام أو الخليفة[2].

الثاني: أن الآية أوجبت طاعة أولي الأمر على المؤمنين، والكافر لا تجوز طاعته، لأن الطاعة تكون لمن أطاع الله[3].

- قوله ﷻ :﴿ وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا ﴾[4].

وجه الإستدلال: تنفي الآية أن يكون للكافر سبيل وتسلط على المؤمنين، ولو جاز أن يكون غير المسلم سلطانا أو قاضيا على المسلمين لشعروا بقوته وسلطانه ونفوذ أمره وعلو يده عليهم، ولكانت له القوة دونهم وهذا مناف للآية[5]ومن ولي ذميا على مسلم فقد جعل له سبيلا عليه[6].
عليه[6].

لهذا حرم الله عز وجل على المسلم أن يرضى بتسلط الكافر عليه، أو أن يكون له عليه سبيل، ورئاسة الدولة أعظم سبيل على الإطلاق فلا تكون لكافر[7].

-كما حرم الله تعالى على المسلمين أن يولوا أمورهم لغير المسلمين، وهذا ظاهر من قوله

---

[1]-منير البياتي، النظم الإسلامية، ط1، عمان:دار وائل، 2006م، ص233. عبد العزيز عزت الخياط، النظام السياسي الإسلامي، ط1، القاهرة: دار السلام، 1420هـ-1999م، ص159. وقال القرطبي"ألو الأمر" هم أهل القرآن والعلم، أي الفقهاء والعلماء. الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق: 259/5.

[2]-محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، عمان:دار الفرقان، 1409هـ-1989م، ص179.

[3]-سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، مرجع سابق، ص122.

[4]-سورة النساء/141.

[5]-بدران أبو العينين بدران، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، الإسكندرية:مؤسسة شباب الجامعة، 1980م، 1980م، ص198.-1987م

[6]-ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، قطر:رئاسة المحاكم الشرعية، 1987م، ص146.

[7]-محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، المرجع السابق، ص180. منير البياتي، النظم الإسلامية، المرجع السابق، ص233.

ﷻ ﴿لَا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ﴾" [1].

فإذا حرم الإسلام على المؤمنين أو يوالوا غير مؤمن فقد حرم عليهم أن يجعلوه حاكما عليهم، لأن الحكم ولاية،[2] والكافر لا يوالي المسلم بل يوالي الكافر مثله، قال ﷻ :﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ﴾ [3].

كما توافرت النصوص الشرعية على النهي عن الركون إلى الكفار والمنع من ائتمانهم، وإطلاعهم على الأسرار.

2- من السنة:

- عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: "مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللهَ، وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي"[4]

وجه الإستدلال: هذا الحديث فيه دلالة على أن طاعة الأمير واجبة، وهو الأمير الذي كلفه بالإمارة، لقوله "أميري" و لم يعرف عنه أن كلف أميرا على جماعة المسلمين من غيرهم، وهذا دليل على عدم تأمير غير المسلم على المسلمين[5].

-عن جنادة بن أبي أمية[6]قال: دخلنا على عبادة بن الصامت[7]وهو مريض، فقلنا **:** حدثنا-

---

[1]-سورة آل عمران/28.

[2]-راجع:الجصاص، أحكام القرآن، مصدر سابق: 291/2.عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق،ص59

[3]-سورة الأنفال/73.

[4]-صحيح البخاري،كتاب الأحكام، باب قوله تعالى:"أطيعوا الله وأطيعوا الرسول"، مصدر سابق: 77/9.صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، مصدر سابق: 1465/3، رقم: 1834.

[5]-دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص170.

[6]-هو:جنادة بن أبي أمية الأزدي، كان من صغار الصحابة، سمع من النبي ﷺ وروى عنه، وروى أيضا عن أصحابه عنه، شهد شهد فتح مصر، توفي سنة سبع وستين وقيل ثمانين.[ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، بيروت:دار الكتاب العربي: 247/1. القرطبي، الإستيعاب في أسماء الأصحاب، بيروت:دار الكتاب العربي: 244/1.]

[7]-هو: عبادة بن الصامت بن قيس الأنصاري الخزرجي، كان أحد النقباء بالعقبة، شهد بدرا والمشاهدكلها،كما شهد فتح مصر وكان له ربع المدد، هو أول من ولي قضاء فلسطين، قيل توفي ببيت المقدس سنة خمس وأربعين.[ابن حجر، الإصابة،

حدثنا- أصلحك الله -بحديث ينفع الله به سمعته من رسول الله، فقال: دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا[1]، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا وألا ننازع الأمر أهله، فقال: "إِلاَّ أَنْ تَرَوا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللهِ فِيهِ بُرْهَان" [2].

وجه الإستدلال: دل الحديث على وجوب طاعة أولي الأمر، ولا يمكن عزلهم إلا في حالة الكفر البواح[3]، فإذا كان الكفر سببا لعزل الإمام فكيف تكون توليه الكافر لهذا المنصب إبتداء؟

و بين الماوردي أن الذي يتغير به حال الإمام فيخرج به عن الإمامة فشيئان:

أحدهما: جرح في عدالته. **والثاني**: نقص في بدنه.

فأما الجرح في عدالته -وهو الفسق- فهو على ضربين:

أحدهما: ما تابع فيه الشهوة. **الثاني** : ما تعلق فيه بشبهة.

فأما الأول منهما: فمتعلق بأفعال الجوارح وهو ارتكابه للمحظورات، وإقدامه على المنكرات تحكيما للشهوة، وإنقيادا للهوى، فهذا فسق يمنع من إنعقاد الإمامة ومن استدامتها[4].

فإن كان ظهور الفسق على تصرفات الإمام بعد انعقاد الإمامة له يمنع استدامتها، ويجب تخليه عنها -عند بعض العلماء- فكيف إذا كان كافرا قبل التولية، ومن المعلوم أن الفسق أخف من الكفر في العقيدة، أفلا تصح ولاية الكافر من باب أولى!

3- من الإجماع: أجمعت الأمة على عدم انعقاد إمامة الكافر، وقد نقل ذلك الإجماع كثير من العلماء نذكر منهم:

نقل النووي عن القاضي عياض[5]قوله:" أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر،

المصدر السابق: 2/260-261.]

[1]-منشطنا: المنشط هو الأمر الذي تنشط له وتحبه وترغب فيه، والمكره: هو ما يكرهه الشخص ويشق عليه.

[2]-صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ سترون بعدي أمورا تنكرونها، مصدر سابق: 9/59. صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، مصدر سابق: 3/1470.ص

[3]-ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت:دار المعرفة للطباعة والنشر: 13/123.

[4]-الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص53-54.

[5]-هو عياض بن موسى بن عياض القاضي، العلامة الحافظ القاضى أبو الفضل المالكي، إمام أهل الحديث في عصره،ولي

وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل، قال: "وكذا لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها"[1].

وقال ابن حجر[2]: ينعزل-أي الإمام-بالكفر إجماعا، فيجب على كل مسلم القيام في ذلك، فمن قوى في ذلك فله الثواب، ومن داهن فعليه الإثم، ومن عجز وجبت عليه الهجرة من تلك الأرض[3].

وقال الإمام الجويني[4]: "الإسلام هو الأصل والعصام، فلو فرض انسلال الإمام عن الدين لم يَخْفَ انخلاعه، وارتفاع منصبه وانقطاعه"[5].

4- من المعقول: يمكن الإستدلال على منع غير المسلمين من تولي الخلافة أو رئاسة الدولة بأمور كثيرة نذكر منها :

-إن اشتراط الإسلام فيمن يتولى هذه المؤسسة الحساسة والمهمة شرط بديهي، بل من أهم شروط توليها، وإن لم يتطرق إليه كثير من العلماء في معرض ذكرهم للشروط لبداهته، لكنهم ذكروا شروطا تستلزمه كشرط العدالة، فهو يشمل الإسلام، والعدالة يقابلها الفسق فإن كان الفاسق يمنع من الإمامة فالكافر أولى بالمنع منه[6].

-رئيس الدولة الإسلامية -إماما كان أو خليفة أو أميرا للمؤمنين- يقوم بإمامة المسلمين في

القضاء وله خمس وثلاثون سنة، كان صلبا في الحق، هينا من غير ضعف، من تأليفه الشفا بتعريف حقوق المصطفى، توفي سنة أربع وخمسمائة [الزركلي، الأعلام، مرجع سابق: 99/5.]

[1]-شرح النووي على صحيح مسلم، ط1، بيروت:دار إحياء التراث العربي، 1392ه-1972م: 229/12.

[2]-هو: أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل ابن حجر، أصله من عسقلان بفلسطين،من أئمة العلم والتاريخ، ولد وتوفي بالقاهرة، أقبل على الحديث حتى أصبح حافظ الإسلام في عصره، وكانت له شهرة في ذلك فقصده الناس للأخذ عنه،ولي قضاء مصر ثم إعتزل، له مصنفات كثيرة وجليلة منها: الإصابة في تمييز الصحابة، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بلوغ المرام من أدلة الاحكام.[الزركلي، الأعلام، مرجع سابق:178/1.]

[3]- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مصدر سابق: 123/13.

[4]-هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الملقب بإمام الحرمين، أعلم المتأخرين،ولد في جوين نواحي نيسابور، رحل إلى بغداد فمكة ثم المدينة، فأفتى ودرس جامعا طرق المذاهب، بنيت له المدرسة النظامية التي كان يحضرها أكابر العلماء، له مصنفات عديدة منها : البرهان، غياث الأمم، الإرشاد.[الزركلي، الأعلام، مرجع سابق:160/4.]

[5]-الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط2، مصر،1981م، ص98،فقرة 139.

[6]-دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص172. عبد الغني بسيوني، نظرية الدولة في الأسلام، مرجع سابق، ص240. 1970م

الصلاة في حاضرة الدولة الإسلامية[1]،وغير المسلم لا يصلي، فضلا عن أن تنعقد إمامته أو تصح.

– أن العقد الذي يتم بين الخليفة والأمة يفرض على الخليفة تطبيق الشريعة على نفسه وعلى الرعية، كما إن من الواجبات التي تفرض عليه، ما لا يمكن أن يقوم بها إلا المسلم، فحفظ مصالح الأمة، وحماية البيضة، ونشر الإسلام وحفظه بأن يرد عنه المبتدعين وشبه الزائفين، هي أمور لا قدرة للكافر ولا مكنة له من القيام بها، لأنه فاقد لها وغير مؤهل لتحقيقها كما أن محاربته للكافرين وهو منهم فيه تناقض واضح لا يقبله عاقل[2].

–أن مفهوم الولاية كتعبير عن السلطة السياسية بمعنى الصلاحية للإستقلال بالتصرف والتدبير يشير إلى أن أحد شروط هذه الولاية هو الإسلام، لأن الولاية من وجهة نظر الفقه الإسلامي هي ولاية دينية[3].

– إن الخلافة –و باعتبارها ولاية دينية– تمنح من يتولاها حق الإجتهاد في الشريعة[4]، وحق وحق إصدار الأوامر التي يجب امتثالها، ولا يمكن أن يكون الكافر من أهل الإجتهاد، فهذه منزلة لا يستحقها إلا مسلم قطع أشواطا في العلم والتقوى.

– السلطان أو الخليفة ولي من لا ولي له، ومن عدم وليه الخاص فالسلطان وليه، ولا ولاية لكافر على مسلم لقوله ﷻ : ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[5].

-إن منصب الخلافة الإمامة العظمى قائم على أساس الدين، وغير المسلم لا يؤمن به، فلا

---

[1]–حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية، ط2، القاهرة:مكتبة النهضة، 1959م، ص4.

[2]–دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، المرجع السابق، ص172.محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص180–181.عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص159. وقال محمد ضياء الدين الريس: "إن الغاية من منصب الإمام هي تنفيذ شريعة الإسلام فكيف يمكن تنفيذها إن لم يكن متولي هذا المنصب مسلما. راجع: النظريات السياسية، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، 1960م، ص249

[3]–كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مرجع سابق، ص74.

[4]–اشترط العلماء أن يكون الخليفة مجتهدا فلا يولي غير المجتهد الإمامة ومن هؤلاء العلماء الماوردي، أبو يعلى الفراء، ابن خلدون، أما فقهاء المذاهب المتأخرين فأفتوا بجواز الإمارة لغير المجتهد، يقول الشهرستاني:"و مالت جماعة من أهل السنة إلى ذلك، حتى جوزوا أن يكون الإمام غير مجتهد، ولا خبير بمواقع الإجتهاد، ولكن يجب أن يكون معه من أهل الإجتهاد، فيراجعه في الأحكام، ويستفتي معه في الحلال والحرام. الملل والنحل، مصدر سابق: 160/1

[5]–سورة النساء /141.

يعقل أن نطالبه بالالتزام ورعاية ما لا يعتقده[1]، كما أنه ليس من السهل عليه أن يعمل فؤاده لتحقيق الأهداف الإيديولوجية للإسلام، بل يمكن القول أنه ليس من الإنصاف أن يطلب منه ذلك.

–وقد قال كثير من العلماء المعاصرون[2] بعدم إمكانية تولي غير المسلم لمنصب الإمامة الكبرى واشترطوا الإسلام في متولي هذا المنصب، وعللوا قولهم ب :

أن الدولة الإسلامية دولة تقوم على أساس عقيدة دينية[3]، وذات مبادىء فكرية، والحاكم

---

[1]–سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، مرجع سابق،ص 119.

[2]–نذكر من هؤلاء :

د. صبحي الصالح يقول: " إذا كانت الولاية ذات طابع ديني صريح فلا تستند إلى الذميين كالإمامة... أما الولايات الأخرى التي لا يشترط في القائم بها الإسلام، فلا يوجد دليل على منع الذميين منها، ولا سيما اذا كانوا أكفاء لها."
أحكام أهل الذمة لابن القيم، تحقيق صبحي الصالح، مقدمة الكتاب، ص13، ص 208-236-242.

د. يوسف القرضاوي يقول: " لأهل الذمة الحق في تولي وظائف الدولة كالمسلمين، إلا ما غلب عليه الصبغة الدينية كالإمامة ..." غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص23.

يقول د.منير حميد البياتي: "بعض الوظائف العامة لا يكلف بها الذمي لأن طبيعتها تقتضي ألا يكلف بها إلا المسلم، فكان من شرط تقليدها للفرد أن يكون مسلما كالخلافة...". النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية، مرجع سابق، ص242، ويؤكد ذلك عبد الكريم زيدان في مؤلفه: أحكام الذميين والمستأمنين.

و يقول وهبة الزحيلي:" إن اشتراك الذميين في الوظائف العامة ينبغي تقييده في ضوء السياسة الشرعية وتقدير المصلحة،بحسب ما يرى ولي الأمر، دون أن يكون هناك إغفال لخطورة بعض هذه الوظائف التي تمنح صاحبها حق التشريع واصدار الأوامر والتسلط على المسلمين،مما يوجب قصر التوظف فيها على الثقات من المسلمين..." آثار الحرب، مرجع سابق، هامش ص727.

و .د أبو الأعلى المودودي يقول:"سيكون لهم الدخول في جميع الوظائف الحكومية إلا المناصب الرئيسية المعدودة ...".ثم ما بين ماهية هذه المناصب الرئيسية بأنها المناصب ذات المنزلة الخطيرة في نظام الإسلام المبدئي.انظر: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، مرجع سابق، ص303-362.

د. عبد المنعم أحمد بركة: يقول أن هناك وظائف في الدولة الإسلامية بحكم طبيعتها لا يتولاها إلا المسلم... منها المتعلقة بأسرار الدولة والتي يقوم عليها نظامها الأساس، ولا يصلح لها إلا المؤمنون بعقيدتها..." ويعلل على ذلك أن غير المسلمين لا يشتغلون الوظائف العامة لأن بهم صفة لا تؤهلهم لشغلها كحلهم الرشا، أو أنهم يتعاملون بالربا، مما يناقض عقيدة المسلم وتحريمه لهذه الأفعال. الإسلام والمساواة، مرجع سابق، ص198-233.

[3]–"وقيام دولة على العقيدة يرتب نتيجة بديهية أخرى هي حق الدولة في أن تستخدم كوادرها على رأس المواقع ذات الصلة– البعيدة والقريبة– بتلك العقيدة، فضلا عن حقها في أن تصون خصوصيات المؤمنين بعقيدتها عن طريق إدارة ومباشرة تلك الخصوصيات من خلال كوادرها المؤهلة للقيام بتلك المهام...". فهي هويدي، مواطنون لاذميون، ط1، بيروت:دار الشروق، 1405هـ-1985م، ص154-156.

في دار الإسلام لا يحكم بشيء من عنده وإنما هو منفذ لأحكام الشريعة،[1]تنفيذا كاملا وسليما في الداخل والسعي إلى نشر هذا الدين بكل وسيلة مشروعة في الخارج، لأن الإسلام دعوة عالمية لا إقليمية –و هذه هي غاية الدولة الإسلامية– لقوله ﷻ : ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾".[2]

ودولة هذا شأنها ليس من الممكن أن يتولى رئاستها من لا يؤمن بمبادئها، ويخضع لأحكامها ويطبق شرائعها في خاصه نفسه، بل لا يكون مستغربا إذا منعت غير المؤمنين بعقيدتها من تولي أي شأن من شؤونها العامة مادامو لا يؤمنون بما تؤمن به من عقيدة وشريعة وغاية ونظام، ولو حملوا جنسيتها[3]وهذا مسلم به من جهتين:

أولهما: لارتباط هذا المنصب بمقصود الولايات التي هي منها، وتحتاج إلى وقوف على علم الدين وأحكام الشريعة.

ثانيهما: إعمالا لمبدأ مسلم به من الناس كافة، ومعمول به في غير دولة الإسلام كذلك في القديم والحديث، وهو أن المساواة في الحقوق لا تنفي أن يكون حق الإدارة العليا للأغلبية وتظل حقوق الأقلية مصانة ومحفوظة[4].

والإسلام ليس بدعا في هذا المجال، بل إن جميع الدول العقائدية التي تقوم على المبدأ لا تسند المنصب الرفيع فيها إلا لمن تعمق في المبدأ الذي قامت عليه الدولة، وكان مؤمنا به محافظا عليه[5].

فالدول الشيوعية مثلا –كدول قامت على أساس عقيدة أو مبدأ معين– لا تعهد بشؤؤنها ووظائفها إلى غير الشوعيين وإن كانوا من رعاياها، وحتى لو أقرت لهم بالمساواة في الحقوق السياسية مع غيرهم من المواطنين، وإنها عملا وواقعا لا تسمح لمن لا يدين بالشيوعية أن يتولى

---

[1]–سميح عواد الحسن، الجنسية والتجنس، مرجع سابق، ص120.

[2]–سورة الحج/41.

[3]–عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص72.

[4]–راجع: فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص160-161.

[5]–محمد المبارك، نظام الإسلام، الحكم والدولة، ط4، بيروت:دار الفكر، 1401هـ، ص65.

الوظائف العامة، بل نكاد نجزم أن أقصى ما يطمح إليه غير الشيوعيين هو العيش بسلام وأمان لا يمسهم أذى من دولتهم[1].

و حتى في الدول الحديثة لا يقوم بهذه المناصب المتمتعون بجنسيتها إذا كانوا يختلفون في الجنس عن غالبية السكان كالسود في أمريكا[2]، ولا هؤلاء الذين يحملون جنسيتها ودينها، ولكنهم يختلفون في المذهب الديني كالبروتستانت في دولة الغالبية يعتنقون المذهب الكاثوليكي وبالعكس[3].

و قد يحتج بأن الذميين كقاعدة عامة كالمسلمين في الحقوق والواجبات، فنقول أن هذه قاعدة وكل قاعدة يرد عليها استثناء، فالدولة الإسلامية تشترط للتمتع ببعض الحقوق توافر العقيدة الإسلامية في الشخص، ولا تكتفي بتبعيته لها، والواقع لا غرابة في هذا الإستثناء، لأن الدولة حرة في تنظيم تمتع المواطنين بالحياة القانونية الداخلية، فقد تساوي بينهم وقد تفرق.

ولاشك أن الدولة عندما تفرق بين الوطنيين في بعض الحقوق، إنما تقيم هذه التفرقة على بعض الأوصاف التي تراها كافية لتبرير هذه التفرقة، والدولة الإسلامية تعتبر الوصف الديني هو الأساس المقبول للتمييز بين الوطنيين في بعض الحقوق، محكومة بالإسلام، ولا تملك الخروج على أحكامه، والإسلام يشترط للتمتع بهذه الحقوق المعينة توافر العقيدة الإسلامية في الشخص[4].

فالوظائف المحجوبة إذا عن غير المسلمين هي التي يكون الجانب الديني فيها ظاهرا، وتقوم على العقيدة الاسلامية أو تتصل بها، فكان قصرها على المسلم هو الطبيعي الصائغ لأن غير

---

[1]-عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، المرجع السابق، ص83.

[2]-كما يقضي العرف الأمريكي أن يكون الرئيس من فئة ذات مواصفات محددة تعرف باسم "***WASPS***" (الجماعة البيضاء الأنجلوسكسونية البروتستانتية) هذه الفئة هي التي تقوم بتوجيه المجتمع نحو تحقيق الأهداف التي تحقق مصالحها. انظر: سميرة بحر، المدخل لدراسة الأقليات، مرجع سابق، ص131-134. إلا أنه في الوقت الحالي تمكن رجل أسود من تولي رئاسة و.م.أ.
وعندما تنتقل الرئاسة من الحزب الديمقراطي مثلا إلى الجمهوري، فإن ذلك يقضي أن يقدم ألفي موظف كبير في الإدارة الأميريكية السابقة استقالتهم إلى الرئيس الجديد، حتى يتسنى له أن يعيد بناء إدارته الجديدة بأكبر قدر من التوافق والإنسجام. راجع: فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، مرجع سابق، ص155.

[3]-عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام والمساواة، مرجع سابق، ص302.

[4]-عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، المرجع السابق، ص71.

المسلم لا يشارك في أمور الدين أو فيما يتصل بالعقيدة الأسلامية أو ما يبني عليها[1].

وما يمكن قوله كخلاصة في إمكانية تولي غير المسلم لرئاسة الدولة الإسلامية، أنه وإن أمكن التساهل في باقي المناصب السياسية، يبقى رئيس الدولة كرمز لها، لابد من توافر شرط الإسلام فيه.

ثانيا: مشاركة غير المسلم في انتخاب الخليفة.

رأينا فيما سبق أن الخلافة محصورة في المسلمين فقط، فليس لغير المسلم أن يتولى هذا المنصب الخطير، وذلك لإشتراط الإسلام في شخص متوليه.

أما إنتخاب الخليفة فمن حق كل فرد في المجتمع الإسلامي-ذكرا كان أم أنثى-إذا كان بالغا عاقلا أن يكون له رأي في مصير الدولة، لأنه منعم عليه بنصيبه في الخلافة.

لكن هل يجوز لغير المسلم المشاركة في هذا الإختيار، أم أن هذا الحق مقصور أيضا على المسلمين فقط ممنوع على غيرهم؟

انقسم علماء المسلمين في هذه المسألة إلى قسمين:

الأول: القائل بعدم السماح لغير المسلمين بالمشاركة في إنتخاب رئس الدولة، حجتهم :

- أنه وعلى إعتبار أن الانتخاب شهادة من الناخب بصلاحية من انتخب للقيام بما سيعهد إليه من وظيفة الدولة، يمكن اعتبار شروط الصلاحية للشهادة شروطا للناخب أيضا، وعليه لا يحق التصويت لمن لا تقبل شهادته شرعا كأن يكون من غير المسلمين[2].

-إن رئيس الحكومة في الإسلام وظيفته أن يدبر أمر الدولة وفق مبادىء الإسلام، وإن مجلس الشورى لا عمل له إلاّ أن يساعد الرئيس على تنفيذ هذا النظام المبدئي، لذلك فإن الذين لا يؤمنون بمبادىء الإسلام لا يحق لهم أن يتولوا رئاسة الحكومة أو عضوية مجلس الشورى بأنفسهم، كما لا يصح لهم أن يشتركوا في انتخاب الرجال لهذه المناصب كالناخبين[3].

"و أكبر دليل على هذه القاعدة أننا لا نجد في عهد النبوة ولا في عهد الخلافة الراشدة مثلا

---

[1]-منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية، مرجع سابق، ص154.

[2]-منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية، مرجع سابق، ص329.

[3]-أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، مرجع سابق، ص359.

يدل على أن أحدا من أهل الذمة انتخب عضوا لمجلس الشورى... أو سمح له بأن يدلي برأيه في انتخاب الخليفة، مع أنه لم يكن حتى ولا عصر النبي ﷺ خاليا من أهل الذمة،...فلو كان الاشتراك في كل هذه الأمور من حقهم لما بخسهم الرسول ﷺ شيئا من هذا الحق ولا قعد على آدائه-مدة ثلاثين سنة- أتباعه وأصحابه..." [1].

وقد رد على هذا الدليل ب:

1- أنه لا ينبغي الخلط بين ما هو محل اتفاق، كالذي يتعلق بمنصب الرئاسة، لأنها منصب يتطلب في شاغله الوقوف على أحكام الإسلام ومقاصد الشريعة، وبين ما هو محل اختلاف ونظر كحق الانتخاب.

2- أن الفترة التي احتج بها لها ظروفها الخاصة، بالإضافة إلى أنها فترة محدودة جدا من تاريخ المسلمين.

3- أن هناك مستجدات في الفكر السياسي الإسلامي ما يحتاج النظر فيه إلى فقه جديد واجتهاد رشيد[2].

الثاني: وهو الرأي الداعي إلى جواز مشاركة غير المسلمين في انتخاب رئيس الدولة.

يقول الدكتور عبد الكريم زيدان: " الظاهر لنا الجواز، لأن رئاسة الجمهورية في الوقت الحاضر ليست لها صبغة دينية كما كانت في السابق، فليست هي إذن الخلافة التي يتحدث عنها الفقهاء، وإن بقي لها شيء من معانيها، فرئاسة الجمهورية رئاسة دنيوية، وليست هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا...وإذا كان الحال هكذا فلا نرى منع الذميين من انتخاب رئيس الجمهورية قياسا على منعهم من انتخاب الخليفة في العهود السابقة، وعلى هذا يجوز للذميين المشاركة في هذا الانتخاب، لأنهم غير ممنوعين من المشاركة في شؤون الدولة الدنيوية"[3].

فالشروط الواجب توفرها في أصحاب الحق في إختيار رئيس الدولة ليست في جوهرها-

---

[1]-المرجع نفسه، ص320.

[2]-راجع: فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص162-163.

[3]-عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص72-57-58.

كما يظن البعض- مسألة دينية، أو مسألة فقهية قانونية، وإنما هي مشكلة اجتماعية سياسية، يتقرر فيها الرأي على ما تقتضيه ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية في زمان ما ومكان ما، أي أنها ليست من المسائل التي يصح أن يوضع بصددها قواعد جامدة لا تتغير بتغير الزمان والمكان[1].

و في ذلك أيضا يقول د.جمال الدين عطية محمد أنه لا إشكال في حقهم في التصويت والاستفتاء على اختيار رئيس الجمهورية لأن هذا هو مقتضى المواطنة، كما أنه من المسائل المستحدثة[2].

الرأي الراجح:

إن الشروط الواجب توفرها في أصحاب الحق في اختيار رئيس الدولة الإسلامية، ليست في جوهرها مسألة دينية، وإنما متروكة لاجتهاد أولي الأمر، لأنها مما يتغير بتغير الظروف والأزمان، فيقرون ما تنظم به حياة المجتمع، وتتحقق عن طريقه مصالح الناس.

كما أن مسألة إشراك غير المسلمين في انتخاب الخليفة في الدولة الإسلامية ليست من الأمور الخطيرة التي تؤثر في كيان هذه الدولة،-علما أن نسب هذه الفئة قليل بالمقارنة مع عدد المسلمين- إنما الخطر يكمن في أن عدم منحهم بعض الحقوق السياسية كحق الانتخاب مثلا، قد يعزز لديهم الولاء لغير دولة الإسلام، وشعورهم بأنهم أجانب قد يبقيهم غرباء لا تهمهم مصلحة الوطن ولا المواطنين، وتموت لديهم عاطفة الانتماء والإخلاص لهذا البلد، مما يسهل عملية شراء ذممهم من قبل أعداء الإسلام، الذين يبحثون عن أية وسيلة للقضاء عن الإسلام وأهله.

كما أن القواعد القانونية العامة في الدولة الإسلامية كفيلة بمنع هؤلاء من الاستطالة على المسلمين ومن إساءة استعمال هذا الحق، وتوجب احترام القانون الأساسي الأعلى وهو في دولة الإسلام أحكام الشريعة الإسلامية القطعية.

الفرع الثاني: مشاركة الأقليات الدينية في منصب رئاسة الدولة في الدساتير العربية

أولا: الترشيح لمنصب رئاسة الدولة.

---

[1]-وقد أقر هذا الرأي زكريا الخطيب في نظام الشورى في الإسلام، ص57-58. وعبد المنعم أحمد بركة، الإسلام والمساواة، مرجع سابق، ص292.

[2]- نحو فقه جديد للأقليات، مرجع سابق، ص95.

يعد رئيس الدولة أحد أقطاب السلطة التنفيذية، التي تنحصر مهمتها في الأنظمة الحديثة في وضع القواعد العامة المجردة موضع التنفيذ، وتدير شؤون الدولة.

و يختلف وضع السلطة التنفيذية، في النظم الديمقراطية الحديثة، باختلاف نوع النظام المعمول به، لأن نظم الحكم نوع من العلاقة بين السلطات، ولما كانت هذه السلطات قد تفصل وقد تدمج، فإن النظام النيابي قد انقسم إلى ثلاثة أشكال:

1- النظام المجلسي 2- النظام الرئاسي 3- النظام البرلماني

و بناء عليه يختلف صاحب الولاية للسلطة التنفيذية باختلاف النظام السياسي الذي تتبعه الدولة[1]، وموقع الرئيس يتبع موقع السلطة التنفيذية، ولا يتحدد دور السلطة التنفيذية ووزنها السياسي إلا بتحديد نظام الحكم[2]، وبالنظر إلا طبيعة النظام ذاته من حيث الأركان التي يقوم عليها، وكيفية توزيع السلطات فيه، لذا وجب علينا التعرف على هذه الأنظمة كالآتي:

1-النظام المجلسي (حكومة الجمعية) *le gouvernement d'assemble*: يقوم على أساس تبعية السلطة التنفيذية للسلطة التشريعية واندماجها فيها[3].

فالبرلمان في هذا النظام هو سيد الموقف بحيث يجمع السلطتين وتجعلهما من اختصاصه، ويتميز بخصيصتين أساسيين:

-تركيز السلطة في يد البرلمان (الهيئة النيابية).

-تبعية السلطة التنفيذية (إذ لا توجد سلطة تنفيذية مستقلة عن البرلمان، ولا توجد لهذه السلطة اختصاصات، وصلاحيات سياسة، وإنما هي آداة لتنفيذ القوانين الصادرة عن البرلمان) [4].

2-النظام الرئاسي *le régime présidentiel*:يقوم هذا النظام على أساس الفصل التام بين السلطات العامة في الدولة، التشريعية، التنفيذية، والقضائية[5].

---

[1]-اسماعيل بدوي، اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الأسلامية والنظم الدستورية المعاصرة، ط1، القاهرة:دار النهضة العربية، ص13-15.

[2]-سليم سرار، إستيزار الذمي، مرجع سابق، ص241.

[3]-عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، مرجع سابق، ص267. فيصل شطناوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، ط1، دار الحامد للنشر والتوزيع، 2003م، ص207.

[4]-فيصل شطناوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، المرجع نفسه، ص208.

[5]-عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، المرجع السابق، ص274.

و يتميز النظام الرئاسي بوحدة السلطة التنفيذية، أي حصر الوظيفة التنفيذية في يد رئيس الدولة وحده، والذي يعد رئيسا للدولة وللسلطة التنفيذية في آن واحد[1].

وعليه تتمتع السلطة التنفيذية بمركز قوي في الدولة، ويمثل رئيس الجمهورية محور الارتكاز، بجمعه بين رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة، ويمارس الاختصاصات المخولة للسلطة التنفيذية بنفسه أو عن طريق من يختارهم من وزراء، ومساعدين له، يخضعون لسلطته، وينفذون أوامره وتوجيهاته[2].

3-النظام البرلماني ***régime parlementaire*** : يحتل النظام البرلماني موقعا وسطا بين النظام المجلسي والنظام الرئاسي ويقوم على:

- مبدأ الفصل بين السلطات والتعاون بين السلطتين التشريعية والتنفيذية.
- كون رئيس الدولة غير مسؤول عن سياسة الدولة.
- الوزارة هي المسؤولة الفعلية عن جميع أعمال السلطة التنفيذية أمام البرلمان، فتمارس السلطة باسم رئيس الدولة ملكا كان أم رئيس جمهورية، لكن المسؤولية الفعلية يتحملها مجلس الوزراء بزعامة رئيسه[3].

و تختلف اختصاصات رئيس الدولة في هذا النظام من دولة إلى أخرى، حيث يتولى-وفقا للدستور- تعيين رئيس الوزراء، حق حل البرلمان، حق إصدار القوانين، قيادة الجيش...إلخ[4].

و الملاحظ في الدساتير العربية، أن الأغلبية العظمى منها قد أخذت بالنظام البرلماني سواء كانت ملكية أو جمهورية[5]، والوظيفة التنفيذية قد وردت في تلك الدساتير باسم رئيس الدولة، ولكن ممارستها تكون عن طريق الحكومة أو مجلس الوزراء، فيما أخذت قلة من الدساتير العربية

---

(1)-فيصل شطناوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، المرجع السابق، ص206.

(2)-عبد الغني بسيوني، نظرية الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص221-222.

(3)-سليمان محمد الطماوي، السلطات الثلاث، ط6، دار الفكر العربي، 1416هـ-1995م، ص200. كمال محسن خليل، إبراهيم عبد العزيز شيحا، النظم السياسية والقانون الدستوري، 1988م، ص272.

(4)-فيصل شطناوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص200.

(5)-تأخذ بالنظام الجمهوري كل من مصر، سوريا، لبنان، السودان، العراق، اليمن، ليبيا، الجزائر، تونس، الصومال، موريتانيا، موريتانيا، في حين نجد أن بعض الدول العربية تتخذ الشكل الملكي مثل السعودية، الأردن، المغرب. راجع: عبد الغني بسيوني، النظم الساسية، مرجع سابق، ص189.

بالنظام الرئاسي كتونس وموريطانيا[1].

1- صلاحيات رئيس الدولة:

رئيس الدولة في الدول العربية يمتلك صلاحيات واسعة، سواء من الناحية الدستورية أو الواقع الحقيقي في غالبية الدساتير العربية.

فبما أنه يحتل المنصب الأول في السلطة التنفيذية باعتباره رئيسها، فهو يمتلك صلاحيات في المجالات التنفيذية والتشريعية والقضائية والعلاقات الدولية والصلاحيات الاستثنائية[2]، فهو الذي يعين أعضاء السلطة التنفيذية والجهاز الإداري، وكبار الموظفين، وهو الذي يصدر القرارت في مجال جهاز الحكم، وله وسائل التأثير على الرأي العام، كما أنه له صلاحيات تشريعية كالاعتراض على القوانين، إصدار اللوائح، والقرارات بقوانين، وتعيين أعضاء السلطة التشريعية، إقتراح مشروعات القوانين، التوقيع عليها، وطلب تعديل الدستور... [3]

لذلك ونتيجة لضعف السلطة التشريعية تقوت صلاحيات رئيس الدولة في الدول العربية وتعززت-كما هو ملاحظ- إلى درجة أن أصبحت السلطات الثلاث تابعة لرئاسة الدولة في الواقع العملي.

أمام هذه الصلاحيات الواسعة لرئيس الدولة في الدول العربية، هل يمكن أن يتولى هذه المؤسسة غير المسلم؟

2- شروط الترشيح لمنصب رئاسة الدولة:

---

[1]-سليمان محمد الطماوي، السلطات الثلاث، المرجع السابق، ص200.

إن الناظر في دساتير الدول العربية وفي واقعها السياسي يلمس ترجيحا للأخذ بالنظام الرئاسي-بعد تعديله-و السبب هو أن هذا النظام يتمكن فيه الرئيس من فرض سيطرته بما يملكه من سلطات وصلاحيات واسعة، هذا بعد أن أدارت هذه الدول ظهرها للنظام البرلماني فمسخته عن طريق تعديل الدستور وتبديله تارة، وعن طريق المخالفة الكثيرة في التطبيق تارة أخرى لأنه يحد من صلاحيات الرئيس، الذي ما يطيق أن تكون هناك سلطة توازيه، أو باللجوء تارة إلى نظام رئاسي ليس على مقاييس النظام الرئاسي المعروف بل دكتاتوري. للمزيد ارجع إلى: سليم سرار، استيزار الذمي، مرجع سابق، ص250-251.

[2]-قائد محمد طربوش، أنظمة الحكم في الدول العربية، تحليل قانوني مقارن، المكتب الجامعي الحديث،2007م: /2217.

انظر صلاحيات الرئيس مثلا في المواد: 119 من دستور اليمن، 58من دستور السودان، من ف44 حتى ف55من دستور تونس، و139من دستور مصر 2012م وحتى المادة 149، و64 من دستور قطر، و49-52-53 من دستور لبنان.

[3]-سليم سرار، استيزار الذمي، مرجع سابق، ص251. قائد محمد طربوش، أنظمة الحكم في الدول العربية، مرجع سابق: 2226/7-2230.

يستند حق المواطن في الترشيح لمنصب رئاسة الدولة في النظام الجمهوري على المبدأ الدستوري القائل بمساواة المواطنين أمام القانون والكفاءة في تولي الوظائف العامة من حيث المبدأ، وإن كان الترشيح لهذا المنصب مقيد بشروط أكثر من تولي الوظائف العامة.

لذلك فإن الملاحظ في نصوص الدساتير العربية يتبين أنها لم تلتزم منهجا واحدا في فرض الشروط المتطلبة في شاغل المنصب، ففي حين كان الشرط الأساسي في المرشح للملك في الملكيات هو إنتماؤه إلى أسرة معينة-لهذا لم تهتم دساتيرها بإيراد شروط محددة في المرشح للملك إعتمادا على قانون الوراثة-حددت الدساتير الجمهورية شروطا قاسية في المرشح لمنصب رئيس الجمهورية[1]-لأنه يكون من كافة طبقات الشعب-ومن ثم فمن الواجب التأكد من صلاحية المرشحين للمنصب، ومن أهم الشروط التي عينت بها الدساتير العربية في هذا الخصوص:

شرط الجنسية، السن، بالإضافة إلى التمتع بالحقوق المدنية، والسياسية... [2].

أما شرط الإسلام فقد تفاوتت أحكام الدساتير العربية في التعامل مع هذا الشرط، وانقسمت بذلك أحكامها إلى أربعة أقسام :

1- أقرت مجموعة من دساتير البلدان العربية أن يكون دين رئيس الدولة الإسلام إلى جانب دين الدولة كما هو الحال بالنسبة لدساتير كل من:

الجزائر: في دستور1996م، حيث اشترطت المادة 73 تمتع المرشح للرئاسة بالجنسية الجزائرية الأصلية، فرفضت بذلك إزدواجية الجنسية وكذلك التجنس، بالإضافة إلى أنه يجب أن يدين بالإسلام[3] .

تونس: في الفصل 1 والفصل 38و 40 من دستور 1959.

---

[1]-إن اشتراط بعض الشروط في شاغل المنصب لا يعتبر قيدا على حرية المواطنين في الترشح، بل فضلا على أنه ضمان لترشيح أفضل العناصر لتلك المناصب، فإن حرية الفرد لا تربو بأية حال على مصلحة المجتمع. راجع: فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص113.

[2]-سليمان محمد الطماوي، السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص231.

[3]-راجع: فوزي أو صديق، النظام الدستوري الجزائري ووسائل التغيير المؤسساتي، الجزائر:ديوان المطبوعات الجامعية، 2006م، ص173-174. العيفا أو يحي، النظام الدستوري الجزائري، ط2، الدار العثمانية، 1425هـ-2004م، ص214.

اليمن: وبعد تعديل الدستور في 1994م، نصت المادة 107/ ف د، على أن يكون المرشح لمنصب رئيس الجمهورية مستقيم الأخلاق والسلوك، محافظا على الشعائر الإسلامية.

موريتانيا: حيث نصت المادة 203 من دستور1991م أن"رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة والإسلام دينه".

2- قررت مجموعة النص على دين المرشح لمنصب رئاسة الدولة، دون النص على دين الدولة كما هو الحال في سوريا في دستور 1973م في المادة 3/ف1.

3- طائفة أخرى، صمتت عن دين رئيس الدولة، لكنها قضت أن يكون الإسلام دين الدولة، كما جاء في دستور مصر لسنة 1971م و2012م، والعراق لسنة 1970م.

4- وصمت دستور السودان لعام 1985م[1]، وكذلك دستور لبنان لعام 1926م

وعلى عكس الدساتير العربية لم ينص فيه-دستور لبنان- على شرط الإسلام في شاغل منصب الرئاسة ولعله الوحيد في ذلك، والذي يسمح لغير المسلم أن يتولى هذه المؤسسة، وفقا لما عرف بالميثاق الوطني لعام 1943، ولم ينص على دين بعينه للدولة، وإنما على التدين كما جاء في نص المادة 9 أن الدولة:"تؤدي فروض الإجلال لله تعالى وتحترم جميع الأديان".

و على هذا الإعتبار نصت المادة 49 من الدستور التي عدلت سنة 1990م، على أنه: "لا يجوز إنتخاب أحد لرئاسة الجمهورية ما لم يكن حائزا على الشروط التي تؤهله للنيابة وغير المانعة لأهلية الترشيح".

و بذلك يشترط في الشخص الذي يتولى منصب رئيس الجمهورية في لبنان ذات الشروط الخاصة بالترشيح لمجلس النواب والتي تتلخص طبقا للمادة 6 من قانون الإنتخاب الصادر بتاريخ 26 نيسان 1960م في:

-شرط الجنسية، العقد في إحدى القوائم الانتخابية، شرط السن، شرط التعلم، التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، وبأن لا يكون المرشح منتميا إلى إحدى الفئات التي حرم عليها المشرع الترشيح لعضوية مجلس النواب، وهي الفئات النصوص عليها في المادتين 28 و30 من قانون الانتخاب اللبناني.

---

[1]- لم يبين أيضا دستور السودان الإنتقالي لسنة 2005 لادين الدولة ولا دين رئيسها، بل اكتفى بالنص في المادة 5/ف1 على أن تكون الشريعة الإسلامية والإجماع مصدرا للتشريعات التي تسن على المستوى القومي وتطبق على ولايات شمال السودان.

ولعل ما يفسر التقسيم السابق هو أن:

– البلدان العربية ذات النظام الجمهوري–والتي نصت على وجوبية شرط دين رئيس الدولة كأحد مقومات الترشيح لهذا المنصب– هو أن الأغلبية الساحقة من سكان هذه الدول من المسلمين وعليه فلا تستقيم الأمور بأن يكون رئيس الدولة من أبناء الأقليات الدينية.

–أما ما يفسر صمت بعض الدساتير على النص على شرط دين رئيس الدولة، هو الاكتفاء بالنص على دين الدولة، وهو نص يغني عن شرط الإسلام في المرشح للرئاسة لأنه يشمله ضمنيا، ولا يمكن أن يكون رئيس هذه الدول غير مسلم في الواقع[1]، بالإضافة إلى وجود قواعد متعلقة بالنظام العام يجب الالتزام بها، وإن لم تذكرها الدساتير والقوانين الوضعية ولأنه يجب تطبيقها مادام أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة.

–و بالمقابل اقتضت الظروف الاجتماعية أن تصمت مجموعة من الدساتير العربية على شرط دين الدولة ودين رئيسها –كما هو الحال في دستور السودان والدستور اللبناني–وحجة المشرع في ذلك وجود المسيحية والإسلام في لبنان، والإسلام والمسيحية والوثنية في السودان، علما بأن العرف الدستوري في لبنان جرى بأن يكون رئيس الجمهورية منتميا للطائفة المارونية المسيحية[2].

وكخلاصة: يمكن القول أن رئيس الدولة وكرمز لها لابد من توافر شرط الإسلام فيه في البلاد التي يكون غالبية أهلها مسلمون، واشتراط أن يكون رئيس الدولة من دين معين أو مذهب معين في بعض البلاد أمر معتاد ومنصوص عليه أحيانا في بعض الدساتير وأحيانا يكتفي بجريان العرف عليه.

---

[1]–قائد محمد طربوش، أنظمة الحكم في الدول العربية، مرجع سابق: 1996/8.

[2]–تجدر الإشارة إلى أن لبنان يعد من أكثر البلدان العربية تنوعا وتعددا من حيث الديانات، إذ يتكون من طوائف ثلاث، طوائف المسيحسة وعددها عشرة، طوائف الإسلامية وعددها ثلاثة، وطائفة واحدة يهودية، لذلك قام نظام الحكم فيه على أساس طائفي، ونظم الدستور السلطات على هذ ا الأساس تطبيقا للمادة 95 من الدستور، وبعد التوتر والصراع الذي دار بين الطوائف المختلفة، ووفقا لما عرف بالميثاق الوطني لمنعقد سنة 1943م والذي ضمن الحد الأدنى من مصالح كل طائفة استقر العرف على منح الطوائف الكبرى في البلاد مناصب معينة، فتقرر منح رئاسة الدولة للطائفة المارونية، وإعطاء رئاسة المجلس الشريعي للطائفة الشيعية، ورئاسة الوزراء للطائفة السنية. راجع: محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستوري، ط2، دار النهضة العربية، 1967م، ص226-227. وبذلك وجد التمثيل الطائفي على أساس العقيدة، بل وعلى أساس المذهب في الدين الواحد أكبر تجسيد له في لبنان، ولعل الحرب الطائفية كانت لهذا السبب. راجع: سليمان محمد الطماوي، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الفكر العربي، 1988م، ص245.

وعموما فإن مبدأ حق الأغلبية في الحكم-الذي يحكم الديمقراطيات الغربية-لا يخل بقاعدة المساواة بأية حال[1]،طالما أن حقوق الأقلية محفوظة ومصانة، والأمريكيون يصيغون القضية في التعبير الشائع:"حكم الأغلبية وحقوق الأقلية"[2] *"Majority Rule-Minority Rights"*

ثانيا: المشاركة في انتخاب رئيس الدولة.

الانتخاب هو أن يختار المواطن الذي بلغ سن الرشد السياسي- طبقا لنصوص القانون- المرشح أو المرشحين الذين يفضلهم على غيرهم.

و الغرض من الانتخابات أن يتحقق في نتائجه رغبة جماعة الناخبين في الدولة اختيار من يرونه صالحا من المواطنين لتمثيلهم في الوظيفة التي يجري الانتخاب لمقعدها[3].

والفرد باعتباره مواطنا فإنه يتولى جزء من السيادة الشعبية، وبناء على ذلك فإن له حق المساهمة في الحياة العامة بما في ذلك حياة الدولة والمشاركة في شؤونها، وتكمن هذه المساهمة بالانتخاب في الديمقراطية التمثيلية، والذي يعد من أبرز الحقوق السياسية والأساسية، إذ به يشعر الفرد بانتمائه الى المجموعة الموطنية وبمسؤوليته اتجاهها،كما يضمن باشتراكه في القرار ممارسة الحقوق الأخرى[4].

و الملاحظ في الدساتير العربية-بعد استثناء الأنظمة التي يكون الحكم فيها ملكيا أو وراثيا- وباعتبار أنها قد حرصت على تضمين نصوصها قدرا كبيرا من الحقوق والحريات، نجد أن للمواطن فيها الحق في المشاركة في الحياة السياسية عن طريق الانتخاب منها الانتخاب الرئاسي.

ففي الجزائر نص دستور96 على المشاركة الفعلية للجماهير الشعبية في تسيير الشؤون العامة وفق المادتين 6 و7 وتضمن الدستور تفاصيل بخصوص إنتخاب رئيس الجمهورية في المادة 71 تعديل 2008م "إنتخابا عاما مباشرا وسريا"،على أن يكون:" لكل مواطن تتوفر فيه الشروط القانونية أن يَنتخب ويُنتخب"وفقا للمادة 50، وعلى نفس النهج سار المشرع التونسي حيث

---

[1]-بخصوص قاعدة المساواة بين المواطنين في شغل الوظائف العامة، فإن هناك إجماع على أنه لا مساواة إلا بعد توافر الشروط التي حددها القانون في المرشحين لشغل المنصب. راجع: عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، المرجع السابق، ص383.

[2]-فهمي هويدي، مواطنون لاذميون، مرجع سابق، ص154.

[3]-قائد محمد طربوش، أنظمة الحكم في الدول العربية، مرجع سابق: 727/4.

[4]-الصادق شعبان، الحقوق السياسية للإنسان في الدساتير العربية، مرجع سابق، ص310.

نص الدستور على اعتبار "الشعب هو صاحب السيادة "يباشرها على الوجه الذي يضبطه هذا الدستور، كما يضمن إجراءات إنتخاب رئيس الجمهورية في المادة 39 وما يليها " انتخابا حرا مباشرا وسريا".

وفي سوريا-حيث نظام الحكم جمهوري- وحيث أن السيادة للشعب يمارسها على الوجه المبين في الدستور، نص في مادته 86 على أن "ينتخب رئيس الجمهورية من الشعب مباشرة".

وفي لبنان وبالنظر إلى اقتضاب الدستور لم يخصص لهذا الحق كغيره من الحقوق أحكاما مفصلة، بل اكتفى بالنص على أن:"لكل لبناني بلغ من العمر إحدى وعشرين سنة كاملة الحق في أن يكون ناخبا، على أن تتوفر فيه الشروط المطلوبة بمقتضى قانون الانتخاب"وفقا للمادة 21.

أما في مصر، وبالنسبة إلى الدستور الجديد فإن:"مساهمة المواطن في الحياة العامة واجب وطني"، كما جاء في المادة 55، والتي بينت أيضا أن:" للمواطن حق الانتخاب والترشيح وإبداء الرأي في الاستفتاء وينظم القانون مباشرة هذه الحقوق ".

في الصومال بين الدستور في المادة 20:" أن لكل مواطن حق الإسهام في الحياة الساسية ...وفقا للدستور والقوانين"، كما يضيف في المادة 22 منه أن: " لكل مواطن تتوفر فيه الشروط المقررة بالقانون، الحق في أن يَنتخب أو يُنتخب".

و كنتيجة لما سبق قوله:

إن الناظر فيما يجري عليه العمل في الدول العربية في العصر الحالي، يلاحظ أن الدساتير والقوانين الوضعية[1]تسمح لكل من تتوافر فيه الشروط التي يتطلبها القانون بالمشاركة في مؤسسة الانتخاب-بصفة عامة- والرئاسي بصفة خاصة، دون أن تفرق بين المواطنين بسبب اختلاف الدين، فهي إذا لا تعتمد الإسلام كشرط في المشاركة في انتخاب رئيس الدولة، بل تعتبر غيره وهو المواطنة، لذلك تشترط الجنسية في كل من يريد التمتع بهذا الحق بغض النظر عن جنسه أو لونه أو دينه.

المطلب الثاني:مشاركة الأقليات الدينية في الوزارة في الفقه الاسلامي والدساتير العربية

[1]-المقصود بالقوانين الوضعية قوانين الإنتخابات التي تقصر حق ممارسة الإنتخاب على المواطنين الذين يتمتعون بجنسية الدولة، وبذلك يستثني الأجانب المقيمين على إقليمها.

الفرع الأول: تولي غير المسلم الوزارة في الفقه الإسلامي

1-تعريف الوزارة [1]: هي المنصب الثاني في الدولة الاسلامية بعد منصب الإمامة، من حيث الترتيب الشكلي، بل من الجهة العملية أو التنفيذية تكاد تساويه أو تفوقه في الأهمية، ومن حيث الاختصاص فقد وصفت بأنها ولاية عامة، أي أن الوزير يستناب عن الإمام في جميع الأمور[2].

و الوزارة إعانة أو معاونة، والوزير يختاره رئيس الدولة ليساعده برأيه وقوته في إدارة شؤون الدولة، لأنه لا يستطيع بمفرده أن يقوم بما أوكل إليه من أعمال وواجبات، لذا قامت الحاجة عنده للاستعانة به [3].

2-حكمها: عبر الفقه الإسلامي عن حكمه في ذلك إذ قرر أنه ليس يمتنع جواز هذه الوزارة[4]،وبنى حكم الجواز على أمرين:

الأول: بالقياس على ما حدث في عهد النبوة، فقد طلب موسى عليه السلام أن يؤيد بالوزارة كما جاء عنه في الأية الكريمة :﴿ وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي ٢٩ هَٰرُونَ أَخِي ٣٠ ٱشۡدُدۡ بِهِۦٓ أَزۡرِي ٣١﴾[5]، فإذا كان قد جاز في النبوة، فإنه يكون في الإمامة أجوز[6].

الثاني: لما في ذلك في تحقيق المصلحة، فإن الإمام محمل بمسؤوليات تقتضي أعمالا كثيرة، ولا يستطيع أن يقوم بكل هذه الأعمال بدون إنتداب ومشاركة، فضلا غلى أن إشتراك الوزير أو الوزراء معه في الرأي أو العمل، يزيده قوة يبصره بالصواب ويساعده على أن يتجنب الوقوع في

---

[1]-الوزارة كما ذكرها الماوردي مختلف في إشتقاقها على ثلاثة أوجه:

أحدها: مأخوذ من الوزر وهو الثقل لأنه يحمل عن الملك أثقاله.

الثاني: أنه مأخوذ من الوزر وهو الملجأ ومنه قوله تعالى:"كلا لا وزر" [سورة القيامة /11]أي لا ملجأ،و سمي بذلك لأن الملك يلجأ إلى رأيه ومعونته.

الثالث: أنه مأخوذ من الأزر، وهو الظهر، لأن الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بالظهر.

راجع: الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص64.

[2]-محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية، مرجع سابق، ص218. ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص409.

[3]-محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص318.

[4]-الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص61. أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص27.

[5]-سورة طه /29-30-31.

[6]-الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص62 .

الخطأ[1].

وذلك كما قال الماوردي:"و لأن ما وكل إلى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا بإستنابة، ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من تفرده بها ليستظهر به على نفسه، وبها يكون أبعد من الزلل وأمنع من الخلل".[2]

وقال إبن خلدون:" إعلم أن السلطان في نفسه ضعيف، يحمل أمرا ثقيلا، فلابد له من الاستعانة بأبناء جنسه، وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنه فما ظنك بسياسة نوعه، ومن إسترعاه الله في خلقه وعباده، وهو محتاج إلى حماية الكافة من عدوهم بالمدافعة عنهم،... ثم إن الإستعانة إذا كانت بأولي القربى من أهل النسب أو التربية أو الاصطناع القديم للدولة كانت أكمل لما يقع في ذلك من مجانسة خلقهم لخلقه فتتم المشاركة في الاستعانة..." [3]

والوزارة بهذا الإسم لم توجد في بدء عهد الدولة الإسلامية–و إن وجد معناها أو وظيفتها على وجه ما– إلا أن الإسلام أقر وجود هذا النظام ووضع له شروطه الخاصة، فقامت –الوزارة– بقواعدها ونظامها ومراسمها وآدابها في الدولة العباسية[4]، وقد عرف في هذا العهد نوعان من الوزارة هما : – وزارة التفويض – وزارة التنفيذ.

وتحددت صلاحيات من يتولى أي من الوزارتين، والشروط التي ينبغي أن تتوافر فيه، وعلاقة كل منهما برئيس الدولة الإسلامية.[5]

أولا :تولي غير المسلم وزارة التفويض

1– تعريف وزارة التفويض:

وزارة التفويض منصب يلي منصب رئيس الدولة الإسلامية أو الخليفة وهي أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه، وإمضائها على اجتهاده[6]،و القيام بجل ما على عاتق

---

[1]–محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية، مرجع سابق، ص219

[2]–الأحكام السلطانية، المصدر السابق، ص62.

[3]–المقدمة، مصدر سابق، ص259–260.

[4]–عبد العزيز عزت الخياط، النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص219.

[5]–محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص322.

[6]–الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص61 . أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص27.

المولى من واجبات، وله أن يستعين بمن شاء من المسلمين، ويعزل من الولاة غير الأكفاء، حتى يتمكن من الوفاء بما تعهد به من تحقيق مصلحة العباد ورعاية شؤون البلاد والقيام بما إلتزم به من تحصين الثغور وإقامة الحدود واقتحام الحروب[1].

فهو ليس مجرد وسيط، وإنما ذو سلطة استقلالية، وولايته عامة في كل الأمور والأعمال، ليس فقط من حيث التنفيذ والآداء، ولكن من حيث حق النظر أيضا، والفصل في الأمور برأيه، وإنشاء الالتزامات[2].

2-اختصاصات وزير التفويض :

صلاحيات وزير التفويض واسعة جدا، فهو يتولى جميع مهام وواجبات الخليفة إلا ثلاثا:

أحدها: ولاية العهد، فإن للإمام أن يعهد إلى من يرى، وليس ذلك للوزير.

الثاني: أن للإمام أن يستعفي الأمة من الإمامة، وليس ذلك للوزير.

الثالث: أن للإمام أن يعزل من قلده الوزير، وليس للوزير أن يعزل من قلده الإمام.

و ما سوى هذه الثلاثة فحكم التفويض إليه يقتضي جواز فعله وصحة نفوذه منه[3].

أمام هذه الصلاحيات الواسعة، وهذا المنصب الخطير، هل يمكن لغير المسلم أن يتولاه ؟

للإجابة على ذلك ينبغي أن نتعرف إلى الشروط التي وضعها العلماء لمن يتولى هذا المنصب.

3- شروط تولي وزارة التفويض:

اشترط الفقهاء في وزير التفويض ذات الشروط التي وضعوها للخليفة عدا شرط النسب [4]

[4]

و أضاف الماوردي شرطا زائدا على شروط الإمامة، وهو:

- أن يكون من أهل الكفاية فيما وكل إليه من أمر الحرب والخراج، وهو شرط هام، وعليه

---

[1]-محمد عبد القادر أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، المرجع السابق، ص323.

[2]-محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية، مرجع سابق، ص223.

[3]-الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص65 .

[4]-المصدر نفسه، ص62. أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص29. ابن جماعة، تحرير الأحكام، مصدر سابق، ص77. الجويني، الغياثي، مصدر سابق، ص79-82.

مدار الوزارة وبه تنتظم السياسة[1].

وبناء على ذلك، فما دام وزير التفويض كالخليفة فيما أنيط به من مهام وواجبات، وما يقوم به من أعمال وتدبير، ونظر في المظالم، وتعيين الولاة، والعزل، وغيرها من المهام، ولما كانت لوزارة التفويض كل هذه الأهمية، فإن حكمها أقوى وشروطها أشد، ومن ثم فولايتها لا تصح لغير المسلم.

والأدلة والموانع التي تمنع تكليف غير المسلم بمهمة الخلافة تكون دليلا ومانعا من تكليف غير المسلم بهذه الوظيفة.

كما أن الدولة الإسلامية لم يحدث-و على مر العصور-أن تقلد هذا المنصب فيها غير المسلمين، وهو أمر بديهي لا غرابة فيه، لذلك إستثنى الفقهاء منصبي الخلافة العامة ووزارة التفويض، ويشترطون الإسلام فيمن يتولاهما[2] .

ثانيا: تولي غير المسلم وزارة التنفيذ

1-تعريف وزارة التنفيذ:وزارة التنفيذ-كما يدل عليها اسمها-أن يعين الإمام من ينوب عنه في تنفيذ الأمور، دون أن تكون له سلطة استقلالية[3].

ولهذا كانت أقل شأنا وأدنى مرتبة من وزارة التفويض، فالذي يتقلد هذه الوزارة لا يشارك في رسم خطة الدولة غالبا، بل تقتصر وظيفته على تنفيذ ما يوكل إليه الخليفة من أمور،و ينقل أخبار الولاة والرعية، كما ينقل تعليماته وأوامره إلى الولاة والأمراء والقضاة وسائر الرعية[4].

---

[1]-الماوردي، المصدر نفسه،وقد تبع أبو يعلى الفراء الماوردي في ذلك.

[2]-دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص174 .

أخذ بهذا الرأي بعض الفقهاء المعاصرين، بينما يرى البعض الآخر أن الشروط التي نص عليها الأقدمون روعي فيها أن الوظيفة كان يمارسها الفرد، بينما أصبحت الآن تقوم بها مؤسسات يختص كل منها بجانب من الوظيفة، ويمر كل جانب بمراحل يقوم بكل منها أشخاص متخصصون فحل العمل الجماعي والقيادة الجماعية محل العمل الفردي، و لم يعد في المقدور تسمية أي من عمال الدولة وقيادتها الآن بوزير التفويض، مادام لم يعد فرد يملك السلطات الثلاث -تنفيذية،تشريعية، قضائية- مجتمعة ولا واحدة منها كاملة...وعلى هذا فإن منصب وزير التفويض الذي يشترط في شاغله ألا يكون ذميا لم يعد موجودا...

راجع: كمال السعيد حبيب، الأقليات والسياسة، مرجع سابق، ص76، نقلا عن: طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية،ط2، القاهرة :دار الشروق، 1988م، ص686-688

[3]-محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية، مرجع سابق، ص221. ابن جماعة، تحرير الأحكام، مرجع سابق، ص77.

[4]-الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص66. أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص31.

"فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بوال عليها ولا متقلد لها، فإن شورك في الرأي كان باسم الوزارة أخص، وإن لم يشارك فيه كان باسم الوساطة والسفارة أشبه".[1]

والمتدبر للتعريف الذي أورده العلماء، لوزير التنفيذ يجد أن عمله دائم حينا ومؤقت حينا آخر، ومن ناحية أشبه بصاحب البريد أو برئيس الديوان،و من ناحية أخرى يتمتع باختصاصات عملية ولا يقتصر عمله على الإخبار المحض.

فهو على هذا الاعتبار قد يكون في قاعدة الخلافة، وقد يكون خارجها، وربما يكون له صلة بما نسميه اليوم أعمال التفتيش، غير أنه لا يحق له أن يبادر أي أمر من الأمور من رأيه واجتهاده، بل هو آداة لتبليغ أوامر الخليفة، كما هو آداة لإعلام الخليفة ...[2].

2-وظائف الوزير :

تختص هذه الوزارة بخمسة أمور، تمثل في حقيقتها واجبات ومهمات الوزير التي يقوم بها:

"**أحدها**: السفارة بين الملك وأجناده، فيحملهم على أوامره أو نواهيه ويتنجز لهم من الملك ما استوجبوه، وسألوه، ويحتاج في سفارته معهم إلى أن يجمع بين اللّين والعنف، والخشونة واللطف لانقيادهم إلى طاعته بالرغبة والرهبة.

الثاني: السفارة بين الملك وعماله، فيستوفي نظارة الأعمال، ويتصفح أحوال العمال ويستدرك خللا إن كان، ويستديم صلاحا إن وجد، ويحتاج في هذه السفارة إلى استعمال الرهبة خاصة ليكفهم عن الخيانة ويبعثهم على الأمانة.

الثالث:السفارة بين الملك ورعيته، ليتصدى لإنصافهم ويصغى إلى ظلاماتهم، فيمضي ماتيسر له، وينهي ما تعسر علي، ويحتاج في هذه السفارة إلى استعمال اللين واللطف ليصلوا الى استيفاء الظلامة، ويستدفعوا ذل الإستضامة .

الرابع: السفارة في استيفاء حقوق السلطنة التي للملك وعليه من غير مباشر قبض ولا تنقيص، ويحتاج في هذه السفارة إلى الرهبة فيما يستوفيه للملك، وإلى اللطف فيما يتنجزه من الملك.

---

[1]-المصدر نفسه.

[2]-ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص444-445.

الخامس: السفارة في اختيار العمال، لينهي حال من يرى تقليده أو عزله، من غير أن يباشر تقليدا أو عزلا"[1].

3-الصفات التي يجب أن تتوفر في الوزير:

لا يعتبر في المؤهل لهذا المنصب كثير من الشروط، لأنه ليس له أن ينفرد بولاية ولا تقليد، وإنما هو مقصور النظر على أمرين :

أحدهما: أن يؤدي إلى الخليفة الثاني: أن يؤدى عنه.

فيراعى فيه سبعة أوصاف :

أحدها: الأمانة حتى لا يخون فيما قد أؤتمن عليه، ولا يغش فيما استنصح فيه.

الثاني: صدق اللهجة حتى يوثق بخبره فيما يؤديه، ويعمل على قوله فيما ينهيه .

الثالث: قلة الطمع حتى لا يرتشي فيما يلي، ولا ينخدع فلا يتساهل.

الرابع: أن يسلم فيما بينه وبين الناس، من عداوة وشحناء، فإن العداوة تصد عن التناصف وتمنع من التعاطف.

الخامس: أن يكون ذكورا لما يؤديه إلى الخليفة وعنه لأنه شاهد له وعليه.

السادس: الذكاء والفطنة حتى لا تدلس عليه الأمور فتشتبه، ولا تموه عليه فتلتبس، فلايصح مع اشتباهها عزم ولا يصلح مع التباسها حزم.

السابع: أن لا يكون من أهل الأهواء، فيخرجه الهوى من الحق إلى الباطل، ويتدلس عليه المحق من المبطل، فإن الهوى خادع الألباب وصارف له عن الصواب.

فإن كان هذا الوزير مشارك في الرأي احتاج إلى وصف ثامن وهو الحنكة والتجربة التي تؤديه إلى صحة الرأي وصواب التدبير، فإن في التجارب خبرة بعواقب الأمور[2].

4- مقارنة بين وزارة التفويض ووزارة التنفيذ:

توجد بين وزارتي التفويض والتنفيذ فروق من جهة الشروط، وأخرى من ناحية حقوق

---

[1]-الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، بيروت:دار الطليعة، ص200-201.

[2]-الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص66-67.

النظر أي من ناحية الاختصاص[1]، نجملها فيما يلي :

أ/- الفروق من ناحية الاختصاص :

1. يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر في المظالم، وليس ذلك لوزير التنفيذ.
2. يجوز لوزير التفويض أن يستبد بتقليد الولاة، وليس ذلك لوزير التنفيذ.
3. يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش، وتدبير الحروب، وليس ذلك لوزير التنفيذ.
4. يجوز لوزير التفويض أن يتصرف في أموال بيت المال بقبض ما يستحق له، ودفع ما يجب فيه، وليس ذلك لوزير التنفيذ.

ب/- الفروق من ناحية الشروط:

1. الحرية معتبرة في وزارة التفويض غير معتبرة في وزارة التنفيذ.
2. الإسلام معتبر في وزارة التفويض غير معتبر في وزارة التنفيذ.
3. العلم بالأحكام الشرعية والإجتهاد معتبر في وزارة التفويض غير معتبر في وزارة التنفيذ.
4. أن المعرفة بأمر الحرب والخراج معتبر في وزارة التفويض غير معتبرة في وزارة التنفيذ [2].

يتبين من هذه المقارنة أن وزارة التفويض أوسع اختصاصا من وزارة التنفيذ، ولما كانت كذلك، كان من البديهي أن يشترط الفقهاء الإسلام فيها، أما وزارة التنفيذ فقد اختلفوا في جواز تولي غير المسلم هذا المنصب، وانقسموا إلى أربعة آراء[3]

الرأي الأول: ذهب أصحاب هذا الرأي إلى عدم جواز تولي غير المسلم لأية وظيفة في الدولة الإسلامية وإن صغرت، ومهما كانت الظروف أو الأحوال، وحتى وإن كانت للمسلمين حاجة إلى الاستعانة بهم.

و قد ذهب إلى ذلك أكثر العلماء [4].

---

[1]-عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام والمساواة، مرجع سابق، ص237.

[2]-الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص69-70.

[3]-هذه الآراء هي نفسها آراء الفقهاء في الإستعانة بغير المسلمين على إعتبار أن الوزارة إعانة أو معاونة.

[4]-من هؤلاء الجصاص، القرطبي، ابن القيم، ابن حزم، وغيرهم كثير. راجع: أحكام القرآن، مصدر سابق: 36/2-37. الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق: 178/4-180. أحكام أهل الذمة، مصدر سابق: 208/1. المحلى، مصدر سابق:

الرأي الثاني: ذهب أصحابه إلى جواز تولي غير المسلمين لجميع الوظائف والمناصب في الدولة الإسلامية العامة منها والخاصة بما فيها الوزارة، ماعدا المناصب الرئيسية الثلاثة، الإمامة أو رئاسة الدولة، إمارة الجيش، والقضاء بين المسلمين، وذهب إلى هذا الرأي كثير من الباحثين المعاصرين[1].

الرأي الثالث: ذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن الأصل عدم تولي غير المسلم لأية وظيفة أو منصب في الدولة الإسلامية، لكن يجوز أن يولى بعض الوظائف غير المهمة بشروط هي:

1. أن تكون هناك ضرورة للمسلمين إلى ذلك وحاجتهم شديدة .
2. أن لا يكون المنصب الذي يتولاه يجعله معظما ومحترما عند المسلمين.
3. أن يكون المنصب الذي يتولاه ليس فيه إطلاع على أمور المسلمين الداخلية التي يخشى أن تفشى إلى الأعداء من أهل الحرب[2].

الرأي الرابع: وذهب أصحابه إلى جواز تولي غير المسلمين الوظائف أو الولايات التنفيذية مهما كبرت كالوزارة بشرط أن لا يكون فيها استطالة على المسلمين، وعدم جواز الوظائف أو الولايات التي يكون صاحبها مفوضا فيها تفويضا مطلقا.

وممن ذهب إلى هذا الرأي أبو الحسن الماوردي[3].

1- الأدلة :

1-1-أدلة أصحاب الرأي الأول: استدل أصحابه بالأدلة التي احتج بها من قال بعدم الإستعانة بغير المسلمين مطلقا، وذلك من الكتاب والسنة والآثار والمعقول.

1-1-1فأما من الكتاب : فاستدلوا بعدة آيات منها :

.524/12

[1]-من هؤلاء: أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، مصدر سابق، ص362. وهبة الزحيلي، آثار الحرب، مرجع سابق، هامش ص702-703. أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ص98. يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي،مرجع سابق، ص 53. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص 7.

[2]- ممن ذهب ألى هذا الراي ابن كثير. راجع: تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق: 63/2. وأيضا: ابن الهمام، فتح القدير، مصدر سابق:60/6-61. البهوتي، كشف القناع، مصدر سابق:139/3

[3]-و قد أيد أبو يعلى الفراء الماوردي في هذا الرأي .

- قوله ﷻ:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمۡ لَا يَأۡلُونَكُمۡ خَبَالٗا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمۡ قَدۡ بَدَتِ ٱلۡبَغۡضَآءُ مِنۡ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَمَا تُخۡفِي صُدُورُهُمۡ أَكۡبَرُۚ ﴾ .[1]

وجه الدلالة : نهى الله المؤمنين أن يتخذوا أهل الكفر بطانة من دون المؤمنين، وأن يستعينوا بهم في خواص أمورهم، وفي الآية دلالة على أنه لا تجوز الاستعانة بأهل الذمة في أمور المسلمين من العمالات والكتبة[2].

- قال ﷻ:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[3].

و قال أيضا:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾[4].

وجه الدلالة: لا تتخذوهم أولياء تنصروهم وتستنصروهم وتواخوهم، وتصافوهم وتعاشروهم معاشرة المؤمنين [5]، فالكافر لا يستحق الولاية على المسلم بوجه، كما لا يجوز الاستعانة بأهل الذمة في الأمور التي يتعلق بها التصرف والولاية[6].

- قال ﷻ:﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ ﴾[7].

وجه الدلالة: في الآية نهي من الله عزوجل للمؤمنين أن يتخذوا الكفار أعوانا وأنصارا وظهورا"[8]

كما استدلوا أيضا بجميع الآيات التي تنهى عن موالاة الكفار وهي كثيرة.

قال ابن القيم:"و لما كانت التولية شقيقة الولاية كانت توليتهم نوعا من توليهم، وقد حكم الله عزوجل بأن من تولاهم فإنه منهم، ولا يتم الإيمان إلا بالبراءة منهم، والولاية تنافي البراءة، فلا تجتمع البراءة والولاية أبدا، والولاية إعزاز فلا تجتمع هي وإذلال الكفر أبدا، والولاية صلة فلا

---

[1]-سورة آل عمران/118.

[2]-الجصاص، أحكام القرآن، مصدر سابق:2/36-37-291. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،مصدر سابق:4/178.

[3]-سورة المائدة /51.

[4]-سورة النساء /144.

[5]- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت:دار الكتاب العربي: 1/642.

[6]-الجصاص، أحكام القرآن، المصدر السابق:2/291.

[7]-سورة آل عمران /28.

[8]- الطبري، جامع البيان، مصدر سابق: 3/152.

تجامع معاداة الكافر أبدا"[1].

1-1-2-من السنة: استدلوا ب:

ما روي عن أنس بن مالك ﷺ أن رسول الله ﷺ قال:"لَا تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِين، وَلاَ تَنْقُشُوا عَلَى خَوَاتِيمِكُم عَرَبِي" [2]

وجه الدلالة: قد اختلف في معنى لاتستضيئوا بنار المشركين

- لا تستشيروهم ولا تأخذوا آراءهم، فجعل الضوء مثلا للرأي عند الحيرة [3]

- لا تجاوروهم، ولا تقاربوهم في المنازل، بحيث تكونوا معهم في بلادهم، بل تباعدوا منهم."[4]

كما جاء في حديث قيس بن أبي حازم[5] قوله ﷺ :"أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِم مَعَ مُشْرِك لاَ لاَ تَتَرَاءَى نَارَاهُمَا"[6].

وجه الدلالة: أن الحديث فيه كراهة مجاورة المشركين لأنهم لاعهد لهم، ولا أمان[7].

من الآثار: وهي كثيرة منها

- ما روي عن أبي موسى الأشعري ﷺ قال:قلت لعمر ابن الخطاب ﷺ إن لي كاتبا نصرانيا.قال: مالك؟ قاتلك الله، أما سمعت الله ﷻ يقول :﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ ﴾[8] ألا اتخذت حنيفا، قال: قلت يا أمير المؤمنين لي كتابته وله دينه.قال:لا أكرمهم إذا أهانهم الله، ولا أعزهم إذا أذلهم الله، ولا

---

[1]-أحكام أهل الذمة، مصدر سابق: 242/1.

[2]-رواه النسائي في السنن بشرح جلال الدين السيوطي، بيروت:دار الكتاب العربي: 177/8.

[3]- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، المكتبة الإسلامية: 105/3.

[4]-تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق: 63/2 ابن القيم، أحكام أهل الذمة، مصدر سابق: 210/1.

[5]-هو:قيس بن أبي حازم البجلي ثم الأحمسي أبو عبد الله، أسلم في عهد النبي-ص-،فقبض النبي قبل أن يلقاه، روى عن كبار كبار الصحابة، ويقال إنه لم يرو عن العشرة جميعا غيره، مات سنة أربع وثمانين.[ابن حجر، الإصابة، مصدر سابق:258/3-259]

[6]-رواه النسائي في سننه بشرح جلال الدين السيوطي، كتاب الزينة، مصدر سابق: 36/8.

[7]-المصدر نفسه

[8]- سورة المائدة /51.

أدنيهم إذا أقصاهم الله[1]

– وقد اشتهر عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه نهى عن استعمال الكفار مطلقا[2].

– ما روي عن عمر بن عبد العزيز ﷺ أنه كتب إلى جميع عماله في الآفاق فقال: أما بعد، فإن عمر بن عبد العزيز يقرأ عليكم من كتاب الله ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ﴾[3] جعلهم الله ﷻ ﴿ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ ﴾[4] وجعلهم ﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿١٠٣﴾ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾ ﴾[5]

و اعلموا أنه لم يهلك من هلك من قبلكم إلا بمنعة الحق، وبسطة يد الظلم، وقد بلغني عن قومي من المسلمين فيما مضى أنهم إذا قدموا بلدا، أتاهم أهل الشرك فاستعانوا بهم في أعمالهم وكتابتهم لعلمهم بالكتابة والجباية والتدبير، ولا خبرة ولا تدبير فيما يغضب الله ورسوله، وقد كان لهم في ذلك مدة وقد قضاه الله تعالى، فلا أعلمن أن أحدا من العمال أبقى في عمله رجلا متصرفا على غير دين الإسلام إلا نكلت به، فإن محو أعمالهم كمحو دينهم، وأنزلوهم منزلتهم التي خصهم الله بها من الذل والصغار.[6]

1-1-3-من المعقول: لا يجوز الاستعانة بغير المسلمين في تولي الوظائف لأن استعمالهم يدعو إلى مخالطتهم ومعاشرتهم وموالاتهم وهي أمور خطيرة، كما أن استعمالهم فيها يدعو إلى إحترامهم وجريان حكمهم في جماعة المسلمين، وكل هذه الأمور لا ينبغي أن يكون حال المسلمين فيهم هكذا[7]، كما أن بالنظر إلى مهام وواجبات وزير التنفيذ يتبين تدخله في الأمور الدينية وإطلاعه على أسرار الدولة من خلال نقل أوامر الخليفة ونواهيه إلى الأجناد والولاة والرعية، وما نقل ما يأتي إلى الخليفة من هؤلاء وما يتحدثون فيه عن أحوال الجيش والرعية

---

[1]-ابن قتيبة، عيون الأخبار، بيروت:دار الكتاب العربي، 1343هـ-1925م، ص43.الجويني، الغياثي،مرجع سابق، ص157.

[2]-إبن القيم، أحكام أهل الذمة، مصدر سابق: 1/210-211.

[3]-التوبة /28.

[4]-المجادلة /19.

[5]-الكهف /103-104.

[6]-ابن القيم، أحكام أهل الذمة، مصدر سابق: 1/212-213. وراجع أيضا: ابن الأثير، تاريخ الكامل:5/25.

[7]-عبدالله الطريقي، الإستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، ط2، مؤسسة الرسالة، 1414ه-1984م، ص371. محمد محمد علوشيش الورتلاني، أحكام التعامل مع غير المسلمين، مرجع سابق، ص244.

وأحوالهم العامة والخاصة، وهذا منهي عنه [1].

1-2-أدلة أصحاب الرأي الثاني: استدلوا على رأيهم بالكتاب والسنة :

1-2-1-من الكتاب : قوله ﷻ :﴿ **يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ** ﴾ [2].

وجه الدلالة : قالوا إن الآية لا تنهى المسلمين عن اتخاذ بطانة من غير المسلمين بصورة مطلقة، وإنما قيدت النهي عن ذلك بالقيود الواردة في الآية الكريمة، أي أن النهي منصب على من ظهرت عداوتهم للمسلمين، فهؤلاء لا يجوز اتخاذهم بطانة، أما غير المسلمين الذين لا تعرف لهم عداوة للدولة الإسلامية فيجوز للمسلمين اتخاذهم بطانة، يستودعونهم الأسرار ويستعينون برأيهم في شؤون الدولة المهمة، ومعنى هذا جواز إسناد الوظائف العامة إليهم التي هي دون البطانة في المركز والأهمية[3].

1-2-2-من السنة : استدلوا بما روي عن ابن عباس ﷺ قال: كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء، فجعل رسول الله ﷺ فداهم أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة[4].

وجه الدلالة: قالوا هذا يفيد أن النبي ﷺ استعمل غير المسلمين في شأن من شؤون الدولة الإسلامية وهو تعليم بعض المسلمين الكتابة[5].

واستدلوا أيضا بما روي أن النبي ﷺ لما توجه إلى مكة سنة ست من الهجرة، ووصل إلى مكان يدعى (ذو الحليفة) بعث عينا من خزاعة يخبره عن قريش[6].

ووجه الدلالة: قالوا أن هذا العين كان كافرا، ومع هذا فقد أسند إليه النبي ﷺ هذه المهمة

---

[1]-دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص178.

[2]-سورة آل عمران /118. ذكر الطبري في تفسيره أن الآية فيها نهي للمؤمنين من أن يتخذوا الكفار أخلاء وأصفياء، لما ينطوون عليه لهم من الغش والخيانة والفساد، وبغيهم إياهم. مصدر سابق: 4/39-40.

[3]- أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، بيروت:دار إحياء التراث العربي: 4/42- 45 . رشيد رضا، تفسير المنار، مصدر مصدر سابق: 4/80-84. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص79. عبد المنعم أحمد بركة، الإسلام والمساواة، مرجع سابق، ص191 .

[4]-الشوكاني، نيل الأوطار، مصدر سابق :7/323.

[5]- عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، المرجع السابق، ص 79- 80.

[6]- صحيح البخاري، مصدر سابق، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية: 5/161.

الخطيرة، ولا شك أن النبي ﷺ أمنه ووثق به فاطمأن له، وهذا يدل على جواز الوظائف الهامة في الدولة إلى غير المسلمين ماداموا أهلا لها من حيث الكفاءة والأمانة [1].

1-3-أدلة أصحاب الرأي الثالث : استدلوا بما يأتي

- أما القول بأن الأصل عدم الجواز، فللأدلة السابقة التي استدل بها أصحاب الرأي الأول الدالة على المنع.

- أما الاستثناء عند الحاجة في الأمور العادية، فقالوا أن الضرورة قد يترتب عليها الضرر والمشقة والحرج، وربما احتاج المسلمون الى الاستعانة بهم احتياجا شديدا، إذ لا يوجد في المسلمين من فيه الكفاية لبعض الأعمال والمهمات، فيحتاج إلى من يقوم بها، فمن أجل الضرورة والحاجة تجوز الاستعانة بهم، "إذ المشقة تجلب التيسير وإذا ضاق الأمر اتسع"[2].

و ربما كانت هذه الاستعانة نوع من أنواع الاستئجار، وهو جائز ولا ريب، وطالما أنهم لم يعظموا بسبب هذه الوظيفة فإنهم لن يخرجوا عن الصغار المضروب عليهم،كما أن الوظيفة أمر تكليفي وعبء ثقيل، لا سيما الوظائف الدنيوية العادية، وشرفها محدود جدا[3].

1-4-أدلة أصحاب الرأي الرابع :

وهم القائلون بجواز تقليد غير المسلمين الوظائف التنفيذية[4]، و لم يذكروا أدلة لما ذهبوا إليه إليه من الكتاب والسنة، وإنما الذي يؤخذ من كلام الماوردي والفراء أن مهمة هذا الوزير تنفيذية، وليس له حق النظر والتدبير والإجتهاد في الأمور برأيه، وليس له ولاية على الأمور التي يقوم بتنفيذها، كما أن الصبغة الدينية منتفية عنها[5].

---

[1]-عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، المرجع السابق، ص 80 .

[2]- السيوطي، الأشباه والنظائر، ط1، بيروت:دار الكتب العلمية، 1411ه-1990م، ص76-83.

[3]-عبد الله الطريقي، الإستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص371.

[4]- أجاز الماوردي أن يتقلد من هم من غير المسلمين ممن له عهد وذمة، حيث يقول:"يجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة،و إن لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم". راجع: الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص68.

و تبعه في ذلك الفراء حيث يقول :"يجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة، وإن لم يكن وزير التفويض منهم إلا أن يستطيلوا فيكونوا ممنوعين من الإستطانة". الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص32. وقد أخذ كثير من علماء المسلمين ومفكريهم المعاصرين بما قرره الماوردي، واعتبروا ذلك دليلا على سماحة الإسلام مع غير المسلمين.

[5]-دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص178.

و قد عارض ابن تيمية ذلك بقوله:"إن الولايات كلها دينية..." راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام، الرباط:مكتبة المعارف: 61/28-68 (المتضمن الحسبة).و قال أيضا:"إن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها ". السياسة

فالموظف في هذه الولاية وسط بين الأمام ورعيته وولاته، يؤدي عنه ما أمر، وينفذ عنه ما ذكر، ويمضي ما حكم، ويخبر بتقليد الولاة وبتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم وما تجدد من حدث ملم، ليعلم فيه ما يؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بوال عليها ولا متقلد لها[1].

فهو يعمل بدون رأي منه، لذلك فعمالة التنفيذ لا إجتهاد للعامل فيها، فلا تفتقر إلى اشتراط الإسلام، بل يشترط فيه ما يؤهله للقيام بمهام الوظيفة من ذكاء وإخلاص وقلة طمع ونحو ذلك، وقد يتوفر هذا في غير المسلم[2].

2-مناقشة الأدلة:

2-1-مناقشة أدلة الاتجاه الأول:

نوقش ما استدل به أصحاب هذا الاتجاه من الآيات أنها تحتمل أكثر من معنى وبالتالي لا يستقيم الاستدلال بها، لأن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال [3].

ذلك أن الآية الأولى وهو قوله ﷻ :﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمۡ ﴾[4]، قد قيل في معنى البطانة أنها خاصة الرجل الذين يستنبطون أمره،و غير المسلم إذا استعين به في تولي الوظائف فلن يصل إلى هذه الدرجة.

ثم إن من نهي عن اتخاذهم بطانة وصفوا بأنهم الذين لا يقصرون في إيصال الفساد للمسلمين ويبغضونهم أشد البغض [5].

فالنهي في الآية مقيد بهذه الشروط، ومن توفرت فيه فإن النهي ينصرف إليه، وبالتالي فمن عداهم يجوز أن يتخذ بطانة فيستعان به في تولي الوظائف ومنها الوزارة.

فإن قيل إن جميع غير المسلمين تتحقق فيهم الصفات الواردة في الآية، رد بأن القرآن قد

الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، ص138.

[1]-الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص66.

[2]-عبد الله الطريقي، الإستعانة بغير المسلمين، مرجع سابق، ص372.

[3]- محمد علوشيش الورتلاني، أحكام التعامل مع غير المسلمين، مرجع سابق، ص247.

[4]- سورة آل عمران /118.

[5]-عبد الله الطريقي، الإستعانة بغير المسلمين، المرجع السابق، ص374.

حكم بأن هناك من غير المسلمين من لا تتحقق فيه هذه الصفات، قال ﷻ :﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ ﴾ [1]، فدلت الآية على أن غير المسلمين مختلفين في الصفات، فقد يكون منهم العدل في دينه وقومه، صادق اللهجة، يؤدي أمانته[2]، ومنهم عكس ذلك، لقوله ﷻ:﴿ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ ﴾ [3]، فالأمانة والخيانة من خلق البشر في كل أمة[4]، وبالتالي فالاستدلال بالآية على عدم جواز غير المسلمين الوظائف فيه نظر.

أما الاستدلال بآيات النهي عن الموالاة غير المسلمين، فكلها محصورة مقيدة بكون المنهي عن ولايتهم في حالة اعتداء حربي على الملة، ويخطيء من ظن أن النهي عن المخالف في الدين مطلقا، فكل شعب حربي يعامل المؤمنين هذه المعاملة تحرم موالاته قطعا، وهو أمر وارد في كل ملة وفي كل زمان، كما جاءت به آيات كثيرة –تقطع كلها بانحصار النهي عن الموالاة في المحاربين للدين وأهله– ويظل البر والقسط هو الأصل في المعاملة[5].

ثم إن الموالاة إما تكون قلبية أو تكون عملية، فإن كانت قلبية فهي محظورة ومحرمة، وإن كانت عملية فالأصل منعها إلا إذا كانت مجرد علاقة دنيوية قائمة على المعاملة، والتعاون المتبادل المباح الذي لا يضر بالمسلمين فلا شيء فيها، وتولي الوظائف من هذا النوع، وبالتالي فالاستدلال فيه نظر[6].

أما ما استدلوا به من السنة فيناقش:

بأن قوله ﷺ:" لاَ تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِينَ" قد اختلف في معناه، قال ابن القيم : إن

---

[1]–سورة الممتحنة /8-9.

[2]–في ذلك قال تعالى:" من أهل الكتاب أمة قائمة" [سورةآل عمران/113]، وقال أيضا :"من أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تامنه بدينار لا يؤده إليك إلا من دمت عليه قائما"[سورة آل عمران/75]، وقوله أيضا:"لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة الذين قالوا إنا نصارى"[سورة المائدة/82].

[3]–المائدة /66.

[4]–فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، هامش ص177.

[5]–المرجع نفسه، ص169.

[6]–محمد علوشيش الورتلاني، أحكام التعامل مع غير المسلمين، مرجع سابق، ص248.

الصحيح من المعاني هو لا تسكنوا أو لا تقيموا بجوار المشركين[1]، وبالتالي لا يصح الاستدلال به على عدم جواز الاستعانة بغير المسلمين في تولي الوظائف.

وأما ما استدلو به من الآثار من أن عمر بن الخطاب ﷺ نهى عن استعمال النصارى ونحوهم، فقد نوقش بالآتي :

- أنه قد أنكر ذلك على سبيل الورع.

- أو لئلا يفتح الباب للأمراء والولاة فيستبيحوا الأمر بإطلاق.

-أو أنه عمل اجتهادي وهو متروك لولي الأمر، يعمل ما يراه محققا للمصلحة.

- أو أن الكتابة في ذلك الوقت كان لها شأن عظيم، حيث يكون فيها أسرار أويكون فيها أمور خطيرة[2].

2-2-مناقشة أدلة الاتجاه الثاني:

-نوقش ما استدلوا به من قوله ﷻ : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ ﴾[3] بأن وجه الدلالة الذي ساقوه من الآية الكريمة إنما هو مفهوم مخالفة وهو مختلف في حجيته، فلا يكون الإستدلال به حجة.

-أما مااستدلوا به من السنة من أن حديث ابن عباس ﷺ في تعليم الأسرى لا يصح الإحتجاج به لأنه بعيد عن محل النزاع، لأن الأسرى لم يتولوا وظيفة عامة كالوزارة أو الإمارة أو نحوها ولو كان في وظيفة التعليم في نحو كتابة أو ما يشابهها من الأعمال لكان الإستدلال وجيها(فيما دل عليه النص).

- أما الإستدلال ببعث النبي ﷺ عينا من المشركين، فإن هذا العين يحتمل أن يكون مسلما،

---

[1]-أحكام أهل الذمة، مصدر سابق: 210/1.

[2]-عبدالله الطريقي، الاستعانة بغير المسلمين، مرجع سابق، ص376.

[3]-آل عمران /118.

لأن بعض بني خزاعة كان كذلك، وعلى فرض أنه مشرك فالإستدلال بالقصة على جواز إسناد الوظائف العامة في الدولة الإسلامية إلى غير المسلمين محل نظر، لأن استعمال ذلك العين لم يكن على المسلمين وإنما لتحري أخبار العدو وخارج حدود الدولة [1].

2-3-مناقشة أدلة الاتجاه الثالث :

يناقش أصحاب هذا المذهب من أن الأصل عدم جواز توليهم فصحيح [2]، وأما أن الأمر يقتضي توليتهم عند الحاجة وأن المنع المطلق يوقع الدولة في حرج، فالوارد عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه قد منع الإستعانة بالكاتب مع وجود الحاجة الشديدة إليه، فليست الضرورة مبيحة للإستعانة، ولكن يمكن أن يرد على ذلك بأن وظيفة الكاتب ربما كانت ذات قيمة عالية عندهم أيام عمر، لذلك شدد في النهي عنها، حتى مع وجود الحاجة[3].

أما قولهم أن الوظيفة تكليف وشرفها محدود خاصة الوظائف الدنيوية العامة، فهذا قد يسلم من وجهة نظر الشرع، أما من حيث نظر الناس-لا سيما غير المسلمين- فهي تكريم وتشريف ليس إلا، والذمي إذا تولى أمرا فهو في نظره وفي نظر أكثر الناس قد أكرم به وميز به عن غيره وهذا ما يخشى منه[4].

2-4-مناقشة أدلة الاتجاه الرابع:

قولهم أنه يجوز لغير المسلم أن يتولى الوظائف التنفيذية[5] -منها الوزارة- لأن لا ولاية فيها

---

[1]- محمد علوشيش الورتلاني،أحكام التعامل مع غير المسلمين، مرجع سابق، ص249 .

[2]-عبد الله الطريقي، الاستعانة بغير المسلمين، مرجع سابق، ص377.

[3]-محمد علوشيش الورتلاني، أحكام التعامل مع غير المسلمين، المرجع السابق، ص249.

[4]-عبدالله الطريقي، الاستعانة بغير المسلمين، لمرجع لسابق، ص 378.

[5]-رد الإمام الجويني عن الماوردي وسفه رأيه في إمكانية تولي غير المسلم للوزارة، وناقشه من حيث خيانة الكافر وعدم ثقته فكيف يوثق به في ولايات المسلمين، فقال:"وذكر مصنف الكتاب المترجم بالأحكام السلطانية أن صاحب هذا المنصب يجوز أن يكون ذميا، وهذه عثرة ليس لها مقيل، وهي مشعرة بخلو صاحب الكتاب عن التحصيل، فإن الثقة لا بد من رعايتها، وليس الذمي موثوقا به في أفعاله وأقواله وتصاريف أحواله، وروايته مردودة، وكذلك شهادته على المسلمين، فكيف يقبل قوله فيما يسنده ويعزيه إلى إمام المسلمين، فمن لا تقبل شهادته على باقة بقل، ولا يوثق به في قول وفعل كيف ينتصب وزيرا ؟..." الغياثي، مصدر سابق، ص155-156. كما عارض محمد عبد القادر أبو فارس الماوردي:" إن ما ذهب إليه الماوردي من جواز تولي الذمي وزارة التنفيذ قد جانب الصواب وخالف ما نص عليه الكتاب، وعارض ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين الهداة المهديين". النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص336.

وأن الموظف معين في الأمور وليس بوال عنها، فنوقش هذا الرأي بأن بعض الوظائف التنفيذية كالوزارة فيها ولاية، وكل الولايات دينية كما صرح بذلك ابن تيمية.

و المتأمل لطبيعة الوزارة في العصر الحديث يتبين أنها ليست مجرد تنفيذ بل هي ولاية، والوزير أيا كان –و إن كان في مجال المواصلات أو الاتصالات، وشؤون الصحة أو التجارة أو الصناعة ونحو ذلك– فإنه وإن كان ينفذ قرارات مجلس الوزراء إلا أنه يشترك مع وزير التفويض في الاستبداد بتقليد الموظفين، وقبض الأموال وصرفها، هذا علاوة على الإطلاع على أسرار الدولة والمشاركة في إبداء الرأي.[1]

3–الترجيح :

بعد عرض الأدلة وما ورد عليها من مناقشات يتضح:

أن الأصل العام عدم تولي غير المسلمين للوظائف الرئيسية ذات الطابع الديني، وكذلك الوظائف الدنيوية العامة منها الوزارة وذلك:

–لأن الدولة الإسلامية دولة تقوم على مبادئ، فهي دولة عقدية فكرية ذات أصول ثابتة، وليست دولة دنيوية صرفة، ولا يجوز أن تسند الوظائف فيها إلا إلى الذين يؤمنون بمبادئها، والكافر لا يؤمن بمبادئ الدولة الإسلامية .

– أن في وزارة التنفيذ ولاية وسلطة تخول صاحبها صلاحيات كثيرة، كالحل والعقد والعمل والحزم–ولو في حدود وزارته– والكافر لا سلطان له على المسلمين لقوله ﷻ:

﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا ﴾.[2]

–أن مصلحة المسلمين العامة تمنع أن يلي وزارة التنفيذ غير المسلمين من أهل الذمة، ذلك وبالرغم من اعتبار الوزارة وظيفة تنفيذية إلا أن لها أهمية بالغة لما تنطوي عليه من الأسرار التي لا ينبغي أن يطلع عليها غير المسلم، لأنه غير مستأمن عليها، ولا من إشاعتها وتسريبها إلى الأعداء.

والواقع التاريخي منذ عصر النبي ﷺ وحتى يومنا هذا يؤكد ما تكن صدور أهل الذمة من

---

[1] – عبدالله الطريقي، الاستعانة بغير المسلمين، المرجع السابق، ص 378–379.

[2] – سورة النساء /141.

يهود ونصارى ومجوس وغيرهم من الحقد على الإسلام وأهله، فهل يؤمن جانب من كانت هذه صفاتهم وأفعالهم ويولون وزارة في الدولة الإسلامية، يطلعون على أسرار المسلمين ويشاركون في الرأي وتدبير أمور المسلمين ؟

ولو أجزنا استعمالهم فيها للضرورة فينبغي أن يكون ذلك بشروط:

1-ألا تكون في الوزارة ولاية ولا تسلط ولا استطالة على المسلمين ولا ما يؤول إلى ذلك (بأن تكون الوزارة خفيفة المسؤولية).

2-أن تكون هناك حاجة شديدة في الاستعانة بغير المسلم، وأن لا يوجد في المسلمين من يستطيع أن يقوم بهذه الوظيفة مع الحاجة إليها.

3-أن يكون غير المسلم المتولي الوزارة أهلا لها ومحل ثقة وأمانة، وأن يكون رأيه حسن في المسلمين.

4-أن تصحبه أثناء آداء مهمته رقابة شديدة دائمة.

5-أنه إذا وقع الإختيار بين كافرين للضرورة استعمل أقلهما شرا، وعلى المسلمين السعي على الفور لرفع هذه الحالة بإيجاد المسلم المناسب، لأن الضرورة تقدر بقدرها.

يقول ابن القيم:"يجب على كل ولي أمر أن يستعين في ولايته بأهل الصدق والعدل والأمثل فالأمثل، وإن كان فيه كذب وفجور فإن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر، وبأقوام لا خلاق لهم، والغالب أنه لا يوجد الكامل في ذلك، فيجب تحري خير الخيرين، ودفع شر الشرين وقد كان الصحابة يفرحون بانتصار الروم والنصارى على المجوس، لأن النصارى أقرب لهم من أولئك"[1].

و لا بأس باستحداث وزارة تخص شؤون غير المسلمين، كما حدث في عهد عضد الدولة البويهي[2] حيث أسند الوزارة في بغداد إلى نصر بن هارون-و كان نصرانيا- وأذن له عمارة

---

[1] -الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق:محمد حامد الفقي، بيروت:دار الكتب العلمية، ص 238-239.

[2] -هو:فناخسرو، ابن بويه الديلمي، أبو شجاع، الملقب عضد الدولة (324ه-372ه)، أحد المتغلبين على الملك في عهد الدولة العباسية بالعراق، تولى ملك فارس ثم الموصل وبلاد الجزيرة، وهو أول من خطب له على المنابر، وأول من لقب ب "شاهنشاه"، كان شديد الهيبة، جبارا عسوفا، أديبا، ينظم الشعر، كان شيعيا، وكان كثير العمران، أنشأ ببغداد البيمارستان العضدي، عمر القناطر والجسور، توفي ببغداد ودفن بالنجف.[الزركلي، الأعلام، مرجع سابق: 156/5].

البيع والأديرة وإطلاق الأموال للفقراء من أهل الذمة [1].

الفرع الثاني: مشاركة الأقلية الدينية في الوزارة في الدساتير العربية.

تعبر تسمية الوزارة في أنظمة الحكم الحديثة عن وجود الشق الثاني من السلطة التنفيذية في الدولة، وموقع الوزير يتبع هذه السلطة، التي لا يتحدد دورها ووزنها السياسي إلا بتحديد نظام الحكم، لذلك فإن موقعها يختلف باختلاف النظم الحاكمة، فموقعها في النظام الرئاسي غير موقعها في النظام البرلماني، غيره في نظام الجمعية، وقد تكون في بعض النظم فاعلة بالدرجة الأولى، بينما تكون في نظم أخرى مجرد تابع لا استقلال له بإمضاء الأمور.

في النظام البرلماني: والذي يقوم على ثنائية الجهاز التنفيذي، وعلى الفصل بين منصب رئاسة الدولة ورئاسة السلطة التنفيذية، تعتبر الوزارة المحور الرئيسي لهذه السلطة، ويتميز هذا النظام ب:

- وجود رئيس غير مسؤول سياسيا.

-أن تقع المسؤولية السياسية الكاملة على الوزارة بشكل تضامني، بينها وبين أعضائها[2].

أما في النظام الرئاسي: والذي يقوم على وحدة الجهاز التنفيذي[3]، حيث يجمع رئيس الجمهورية بين رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة، ويمارس جميع مظاهر السلطة التنفيذية بنفسه، أو عن طريق من يختارهم من الوزراء الذين يساعدونه في ممارسة هذه السلطة، وله حق إعفائهم من مناصبهم، وبالتالي فهم مجرد أعوان له، ويخضعون له خضوعا تاما، وينفذون السياسة العامة التي قام بوضعها، وله وحده مساءلتهم، ولذلك يسمون بالسكرتيرين Secrétaires لضعف سلطتهم وتبعيتهم الكاملة له [4].

أما في النظام المجلسي: فالوزير مجرد آداة لتنفيذ قرارات البرلمان، ولا يملك إلا الخضوع والتنفيذ، حتى لما لا يرتضيه من أحكام[5].

والناظر في الدساتير العربية يلاحظ أنها تعتمد النظامين البرلماني أو الرئاسي، أو النظام المزيج

---

(1) -ابن الأثير، تاريخ الكامل، مصدر سابق: 234/8

(2) - عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، مرجع سابق، ص286.

(3) - إبراهيم عبد العزيز شيحا، النظم السياسية والقانون الدستوري، مرجع سابق، ص419.

(4) - عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، المرجع السابق، ص276.

(5) - المرجع نفسه، ص268.

بينهما، إلا أن الواقع السياسي يلمس ترجيح الأخذ بالنظام الرئاسي-بعد تعديله-و ذلك لأنه هو النظام الذي يتمكن الرئيس من فرض سيطرته لما يملكه من سلطات واسعة، والوزراء ما هم إلا أمناء أو أعوان له[1].

ولقد تباينت الأحكام الدستورية في الدول العربية حول وجود الشق الثاني من السلطة التنفيذية (حكومة، وزارة) برئاسة رئيس وزراء غير رئيس الدولة من عدمه[2].

أولا: تولي غير المسلم منصب رئاسة الوزراء أو الحكومة

مجلس الوزراء يتشكل من جميع الوزراء، ويرأسه رئيس الوزراء أو رئيس مجلس الوزراء.

واختلفت الدساتير العربية بصدد نظام مجلس الوزراء[3]، فمنها من استبعدت هذا النظام وأناطت الحكومة برئيس الجمهورية أو نائبه وبالوزارة مباشرة، فاستحدثت منصب الوزير الأول لكي يحل محل رئيس الجمهورية-في حالة شغور المنصب- كما هو الحال في تونس،الجزائر،العراق، السودان، موريتانيا، لكن غالبية الدساتير العربية أخذت بهذا النظام إما في صورته البرلمانية الكاملة، أو بشكل مقارب وإن اختلفت في التطبيق[4].

1-تعيين مجلس الوزراء أو الحكومة:

في النظام الرئاسي يستقل رئيس الدولة باختيار معاونيه من الوزراء، وبهذا نص الفصل 50 من الدستور التونسي، حيث جاء فيه:"يعين رئيس الجمهورية الوزير الأول كما يعين بقية أعضاء الحكومة باقتراح من الوزير الأول".

وفي النظام البرلماني: يختار رئيس الدولة رئيس الحكومة من بين كبار زعماء البرلمانيين الحائزين على ثقة المجلس، ثم يختار رئيس الحكومة زملاءه الوزراء بالاتفاق مع رئيس الدولة، ويتعين على الحكومة أن تحصل على ثقة البرلمان.

و الملاحظ في الدساتير العربية يجد أن رئيس الدولة يستأثر باختيار الحكومة، أو يشاركه في

---

(1) - سليم سرار، إستيزار الذمي، مرجع سابق، ص 249.

(2) - قائد محمد طربوش، أنظمة الحكم في الدول العربية، مرجع سابق: 2473/10.

(3) - يطلق إسم رئيس مجلس الوزراء Le président du conseil أو الوزير الأول Le premier ministre بحسب التقليدين الفرنسي والإنجليزي، ويطلق مصطلح رئيس الحكومة Le chef du gouvernement في النظام الرئاسي.

(4) - محمد سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص245.

ذلك البرلمان بصفة رمزية، ففي دستور مصر لعام 1971 نصت المادة 141 على أن يتم اختيار الوزراء من طرف رئيس الجمهورية–وهو ما تفاداه دستور 2012 في المادة 139– وفي المغرب في الفصل 24 يعين الملك الوزير الأول ويعين باقي أعضاء الحكومة، ويعفيهم باقتراح من الوزير الأول وسار على نفس النهج دستور الجزائر في مادته 77/ف5 والتي بمقتضاها يعين رئيس الجمهورية الوزير الأول وينهي مهامه.

و دستور لبنان نص في المادة 53/ف 2 بعد تعديلها سنة 1990م على أنه يسمي رئيس الجمهورية رئيس الحكومة المكلف بالتشاور مع رئيس مجلس النواب إستنادا إلى استشارات نيابية ملزمة يطلعه رسميا على نتائجها.

2– مهام رئاسة الوزراء:

يعتبر مجلس الوزراء حجر الزاوية في النظام البرلماني، وتكمن مهمته الأساسية في رسم السياسات الكبرى التي يقوم كل وزير في وزارته بآداء واجباته التنفيذية في نطاقها، وفي التنسيق بين مختلف الوزارات وأجهزة الدولة من هيئات ومؤسسات عامة وغيرها [1].

ويلاحظ في الدساتير العربية تباين طفيف بينها في تحديد الاختصاص التنفيذي للحكومة أو مجلس الوزراء، ففي دستور المغرب نص الفصل 61 على أنه:" تعمل الحكومة على تنفيذ القوانين تحت مسؤولية الوزير الأول والإدارة موضوعة رهن تصرفها".

كما يمارس الوزير الأول السلطة التنظيمية وتحمل القرارات التنظيمية الصادرة عن الوزير الأول التوقيع بالعطف من الوزراء المكلفين بتنفيذها حسب المادة 63.

وفي الكويت نص دستورها في مادته 123 على أنه:"يهيمن مجلس الوزراء على مصالح الدولة، ويرسم السياسة العامة للحكومة، ويتابع تنفيذها ويشرف على سير العمل في الإدارات الحكومية.

وفي الأردن يتولى مجلس الوزراء مسؤولية إدارة جميع شؤون الدولة الداخلية والخارجية باستثناء ما قد عهد أو يعهد به من تلك الشؤون بموجب هذا الدستور أو أي تشريع آخر إلى أي

[1] – محمد سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص269–270.

شخص أو هيئة أخرى، وتعين صلاحيات رئيس الوزراء ومجلس الوزراء بأنظمة يضعها مجلس الوزراء، ويصدق عليها الملك حسب نص المادة 45 من دستور الأردن.

في مصر بينت المادة 155 من دستور 2012م أن الحكومة هي الهيئة التنفيذية في الدولة، وتتكون من رئيس مجلس الوزراء ونوابه والوزراء، ويتولى رئيس مجلس الوزراء رئاسة الحكومة، ويشرف على أعمالها ويوجهها في آداء اختصاصاتها، وتحدد المادة 159 اختصاصات الحكومة.

ونصت المادة 128 من دستور الجمهورية العربية السورية على الإختصاصات والمهام المنوطة بالحكومة، وقد صيغت تقريبا بنفس الصيغة التي وردت في المادة 156 من دستور مصر لعام 71.

وقرر الدستور اللبناني المعدل سنة 1990م-تطبيقا للنظام البرلماني-جعل مباشرة الاختصاصات التنفيذية بواسطة مجلس الوزراء، ونصت على ذلك المادة 17 من الدستور: "تناط السلطة الإجرائية بمجلس الوزراء وهو يتولاها وفقا لأحكام الدستور"، ونصت المادة 18 على أن: "لمجلس النواب ومجلس الوزراء حق اقتراح القوانين ..."،كما تطلبت المادة 54 اشتراك رئيس الحكومة والوزير أو الوزراء المختصون مع رئيس الجمهورية في التوقيع على مقرراته.

و تنص المادة 85 من دستور الجزائر 1996م على أن لرئيس الحكومة -زيادة على السلطات التي يخولها إياه صراحة أحكام أخرى- الصلاحيات الآتية:

1- توزيع الصلاحيات بين أعضاء الحكومة مع احترام الأحكام الدستورية.

2- يسهر على تنفيذ القوانين والتنظيمات.

3- يوقع المراسيم التنفيذية بعد موافقة رئيس الجمهورية على ذلك.

4- يعين في وظائف الدولة بعد موافقة رئيس الجمهورية ودون المساس بأحكام المادتين 77و 78 من الدستور.

5- يسهر على حسن سير الإدارة العمومية.

كما أن للوزير الأول حق المبادرة بالقوانين إلى جانب النواب وفقا لنص المادة 119من الدستور، وإضافة إلى ذلك فإن الوزير الأول يدخل ضمن تطبيق صلاحياته القوانين التي تحيل إلى المجال التنظيمي، وذلك طبقا للمادة 125/ف 2.

يلاحظ من خلال الصلاحيات والمهام المخولة لرئيس الوزراء أو رئيس الحكومة أنها تختلف بحسب النظام المتبع، إذ تتسع كلما كان النظام برلمانيا، وتضيق في حالة النظام الرئاسي، لأن رئيس الدولة يضطلع بكثير من المهام وما الوزراء إلا معاونين له في تنفيذ سياسته وبرنامجه.

3-شروط رئيس مجلس الوزراء أو رئاسة الحكومة:

لم تتطرق الدساتير العربية في الجملة إلى بيان الشروط الخاصة والواجب توفرها في متولي منصب رئيس الوزراء أو رئيس الحكومة، ولعلها اكتفت بالنص على شروط الوزير.

ثانيا : تولي غير المسلم منصب الوزير

يقف الوزير أيضا موقفا مختلفا بحسب النظام المتبع، ففي النظام البرلماني يكون مسؤولا مسؤولية تضامنية مع الوزراء، أو من حيث مسؤوليته الفردية في حدود إختصاصه، ولا سلطة لرئيس الجمهورية عليه، بل السلطة في يد الوزارة، فالرئيس الحقيقي هو مجلس الوزراء.

أما في النظام الرئاسي فالوزير مجرد معاون ومنفذ لأوامر وقرارات رئيس الجمهورية الذي يستحوذ على كل السلطات التنفيذية، وفي النظام المجلسي الوزير مجرد آداة صماء لتنفيذ قرارات البرلمان ولا يملك إلا الخضوع والتنفيذ.

1- مهام الوزير

نصت المادة 47 من دستور الأردن:" الوزير مسؤول عن إدارة جميع الشؤون المتعلقة بوزارته، وعليه أن يعرض على رئيس الوزراء أية مسألة خارجة عن اختصاصه."

في الكويت نصت المادة 130على أنه"يتولى كل وزير الإشراف على شؤون وزارته، ويقوم بتنفيذ السياسة العامة للحكومة فيها، كما يرسم اتجاهات الوزارة ويشرف على تنفيذها".

ونصت المادة 122 من الدستور السوري الدائم على أن:" الوزير هو الرئيس الإداري الأعلى لوزارته، ويتولى تنفيذ السياسة العامة للدولة فيما يختص بوزارته."

وعلى نفس السياق جاءت المادة 160 من الدستور المصري التي نصت على أن الوزير يتولى رسم السياسة العام الوزارته، ومتابعة تنفيذها، والتوجيه والرقابة في إطار السياسة العامة للدولة.

وفي دستور اليمن نصت المادة 144على أنه:"يتولى كل وزير الإشراف على شؤون وزارته

وتوجيه إدارتها وفروعها في أنحاء الجمهورية، ويقوم بتنفيذ السياسة العامة للحكومة في وزارته، ويبين القانون الحالات التي يمكن فيها للوزير إصدار القرارات لتنفيذ القوانين."

أمام مهام الوزير في مجلس الوزراء في النظام البرلماني-مع استبعاد الوزير في النظام الرئاسي لأنه يعتبر مستشار أو معاون للرئيس-يلاحظ أنه يحضى بصلاحيات مهمة وإن كانت على مستوى وزارته، فهل يمكن أن يتولى هذه المؤسسة في الدول العربية غير المسلم ؟

و للإجابة على هذا السؤال يجب أن نتعرف على شروط شاغر هذا المنصب.

2- شروط تولي الوزارة في الدساتير العربية :

إن ما يجري عليه العمل في الدول العربية-في العصر الحالي-أن القوانين الوضعية والدساتير لم تفرق بين المواطنين بسبب اختلاف الدين[1]، بل تسوي بينهم حين تولي الوظائف، إذ يقوم بها من تتوافر فيه الشروط التي يتطلبها القانون.

فعلى العكس من التشدد في شروط الصلاحية للترشح لمنصب رئاسة الدولة فإن الدساتير العربية لم تشدد في شروط الصلاحية لشغل منصب الوزير، وعليه أغفلت بعض الدساتير بيان الشروط منها الجزائر، لكن هناك شروط تمليها القوانين العامة، وهي مفروضة ضمنا في كل من يتصدى لشغل منصب عام، أهمها: - الجنسية. -الأهلية المدنية.

وأضافت بعض الدساتير شروط أخرى منها السن، والتمتع بكافة الحقوق المدنية والسياسية، كما ورد في نص المادة 154 من دستور مصر[2].

و اشترط الدستور اللبناني أن يتوفر في الوزير شروط العضوية في البرلمان كما نصت عليه المادة 66 المعدلة سنة 1990م: "على أن لا يلي الوزارة إلا اللبنانيون، ولا يجوز تولي الوزارة إلا لمن يكون حائزا على الشروط التي تؤهله للنيابة".

بالنظر إلى هذه الشروط يلاحظ أن الغالب في الأنظمة العربية اعتماد مبدأ المواطنة فهو الأساس لتولي الوظائف الخطيرة، إذ لا يمكن أن يتولى منصب الوزير إلا مواطن الدولة وبذلك

---

[1] - أنظر المواد:33 من الدستور المصري و6 من الدستور الأردني، و7 من دستور لبنان الصادر عام 1926م و29 من دستور الجزائر 1996م لكن دون ذكر للدين صراحة، وف6 من دستور تونس الصادر عام 1959م ف5 من دستور المغرب.

[2] - محمد سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص 249-250.

ينتفي تولي هذا المنصب من قبل الأجنبي، فلا اعتبار لقيد الدين في هذه الأنظمة.

يقول محمد قائد طربوش:" إذا كانت جل الدساتير العربية ذات نظام جمهوري، قد صمتت على النص على قيد الدين، فإن دستور اليمن لعام 1970م قد اشترط أن يكون الوزير مستقيما أخلاقا وسلوكا، ومحافظا على الشعائر الإسلامية، كما تجدر الإشارة إلى أن واقع الحال في الدول العربية قد جعلت جل الوزراء من المسلمين باستثناء لبنان[1]، وبالذات الوزارات المهمة مثل الداخلية والخارجية ...إلخ، علما أنه يوجد وزراء مسيحيون في سوريا، مصر ولبنان"[2]، فالأصل إذا في الدول العربية ذات النظام النيابي هو اعتماد حق المواطنة، والمواطنون سواسية أمام القانون، ولا يقدم أحد على أحد إلا بالكفاءة، فالمواطنة شرط أساسي بحيث أدت إلى استبعاد المسلم من شغل هذا المنصب[3]، وبذلك تمكن أبناء الأقليات من تبوء مواقع عديدة في جهاز الدولة، وفي قمة السلطة التنفيذية، فقد ترأس الوزارة في سوريا في بداية الاستقلال أحد أبناء الطوائف المسيحية، برضا المسلمين وهو فارس بيك الخوري[4]، وحدث في مصر لثلاث مرات إذ تولى نوبار باشا وهو مسيحي رئاسة الوزراء سنة 1878م، وتولى بطرس باشا غالي المنصب ذاته عام 1908م، وفي سنة 1919م أسندت رئاسة الوزراء لقبطي ثالث هو يوسف وهبة باشا [5]وفي الجزائر تولى وزارة المالية مسيحي هو إسماعيل محروق في عهد الرئيس بومدين.

أما في لبنان والذي يعد من أكثر الأقطار العربية تنوعا –فهو عبارة عن مجموعة من الأقليات– فقد جرى العرف السياسي على جعل رئيس الجمهورية مسيحيا مارونيا، ورئيس الوزراء مسلما سنيا وذلك وفقا لما عرف بالميثاق الوطني (غير المكتوب) لعام 1934م[6].

---

[1] – يتم تشكيل الوزارة في لبنان على أساس طائفي طبقا للمادة 95 من الدستور، التي نصت على أنه:"بصورة مؤقتة وإلتماسا للعدل والوفاق تمثل الطوائف بصورة عادلة في الوظائف العامة وبتشكيل الوزارة دون أن يؤول ذلك إلى الإضرار بالمصلحة الدولة". وتطبيقا لهذه المادة يتم توزيع المناصب الوزارية على أساس طائفي يتقاسمها كل من الموارنة، السنة، الشيعة، الأرثودكس، الكاثوليك والأرمن والدروز.

[2] – أنظمة الحكم في الدول العربية، مرجع سابق: 2531/10.

[3] – حيث يمتنع المسلم من تولي منصب وزير أو رئيس دولة سكانها مسلمون إن كان من جنسية بلد آخر ولو كان هذا البلد إسلاميا، فلا يسمح لجزائري مثلا من تولي منصب وزير في تونس أو السعودية لأنه أجنبي، فالأصل اعتبار المواطنة لا اعتبار الإسلام. راجع: سليم سرار، إستزار الذمي، مرجع سابق، ص257.

[4] – سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، مرجع سابق، ص154.

[5] – فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، مرجع سابق، ص172.

[6] – حاولت هذه الترتيبات السياسية أن تجعل الهيكل السياسي متجاوبا مع البناء الاجتماعي الإثني للبنان، وقد أرسيت قواعد

المبحث الثاني : مشاركة الأقلية الدينية في المؤسسات التشريعية

المطلب الأول: مشاركة الأقليات الدينية في مؤسسة الشورى في الفقه الإسلامي

تعتبر الشورى إحدى الدعائم الأساسية في النظام الإسلامي، كما تعد صفة من صفات المسلمين حاكمين كانوا أم محكومين، قال ﷻ:﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾[1]، وقد كانت منهاجا سار عليه النبي ﷺ امتثالا لأمره ﷻ :﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾[2].

و لم تقتصر الشورى على جانب من جوانب الحياة، وإنما تناولت الأمور العامة والخاصة، والتي تحتاج إلى حلول في حياة الناس أفرادا وجماعات ومؤسسات.

و قبل التطرق لمشاركة الأقلية الدينية -غير المسلمين في الشورى-ينبغي أن نتعرف أولا على معنى الشورى، وما المقصود بأهل الشورى.

1-تعريف الشورى:

أ/-لغة: من شار العسل استخرجه من الوقبة واجتناه من خلاياه ومواضعه، وأشار عليه بأمر كذا أمره به، وهي الشورى والمشورة، نقول شاورته في الأمر واستشرته بمعنى، واستشاره طلب منه المشورة[3].

ب/- الشورى: هي الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد منهم صاحبه، ويستخرج ما

اقتسام السلطة على أساس الوزن السكاني النسبي لكل طائفة طبقا لتعداد السكان لعام 1932م، لكن تغير الوزيع وفقا للإصلاحات التي جاء بها ميثاق الطائف عام 1989م. راجع: سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، المرجع السابق، ص 157.

[1]-سورة الشورى/38

[2]-سورة آل عمران/159.

[3]-ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق: 2358/4.

عنده[1]، في جميع جوانب الحياة.

2-أهل الشورى: إن ما يلفت الانتباه أن كثيرا من العلماء الذين بحثوا مسألة الشورى اضطربوا في تحديد ماهية الفئة التي تضطلع بهذه الوظيفة، فتارة يطلقون عليها "أهل الحل والعقد"[2]، وتارة يطلقون عليها مصطلح "أهل الاختيار"[3] واستخدم ابن خلدون مصطلح "أولي الأمر"[4]، إلا أن أكثر الكتاب المعاصرين يعبرون بأهل الشورى عن أهل الحل والعقد[5].

ولعل السبب في هذا الاضطراب أن التجربة الدستورية الإسلامية لم تعمر طويلا، فالخلافة لم تكن بالتشاور والاختيار إلا في فترة الخلافة الراشدة، ثم عرفت انتكاسة بعد ذلك في ظل الخلافتين الأموية والعباسية، حيث لم تظهر مؤسسات واضحة لتطبيق مبدأ الشورى في الحكم والسياسة، وإن مورست في نطاق ضيق.

وعليه سنتعرف على مصطلحين نرى أنهما قريبان من موضوع الدراسة وهما:

أهل الشورى: هم جماعة تتميز بالعلم والخبرة في أي من نواحي الحياة، وتقدم هذا العلم لمن يطلبه، فيدخل في هذه الجماعة كل ذي علم وخبرة[6]، وأهل الشورى أكثر المصطلحات شيوعا على ألسنة الكتاب في نظام الحكم الإسلامي.

ونجد هذه الجماعة-بهذا المفهوم- في الوقت الحاضر وبشكل واضح في كثير من الدول لهم مجلسهم الخاص وهو المجلس النيابي أو البرلمان، وقد حددت لهم وظيفتهم المعلومة، وهم ينتخبون أو يعينون، ولهم من الأنظمة الداخلية أو المنصوص عليها في الدستور ماينظم علاقاتهم مع باقي الموسسات في الدولة.

أهل الحل والعقد: هم الجماعة المخصوصة الذين تختارهم الأمة، من وجوهها المطاعين، ذوي العدالة والعلم بالأمر العام، وبخاصة العلماء المشهورين ورؤساء الناس، وتتبعهم فيما ينوبون

---

[1]-ابن العربي، أحكام القرآن، مصدر سابق: 279/1.

[2]-بلال صفي الدين، أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، ط1، دمشق:دار النوادر، 1429ه-2008م، ص79.

[3]-الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق: ص6. ابو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص13.

[4]-ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص187.

[5]-منهم: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا القانونية، مرجع سابق، ص276.

[6]-بلال صفي الدين، أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، مرجع سابق، ص88.

فيه عنها، من إقامة مقصود الشرع في الإمامة ورعاية أمور الأمة ومصالحها العامة أهمها إختيار الإمام[1].

من خلال التعريفين يمكن أن نستخلص أن:

-أهل الشورى مصطلح أعم من أهل الحل والعقد، فهم أهل العلم والخبرة في جميع الميادين ولا حد لاختصاصاتهم، إذ يمكن اللجوء إليهم وأخذ خبرتهم في كل أمر الدين والدنيا، فيكتسبون بذلك الصبغة العلمية.

-أهل الحل والعقد هم أهل الشورى في أمور الأمة العامة ومصالحها الدنيوية، الذين ينبغي الرجوع لقولهم لكونهم متبوعين من الناس وممثلين لهم، فتكون وظيفتهم مقيدة بشؤون الحكم ومصالح الجماعة، وبذلك يكتسبون الصبغة السياسية.

الفرع الأول: مشاركة غير المسلم في الترشح لعضوية مجلس الشورى

1-شروط أهل الحل والعقد (أهل الشورى):

إن جماعة أهل الحل والعقد أو الشورى مقصودة لغاية تؤديها ووظائف تمارسها، ولا بد في كل في كل من يتولى هذه الوظيفة أن ينضبط بنظام يؤدي للقيام بها.

ومع أن نظام أهل الشورى مستنده المصلحة غالبا، إلا أنه يمكن ضبط هذا النظام من خلال كلياته وقواعده، ثم ترك التفاصيل للعلماء وأولي الأمر يتخذون منها ما يحقق المقصود من هذه الجماعة[2]، لذلك فقد أدرك الفقهاء وعلماء الشريعة غايات التشريع ومقاصده، وكان هذا الإدراك دافعا لاشتراط ما يحقق هذه المقاصد والغايات إذ كثيرا ما تكون الشروط التي يطلبها الشرع في أمر أو شخص أو جماعة ما، المعيار المبين لشرعية هذا الشيء.

ويكتسب موضوع الشروط الواجب توفرها في أهل الحل والعقد أهمية خاصة، نظرا لأهمية هذه المؤسسة، لذلك دأب الفقهاء على بحث هذه الشروط حتى تكون موصلة إلى الغاية التي شرعت من أجلها، وقد قرنت هذه الشروط عند العلماء بذكر أهل الحل والعقد، فلا ترى فقيها يذكر هذه الفئة إلا مشفوعة بإيراد صفاتها، والشروط المحققة لغاياته، بل إن كثيرا من العلماء

---

[1] -المرجع نفسه، ص75.

[2] -بلال صفي الدين، أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، مرجع سابق، ص239.

يوردون هذه الشروط في تعريفهم بهذه الجماعة، تأكيدا منهم على أن هذه الشروط تعد معيارا من معايير تمييز هذه الفئة عما سواها[1].

ومن أكثر النصوص شيوعا في بيان هذه الشروط ما جاء به الإمام الماوردي حيث يقول:" فأما أهل الإختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة :

أحدها : العدالة[2] الجامعة لشروطها.

الثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

الثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى الاختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف، وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم به عليه، وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متوليا لعقد الإمامة عرفا لا شرعا، لسبوق علمه بموته ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده[3].

ويعبر بعض الفقهاء على أنه يجب أن تتوفر في أهل الحل والعقد صفة الشهود [4].

2- مشاركة الذمي في الترشح لعضوية مجلس الشورى (أهل الحل والعقد)

إن البحث في جواز اشتراك غير المسلمين في مؤسسة الشورى (أهل الحل والعقد) أو

---

(1) - المرجع نفسه، ص 240.

(2) - العدالة سلامة المرء من الفسق بترك ارتكاب الكبائر أو الإصرار على الصغائر، ومن خوارم المروءة، بتعاطيه ما يستحسن وصيانة نفسه عما يشينه عند الناس. راجع: إبن الهمام، فتح القدير، مصدر سابق: 411/7. ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، مصدر سابق: 385/2، 473/5، 113/7. ابن جزي، القوانين الفقهية، مصدر سابق: 203/1، 151/6. النووي، روضة الطالبين، مصدر سابق: 225/11. الشربيني، مغني المحتاج، مصدر سابق: 427/4 . ابن قدامة، المغني، مصدر سابق: 169/10.

و يقول الإمام الشافعي:"ليس للعدل علامة تفرق بينه وبين غير العدل في بدنه ولا لفظه، وإنما علامة صدقه بما يختبر من حاله في نفسه، فإن كان الأغلب من أمره ظاهر الخير قبل، وإن كان فيه تقصير عن بعض أمره، لأنه لا يعرى أحد رأيناه من الذنوب" راجع: الشافعي، الرسالة، تحقيق:أحمد محمد شاكر، ص493. يلاحظ من خلال تعريفات العلماء للعدالة أنها تؤكد على عدم صدور بعض الصفات والأفعال من المرء ليعد عدلا، ولا تطالبه بالقيام بأفعال ليحوز بقيامه بها صفة العدل، وقد يعبر بعض العلماء عند بيانهم للشروط الواجب توفرها في أهل الحل والعقد عن صفة العدالة بالورع والأمانة.

(3) - الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص31.

(4) - راجع: الشربيني، مغني المحتاج، المصدر السابق: 130/4 .البهوتي، كشاف القناع، مصدر سابق: 159/6.

واتفق العلماء في اشتراط العدالة لقبول شهادة الشاهد لقوله ﷻ:﴿ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾سورةالبقرة /282.

عدمه، فرع من فروع جواز الاستعانة بهم أيضا، كما يضاف إليه أن اشتراكهم في أهل الحل والعقد نوع ولاية، وبالتالي فهو فرع من فروع تولي غير المسلمين لمناصب في الدولة الإسلامية.

لكن ينبغي أولا التمييز بين الاستعانة بغير المسلم في الشؤون الدنيوية، وهذا لا خلاف في جوازه[1]، وبين الاستعانة بهم في الأمور الدينية، وبين ما تشترك فيه الأمور الدينية والدنيوية، وهو ما وقع فيه الخلاف.

وسنعرض ملخص لموضوع الاستعانة بغير المسلم، وسوف نقتصر على ذكر بعض ما جاء فيه بالإضافة إلى الأدلة الخاصة بهذا الشأن، ثم نرجح ما تدل عليه الأدلة في موضوع اشتراك غير المسلمين في أهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية، وتتلخص مذاهب العلماء في هذا الشأن في ثلاثة أقوال:

القول الأول: القائلون بعدم جواز الاستعانة بغير المسلم مطلقا.

يقول الإمام الجويني ممثلا رأي القائلين بمنع كون غير المسلمين من أهل الحل والعقد :"و لا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة، فخروج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس فيه خفاء"[2]

القول الثاني: القائلون بجواز الاستعانة، وأنه لا مانع من مشاركة أهل الذمة في عضوية المجالس النيابية في الدولة الإسلامية.

القول الثالث: القائلون بضرورة التمييز بين وقت الحاجة وغيره، والجمع بين قول المانعين مطلقا والمجيزين، وجواز الاستعانة بغير المسلمين وعدم جوازه أحيانا أخرى.

1/–الأدلة :

1–1– أدلة القائلين بعدم الجواز مطلقا: استدل أصحاب هذا الرأي ب:

---

[1] – بلال صفي الدين، أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، مرجع سابق، ص245.

[2] – الجويني، الغياثي، مرجع سابق، ص62. كما ذهب المودودي إلى القول بعدم السماح لغير المسلمين بتوليتهم لمثل هذه المناصب، حيث قال:" إن رئيس الحكومة في الإسلام وظيفته أن يدير أمر الدولة وفق مبادئ الإسلام، وأن مجلس الشورى لا عمل له إلا أن يساعد الرئيس على تنفيذ هذا النظام المبدئي، لذلك فإن الذين لا يؤمنون بمبادئ الإسلام لا يحق لهم أن يتولوا رئاسة الحكومة أو عضوية مجلس الشورى بأنفسهم ..." راجع : نظرية الأسلام وهديه، مرجع سابق، ص359.

1-1-1- الكتاب: قوله ﷻ :﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [1].

وجه الدلالة: أمرت الآية بطاعة الله عزوجل وطاعة النبي ﷺ، ثم طاعة أولي الأمر وهم من تلقى إليهم مقاليد الأمور من الحكام والأمراء والعلماء[2]، ويجب أن يكون هؤلاء من المسلمين بدلالة قوله عزوجل :"منكم".

وعضو مجلس الشورى (أهل الحل والعقد) من أولي الأمر، ومن مهام أهل الحل والعقد اختيار الخليفة صاحب أعلى مؤسسة في الدولة، بالإضافة إلى اتخاذ القرارات الهامة الخاصة في إطار التشريع فيما لم يرد فيه نص قطعي الثبوت والدلالة، ومنصب أو مؤسسة بهذه الأهمية يجب أن يكون العضو فيها من العلماء المتعمقين في الدين المتفقهين فيه، حتى يتمكن من الإجتهاد فيما يطرح على هذه المؤسسة من مستجدات أمور الدولة، وعليه فالذمي ليس من أهل الاجتهاد ولا من أهل الشورى لأن هؤلاء هم أولو الأمر، والآية صريحة في اعتبار أولي الأمر من المسلمين[3].

- قال ﷻ : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةٗ مِّن دُونِكُمۡ لَا يَأۡلُونَكُمۡ خَبَالٗا﴾[4].

- وقال أيضا:﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ﴾ [5].

- وقال:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [6].

فهذه الآيات وغيرها تنهى عن موالاة غير المسلمين[7]، وهي في دلالتها تنص على عدم اتخاذ

---

(1)- سورة النساء /59.

(2)- قال القرطبي:"ألو الأمر هم أهل القرآن والعلم يعني الفقهاء والعلماء، وهو إختيار مالك". الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق: 178/4. وهو ما يؤكده ابن تيمية بقوله:"إن أولي الأمر نصفين، الأمراء والعلماء وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس، فعلى كل منها أن يتحرى ما يقوله ويفعله". راجع: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ط2، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، بيروت:دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، 1408ه-1988م، ص136.

(3)- دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص258.

(4)- سورة آل عمران /118.

(5)-سورة آل عمران /28.

(6)- سورة المائدة/51. وانظر أيضا الآيات: [سورة النساء/141-144، سورة المجادلة/14-21، سورة الممتحنة/1].

(7)- بلال صفي الدين، أهل الحل والعقد، مرجع سابق، ص248.

أهل الذمة بطانة، وعلى عدم الاستعانة بهم[1]، سواء أكانت الاستعانة برأيهم، أم بإسناد الوظائف العامة لهم.

- قوله ﷻ: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ ﴾[2].

وجه الدلالة: الخطاب في الآية للنبي ﷺ ليعفوا عن المسلمين بعد ما خالفوا أمره في غزوة أحد، وليستغفر لهم، وطلب عزوجل بعد ذلك مشاورتهم، فالمشاورة على هذا لا تكون إلا للمسلمين وليس لأي منهم، بل لمن اتصف بالعلم والصلاح وسداد الرأي، فالآية بذلك في- مضمونها- تمنع من أن يشارك الذمي في مجلس الشورى[3].

1-1-2- من السنة: استدلوا بما يأتي:

-ما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه،قوله ﷺ:"لاَ تَسْتَضِيئُوا بِنَارِ الْمُشْرِكِين... "[4].

وجه الدلالة: قيل من معاني"لاتستضيئوا" لا تستشيروهم ولا تركنوا إلى آرائهم [5].

- ما روي عن عائشة رضي الله عنها، أن النبي ﷺ قال للرجل الذي أدركه قبل بدر، بحرة الوبرة يريد أن يتبعه ويصيب معه :"فَارْجِعْ فَلَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِك"[6].

فالحديث فيه دلالة حسب أصحاب هذا الرأي على منع استشارة أهل الذمة في أمور المسلمين[7].

1-1-3- من الآثار: استدلوا بآثار وردت عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه منها:

---

(1)- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق: 2/18-63-369.

(2)- سورة آل عمران /159.

(3)- دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص 259.

(4)- سبق تخريج الحديث، ص173.

(5)- جلال الدين السيوطي، شرح سنن النسائي، مصدر سايق: 8/177. الشوكاني، نيل الأوطار، مصدر سابق: 7/236 . إبن الأثير، النهاية، مصدر سابق: 3/105.

(6)- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر، مصدر سابق:3/1449،رقم:1817

(7)- النووي، شرح صحيح مسلم، مصدر سابق: 8/198-199.

– قوله لمملوكه:"إن أسلمت استعنت بك على أمانة المسلمين، فإنه لا ينبغي أن أستعين على أماناتهم من ليس منهم."[1]

كما استدلوا أيضا على المنع ب:

– أن الإسلام نظام عقائدي، ومن المعلوم أن الأنظمة العقائدية (الإيديولوجية)لا تضع مقاليد أمور الدولة والمجتمع إلا في أيدي من يعتنقون مبادئها وفكرها، ويسهرون ويتفانون من أجل تطبيقها مما لا يتوافر في الذين لا يدينون بمعتقدها ولا يلتزمون بفكرها [2].

– إن من شروط أهل الحل والعقد العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة [3]، وهذا العلم لا بد أن يكون صاحبه مجتهدا، لأنه يدرك شروط الإمامة، وواجبات هذا المنصب، وعلى هذا لا يمكن أن يسند هذا الأمر لغير المسلمين.

– يشترط في أهل الشورى أن يكونوا مسلمين لأنهم يمارسون نوعا من الولاية، وولاية أهل الحل والعقد أكثرأهمية من كثير من الولايات الأخرى،كما أنه لا ولاية لغير المسلم على المسلم.

– اشترط العلماء العدالة في أهل الحل والعقد، وهي صفة زائدة على الإسلام، بأن يكون العدل ملتزما لواجبات الشرع ومستحباته، متجنبا للمحرمات والمكروهات، ويعد اشتراط هذه الصفة في أهل الحل والعقد من الأمور الواضحة، لعظم المهام المنوطة بهم، فمن الخطر أن توضع مقادير الأمور في الأمة في يد جماعة لا يؤتمنون على ما هو أقل خطرا من هذه الوظيفة.[4]

يقول الإمام الجويني–بعد أن أنهى بيان صفات أهل الحل والعقد–:"و لم نغفل عن ذكر الورع صدرا في الفصل عن ذهول، بل رأيناه أوضح من أن يحتاج إلى الاهتمام بالتنصيص عليه، فمن لا يوثق به في باقة بقل كيف يرى أهلا للحل والعقد؟...ومن لم يتق الله لم تؤمن غوائله"[5].

1–2– أدلة القائلين بالجواز: استدل أصحاب هذا الفريق ب:

1–2–1–من الكتاب:

---

[1] – إبن القيم، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق: 211/1.

[2] – عبد الحميد الأنصاري، الشورى، مرجع سابق، ص210.

[3] – الماوردي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص34. أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص19.

[4] – بلال صفي الدين، أهل الحل والعقد، مرجع سابق، ص286.

[5] –الغياثي، مصدر سابق، ص66.

- قوله ﷻ: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [1].

وجه الاستدلال: الآية تأمر بسؤال المختصين من أهل العلم والمعرفة، وقد ذهب أكثر المفسرين على أن هذه الآية وردت في أهل الكتاب خاصة[2]،و النص بعمومه فيه دلالة على جواز استشارة الكافر لأخذ الرأي منه.

- قال ﷻ: ﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾ [3].

وجه الدلالة: أن المقصود من أولي الأمر كما فسرها العلماء قديما بأنهم الأمراء والحكام والعلماء، بينما فسرها العلماء المحدثون بأوسع من ذلك مما يشمل أهل الاختصاص والمعرفة[4].

فأهل الشورى في العصر الحاضر هم كبار العلماء، وأهل الاختصاص والخبرة ورؤساء الجند والزعماء بالإضافة إلى أعضاء المجالس النيابية المنتخبة[5].

---

[1] -سورة النحل/43، وسورة الأنبياء/7

[2] -يقول القرطبي:"يريد أهل التوراة والإنجيل الذين آمنوا بالنبي ﷺ، قاله سفيان وسماهم أهل الذكر لأنهم كانوا يذكرون خبر الأنبياء مما لم تعرفه العرب". أحكام القرآن: مصدر سابق: 272/11. قال الزمخشري أمرهم أن يستعملوا أهل الذكر وهم أهل الكتاب، حتى يعلموهم أن رسل الله الموحى بهم كانوا بشرا. حقائق التنزيل، مصدر سابق : 607/2.

وقال الطبري:"فسألوا أهل الكتاب من التوراة والإنجيل". ونقل عن قتادة أنه قال:"فسألوا أهل التوراة والإنجيل".جامع البيان، مصدر سابق: 4/17-5. وقال ابن كثير:"أي إسألوا أهل العلم من الإمم كاليهود والنصارى وسائر الطوائف".تفسير القرآن العظيم، مصدر سابق: 248/4.

[3] -سورة النساء/ 83.

[4] - يقول محمد رشيد رضا:"المراد بأولي الأمر أهل الرأي والمكانة في الأمة، وهم العلماء بمصالحها وطرق حفظها والمقبولة آرائهم عند عامتها".تفسير المنار، مرجع سابق: 203/4.

يقول الشيخ محمد عبده:"أهل الذكر منهم يعني ألي الأمر وهم أهل العلم والرأي في مصالح الأمة". وقال:"إن أولي الأمر في زماننا هذا هم كبار العلماء ورؤساء الجند والقضاة وكبار التجار والزراع وأصحاب المصالح العامة،و مديرو الجامعات والشركات، وزعماء الأحزاب، ونابغوا الكتاب والأطباء والمحامون الذين تثق بهم الأمة في مصالحها،و ترجع إليهم في مشاكلها راجع: تفسير المنار، المرجع نفسه: 5/181-198، 4/25. وهو رأي الشيخ محمد شلتوت أيضا حيث يقول :"ألو الأمر هم أهل النظر الذين عرفوا في الأمة بكمال الإختصاص في بحث الشؤون، وإدارة المصالح والغيرة عليها، وفي الأمة جوانب متعددة بتعدد عناصر الحياة...و لكل جانب رجال عرفوا فيه بنضج الآراء وعظيم الآثار، وهؤلاء أولو الأمر في الأمة وليس ألو الأمر خصوص العلماء والفقهاء". الإسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص371.

[5] - عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص 246

- قوله ﷻ: ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْۚ ... ﴾[1].

وجه الدلالة: أن الآية الكريمة تدل على جواز معاملة غير المسلمين إن لم تظهر عداوتهم للمسلمين[2].

1-2-2- من السنة : استدلوا بأحاديث تجيز الاستعانة بغير المسلم منها :

-ما روي عن ذي مخبر قوله ﷺ :"سَتُصَالِحُونَ الرُّوم صُلْحًا آمنًا،فَتَغْزُونَ أَنْتُم وهُمْ عَدُو منْ وَرَائكُم" [3]، فالحديث فيه دلالة على جواز الاستعانة بالكفار[4].

- منها استعارته ﷺ دروع صفوان[5] في غزوة حنين، وخرج صفوان مع النبي ﷺ وهو مشرك[6].

-ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ قوله"إِنَّ اللهَ لَيُؤَيدُ هَذَا الدين بالرَّجُل الفَاجِر"[7].

1-2-3- من الآثار : استدلوا ب:

ما روي عن سعد بن أبي وقاص ﷺ [8]أن النبي ﷺ غزى بقوم من اليهود فرضخ لهم[1].

---

[1] -سورة الممتحنة/8-9.

[2] -أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، مرجع سابق: 45/4.

[3] -أخرجه أبو داوود،كتاب الملاحم، باب ما يذكر من ملاحم الروم، مطبعة السعادة: 157/4، رقم 4292. ورواه بن ماجة، كتاب الفتن،باب الملاحم، مصدر سابق: 1369/2، رقم 4089، قال في الزوائد إسناده حسن. ورواه أحمد في مسنده، كتاب الجهاد، باب ما جاء في الإستعانة بالمشركين في الجهاد.

[4] -الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق:236/7-237.

[5] - هو صفوان بن أمية بن خلف بن وهب الجمعي أبو وهب، حضر وقعة حنين وهو غير مسلم ثم أسلم، كان أحد المطعمين المطعمين في الجاهلية، وكان فصيحا، مات بمكة مقتل عثمان [ابن حجر، الإصابة، مصدر سابق :181/2].

[6] - النووي، شرح صحيح مسلم، مصدر سابق:198/12-199.

أما سؤاله دروع صفوان. راجع: ابن هشام، السيرة النبوية، مصدر سابق: 83/4.

[7] -رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد باب إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر، مصدر سابق: 88/4. أخرجه مسلم في صحيحه،كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، مصدر سابق: 106/1، رقم111.

[8] -هو:سعد بن أبي وقاص مالك بن أهيب القرشي الزهري أبو إسحاق، ولد سنة 23 قبل الهجرة، فاتح العراق ومدائن

و أن الشعبي[2] سئل عن المسلمين يغزون بأهل الكتاب فقال: أدركت الأئمة الفقيه منهم وغير الفقيه، يغزون بأهل الذمة فيقسمون لهم ويضعون عنهم جزيتهم، فذلك لهم نفل حسن[3].

كما أن الخلفاء ﷺ استعانوا بأهل الذمة في أمور كثيرة وأشركوهم في أعمال الدولة، فدواوين عمر كان فيها الكثير من الروم، وعلى نهج عمر سار عثمان وعلي ﷺ، ثم خلفاء بني أمية بعدهم[4].

1-3- أدلة الراي الثالث: استدل من ذهب إلى تقييد جواز الاستعانة بالحاجة، بأن الأدلة متعارضة، فمنها ما يجيز الإستعانة ومنها ما يمنعها، فيمكن الجمع بين هذه الأدلة، بحمل المجيزة على وقت الحاجة وحمل غير المجيزة على وقت كفاية المسلمين وعدم حاجتهم للاستعانة بغيرهم.

و الأحاديث المانعة يمكن الجمع بينها وبين الأحاديث المجيزة، باشتراط الحاجة أو بإناطة الجواز بنظر الإمام[5].

وفي ذلك يقول عبد الحميد الأنصاري:"نرى أنه لا مانع من مشاركة أهل الذمة في عضوية المجالس النيابية في الدولة الإسلامية إذا كانت المصلحة العامة تقتضي ذلك." [6]

2-مناقشة الأدلة :

2-1-مناقشة أدلة المانعين: ناقش المجيزون أدلة المانعين بما يأتي:

- أن ما ذهب إليه بعض العلماء في تفسير قوله تعالى "أولي الأمر "بالحكام والأمراء، مقصور على رئاسة الدولة ولا علاقة له بمجلس الشورى (أهل الحل والعقد)، ولكن حتى على التسليم بشمولها لأهل الشورى، فإن وجود بعض من أفراد أهل الذمة في هذا المجلس والذي يضم

كسرى،أول من رمى بسهم في سبيل الله، أحد الستة أصحاب الشورى، وأحد المبشرين بالجنة، فارس الإسلام، شهد بدرا وافتتح القادسية، فقد بصره آخر عمره، توفي بالمدينة سنة 55ه [الزركلي، الأعلام، مرجع سابق: 87/3] .

[1]-رضخ: الرضخ هو إعطاء مال من الغنيمة لمن ليس له سهم منها.

البيهقي، السنن الكبرى، مصدر سابق: 37/9.

[2] -هو: عامر بن شرحيل بن عبد ذي كبار، الشعبي الحميري، الإمام من فقهاء التابعين، شهد وقعة دير الجماجم مع ابن الأشعث، نجى من سيف الحجاج، توفي سنة 103هـ[الذهبي، سير أعلام النبلاء، مصدر سابق :294/4]

[3] - مصنف أبي شيبة، كتاب الجهاد، باب من غزى بالمشركين وأسهم لهم: 396/12، رقم 15014.

[4] - عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص82.

[5] - بلال صفي الدين، أهل الحل والعقد، مرجع سابق، ص252-253.

[6] - عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق،ص325.

أغلبية من المسلمين لا يغير من الأمر شيئا، فلا تزال طاعة أولي الأمر من المسلمين باقية ومعمول بها بحسب نص الآية، خاصة أن القرارات الصادرة من المجلس إنما تكون بالأغلبية، فالطاعة إنما تكون لهذه الأغلبية المسلمة، وقوله تعالى "منكم" من باب الغالب الأعم، خاصة أن الظروف المختلفة في العصر الحاضر تدعو إلى مثل هذا التعاون والمشاركة من قبل الأقليات للدولة بإخلاص ووفاء[1].

-قوله عزوجل :﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمۡ ﴾ فالنهي الوارد في الآية يخص من ظهرت عداوته للمسلمين، فهؤلاء لا يجوز اتخاذهم بطانة مطلقا [2] ولا الاستعانة برأيهم ومشاورتهم في شؤون المسلمين، أما الذين انتفت عنهم هذه الصفة للمسلمين ودولتهم فلا مانع من الاستعانة برأيهم والإستفادة من خبراتهم وتخصصاتهم مادامت الثقة متوافرة لديهم[3].

-كما أن الآيات التي استدل بها المانعون مقيدة بقوله ﷻ :﴿ لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ ... ﴾[4]

وعلة المنع في الموالاة هي وجود عداوة غير المسلمين للمسلمين، فإن لم تكن ثمة عداوة، فلا مانع من اتخاذهم أولياء فيما لا يضر المسلمين[5].

- قوله ﷻ :﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ ... ﴾ فيرى بعض العلماء أنها نزلت بعد غزوة أحد، حين خشي الناس أن تدور الدوائر على المسلمين، ففكر بعضهم أن يتهود ويلحق باليهود، وفكر آخرون أن يتنصروا ويلحقوا بالنصارى طلبا للنجاة والأمان، فأنزل الله عزوجل هذه الآية تنهى عن هذا التفكير[6]، فالآية إذا تنهى المؤمنين حذرهم من أن يقعوا في الردة عن الإسلام، ولا تعني عدم الاستعانة بأهل الذمة ومشاورتهم.

- أما قوله ﷻ ﴿ فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ ﴾ .

---

[1] -المرجع نفسه، ص323.

[2] -فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص168.

[3] -دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص259.

[4] -سورة الممتحنة/ 8.

[5] -للتوسع أكثر راجع: وهبة الزحيلي، آثار الحرب، مرجع سابق، ص85-105-702-703.

[6] -راجع: تفسير الطبري، مصدر سابق: 178/6. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق: 216/6. الزمخشري، حقائق التنزيل، مصدر سابق: 642/1.

فالآية تخص جماعة من شارك في غزوة أحد من المسلمين، الذين خالفوا أوامر الرسول ﷺ، والأمر فيها للنبي بالاستغفار لهم ومشاورتهم في أمور المسلمين بعد العفو عنهم، وهذا تأكيد لمبدأ الشورى في النظام الإسلامي، وأن حصول الأخطاء من قبل المسلمين لا يمنع من مزاولة هذا المبدأ لأنه أساسي في نظام الحكم الإسلامي لا يمكن تجاوزه لأي سبب مادامت المشاورة وسبلها ممكنة [1].

و نوقش ما استدلوا به من السنة :

بأن حديثه ﷺ "لَنْ أَسْتَعِينَ بِمُشْرِكٍ" عام، فيبقى على عمومه، إذ ليس ثمة ما يخصصه [2].

أما باقي الأحاديث فصحيحها غير صريح وصريحها غير صحيح [3].

– ورد عن قولهم أن الإسلام نظام عقائدي، ومعلوم أن مثل هذه الأنظمة لا تضع مقاليد أمور الدولة إلا في أيدي من يعتقد مبادئه...ناقش بعض العلماء هذه الحجة بأن الأمر مقصور على رئاسة الدولة، ولا يشمل مجلس الشورى، وعلى إفتراض شموليته لمجلس الشورى باعتباره السلطة المهيمنة والممثلة لسلطة الشعب، فإن هذا المجلس يخضع في أسسه وقواعده للدستور المستمد من القرآن والسنة، ووجود بضعة أفراد قلائل في هذا المجلس–من أهل الذمة– لن يضير خاصة وأن عهد الذمة يقتضي أن يلتزم غير المسلمين بالأحكام الشرعية، وهذا يعني خضوعهم للإسلام نظاما ودستورا، ووجود هذا العدد القليل لا يؤثر على رأي المجلس عامة[4].

3–الترجيح :

بالنظر في أدلة وأقوال الفرقاء يتبين أن هذه الأدلة ليس فيها دلالة صريحة بمنع إشراك الذميين في مؤسسات الدولة منها مؤسسة الشورى، كما أنه ليس فيها دلالة تفيد الجواز مطلقا[5].

مطلقا[5].

---

[1] – دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، المرجع السابق، ص260.

[2] –راجع: ابن حجر، فتح الباري، مصدر سابق: 6/179–180.الشوكاني، نيل الأوطار، مصدر سابق:7/237.

[3] –بلال صفي الدين، أهل الحل والعقد، مرجع سابق، ص252.

[4] –عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص324. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص 82.

[5] –يرى بعض العلماء أن أدلة المجيزين أقرب إلى توجه الإسلام وتشريعه في معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي آخذين بعين الاعتبار الضوابط الشرعية التي تحدثت عنها بعض الآيات. دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص 240.

لكن قبل الترجيح لابد من ملاحظة الأمور الآتية والتي تتعلق بموضوع دخول غير المسلمين في أهل الحل والعقد:

1-ينبغي ملاحظة الجو العام السائد بين المسلمين وغير المسلمين في الزمان والمكان اللذين يدرس فيهما اشتراك غير المسلمين في أهل الحل والعقد، فيمكن أن نجد دولة مشحونة بالفتن بين هذين الطرفين، في حين نجد دولة أخرى ينعم الطرفان فيها بالتعاون في ظل الشريعة الإسلامية، وقبول غير المسلمين بها إطارا عاما لهم، فعهد النبي ﷺ كان عهد مؤامرات ومكائد من قبل اليهود للنبي ﷺ وللدعوة، في حين لا نجد هذه المكائد في العصر العباسي مثلا.

و تبقى أقوال العلماء وآرائهم- في مثل هذه المسائل- في مجموعها اجتهادات تستوحي مقاصد الشرع والمصلحة، فتكون قابلة للإضافة والتطوير حسب مقتضيات كل زمان ومكان.

2-أن غير المسلمين في الدولة الإسلامية يقرون بالإسلام هوية للدولة، وأساسا لنظام الحكم فيها، لأنهم التزموا في عقد الذمة أحكام الإسلام العامة، ودستور الدولة الإسلامية.

3- أن غير المسلمين في الدولة الإسلامية أقلية، وإشراكهم في مؤسساتها السياسية من شأنه أن يقوي فيهم الشعور بالانتماء لها والولاء لنظامها، أما إن لم تعمل الدولة على استقطاب هذه الفئة، فإنها ستنحاز إلى أطراف خارجية، وفي انحيازهم من خطر الدسائس والإحداق بمصالح المسلمين مافيه، ولعل مراعاة هذه الحال كانت من حكم تشريع عقد الذمة.

4- الإسلام أجاز من ولايات غير المسلمين ما يبقى تحت ولاية المسلمين-كجواز نكاح المسلم غير المسلمة، وعدم جواز العكس- لذلك أجاز الماوردي أن يتولى غير المسلمين من أهل الذمة وزارة التنفيذ، وقد وقعت هذه التولية فعلا زمن العباسيين ولم ينكرها العلماء لبقاء ولاية أهل الذمة تحت ولاية المسلمين.

5-أن الموالاة المحرمة بين المسلمين وغيرهم هي الموالاة للجماعة المعادية للمسلمين التي لاتلوهم خبالا، ويدل ذلك على تقييد الموالاة المحرمة بكونها "من دون المؤمنين"، ووصف الجماعة التي تحرم موالاتها بالعداوة للمسلمين وبإيذائها لهم[1].

6-قد يوجد عند غير المسلمين من العلم والكفاءة والخبرة مالا يوجد عند المسلمين، وليس

[1]- بلال صفي الدين، أهل الحل والعقد، مرجع سابق، ص 253.

من الحكمة أهمال مثل هذه الكفاءات والخبرات بسبب الاختلاف في الدين.

بعد كل ما تقدم يمكن القول بأن الأصل عدم جواز إشراك غير المسلمين في مؤسسة الشورى، لكن وللضرورة يجوز تمثيلهم بأفراد منهم بالشروط الآتية:

1-أن تدعو الحاجة إلى اشراكهم في مؤسسة أهل الحل والعقد، والمعيار هو المصلحة المتأتية من ذلك، ودفع المفسدة الناتجة عن عدم إشراكهم.

2- غلبة الظن بسعيهم لخير الدولة الإسلامية التي يعيشون فيها، والثقة بهم وعدم التهمة بتبعيتهم لطرف خارجي (أجنبي) معاد للإسلام وأهله، وذلك بإنضوائهم تحت قيادة المسلمين.

3- أن يفصل في اختصاصاتهم، فلا يجوز لهم الإشتراك في القرارات المتعلقة بالمسائل الدينية الإسلامية، إذ من البديهي ومن الناحية التطبيقية أن المسائل المتصلة بالعقيدة، أو التي تقوم على الاجتهاد (كمسائل الزواج والطلاق وحقوق الزوجين، ومسائل المواريث فيما يصح فيه الاجتهاد) لا يشترك النواب غير المسلمين في إبداء الرأي فيها، وإصدار التشريعات المنظمة لها، لأنها خاصة بالمواطنين المسلمين، والحال أن غير المسلمين لا يؤمنون بالإسلام، إلا أن يكونوا مراقبين حين مناقشة الأمور والقضايا التي لها صبغة دينية تشريعية إسلامية، وعدم التصويت عليها من قبلهم.

يقول د.جمال الدين عطية محمد في أحقية أهل الذمة للترشيح للمجالس النيابية:"ينبغي أن نميز بين المجلس النيابي الذي يقوم بمهمة الرقابة على السلطة التنفيذية، والمجلس التشريعي أو مجلس المجتهدين الذي يقوم بمهمة التشريع، ولا إشكال في عضوية غير المسلم في الأول، وفي رأينا أنه يجوز اشتمال الثاني على ممثلين لغير المسلمين لتعلق التشريع بهم كذلك"[1].

و يجب أن تقتصر صلاحياتهم داخل مجلس الشورى على أمرين:

-عرض مشكلات أهل الذمة العامة والخاصة.

-الاشتراك في القرارات والإدلاء برأيهم في الأمور الدنيوية –الفنية- التي تعرض على المجلس التشريعي كالزراعة والصناعة والمسائل التجارية والعلمية كالطب مثلا والقوانين المنظمة للضرائب والمباني والمرور ونحوه، بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة.

---

[1]- نحو فقه جديد للأقليات، مرجع سابق، هامش ص 94-95.

4-أنه-و مراعاة للأدلة الواردة في النهي عن تولي الكفار-لا يسمح بترشيحهم عن طريق الأحزاب السياسية لأن ذلك يفضي إلى وجود أغلبية غير مسلمة تتولى وظيفة التشريع، وإنما يوكل ذلك إلى ولي الامر الذي يختار منهم مايحقق التمثيل المناسب لهم.

الفرع الثاني: مشاركة غير المسلم في انتخاب أعضاء مجلس الشورى.

رأينا فيما سبق اختلاف العلماء حول إمكانية ترشيح غير المسلمين لعضوية مؤسسة أهل الحل والعقد، واعتبارها مؤسسة ذات صبغة دينية، وانقسموا في ذلك بين معارض لهذه العضوية وبين مجيز لها ومؤيد، وسنتطرق في هذا الفرع إلى حق غير المسلمين في الانتخاب، أي هل يجوز لهم المشاركة في انتخاب أعضاء هذه المؤسسة الشورية ؟

ولقد افترق العلماء أيضا في هذه المسألة بين مؤيد ومعارض، فذهب الأستاذ المودودي للقول بعدم إمكانية ترشيح غير المسلمين لعضوية مجلس الشورى ولا الحق في انتخاب هؤلاء الأعضاء، حيث يقول :"إن رئيس الحكومة في الإسلام وظيفته أن يدير أمر الدولة وفق مبادئ الإسلام، وأن مجلس الشورى لا عمل له إلا أن يساعد الرئيس على تنفيذ هذا النظام المبدئي، لذلك فإن الذين لا يؤمنون بمبادئ الإسلام لا يحق لهم أن يتولوا رئاسة الحكومة وعضوية مجلس الشورى بأنفسهم، كما لا يصح لهم أن يشتركوا في انتخاب رجال لهذه المناصب كالناخبين" [1].

ويستدل على ما ذهب إليه بالقول:"وأكبر دليل على هذه القاعدة أننا لا نجد في عهد النبوة ولا في عهد الخلافة الراشدة مثلا يدل على أن أحدا من أهل الذمة انتخب عضوا لمجلس الشورى ...مع أنه لم يكن حتى ولا عصر النبي ﷺ خاليا من أهل الذمة...فلو كان الاشتراك في هذه الأمور من حقهم لما بخسهم رسول الله شيئا من هذا الحق، ولا قعد عن آدائه-مدة ثلاثين سنة- أتباعه وأصحابه..."[2] مما يفهم لدى الجميع أن هذا الحق مقصور على المسلمين دون غيرهم[3].

ومن الحجج التي استدل بها أيضا القائلون بعدم جواز مشاركة غير المسلمين في انتخاب أعضاء مجلس الشورى أن من شروط الناخب: - الإسلام والعدالة.

وهذا الشرط مبني على أن الانتخاب شهادة فيما هو أعم من الأموال وأهم، والقرآن يقول:

---

[1] - نظرية الإسلام وهديه، مرجع سابق، ص359.

[2] - المرجع نفسه، ص302.

[3] - عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص 84.

﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [1]، ويقول:﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [2]،و على ذلك لا يصح التصويت لكل من لا تقبل شهادته شرعا، كأن يكون محدودا في قذف أو شهادة زور، أو كان من غير المسلمين، أو كان صبيا أو مجنونا [3].

ولقد تعرض بعض العلماء لاختيار الإمام من قبل أهل الحل والعقد [4]ويستنتج من تفويض أهل الحل والعقد لاختيار الإمام أن ذلك موكول للمسلمين، فلا مدخل لغيرهم في ذلك.

و قد رد على ما احتج به المانعون ب :

– أن ما احتج به الإمام المودودي من أدلة مردود عليه لأكثر من سبب، وهذا لأنها تضمنت خلطا بين ما هو محل اتفاق عند الجمهور كالذي يتعلق بمنصب الإمامة، ووزارة التفويض، وبين ما هو محل اختلاف ونظر كحق الانتخاب، كما أن هذه المسألة هي من باب المعاملات والعادات والسياسات، لا العقائد والعبادات، والأصل في الأولى التعليل والقياس والإلتفات إلى المعاني لا الوقوف على النصوص، بخلاف باب العبادات فإن الأصل فيها التعبد والتزام النصوص لا الالتفات إلى المعاني.

بالإضافة إلى أن الحقبة التي احتج بها هي فترة محدودة من تاريخ المسلمين–الذي تجاوز أربعة عشر قرنا–لها ظروفها الخاصة من جهة، واعتبار المصلحة هو أساسها من جهة أخرى، كما أنه لا يجوز تحميل هذه الحقبة ما لا تحتمله –مما ذكر–عن فكرة التمثيل، ومجلس الشورى[5].

أما عن قولهم أن الانتخاب شهادة، فلا يسمح لأهل الذمة من انتخاب أعضاء مجلس الشورى لأن شهادتهم غير مقبولة شرعا، رد عن هذه الحجة بأنه لم يرد في القرآن ولا في السنة نصوص تمنع من ذلك [6].

كما أن من المصلحة العامة في إشراك غير المسلمين إلى جانب المسلمين في الانتخاب، تقوية

---

[1] –سورة الحجرات/6.

[2] –سورة الطلاق/2.

[3] –منير حميد البياتي، النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية، مرجع سابق، ص329.

[4] – ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص213. ابن جماعة، تحرير الأحكام، مصدر سابق، ص52.

[5] –فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص162-163.

[6] – دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص 263.

انتمائهم وإخلاصهم للدولة الإسلامية، وهذا من تسامح الإسلام معهم [1]إذ يقول ﷻ :﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾.[2]

يقول وهبة الزحيلي:"ولقد أصبحت مشاركة غير المسلم في الانتخابات للبرلمان، وكذا الترشيح ليكون المنتخب نائبا، أصبح مقبولا عرفا لا شرعا، حيث لا خطر ولا ضرر من مشاركته"[3].

ومما تقدم يمكن أن نخلص إلى أنه:

إن كان تولي الذمي للوظائف العامة –كمنصب وزارة التنفيذ– قد أباحه العلماء كالماوردي وغيره، فضلا على أنه قد حدث في واقع التاريخ الإسلامي، فإنه من الواجب أن يدفعنا ذلك لتقرير حق الذميين في انتخاب أعضاء المؤسسة التشريعية، على أساس كونهم مواطنين كغيرهم من المسلمين، أما تحفظ العلماء من أن يستطيلوا فإن القواعد القانونية الإسلامية العامة كفيلة بذلك.

المطلب الثاني : مشاركة الأقليات الدينية في المؤسسة التشريعية في الدساتير العربية

الفرع الأول: مشاركة غير المسلم في الترشح لعضوية المؤسسة التشريعية

المجلس التشريعي أو البرلمان [4] هو الهيئة السياسية المشكلة من مجلس أو مجلسين المعبرة عن إرادة الشعب، والذي يمارس عن طريقه سيادته، بواسطة ممثليه المنتخبين على مستوى الدولة في الهيئة التشريعية [5]، فهو عضو التشريع الأصيل وفقا للمبدأ الديمقراطي–من الناحية النظرية–و إن

---

[1] – المرجع نفسه، ص263.

[2] – سورة الممتحنة/8.

[3] – موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، ط3،دمشق:دار الفكر، 1422ه–2012م: 539/7.

[4] – اختلفت تسمية هذه المؤسسة في الدساتير العربية وتنوعت، فجاءت في بعضها باسم " مجلس الشعب "في كل من مصر، سوريا، السودان وأضافت الجزائر وصف "الوطني" فأصبح "المجلس الشعبي الوطني"، "مجلس الأمة" في دستور الكويت، "مجلس النواب" في دستور لبنان، المغرب، تونس، اليمن والأردن."مجلس الشورى" في دستور قطر،"المجلس النيابي"في دستور موريطانيا، "المجلس الوطني" في العراق ودولة الإمارات العربية المتحدة.

و يرى بعض فقهاء القانون أن تسمية السلطة التشريعية تدل على المفهوم الفقهي لها، فاسم مجلس الشورى يرمز إلى التشاور في الأمر تيمنا بقوله تعالى:﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى/18]، بينما تدل تسمية المجلس الوطني على الإرتباط بالوطن

كانت تطورات أنظمة الحكم وتعقيدات ممارسته قد تجاوزت هذا الوضع النظري بتزايد قوة السلطة التنفيذية في مختلف المجالات بمافي ذلك مجال التشريع بسبب تشعب جهاز الدولة وتداخل مهام السلطات العليا[1].

و الملاحظ أن بعض الدساتير تأخذ بنظام المجلس الواحد، والبعض الآخر يأخذ بنظام المجلسين أو الغرفتين المجلس الشعب الوطني ومجلس الأمة، كما يحدث في دستور الجزائر 1996م وفي مصر مجلس النواب ومجلس الشورى.

ولقد حافظت معظم الدساتير العربية على مبدأ الانتخاب في تشكيل المجالس النيابية، لأن الديمقراطية النيابية لا تستقيم بدونه[2]، والتي أحالت أوضاعه إلى قانون خاص، وتضمنت بعضها في صلبها بعض المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الانتخاب في الوقت الحاضر كمبدأ الاقتراع العام السري المباشر والذي ورد النص عليه في معظم الدساتير العربية.

أولا: إختصاصات المجلس النيابي:

المجلس التشريعي وكما يشير إليه اسمه يضطلع بالمهمة الأساسية له وهي التشريع بالإضافة إلى الوظيفة الرقابية، وقد ورد ذلك في كثير من الدساتير العربية.

ففي دستور مصر 2012م نصت المادة 82 :"تتكون السلطة التشريعية من مجلس النواب ومجلس الشورى، ويمارس كل منهما سلطاته على النحو المبين في الدستور".

وفي المادة 79 من دستور دولة الكويت:" لا يصدر قانون إلا إذا أقره مجلس الأمة وصدق عليه الأمير".

ونفس المهمة أنيطت بهذا المجلس في المملكة الأردنية حيث نصت المادة 25:"تناط السلطة

والتمثيل القطري، في حين ترمز تسمية مجلس الشعب إلى الإرتباط بالمبادئ الراديكالية وتشير تسمية مجلس النواب إلى النظام التمثيلي. ويرمز مجلس الأمة إلى تمثيل الأمة برمتها والهدف إلى توحيد البلاد العربية بأكملها.

راجع: قائد محمد طربوش، أنظمة الحكم في الدول العربية، مرجع سابق: 1103/5

(5) -العيفا أويحي، النظام الدستوري الجزائري، مرجع سابق، ص331. سعيد بوالشعير، القانون الدستوري والنظم الساسية المقارنة، ط7، الجزائر:ديوان المطبوعات الجامعية، 2005م :19/2.

(1) - قائد محمد طربوش، أنظمة الحكم في الدول العربية، مرجع سابق : 1121/5.

(2) - سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص91.

التشريعية بمجلس الأمة والملك ..."

والفصل 18 من دستور الجمهورية التونسية: "يمارس الشعب السلطة التشريعية بواسطة مجلس نيابي يسمى مجلس النواب".

وكذلك نص المادة 16من دستور الجمهورية اللبنانية المعدلة في 1927/10/17م:" تتولى السلطة المشترعة هيئة واحدة هي مجلس النواب ".

أما دستور المملكة المغربية فجاء في فصله 45:"يصدر القانون من البرلمان بالتصويت..."

في سوريا نصت المادة 55 من الدستور:" يتولى السلطة التشريعية مجلس الشعب على الوجه المبين في الدستور."

وفي الجزائر تنص المادة 98 من الدستور على أنه يمارس السلطة التشريعية برلمان يتكون من غرفتين وهما المجلس الشعبي الوطني ومجلس الأمة، وله السيادة في إعداد القانون والتصويت عليه.

وحددت المادة 122 الميادين التي يخصصها له الدستور والمجالات التي يشرع فيها.

فبالإضافة إلى الوظيفة الأساسية للبرلمان وهي التشريع يمكن له أن يمارس وظائف أخرى كالرقابة على عمل الهيئة التنفيذية، حيث نجد أن البرلمان يمارس رقابة على الحكومة وعملها من خلال الموافقة على برنامجها وفقا للمواد 80 – 81 – 82 من الدستور، واستجواب الحكومة ومساءلة أعضائها كما جاء في المادتين 133 و134، وكذلك من خلال التصويت بالثقة وملتمس الرقابة وفقا للمادة 84.

وكانت المادة 99 صريحة حيث نصت على أنه يراقب البرلمان عمل الحكومة وفقا للشروط المحددة في المواد 80 و84 و133 و134، وكذلك عن طريق لجان التحقيق، إذ منحت المادة 161 لكل غرفة من البرلمان الحق في إنشاء لجان تحقيق في قضايا ذات مصلحة عامة.

وأضافت المادة 75 من الدستور السوري:"يتولى مجلس الشعب الاختصاصات التالية:

إقرار القوانين، مناقشة بيان الوزارة، حجب الثقة عن الوزارة أو أحد الوزراء إقرار الموازنة العامة والحساب الختامي، إقرار خطط التنمية، إقرار المعاهدات والإتفاقيات...، إقرار العفو العام، قبول استقالة أحد أعضاء المجلس أو رفضها"، هذا بالإضافة إلى "حق اقتراح القوانين وتوجيه الأسئلة والاستجوابات للوزراة أو أحد الوزراء..."حسب نص المادة 74.

ويختص مجلس الشورى في دولة قطر وفقا للمادة 76 من الدستور وفق تعديل2004م ب: سلطة التشريع، يقر الموازنة العامة للدولة، يمارس الرقابة على السلطة التنفيذية وذلك على الوجه المبين في الدستور.

ثانيا : شروط الترشح لعضوية المجلس التشريعي

تركت معظم الدساتير العربية بيان الشروط الخاصة التي يجب توافرها في العضو المرشح لعضوية المجلس التشريعي إلى قانون خاص.

حيث أرجع الدستور الجزائري لعام 1996م طرق انتخاب النواب وعددهم وشروط قابليتهم للانتخاب وحالات التنافي مع شروط العضوية في المجلس إلى قانون عضوي[1].

و قد تضمن نظام الانتخابات الذي صدر بموجب الأمر رقم 79-07 المؤرخ في 6 مارس 1997م، في الفصل الثاني منه انتخاب أعضاء المجلس الشعبي الوطني، والذي تشترط المادة 107 منه في المترشح للمجلس الشعبي الوطني:

"- أن يستوفي الشروط المنصوص عليها في المادة 5 من هذا القانون (أن يكون ناخبا ومتمتعا بحقوقه المدنية والسياسية).

- أن يكون بالغا 28 سنة على الأقل يوم الإقتراع.

- أن يكون من جنسية جزائرية أصلية أو مكتسبة منذ 5 سنوات على الأقل.

- أن يثبت آداؤه للخدمة الوطنية أو إعفاؤه منها".

ونصت المادة 80 من دستور الكويت:" يتألف مجلس الأمة من خمسين عضوا ينتخبون بطريق الانتخاب العام السري المباشر وفقا للأحكام التي يسنها قانون الانتخاب..."

كما جاء في الفصل 19 من الدستور التونسي:" ينتخب أعضاء مجلس النواب انتخابا عاما،حرا، مباشرا، سريا حسب الطريقة والشروط التي يحددها القانون الانتخابي".

وأورد الدستور اللبناني في مادته 24:"يتألف مجلس النواب من أعضاء منتخبين يكون عددهم وكيفية انتخابهم وفقا لقوانين الانتخاب المرعية الإجراء".

---

[1]- راجع في ذلك: العيفا أويحي، النظام الدستوري الجزائري، مرجع سابق، ص272.

لذا حددت المادة 6 من هذا القانون الشروط الواجب توفرها فيمن يرغب في الترشيح لعضوية مجلس النواب بقولها: "لا يجوز أن ينتخب عضوا في المجلس النيابي إلا:

من كان لبنانيا، مقيدا في قائمة الناخبين، أتم الخامسة والعشرين من عمره، متمتعا بحقوقه المدنية والسياسية، متعلما (ملما بالقراءة والكتابة فقط)، ولا يجوز انتخاب المتجنس بالجنسية اللبنانية إلا بعد انقضاء عشر سنوات على تجنسه."

و أورد البعض الآخر من الدساتير العربية بعض التفاصيل في صلب الدساتير ذاتها، إذ نص الدستور السوداني الإنتقالي 2005م على الشروط الأساسية التي يجب أن تتوافر في المرشح لعضوية البرلمان في المادة 86 : "يشترط لعضوية الهيئة التشريعية القومية أن يكون المرشح:

سودانيا، لا يقل عمره عن واحد وعشرين عاما، سليم العقل، ملما بالقراءة والكتابة، لم تسبق إدانته خلال السنوات السبع السابقة في جريمة تتعلق بالأمانة أو الفساد الأخلاقي."

أما المادة 70 من دستور الإمارات العربية المتحدة فحددت القدر الأدنى من الشروط التي يجب توافرها في عضو المجلس الوطني الاتحادي، والتي تلتزم بها الإمارة عند اختيار ممثليها في المجلس وذلك بالنص:"يشترط في عضو المجلس الوطني الاتحادي

1- أن يكون من مواطني إحدى إمارات الاتحاد، ومقيما بصفة دائمة في الإمارة التي يمثلها.

2-أن لا يقل سنه عند اختياره عن خمس وعشرين سنة ميلادية.

3-أن يكون متمتعا بالأهلية المدنية، محمود السيرة حسن السمعة، لم يسبق الحكم عليه في جريمة مخلة للشرف، ما لم يكن رد له اعتباره طبقا للقانون.

4-أن يكون لديه إلمام كاف بالقراءة أو الكتابة."

ونص دستور الجمهورية الموريتانية لسنة 1991م في مادته 47:"...يحق لكل مواطن موريتاني متمتع بحقوقه المدنية والسياسية أن ينتخب نائبا إذا كان عمره لا يقل عن خمس وعشرين سنة، أو عضوا في مجلس الشيوخ إذا كان عمره لا يقل عن خمس وثلاثين سنة ".

و بينت المادة 48 أن شروط انتخاب أعضاء البرلمان وعددهم وعلاواتهم...يحددها قانون نظامي، وفي المادة 80 من دستور دولة قطر بين المشرع شروط أعضاء مجلس الشورى حيث جاء فيها، "يجب أن تتوافر في عضو مجلس الشورى الشروط الآتية:

أ- أن تكون جنسيته الأصلية دولة قطر.

ب- أن لا يقل سنه عند قفل باب الترشيح عن ثلاثين سنة ميلادية.

ج- أن لا يكون قد سبق الحكم عليه نهائيا في جريمة مخلة بالشرف أو الأمانة ما لم يكن قد رد إليه اعتباره وفقا للقانون."

كما اشترط الدستور الأردني في المرشح لعضوية البرلمان أن يكون سنه ثلاثون سنةكما جاء في المادة 70 وبينت المادة 75 باقي الشروط، وأوضحت المادة 64 أن يكون عضو مجلس الأعيان وزيادة على ما جاءت به المادة 75 من طبقات معينة كالسفراء، الوزراء...ويكون قد أتم أربعين سنة شمسية من عمره.

الملاحظ بعد استقرائنا للنصوص القانونية السابقة أنه لم ينص على شرط الإسلام في المترشح للمجالس النيابية المنتخبة في معظم الدساتير العربية بإستثناء لبنان، وبالنظر إلى التركيبة الطائفية صاغ اللبنانيون ترتيبات سياسية،كان أهمها ما عرف بالميثاق الوطني عام 1943م والذي ضمن الحد الأدنى لكل طائفة وجعل رئيس مجلس النواب مسلما شيعيا، كما تم بمقتضاه توزيع مقاعد المجلس النيابي 99 على أساس طائفي، 54 مقعدا للمسيحيين و45 للمسلمين[1]، لكن هذا التوزيع تغير وفقا للإصلاحات التي جاء بها ميثاق الطائف عام 1989م، الذي زاد عدد مقاعد المجلس النيابي إلى 180 مقعد ليصبح مناصفة بين المسلمين والمسيحيين.

الفرع الثاني: مشاركة غير المسلم في انتخاب أعضاء المؤسسة التشريعية

يمتلك كل فرد في الدولة جزء من السيادة الوطنية يمارسه عن طريق الانتخاب، الذي يعتبر سلطة قانونية يقررها المشرع للمواطنين للمشاركة في اختيار السلطات العامة في الدولة[2].

هذ الحق الذي يعتبر من أبرز الحقوق السياسية، يشعر به الفرد بانتمائه للمجموعة الوطنية، ويضمن اشتراكه في ممارسة باقي الحقوق.

---

[1] - تم تقسيم هذه المقاعد كالآتي :بالنسبة للمسلمين: 20 مقعد للسنة و19 للشيعة و6 للدروز، وبالنسبة للمسيحيين فكان: 20 للموارنة و11للروم الأرثودكس، 6 للروم الكاثوليك، 4 للأرمن و3 للطوائف المسيحية الأخرى. أنظر: ابراهيم سعد، تأملات في مسألة الأقليات، مرجع سابق، ص157.

[2] -السعيد بو الشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق: 103/2.

والملاحظ في الدساتير العربية وكما سبقت الإشارة إليه أنها سمحت لكل من توافرت فيه الشروط التي يتطلبها القانون بالمشاركة في مؤسسة الانتخاب بصفة عامة بما في ذلك انتخاب أعضاء المؤسسة التشريعية، دون أن تفرق بين المواطنين بسبب اختلاف الدين إذ لم تعتبر الإسلام شرط في ذلك بل تعتبر غيره وهو المواطنة لذلك تشترط الجنسية في كل من يريد التمتع بهذا الحق.

المبحث الثالث: مشاركة الأقلية الدينية في الأحزاب السياسية في الفقه الإسلامي والدساتير العربية

نظام الأحزاب السياسية جزء من النظام الجمهوري والديمقراطي، وفرع من فروعه، نشأ في ظل العلمانية، وتعتبر الطابع العصري أو الحديث للتنظيم السياسي دون منازع، وتطور الأحزاب من السمات الأساسية للقرن 19م، إذ أخذت الشرعية في كل الأنظمة السياسية وأصبحت مرادفة للحداثة والعصرنة، وذلك مهما كانت طبيعة الحكم، فأصبحت الأحزاب تشكل حقيقة وإحدى الهياكل الأساسية في العالم والمجتمعات العصرية.

و قبل التطرق إلى إمكانية مشاركة الأقلية الدينية في الأحزاب السياسية في كل من الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية، ينبغي أن نتعرف أولا على مفهوم الأحزاب وأهدافها ووظائفها.

أولا :تعريف الحزب.

أ/– لغة: الحزب في اللغة جماعة الناس والطائفة، والجمع أحزاب، والأحزاب الكفار تألبوا وتظاهروا على حرب النبي ﷺ، وكل قوم تشاكلت قلوبهم وأعمالهم فهم أحزاب[1].

ب/– تعريف الحزب في الإصطلاح:

الحزب وفقا لما انتهت إليه المفاهيم السياسية الحديثة هو:"مجموعة من المواطنين يؤمنون

[1]– ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق: 853/2.

بأهداف سياسية وأيديولوجية مشتركة، وينظمون أنفسهم بهدف دخول السلطة وتحقيق برنامجهم." [1]

كما عرف بأنه: "تنظيم يظم مجموعة من الأفراد تدين بنفس الرؤى السياسية، وتعمل على وضع أفكارها موضع التنفيذ، وذلك بالعمل في آن واحد على ضم أكبر عدد ممكن من المواطنين إلى صفوفهم، وعلى تولي الحكم أو على الأقل التأثير على قرارات السلطة الحاكمة." [2]

"أو هو جماعة متحدة الأفراد تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم، بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين." [3]

أو أنها"تنظيم يتشكل من مجموعة من الأفراد تتبنى رؤية سياسية منسجمة ومتكاملة تعمل في ظل نظام قائم على نشر أفكارها ووضعها موضع التنفيذ، وتهدف من وراء ذلك إلى كسب ثقة أكبر عدد من المواطنين على حساب غيرها، وتولي السلطة أو على الأقل المشاركة في قراراتها"[4].

ثانيا: أهداف ووظائف الأحزاب:

تعتبر الأحزاب أساس الديمقراطية وربيبتها التي لا حياة لها إلا بها، ولا حياة للأحزاب بدونها، ولا يمكن قيام معارضة منظمة في النظام الديمقراطي إلا عن طريق السماح بقيام النظام الحزبي، ولذلك كان وجودها في هذا النظام إحدى الضروريات التي يقضي بها طبيعته[5]، "فهي مؤسسة من المؤسسات السياسية التي لا غنى عنها في كل نظام ديمقراطي:

أولا : لأنها تعمل على تكتيل جهود المواطنين وتكوين رأي عام مؤثر بدونه لا يمكن للأحزاب أنتدعي قدرتها على الحكم أو المعارضة.

ثانيا:لأن عددا من الحريات العامة، كحرية إقامة الجمعيات، وحرية التظاهر، وحرية

---

[1] – الكيالي، موسوعة السياسة، مرجع سابق: 310/2. صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ط1، دار الإعلام الدولي، 1992م، ص3.

[2] – نبيلة عبد الحليم كامل، الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، دار الفكر العربي، ص82.

[3] – سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص543.

[4] –سعيد بوالشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص122.

[5] – عبدالحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص368. سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص570.

الصحافة، تفقد الكثير من فحواها ومضمونها إذا لم يكن هناك أحزاب"[1].

و تسعى الأحزاب السياسية في الأنظمة المعاصرة بتحقيق مجموعة من الأهداف نذكر منها :

1- الوصول إلى الحكم وهي الوظيفة الكبرى للأحزاب، أو محاولة التأثير على قرارات السلطة الحاكمة عن طريق تنظيم معارضة.

2- تكوين وتوجيه الرأي العام: فالأحزاب تساعد على تكوين ثقافة عامة سياسية واجتماعية لدى الأفراد، فتسهم بذلك في تكوين رأي عام يسمح للمواطن بالمشاركة في الشؤون العامة، أو بممارسة الضغط والتأثير على القائمين بتلك الشؤون.

3- التعبير عن رغبات الجماهير وفق برامج تعكس آمالها وأفكارها، وبدون الأحزاب لا يتصور أن تجد هذه الرغبات متنفسا وأن تصل إلى آذان السلطات الحاكمة.

4- تكوين واختيار الكوادر السياسية: فالأحزاب تعتبر مدارس تلقن فيها مبادئ ممارسة السلطة وقواعد الحكم[2].

فالحزب إذا هو جهاز تثقيفي، تعليمي، ووعي سياسي، حيث يقدم البدائل والخيارات المختلفة سواء أكانت أفكارا أم مرشحين، والرقابة على أعمال الجهاز الحكومي أثناء وجوده خارج السلطة[3].

المطلب الأول: مشاركة الأقلية الدينية في الأحزاب السياسية في الفقه الإسلامي.

الفرع الأول: مشاركة غير المسلم في إنشاء الأحزاب السياسية وتكوينها

تعد مسألة نظام الأحزاب من أهم مفرزات الديمقراطية الغربية التي وردت على العالم الإسلامي، وكغيرها من المسائل الحديثة فقد أثارت نقاشا واسعا مابين مؤيد ومعارض، وأضحت إحدى أهم القضايا المطروحة على الفكر السياسي الإسلامي التي تحتاج إلى تأصيل شرعي يستند إلى أسس ومرتكزات علمية.

ومشروعية الأحزاب ليس موضوعنا في هذه الدراسة، وإن كانت مدخلا مهما وركيزة

---

[1] -نبيلة عبد الحليم كامل، مرجع سابق، ص83.

[2] - نبيلة عبد الحليم كامل، مرجع سابق، ص83.

[3] - وضاح زيتون، المعجم السياسي، الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، دار المشرق الثقافي، 2010م، ص144.

أساسية له، لذا سننطلق من حيث انتهت إليه الدراسات الحديثة، ونتبنى الرأي المؤيد لتشكيل الأحزاب وتعددها، لنتمكن من معرفة إمكانية مشاركة أهل الذمة في هذه المؤسسة السياسية وبالتالي المشاركة في الحكم.

فنقول: لقد اختلف فقهاء المسلمين في مسألة إنشاء الأحزاب في النظام الإسلامي بين مؤيد ومعارض للفكرة وكراهيته لها فضلا على إنشاء حزب غير إسلامي، وقد حرموا ذلك.

يقول د.أحمد العوضي:"يجب التفريق بين الأحزاب المسلمة وهي التي تدعو إلى تطبيق الشريعة، وتدعو إلى مراقبة الحكام ومحاسبتهم على أساس الإسلام وحده...وهي التي وقع الخلاف في حكمها بين علماء المسلمين المعاصرين، أما الأحزاب غير المسلمة في الدولة المسلمة فإن حكمها التحريم وهي مسألة لا يجوز الاختلاف فيها بين المسلمين."

و قال أيضا:"و إنشاؤها- الأحزاب غير الإسلامية-في الدولة الإسلامية محرم، ولا يجوز عرض أي فكرة أو مشروع على مجلس الشورى يتضمن محاولة إنشاء أحزاب غير مسلمة"[1].

و احتج أصحاب هذا الرأي ب:

1/- أن الأحزاب السياسية هي الوسيلة المثلى التي تجسد سلطان الأمة في حقها في محاسبة الحكام[2]، والدليل قوله عزوجل:﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[3] فالله عزوجل فرض على جميع المسلمين إقامة "جماعة" تدعوا إلى الخير، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، أي تقوم بالدعوة إلى الإسلام فكرا وسلوكا[4]، ولفظ "ولتكن منكم" مخاطبة به الأمة الإسلامية والطلب مطلوب من المسلمين جميعا.

يقول السيد قطب :"فأما وظيفة الجماعة المسلمة التي تقوم على هاتين الركيزتين، الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكي تنهض بها هذه الوظيفة الضرورية لإقامة منهج الله في الأرض، ولتغلب الحق على الباطل، والمعروف عن المنكر، والخير عن الشر، هذه الوظيفة التي

---

(1)- حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية في الإسلام، الأردن:دار النفائس، ط1، 1412ه-1992م، ص7-8.

(2)-محمد عنجريني، حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون، الأردن:دار الشهاب، ط1، 1423هـ- 2002م، ص114.

(3)-سورة آل عمران/104.

(4)-الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، مرجع سابق: 26/4.

من أجلها أنشأت الجماعة المسلمة بيد الله وعلى عينه ووفق منهجه"[1].

ثم إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض، لقوله ﷺ :"مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرُهُ..."[2] و الكافر غير مخاطب بفروع الشريعة.

كما أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر احتساب، وقد اشترط العلماء في المحتسب:

- الإسلام وجعلوه من أهم الشروط وأساسها، لأن الحسبة ضرب من ضروب الولايات، ولا ولاية للكافر على المسلم لقوله ﷺ :﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[3].

و لأن الهدف من الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إقامة شرع الله تعالى ومطالبة الناس بفعل الأوامر وترك النواهي وهذا لا ينبغي إلا للمسلم، لأن الكافر كله منكر فكيف يسوغ له إنكار المنكر[4].

ثم إن في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نصرة الدين، فكيف يكون من أهلها من هو جاحد لأصل الدين؟[5].

يقول أبو حامد الغزالي:"وله-المحتسب-شروط، وهو أن يكون مكلفا مسلما قادرا"، ثم يقول:"و أما الشرط الثاني وهو الإيمان فلا يخفى وجه اشتراطه لأن هذا نصرة للدين فكيف يكون من أهله من هو جاحد لأصل الدين وعدو له" [6]، فيعبر مرة بالإسلام ومرة بالإيمان والمقصود واحد، فيمنع بذلك الكافر من الاحتساب على المسلم.

2/-الأحزاب السياسية ما هي إلا وسيلة يتخذها الطامعون في السلطة ذريعة للوصول إلى الحكم، والسلطة ليست بشيء يحرص عليه أو يطمع فيه، فهي مسؤولية عظيمة في الدنيا

---

[1] -في ظلال القرآن، مصدر سابق: 25/4.

[2] -رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان...، مصدر سابق: 69/1، رقم:49.

[3] - سورة النساء/141.

[4] - عبد العزيز بن أحمد المسعود، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأثرها في حفظ الأمة، الرياض:دار الوطن، ط2، 1414هـ: 181/1.

[5] -عبد الرحمان بن أبي بكر بن داوود، الكتر الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق: مصطفى عثمان صميدة، بيروت :دار الكتب العلمية،ط1، 1417هـ-1997م، ص 177.

[6] -إحياء علوم الدين، الدار المصرية اللبنانية: 339/2.

والآخرة[1].

3/-الأحزاب السياسية الإسلامية تختلف في أهدافها ووسائلها عن الأحزاب غير الإسلامية، التي يبقى الحرص على السلطة لذاتها سمتها الأساسية، فهي تهدف في الغالب إلى الوصول إلى تشكيل الوزارات، وانتخاب الرؤساء والفوز بمنصب رئاسة الدولة، بجعل أمر تشكيل الوزارات وتعيين الوزراء للحزب الفائز بالانتخاب وفي ذلك من الخطر ما فيه.

بينما الأمر مختلف تماما في الإسلام، فالخليفة في نظام الحكم الإسلامي مدة رئاسته غير محددة على الصحيح، فيبقى في منصبه مادام مؤديا للمهمة التي أوكلت الأمة إليه أمر القيام بها، ومهمة الأحزاب في ذلك مراقبته ومحاسبته لئلا يهمل أو يخطيئ أو يتعسف أو يقصر.

وفي تحديد مدة الرئاسة في نظام الحكم الإسلامي لا يبقى مجالا للأحزاب للتنافس على السلطة، ويبقى عملها محصور في مراقبة الخليفة والوزراء والولاة والعمال والموظفين...و رفع أمرهم لمجلس الأمة الذي يتولى بدوره رفع أمرهم إلى من يتولى التحقيق معهم ومحاسبتهم وفق التشريع الإسلامي.

فالهدف الأساسي إذا من وجود الأحزاب في النظام الإسلامي هو تحقيق التعاون مع الخليفة في تنفيذ السياسات العامة للدولة، تقديم النصح له، جمع الأمة عليه، تحقيق سلطات الأمة بمراقبته ومحاسبته وفق أحكام التشريع وهذا ما يتنافى مع أهداف الأحزاب غير المسلمة[2].

ثم إن هدف الأحزاب الإسلامية تقويم اعوجاج أصحاب السلطة في الدولة الإسلامية، وليس انتزاع السلطة منهم أو منافستهم عليها، وكذلك تحقيق استخدام السلطة لنفع الأمة، وتحقيق مصلحتها وحفظ كيانها، والعمل على تماسك الدولة المسلمة وقوتها، وإقامة العدل وإقرار الأمن.

على النقيض من ذلك يسعى غير المسلمون إلى تحقيق أغراضهم الشخصية، وسعى هؤلاء متى تسلموا السلطة إلى سحق أي معارض لأهدافهم (سحقوا الدعوة الإسلامية، أذاقوا العلماء أشد العذاب، ذللوا الدولة للإستعمار) تاجروا بالبلاد حتى يجعلوها رهنا في أيدي أعداء الإسلام يتصرفون فيها كيف يشاؤون [3].

---

[1] - أحمد العوضي، حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية، مرجع سابق، ص 31.

[2] - أحمد العوضي، حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية، مرجع سابق، ص36-37.

[3] -المرجع نفسه، ص 32- 36 - 37.

4/-أن فتح المجال لغير المسلمين لتأسيس الأحزاب-غير الإسلامية-يمكن أن يكون مجالا يروجون فيه للتيارات الفكرية المخالفة للإسلام، وللمذاهب السياسية الهدامة لنشر دينهم عن طريق هذه الأحزاب ُهذا مخالف، ويكون منعهم في ذلك سدا للذرائع أمام كل عدو للدين[1].

وما يمكن قوله كخلاصة أن النظام الإسلامي يسمح بوجود أحزاب تتنافس من خلال تقديم أفضل البرامج من أجل خدمة الأمة، و لم يترك الأمر على إطلاقه بل قيده بضوابط منها:

-ينبغي لأي حزب سياسي ينشط في إطار نظام سياسي إسلامي أن ينطبع بخصائص هذا النظام ومميزاته، من خلال تبني الإسلام كعقيدة وشريعة في برنامجه، ولا يمكن أن يحمل في طياته ما يخالف الشريعة أو يتنكر لقيم الإسلام، لأن الخضوع لسيادة الشرع يعتبر من النظام العام الذي لا يجوز المساس به مطلقا[2].

وعليه فلا يجوز قيام أحزاب دينية أو طائفية تعارض النظام الإسلامي وتسعى لإقصائه عن السلطة، ولا أحزاب علمانية تسعى لنبذ الدين وإقصائه عن الدولة، أو أحزاب تتبنى أيديولوجية تخالف الإسلام كالأحزاب الشيوعية، فمثل هذه المؤسسات يجب ألا تخرج في تنظيمها ومشروعها وبرنامجها السياسي عن الإطار العام للنظام الإسلامي[3].

-ضرورة الحفاظ على وحدة الأمة، إذ لا ينبغي لأي حزب سياسي أن يعمل على تفريق المسلمين وتمزيق وحدتهم.

-ينبغي أن يقوم الحزب في تنظيمه على مبدأ الشورى والطاعة الواعية وتجنب الالتزام الحزبي بمفهومه العلماني الذي يجعل المصلحة الحزبية والانتصار الحزبي من أولوياته، ولو كان ذلك على حساب المصلحة العامة[4].

الفرع الثاني: إنخراط غير المسلم في الأحزاب السياسية

---

[1] -عبد الغني بسيوني، نظرية الدولة للإسلام، مرجع سابق، ص 154.

[2] -رضوان تليلي، التعددية الحزبية في النظام السياسي الإسلامي والنظام الدستوري الجزائري، أطروحة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2010-2011م، ص133-134.

[3] -جمال المراكبي، التعددية في النظام السياسي الإسلامي، مقالة محملة من شبكة الإنترنت، موقع الدكتور جمال المراكبي، www.marakbi.com، بتاريخ: 2008/11/23.

[4] - رضوان تليلي، التعددية الحزبية، مرجع سابق، ص148.

إن من أهم ما يحفظ للمجتمع الشوري ميزته الشورية، إعطاء الأفراد جميعا على اختلاف تخصصاتهم، وطبقاتهم وطوائفهم الحرية في إبداء آرائهم، ومناقشة الآراء الأخرى[1].

ولقد اعتبر الفقه الإسلامي أهل الذمة مواطنين في الدولة الإسلامية، لهم ما للمسلمين من واجبات كقاعدة عامة، وعليهم ما على المسلمين من الواجبات.

ويعد الانخراط في الأحزاب أحد هذه الحقوق التي يتمتع بها الفرد في الدولة، ويشارك من خلاله في العمل السياسي، وبالتالي المساهمة ولو بقدر بسيط في حكم البلاد.

وقد لاقت هذه المشاركة معارضة أيضا من قبل الفقهاء على اعتبار أن هذا العمل إحتساب ولا يجوز احتساب الكافر على المسلم، حسب الأدلة السابقة.

وعليه نقول أنه كما سمح النظام السياسي الإسلامي بوجود الأحزاب السياسية لكن بضوابط، فعليه أن يدع مجالا لحرية هؤلاء الأفراد بإبداء آرائهم والاجتماع أو الانخراط في أحزاب تلبي مطالبهم وطموحاتهم، وليس ذلك إلا مظهر من مظاهر التعبير عن الرأي بحرية وهو ما كفلته الشريعة الإسلامية، لكن بضوابط أيضا:

-عدم إساءة إستعمال هذا الحق.

-ألا يكون في إنضمامهم إلى أحزاب أو مجموعات مس بأمن الدولة واستقرارها.

-ألا يكون في هذا الإنضمام إنتهاك لمشاعر المواطنين المسلمين.

المطلب الثاني : مشاركة الأقليات الدينية في الأحزاب السياسية في الدساتير العربية

الفرع الأول: تشكيل غير المسلم للأحزاب السياسية وإنشائها

تعتبر الأحزاب الطابع العصري أو الحديث للتنظيم السياسي دون منازع، وتطورها من السمات الأساسية للقرن 19م، إذ أخذت الشرعية في كل الأنظمة السياسية وأصبحت مرادفة للحداثة والعصرنة، وذلك مهما كانت طبيعة الحكم، فاصبحت الأحزاب تشكل حقيقة، وإحدى الهياكل السياسية في العالم والمجتمعات العصرية.

وقد درجت أغلبية الدساتير العربية على نهج الأنظمة الحديثة، وأولت اهتماما كبيرا

[1]- دندل جبر، الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، مرجع سابق، ص274.

بالتنظيمات الجماهيرية سواء في صورة أحزاب أو أي في صورة أخرى، لكن موقفها كان متباينا.

ولعل دستور الجمهورية اليمنية-السابق- هو الدستور العربي الوحيد الذي حرم الحزبية بجميع أشكالها[1]، هذا الحكم فسح المجال لبقاء تنظيمات بديلة أهمها النظام القبلي، حيث جاء في نص المادة 37 من الدستور: "الحزبية بجميع أشكالها محظورة"، لكن أباح الدستور حرية تكوين الجمعيات والنقابات على أسس وطنية، هذا قبل أن تتبنى اليمن التعددية الحزبية عام 1990م حيث كان للوحدو الوطنية أثر في ذلك[2].

بينما تبنى كل من دستور مصر وسوريا والعراق الحق في تشكيل الأحزاب وأباح البعض نظام التعدد الحزبية، ووضعت الأسس الكبرى لوظائف لهذه المؤسسات، والحدود التي ينبغي أن تقف عندها، وبقيت كل من دول الخليج العربي والسودان وليبيا لا تأخذ أو لا تؤمن بوجود الأحزاب.

جاء في المادة 51 من دستور مصر لعام 2012: "للمواطنين حق تكوين الجمعيات والمؤسسات الأهلية والأحزاب بمجرد الإخطار، وتمارس نشاطها بحرية..."

ونص دستور المغرب في الفصل3 أن الأحزاب السياسية والمنظمات النقابية، والمجالس الجماعية، والغرف المهنية تساهم في تنظيم المواطنين وتمثيلهم، ونظام الحزب الوحيد غير مشروع.

أما الأردن فجاء في المادة 16/ف2 أن:"للأردنيين حق تأليف الجمعيات والأحزاب السياسية على أن تكون غاياتها مشروعة ووسائلها سلمية، وذات نظم لا تخالف أحكام الدستور". وهو ماجاء في المادة 40 من دستور السودان الانتقالي لسنة2005م.

ونصت المادة 41 من الدستور الجزائري وفق تعديل 2008م على أن:"حرية التعبير وإنشاء الجمعيات، والإجتماع مضمونة للمواطن".

و جاء في المادة 42:"حق إنشاء الأحزاب السياسية معترف به ومضمون، ولا يمكن التذرع بهذا الحق لضرب الحريات الأساسية، والقيم والمكونات الأساسية للهوية الوطنية، والوحدة الوطنية، وأمن التراب الوطني سلامته، واستقلال البلاد، وسيادة الشعب، وكذا الطابع الديمقراطي

---

[1] - سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص561.

[2] - رعد عبودي بطرس، أزمة المشاركة السياسية وقضية حقوق الإنسان في الوطن العربي، مرجع سابق، ص223.

والجمهوري للدولة..."

في حين صمت المشرع اللبناني عن ذكر الأحزاب في بنود الدستور، حيث لم يتضمن نص لهذا الصدد، مع أن أبرز نشاط حزبي-في نطاق الوطن العربي-يلاحظ في لبنان، وجاء ذكر فقط حق اللبناني في حرية الاجتماع وتأليف الجمعيات، إذ نصت المادة 13 من الدستور:"حرية الاجتماع وحرية تأليف الجمعيات كلها مكفوفة ضمن دائرة القانون" [1]. وقل مثل ذلك في باقي الدول العربية.

هذا الصمت عن إجازة الأحزاب أو تحريمها لا يعني بالضرورة أن التنظيمات ممنوعة، بل يترك ذلك لتقاليد الدولة وقوانينها العادية [2].

الملاحظ من خلال نصوص الدساتير العربية-التي تبيح تعدد الأحزاب-حرصها على أن تكون غايات الأحزاب المشروعة ووسائلها سلمية ونظمها غير مخالفة للدستور، ولهذا تحرم بعض الدول قيام الحزب الشيوعي.

أما عن قيام غير المسلمين (يهود أو مسيحيين)في إنشاء أحزاب سياسية في الدولة العربية، فلم يرد نص في دساتيرها يبيح ذلك، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن هذه الدول تنص في دساتيرها على أن الإسلام دين رسمي للدولة،كالجزائر المادة 2، العراق المادة 3، الأردن مادة 2، الكويت مادة 2، ليبيا المادة 5، أيضا تونس الفصل الأول، المغرب الفصل السادس، مصر المادة2.

باستثناء الدستور اللبناني الذي لم ينص على دين بعينه وإنما على التدين كما جاء في المادة9 حيث نصت على أن الدولة :" تؤدي فروض الإجلال لله تعالى وتحترم جميع الأديان".

إلا أن الدستور الجزائري وفي نص المادة 42 من تعديل 28 نوفمبر 2002 على أنه:

"...في ظل احترام أحكام هذا الدستور، لا يجوز تأسيس الأحزاب السياسية على أساس

---

[1] - القوانين التي تضم هذين الحقين هي :

1-قانون الجمعيات الصادر في 1909/08/13م وكذا قانون الجمعيات الصادر في 1959م.

2-القانون الصادر في 1936/01/22 بشأن اقفال الأماكن التي تعقد فيها اجتماعات جماعات أو جمعيات غير مرخص لها.

3-القانون الصادر في 1909م والمعدل في 1931م و1932م المتعلق بالإجتماعات العامة .

4-المرسوم الإشتراعي رقم 113 تاريخ 1959/06/12م المتعلق بموظفي الدولة.

[2] - سليمان الطماوي، السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص 563.

ديني أو لغوي أو عرقي أو جنسي أو مهني أو جهوي ..."

و جاء القانون رقم 89-11 المؤرخ في 2 ذو الحجة عام 1409ه الموافق 5 يوليو سنة 1989م يتعلق بالجمعيات ذات الطابع السياسي في مادته 5:

لا يجوز لأية جمعية ذات طابع سياسي أن تبني تأسيسها وعملها على قاعدة أو على أهداف تتضمن مايأتي : – الممارسات الطائفية والجهوية والإقطاعية والمحسوبية.

– السلوك المخالف للخلق الإسلامي وقيم ثورة أول نوفمبر 1945.

و في هذا الإطار لا يجوز للجمعية ذات الطابع السياسي أن تبني تأسيسها أو عملها على أساس ديني فقط أو على أساس لغوي أو جهوي ...".

و في نفس السياق جاء الأمر رقم 97-09 المؤرخ في 27 شوال عام 1417ه الموافق ل 6 مارس 1997م، المتضمن القانون العضوي المتعلق بالأحزاب السياسية، حيث نص في المادة 5 أيضا أنه: "...كما يجب على الحزب السياسي ألا يبني تأسيسه أو عمله على أساس ديني أو لغوي أو عرقي أو جنسي أو مهني أو جهوي" [1].

كما وضع المشرع الجزائري جملة من الشروط ينبغي توافرها في المؤسسين للأحزاب، نصت عليها المادة 13من القانون العضوي السابق ذكره.

وهو ما نص عليه دستور مصر لعام 1971م أيضا في المادة 5 "وللمواطنين حق تكوين الأحزاب السياسية وفقا للقانون. ولا يجوز مباشرة أي نشاط سياسي أو قيام أحزاب سياسية على أية مرجعية دينية أو أساس ديني، أو بناء على تفرقة بسبب الجنس أو الأصل". في حين لم يتطرق دستور 2012م إلى ذلك.

الفرع الثاني: انخراط غير المسلم في الأحزاب السياسية.

---

[1] – اشترطت القوانين العضوية المتعلقة بالأحزاب السياسية وفقا للأمر رقم 97-09 المؤرخ في 27 شوال 1417ه الموافق ل 6 مارس 1997 في مادته 13 شروط يجب أ، تتوفر في العضو المؤسس لحزب سياسي :

- أن يتمتع بالجنسية الجزائرية وألا يكون حائزا جنسية أخرى.
- أن يكون عمره خمسا وعشرين سنة على الأقل .
- أن يتمتع بكامل حقوقه المدنية والسياسية و لم يتم الحكم عليه بجناية أو جنحة مخلة بالشرف.
- ألا يكون قد سلك سلوكا معاديا لمبادئ ثورة أول نوفمبر 1954 ومثلها.

لم تشترط نصوص الدساتير في الدول العربية على المنخرط في الأحزاب السياسية أن يكون من ديانة معينة، وإنما اشترطت أن يكون مواطن يحمل جنسية تلك البلاد حتى يتمتع بهذا الحق، بالإضافة إلى اشتراط سن معينة، كما حرمت هذا الحق على مجموعة من موظفي الدولة.

ففي الجزائر وفقا للقانون رقم 89-11 المؤرخ في 2 ذو الحجة عام 1409ه الموافق ل5 يوليو سنة 1989م والمتعلق بالجمعيات ذات الطابع السياسي، نصت المادة 9 منه على أن:

"الإنخراط في أية جمعية ذات طابع سياسي مخول لكل جزائري بلغ سن الرشد الانتخابي ..."

و نفس المضمون ورد في الأمر رقم 97-09 المؤرخ في 27 شوال عام 1417 الموافق ل 6 مارس سنة 1997 المتضمن القانون العضوي المتعلق بالأحزاب السياسية في مادته 10 :

"يمكن كل جزائري وجزائرية بلغا سن الرشد الانتخابي الانخراط في أي حزب سياسي ..."

و لم يستثني المشرع إلا جملة من الأفراد كالقضاة وأفراد الجيش الوطني، أسلاك الأمن...

وكذلك الحال في لبنان حيث حددت المادة 2 من قانون الجمعيات، عمر أصحاب الحق في الانتماء إلى الجمعيات ولا سيما إلى الأحزاب سن العشرين، دونما ذكر لدين المنخرط.

و من خلال ذلك لا يمنع أي فرد مواطن من الأقلية غير المسلمة (يهودية أو مسيحية) من الانضمام أو الانخراط في أي حزب سياسي، يلبي مطالب هؤلاء الأفراد وطموحاتهم ويعطيهم فرصا متزايدة للاندماج في المجرى الرئيسي للحياة، ويدعو إلى المزيد من حقوق المواطنة والمساواة والعدالة، من ذلك إقبال معظم الأقباط في مصر على عضوية حزب الوفد مثلا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خلاصة الفصل

نخلص في آخر هذا الفصل إلى:

-اتفاق كل من الفقه الإسلامي والدساتير العربية على منع غير المسلمين من تولي منصب رئاسة الدولة، وإشتراط الإسلام في ذلك، باستثناء لبنان التي-و نظرا لاعتمادها على مبدأ الطائفية- سمحت للمسيحين من اعتلاء هذه المؤسسة.

-فيما يخص وزارة التفويض والتي تتطابق مع الوزير الأول أو رئس الوزراء أو الحكومة في النظم السياسية الحديثة، فهو ما وقع الخلاف فيه بين الفقه الإسلامي والقونين الوضعية، فبالنظر إلى الاختصاصات والصلاحيات التي منحت لهذا الوزير يتبين مدى خطورة هذه المؤسسة، فهو أعظم منصب بعد الخلافة، لهذا اشترط العلماء الإسلام في متوليه، بينما اشترطت الدساتير العربية وبالإضافة إلى شرط الجنسية شروطا تتعلق بالكفاءة والسمعة الحسنة ...

- وزير التنفيذ وبالنظر إلى طبيعة وظيفته، يتطابق مع الوزير في النظام الرئاسي، وهو ما دفع بالعلماء ومنهم الماوردي إلى القول بإمكانية تولي الذمي لهذه المؤسسة، لأن الوزير في النظام الرئاسي مجرد أداة لتنفيذ سياسة الرئيس، وفي النظام البرلماني الوزير صاحب سلطة وإن كانت في حدود وزارته، وعليه أجاز العلماء المعاصرون للذمي تولي هذه المؤسسة أيضا لكن بشروط.

أما الدساتير العربية فلم تنص على شرط الإسلام في الوزراء وإنما اعتمدت شروط أخرى،

وركزت على شرط الجنسية.

-بالنظر إلى المعنى الحقيقي للمجلس التشريعي(أهل الحل والعقد) فالأصل أنه لا يمكن أن يتولى هذه المؤسسة إلا مسلم توافرت فيه الشروط المناسبة من العدالة والعلم والاجتهاد، إلا أن العلماء المعاصرون أباحوا لأهل الذمة المشاركة في الشورى- في الأمور الدنيوية- إذا كانوا أهلا لذلك، تحقيقا لمصلحة الأمة.

أما في العصر الحاضر وقد تغيرت المعايير وتطورت، فالمجال مفتوح لكل مواطن في الدولة توافرت فيه الشروط التي تؤهله لعضوية المجالس التشريعية، حسب ما نصت عليه الدساتير العربية.

-بالنسبة لمؤسسة الانتخاب، فبالرغم من أن الدولة الإسلامية دولة عقيدية وفكرية، إلا أنها فتحت المجال لأهل الذمة للمساهمة في إدارة شؤونها عن طريق الانتخاب، سواء كان انتخابا رئاسيا أو انتخاب أعضاء الجالس النيابية، وهو ما يتفق فيه الفقه الإسلامي والدساتير العربية التي كفلت هذا الحق لكل المواطنين على حد سواء، دون أن تفرق بينهم بسبب اختلاف الدين.

-أما فيما يخص المؤسسة التي تعتبر سمة الديمقراطية الحديثة وهي الأحزاب، فالإسلام لا يمنع من وجود تعددية حزبية تتنافس من خلال تقديم أفضل البرامج من أجل خدمة الأمة، وتتبنى في برامجها الإسلام دستورا ونظاما، وإنما يمنع من وجود أحزاب دينية(مسيحية أو يهودية) تعارض الإسلام كدين وكنظام، وتسعى إلى إقصائه عن السلطة، وهو نفس الموقف الذي اعتمدته أغلبية الدساتير العربية، إذ سمحت بالتعددية الحزبية طالما أنها تلتزم بالضوابط القانونية المنصوص عليها.

أما الانضمام والانخراط في الأحزاب السياسية، فان النظام السياسي الإسلامي لا يمنع غير المسلمين من المشاركة في الحياة السياسية عن طريق أحزاب تلبي طموحاتهم، طالما أنهم يخضعون بواسطة عقد الذمة لأحكام الإسلام كقانون، ولنظام الإسلام العام، وهو ما درجت عليه الدساتير العربية حيث أعطت هذا الحق لكل المواطنين الذين تتوفر فيهم الشروط القانونية، و لم تفرق بينهم بسبب اختلاف الدين أو العرق أو الجنس.

الخاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تحاول هذه الخاتمة باعتبارها مرآة عاكسة لمضمون الدراسة أن تبين النتائج الآتية:

أولا: الشريعة الإسلامية اتخذت الدين أساسا لبناء المجتمع واعتبرته المعيار الوحيد للتفرقة بين الناس، ورفضت أي أساس آخر كالجنس أو اللون، فصار الناس في نظرها صنفين مسلمين وغير مسلمين.

ثانيا: "الأقلية" لفظة حديثة في الفقه الإسلامي، وإنما سن النبي ﷺ مصطلح "أهل الذمة" للتعبير على غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، الذين ارتبطوا به بواسطة عقد الذمة وهو:

عقد مؤبد يبرمه الإمام أو نائبه مع غير المسلمين المقيمين إقامة دائمة في دار الإسلام، يتضمن إقرارهم على دينهم وتمتعهم بالأمان والحماية، وبكافة الحقوق والحريات- إلا ما استثني منها لسبب-مقابل آدائهم الجزية- أو ما يعوضها- وخضوعهم لأحكام الإسلام في غير شؤونهم الدينية.

وفي القانون الوضعي، لفظ"الأقلية" من المصطلحات الشائعة والمعروفة لدى فقهاء القانون، إلا أنهم لم يتفقوا على وضع تعريف جامع لهذا المصطلح لاختلافهم في المعايير المتبعة في تحديد الفئة التي يصدق عليها هذا التصنيف، مما يترتب على هذا الوضع تقسيمهم للأقلية إلى أقلية عرقية أو إثنية أو لغوية أو دينية، وهو ما لم نجده أو نلمسه في الفقه الإسلامي.

ثالثا: أصل العلاقة التي تربط الأقلية الدينية بالمجتمع الإسلامي يرجع إلى العقد الذي أبرم بين الذمي وإمام المسلمين أو نائبه، والذي رفع من شأن هذه الفئة بأن أضافها إلى ذمة الله وذمة رسوله.

وهو-العهد أو عقد الذمة- مؤسسة سياسية تشكل المبادئ الأساسية للسياسة الإسلامية، التي وضع دعائمها القرآن وأرسى قواعدها الرسول ﷺ منذ بداية نشره للعقيدة الإسلامية، ودعوته للإسلام، وسار على هديها الخلفاء الراشدون، ذلك أنه يقنن الروابط الأساسية والقواعد التي تحكم علاقات المسلمين بغير المسلمين على اختلاف فئاتهم وطبقاتهم ومعتقداتهم والذين يكونون جميعا النسيج الاجتماعي للمجتمع الإسلامي أو الدولة الحديثة، فهو بمثابة قانون داخلي ينظم منح الجنسية في ظل دولة الإسلام.

ولقد حرصت الدول العربية على تنظيم علاقتها مع الأفراد المقيمين على أراضيها، فأعطت

الجنسية لمواطنيها –بغض النظر عن الجنس أو اللون أو الدين– بشروط نصت عليها الدساتير أو تضمنتها قوانين الجنسية الخاصة بكل دولة.

رابعا: دار الإسلام أو دولة الإسلام، هي البلاد التي يحكمها المسلمون، وتسود فيها أحكامه، لكنها ما ضاقت بغير المسلمين بل وسعتهم جميعا، والدخول في الذمة يشبه كسب الجنسية بطريق التجنس أو الضم الإقليمي بحكم القانون في الوقت الحاضر، ولا خلاف بين القوانين الوضعية ونظام الإسلام في ذلك.

خامسا: إذا أبرم عقد الذمة صار غير المسلم مواطنا في الدولة الإسلامية، يحمل جنسيتها، وبذلك اتفق كل من الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية على تحديد المركز القانوني للفرد المنتمي للأقلية، وتبقى المواطنة شرط أساسي لمن يندرج تحت هذا التصنيف.

سادسا: رغم أن العلاقة التي تجمع غير المسلم بالدولة الإسلامية هي علاقة تعاقدية إلا أن هـــــذا الوضع لم يؤثر في مركز الذمي، فلا يعتبر أجنبيا ولا مواطنا من الدرجة الثانية، بل يعد مواطنا عاديا مثله مثل باقي السكان المسلمين، ويحمل الجنسية الإسلامية، التي تقوم على أساس الانتماء إلى الإسلام تدينا أو الانضواء تحت سلطان دولة الإسلام نظاما باعتبار أن الإسلام دين وجنسية، وهو ما درجت عليه الدساتير العربية.

سابعا: كفل الإسلام لغير المسلمين كافة الحقوق والحريات الأساسية، سواء ما اشتركوا فيها مع المسلمين، أم ما تعلق منها بهم بوصفهم أقلية دينية لها خصوصياتها في المجتمع الإسلامي، هذه المعاملة تعتبر نموذجا رائعا ودليلا قاطعا على إمكان العيش المشترك، على نحو يحفظ لهذه الفئة حريتها الدينية وأمنها، فهو دين رحمة وعدل للإنسانية، أعطى صحائف رائعة من التسامح المنقطع النظير بين المؤمنين بالأيديولوجيات دينية أو علمانية، و لم يكتف بالجانب النظري في تعامله، بل وضع مظاهر عملية تعبيرا عن نظرته للآخر، هذا في الوقت الذي ظل المجتمع الدولي بالنسبة لحل مشاكل الأقليات دون المستوى الواقعي الذي ارتفع إليه الإسلام.

أما الدول العربية، فقد حمت وبشكل عام معظم حقوق الإنسان، وحرصت على تضمين دساتيرها أكبر قدر من الحقوق والحريات الأساسية –مع استثناءات قليلة وبمستويات متفاوتة من حيث التفاصيل– وسوت في ذلك بين مواطنيها و لم تفرق بينهم بسبب اللون أو الجنس أو الدين.

ثامنا: الإسلام حين منح لأهل الذمة حقوقهم منها حق المواطنة، والتمتع بها كباقي مواطني الدولة الإسلامية، لم يشترط مقابل ذلك إلا صيانة هذه المواطنة، والحفاظ عليها بما يقتضي من ولاء للدولة، واحترام دينها وأنظمتها، بما يصون وحدة المجتمع ويحفظ توازنه، ويؤكد الانسجام بين أفراده وطوائفه، وهو مطلب حرصت عليه الدساتير العربية، متفقة في ذلك مع النظام الإسلامي.

تاسعا: الجزية كواجب مالي على الذميين نحو الدولة الإسلامية، رعاية لحقوقهم المدنية وحمايتهم وضمانا لأمنهم، هي مؤسسة لها صبغة سياسية أكثر منها مالية- نظرا لزهادة مقدارها وإعفاء الكثيرين منها-نظمت بمجموعة من الأحكام والقواعد، استمدها الفقهاء من نصوص القرآن والسنة وعمل الخلفاء الراشدين، كما يرمز دفعها من قبل أهل الذمة وقيامهم بأدائها إلى إخلاصهم للدولة الإسلامية، وخضوعهم لأحكامها وقوانينها والوفاء بما عاهدوا عليه.

هذه المؤسسة لا وجود لها في الدساتير العربية، لأن الدول في الوقت الحاضر سوت بين المواطنين في الواجبات، و لم تفرق بينهم بسبب اختلاف الدين.

عاشرا: بالرغم من أن الدولة الإسلامية دولة عقيدة وفكرة، إلا أنها فسحت المجال للذميين للمشاركة السياسية، والمساهمة في إدارة شؤون الدولة بشروط، وهذا أقصى ما يتصوره عادل من تسامح كريم يمكن أن تقوم به دولة فكرية نحو المخالفين لها في العقيدة أو الفكرة، ولا نجد له نظير في الماضي ولا في الحاضر، فأعطتهم حق انتخاب رئيس الدولة، وأعضاء المجالس التشريعية المنتخبة، لهم حق الترشيح لعضوية هذه المجالس، فيما يتضمن إبداء الرأي وتقديم الاقتراحات، وما إلى ذلك من الأمور الدنيوية، كما لهم الحق في الانخراط في أحزاب سياسية تحقق أهدافهم وطموحاتهم بضوابط.

أما الدساتير العربية فالمعيار الأساسي في المشاركة السياسية هو المواطنة، وعليه يحق لكل من يحمل جنسية الدولة أن يساهم في إدارة شؤونها، إذا توفرت فيه الشروط المطلوبة قانونا، فيستوي في ذلك المسلم وغير المسلم.

إحدى عشر: المؤسسات التي يمتنع على غير المسلم توليها نطاقها ضيق جدا، فهي تلك المؤسسات التي تقوم على العقيدة، ويتطلب اتخاذ القرار فيها إلى وجود التزام شخصي بالإسلام، كالخلافة أو رئاسة الدولة، وزير التفويض أو رئيس الوزراء، وزير التنفيذ أو الوزير، بالإضافة إلى

إنشاء الأحزاب السياسية القائمة على أساس ديني، مسيحية كانت أم يهودية.

وهذا الحرمان ليس بدعا في الدولة الإسلامية، ولا ظلما أو إجحافا في حق هذه الفئة، فالدول الحديثة قد تفرق بين رعاياها وهم يحملون الجنسية نفسها في بعض الحقوق لأسباب تراها صالحة لهذا التفريق، والدولة الإسلامية أقامت هذه التفرقة على أساس العقيدة في الأمور المبنية عليها، نظرا لالتزامها بمقتضياتها.

ولم تتفق معظم الدساتير العربية مع النظام السياسي الإسلامي، إلا في رئاسة الدولة- وباستثناء لبنان- حين اشترطت الإسلام في متولي هذه المؤسسة، أما في باقي المؤسسات فقد اعتمدت مبدأ المساواة بين مواطني الدولة بغير تمييز بينهم بسبب الدين.

إثني عشر: أن المناصب والولايات في الشريعة وسائل توصل إلى غايات، والشريعة اعتبرت الوسائل كما اعتبرت الغايات، فاشترطت الإسلام في متوليها بالإضافة إلى العدالة والأمانة والكفاءة، أما القوانين الوضعية فالمعيار مختلف، فمع سعي أنظمة الحكم الوضعية إلى تقديم من تتوقع سعيه لتطبيق مبادئها إلا أنها لا تتوسع في اشتراط الإسلام، ولا تلقي بالا للوسائل إذا تحققت غاياتها.

وما يمكن قوله في الختام أن مشكل الأقليات يمكن أن يكون مصدر قوة ورخاء، إن نظر إليه بروح وطنية جماعية وبفكر متعقل، ويمكن أن يكون وبالا وخسرانا إن ترك للعابثين بمصير الشعوب يستغلونه ويغذون فيه عنصر التشتت، وعليه ينبغي:

- قيام الدول والحكومات باتخاذ الإجراءات الوقائية لمنع تدخل الدول والمنظمات الأجنبية تحت غطاء حقوق الإنسان، بتمكين مواطنيها جميعا من ممارسة حقوقهم وحرياتهم الأساسية المنصوص عليها في الوثائق الدستورية بما يتطابق وتشريعات الدين الإسلامي.

- بذل الجهود الصادقة لمعالجة مشكل الأقليات الدينية في الوطن العربي، من خلال تطبيق العدالة وإنعاش الممارسات الديمقراطية السياسية، بحيث يحل الانتماء الوطني وتتراجع الانتماءات الطائفية، وتتكامل عناصر الوحدة الوطنية التي تشكل الدرع الواقي ضد التدخل الأجنبي.

وربما لا تكون المشاركة السياسية حلا كاملا، ولكنها تسهم في تهيئة المناخ الملائم للعيش بسلام ووفاق، يتعزز في ظله الاستقلال الوطني وتصان فيه السيادة الوطنية.

في الأخير، الله نسأل أن يكون هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن يلهمنا السداد ويجنبنا الزلل في القول والعمل، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

والله من وراء القصد

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

أولا: فهرس الآيات.

ثانيا: فهرس الأحاديث.

ثالثا: فهرس التراجم والأعلام.

رابعا: فهرس الأماكن والبلدان.

خامسا: فهرس المصادر والمراجع.

سادسا: فهرس الموضوعات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولا: فهرس الآيات

الآية	رقمها	الصفحة
سورة البقرة		
﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا ... ﴾	136	89
﴿ وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ ... ﴾	193	46
﴿ كَم مِّن فِئَةٖ قَلِيلَةٍ غَلَبَتۡ فِئَةَۢ ... ﴾	249	13
لا ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ... ﴿٢٥٦﴾ ﴾	256	101-90
﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ ... ﴾	275	125
﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ ... ﴾	285	89
سورة آل عمران		
م﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ ... ﴾	19	89
﴿ لَا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ ... ﴾	28	202-179-153
﴿ وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ ... ﴾	104	223
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةٗ ... ﴾	118	178-181-184-186-202
﴿ فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ ... ﴾	159	197-202
سورة النساء		
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن ... ﴾	1	87
﴿ ...وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ ﴾	58	91
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ... ﴾	59	151-201

الآية	رقمها	الصفحة
سورة النساء		
﴿ ...وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ ﴾	83	205
﴿ وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا ﴾	141	224–188–156–152
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ ﴾	144	179
﴿ وَأَخۡذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدۡ نُهُواْ عَنۡهُ ﴾	161	125
سورة المائدة		
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ ... ﴾	8	91
﴿ مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ... ﴾	32	93
﴿ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ ... ﴾	42	127
﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ ... ﴾	49	126
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ ... ﴾	51	202–180–179
﴿ مِّنۡهُمۡ أُمَّةٞ مُّقۡتَصِدَةٞۖ وَكَثِيرٞ مِّنۡهُمۡ سَآءَ مَا يَعۡمَلُونَ ﴾	66	185
سورة الأعراف		
﴿ وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ كُنتُمۡ قَلِيلٗا ... ﴾	86	13
سورة الأنفال		
﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٍۚ ... ﴾	73	153
سورة التوبة		
﴿ ...فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ ﴾	5	48–47
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ... ﴾	28	180–95

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآية	رقمها	الصفحة
سورة التوبة		
﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ ... ﴾	29	**131-50-48-46-42**
سورة النحل		
﴿ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾	43	**204**
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ... ﴾	90	**90**
﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ... ﴾	125	**102**
سورة الإسراء		
﴿ وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ ... ﴾	33	**93**
﴿ وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ ... ﴾	70	**88**
سورة الكهف		
﴿ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾	29	**90**
﴿ قُلۡ هَلۡ نُنَبِّئُكُم بِٱلۡأَخۡسَرِينَ ... يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا ﴾	104-103	**181**
سورة طه		
﴿ وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي ... ٱشۡدُدۡ بِهِۦٓ أَزۡرِي ﴾	29-30-31	**171**
سورة الأنبياء		
﴿ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾	7	**204**
﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ ﴾	92	**79**
سورة الحج		
﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ... ﴾	41	**158**

الآية	رقمها	الصفحة
سورة النور		
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا ... ﴾	28-27	94
سورة العنكبوت		
﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا ... ﴾	46	102
سورة ص		
﴿ صٓۚ وَٱلۡقُرۡءَانِ ذِي ٱلذِّكۡرِ ... إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا ٱخۡتِلَٰقٌ ﴾	7-1	48
سورة الشورى		
﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا ... ﴾	13	89
﴿ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ ﴾	38	197
سورة الفتح		
﴿ قُل لِّلۡمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلۡأَعۡرَابِ سَتُدۡعَوۡنَ إِلَىٰ ... ﴾	16	45
سورة الحجرات		
﴿ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ ... ﴾	6	212
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ ... ﴾	13	88
سورة المجادلة		
﴿ أُوْلَٰٓئِكَ حِزۡبُ ٱلشَّيۡطَٰنِ ... ﴾	19	180
سورة الممتحنة		
﴿ لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ ... ﴾	8	213-208-205-184

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الممتحنة		
﴿ إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ... ﴾	9	**205-184**
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ... ﴾	10	**84**
سورة الطلاق		
﴿ وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ ﴾	2	**212**
سورة الغاشية		
﴿ فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ ...عَلَيۡنَا حِسَابَهُم ﴾	26-21	**90**
سورة الكافرون		
﴿ لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ ﴾	6	**90**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا: فهرس الأحاديث

الحديث ..... **الصفحة**

"اجتنبوا السبع الموبقات..." 93

"أريد منهم كلمة تذل لهم بها العرب..." 48

"أغزوا باسم الله، في سبيل الله..." 43-46-49

"أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله..." 46-47

"أنا بريء من كل مسلم مع مشرك..." 180

"إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر" 206

"إن الله تعالى لم يحل لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب..." 94

"إن بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة 37

"إلا أن تروا كفرا بواحا..." 154

"ستصالحون الروم صلحا آمنا..." 206

"فارجع فلن أستعين بمشرك" 203

"لا تستضيئوا بنار المشركين..." 179-185

"لا يجتمع دينان بجزيرة العرب" 96

"من أطاعني فقد أطاع الله..." 153

"من بدل دينه فاقتلوه" 45

"من رأى منكم منكرا فليغيره..." 223

"من قتل رجلا من أهل الذمة..." 94

"من قتل معاهدا في غير كنهه..." 93

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثالثا: فهرس تراجم الأعلام

العلم ..... **الصفحة**

ابن تيمية 76

ابن حجر العسقلاني 155

ابن قدامة، موفق الدين 50

ابن كثير 45

أبو عبيدة بن الجراح 43

أبو يعلى الفراء 123

أبو يوسف 100

بريدة 43

جنادة بن أبي أمية 153

الجويني 155

خالد بن الوليد 76

سراقة بن عمرو 135

السرخسي 73

سعد بن أبي وقاص 206

سويد بن مقرن 135

الشعبي 206

صفوان بن أمية 206

عامر بن عوف الأنصاري 43

عبادة بن الصامت 153

عبد الرحمان بن عوف 44

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

عتبة بن فرقد.....135
عضد الدولة البويهي.....189
عياض القاضي.....154
فاتح سميح عزام.....108
القرافي.....99
قيس بن أبي حازم.....180
الكاساني.....44
الماوردي.....83
المغيرة بن شعبة.....43
نصر بن هارون.....189
النووي.....98

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

رابعا: قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص.

أولا: كتب التفسير وعلوم القرآن

1. الطبري، محمد بن جرير (ت 310هـ).جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة.
2. القرطبي، محمد بن أحمد (ت380).الجامع لأحكام القرآن، ط3، دار الكتاب العربي، 1337ه-1967م.
3. ابن كثير، عماد الدين إسماعيل (ت 774ه).تفسير القرآن العظيم، ط1، الجزائر: دار الثقافة، 1410ه-1990م.
4. الجصاص، محمد بن علي (370ه).أحكام القرآن، بيروت: دار الكتاب العربي.
5. -الشافعي، محمد بن إدريس (ت204ه).أحكام القرآن، جمعه الأمام البيهقي النيسابوري، بيروت: دار الكتب العلمية، 1400ه-1980م.
6. -ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (543ه).أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار الفكر.
7. رضا، محمد رشيد.تفسير المنار، ط2، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
8. قطب، السيد.في ظلال القرآن، ط9، بيروت: دار الشروق، 1982م.
9. السيوطي، جلال الدين بن أبي بكر (ت911ه).لباب النقول في أسباب النزول، تعليق: عبد الرزاق المهدي، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1423ه-2003م.
10. الزمخشري، جاد الله محمود بن عمر (528ه).الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي.
11. المراغي، أحمد مصطفى.تفسير المراغي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ثانيا: كتب الحديث وعلومه

1. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256ه). صحيح البخاري، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1345ه.

2. ابن أنس، مالك: الموطأ، تقديم ومراجعة: فاروق سعد، ط4، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1405ه-1985م.

3. -العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت852).فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة.

4. الصنعاني، محمد بن إسماعيل (ت 1182هـ).سبل السلام شرح بلوغ المرام، تصحيح: نخبة من العلماء، مصر: دار العصور للطبع والنشر.

5. النووي، يحي بن شرف (ت676ه).صحيح مسلم بشرح النووي،ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392ه-1972م.

6. أبو داوود السجستاني، سليمان بن الأشعث (ت275ه).صحيح سنن أبي داوود، ط1، الكويت: غراس للطباعة والنشر والتوزيع، 1423ه-2002م.

7. النسائي، أحمد بن شعيب.سنن النسائي، شرح جلال الدين السيوطي، بيروت: دار الكتاب العربي.

8. البيهقي، أحمد بن الحسين (ت458ه).السنن الكبرى، دار الفكر.

9. النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ت261ه).صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1375ه-1955م.

10. ابن حنبل، أحمد بن محمد (ت241ه).مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي.

11. ابن الأثير، مجد الدين بن محمد الجزري (606ه).النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، المكتبة الإسلامية.

12. ابن ماجه، محمد بن يزيد.سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية.

13. أبو شيبة الكوفي، أبو بكر عبد الله بن محمد (230ه).مصنف أبي شيبة، الرياض: مكتبة الرشد، 1409ه.

-أبو عبيد، القاسم بن سلام (ت 224هـ).الأموال، تحقيق: محمد خليل هراس، ط3، القاهرة:

مكتبة الكليات الأزهرية، 1401ه-1981م.

14. الشوكاني، محمد بن علي.نيل الأوطار، ط2، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي للطبع والنشر.

ثالثا: كتب الفقه

أ/- فقه الحنفية

1. ابن جماعة، بدر الدين (ت733هـ).تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية 1987م.

2. الكاساني، علاء الدين أبو بكر مسعود (ت587ه).بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي محمد عوض، عادل أحمد عبد الموجود، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418ه-1997م.

3. ابن عابدين، محمد أمين (1252ه).حاشية رد المحتار على الرد المختار، ط2، دار الفكر، 1386ه-1966م.

4. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد (861ه).شرح فتح القدير، ط2، بيروت: دار الفكر.

5. السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن سهل.شرح كتاب السير الكبير للشيباني، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة شركة الإعلانات الشرقية، 1971م.المبسوط، بيروت: دار المعرفة، 1406ه-1986م.

6. أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت182هـ).كتاب الخراج، بيروت: دار المعرفة.

ب/- فقه المالكية

1. الحطاب، محمد بن محمد (ت954ه).مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ط3، دار الفكر، 1412ه-1992م.

2. عليش، محمد.شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، بيروت: دار صادر.

3. القرافي، أحمد بن إدريس (ت684ه).الذخيرة، تحقيق: محمد بوخبزة، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م.الفروق، ط1، مكة: مطبعة إحياء دار الكتب العربية، 1344ه.

4. ابن أنس، مالك.المدونة الكبرى، بيروت: دار الفكر.

5. ابن رشد، محمد بن أحمد (ت520).مقدمات ابن رشد، بيروت: دار صادر.

6. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد(الحفيد) (ت595ه).بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تصحيح: نخبة من العلماء، الجزائر: دار اشريفة، 1409ه-1989م

7. الأزهري الآبي، صالح عبد السميع.جواهر الإكليل، بيروت: دار الفكر.

8. -الخرشي، أبو عبد الله محمد.الخرشي على مختصر سيدي خليل، لقاهرة: دار الفكر.

9. الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة.حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت: دار الفكر.

10. القرطبي، يوسف بن عبد الله بن محمد.الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1407ه.

11. ابن جزي، محمد بن أحمد.القوانين الفقهية، ليبيا: الدار العربية للكتاب، 1982م.

ج/- فقه الشافعية

1. -الشافعي، محمد بن إدريس (ت204ه).الأم، تحقيق وتخريج: رفعت فوزي عبد المطلب، ط3، مصر: دار الوفاء، 1426ه-2005م.

2. الماوردي، علي بن محمد (ت 450هـ). الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تعليق: خالد عبد اللطيف السبع العلمي، ط3، بيروت: دار الكتاب العربي، 1420هـ- 1999م. الحاوي الكبير، تحقيق: محمود مسطرجي، بيروت: دار الفكر، 1414هـ-1994م. قوانين الوزارة وسياسة الملك، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

3. - الشربيني، محمد الخطيب (ت977ه).مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر.

4. - الشيرازي، إبراهيم بن علي (ت476ه).المهذب في فقه الإمام الشافعي، بيروت: دار الفكر.

5. - الرملي، شمس الدين محمد بن شهاب.نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الطبعة الأخيرة، بيروت: دار الفكر، 1404ه-1984م.

6. - الهيثمي، ابن حجر (974ه).تحفة المحتاج بشرح المنهاج، بيروت: دار الفكر.

7. النووي، يحي بن شرف (ت676ه). المجموع شرح المهذب، القاهرة: دار الفكر. روضة الطالبين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، بيروت: دار الكتب العلمية.

8. الجويني، عبد الملك بن عبدالله. الغياثي، غياث الأمم في إلتياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط2، مكتبة إمام الحرمين، 1401هـ.

د/– فقه الحنابلة

1. –البهوتي، منصور بن يوسف (ت1051ه).شرح منتهى الإرادات، المملكة العربية السعودية: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء.

2. ابن تيمية، أحمد تقي الدين (728ه).السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، ط2، بيروت: دار الجيل ودار الآفاق الجديدة، 1408ه–1988م. مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، الرباط: مكتبة المعارف.

3. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد (ت620ه).المغني، بيروت: دار الكتاب العربي، 1403ه–1993م.

4. – ابن قدامة، شمس الدين عبيد الرحمان بن محمد (ت684ه).الشرح الكبير، بيروت: دار الكتاب العربي، 1403ه–1993م.

5. ابن القيم، محمد بن أبي بكر (ت751ه). أحكام أهل الذمة، تحقيق: صبحي الصالح، ط2، دار العلم للملايين، 1401 ه–1981م. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد حامد الفقى،بيروت: دار الكتب العلمية.

6. – الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين.الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403ه–1983م.

ه/– فقه الظاهرية

1. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد (456ه). المحلى، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع. مراتب الإجماع، ط3، دار زاهد القدسي.

و/– الكتب الفقهية الحديثة

1. بركة، عبد المنعم أحمد.الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين في عصور التاريخ الإسلامي وفي العصر الحديث، ط1، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1410هـ –1990م.

2. بسيوني، عبد الغني.نظرية الدولة في الإسلام، بيروت: الدار الجامعية، 1986م.

3. أبو فارس، محمد عبد القادر.النظام السياسي في الإسلام، عمان: دار الفرقان للطباعة والنشر والتوزيع، 1409هـ- 1989م.

4. جبر، دندل.الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي، الحقوق والواجبات في السياسة الشرعية، ط1، عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، 1423هـ – 2003م .

5. حبيب، كمال السعيد.الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية (من بداية الدولة النبوية وحتى نهاية الدولة العثمانية)، ط1، مطبعة مدبولي، 2002م.

6. -خلاف، عبد الوهاب. السياسة الشرعية، ط5، بيروت : مؤسسة الرسالة، 1993م.

7. الريس، محمد ضياء الدين.النظريات السياسية الإسلامية، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية للطبع والنشر، 1960م.

8. الزحيلي، وهبة. نظام الإسلام، ط2، بيروت: دار قتيبة، 1413هـ- 1993م. آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ط3، بيروت: دار الفكر، 1401ه-1981م.

9. زيدان، عبد الكريم. أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1402هـ-1982م.

10. صفي الدين، بلال.أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، ط1، دمشق: دار النوادر، 1429هـ-2008م.

11. الطريقي، عبد الله بن إبراهيم بن علي.الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414هـ-1984م.

12. المودودي، أبو الأعلى.نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ط1، دمشق:دار الفكر،1384ه-1964م.

13. شلتوت، محمد.الإسلام عقيدة وشريعة، ط16، 1412ه-1992م.

14. المحمصاني، صبحي.القانون والعلاقات الدولية في الإسلام، ط2، بيروت: دار العلم للملايين، 1982م.

15. طعيمة، صابر.الإسلام والآخر، دراسة عن وضعية غير المسلمين في مجتمعات المسلمين، ط1، الرياض المملكة العربية السعودية: مكتبة الرشد، 1428هـ-2007م .

16. عبد الخالق، فريد.في الفقه السياسي الإسلامي، مبادئ دستورية (الشورى،العدل، المساواة)، ط1، القاهرة: دار الشروق، 1419هـ-1998م.

17. عثمان، محمد رأفت.الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام، ط4، القاهرة: دار الضياء للطبع والنشر والتوزيع، 1991م.

18. عنجريني، محمد.حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون -نصا ومقارنة وتطبيقا- ط1، الأردن: دار الشهاب ودار الفرقان للنشر والتوزيع، 1423هـ- 2002م.

19. العوا، محمد سليم. الأقباط والإسلام، ط1، القاهرة: دار الشروق، 1407هـ-1987م. في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط7، القاهرة: دار الشروق، 1410هـ-1989م

20. الغزالي، محمد.حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ط4، مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005م.

21. القاسمي، ظافر.نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ط5، بيروت: دار النفائس، 1405هـ-1985م.

22. القرضاوي، يوسف. غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، باتنة الجزائر: دار الشهاب. الأقليات الدينية والحل الإسلامي، ط3، بيروت: المكتب الإسلامي، سلسلة الرسائل ترشيد الصحوة 1419هـ-1998م. في فقه الأقليات المسلمة، ط1، القاهرة: دار الشروق، 1422ه-2001م.

23. محمود، جمال الدين.الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة (نظام الحكم، حقوق الإنسان، الأقليات) ط1، القاهرة: دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني،1413هـ- 1992م.

24. أبو زهرة، محمد.العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربي، 1415ه-1995م.

25. عودة، عبد القادر. الإسلام وأوضاعنا السياسية، بيروت: مؤسسة الرسالة. الإسلام وأوضاعنا القانونية، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1386ه-1967م. التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ط6، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405ه-1985م.

26. المطردي، محمد عبد الهادي,عقد الذمة في التشريع الإسلامي، ط1، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1987م.

27. توبولياك، سليمان محمد.الأحكام السياسية للأقليات المسلمة، ط1، الأردن: دار النفائس، 1418ه-1997م.

28. الحسن، سميح عواد.الجنسية والتجنس وأحكامهما في الفقه الإسلامي، ط1، سوريا:دار النوادر، 1429ه-2008م

29. الورتلاني، محمد علوشيش.أحكام التعامل مع غير المسلمين، ط1، الجزائر: دار التنوير، 2004م.

30. ابن داوود، عبد الرحمان بن أبي بكر.الكتر الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ط1، تحقيق: مصطفى عثمان صميدة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417ه-1997م.

31. المسعود، عبد العزيز بن أحمد.الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأثرهما في حفظ الأمة، ط2، الرياض: دار الوطن، 1414ه.

32. العوضي، أحمد.حكم المعارضة وإقامة الأحزاب السياسية في الإسلام، ط1، عمان:دار النفائس، 1402ه-1992م.

33. الصاوي، صلاح.التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ط1، دار الإعلام الدولي، 1992م.

34. الممي، حسن.أهل الذمة في الحضارة الإسلامية، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م.

35. النجار، عبد الله مبروك.الانتماء في ظل التشريع الإسلامي، القاهرة: المؤسسة العربية الحديثة.

36. الزين، حسن.أهل الكتاب في المجتمع الإسلامي، أضواء على الأوضاع الاجتماعية والقانونية، ط1، بيروت: دار النهار، 1402هـ-1982م.

37. بدران، أبو العينين بدران.العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين في الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية والقانون، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1980م.

38. الأنصاري، عبد الحميد إسماعيل.الشورى وأثرها في الديمقراطية، ط3، بيروت: منشورات الكتب العصرية.

39. الخياط، عبد العزيز عزت. النظام السياسي الإسلامي، ط1، القاهرة: دار السلام، 1420ه-1999م.

40. حسن، حسن إبراهيم وحسن، علي إبراهيم.النظم الإسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة، 1970م.

41. بن بية، عبد الله.صناعة الفتوى وفقه الأقليات، ط1، جدة: دار المنهاج للنشر والتوزيع، 1428ه-2007م.

42. المبارك، محمد.نظام الإسلام (الحكم والدولة)، ط4، بيروت: دار الفكر، 1401ه.

43. بدوي، إسماعيل.اختصاصات السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة، ط1، القاهرة: دار النهضة العربية.

44. محمد، جمال الدين عطية.نحو فقه جديد للأقليات، ط1، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 1423هـ-2003م .

45. البياتي، منير حميد. النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية (دراسة شرعية وقانونية مقارنة)، ط1، عمان: دار وائل، 2003م.

46. الطماوي، سليمان محمد.السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة والفكر السياسي الإسلامي، ط6، دار الفكر العربي، 1416ه-1995م.

رابعا: كتب أصول الفقه

1. الشافعي، محمد بن إدريس.الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر.

2. الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت790ه).الموافقات، ط2، بيروت: دار المعرفة، 1395ه-1975م.

3. السيوطي، جلال الدين.الأشباه والنظائر،ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411ه-1990م.

4. -خلاف، عبد الوهاب.أصول الفقه، ط1، الجزائر: الزهراء للنشر والتوزيع، 1990م.

خامسا: كتب الفرق ومقارنة الأديان والتصوف

1. - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (505ه).إحياء علوم الدين، الدار المصرية اللبنانية.

2. -الحفني، عبد المنعم.موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، ط1، القاهرة: دار الرشاد، 1413ه-1993م.

3. - الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت548ه). الملل والنحل، تخريج: محمد بن فتح الله بدران، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

4. – البغدادي، عبد القاهر.الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، 1990م.

5. ابن تيمية، أحمد تقي الدين (728ه). الرسالة القبرصية، تعليق: علاء دمج، ط2، بيروت: دار ابن حزم، 1412ه-1992م.

سادسا: كتب التراجم والسير

1.القرطبي، محمد بن أحمد (ت380).الاستيعاب في أسماء الأصحاب، بيروت: دار الكتاب العربي.

2.– الذهبي، عبد الرحمان بن عمرو (ت748ه).سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الارناؤوط، ط1،بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401ه-1981م.

3.– الزركلي، خير الدين.الأعلام، ط5، بيروت: دار العلم للملايين، 1980م.

4. –العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت852).الإصابة في تمييز الصحابة، بيروت: دار الكتاب العربي.

5.–ابن الجوزي.صفوة الصفوة، ط1، بيروت: دار الجيل، 1412ه-1992م.

6.– خالد، محمد خالد.رجال حول الرسول، ط2، بيروت: دار الكتاب العربي، 1973م.

7.– ابن أبي الوفاء، عبد القادر بن محمد (ت775ه).الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ط2، مصر: هجر للطباعة والنشر، 1413ه-1992م.

8.– السودوني، زين الدين قاسم ابن قطلوبغا.تاج التراجم، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، ط1، دمشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 1413ه-1992م.

9.–كحالة، عمر.معجم المؤلفين، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414ه-1993م.

10. – ابن عماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي.شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: لجنة إحياء التراث الإسلامي بيروت: دار الآفاق الجديدة.

11. – ابن رجب، عبد الرحمان بن أحمد (ت795ه).الذيل على طبقات الحنابلة، بيروت: دار المعرفة.

12. – الكتبي، محمد بن شاكر (ت764ه).فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1974م.

13. – الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم (ت772ه).طبقات الشافعية، تحقيق: كمال الحوت، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417ه-1987م.

14. – ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد.الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ط1، مصر: مطبعة السعادة، 1329ه.

15. – مخلوف، محمد بن محمد.شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، بيروت: دار الفكر.

16. – ابن النديم، محمد بن إسحاق (ت438ه).الفهرست، تعليق: إبراهيم رمضان، ط1، بيروت: دار المعرفة، 1415ه-1994م.

17. – البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب (463ه).تاريخ بغداد أو مدينة السلام، بيروت: دار الكتاب العربي.

سابعا: كتب التاريخ والسيرة

1. ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد.المقدمة، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، بيروت: دار الجيل.

2. الطبري، محمد بن جرير (ت 310هـ).تاريخ الأمم والملوك المعروف بتاريخ الطبري، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، مصر:دار المعارف.

3. -ابن القيم، محمد بن أبي بكر (ت 751هـ).زاد المعاد في هدى خير العباد، بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر.

4. متز، آدم.الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تعريب: محمد عبد الهادي أبوريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، وطبعت بمطابع الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 1419ه-1999م.

5. ابن هشام، عبد الملك (ت761ه).السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، مصر: مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

6. حميد الله، محمد.مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة، ط3، بيروت: دار الإرشاد، 1389ه-1969م.

7. ابن الأثير الجزري، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد.تاريخ الكامل

8. البلاذري، أبو بكر علي بن يحي (ت279ه).فتوح البلدان، تحقيق: عبد الله وعمر أنيس الطباع، بيروت: دار النشر للجامعيين، 1377ه-1959م.

ثامنا: كتب اللغة والأدب

1. **الجرجاني، الشريف علي بن محمد**.التعريفات، تحقيق: عبد المنعم الحفني، القاهرة: دار الرشاد.

2. **ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (276ه)**.عيون الأخبار، بيروت: دار الكتاب العربي، طبعة مصورة عن دار الكتب المصرية لسنة 1343ه-1925م.

3. **القلقشندي، أبو العباس أحمد**.صبح الأعشى، ط2، القاهرة: مطبعة المكتبة المصرية، 1346ه-1928م.

4. تاسعا: كتب القانون

5. لحود، عبد الله ومغيزل، جوزيف.حقوق الإنسان الشخصية والسياسية، ط2، بيروت:منشورات عويدات، 1985م.

6. أوصديق، فوزي.النظام الدستوري الجزائري ووسائل التعبير المؤسساتي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2006م.

7. أويحي، العيفا.النظام الدستوري الجزائري، ط2، الجزائر: الدار العثمانية للنشر والتوزيع، 1425هـ-2004م.

8. البستاني، سعيد يوسف.الجنسية والقومية في تشريعات الدول العربية، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2003م.

9. بسيوني، عبد الغني.النظم السياسية والقانون الدستوري، الدار الجامعية للطباعة والنشر، 1993م.

10. بو الشعير، سعيد.القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ط7، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2005م.

11. خليل، محسن.النظم السياسية والقانون الدستوري، ط2، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1966-1967م.

12. طربوش، قائد محمد.أنظمة الحكم في الدول العربية (تحليل قانوني مقارن)، الإسكندرية:

المكتب الجامعي الحديث، 2007م.

13. عبد الغفار، محمد أحمد.مؤتمر المائدة المستديرة لحل مشكلة جنوب السودان والأقليات في القانون الدولي العام، الجزائر: دار هومة، 2001م.

14. علام، وائل أحمد.حماية حقوق الأقليات في القانون الدولي العام، ط2، القاهرة: دار النهضة العربية، 1422هـ-2001م.

15. برهان غليون وآخرون.حقوق الإنسان، الرؤى العالمية والإسلامية والعربية، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005م.

16. هنداوي، حسام أحمد محمد.القانون الدولي العام وحماية حقوق الأقليات، القاهرة: دار النهضة العربية، 1997م.

17. وهبان، أحمد.الصراعات العرقية واستقرار العالم المعاصر، ط2، الإسكندرية: دار الجامعة، 1999م.

18. عبد العال، عكاشة محمد.القانون الدولي الخاص، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 1996م.

19. زروتي، الطيب.الوسيط في الجنسية الجزائرية، الجزائر:مطبعة الكاهنة، 2002م.

20. رياض، فؤاد عبد المنعم.مبادئ القانون الدولي الخاص ومركز الأجانب، القاهرة: دار النهضة العربية، 1996م.

21. طيبة، محمد.الجديد في قانون الجنسية الجزائرية والمركز القانوني لمتعدد الجنسيات، ط1، الجزائر: دار هومة، 2006م.

22. فهمي، محمد كمال.أصول القانون الدولي الخاص، ط2، الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، 1992م.

23. صادق، هشام علي.الجنسية والموطن ومركز الأجانب، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1997م.

24. باخشب، عمر أبو بكر وعشوش، أحمد عبد الحميد.الوسيط في القانون الدولي العام، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1990م.

25. علوان، محمد يوسف والموسي، محمد خليل.القانون الدولي لحقوق الإنسان، ط1، عمان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1428ه-2007م.

26. سعد الله، عمر إسماعيل.تقرير المصير السياسي للشعوب في القانون الدولي العام المعاصر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986م.

27. الشافعي، محمد البشير.القانون الدولي العام في السلم والحرب، ط4، دار الفكر الجامعي، 1979م.

28. صعب، حسن.علم السياسة، ط8، بيروت: دار العلم للملايين، 1985م.

29. شطناوي، فيصل.النظم السياسية والقانون الدستوري، ط1، دار الحامد للنشر والتوزيع، 2003م.

30. –الطماوي، سليمان محمد.النظم السياسية والقانون الدستوري، القاهرة: دار الفكر، 1988م.

31. طربوش، قائد محمد.أنظمة الحكم في الدول العربية (تحليل قانوني مقارن)، المكتب الجامعي الحديث، 2007م.

32. خليل، كمال محسن وشيحا، إبراهيم عبد العزيز.النظم السياسية والقانون الدستوري، 1988م.

33. كامل، نبيلة عبد الحليم.الأحزاب السياسية في العالم المعاصر، دار الفكر العربي.

34. بغدادي، عبد السلام إبراهيم.الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في أفريقيا، مركز الدراسات العصرية.

عاشرا: متفرقات

1. السماك، محمد.الأقليات بين العروبة والإسلام، بيروت: دار العلم للملايين، 1990م.

2. بحر، سميرة.المدخل لدراسة الأقليات، القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية، 1982م.

3. –إبراهيم، سعد الدين.تأملات في مسألة الأقليات، القاهرة: مركز ابن خلدون، دار سعاد الصباح، 1996م.

4. هويدي، فهمي.مواطنون لا ذميون، ط1، بيروت: دار الشروق، 1405هـ– 1985م.

إحدى عشر: الموسوعات والمعاجم

1. ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711ه).لسان العرب، دار الجيل، دار لسان العرب، 1408ه–

1988م,

2. الرازي، محمد بن أبي بكر (ت666ه).مختار الصحاح، بيروت: دار الكتاب العربي، 1401ه-1981م.

3. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري .المصباح المنير، ط5،القاهرة : المطبعة الأميرية، 1922م.

4. المعجم الوسيط، معجم اللغة العربية، ط2، مصر: مطابع دار المعارف، 1392ه-1972م.

5. عتريس، محمد.المعجم الوافي لكلمات القرآن الكريم، ط1، القاهرة: مكتبة الآداب، 1427ه-2006م.

6. الكيالي، عبد الوهاب.موسوعة السياسة، ط4، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999م.

7. جيرار كورنو. معجم المصطلحات القانونية، ترجمة: منصور القاضي، ط1، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1418ه-1998م.

8. المناوي، محمد عبد الرؤوف.التوقيف على مهمات التعريفات (معجم لغوي مصطلحي) تحقيق: محمد رضوان الداية،ط1، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1410ه-1990م.

9. جماعة من اللغويين العرب.المعجم العربي الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

10. سعدي أبو جيب.القاموس الفقهي، ط2، دمشق: دار الفكر، 1408ه-1988م.

11. الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب.القاموس المحيط، ط2، المطبعة الحسينية، 1344ه.

12. دباح، عيسى.موسوعة القانون الدولي(أهم القرارات والبيانات والوثائق الدولية للقرن العشرين)، عمان: دار الشروق، 2003م.

13. **زيتون، وضاح**.المعجم السياسي، الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، دار المشرق الثقافي، 2010م.

14. الموسوعة الفقهية، ط2، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1429ه-2008م.

15. الزحيلي، وهبة. موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، ط3، دمشق: دار الفكر، 1433ه-2012م.

اثنا عشر: الرسائل الأكاديمية:

1. مديان، هشام، حق الأقليات في تقرير المصير، رسالة ماجستير، الدار البيضاء، المغرب، جامعة الحسن الثاني، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، 1998م-1999م

2. سرار، سليم، إستيزار الذمي في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، باتنة، جامعة الحاج لخضر للعلوم الاجتماعية والإسلامية، قسم الشريعة، فرع الفقه وأصوله، 1426ه-2005م.

3. مناع، حكيمة، حماية الأقليات في الفقه الإسلامي والقانون الدولي العام، رسالة ماجستير، قسنطينة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، 1425ه-2004م.

4. تليلي، رضوان، التعددية الحزبية في النظام السياسي الإسلامي والنظام الدستوري الجزائري، رسالة ماجستير، قسنطينة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، 2010-2011م.

ثلاثة عشر: الدوريات العامة والخاصة والمقالات

1. -العلواني، طه جابر.مدخل إلى فقه الأقليات(نظرات تأسيسية)، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 5، العدد 19.

2. بوالمعالي، نذير، العالم الإسلامي والتوظيف السياسي لحقوق الأقليات في عصر العولمة، مجلة علوم إنسانية، السنة:7، ع45، ربيع 2010م.

3. متوكلي، محمد عبد الملك، الإسلام وحقوق الإنسان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005م.

4. بطرس، رعد عبودي، أزمة المشاركة السياسية وقضية حقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، ع41، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005م.

5. مسعد، نيفين إبراهيم، الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي، مجلة السياسة الدولية، ع92، مصر، أبريل 1988م.

6. -محمد، ثامر كامل، إشكاليتا الشرعية والمشاركة وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي، ع41، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005م.

7. الكيالي، إحسان، السلامة الشخصية وحقوق الدفاع، مجلة الحقوق، السنة:7، ع3، الكويت: كلية الحقوق، ذو الحجة 1403ه/سبتمبر1983م.

8. شعبان، صادق، الحقوق السياسية للإنسان في الدساتير العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي، ع106، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987م.

9. الناصري، محمد المكي، الأقليات الدينية وحق تقرير المصير، ندوات أكاديمية المملكة المغربية، ع29 محرم-1صفر1405ه/25-27 أكتوبر 1985م.

10. غليون، برهان، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مشاكل الانتقال وصعوبة المشاركة، سلسلة كتب المستقبل العربي، ع41، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005م.

11. ضميرية، عثمان بن جمعة، العلاقات العامة مع غير المسلمين في القرآن والسنة، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والإنسانية، ع3 رمضان 1428ه/أكتوبر2007م.

12. علام، فاتح سميح، الحقوق السياسية للإنسان في الدساتير العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي، ع277، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002م.

13. باقر، أبو بكر أحمد، الأقليات وحقوق الإنسان، مجلة الحقوق، السنة:7، ع3، الكويت: كلية الحقوق، ذو الحجة 1403ه/سبتمبر1983م.

14. حميد الله، محمد، حقوق الدول في الإسلام، بحث منشور في القسم الأول من أحكام أهل الذمة لابن القيم.

15. الصاوي، صلاح، حقوق الذميين في دار الإسلام، بحث منشور على شبكة الإنترنت، موقع www.wasmia.com، بتاريخ:2010/05/03م.

16. -المراكبي، جمال، التعددية في النظام السياسي الإسلامي، مقالة منشورة على شبكة الإنترنت، موقعwww.marakbi.com ، بتاريخ: 2008/11/23م.

17. عبد المجيد، محمود زهدي، فقه الأقليات في ضوء المقاصد الشرعية، بحث منشور على شبكة الإنترنت، موقع www.dialogue.org، بتاريخ:2013/02/28م.

18. -النجار، عبد الحميد، فقه الأقليات تحديد المفاهيم، بحث منشور على شبكة الإنترنت،

موقع www.islamonline.net، بتاريخ:2013/02/28م.

19. -بن شاكر الشريف، محمد، وضع الأقليات في الدولة الإسلامية، بحث منشور على شبكة الإنترنت، موقع www.saaid.net، بتاريخ:2013/02/28م.

20. حقوق الإنسان في الوطن العربي، التقرير السنوي لسنة 2009م، مركز القاهرة لدراسة حقوق الإنسان.

أربعة عشر: الدساتير العربية والقوانين والمراسيم

أ/– الدساتير العربية

1. دستور الجزائر لسنة 1996م وفق تعديل 28نوفمبر 2002م، و2008م
2. دستور الجمهورية اليمنية لسنة 1994م.
3. دستور الجمهورية التونسية لعام 1959م.
4. دستور جمهورية مصر لسنة 1971م حسب تعديل 26مايو2005م.و دستور نوفمبر 2012
5. دستور السودان الانتقالي لسنة 2005م.
6. دستور البحرين لعام 1973م.
7. دستور الإمارات العربية المتحدة لسنة 1971م.
8. الدستور الأردني لسنة 1952م مع التعديلات التي طرأت عليه إلى آخر تعديل في 2011م.
9. دستور المملكة المغربية.
10. الدستور اللبناني لسنة 1926م المعدل بموجب آخر قانون دستوري رقم 18بتاريخ 1990/9/21م.
11. دستور دولة الكويت لعام 1962م.
12. الدستور الدائم لدولة قطر 2004م.
13. دستور الجمهورية العربية السورية إلى آخر تعديل دستوري في 2012/2/15م.

14. الإعلان الدستوري لليبيا لسنة2011م.

15. النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية لعام 1412ه.

ب/–القوانين والمراسيم

1. قانون الجنسية الجزائرية لعام 1970م. والأمر رقم05-01 المؤرخ في 27 فبراير 2005م.

2. قانون الجنسية للإمارات العربية المتحدة لعام 1972م، و1975م.

3. قانون الجنسية البحريني رقم 8 لعام 1963م.

4. قانون الجنسية للمملكة العربية السعودية رقم 4 الصادر بتاريخ 1374/01/25ه، والقرار رقم 245 الصادر في 1425ه الخاص بالجنسية السعودية.

5. قانون الجنسية القطرية رقم 2 لعام 1961م.

6. قانون الجنسية الأردني رقم 6 لسنة 1954م، والقانون رقم 22 لسنة 1987م.

7. قانون الجنسية اللبناني وفق القرار رقم 15 لعام 1925م، والقانون رقم 17 لعام 1972م.

8. قانون الجنسية الكويتية رقم 15 لعام 1958م، والقانون رقم 1 لسنة 1982م.

9. قانون الجنسية المصرية رقم 26 لعام 1975م.

10. قانون الجنسية العراقي رقم 206 لسنة 1964م.

11. المرسوم التشريعي رقم 67 الصادر بتاريخ 1961/10/31م الخاص بقانون الجنسية السوري، والمرسوم التشريعي رقم 276 لعام 1969م.

خمسة عشر: مراجع باللغة الأجنبية

1. -Gaetano Pentasuglia ; Minorité en droit international, Edition du conseil de l'Europe, 2004.
2. -Francisco Capotorti ; Etude des droits de personnes appartenant au minorité ethniques, religieuses, linguistiques, New York, Nations Unit,1979,(Doc E/CNA sub 2/384/ Rev1)
3. -José Woehrling ; Les trois dimensions de la protection de minorités en droit constitutionnel comparé, Rapport General présenté aux journées Mexicaines de l'association Henri Capitant a Mexico et Oaxaca du 18 au 25 Mai 2002.

4. -Fabienne Rousso-Lenoir ; Minorités et droits de l'homme, L'Europe et son double/Bruxelles, Bruylant, 1994.
5. -Maurice Duverger ; Droit constitutionnel et Institutions politiques, Paris press universitaire de France, 1958.
6. -La Rousse ; ATLAS des pays du monde, Graficas Estella, Espagne, 2010.
7. -Petit La Rousse, Librairie Larousse, Paris,1980.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

المقدمة.....أ-ط

الفصل الأول: الأقليات حقوقهم وواجباتهم في الفقه الإسلامي والدساتير العربية

المبحث الأول: مفهوم الأقليات في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي.....12

المطلب الأول: مفهوم الأقليات في القانون الوضعي.....12

الفرع الأول: تعريف الأقلية.....12

الفرع الثاني: التمييز بين الأقليات والجماعات البشرية المختلفة.....22

الفرع الثالث: أنواع الأقليات.....25

المطلب الثاني: مفهوم الأقليات في الفقه الإسلامي.....32

الفرع الأول: تعريف الأقليات..... 33

الفرع الثاني: أنواع الأقليات.....36

المبحث الثاني: وضع الأقلية الدينية من خلال رابطة الجنسية في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي.....52

المطلب الأول: مفهوم الجنسية في القوانين الوضعية.....52

الفرع الأول: تعريف الجنسية.....53

الفرع الثاني: أهمية الجنسية وآثارها.....56

الفرع الثالث: أنواع الجنسية.....57

المطلب الثاني: الجنسية في الفقه الإسلامي.....66

الفرع الأول: نشأة الجنسية في الفقه الإسلامي.....66

الفرع الثاني: تحديد مركز غير المسلم في دار الإسلام.....70

الفرع الثالث: أنواع الجنسية في الفقه الإسلامي.....82

الفرع الرابع: فقد الجنسية في الفقه الإسلامي.....84

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: حقوق الأقليات الدينية وواجباتهم في الفقه الإسلامي والدساتير العربية.....86
المطلب الأول: حقوق الأقليات الدينية في الفقه الإسلامي والدساتير العربية.....86
الفرع الأول: حقوق الأقليات الدينية في الفقه الإسلامي.....87
الفرع الثاني: حقوق الأقليات الدينية في الدساتير العربية.....107
المطلب الثاني: واجبات الأقليات الدينية في الفقه الإسلامي والدساتير العربية.....122
الفرع الأول: واجبات الأقليات الدينية في الفقه الإسلامي.....122
الفرع الثاني: واجبات الأقليات الدينية في الدساتير العربية.....139
خلاصة الفصل.....142
الفصل الثاني: مجالات مشاركة الأقليات الدينية في المؤسسات السياسية في الفقه الإسلامي والدساتير العربية.....144
المبحث الأول: مشاركة الأقليات الدينية في الوظائف العامة.....148
المطلب الأول: مشاركة الأقلية الدينية في رئاسة الدولة أو الخلافة في الفقه الإسلامي.....148
الفرع الأول: مشاركة غير المسلم في الخلافة في الفقه الإسلامي.....148
أولا: تولي غير المسلم الخلافة.....149
ثانيا: مشاركة غير المسلم في انتخاب الخليفة.....160
الفرع الثاني: مشاركة الأقلية الدينية في منصب رئاسة الدولة في الدساتير العربية.....162
أولا: الترشح لمنصب رئاسة الدولة.....162
ثانيا: المشاركة في انتخاب رئيس الدولة.....169
المطلب الثاني: مشاركة الأقلية الدينية في الوزارة في الفقه الإسلامي والدساتير العربية.....170
الفرع الأول: تولي غير المسلم الوزارة في الفقه الإسلامي.....170
أولا: تولي غير المسلم وزارة التفويض.....172
ثانيا: تولي غير المسلم وزارة التنفيذ.....174

الفرع الثاني: مشاركة الأقلية الدينية في الوزارة في الدساتير العربية.....189
أولا: تولي غير المسلم منصب رئاسة الوزراء أو الحكومة.....190
ثانيا: تولي غير المسلم منصب الوزير.....193
المبحث الثاني: مشاركة الأقليات الدينية في المؤسسات التشريعية.....197
المطلب الأول: مشاركة الأقلية الدينية في مؤسسة الشورى في الفقه الإسلامي..... 197
الفرع الأول: مشاركة غير المسلم في الترشح لعضوية مجلس الشورى.....199
الفرع الثاني: مشاركة غير المسلم في انتخاب أعضاء مجلس الشورى.....211
المطلب الثاني: مشاركة الأقلية الدينية في المؤسسة التشريعية في الدساتير العربية.....214
الفرع الأول: مشاركة غير المسلم في الترشح لعضوية المؤسسة التشريعية.....214
الفرع الثاني: مشاركة غير المسلم في انتخاب أعضاء المؤسسة التشريعية.....219
المبحث الثالث: مشاركة الأقليات الدينية في الأحزاب السياسية في الفقه الإسلامي والدساتير العربية.....220
المطلب الأول: مشاركة الأقلية الدينية في الأحزاب السياسية في الفقه الإسلامي 222
الفرع الأول: مشاركة غير المسلم في إنشاء الأحزاب السياسية وتكوينها.....222
الفرع الثاني: انخراط غير المسلم في الأحزاب السياسية.....226
المطلب الثاني: مشاركة الأقلية الدينية في الأحزاب السياسية في الدساتير العربية..... 227
الفرع الأول: تشكيل غير المسلم للأحزاب السياسية وإنشائها.....227
الفرع الثاني: انخراط غير المسلم في الأحزاب السياسية.....230
خلاصة الفصل..... 232
الخاتمة..... 234
الفهارس.....239
فهرس الآيات.....240

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث.....221
فهرس تراجم الأعلام.....222
فهرس المصادر والمراجع.....224
فهرس الموضوعات.....244

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية