

جامعة القاهرة
كلية الاقتصاد والعلوم السياسية
قسم العلوم السياسية

«الأقليات والممارسة السياسية

في التجربة الإسلامية»

دراسة حالة للدولة العثمانية

رسالة ماجستير

مقدمة من الطالب

كمال السيد حبيب

إشراف

أ. د. على الدين هلال

١٩٩٥

إهداء

إلى أولادى عبد الرحمن، والسعيد، ومحمد، وعبد الله،
وعلى الدين والى الزهرة المتفتحة الوليدة منة الله...
أهدى هذا العمل، راجيا الله أن يتقبله وينفع به.

شكر وتقدير

الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات، فله الحمد وله الشكر فى الأولى والأخرة أن استقام هذا العمل وبلغ تمامه. إذ كانت تراودنى خطرات فى ظل الظروف الخطرة التى تحيط بى أن انصرف عنه، لكن الله بالغ أمره قد جعل لكل شىء قدرا.

وقد تعاضدت جهود كريمة خلف هذا العمل لإنجازه يقف على رأسها جهدي أستاذى الدكتور/ على الدين هلال عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية والذى شملني برعايته الأبوية وتوجيهاته العلمية الثمينة كما فتح معى مناقشات وأثار أسئلة أثرت الرسالة، وصلتي العلمية بالدكتور/ على الدين هلال تمتد إلى ما قبل مرحلة الماجستير فقد كان أستاذا لي بمرحلة البكالوريوس أيضا وإليه يرجع الفضل الكبير فى تكويني العلمى والفكرى. وبينما كنت أطرق أبوابا كثيرة تعلق دونى من أجل إنجاز الرسالة. لكن عالمين جنيلين فتحا لى أبواب غفولهم وفلوقهم. أولئك هما المستشار/ طارق البشرى الذى عكف دأب وأناة نادى بن علي قراءة المخطوطة الأولى للرسالة وقت أن كانت لا تزال أمشاجا، وكان ملاحظاته القيمة فضل كبير فى توجيهي الوجهة العلمية الصحيحة.

ثم العالم الربانى الدكتور محمد حرب رئيس المركز المصرى للدراسات العثمانية وبحوث العالم التركى والبلقان الذى فتح لى مكتبة المركز ولم يرضن على باعطائى ما أريد من الكتب وإبقائها معى بمنزلى حتى أفرغ من الرسالة، ولم يكن للبحث أن يستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيط به الكفار دون هذه المساندة.

كما كان للملاحظات الهامة والثرية التى أبدتها الدكتورة «علا أبو زيد» الأستاذ

المساعد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية قيمة كبرى فى الوصول بالرسالة إلى صورتها الراهنة من حيث الدقة العلمية واختصار بعض الأجزاء التى كانت استطرادا يثقل الرسالة دون أن يثريها.

كما لا أنسى مساندة الأستاذ الدكتور/ محمد سليم العوا ومساعدته لي بصدق وإخلاصٍ محتسبا بذلك وجه الله- فجزاه الله عنى خير الجزاء.

وإلى أخى وصديقى العزيز/ خالد يوسف المدير العام لجريدة الشعب القاهرية الفضل الكبير فى تيسير طباعة الرسالة علي الكمبيوتر ومتابعة ذلك بصدر رحب ونادر، فجزاه الله عنى خير الجزاء.

وإلى الأستاذة الفاضلة/ آمال الجابرى بمكتبة جامعة القاهرة شكرى وتقديرى لاهتمامها وسعة صدرها وكرمها.

ثم كان جهد أسرتى التى تعيش ظروفًا استثنائية وبالغة التعقيد والصعوبة بسبب وضعى السياسى إلا أنها كانت مستعدة للتضحية بلا حدود ودائما بدون تبرم أو تأفف بل بصبر واحتساب نادرين، ورغم أن انشغالى بالرسالة كان على حسابهم جميعا إلا أنهم كانوا يشعرون أن الانتهاء منها هو أهلهم لأنه كان أمينى أيضًا.

ولا شك، أن جهدٍ واهتمام أصدقاء كثيرين لى ولأسرتى كان وراء الاستمرار فى هذا العمل وهؤلاء يضيق المقام عن ذكرهم هنا فإليهم جميعا الشكر وإلى كل من ساعدنى.

الصفحة	فهرست الرسالة	الموضوع
٢٧-١٤		المقدمة
		الفصل الأول: قضية الأقليات في الفكر السياسي الإسلامي
		المبحث الأول: الاقتربات المنهجية للفكر السياسي الإسلامي من قضية الأقليات
٣١-٢٩		أولاً: الاقترب الشرعي الأصولي
٤٧-٣٣		ثانياً: الاقترب المصطلحي
٦٥-٤٧		المبحث الثاني: الأقلية في الفكر السياسي الإسلامي
		المصطلح والقضايا
٧٢-٦٦		أولاً: مصطلح الأقلية في الفكر السياسي الإسلامي
٨٢-٧٣		ثانياً: الفرق الخارجة عن إجماع الأمة كتعبير عن الأقليات
		ثالثاً: القضايا المرتبطة بمشكلة الأقليات في الفكر السياسي الإسلامي
٨٨-٨٣		١- حرية التدين والعقيدة.
٩٥-٨٩		٢- تكافؤ دماء المسلم وغير المسلم في الدية والقصاص
٩٧-٩٥		٣- واجبات أهل الذمة
٩٨-٩٧		٤- قضية المشاركة في تقلد المناصب الحكومية
٩٩-٩٨		٥- المواطنة وقضية الأقليات في الفكر السياسي الإسلامي
١٠٢-٩٩		٦- حرية التدين والعقيدة.
١٠٧-١٠٤		الفصل الثاني: الأقليات والممارسة السياسية في التاريخ الإسلامي
١٠٩-١٠٨		المبحث الأول: مرحلة الدولة - الأمة

الصفحة	
١١٤-١٠٩	أولاً: آليات التكامل بين المسلمين وغير المسلمين في المدينة .
١٢٢-١١٤	ثانياً: دستور المدينة
١٢٩-١٢٢	ثالثاً: قواعد الممارسة بين الدولة الإسلامية واليهود كأقلية .
	رابعاً : قواعد إدماج الجماعات اليهودية خارج نطاق
١٢٣-١٢٩	المدينة بالدول الإسلامية
١٣٥-١٣٣	خامساً: قواعد إدماج الجماعات النصرانية ضمن نطاق الأمة
١٤٢-١٣٥	سادساً: نجران نموذجاً
١٤٣	المبحث الثاني: الفتوحات الإسلامية الكبرى
	أولاً : قواعد بناء التكامل بين البلدان المفتوحة وبين أقاليم
١٤٧-١٤٤	الدولة الإسلامية
١٦٠-١٤٧	ثانياً: التمييز بين البلدان التي فتحت صلحا والتي فتحت عنوة
١٦٥-١٦١	المبحث الثالث: مرحلة استقرار الدولة الإسلامية
١٦٥	أولاً: الممارسة السياسية للدول الإسلامية تجاه الموالي والقبائل
١٧٦-١٦٦	- الدولة الأموية والموالي
١٨٣-١٧٦	- الدولة الأموية والعصبية القبلية
١٩١-١٨٤	- الدولة العباسية والمسألة القومية
	ثانياً: سياسات الدول الإسلامية تجاه الفرق والمذاهب
	والجماعات الخارجة على إجماع الأمة .
١٩٣-١٩١	- الخوارج
١٩٥-١٩٣	- الدولة الأموية والخوارج
١٩٨-١٩٥	- الدولة العباسية وغلاة الشيعة

الصفحة	
٢٠٠-١٩٨	- الدولة العباسية والتعبيرات المذهبية على مستوى الفرق .
٢٠١-٢٠٠	- الدولة العباسية والتعبيرات المذهبية الفقهية
	ثالثاً: الممارسة السياسية للدول الإسلامية مع غير
٢٠٣-٢٠١	المسلمين، قبط مصر «دراسة حالة»
٢٠٦-٢٠٣	- الممارسة الإسلامية والتسامح مع الآخر .
٢١٥-٢٠٦	- الدولة الإسلامية وتنظيم العلاقة مع أهل مصر
	- اضطراب العلاقة بين الدولة الإسلامية وأهل الذمة
٢٢٢-٢١٥	- مسؤولية الدولة الإسلامية
٢٢٤-٢٢٢	- مسؤولية الأقليات الكتابية
٢٢٥-٢٢٤	- مسؤولية الجماهير المسلمة
٢٢٨-٢٢٧	الفصل الثالث: محددات تعامل الدولة العثمانية مع قضية الأقليات
	المبحث الأول: المحدد التاريخي - الاجتماعي لتعامل الدولة
٢٢٨	العثمانية مع أقلياتها
٢٣٦-٢٢٩	أولاً - استمرار تدفق العناصر التركية إلى مطقة الأناضول
	ثانياً - العلاقة بين الدولة والمجتمع في العصر السلجوقي .
٢٤٩-٢٣٦	وتأثير ذلك على الدولة العثمانية
٢٥٠	المبحث الثاني: المحدد الثقافي - الديني
	أولاً - خصائص الثقافة التركية كمحدد لتعامل الدولة العثمانية
٢٥٨-٢٥٠	مع أقلياتها
٢٦٧-٢٥٩	ثانياً - الفقه الحنفي كمحدد لتعامل الدولة العثمانية مع أقلياتها .
٢٧٣-٢٦٧	ثالثاً- مجلة الأحكام العدلية وقيمتها تعمل تسريعي داخل الفقه الحنفي

الصفحة

	المبحث الثالث: المحدد السياسي - الدولي وتأثيره على تعامل
٢٧٤-٢٩٢	الدولة العثمانية مع أقلياتها
٢٩٣-٢٩٥	الفصل الرابع: المؤسسات العثمانية وقضية الأقليات
	المبحث الأول: فلسفة المؤسسات العثمانية:
٢٩٦	الإطار المرجعي - الآليات - الوظائف - التجنيد
٢٩٧-٢٩٨	أولاً - مفهوم المؤسسة كمصطلح سياسي
٢٩٩-٣٢٠	ثانياً- فلسفة المؤسسات العثمانية
٣٢٠-٣٢٩	ثالثاً- آليات المؤسسات العثمانية
٣٢٩-٣٣٦	رابعاً - التجنيد والالتحاق بالمؤسسات العثمانية
٣٣٧-٣٣٩	خامساً - وظائف المؤسسات العثمانية
	المبحث الثاني: المؤسسات العثمانية التي تعاملت مع مشكلة الأقليات
٣٤٠	
٣٤١-٣٥٢	أولاً: مؤسسة الملة
٣٥٢-٣٦٥	ثانياً: مؤسسة الجيش
٣٦٥-٣٧٧	ثالثاً: مؤسسة الطوائف المهنية
٣٧٧-٣٩٤	رابعاً: مؤسسة العهودنامة
٣٩٤-٤٠٥	خامساً: مؤسسة الحرير
٤٠٦-٤١٤	سادساً: التحول في المؤسسات العثمانية
٤١٦-٤١٧	الفصل الخامس الأقليات والممارسة السياسية العثمانية
٤١٧-٤٢٨	أولاً- مرحلة نشوء الدولة وقيامها (١٢٨٨-١٤٥٣)
٤٢٩-٤٣٠	ثانياً - حركة بدر الدين السيماوني
	ثالثاً: مرحلة الدولة العالمية (١٤٥٣-١٨٣٩)

الصفحة	
٤٣٣-٤٣١	١- نموذج إسلامبول «القسطنطينية»
٤٣٤-٤٣٣	٢- نموذج ألبانيا
	رابعاً- الإطار العام للممارسة العثمانية تجاه الأقليات
٤٣٦-٤٣٥	١- الجزية
٤٣٨-٤٣٦	٢- القضاء
٤٤١-٤٣٨	٣- المشاركة في الحياة العامة وتولى الوظائف
٤٤٣-٤٤١	٤- دور العلماء في الممارسة العثمانية
٤٥٠-٤٤٣	خامساً - الدولة العثمانية والمسألة الشيعية
	سادساً- مرحلة التنظيمات الخيرية (١٨٣٩-١٨٧٦م) - التحول
٤٥٥-٤٥٠	في النموذج العثماني
٤٥٧-٤٥٥	سابعاً- إعلان التنظيمات الخيرية (خط شريف دلخاناه سنة ١٨٣٩)
٤٦٢-٤٥٨	ثامناً - الخط الهمايوني سنة ١٨٥٦
٤٦٢	تاسعاً- خط الإصلاح والتنظيمات الجديدة سنة ١٨٧٤م
٤٧٤-٤٦٣	عاشراً النتائج المترتبة عن التنظيمات بالنسبة لغير المسلمين «الأقليات»
٤٧٥-٤٧٤	حادى عشر - إعلان القانون الاساسى سنة ١٨٧٦ العهد الدستورى
٤٧٦-٤٧٥	١- الأفكار الأساسية في الدستور العثماني
٤٨٠-٤٧٦	٢- الآثار المترتبة على العهد لدستورى
٤٨٤-٤٨٠	- المشروطة الثانية
٤٨٦	- النتائج
	- الملاحق
	- المراجع

المقدمة

الخبرة الإسلامية عامة ثم الخبرة العثمانية خاصة في مواجهة التنوع وتوظيفه لصالح التكامل والوحدة هو موضوع هذه الرسالة .

أولا مشكلة البحث :-

تحدد مشكلة هذا البحث في دراسة وتحليل كيفية تعامل الدولة العثمانية مع مشكلة الأقليات داخلها وذلك على ضوء الخبرة الإسلامية في الفترة النبوية وفترة الخلافة الراشدة. واستناداً إلى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ثم اجتهادات الفقهاء الأحناف في فهمها وتفسيرها وتطبيقها دون إهمال الاجتهادات الإسلامية الأخرى.

ثانياً : أسباب اختيار الموضوع :-

١- تمثل الخبرة العثمانية في التعامل مع أقلياتها نموذجاً فذاً، والتوافر على دراسة هذا النموذج تتيح الفرصة لمواجهة مشكلة الأقليات المتفاقمة في العالم العربي المعاصر خاصة وأن تواصله مع الخبرة العثمانية لم ينقطع؛ فالبرت حوارني^(١) يتحدث عما يطلق عليه «الأسس العثمانية للشرق الأوسط الحديث»^(١)، و«جنتكيز شندار» يتحدث عما يسميه «العثمانية الجديدة»، ووجيه كوثرائي « يتحدث عن «مفهوم المجتمع المدني إذ لا يراعى خصوصية تجارينا»^(٢) ويمكن للباحث أن يقول: «لكي نفهم العالم العربي المعاصر فهما صحيحاً فلا بد من دراسة الخلفية العثمانية له».

٢- يطرح «النموذج العثماني» دلالة المعاصرة على المستوى العالمي أيضاً، ففي دراسة «آرثر. م. شنيزنجر» تفكيك أمريكا « يشير إلى عدم الإلزام التي يواجهها المجتمع الأمريكي تجاه الأقليات داخله، وأن ما يضيق عليه «إنجيل

(١) البرت حوارني، الأسس العثمانية للشرق الأوسط الحديث، جامعة اسكيس. محاضرة عربية لشركة كارابراس، لونغمانز، ١٩٦٩م.

(٢) وجه كوثرائي، مفهوم المجتمع المدني إذ لا يراعى خصوصية تجارينا، الحياة ٢١/٤/١٩٩٥.

التزمنة العرقية»^(١) يهدد أمريكا بالتفكك، والخبرة العثمانية التي استطاعت
بمناج إدارة التعددية داخل مجتمعها لستة قرون نستطيع أن نفيد أمريكا في
هذا المجال، إن الاهتمام الأمريكي بالوثائق العثمانية ينبغي فهمه في هذا
الإطار.

٣- وبالإضافة إلى الأسباب العنصرية السابقة فإن هناك أسباب علمية تدعو
لدراسة الموضوع أهمها: -

أ- إمطة اللثام عن كثير من قضايا الخبرة العثمانية التي تعرضت للتشويه
والتحيز من قبل المستشرقين وغيرهم لأسباب متعددة ويمكن الإشارة إلى
بعض هذه القضايا مثل «الجنس التركي ضد الحضارة»، «الدولة العثمانية
دولة بلا نظام وهي دولة متسلطة وأتوقراطية»، «العثمانيون انفصلوا
عن شعوبهم ولم يقوموا بأى دور فى أسلمة مجتمعاتهم»، «العثمانيون
قتلوا قتل إخوانهم حفاظاً على دست السلطنة».

ب- النموذج العثماني يفيد فى دراسة العوامل المؤثرة فى سقوط القوى
العظمى وقيامها كما أنه يفيد فى معرفة كيفية استجابة الأقليات للتحرك
ضد مجتمعاتها، ودور العامل الخارجى فى تحقيق ذلك.

ج- يمكن المقارنة بين النموذج العثماني كخبرة إسلامية، وبين نماذج أخرى
مشابهة فى الخبرة الغربية ويحتسب «النموذج الأمريكى» أكثر النماذج
صلاحية لتحقيق ذلك. كما يمكن مقارنة النموذج العثماني بنماذج
إسلامية أخرى مثل «النموذج البابرى فى الهند» أو «النموذج الصفوى
فى إيران».

د - لانزال بعض القضايا المرتبطة بموضوع الأقليات فى الفكر السياسى
الإسلامى بحاجة إلى اجتهادات توضحها مثل:

(١) آرثر. م شليز ينجر، تفكيك أمريكا، (القاهرة: الهيئة العامة للاسئلامات). الكتب اللدحة رقم ٨١٠.

- موقع قضية الأقليات من الفكر السياسى الإسلامى وكيفية الاقتراب منها ومعالجتها.

- قضية الجزية، والمشاركة، والمواطنة، وعقد الذمة.

ثالثاً: الإطار النظرى للدراسة:-

تحاول الدراسة الإجابة عن مجموعة من الأسئلة البحثية المحددة مثل :-

١- هلْ عرفت الخبرة الإسلامية تعبيرات عرقية وثقافية وقومية تتشابه مع تعبيرات الأقليات المعاصرة، ولماذا وُجِدَتْ في الممارسة معايير أُخري تختلف عن معيار الدين «إن أكرمكم عند الله أتقاكم»؟

٢- ما هو موقف الفكر السياسى الإسلامى من القضايا التى يثيرها موضوع الأقليات مثل قضية المصطلح، وقضية المشاركة، والجزية، وعقد الذمة، والمواطنة.

٣- ما هى نماذج تعامل الدولة النبوية مع أقلياتها «اليهود والنصارى»، ونماذج تعامل دولة الخلفاء الراشدين، وبقية الخيرات الإسلامية؟

٤- النموذج العثمانى ماهى المحددات التى أعطته تميزاً فى التعامل مع قضية الأقليات؟ وماهى المؤسسات التى ~~مُنحَتْها~~ ^{أُنشِئَتْها} الخبرة العثمانية؟ وكيف كانت العلاقة بين هذه المؤسسات؟ وماهى الفلسفة التى حكمت عملها؟ وكيف كانت الممارسة العثمانية؟ وهل حدثت تحولات فى المؤسسات والممارسة؟ ولماذا؟.

رابعاً: منهجية البحث:-

تستخدم الدراسة المنهج التحليلى الذى يعتمد على جمع المعلومات وإقامة العلاقات الإرتباطية بينها والنظرة النقدية لها والمقارنة بين الآراء، وفى سياق هذا المنهج تمت الاستفادة بعدد من المقتربات وهى :-

١- الاقتراب التاريخي:-

التاريخ هو معمل السياسة، وهو ذاكرة أي أمة وله دوره الخاص في تحديد مستقبلها، وقد عمد الباحث إلى موسوعات التاريخ الإسلامية والغربية الكبرى وتعمق فيها لبناء وتركيب الأحداث بشكل يحقق أغراضه البحثية. وجعل لدراسته إطاراً مرجعياً للتفسير التاريخي قوامه ثلاثة أنواع من الجدل: -

أ - جدل التدافع: وهو يفسر بدايات نشأة الدول وقيامها وهنا يبرز السؤال عن كيفية نشأة الدول العثمانية؟ وكيفية قيامها وصعودها؟ وهو سؤال لا يزال مطروحاً بقوة خاصة في مراحل التحولات السياسية الكبرى.

ب - جدل الاستبدال: وهو يفسر كيفية انهيار القوى السياسية وسقوطها، فالدولة العثمانية حملت جراثيمه ضعفتها وهي في أوج قوتها، ومع بداية ظهور الضعف العثماني في نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر بدأت قوة أخرى في الظهور وهي القوة الروسية.. أي أن التاريخ يحمل في طياته تبدلات للقوى الدوالية صعوداً وهبوطاً وأن ما لانراه من ضعف لايعنى غيابه.

ج - جدل التبعض والافتراق: - وهو ما يطلق عليه الباحث «التطور المقلوب»، وفي هذه المرحلة يتبدى نشاط الأقليات حيث تتجه لتشغيل آليات التفكيك لمجتمعاتها بسخلق وعى مواز بهوية أخرى غير الهوية الجامعة للأمة ثم استعدادها النفسي للاستجابة لسقوى الخارجية ضد أمتها وأخيراً استجابتها الفعلية لهوائف القوى الخارجية وتمثل القوميات المختلفة لدول شرق أوروبا نموذجاً لذلك.

٢ - اقتراب الفكر السياسي

وهو يساعد على التعمق في معرفة الأفكار والمصطلحات التي تضمنتها الدراسة مثل مصطلحات المؤسَّسة، والموالي، والفرق، والسلطة، والأقلية، وهناك اتجاه فكري لم ينل حظه من الدراسة وهو ما يطلق عليه الباحث «الفكر المؤسسي العثماني» أي مجموعة الرؤى والأفكار التي طرحها مفكرون عثمانيون حول الدولة والسلطة وكيفية معالجة الخلل فيهما ثم التحول الفكري من استلهاهم صيغة إصلاح داخلية إلي استلهاهم النموذج الغربي.

٣ - اقتراب السلوك السياسي:-

يركز البحث في جانبه الأساسي على الممارسة، والممارسة هي سلوك في مواجهة الواقع ومشاكله وتطورات، وقد استندت النماذج السلوكية لموقف الدولة الإسلامية من أقليتها إلى الاقتراب السلوكي مثلاً. النماذج القرارية تجاه اليهود في المدينة» «نموذج التعامل مع النجرانيين»، و«نماذج الصنح والعنوة» وغيرها.

خامساً: فروض الدراسة:-

١ - تثار مشكلة أقلية في المجتمع الإسلامي إذا كُبرت قاعدة الأساس التي قام عليها هذا المجتمع أو بتعبير آخر إذا لم تُراع شروط العقد الاجتماعي والسياسي الذي تأسس المجتمع وفقاً له ويمكن أن يأخذ ذلك أشكالاً مترابطة من التعبيرات:

أ - انهيار قاعدة الأساس الاجتماعية التي تأسس المجتمع وفقاً لها، فلو قلنا أن المجتمع العثماني كانت قاعدة أساسه الاجتماعية تحالف واسع من كافة القوى الاجتماعية والسياسية التي وجدت بمنطقة الأناضول ثم في منطقة البلقان وذلك في ظل قبول بالسيادة الإسلامية العثمانية من ناحية والتوحيد في مواجهة القوى الكاثوليكية الغربية من ناحية أخرى، ففي حالة تهديد السيادة العثمانية بعدم التراضي بها والالتفاف

حولها أو في حالة النفاذ الكاثوليكي الغربي للعالم العثماني أو حين يقبل الأرثوذكس (القاعدة الاجتماعية للدولة العثمانية بالبلقان) بالدخول في حلف سياسي هدفه تخطيط الدولة العثمانية حتى لو كان هذا الحلف كاثوليكيًا- هنا تثار مشكلة أقليات بشكل خطير يهدد وحدة الدولة ووجودها .

ب - انهيار قاعدة الأساس القيمي (مجموعة القيم التي تأسست الدولة وفقاً لها) فحين يحدث تحول قيمي (حراك قيمي) فاحتمال حدوث مشكلة أقليات يكون قائماً - فمثلاً التحول في التنكير العثماني بالقبول بالقيم الغربية كإطار مرجعي للإصلاح تجاه مشاكل الدولة تحت تأثير الهزائم العثمانية في مواجهة الغرب تبدأ مشاكل الأقليات فيما يمكن وصفه بالانتهازية السياسية .

ج- انهيار قاعدة الأساس القانوني التي قام المجتمع على أساسها فإذا كان القانون ينظم التراتب الداخلي لمواقع البشر داخل المجتمع بشكل يتفق مع طبيعة المنهج الذي صدر عنه القانون، فعدم مراعاة هذا الترتيب أو إهماله أو تلمس مصادر أخرى للقانون كما في (حالة التنظيمات الخيرية) فإن مشكلة الأقليات تبدأ في العمل .

٢- تميل مشكلة الأقليات للظهور في المجتمعات متعددة الأعراق والقوميات والثقافات في فترات التحول والضعف التي تمر بها هذه المجتمعات، وتختفي في مراحل الاستقرار والقوة، وتبرز أليات التنفك والانفصال عن المجتمع والتي تمارسها الأقليات بقدر حجم التهديد الذي تمثله العوامل المنتجة للتحول والتغير في المجتمع، ويثل وجود قوى خارجية معادية على تخوم هذه المجتمعات متفقة مع الأقليات داخل هذه الدولة في بعض الخصائص الطبيعية أو الثقافية أكثر العوامل تأثيراً في تسجير مشكلة الأقليات .

٣- تتجه الممارسة السياسية الإسلامية لحماية الأقليات والحفاظ على وجودها كلما كانت الأطر المرجعية الحاكمة لسلوكها معبرة عن التطبيق الإسلامي الصحيح بينما تعاني الأقليات من خطر التحيز والاضطهاد بل وإمكان الاستئصال كلما كانت الأطر المرجعية في الفكر والممارسة أقل تمسكاً بالتطبيق الإسلامي أو حين تستلهم أطرا مرجعية علمانية ودهرية.

سادساً: تقسيم وبنية الدراسة:-

تنقسم الرسالة إلى خمسة فصول تنقسم إلى عشرة مباحث بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة وذلك على النحو التالي:

الفصل الأول بعنوان «قضية الأقليات في الفكر السياسي الإسلامي» ويعتبر هذا الفصل الإطار النظري والمرجعي الحاكم لبقية فصول الرسالة ومباحثها. وهو يهدف إلى بيان الكيفية التي يتعامل بها الفكر السياسي الإسلامي مع قضية الأقليات، كما يهدف إلى معرفة موقف الفكر السياسي الإسلامي من القضايا المرتبطة بقضية الأقليات على المستوى النظري وقد تضمن هذا الفصل مبحثين:-

المبحث الأول بعنوان «الاقترابات المنهجية لسفكر السياسي الإسلامي من قضية الأقليات» وفي هذا المبحث قدّم الباحث اقترايين الأول شرعى أصولي يهدف بشكل أساسي إلى بيان أن قضية الأقليات في الفكر السياسي الإسلامي هي قضية اجتهادية وتقع في القلب من الجزء المتغير داخل النسق التشريعي الإسلامي ومن ثم فإن كيفية التعامل معها ستختلف حيث تكون المصلحة الشرعية وما يرتبط بها من الاستحسان ومراعاة العرف والعادة والواقع واجتهاد ولي الأمر هي المداخل الملائمة للتعامل مع هذه القضية- إن هذا المبحث يهدف بدرجة أساسية إلى بيان أن القضية اجتهادية وبالتالي فإن كل عصر له أن يُحدث فيها اجتهاداً يتفق مع طبيعة الواقع الذي يواجهه. ولا يلزم اجتهاد أهل عصرٍ مضي اجتهاد من جاء من بعدهم، فهي قضية مفتوحة دائمة وأبدا لإحداث اجتهاد بصدها.

والاقتراب الثاني مصطلحي يهدف إلي تعقب المصطلحات التي عرفتھا الخبرة الإسلامية لتُعبّر بها عن الذين يخالفونها عقيدتها باعتبار أن الاصطلاح له دلالة حضارية ، فالمصطلحات التي استخدمتها الحضارة الإسلامية تعبر عن قبول المخالفين لها في الدين والعقيدة، كذلك قام الباحث بتعقب المصطلحات التي عرفتھا الخبرة الإسلامية لتُعبّر بها عن جماعات من المسلمين مثل مصطلح الموالي وإذا كانت الممارسة قد شهدت انحرافاً في بعض جوانبها من حيث علاقات الجماعات المسلمة ببعضها مما أدى إلى إفراز مصطلحات لا تعبر عن صحيح الفكر أو الممارسة الإسلامية، فقد تم تعقب هذه المصطلحات وأطلقت الدراسة عليها مصطلحات شعبية مثل مصطلح الزنج، والمولدين، والأبناء أو الخمر وغيرها. كما عرفت الحضارة الإسلامية مصطلحات تعبر عن الاختلاف الديني مثل المذهب أو الفرقة أو الطائفة.

أما المبحث الثاني فإنه بعنوان «الأقلية في الفكر السياسي الإسلامي - المصطلح والقضايا» وفيه قام الباحث ببناء لمصطلح الأقلية من منظور إسلامي يستند إلى القرآن والسنة واجتهادات الفقهاء المسلمين لأن المصطلح حادث في الفكر السياسي الإسلامي، ولأن الدراسة اعتبرت ما أطلق عليه الفقهاء «الجماعات الخارجة على إجماع الأمة» ضمن الأقليات فقد حاول الباحث أن يضع معايير لمعرفة الجماعات الخارجة على إجماع الأمة والتي يراها أقلية مثل الخوارج، والعلويين والبهائيين وغيرهم ممن ينتسبون إلى الإسلام وليسوا منه. ثم تعرض هذا المبحث للقضايا المرتبطة بمشكلة الأقليات مثل المواطنة، والمشاركة، وحرية العقيدة والعبادة والجزية.

والفصل الثاني بعنوان «الأقليات والممارسة السياسية في التاريخ الإسلامي»

وينقسم لمباحث ثلاثة :-

المبحث الأول بعنوان «مرحلة الدولة - الأمة nation-state - وفيه حاول

الباحث استكشاف الآليات التي استخدمها الدولة النبوية في بناء التكامل بين المسلمين وغير المسلمين في المدينة مثل «إقرار مبدأ اللامركزية مع تطوير مبادئ عامة تحفظ للأمة وحدتها وللدولة تكاملها» - أي تحقيق التنوع في إطار الوحدة. ومثل «الاشتراك في الغرم والغنم»- كما نعرض هذا المبحث لدستور المدينة الذي نظم العلاقة بين الدولة الإسلامية واليهود كما عرض لقواعد الممارسة السياسية بين الدولة الإسلامية واليهود كأقلية فارقت أمتها وتآمرت عليها، ومسح تحرك الدولة الإسلامية بفتوحاتها خارج المدينة فإنها وضعت قواعد لإدماج الجماعات اليهودية والنصرانية داخل نطاق الأمة عبر عقود مع هذه الجماعات اتسمت بالبساطة والاختصار ومراعاة الواقع ولم يكن بهذه العقود أى إشارات للانتقاص من غير المسلمين بل هى تقنين لحقوقهم وتعتبر نجران نموذجاً تفصيلياً لكيفية العلاقة بين الدولة النبوية والجماعات المكونة للأمة من غير المسلمين.

- المبحث الثانى وهو بعنوان «الفتوحات الإسلامية الكبرى».

حيث عرض تفصيلاً لقواعد بناء التكامل بين البلدان المفتوحة وبقية أقاليم الدولة الإسلامية ثم التمييز بين البلدان التي فتحت صلحاً والتي فتحت عنوة باعتبار أن ذلك إحدى أدوات التنظيم السياسى والإدارى للدولة وليس أسلوباً للفتح، وتعرض الدراسة لنماذج خاصة اجتهد لها الباحثون المسلمون (في أوقافها الخاص مثل: قرية الجراجمة، ونصارى بنى تغلب، وأهل أرمنية).

- المبحث الثالث بعنوان «مرحلة استقرار الدولة الإسلامية»، وفيها تكاملت الأوضاع السياسية والإدارية للدولة الإسلامية وبلدت الفتوحات أقصى مدى لها، وبدأت ممارسات مختلفة عما كان عليه الأمر في الفترة النبوية والراشدة سواء من قبل الدولة أو المجتمع، وبدأت الدولة الأموية تتحيز ضد بعض المسلمين من الموالى، كما بدأت تتحيز ضد بعض المسلمين من قبيلة قيس باعتبار أن قاعدتها الاجتماعية استندت إلى اليمانية، وبدأت هذه القطاعات تواجه الدولة بالانخراط فى حركات سياسية، وكانت الدولة العباسية ذاتها تعبير عن تحالف القوى السياسية

٩

التي جرى ظلمها في الفترة الأموية، ولأن الدولة العباسية كانت قاعدتها أهل هراسان فإن الموالي من الفرس أصبحوا هم المتنفذين في توجيه سياستها ثم استبدلتهم بالأترك وفي هذه الفترة ظهرت الشعوبية كتعبير عن عجز الدولة العباسية عن تحقيق تحالف اجتماعي وسياسي تستند إليه في حركتها السياسية وبالتالي فقد عجزت عن تحقيق الضبط السياسي لمجتمعاتها، وفي الفترة الأموية والعباسية ظهر الخوارج كتحدٍ أساس ضد الأولى، ثم الشيعة الباطنية (غلاة الشيعة) كتحدٍ رئيسي ضد الثانية، كما عرفت بغداد سطوة الخنابلة في القرن الرابع الهجري في مواجهة الشافعية وهؤلاء جميعاً مسلمون أو منتسبون إلى الإسلام لذا فقد تضمن هذا المبحث «الممارسة السياسية للدول الإسلامية تجاه الموالي والقبائل» كما تضمن «سياسات هذه الدول تجاه الفرق والمذاهب والجماعات الخارجة على إجماع الأمة» وفي النهاية تضمن كيفية تعامل الدولة المسلمة مع قبط مصر كبيان لكيفية تعامل الدول الإسلامية مع غير المسلمين فيها».

الفصل الثالث بعنوان «محددات تعامل الدولة العثمانية مع قضية الأقليات» وهذا الفصل يتضمن ثلاثة مباحث:

المبحث الأول بعنوان «المحدد التاريخي - الاجتماعي لتعامل الدولة العثمانية مع أقلياتها» وهو يعرض لوضع منطقتي الأناضول التي صهرت فيها العثمانيون من الناحية التاريخية وكيف أن التطورات التي مرت بها أدت إلى كشافنة العنصر التركي في المنطقة، كما أن وجود الدولة السلجوقية قبل الدولة العثمانية جعلها تستلهم سياستها في التعامل مع العناصر التركية الوافدة إلى منطقة الأناضول، وقد كان المجتمع الإسلامي في هذه المنطقة تسيطر عليه طوائف والفرق الصوفية التي كانت تمارس أعمال الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في وقت لم تكن الدولة فيه موجودة، ولذا لما جاءت الدولة العثمانية قبلت الوضع الاجتماعي ووظفته لصالح أهدافها.

المبحث الثاني بعنوان «المحدد الثقافي - الديني» وفيه يعرض الباحث لخصائص

الثقافة التركية كثافة تسيطر عليها الروح العسكرية وترتبط بتقديس القوة وأهم ما يميز هذه الثقافة هو ضعف الروابط القرابية المستندة إلى الاشتراك في نسب واحد يفرض واجبات ويمنح حقوقاً، وهو ما جعلهم لا يحملون أى آثاراً للعصبية والتحيز ضد الأجناس الأخرى، ويمثل ملمح غياب العصبية المؤسسة على الانتماء للدم المفتاح الرئيسى لفهم نماذج الممارسة التركيبية على كافة المستويات، ويُعد دخول الترك الإسلام أهم الأحداث فى تاريخهم إذ اندمجوا فى وحدة سياسية واحدة ذات نظام متقدم ومستقر، وقد تبنى العثمانيون الفقه الحنفى كمذهب لفهم الشريعة وجعلوه المذهب الرسمى للدولة، كما كان الفقه الحنفى أساساً أهم عمل تشريعى إسلامى فى القرن التاسع عشر وهو مجلة الأحكام العدلية - فكانت الثقافة التركية والفقه الحنفى أحد المحددات التى شكلت الموقف العثمانى من قضية الأقليات.

أما المبحث الثالث فهو بعنوان «المحدد السياسى - الدولى وتأثيره على تعامل الدولة العثمانية مع أقليتها».

وهذا المبحث يتحدث عن الظروف الدولية التى واجهها العثمانيون سواء فى شرق أوروبا أو فى منطقة الأناضول الأوسط والشرقى وكيف استطاع العثمانيون توظيف هذه الظروف لصالح فتوحاتهم فيما يكن وصفه «باستراتيجية استغلال تناقضات الخصوم»، وقد كان هذا الوضع الجيوستراتيجى والدولى سبباً فى أن يطبق العثمانيون نظام الملة بفعالية نادرة جعلت من العرف والواقع مصدراً هاماً من مصادر بنائه، وقد جعل العثمانيون من الأرثوذكس عصبية للدولة رغم اختلافهما فى الدين واستخدموا ما أطلق عليه الباحث استراتيجية «وحد واحكم» وهو ما جعل «توينى» يتحدث عن توحيد الملة الأرثوذكسية لأول مرة ضمن إطار العالم الإسلامى العثمانى وهو ما فشلت فيه الامبراطورية البيزنطية ذاتها. أما فى منطقة الأناضول الإسلامية فإن الزواج والمعاهدات لأسباب سياسية كان أداة رئيسية، وكان الانتصار فى «الرؤملى» يهدف إلى إقناع سلمى الأناضول بأحتية العثمانيين فى قيادة العالم الإسلامى، وفى كل الأحوال فإن سياسة العدل والتسامح التى

انتهجها العثمانيون كانت سبباً في رغبة الجماهير الاناضولية والأوروبية في الدخول في الطاعة العثمانية.

الفصل الرابع بعنوان «المؤسسات العثمانية وقضية الأقليات» وهو ينقسم لمبحثين :-

المبحث الأول بعنوان «فلسفة المؤسسات العثمانية- الإطار المرجعي - الآليات - الوظائف - التجنيد».

وهذا المبحث يهدف لبيان أن المؤسسات العثمانية كانت محكومة بأطر وقواعد قانونية وشرعية ولم تكن تعمل في فراغ أو عارية عن الضبط بما في ذلك السلطان نفسه فقد كانت الشريعة، قيداً على سلوكه ولم يكن بإمكانه أن يصدر قراراً إلا بمراجعة المفتي، كما لم يكن بإمكانه أن يخالف فتواه، وكان النقص الحنفى مذهباً لفهم الشريعة فالأراضي المفتوحة عنوة جعلوها وقتاً على الدولة ولم يُقسّموها بين الغائمين، كما كانت «القوانين نامة» التي يصدرها السلطان تابعة من الشريعة وليست بديلاً عنها وبالإضافة إلى الشريعة فإن الثقافة التركية والعربية والفارسية ثم البيزنطية تركت تأثيرها الواضح في المؤسسات العثمانية، وفي النهاية نجد «الفكر المؤسسي العثماني» مصدراً من مصادر التأثير في المؤسسات العثمانية، وكانت هذه المؤسسات في حركتها تصدر وفقاً لآليات محددة وإعالة فلم تكن المؤسسات العثمانية مثلاً تستطيع العمل دون مراعاة الأعراف والقوانين والعهود السارية في البلدان المفتوحة، وكانت الآلية التي أطلق عليها الباحث «الفصل في الأبنية المؤسسية والتركيب في وظائفها» واضحة في حركة المؤسسات وكانت آلية الشورى والتتوير والتحكيم والعرض والإرادة آليات أخرى لعمل المؤسسات، وفقاً لها. كما كانت هناك قواعد للتجنيد في المؤسسات، وأخيراً أهداف تعمل لتحقيقها فلم يكن النظام العثماني إذن تعبيراً عن الفوضى أو الأوتوقراطية كما أشاع عنه المستشرقون.

المبحث الثاني: يتعرض تفصيلاً للمؤسسات العثمانية التي تعاملت مع مشكلة الأقليات وهذه المؤسسات هي مؤسسة الملة، ومؤسسة الجيش، ومؤسسة الطوائف

والتتوير

المهنية ثم مؤسسة العهود ناميه وأخيرا مؤسسة الحرير، وكل مؤسسة من هذه المؤسسات تعاملت مع فئة من غير المسلمين لتحقيق تكاملهم مع الدولة الإسلامية ولأن المؤسسات العثمانية تعرضت لبعض الخلل فإن اجتهادات قد قدمت حول إصلاحها ولكن هذه الاجتهادات قدمت من داخل التجربة العثمانية ذاتها ولذا يرى الباحث أنها تدخل في إطار محاولات الإحياء الإسلامي ومن أهم هذه المحاولات محاولة «قوچی بك» التي قدمت سنة ١٦٣٠ للسلطان مراد الرابع.

أما الفصل الخامس والأخير فإنه بعنوان «الأقليات والممارسة السياسية العثمانية» ويكاد هذا الفصل يتطابق مع المراحل التي مرت بها الدولة الإسلامية منذ نشأتها الأولى في المدينة- كما أن الممارسة العثمانية كانت متمثلة بشكل واضح للنموذج النبوي والراشدي بحيث يمكن وضعها في الترتيب بعد دولة الخلافة متفوقة في ذلك على بقية الدول الإسلامية الأخرى- إن ههنا نصيحتي بقسم الممارسة العثمانية إلى ثلاث مراحل كبرى-

المرحلة الأولى: مرحلة نشوء الدولة وقيامها (١٣٨٨-١٤٥٣).

المرحلة الثانية: مرحلة الدولة العالمية (١٤٥٣-١٨٣٩).

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة التنظيمات الخيرية (١٨٣٩-١٨٧٦م) ثم إعلان القانون الأساسي «أول دستور في العالم الإسلامي»- وبقدر ما كانت المرحلة الأولى والثانية تعبير عن إرادة عثمانية خالصة فإن المرحلة الثالثة شهدت تأثيرات الدول الكبرى على السياسة العثمانية وتوجيهها لها خاصة فيما يتعلق بالأقليات داخلها وقد كانت التنظيمات الخيرية وما أعقبها تعبيراً عن استجابة الدولة لهذه الضغوط بسبب ضعفها، وبقدر ما كانت الشريعة والقوانين العثمانية هي الحاكمة في فترة ما قبل التنظيمات فإن استلهام النموذج الغربي بدأ واضحاً في مرحلة التنظيمات.

إن الدولة العثمانية هي آخر الخبرات الإسلامية وأكثرها التصاقاً بالواقع المعاصر لذا فإن دراستها من خلال التحليل السياسي والاجتماعي والتاريخي يعد بداية يجب أن تتواصل.

الفصل الأول

«قضية الأقليات فى الفكر السياسى الإسلامى»

وفيه مبحثان:

الأول : الاقترابات المنهاجية للفكر السياسى الإسلامى من
قضية الأقليات

الثانى : الأقلية فى الفكر السياسى . المصطلح والقضايا

الفصل الأول

قضية (١) الأقليات في الفكر السياسي الإسلامي

يهدف هذا الفصل إلى التعرف على الطريقة التي يتعامل بها الفكر السياسي الإسلامي مع قضية الأقليات كما يهدف إلى معرفة المصطلحات التي استخدمتها الحضارة الإسلامية بديلا عن مصطلح الأقلية، ولما كان المصطلح حادثا فإن الباحث قام ببناء جديد له من المنظور الإسلامي الذي يستند إلى القرآن والسنة ثم اجتهادات العلماء المستمدة منهما.

ولأن العالم الإسلامي يتضمن في تركيبته الحضارية والتاريخية جماعات تنتمي لأديان أخرى فإن الفكر السياسي الإسلامي قدّم اجتهادات متعددة تحمي وجود هذه الجماعات وتحافظ علي حقوقهم باعتبارهم جزءا من مواطني الدولة الإسلامية لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم.

فقد أقر الدين الإسلامي لأول مرة في التاريخ حق الشعوب الخاضعة لسلطانه في الحفاظ على معتقداتها وتقاليدها وطراز حياتها في زمن كان المبدأ السائد هو إكراه الرعايا علي اعتناق دين ملوكهم، وقد عرض هذا الفصل لهذه الاجتهادات قديما وحديثا إلا أنه من الملائم أن نعرف الفكر السياسي الإسلامي قبل التعرض لكافة هذه القضايا.

يذكر لسان العرب (٢) أن كلمة الفكر هي «إعمال الخاطر في الشيء»، وقال الجوهري: التفكير. التأمل، ويشير معجم الفاظ القرآن الكريم (٣) إلى أن كلمة الفكر تعني إعمال العقل فمعنى كلمة الفكر لغويا يدور حول التأمل وإعمال العقل والخاطر. وهذا يؤكد الطابع الذاتي لعملية التفكير، كما يؤكد الطابع الخاص لها،

(١) وصف الباحث الأقليات بأنها «مشكلة» أثناء وضعه لحظة بحثه، إلا أن الاستاد الشريف قد وجهه إلي أن المدخل العلمي الصحيح لدراسة هذه الظاهرة يستوجب وصفها «بقضية»، لأن وصفها بأنها مشكلة هو تعبير عن تحيز مسبق.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، (القاهرة: دار المعارف، د.ت) - ج ٥، ص ٣٤٥١.

(٣) معجم الفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، ١٩٩٠، ج ٢، ص ٨٦٣.

الذاتى حيث هي تعبير عن ذات المفكر، والخاص حيث هي إحاطة وتعتمق فى القضية موضوع التفكير، أمّا كلمة «السياسة» فيشير مدلولها اللغوى إلى «الرياسة»، والملك، وفي الحديث «كان بنو إسرائيل يسوسهم الأنبياء» أي يتولون أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية، والسياسة هي القيام على الشئ بما يصلحه، كما تعنى الترويض والتذليل، فمعنى الكلمة اللغوى يشير إلى ظاهرة السلطة كعلم ومعرفة، وظاهرة السلطنة كمارسة تعكس الحكمة فى ترويض الأمور وتذليلها بما يوقعها المواقع الصحيحة لها، ولا يبعد المعنى اللغوى للكلمتين عن معناهما الاصطلاحى المستخدم فى العلوم الاجتماعية^(١).

فالفكر كما يشير إليه أحد التعريفات هو المدركات سواء كانت تلك المدركات قد ارتبطت بفلسفة ذاتية محددة أو اتسعت دائرتها لتشمل مدركات الحاكم وصانع القرار أو المحكوم بمختلف فئاته وعناصره- أي المجتمع السياسى برمته، ومن ثم فدلالة الفكر السياسى يجب أن تتسع لتشمل كل ما كُتبه أو دُوّن غير الفلاسفة وكل ما تداولته الأيدي فى شكل خطب أو رسائل وكل ما سجلته التقاليد حتى لو أخذت صورة الوثيقة الفردية كوصية أو عقد زواج... أيضا الأساطير والمفاهيم السائدة فى عصر معين تمثل عنصرا أساسيا من عناصر التراث الفكرى الذى يرتبط بالحقيقة الحضارية^(٢).

أما تعريف السياسة: فهو المعرفة بالواقع السياسى بما يتضمنه هذا الواقع من بنية وما يرتبط بهذا البنية من نشاطات وبرامج تعكس كل مقومات بيئتها^(١).

(١) فى تفصيل تعريف مصطلح السياسة عند العرب كعلم ومن راجع: إبراهيم أحمد شمس، السياسة فى اللغة والعلم، «مركز البحوث والدراسات السياسية - كلية الاقتصاد - فبراير ١٩٩٠». ص ٢٥، وفى نماذج للممارسة السياسية كفن عند العرب راجع بصفة رئيسية، أحمد زكى صفوت، جبهة رسائل العرب فى عصور العربية الزاهرة (القاهرة، الخليل) مثلا كتاب زياد إلى معاد ج ٢، ص ٣٩ - ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م
(٢) حامد ربيع، سلوك المالك فى تدبير الممالك (القاهرة: دار الشعب - ١٩٧٩) ج ١، ص ١٩، ونفس الجزء أيضا ص ٣٧ حيث يشير إلى أن الفكر السياسى هو دائما علاقة تفاعل بين تأمل وواقع، ويصيق نفس المؤلف من التعريف السابق فيذكر أن الفكر السياسى مستوى يرتفع عن تفكير المعتاد، حيث تدحط رُقباً فى التحليل ورفاهية فى البناء والتأصيل، وارتباطا بتقاليد حضارية، راجع حامد ربيع، تطور الفكر السياسى، مذكرات غير منشورة بكلية الاقتصاد ١٩٧٦. ص ١٣٥ العلوم السياسية. وفى تعريف الفكر السياسى راجع أيضا: حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون وإلى محمد عبده (مدرسة الأجلو المصرية - ١٩٨٦)، ص ٩

وفي الحضارة الإسلامية فقد وصفت السياسة بأنها شرعية^(٢) تميزها لها عن السياسات التي تجعل من الهوى أو العقل مصادر مستقلة لها، وتعرف السياسة الشرعية بأنها «ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولم ينزله به وحى»^(٣)، فوصف السياسة بأنها شرعية هو تعبير عن الخصوصية الحضارية الإسلامية وهو ما يجعل وصف الفكر بأنه إسلامي أو شرعي تعبيراً عن نسق حضاري له خصوصيته، فليس هناك فكر واحد وإنما تعدد للأفكار^(٤).

ويعد فإن الباحث يمكنه أن يقدم تعريفاً للفكر السياسي الإسلامي :-

«مجموعة العمليات العقلية والتأملية المنظمة المرتبطة بالواقع السياسي والتي لا تعارض نص الكتاب والسنة بقصد ضبط الواقع وتطويره استجابة للقضايا الجديدة التي تنشأ في هذا الواقع». وينقسم هذا الفصل إلى مبحثين رئيسيين

المبحث الأول: الاقترابات المنهجية للفكر السياسي الإسلامي من قضية الأقليات.

المبحث الثاني: الأقلية في الفكر السياسي الإسلامي المصطلح والقضايا

-
- (١) إبراهيم أحمد شلبي، السياسة في العلم واللغة، م. س. د. ص ٢٥
- (٢) على سبيل المثال سمي ابن تيمية رسالته في السياسة إلى الناصر محمد بن قلاوون «ملوكي باسم السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، وابن قيم الجوزية وسم كتابه في السياسة باسم «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية».
- (٣) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية (القاهرة مطبعة السنة المحمدية - ١٩٥١)، ص ١٤ وأيضاً: المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط ٢ - ١٩٨٧) ج ٢، ص ٢٢٠ حيث عرف السياسة الشرعية بأنها «السياسة العادلة» وعرفها رسماً أو «صلاًحاً» بأنها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح والنظام والأحوال.
- وكذلك: محيي الدين محمد محمود، السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٠، ص ٢١٨ وما بعدها
- (٤) على شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدسوقي بسبب (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي - ط ١، ١٩٨٦) ص ٧٤ حيث نقل عن جرروينش عالم الاجتماع الفرنسي «أنه لا يوجد شيء اسمه المجتمع بل توجد مجتمعات».

المبحث الأول

الاقترابات المنهاجية للفكر السياسي الإسلامي عن قضية الأقليات

- يتبنى الباحث اقترايين لبيان موقف الفكر السياسي الإسلامي من قضية الأقليات وهي :-

أولاً: الاقتراب الشرعي الأصولي
ثانياً: الاقتراب المصطلحي.

أولاً: الاقتراب الشرعى الأصولى

يستند الفكر السياسى الإسلامى إلى النص القرآنى والسنة النبوية فى مواجهته للواقع. وتعد العلاقة بين النص والواقع أحد الموضوعات الرئيسية التى يجب أن تحدد بشكل واضح. خاصة وأن النص القرآنى والنبوى مهما بلغت سعتهما إلا أن وقائع الواقع المتجددة أوسع منها ولذا وجب التدخل من جانب البشر عن طريق الاجتهاد ليقبى النص حاكماً للواقع. وإن بوسائل أخرى تستند إليه كالإجماع والقياس والمصالح المرسله والاستحسان والذرائع ومراعاة العرف والعادة، يقول الشهرستانى «وبالجمله نعلم قطعاً ويقينا أن الحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد فى كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضاً. والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية. وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد ولا يجوز أن يكون الاجتهاد مرسلأ خارجاً عن ضبط الشرع^(١). ويأجب الباحث إلى أن مصطلح الاجتهاد يجب أن يفهم على أنه تعبير عن ثلاثة أشياء:

١: مبدأ تفرضه طبيعة العلاقة بين النص والواقع بحيث أن إهمال هذا المبدأ يؤدي إلى الانفصال عن الواقع والنص، بحيث ينقد النص أهم صفاته وهى ضبطه للواقع وهيمنته عليه. ويصبح حقيقة شكلية مهجورة لا سلطان لها على الواقع.

٢: عملية يتم من خلالها تأكيد العلاقة بين النص والواقع بإعمال مبدأ القياس والمصلحة المرسله وأدواتهما كالاستحسان. وسد الذرائع. بحيث يقبى للنص حضوره الواقعى. وبحيث يقبى الواقع منضبطاً بالنص. ولا نشأ الازدواجية

(١) الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن عبدالكريم)، الملل والنحل بتحقيق محمد سيد الكدلى (القاهرة: مكتبة الحلبي - ١٣٩٦هـ/١٩٧٦)، ج١، ص ٦٩

التي ترى إمكان معالجة الواقع من خلال سياسات لا تتفق والنص .

٣: مؤسسة يتم من خلالها الفتيا والتشريع . وقد عرفت هذه المؤسسة في التاريخ الإسلامي باسم (أهل الاجتهاد) ومن المتصور أن تشهد هذه المؤسسة نموذجاً عصرياً يتفق وطبيعة التحديات التي يواجهها الفكر السياسي الإسلامي . كما تتفق واستغلال الإمكانيات الاتصالية والتكنولوجية التي أفردتها الحضارة المعاصرة .

وليس النص القرآني والنبوي على مرتبة واحدة، فهناك نصوص قطعية . هذه لا مجال للاجتهاد معها . ولكن يبقى الاجتهاد قائماً في تطبيق حكم النص على الوقائع المعروضة ، ولكن النصوص الظنية التي تختمل معانٍ متعددة، فإن الاجتهاد ينصب على فهمها وتفسيرها وهي التي تتباين فيها نظار المجتهدين^(١) . لكن يمكن أن يواجه الفقيه بمشكلة لا نص فيها وعليه هنا أن يجتهد وفقاً للمصلحة باعتبارها مراعاة دائماً في الأحكام الشرعية . لذا يعد مدخل المصلحة الشرعية أحد المدخل الهامة التي تسعف المجتهد في المسائل السياسية والاجتماعية . خاصة إذا علمنا أن الاجتهاد بشأن مصالح الأمة العامة هو أهم وأكثر حاجة لرعاية المصلحة . وغياب النص يجعل المجتهد يجتهد بما يوافق المقاصد العامة للشرعية وبما يوافق المبادئ الكلية التي تُردُّ إليها القضية محل الاجتهاد .

وقد نقل ابن القيم عن ابن عثيل قوله «السلطان سلوك سياسة وهي الخزم

(١) صوفى أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية (القهرة: دار النهضة العربية، ط٣، ١٩٨٧ - ١٤٠٨هـ)، ص١٢ .

وراجع في مسألة الاجتهاد أيضاً: أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار الشعب - القاهرة، د.ت)، ص٨٢ . . وآل تيمية، المسودة، تقديم محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة المدني، د.ت) ص٤١٥، ٤١٦، ٤٢٠، ٤٤٠، ٤٥١ .

وأيضاً، حسين بن مهدي النعمي، معارج الألباب في مناهج حق والصواب، تحقيق الفقهي، (السعودية: الرياض - ط٢ - د.ت)، ص٢٧٤ وما بعدها .

عندنا ولا تقف السياسة على ما نطق به الشرع . فقد قال شافعي لا سياسة إلا ما وافق الشرع . فقال ابن عقيل «السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحى فإن أردت بقولك لا سياسة إلا ما وافق الشرع . أى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح . وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة»^(١)، وقد ذكر أبو يوسف فى كتابه الخراج «أبو حنيفة يقول من أحيا أرضا ميتة فهى له إذا أجازها الامام فقيل لأبى يوسف ما ينبغى لأبى حنيفة أن يكون قد قال هذا إلا من شىء لأن الحديث جاء عن النبى «من أحيا أرضا ميتة فهى له» فبين لنا ذلك الشىء فرد أبو يوسف «حجته هى قطع المنازعة وتحقيق الاستمرار ثم قال . وليس ما قال أبو حنيفة يرد الأثر . وإنما رد الأثر أن يقول وإن أحيانا بإذن الامام فليست له أما أن يقول فهى له فهو اتباع للأثر»^(٢) . وهو ما يوضح أن النص قد قاله الرسول بصفته إماماً للأمة وبالتالي فإن إذن الامام يصبح شرطا لتملك لا مجرد الإحياء، وأن النصوص ليست على مرتبة واحدة وبالتالي تستوجب نظرا يتفق مع طبيعة رتبته فى الدين، وأن اجتهاد أبى حنيفة وافق النص ولم يأت بما يخالف . وإنما زاد عليه نظرا تمثل فى أن إذن الامام يضبط مسألة إمكان تنازع الناس . فيبقى حق التملك بالإحياء قائما ولكن بإذن الامام قضا للتنازع .

والباحث فى العلوم السياسية يواجه قضايا بطبيعتها هى قضايا اجتهادية . وتمثل الجانب المتغير فى النسق التشريعى الإسلامى . مما يفرض عليه التوسع فى تقدير الواقع ومعالجته فى ظل غياب النص . أو تبدل مناط الأحكام . لذا يلعب القياس، والمصلحة، واجتهاد ولاة الأمر أدوات أساسية لمواجهة الواقع الذى يتعلق بالجانب

(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية . (الدمرة: مطبعة السنة المحمدية - ١٣٧٢هـ)، ص ١٣ .

(٢) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، الخراج . (القاهرة: المكتبة السلفية - ١٣٩٦هـ)، ص ٦٩ - ٧٢ .

المتغير من الأحكام الشرعية، فالأحكام الشرعية قسمان :- قسم ثابت لا يتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال وهي الأحكام المتعلقة بالوجود الإنساني وهي من الفقه العام الثابت لأن علة المصلحة التي شرعت لأجلها لا تتغير، أما الأحكام المتغيرة فهي التي رُوِيَ فيها عوائد الناس وأحوالهم وأعرافهم وبالتالي فإن علة المصلحة فيها متغيرة فتدور مع المعلول وجوداً وعدمًا، وهذه الأحكام المتغيرة هي التي سماها ابن القيم «سياسة جزئية» بحسب المصلحة تختلف باختلاف الأزمنة فظنّها من ظنّها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة ثم قال إن هذه السياسة التي ساسوا بها الناس هي من تأويل القرآن والسنة ولكن هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتغير بها زمانًا ومكانًا (١)، من أمثلة هذه السياسات الجزئية «إسقاط عمر بن الخطاب رضى الله عنه لسهم المؤلف قلوبهم» رغم أن القرآن قد نصّ عليه. لكن هذا النص كما فهمه عمر ليس شرعاً كلياً عاماً لأن الاجتهاد في تطبيقه يتغير بتغير الزمان والمكان لارتباطه بفتنة من الناس قد لا توجد في وقت من الأوقات. هنا تبدل المناط فلم تصح للمسلمين حاجة في تألف قلوب الناس. ولم تعد هناك مصلحة لبذل جزء من مال الصدقات إليهم. فأسقط عمر سهمهم. لكن قد يحدث أن يحتاج المسلمون مرة أخرى لتأليف قلوب بعض العناصر الخطرة على الإسلام فيعمل بالحكم الشرعي. لتتحقق العلة التي شرع الحكم لأجلها، لذا يذهب أبو عبيد في الأموال إلى القول «إذا كان قوم هذه حالهم لا رغبة لهم في الإسلام إلا النبل وكان في ردتهم، محاربتهم إن ارتدوا ضرر على الإسلام لما عندهم من العز والأثنية فرأى الإمام أن يرضخ لهم من الصدقة فعل ذلك (٢)، ويقول الشاطبي «واختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب. لأن الشرع موضوع عنى أنه دائم

(١) ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، م. س. ذ. ص ١١٠.
(٢) أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، تحقيق هراس (القاهرة: مكتبة دار الفكر - ط ٢ - ١٩٧٥ - ١٣٩٥هـ)، ص ٧٢٢.

أبدى... وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعى يحكم به عليها^(١)، وفي مسألة موقف الفكر السياسى الإسلامى من قضية الأقليات فإن إعطاء فكرة عن المصلحة الشرعية يبدو هاماً خاصة أن المصلحة ستلعب دوراً كبيراً فى تكييف «تنزيل» الأحكام الشرعية المتعلقة بالأقليات على الواقع:

المصلحة المرسله^(٢): أشهر من أخذ بها المالكية والحنابلة وعبر عنها الغزالي «بالاستصلاح» وعرفها المالكية بأنها كل مصلحة غير مقيدة بنص من الشارع يدعو إلى اعتبارها أو عدم اعتبارها وفى اعتبارها مع هذا جلب نفع أو دفع ضرر» وقد قسم الأصوليون المصالح التى أدخلها الشارع فى اعتبارها إلى: مصالح لمنفعة: أى قام الدليل على إلغائها.، ومصالح معتبرة أى قاد الدليل على اعتبارها ومصالح مرسله. لم يقم الدليل على اعتبارها أو إلغائها وهى المصلحة المرسله^(٣). وهى تشمل على مراتب ثلاث:

(١) الشاطبي، الموافقات، تحقيق عبدالله دراز (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، د. ت) ج ٢، ص ٢٨٥-٢٨٦.
(٢) للتعرف على المصلحة المرسله راجع: صوفى أسوطالب، تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلدان العربية م. س. ذ، ص ١٦٩.

محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢١٧ وعبد الوهاب خلات، علم أصول الفقه، (القاهرة: الدعوة الإسلامية ط ٨)، ص ٨٤-٨٩.

(٣) وفى مفهوم المصلحة راجع أيضاً: ابن ندامة المقدسى، روضة الناظر وجنة المناظر فى أصول فقه الإمام أحمد (القاهرة: السلفية ١٣٩٧هـ)، ص ٨٦، ٨٧.

: آل تيمية فى المسودة فى أصول الفقه (القاهرة: المدنى، د. ت). ص ٤٠١ حيث يرى أن الاستدلال بالإمارة أو العلة هو المصلحة.. ويقول الشافعى إن كانت ملائمة لأصل كلى من أصول الشريعة أو لأصل جزئى جاز لنا بناء الأحكام عليها.

محمى الدين محمد محمود، السياسة الشرعية فى ضوء جوهر مفهوم السياسة فى العصر الحديث، رسالة ماجستير غير منشورة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - قسم العلوم السياسية، ١٩٩٠. ص ٣١٢ وما بعدها

١- مصالح ضرورية: وهى التى تتوقف عليها حياة الناس ووجودهم وتنحصر

فى خمسة أشياء حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال^(١)

٢- مصالح حاجيه: وهى التى ترفع الحرج والمشقة عن الناس فإذا لم تراعى

دخل على المكلفين الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادى

المتوقع فى المصلحة العامة.

٣- مصالح تحسينية: - وهى تستهدف الأخذ بمحاسن العادات والوصول

بالمجتمع إلى الكمال الأخلاقى كستر العورة، وآداب الأكل والشرب.

وفائدة هذا التقسيم أن يساعد على الترجيح بين المصالح إذا تعارضت.

فالضرورى يقدم على الحاجى حين التعارض، فحفظ الدين يقدم على النفس إذا

اتحدت المرتبة. فإذا تساوت المصالح فى الرتبة والنوع فيجوز الترجيح بينهما حسب

العموم والخصوص فيقدم العام على الخاص. فإذا تساوت المصالح فى المرتبة والنوع

ودرجة العموم والخصوص يتم الترجيح بينها على أساس المعيار الذى وضعته

القاعدة الفقهية «الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف».

وقد وضع الفقهاء للمصلحة شروطاً هي: - أن تكون فى مجال المعاملات لا

العبادات، وأن تستهدف جلب نفع أو درء ضرر، وأن تكون حقيقية وكلية، وأن لا

تعارض مقصداً من مقاصد الشريعة ولا دليلاً من أدلتها، وقد ساعدت المصلحة فى

فهم النصوص وتفسيرها ومن أمثلة ذلك منع عمر إعطاء المؤلفلة قلوبهم سهم

الزكاة، ووقف تنفيذ عقوبة السرقة فى عام المجاعة، وإبقاء الأراضى المفتوحة فى

أيدى أصحابها وفرض الخراج عليها بدلاً من توزيعها على الفاتحين، كما أفادت

المصلحة فى تقرير أحكام جديدة لمواجهة التطورات الاجتماعية والسياسية

والاقتصادية التى شهدتها المجتمع المسلم فيما يتعلق بأنظمة الحكم كتنظيم مرافق

الدولة، وإنشاء الدواوين وتنظيمها، كما أفادت المصلحة فى ادراك تغير الأحكام

(١) راجع الموافقات للشاطى، م. س، د. ص ٨ - ١٢، ج ٢ حيث يقول إن الضروريات مراعاة فى كل ملة.

بتغير الزمان والحال وفقا للقاعدة الشهيرة التي تقول : «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان» وهذا فى الأحكام المبنية على المصلحة المرسله أو القياس أو العرف - أى الأحكام الاجتهادية، والمصلحة الشرعية باعتبارها مقصداً من مقاصد الشارع. ووسيلة إلى تحقيق المقاصد الشرعية. فإن الاستحسان، والعرف، وسد الذرائع يعدون أحد أدواتها فى رعاية مصالح الخلق حين لا يكون هناك نص. لذا لزم التنويه إلى بعض تطبيقات وصور المصلحة:

الاستحسان :- ويعرف فى مذهب مالك^(١) بأنه الأخذ بمصلحة جزئية فى مقابلة دليل كلى. ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس. لأن مقتضى القياس قد يؤدي إلى فوت مصلحة أو جلب مفسدة. وقد أنكر الشافعى الاستحسان^(٢) إلا أنه أراد الاستحسان المنفك عن أى نظر شرعى. أو الذى يتبع الهوى. لكن الاستحسان الذى وصفه الامام مالك بأنه تسعة أعشار العلم ليس هو الذى ذهب الشافعى إلى إبطاله لأنه يدخل فى معنى الاجتهاد بناءً على المصلحة^(٣).
ويقسم الأصوليون الاستحسان من جهة مستنده أو دليله إلى:

الاستحسان بالنص وهو أن يرد من الشارع نص خاص فى جزئيه يقتضى حكمها خلاف الحكم الثابت لنظائرها بمقتضى القواعد العامة أو الأصل الكلى فالقاعدة العامة تقضى ببطالان بيع المدوم ولكنه استثنى السلم وهو بيع ما ليس

-
- (١) الشاطبى، الموافقات م.س.ذ، ج٤، ص ٢٠٦ وراجع فى تعريف الاستحسان:
- أحمد أمين، ضحى الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية - ط ١٠) ج٢، ص ١٥٦.
- صوفى أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلدان العربية، م.س.ذ، ص ١٦٤ - ١٦٩.
- عبدالكريم زيدان، الوجيز فى أصول الفقه، بدون بيانات نشر، ص ٢٣ - ٢٣١.
- محمد أبو زهرة، أصول الفقه، بدون بيانات نشر، ص ٢٠٧-٢٠٩.
عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، م.س.ذ، ص ٧٩-٨٤.
محي الدين محمد محمود، السياسة الشرعية فى ضوء جوهر مفهوم الساسة فى العصر الحديث، م.س.ذ ص ٣٥٠.
- (٢) الشافعى، الأم، (القاهرة: دار الشعب. د.ت)، ج ٧ - ص ٢٧٠-٢٧٣ وأيضاً ابن قدامة المقدسى، روضة الناظر وجنة المناظر، م.س.ذ، ص ٨٥ - ص ٨٦.
- (٣) الشاطبى، الموافقات، م.س.ذ، ج ٤، ص ٢٠٩.

عند الإنسان وقت العقد بنص خاص، والاستحسان بالاجماع : كعقد الاستصناع فهو جائز استحسانا والقياس عدم جوازه لأنه عقد على معدوم واستثنى من القاعدة الكلية (العامة) لجريان التعامل به بين الناس دون إنكار من أحد فكان إجماعاً، والاستحسان بالعرف : - كجواز وقف المنقول لجريان العرف به رغم أن القاعدة الفقهية لا تجيز الوقف إلا في غير المنقول، واستحسان الضرورة: كالعفو عن الغبن اليسير في المعاملات لعدم إمكان التحرز منه، واستحسان المصلحة: - كتضمين الأجير المشترك ما يهلك عنده من أمتعة الناس رعاية لمصلحة الناس بالمحافظة على أموالهم نظراً لخراب الذمم وشيوع الخيانة وضعف الوازع الديني . رغم أن القاعدة أنه لا ضمان عليه إلا بالتعدى أو التقصير، ورغم أن الاستحسان يذكر كأداة شرعية منفصلة عن المصلحة المرسلة . إلا أنه يعد تطبيقاً من تطبيقاتها وأداة من أدوات تحقيقها كغاية مرعية في الشرع وقد اعتبر الشاطبي الاستحسان تطبيقاً لنظرية «مآلات الأفعال» أي النتائج المترتبة على الأفعال هل هي مشروعة أم لا . بحيث يكون الفعل مشروعاً أو ممنوعاً بحسب مآله . وكما يقول الشاطبي فإن العمل قد يكون مشروعاً في الأصل لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة . أو ممنوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة^(١) .

ويدخل في ذلك القواعد الضابطة «للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كما يدخل فيه ما ذكره البخاري في صحيحه . «باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يَقْصُرَ فِهِمْ بعض الناس عنه فيقعروا في أشد منه»^(٢) وتعد نظرية «مآلات الأفعال» تعبيراً عن المصلحة باعتبارها مقصداً للشارع . فالاستحسان تطبيق للمصلحة كمقصد للشارع، أما قاعدة الذرائع^(٣) فقد حكمها مالك في أكثر أبواب الفقه والذريعة

(١) الشاطبي - الموافقات، م.س.ذ، ج٤، ص ١٩٨ -

(٢) البخاري أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري - القاهرة: دار الشعب. د.ت، ج ١، ص ٤٣ -

(٣) الشاطبي - الموافقات، نفس المرجع، ص ١٩٩ - ج٤ . وراجع أيضاً: أبو زهرة - أصول الفقه، م.س.ذ، ص ٢٣٣ - صوفى أبو طالب - تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، م.س.ذ، ص ١٥٣ - محيي الدين محمد محمود، السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث، م.س.ذ، ص ٣٦٤ -

تعنى الوسيلة ويقصد بها عند الأصوليين الوسائل التي يتوصل بها إلى تحقيق مقاصد الشريعة سواء بجلب النفع أم بدرء المفسدة. وحكم هذه الوسائل هو حكم ما أفضت إليه من تحليل أو تحريم أو كراهة أو نُدب أو إباحة وأمثلة تطبيق قاعدة الذرائع «عدم إقامة الحد في دار الحرب»، و«النهي عن الاحتكار» لئلا يؤدي إلى غلاء الأسعار، والنهي عن تقبل العمال للصدقات لئلا تؤدي إلى المحسوبية. والكف عن قتل المنافقين حتى لا يقول الناس أن محمداً يقتل أصحابه، وفي التنزيل ما يشهد لهذه القاعدة في قوله تعالى ﴿وَلَا تَسِبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسِبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾، ويقول القرآني «اعلم أن الذريعة كما يجب سدها فإنه يجب فتحها»، فكما أن وسيلة المحرم محرمة؛ فوسيلة الواجب واجبة، وقد قسم علماء الأصول الأعمال بالنسبة لمآلها- أي نتائجها لأربعة أقسام، ما يكون مآله الفساد قطعياً: - كالإسراف في الاستدانة عن العالم الخارجي. فهذا حرام وما يكون أداؤه للمفسدة نادراً: - وهذا حلال لا شك فيه لبقائه على أصل الإذن العام مثل القضاء بالشهادة في الدماء والفروج والأموال مع إمكان الكذب والغلط والوهم ولكنه نادر فلم يعتبر واعتبرت المصلحة، وإرسال البعثات إلى الخارج لتلقى العلم، وما يكون أداؤه للفساد كثيراً لكن لا يبلغ مبلغ الظن الغالب للمفسدة: مثل بيع الأجال وهذه اختلف فيها العلماء فأباحه أبو حنيفة والشافعي - وحرّمه الإمام مالك وأحمد، وما يكون أداؤه إلى المفسدة من باب غلبة الظن لامن باب العلم القطعي ولا يعد نادراً: فهذا يوجب الاحتياط لغلبة الظن بإمكان وقوع المفسدة فيه كبيع السلاح في الفتنة، وبيع العنب للخمار.

وبالنظر إلى المآلات فلو تصورنا خطأ مستقيماً أحد طرفيه المفسدة والآخر المصلحة فإن الطرف الذي يقع في جانب المفسدة يكون حراماً لأن فساده قطعي

وطرف المصلحة حلال لأن المصلحة فيه غالبية وتبقى منطقة الوسط يتساجدها الطرفان فأيهما رجحت غلبت الحكم الشرعي عليها بالفساد أو الإمضاء، وكما في الاستحسان فإن المآلات هي تطبيق لنظرية المصلحة كمقصد شرعي شرعت الأحكام لأجله.

يبقى الحديث عن العرف^(١) : - ولا يعد العرف أداة من أدوات المصلحة وإنما هو أحد أدوات بناء الحكم الشرعي بحيث تجب مراعاته في اجتهاد الحاكم أو فتيا المفتي. وقد جاء في المبسوط أن «الثابت بالعرف كالثابت بالنص» واعتبره الفقهاء فأجازوا «عقد الاستصناع» لتعارف الناس عليه. وجعل التعامل بالعرف حجة يترك به القياس ويخص به الأثر، واشترط في المجتهد معرفة عادات الناس، لأن كثيراً من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير العرف. ويعتبر العرف في كثير من أحكام الوقف والطلاق والأيمان. واشترط للعرف أن يكون مطرداً أو غالباً، وأن يكون مقارناً أو سابقاً، وأن لا يخالف دليلاً أو أصلاً من أصول الشريعة. وقد قررت مجلة الأحكام العدلية في م (٤٠) «الحقيقة تنسك لدلالة العادة» بمعنى أن لفظ المتكلم صرف للمعاني المقصودة بالعرف وإن خالفت المعنى الحقيقي لها في اللغة والاصطلاح الفقهي. وقرر ابن عابدين في رسائله «يحمل كلام الخالف والناذر والموصى والواقف وكل عاقد على لغته وعرفه وإن خالف لغة العرب ولغة الشارع. وقال ابن نجيم في الأشباه والنظائر «العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما

(١) صوفي أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلدان العربية، م.س.د، ص ١٨١-١٩٠. وعن أثر

العرف في تطور الفقه الإسلامي نفس المرجع ص ١٩٠-٢٠٨

- محمد أبو زهرة، أصول الفقه، م.س.د، ص ٢١٧.

- الشاطبي، الموافقات، م.س.د، حيث يذكر أن العوائد على صريحتين: أحدها العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها بجائياً أو نديماً أو نهى عنها كراهة أو تحريماً أو أذن فيها فعلاً أو تركاً. والضرب الثاني هو العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إيثائه دليل شرعي. وهذا الضرب الثاني من الأعراف والعوائد هو مجال حركة المجتهد. أما الأول فلننص، عليه فلا مجال للاجتهاد بخصوصه، ج٢، ص ٢٨٣.

هو المقارن السابق دون المتأخر ولذلك قالوا لا عبرة بالعرف الطارىء» وقال القرافي «دلالة العرف مقدمة على دلالة اللغة لأن العرف ناسخ للغة والناسخ يقدم على المنسوخ».

كان لزاما سوق المدخل الشرعى فى التعامل مع قضية الأقليات لأن المصلحة، والذرائع، واعتبار العرف أدوات هامة لتنزيل الأحكام الشرعية على الواقع الجديد الذى يتعين على هذه الأحكام أن تتعامل معه. وكما يقول ابن القيم «والحاكم إذا لم يكن فقيه النفس فى الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهد فى القرائن الحالية كفقهاء فى جزئيات وكليات الأحكام أضعاف حقوقا كثيرة على أصحابها وحكم بما يعلم الناس بطلانه اعتمادا منه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله. فهما نوعان من الفقه لا بد للحاكم منهما: فقه فى أحكام الحوادث الكلية وفقه فى نفس الواقع وأحواله الذى يميز به بين الصادق والكاذب والمحق والمبطل ثم يطابق بين هذا وهذا فيعطى الواقع حكمه من التوجب ولا يجعل التوجب مخالفاً للواقع^(١)، وهذا يسمى فقه التنزيل. أى تنزيل الحكم الشرعى على الواقع الذى يواجهه الفقيه مستخدما أدوات الاجتهاد خاصة (الاجتهاد القياسى) (والاستصلاحى) الأول الذى يمحس الواقع من خلال ما يسمى بتحقيق المناط وبتنقيح المناط وبتخريج المناط. ثم بمراعاة المصلحة وإعمال مناهجها كالأستحسان، وسد الذرائع وفتحها أيضا، ومراعاة العرف والعادة بما قد يقوده نظره إلى اجتهاد جديد يخالف الاجتهادات التى سبقته. لأن مفهوم الاجتهاد يعنى ديناميكة مستمرة حتى على مستوى المجتهد الواحد. فللمجتهد أن يغير اجتهاده إذا رأى أن اجتهاده القديم لم يكن صوابا وليس للمجتهد أن يقلد مجتهدا آخر فى اجتهاده. وقضية الأقليات من أكثر القضايا حاجة للاجتهاد بصددها، ويكفى أن نعلم أن الواقع الذى تواجهه الأمة

(١) ابن القيم، الطرق الحكمة فى السياسة الشرعية، م.س.د، ص٤١

الاسلامية اليوم قد أصبح مختلفاً تماماً عن واقع الأمة الاسلامية الفاتحة . اختلف هذا الواقع على مستوى الأفكار وعلى مستوى علاقات القوى . وعلى مستوى حالة الأمة الاسلامية ذاتها . واختلف الواقع يوجب نظراً جديداً من المجتهد . سوف يستخدم فيه بشكل أساسى مدخل المصلحة ومناهجها . ومدخل القياس وقواعد تطبيقه ، وينظر الباحث فى قضية الأقليات وجد أن هناك مدخلا آخر لا يقل أهمية عن مدخل المصلحة الشرعية وهو مدخل سلطة ولى الامر فى إصدار التشريعات . وسلطة ولى الامر فى إصدار التشريعات فيما لم يرد فيه نص هو مفهوم السياسة الشرعية^(١) . ولولى الامر أن ينشئ أحكاماً جديدة وفقاً لاجتهاده كما اجتهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى إبقائه الأراضى المفتوحة فى أيدي الفاتحين رغم أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد قسمها بين الفاتحين . ولم يرد عنه شيء غير هذا . فاجتهد عمر بصفتة إماماً للناس فأقر الأرض فى يد أهلها على أن تكون ملكاً للمسلمين وضرب عليها الخراج^(٢) ، وقد يجتهد الإمام على غير اجتهاد من سبقته - كما قد يغير اجتهاده هو . فأبو بكر كان يسوي بين الناس فى القسمة . ويقول : «فضائلهم عند الله فأما هذا المعاش فالتسوية فيه خير» ، وأما عمر بن الخطاب ، فلم يساو بين الناس فى القسمة وخالف فى ذلك أبا بكر ، ثم عاد عن اجتهاده فى التفرقة بينهم بقوله : «لئن عشت إلى هذا العام المقبل لألحقن آخر الناس بأولهم حتى يكونوا بياناً واحداً» والبيان معناه شيء

(١) راجع هذه الدراسة ، ص ٢ ، وأيضاً فى سلطة ولى الامر راجع بشكل رئيسي :

- صوفى أبو طالب ، تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية . م . س . د ، ص ٢١٨ وما بعدها .

وأيضاً : محيى الدين محمد محمود ، السياسة الشرعية فى ضوء جوهر مفهوم السياسة فى العصر الحديث ، م . س . د ، ص ٣٥٢ .

- على همت بركى ألافسكى ، أبو الفتح السلطان محمد الناس وروح القسطنطينية وحياته تعدلية .

تعريب محمد إحسان عبدالعزيز ، (مصر : الخانجي - ١٩٥٣ - ١٣٧٢هـ) ، ص ١٤٠ - ١٤١

(٢) أبو عبيد القاسم بن سلام ، الأموال ، م . س . د ، ص ٧٢ . وقد نال وجه اجتهاده ذلك "لولا آخر الناس ما افتتحت قرية إلا قسمتها" .

(٣) أبو عبيد القاسم بن سلام ، الأموال ، م . س . د ، ص ٣٣٦ .

ومن هذا القبيل الزكاة فرغم أن السنة تعجيلها إلا أن الإمام له أن يؤخرها للأزمة تصيب الناس فيؤخرها عنهم للخطب ثم يقضيها عنهم بالاستيفاء في العام المقبل كالذي فعله عمر في عام الرمادة، وعمر هو أول من وضع العُشْر في الإسلام، ويفسر أبو عبيد ذلك فيقول «وإنما فعل عمر في العشر ما فعل لما أعلمتك من مصالحته إياهم عليه. ولم يكن ذلك بعهد النبي وكذلك دهر أبي بكر، وإنما فتحت بلاد العجم في زمن عمر»^(١)، والقول أن الإمام يمكن أن يجتهد بإنشاء حكم جديد فذلك في المسائل التي لم يرد فيها نص^(٢)، أو هي مسألة ظنية يجوز أن تتجاوزها الأنظار. فله أن ينشئ اجتهاداً جديداً غير اجتهاد من سبقه، أما النصوص القطعية، فإن الإمام ليس له أن يشرع حكماً يخالفها وكذلك الإجماع.

كما تتيح سلطة ولي الأمر في التشريع له أن يغير دوائر مشروعية الأحكام الشرعية، فيمكن أن يجعل المباح واجباً وأن يجعل المنذور واجباً. وله أن يمنع المباح فيصبح محرماً إذا رأى أن المصلحة تستوجب ذلك. وهذه السلطة في المعاملات، أما العبادات فالحاكم لا ينشئ فيها حكماً. وللحاكم أن يتبنى مذهباً معيناً من المذاهب، أو أحد الآراء الاجتهادية فيصبح رأيه ملزماً بصفته ولياً للأمر. وقد حدث ذلك في عهد الدولة العثمانية إذ أصدر السلطان سليم الأول (١٥١٢-١٥٢٠) فرماناً جعل بمقتضاه المذهب الحنفي هو المذهب الرسمي في الدولة العثمانية، وعليه يصير القضاء والفتوى في المعاملات، غير أنه ترك للناس حرية الأخذ بالمذهب الذي يرتضونه في العبادات. وقد صاغت مجلة الأحكام العدلية هذا المبدأ بقولها: ("م ١٨٠" لو صدر أمر سلطاني بالعمل برأي مجتهد في مسألة لأن رأيه بالناس أرفق ونصلحة العصر أرفق، فليس للحاكم (القاضي) أن يعمل برأي مجتهد آخر مناف لسرأي ذلك المجتهد، وإذا عمل فلا ينفذ

(١) نفس المرجع، ص ٧٠٥.

(٢) نفس المرجع، ص ٦٤٢.

حكمه^(١)، ويفرق القرافي بين الإنشاء أي حكم ولي الأمر - والإخبار - أي فتوى المفتي - من عدة وجوه: يقول: الإنشاء (الحكم الذي يبناه الحاكم) سبب للدلوله والخبر ليس سببا للدلوله .

الإنشاء لا يقبل التصديق والتكذيب بخلاف الخبر .

الإنشاء لا يقع إلا منقولاً عن أصل الوضع في صيغ العقود ونحوها، وقد يقع إنشاء في الوضع الأول كالأوامر والنواهي .

فالفارق أن الحاكم منسئ للحكم والمفتي مخبر به، وأن الفتوى والحكم كلاهما إخبار عن حكم الله تعالى . لكن الفتوى إخبار عن السله تعالى في إلزام أو إباحة والحكم معناه الإنشاء والإلزام من قبل الله تعالى، وقد مثلها بأن المفتي كالمترجم مع الحاكم . وأن الحاكم مع الله تعالى كنائب الحاكم يحكم بغير ما تقدم الحكم فيه من جهة مستتبيه بل ينشئ بحسب ما يعتقد رأيه . والمترجم لا يتعدى صورة ما وقع عليه فينقله، فالمفتي مخبر بالحكم والحاكم ملزم بالحكم وكلاهما حكم لله تعالى^(٢) .

فكأن كون الحاكم متولياً لأمر الناس هو ما يجعل اجتهاده إنشاء أي حكماً شرعياً ملزماً .

ولو عدنا مادة حُكْم في لسان العرب لوجدنا أن كلمة الحكم تدور حول "المنع"^(٣)

(١) صوفي أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلدان العربية، م.س.د.، ص ٢٣٧

وأيضاً: علي همت بركي الأتسكي، أبو الفتح السلطان محمسه الثاني فاتح القسطنطينية وحياته العديله، م.س.د.، ص ١٤٠ .

(٢) محيى الدين محمد محمود، السياسة الشرعية في ضوء جهر مفهوم السياسة في العصر الحديث - م.س.د.، ص ٣٥٤ نقلاً عن الفروق للقرافي .

(٣) تشير كلمة حكم إلى:

(أ) الإحكام: فيقال الحاكم وهو القاضي أو الذي يحكم الأشياء، ويتقنها .

(ب) المعرفة: الحكيم ذو الحكمة ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ويتقنها حكيم .

(ج) المحكم: الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب - وهو ما له يكن متشابهاً . =

فالحكم الشرعي: هو الأمر والنهي الذي يصدره ولي الأمر على سبيل الإلزام بناءً على دليل اجتهادي شرعي لتحقيق المنع والإحراز لمجتمعه.

ثانياً: الاقتراب المصطلحي

تمثل المصطلحات البنية المعرفية التحتية التي يتأسس عليها العلم، ومصطلح الأقلية لم تعرفه الحضارة الإسلامية بنفس دلالاته التي تطرحها العلوم الاجتماعية المعاصرة والتي تعني اختلافاً تفارق به الأقلية الاغلبية في أحد المقومات الطبيعية أو الثقافية، ويؤدي هذا الاختلاف إلى تدني نصيبها في القوة الاجتماعية والسياسية وتعرضها لممارسات تمييزية، تدفع أفرادها إلى التضامن فيما بينهم لمواجهة هذه الممارسات مما يؤدي إلى توتر في العلاقة بين الأقلية والأغلبية في المجتمع.^(١) والباحث من خلال الاقتراب المصطلحي يحاول تعقب المصطلحات

= (د) المنع والرد: فالعرب تقول حكمت وأحكمت وحكمت بمعنى منعت ورددت من هذا قبل للحاكم بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم. قال الأصمعي: أصل الحكومة رد الرجل عن الظلم، قال ومنه سميت حكمة اللجام لأنها ترد الدابة. وحكم الشيء، وأحكم كلاهما منعه من الفساد. وعن إبراهيم النخعي قال: حكم البيتيم كما تحكم ولدك أي منعه من الفساد وأصلحه كما تصلح ولدك. وكل من منعه من شيء فقد حكمته وأحكمته. وفي حديث ابن عباس كان الرجل يرث امرأة ذات قرابة فيعضلها حتى يموت أو ترد إليه صداها فأحكم الله عن ذلك وسهى عنه أي منع منه. ويقال أحكمت فلاناً أي منعته وبه سمي الحاكم لأنه يمنع الظلم، أحكمت أياته بالأمر والنهي والحلال والحرام.

(هـ) المرجع الذي يرد إليه: المحاكمة المخاصمة إلى الحاكم، حكم، جعل الحكم إليه. حاكمنا فلاناً أي دعونا إلى حكم الله. وفي الحديث بك حاكمت أي رفعت الحكم إليك ولا حكم إلا لك.

وراجع مادة حكم في ابن منظور الأفرقي، لسان العرب، ج ٧.

(١) في تعريف الأقلية بالتفصيل انظر، نيفين عبدالمنعم مسعد، الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي،

القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية. جامعة القاهرة، ط ١ ١٩٨٢م.

وأيضاً بنسوجه آخر د. سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات (القاهرة): دار سعاد الصباح-١٩٩١، ص ٢٣-٥٢.

وأيضاً: سميرة بحر، المدخل لدراسة الأقليات (القاهرة: الأناجيل المصرية ١٩٨٢)، ص ١٥٧.

التي عرفتها الحضارة الإسلامية لتعبر عن الآخرين الذي يختلفون مع المسلمين، مع ملاحظة أن التمييز الرئيسي داخل المجتمع المسلم يتم على أساس الدين، حيث يمثل المعيار الأساسي للتقسيم حتى داخل الجماعة المسلمة ذاتها فيما يعرف باسم «التمييز الوظيفي بين المسلمين من منطلق قوله تعالى ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾».

وإذا كان الدين هو المعيار الأساسي للتصنيف داخل المجتمع المسلم، فهل عرفت الحضارة الإسلامية تعبيرات أخرى جعلت من المقومات الطبيعية كاللون أو العرق أساساً للتمييز؟ وهل عرفت تعبيرات اعتمدت المقومات الثقافية كاللغة أو المذهب الديني كأساس للتمييز؟ وهل عرفت تعبيرات قومية اختلطت فيها العوامل الثقافية بالعوامل الطبيعية كمعيار للتمييز؟

وإذا ثبت أن الحضارة الإسلامية عرفت معايير أخرى للتمييز سوى الدين، فإننا نكون بصدد تعبير عن مفهوم الأقلية، وإن لم يكن نفس المصطلح هو الذي كان مستخدماً في حينه.

١- مصطلح أهل الكتاب^(١):

ثار خلاف في الفقه الإسلامي حول هذا المصطلح، حيث يفسر الشافعية والحنابلة المصطلح بأنهم اليهود والنصارى، ويستدلون بقوله تعالى: ﴿أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا﴾. هم اليهود والنصارى. . . بينما يذهب الأحناف إلى أن الكتابي هو كل من اعتقد ديناً سماوياً وأنه كتاب منزل كالنوراة والإنجيل، وصحف إبراهيم وشيث وزبور داود. فلا يقصرون أهل الكتاب على اليهود والنصارى فقط، بل يدخلون معهم المجوس والصابئة. وهؤلاء يسمون بمن له شبهة كتاب^(٢)، وأهل الكتاب تجوز مناكحتهم ومؤاكلتهم وتحل ذبائحهم. أما

(١) عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، رسالة دكتوراه منشورة ص ١١، ١٢ والشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، (القاهرة: البابي الحلبي)، ص ٢٠٨.

(٢) الشهرستاني، نفس المرجع ذ، ص ٢٢٩.

من له شبهة كتاب فإن ذبائحهم ونساءهم لا تحل للمسلمين، وتحل ذبائح ونساء أهل الكتاب المحصنات استناداً إلى التنزيل في قوله تعالى ﴿اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب إذا آتيتن من أجورهن محصنات غير مسافحات﴾.

ونعرض سريعاً لهذه الطوائف:

أ- اليهود^(١): وهم أمة موسى عليه السلام، وكتابهم التوراة، وهو أول كتاب نزل من السماء. . وتدعي اليهود أن الشريعة لا تكون إلا واحدة وابتدأت بموسى وتمت به. وإلى جانب التوراة لهم سنن ونصائح وشروح لم تنقل عن موسى عليه السلام كتاباً، وإنما تدوول نقلها شفاهة ونمت على تعاقب الأجيال، ثم دونت بعد، وهذا هو المسمى بالتلمود، وتقبله طائفة الربانيين منهم، وتكفر به طائفة القرائين. والربانيون هم المجموعة الرئيسية التي تأخذ بالعهد القديم بتفسيراته وتطبيقاته في التلمود، وينتمي إلى هذه الطائفة السفاردي، والاشكنازي لأن الاختلاف بينهم ليس عقدياً، وإن كان للاشكنازي لغة هجينة تسمى (باليديش) ولهم ممارسات دينية تختلف اختلافاً طفيفاً عن السفاردي، أما القراون، فهم ينكرون التلمود ودور الحاخامات في تفسير التوراة، ويتمسكون بنصوص العهد القديم فقط، والسامرة: يسكنون جبل بيت المقدس ويتشرفون في الطهارة أكثر من تقشف سائر اليهود، ويقبلون بعض التفسيرات التلمودية ويتركون بعضها الآخر، ويتبعون الشريعة والقوانين الموسوية بصرامة، ولا يعرفون بأي

(١) الشهر ستاني الملل والنحل، م. س. د. ص ٢١٠ وما بعدها، وأيضاً:

- سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، م. س. د. ص ١٠١

- قاسم عبده قاسم، أهل الذمة في العصور الوسطى، دراسة وثائقية، (القاهرة: دار المعارف - ط ٢) ص ١٠٣-١٠٩.

دعاوى أو سلطات دينية للمؤسسة الخاخامية عليهم

ب- النصارى^(١): هم أمة المسيح عيسى عليه السلام، وكتابهم الإنجيل، ويقسمهم الشهرستاني إلى الملكانية^(٢) والنسطورية، واليعقوبية. . . والخلاف الرئيسي بين هذه الطوائف يتمثل في طبيعة المسيح عليه السلام، فتذهب النسطورية إلى الفصل بين الجزء الإلهي والجزء الإنساني. . . أما اليعقوبية فيذهبون إلى عدم الفصل بين اللاهوت والناسوت، ويقولون بألوهية المسيح عيسى بن مريم^(٢). والملكانية وفق الشهرستاني^(٣) هم أصحاب ملكا الذي ظهر بالروم واستولي عليها ومعظم الروم ملكانية، وقالوا إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ويعنون بالكلمة أقنوم العلم ويعنون بروح القدس أقنوم الحياة. وقالوا بأن الجوهر غير الأقانيم. ويؤمنون بالتثليث، وأطلقوا لفظ الأبوة والنبوة على الله وعلى المسيح.

أما من له شبهة كتاب فهم:-

ج- المجوس: وهم يقولون بأن للعالم أصنين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر، والنفع والضرر، والصلاح والفساد، يسمون أحدهما النور والآخر الظلمة. ومن أهم فرقهم الزرادشتية نسبة إلى زرادشت بن يورشب. . . ويقول المجوس بحدوث الظلمة علي خلاف من سماهم الشهرستاني بالثنوية الذين يقولون بأزلية وقدم النور والظلمة، ومن أهم فرق الثنوية المانوية أصحاب ماني بن فاتك ودينه بين المجوسية

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. د، ص ٢٢-٢٢٨،

وسعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، م. س. د، ص ٩٠-٩١.

وقاسم عبده قاسم، أهل الذمة في العصور الوسطى، م. س. د، ص ١٠٦ عن اليعقوبية، ص ١٠٣.

(٢) نفس المرجع.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. د، ص ٢٣٣-٤٥٢

عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، م. س. د، ص ١٥

والنصرانية. . وكان يقول بنبوّة المسيح عليه السلام وفرض العشر في الأموال كلها وصلوات أربع في اليوم والليلّة، ودعا إلى الحق وترك الكذب والقتل والسرقة والزنا والبخل والسحر وعبادة الأوثان، ويعتقد بنبوّة آدم، وإبراهيم، ونوح، وزرادشت الذي بعث إلى فارس، ومن فرق الثنوية المزدكية وقد أحل النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم في الماء والأرض والنار؛ وسبب ذلك أن المباغضة بين الناس والقتال يقع بسبب هذه الأشياء، ومن فرقهم أيضاً الديصانية.

وقد أجمع العلماء على أن الجزية تؤخذ منهم ومن أهل الكتاب. وقيل إن لهم كتاباً ورفع. وهم يستحلون نكاح الأمهات والأخوات والبنات كأثر من آثار الشيوعية المزدكية. والصحيح أنه ليس لهم كتاب. . وقد قال عنهم النبي «سئوا بهم سنة أهل الكتاب» أي اجعلوهم مثلهم في أخذ الجزية منهم. . وفي إيران طائفة منهم تبلغ المليون ويكثرون في مدينة (يزد) ولهم فيها معابد للنيران.

د- الصابئة^(١): اختلف الناس فيهم اختلافاً كثيراً، وأشكل أمرهم على الأئمة لعدم الإحاطة بمذهبهم، ويذهب ابن القيم إلى أنهم أمة كثيرة فيهم السعيد والشقي، وهي إحدى الأمم المنقسمة إلى مؤمن وكافر. . ويذكر أن الأمم قبل بعثة النبي نوعان: كفار أشقياء كلهم ليس فيهم سعيد كعبدة الأوثان والمجوس، ونوع منقسمون إلى سعيد وشقي، وهم اليهود والنصارى والصابئة مستنداً لقوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند

(١) عبد الكريم زيدان، نفسه ص ١٣ - ١٤، والشهرستاني، الملل والنحل، م. س. ذ ص ٥ وما بعدها، وسعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات. م. س. ذ. ص ١٠٥ - ١٠٦ أيضاً وبشكل أساسي: ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة (بيروت- دار العلم للملايين - د. ت)، ج ١ تحقيق د. صبحي الصالح ص ٩٤ - ٩٩.

ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» . . . ويذكر ابن القيم أنهم نوعان صابئة حنفاء ومشركون. وكانت حران دار مملكتهم قبل المسيح، ولهم كتب وتأليف وعلوم، وكان في بغداد طائفة كبيرة منهم إبراهيم بن هلال الصائبي. وهم لا يكذبون الأنبياء ولا يوجبون اتباعهم، ويقرون أن للعالم صناعات مدبراً حكيماً منزهاً عن ماثلة المصنوعات، ولكنهم عاجزون عن الوصول إلى جلاله بدون الوسائط. الذين هم الروحانيون المقدسون المطهرون عن المواد الجسمانية ولهم معلم اسمه (هرمس). . . وفي العراق أقلية منهم ولهم كتاب يسمونه (الكانزأبرا)، أي صحف آدم.

٢- أهل الذمة (١):

وتعني في اللغة الأمان والعهد ومن ذلك يسمى أهل العهد أهل الذمة. وهم الذين يؤدون الجزية من المشركين، وهي الأمان كما قال أبو عبيد، وقوله ذمة أي معاهدون. . . وسُمي المعاهد ذمياً لأنه أُعطي الأمان على ذمة الجزية التي تؤخذ منه. . . وفي التنزيل ﴿لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة﴾ قال الذمة العهد. الإل: الحلف. وتعني الذمة: الحق، والحرمة. وهي كل حرمة تلزمك إذا ضيعتها لزمتهك المذمة، وأهل الذمة هم المعاهدون من اليهود والنصارى وغيرهم ممن يتيمنون في دار الإسلام على سبيل التأييد. (٢) وينظم العلاقة بين الدولة الإسلامية وأهل الذمة عقد يسمى عقد الذمة، يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم بشرط بذل الجزية والتزامهم أحكام الملة. وهو عقد مؤبد يكفل لغير المسلمين في المقابل الأمان والحماية والحرمة. وبه يصيرون من أهل دار الإسلام، وقد أجمع الفقهاء على أن

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، (دار المعارف - القاهرة)، ص ١٥١٧

(٢) عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، م. س. ذ، ص ٢٢-٢٣ ويوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع المسلم «بيروت: مؤسسة الرسالة»، ط ٤، ١٩٨٥، ص ٧ ورضوان السيد، في المسيحيين العرب دراسات ومناقشات (بيروت - مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١) المسيحيون في الفقه الإسلامي، ص ٣٨.

اليهود والنصارى والمجوس من أهل الذمة، واختلفوا في غيرهم من الصابئة والكفار على ثلاثة أقوال^(١):

قول لا يُجَوِّزُ عقد الذمة لغيرهم، وقول يجوز عقد الذمة لجميع أصناف غير المسلمين إلا عبدة الأوثان من العرب، وقول يجوز لجميع أصناف غير المسلمين بلا فرق بين عربي وغيره.

والقولان الثاني والثالث في الحقيقة قول واحد لأن الوثنيين العرب لم يكونوا موجودين وقت نزول آية الجزية سنة ٩هـ، وهم غير موجودين الآن.

والراجع هو أخذ الجزية من عموم الكفار، وعقد الذمة لهم دون تخصيصها بأهل الكتاب أو من له شبهة كتاب، فالقرآن وإن دل على اختصاصها بأهل الكتاب، فإن السنة عممتها لجميع الكفار. وقد أخذ النبي الجزية من المجوس وهم عباد النار، ولم يصح أنهم أهل كتاب ولا كان لهم كتاب. وهم مثل عبدة الأوثان لا فرق بينهم.

والمصطلح الأول ورد في مواضع كثيرة في القرآن وهو يشير إلى رابطة علوية وفوقية تربط بين المسلمين وأهل الكتاب مما يعني وحدة المشكاة التي صدرت عنها هذه الشرائع، فيجعلهم أولى الناس باتباع الشريعة الخاتمة ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه﴾. فالإسلام استمرار للشرائع من قبله، وأهل الكتاب هم أحق الناس إسراعاً بالاستجابة إليه، وكان اليهود يستفتحون على الوثنيين بمحمد ﴿ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبأ فريق من الذين أوتوا الكتاب آراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون﴾. ﴿ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا

(١) عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، م.س.د، ص ٢٦، ٣٠، وعابدين بن محمد السفياني، دار الإسلام ودار الكفر وأصل العلاقة بينهما، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ص ١٠٦، ١٠٧ وما بعدها، وبشكل مفصل راجع، ابن القيم، أحكام أهل الذمة، م.س.د، ص ٣، ٩ حتى ص ١٨.

نبد فريق من الذين أوتوا الكتاب وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون» ﴿ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به﴾ .

أما مصطلح أهل الذمة فيعني تعبيراً عن علاقة محددة ترتب أوضاعاً قانونية واجتماعية وسياسية لغير المسلمين عبر عقد الذمة .

٣- نظام الملة^(١):

هو استمرار تاريخي وقانوني لمصطلح "أهل الذمة" إلا أن الأخير هو تعبير عن الخبرة العربية . بينما "الملة" هي تعبير عن الخبرة العثمانية .

وتشير كلمة الملة إلى الدين والشريعة وإلى معظم الدين وجملة ما يجيئ به الرسل وفي التنزيل ﴿حتى تتبع ملتهم﴾ . . قال أبو إسحق: الملة في اللغة سنتهم وطريقتهم، وفي الحديث «لا يتوارث أهل ملتين شتى»، ويرتبط مصطلح الملة بالأمّة^(٢) حيث الملة هي أحد مرادفات الأمّة في الاستعمال القرآني . لكن الملة تعكس الخصوصية الدينية . فبينما يدل مفرد أمّة أحياناً على الجماعة ذات الدين الواحد إلا أن ذلك لا يضطرد بينما يعني مفرد (ملة) دائماً الدين في المرات الخمس عشرة التي وردت في القرآن الكريم، وإذا كان مصطلح الذمة كما يؤكد معناه - يركز على الحماية والحرمة والحق . فإن مصطلح ملة يركز على الانتماء الديني الذي لا يتعارض مع مفهوم الأمّة . وقد قنّن هذا النظام السلطان أبو الفتوح محمد الفاتح العثماني (١٤٥١-١٤٨١م) حيث نظر لشعوب الدولة العثمانية على أساس الدين لا اللغة أو القومية في تنظيم روابطهم بالدولة . ويقضي نظام الملة بمنح

(١) ابن منظور، لسان العرب، م . س . ذ، ص ٤٢٧١ - ج ٦

في معناها التاريخي والقانوني راجع: أحمد الصاوي، الأقليات التاريخية في الوطن العربي «القاهرة: الحضارة العربية للإعلام والنشر - ١٩٨٩»، ص ٢٦ - ٢٨ .

(١) رضوان السيد، الأمّة والجماعة والسلطة - دراسات في الفكر السياسي العربي والإسلامي، م . س . ذ، ص ٥٠ .

رؤساء الطوائف حق إدارة الشؤون الشخصية والعامة لرعاياهم عبر الدولة، وكان هؤلاء الرؤساء الدينيون ينتخبون من قبل أفراد الملة ويعين البطريرك المنتخب بصورة براءة سلطانية.

وبعد هذا العرض فللباحث بعض الملاحظات على التصنيف المصطلحي السابق:

أ- هو تصنيف يتم على أساس الانتماء الديني، بحيث يأخذ صورة مسلم / غير مسلم / مسيحي / يهودي / نصراني / مجوسيا، صابئاً).

ب- إذا كانت المصطلحات تعبيراً عن الرؤية الحضارية لمجتمع فإن هذه المصطلحات لا تعبر عن قبول الحضارة الإسلامية لمشروعية وجود الآخر المخالف في الدين والعقيدة، ولم يكن ممكناً تصور احترام وجود الآخر لولا أن القرآن الكريم والسنة النبوية قد اعترفت بسنة الاختلاف بين البشر ﴿ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك﴾. وأنها لازمة للبشر.

ج- بينما عبر مصطلح أهل الكتاب عن رابطة مشتركة تجعل العلاقة مع من يوصفون بهذا الوصف علاقة خاصة (حل ذبائحهم ونسائهم) هي علاقة أهل الكتاب، أرجى لدخولهم في الإسلام، نجد تعبير "أهل الذمة" و "نظام الملة" يعكسان أوضاعاً قانونية وسياسية واجتماعية لغير المسلمين حتى ولو لم يكونوا من أهل الكتاب. ويستخدم الباحثون المعاصرون عادة اصطلاح غير المسلمين^(١) ليشير إلى أولئك الذين لا يتمون للدين الإسلامي حتى لو كانوا وثنيين.

(١) القرضاري، غير المسلمين في المجتمع المسلم، م.س.ذ.

- فهمى هويدى، مواطنون لاذميون، موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين «القاهرة- دار الشروق- ط ١ - ١٩٨٥ - ١٤٠٥هـ»

- محمد سليم السعوى، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية (القاهرة: دار الشروق، ط ٧، ١٤١٠هـ، ١٩٨٩)، وله الأقباط والإسلام حوار ١٩٨٧ (القاهرة: دار الشروق - ط ١ - ١٩٨٧ - ١٤٠٧ هـ) حيث يستخدم مصطلح غير المسلمين.

٤- مصطلح الموالي :

روى ابن سلام كما يشير لسان العرب^(١) أن المولي له مواضع أربعة في كلام العرب، منها: المولى في الدين، وهو الولي وذلك قوله تعالى ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا﴾. المولى: بمعنى العصبية، ومنه قوله ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَّ مِنْ وَرَائِي﴾. . والمولي بمعنى الخليف وهو من انضم إليك فغز بعزك وامتنع بمنعتك .

والمولى: المعتقد انتسب بنسبك ولهذا قيل للمعتقين «الموالي»، وقال: «المولى» المعتق؛ لأنه ينزل منزلة ابن العم يجب عليك أن تنصره وترثه إن مات ولا وراث له، وقد جاء اللفظ في السنة، ففي الحديث «من أسلم على يد رجل فهو مولاة» .

وجاء في القرآن بمعنى الورثة، كما في قوله تعالى ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ﴾، فالمعنى الذي تدل عليه اللفظة أن مصطلح المولى

هو تعبير عن علاقة اجتماعية ترتب حقوقاً وتلزم بواجبات؛ ولذا ذهب بعض

الباحثين إلى دلالتها العقدية فذكر في تعريفه "بأنه عقد يشبه عقد الإخاء الذي

عقده النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار، والمهاجرين بعضهم من بعض والأنصار

بعضهم من بعض، وحقيقته أن يتفق رجل أسلم من غير العرب عادة مع أسرة

عربية على أن تعقل (دفع الدية) إذا جنى ويدخل في الأسرة كواحد منها، وعقد

الموالة داخل في عموم النصوص الدالة على العقود التي تثبت المؤاخاة بين

المسلمين تثبتاً لوحدتهم، وقال ﷺ: «الولاء لحمة كلحمة النسب»^(٢)، وذكر

ابن خلدون أن اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب؛ لأن ثمرته كثرة

النسب من النعمة والقود (القصاص) وحمل الديات وسائر الأحوال^(٣).

وهناك عدة أشكال من الولاء. الحلف الذي يقوم بين قبيلتين هو نوع من

الولاء. والولاء الفردي بسبب ادعاء فرد لنسب قبيلة وليس من صلبها، كما فعل

(١) ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، م. س. ذ. ص ٤٩٢٠ - ج ٦

(٢) أبو زهرة (الشيخ)، الوحدة الإسلامية، (القاهرة: دار الفكر العربي - ١٩٧٦ - هـ ١٣٩٦ م)، ص ١١٢ -

١١٧.

(٣) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، (مصر: المكتبة التجارية- مصر - د.ت)، ص ١٣٠ - ١٣١

عرفجة بن هرثمة في ادعائه نسب قبيلة "بجيلة"، فلما ولاه عمر عليهم سألوه الإغفاء منه لأنه ملصق أو لزيق، وذكر ابن خلدون نوعاً فريداً من الولاء لا للقبائل، وإنما للدول كالأترك في دولة بني العباس. والبرامكة (الفرس) قبلهم^(١). فالموالي الذين هم أهل البلاد المفتوحة من غير العرب هم الذين قبلوا الإسلام ديناً فأعتقهم إسلامهم، وصاروا أحراراً، ودونوا في دواوين المسلمين ضمن القبائل الذين أسلموا على أيديها. للحديث «من أسلم على يد رجل فهو مولا» وهي رابطة مبنها العقيدة. وعادة ما يطلب الموالي أن يكون ولاؤهم لمن أسلموا على يديه؛ لأن رابطة التحول إلى الإسلام تفرض وشائج معنوية عميقة بين من أسلم حديثاً وبين من دعاه إلى الإسلام، فيكون عقد الموالاة انعكاساً مادياً وواقعياً للروابط العميقة بينهم. وإذا لم يطلب المولى أن يدون ضمن قبيلة فإن ولاءه يكون للمسلمين عامةً.

واستناداً إلى ديناميات التفاعل الاجتماعي بين الشعوب، فإن عقد الموالاة كان تعبيراً عن عملية من عمليات الاندماج الاجتماعي (Social-Integration) الرائعة التي تبادلت فيها جماعتان التأثير والتأثر بحيث قبلاً معاً إمكان التنازل المشترك عن بعض خصائصهما لإنتاج خصائص مشتركة جديدة.^(٢) ولم يكن ذلك ممكناً بدون المفاهيم القرآنية والنبوية التي رسخت مبادئ الأخوة القائمة على الانتماء للإسلام وللعقيدة لا للجنس، وكفي تذكر قول عمر حين أراد أن يختار من يخلفه فقال: "لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً لوليت"، ولفظ الموالي وإن كان يغلب إطلاقه على أهل فارس إلا أنه يشير إلى غير العرب بالمعنى الواسع، فهو يطلق على الكرد، والبربر، والزنج، والنبط، وغيرهم ممن أسلموا، ويمكن للباحث أن يقرر أن تعبير الموالي هو تعبير توحيدي حيث يشير إلى علاقة التماسك والاندماج داخل الجسد الاجتماعي الإسلامي على أساس عقدي وعقدي تقررته إرادتان. إرادة من يقر الدخول في الإسلام وإرادة المجتمع المسلم.

(١) نفس المرجع السابق ص ١٣٥ - ١٣٦

(٢) سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، م. س. ذ. ص ٤٦

٥- مصطلحات شعبية:

- ومع انحسار قيم الخبرة النبوية والراشدة في الممارسة سيتراجع هذا المصطلح لتبدو في الأفق الاجتماعي الإسلامي مصطلحات أخرى تؤكد الانتماء للعرق والجنس القومية.

من هذه التعبيرات مثلاً، تعبير **الزنج، والترك، والفرس، والديلم**.. وتعبيرات أخرى مثل: **المولدين**^(١): أي نتاج الزواج بين العرب والموالي وكذلك تعبير "الأبناء"، ويبدو أن إطلاق تسمية المولدين على هذا الصنف من الناس قد ولدت لديهم شعوراً نفسياً بالانتقاص، فأطلقوا على أنفسهم الأبناء، وهي تسمية كان ملوك الفرس يطلقونها على أبنائهم، وهذه دينامية دفاعية في علاقة الجماعات ببعضها، مما يؤكد أن العلاقة بين الجماعات في المجتمع الإسلامي قد بدأت تأخذ شكل انقسام رأسي له طابع صراعي بحيث يمكن إدخاله تحت ديناميات علاقة الأقلية بالأغلبية في العصر الحديث، وأطلق تعبير آخر أكثر إثارة للنعرة العصبية والقومية وهو تعبير "الهجين" للدلالة على نتاج التزاوج بين العرب والإماء غير العربيات، وقد وجدت مسميات أشد إيغالا في التعبير عن الدلالة العرقية مثل "الحمير" إذ يشير إلى لون بشرة الفرس، كما عثرت على تعبير «الجوالي»، و«الجالية» وهي مفرد جوالي، وقد وردت عند أبي يوسف بمعنى الجزية حيث ذكر أبو يوسف في مقدمة الخراج "إن أمير المؤمنين سألني أن أضع له كتاباً جامعاً يعمل به في جباية الخراج والعشور والصدقات والجوالي" - أي الجزية التي تؤخذ من غير المسلمين، وفي فتوح مصر لابن عبدالحكم "فإن كانت فيها جالية قسمو عليها بقدر احتمالها"، واللفظ محتمل لأن يكون تعبير الجالية عند ابن الحكم بمعنى «الجماعة التي جلت عن وطنها بمعنى أنها وافدة على الإقليم وليست من أهله الأصلاء».. وأصل كلمة الجالية الجماعة التي فارقت وطنها ونزلت وطناً آخر ومنه

(١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، - ط ١٠)، ص ١٢-١٤ ج١.

قيل لأهل الذمة الذين أجلاهم عمر بن الخطاب عن جزيرة العرب جالية. ثم نقلت هذه اللفظة إلى الجزية التي تؤخذ منهم ثم استعملت في كل جزية تؤخذ وإن لم يكن صاحبها جلا عن وطنه. (١)

ويلغ الارتكاس الاجتماعي غاية بيروز مصطلح الشعوبية الذي عكس أبعادا صراعية حادة في المجتمع الإسلامي بين القوميات غير العربية خاصة الفارسية وبين العرب، ومصطلح "الشعوب" الذي تنسب إليه الشعوبية كان معروفاً في زمن مسروق وهو تابعي. فعن عبيد الله بن ربيعة قال: "كنت مع مسروق بالسلسلة فحدثني أن رجلاً من الشعوب - يعني الأعاجم - أسلم، وكانت تؤخذ منه الجزية، فأتى عمر بن الخطاب، فقال: يا أمير المؤمنين، أسلمت والجزية تؤخذ مني. فقال: لعلك أسلمت متعوداً. فقال: أما في الإسلام ما يعيذني؟ قال: فكتب أن لا تؤخذ منه الجزية"، واللفظ مأخوذ من الشعوب وهو جمع شعب وهو جيل الناس وهو أوسع من القبيلة وأشمل، ويذهب أحمد أمين في "ضحى الإسلام" إلى أن تفسير الشعوب بالعجم والقبائل بالعرب هو تفسير شعوبي وضعه أعجمي ليستدل به علي أن العجم أفضل من العرب لأن الله قدمهم في الذكر. (٢)

ولا يوافق على التفسيرات التي فسرت الشعوب بالعجم؛ لأن غالب التفسيرات تذهب إلى أن الشعوب هم النسب البعيد، والقبائل النسب القريب، بينما يذهب رأي آخر إلى أن الشعوب تعبير عن رابطة تقوم على أسس جغرافية واقتصادية؛ لذا أطلق اللفظ على العجم؛ لأنهم لا يكادون ينتسبون إلى أب قديم، بل يكتفون بالانتساب إلى الأمكنة والصنائع. (٣) وهذا ما يرجحه الباحث. فلفظ شعب كدلالة

(١) راجع في معنى الجالية:

- أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، الخراج، تقديم الفضل شلق، (بيروت دار الهداية - ط ١ - ١٩٩٠)، ص ٩٦. ضمن مجموعة كتب الخراج بعنوان "في التراث الاقتصادي الإسلامي".
- ابن عبدالحكم، فتوح مصر وأخبارها (بغداد: مكتبة المنى - طبع في لندن ١٩٢٠)، ص ١٥٣.
- (٢) أحمد أمين، ضحى الإسلام، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية - ط ١٠، د.ت)، ج ١ ص ٥٧.
- (٣) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، م.س.د، ص ٢٧-٣١.

على من لا ينتسبون إلى روابط الدم كان معلوماً كتعبير عن حقيقة اجتماعية وسياسية وإن جهل أصله اللغوي. وبالتالي فإطلاقه على العجم بهذا المعنى لم يكن يحمل أي دلالة شعوبية، ولكن حين توجد حركات اجتماعية وسياسية في أي مجتمع فإنها تنزع إلي تدعيم أفكارها من خلال تلمس تأويلات توافق هذه الدعوة خاصة وإن كان ذلك نصوصاً قرآنية؛ فلذا حين ظهرت الشعوبية في العصر العباسي الأول عمدت إلى النص، واستدلت به على أفضلية العجم على العرب لتقدم كلمة الشعوب في الذكر، لكنها لم تضع هي تفسير الشعوب بالأعاجم أو الموالي. . كما فسره ابن عباس فيما يرويه عنه عطاء، فسر الشعوب بالموالي. (١) وفسر سفيان الثوري (المخالف) وهي الوحدة الاجتماعية في اليمن بالشعب، لأن أساس الاجتماع البشري في الجنوب كان يقوم على أسس دينية أولاً ثم تطور إلى أسس اقتصادية. وهذا حاسم في دلالة الشعب على من لا يكون أساس اجتماعهم الدم، ويذكر أحمد أمين في ضحى الإسلام أن نزعات ثلاث سادت العصر العباسي الأول من حيث موقفهم من المسألة العرقية والقومية: (٢)

الأولى: فضلت العرب والثانية: ساوت بين العرب وغيرهم من الأقوام،
والثالثة: حقّرت شأن العرب وحطت من قيمتهم وقيمهم وفضلت غيرهم من الأمم عليهم. وساق كل منهم حججه التي يدعم بها رأيه، وأطلقت الشعوبية بالأساس على الفرقة الثانية التي تساوي بين العرب وغيرهم. فهم يقولون "بالشعوب" أي لا فرق بين الشعوب من عرب وغيرهم في الشرف والحسة ولذلك يقول في "العقد الفريد" الشعوبية وهم أهل التنسوية» ويقول في الصحاح «الشعوبية فرقة لا تفضل العرب على العجم» لكن الاسم اتسع ليطلق على الطائفة الثالثة التي تعادي العرب حتى خص بها وغلب إطلاقه عليها. وقال في اللسان

(١) إسماعيل بن كثير القرشي (أبو الفداء)، تفسير القرآن العظم (القاهرة: إحياء الكتب العربية - د.ت) ج٤، ص ٢١٧ حيث يفسر الشعوب ببطون العجم، والقبائل ببطون العرب.
(٢) أحمد أمين، ضحى الإسلام، م.س.د، ص ٥٠-٥٦.

«الشعوبي هو الذي يصغر شأن العرب ولا يرى لهم فضلاً على غيرهم». ❖

ويمكن للباحث أن يسجل بعض الدلالات حول مصطلح "الشعبوية" :

أ- : أن الشعوبيين استخدموا مبادئ الدين الإسلامي لتأكيد مبدأ المساواة بين الأجناس المكونة للأمة الإسلامية حيث يكون التفضيل سعياره التقوى والعمل الصالح بصرف النظر عن الجنس أو اللغة أو الدين.

ب- : أنهم أثاروا قضية العلاقة بين العروبة والإسلام، وفصلوا بينهما حيث قالوا إن الإسلام ليس ديناً خاصاً بالعرب، ولكنه دين لكل من ينتسب إليه، ولم تكن هذه القضية قبل أن يثيرها الشعوبيون محلاً لبحث، فقد كان الامتزاج بين العروبة والإسلام إلى حد لا يمكن للعقل المسلم أن يجعل لأحدهما دلالة منفصلة عن الآخر. وكان اعتزاز كل المسلمين بهما معاً، لذا يصح الاستنتاج بأن دعوة الفصل بين العروبة والإسلام هي دعوة شعوبية بالأساس، وقد يكون الشعوبيون هم أول من أحدث هذا الفصل في الأمة.

ج - أن الدعوة الشعبوية الموجهة ضد العرب والعروبة قد اجتذبت أقواماً لا ينتسبون للدين الإسلامي، لكن أهدافهم الحركية في التخلص من الحكم العربي أو تحقير العروبة، والخط من تلاقت مع أهداف الشعوبيين؛ لأن غير المسلمين وإن لم يكن بإمكانهم إزالة حاكمية الدين الإسلامي، فلا أقل من إزالة حاكمية العرب وقبول نظام حكم أعجمي ينتمي إلى نفس قوميتهم، في وقت كان معظم غير المسلمين لا يزالون أعجم.

وفي العصر الحديث نجد غير المسلمين يرفضون الإسلام بدعوى الفصل بين العروبة والإسلام ولكن من منطلق مختلف، حيث كان الشعوبيون القدامى يحاولون فصل العروبة عن الإسلام لتدعيم القومية الشعبوية «الفارسية» بوسائل دينية، بينما الشعوبيون المحدثون ينصلون بين العروبة

والإسلام لتدعيم القومية العربية كعرق، فكلاهما يستخدم الانتماء العرقي في مواجهة الانتماء للإسلام ولكن باستخدام تكتيكات مختلفة تتفق وطبيعة العصر والموقف. فالشعوبيون الندامي استخدموا المنطق الديني لتأكيد الفصل بين العروبة والإسلام ولتقوية الانتماء العرقي الفارسي، أما الشعوبيون المحدثون فقد استخدموا الأفكار العلمانية التي تجعل أساس الانتماء للقوم والوطن في مواجهة الانتماء للدين، وأيهما بالضرورة متعارضان كأثر من تأثير الفكر الغربي على العقل العربي غير المسلم على وجه الخصوص لتهيؤ النفس لذلك، حيث يشعر بالرغبة في الانتماء للعالم الغربي على المستوى الفكري والنسبي، وينظر للنموذج العلماني الغربي على أنه النموذج المثالي؛ لأنه لا يجعل الدين معياراً للتمييز، كما أن تبني أفكار النموذج العلماني الغربي كما هي ستمكن غير المسلمين من إدارة صراعهم في عالمهم الإسلامي بشكل أكثر كفاءة وتحقيقاً لمصالحهم باستبعاد الدين الإسلامي من الحياة والذي سيجعلهم كما يتصورون مواطنين من درجة أدنى.

د - أن القومية واقعة نفسية^(١) وأنها لا ترتبط بتطور اجتماعي وسياسي معين. . . والحالة الشعبوية هي تعبير عن واقعة قومية رغم أن ذلك في العصر العباسي الأول، وإذا كانت القومية في العالم الغربي قد ارتبطت بانتهاء الإقطاع وبداية ظهور الرأسمالية والأفكار العلمانية، فإن ذلك لا يعني أن التعبير القومي هو فقط التعبير الذي عرفه العالم الغربي، أو أن الأفكار

(١) كمال السعيد، قراءة جديدة في وثيقة المدينة، منبر الشرق، ع ١٠، رمضان ١٤١٢ - مارس ١٩٩٢، ص ١٢٢. . . علي شرعني، العودة إلى الذات، م. س. د، ص ١٨ - ١٨٢. . . ومن وجهة نظر أخرى متأثرة بالمفهوم الغربي راجع: محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربي (١٥١٤-١٩١٤)، (القاهرة: الأناضول المصرية - ١٩٨٥)، ص ٢٤٦.

القومية تشترط لظهورها درجة من درجات النمو الاقتصادي والاجتماعي .
فحيث توجد مجموعات عرقية متعددة في مجتمع (ما)، فإن التعبير القومي
يمكن أن يظهر إذا تعصبت إحداها في مواجهة الأعراق الأخرى . وكما
يقول شاندل، فإن القومية لا تتحقق عندما تولد الأمة، ولكنها تتحقق
عندما تتهدد الأمة بالفناء . وبيان حصار التطبيق الإسلامي الذي يعلي من شأن
الرابطة الدينية ويوظف في إطارها الانتماءات الأولية كالانتماء للجنس أو
القوم عادت العصبية القومية في الظهور مرة أخرى والتي كان لها تأثيرها
الخطير على الجسد الاجتماعي الإسلامي، حيث كانت هذه العصبية
الجاهلية مرتعاً للأفكار الباطنية غير الإسلامية . ومرتعاً ظهرت فيه الفرق
الإسلامية التي كانت عاملاً جديداً من عوامل تفتيت وتجزئة الأمة
الإسلامية، وقد عثرت على نص خطير في «الفرق بين الفرق» يقول:
والذين يروج عليهم مذهب الباطنية أصناف العامة الذين قُتلت بصائرهم
بأصول العلم والنظر كالنبط والأكراد وأولاد المجوس . **والصنف الثاني**
الشعوبيون الذين يرون تفضيل العجم على العرب ويتمنون عودة الملك إلى
العجم . . **والصنف الثالث** أغنام بني ربيعة من أجل غيظهم على مضر
لخروج النبي منهم، ولهذا قال عبدالله بن خازم السلمي في خطبته
بخراسان أن ربيعة لم تزل غصاباً على الله منذ بعث نبيه من مضر ومن
أجل حسد ربيعة لمصر بايعت بنو حنيفة مسيلمة الكذاب ضمعاً في أن يكون
في بني ربيعة نبي كما كان من بني مضر نبي .^(١)

فانظر كيف كان التعصب القومي الجاهلي متأصلاً في النفس العربية
والأعجمية معاً . وأنه كان ولا يزال يتأجج في النفوس فتترك آثاراً خطيرة
علي التكامل القومي للمجتمع الإسلامي إلى حد يمكن القول إن العامل
القومي والصراع الذي دار بسببه في العالم الإسلامي كان أحد أهم أسباب

(١) عبد الفاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط ١، ١٣٩٣ هـ، ١٩٧٣ م)، ص

ضعف الأمة الإسلامية .

٦ - مصطلحات تعبر عن الاختلاف الديني:

كما عرف الفكر السياسي الإسلامي مصطلحات أخرى مثل **الفرقة**، والمذهب، والطائفة كتعبيرات عن الاختلاف الديني والعقائدي .

الفرقة: مادة فرق في لسان العرب، هي تشير إلى الانقسام فهي خلاف التجمع والتوحد إلا أنه يقول فرق للصلاح، وفرق للفساد، ويقول **الفرق والفرقة والفريق**. الطائفة من الشيء المتفرق، والفرقة طائفة من الناس. (١)

أما الطائفة: فهي جزء الشيء، وقيل هي الجماعة من الناس وتقع على الواحد من الناس. . وفي حديث «**عمران بن حصين**» وغلامه الأبق «**لأقطعن منه طائفاً**» أي بعض أطرافه، والطائفة القطعة من الشيء. (٢)

أما المذهب: فهو المعتقد الذي يذهب إليه. (٣)

وتستخدم **الفرقة** للدلالة على الانشطار المذهبي داخل الدين الإسلامي وذلك للحديث: «**افتترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وافتترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة**. وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا واحدة. قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي». (٤)

فالحديث يدل على أن هذه الفرق تعبير عن انقسام يخالف الجماعة ويمزقها

(١) ابن منظور الأفرقي، لسان العرب، م.س.د، ج٥، ص٣٣٩٧-٣٤٠٢.

(٢) ابن منظور الأفرقي، نفس المرجع، ج٤، ص٢٧٢٣.

(٣) ابن منظور الأفرقي، نفسه، ج٣، ص١٥٢٣.

(٤) رواه الإمام أحمد، والترمذي، وأبو داود بالفاظ مختلفة. راجع في:

عبدالرحمن بن الجوزي، تلبس إبليس، (بيروت: دار الكتب العلمية - د.ت)، ص١٨.

لاتباع أصحابها الأهواء. ووصف الحديث لأصحابها بأنهم من أهل النار. ويذهب قاموس العلوم الاجتماعية^(١) هذا المذهب في تعريفه للفرقة الدينية فيقول: «يستخدم هذا المصطلح للدلالة على فرقة تدين بمعتقدات خاصة في داخل الإطار العام لديانة (ما) كفرقة الفرائين في الديانة اليهودية وفرقة الجعفرية في جماعة الشيعة، وأرجع ظهور الفرق الدينية الإسلامية إلى تسرب العقائد التي كانت سائدة قبل الإسلام إلى أصحاب هذه الفرق، فظهروا بآراء غالية غريبة عن الدين الإسلامي مثل العلوية النصيرية في شمال غرب سوريا، والشيعة في العراق، والسبئية في إيران، أما المذهب فهو تعبير عن اختلاف فقهي حول المسائل الاجتهادية «النصوص الظنية» في الكتاب والسنة، وهي مذاهب تعبر عما يسمى باختلاف التنوع الجائز والمشروع حول المسائل ذات الطبيعة الخلافية في الدين الإسلامي. وقد تكونت هذه المذاهب وفق قواعد الاجتهاد الشرعي الصحيح، وأشهرها المذاهب الأربعة الكبرى (المذهب الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي)، واندثرت بقية المذاهب والتي كانت قد وصلت إلى ثلاثة عشر مذهباً؛ ولذا لا يعد وصف الحنابلة، والشافعية إلا وصفاً يعكس التعددية الإيجابية المشروعة في الأمة. . ومن الخطأ وصفهم بأنهم فرقة أو أقلية.

★ ★ ★

(١) مجموعة علماء تصدير ومراجعة د. إبراهيم مذكور، قاموس العلوم الاجتماعية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ص ٤٥١.

المبحث الثاني

الأقلية في الفكر السياسي الإسلامي

المصطلح والقضايا

المصطلحات هي البنية الأساسية التي يقوم بناء العلم عليها، - وهي تثير مشكلات عديدة بعضها متصل بوضعها واختراعها وبدء نشأتها وبعضها الآخر متصل بنقلها وترجمتها والباحث يتبنى قبول المصطلحات التي تتضمنها اللغة العربية كوعاء للتعبير والانصال حتى ولو لم تكن هذه المصطلحات قد عُرُفت تاريخياً بالشكل المتعارف عليه اليوم، والأقلية كمصطلح معاصر لم تعرفه الحضارة الإسلامية بنفس دلالاته المستخدمة في العلوم الاجتماعية اليوم، لكن لشيوعه فإننا نقبله ونعيد بناءه وتعريفه بما يتفق وخصوصية هذه الحضارة. ولأن خطر الفرق الخارجة علي إجماع الأمة والمنتسبة للإسلام كان هو مصدر، التهديد للأمن القومي وللهوية في الدولة والمجتمع الإسلامي فإن هذه الدراسة قد اعتبرت هذه الفرق أقليات وألحقتها بالأقليات غير المسلمة علي خلاف ما هو شائع إذ ينظر إليها علي أنها أقليات إسلامية.

أولاً: مصطلح الأقلية في الفكر السياسي الإسلامي

كما سبق التنويه فإن الفكر السياسي الإسلامي لم يعرف مصطلح الأقلية بدلالته الحديثة كما يعبر عنها في العلوم الاجتماعية. ولكن كلمة "الأقلية" تتضمنها مفردات اللغة، ويستخدمها مفكروها كتعبير عن الاستثناء والجزئية أو مباينة الغالب والكثرة. فالشاطبي يقول: «الأمر العام والقانون الشائع هو ما تقدم فلا تنقضه الأفراد الجزئية «الأقلية»». (١) وتشير معاجم اللغة إلى مادة "قلل" التي اشتقت منها كلمة الأقلية، فيحدثنا لسان العرب فيقول: «قلل»: القلة خلاف الكثرة. والقلل خلاف الكثير. قوم قليلون، أقلاء، قلل، قليلون. يكون ذلك في قلة العدد ودقة الجثة، قوم قليل أيضاً قال تعالى: ﴿واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم﴾. القل: القلة مثل الذل، الذلة. وفي حديث ابن مسعود «الربا وإن كثر فهو إلى قل». معناه إلى قلة.

ويقول لبيد: كل بني حرة قصيرهم قل وإن أكثرت من العدد

والقليل من الرجال: القصير الدقيق الجثة. . وامرأة قليلة كذلك. ورجل قُلٌّ: قصير الجثة. والقل من الرجال الخسيس الدين وينال هو قُلٌّ بن قل أي لا يعرف هو ولا أبوه، قدم علينا قُلٌّ من الناس إذا كانوا من قبائل شتى متفرقين. وقلة كل شيء رأسه، والقلة أعلى الجبل. وقلة كل شيء أعلاه،

(١) الشاطبي، الموافقات، م.س.ذ، ج٣، ص ٣٦٣.

(٢) معجم الفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، ج٢، (١٤٠-١٩٩)، ص ٩١٢، ٩١٣.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، م.س.ذ، ج٥، ص ٣٧٢٦-٣٧٢٩.

وخص بعضهم به أعلي الرأس والسنام والجبل، ويشير معجم القرآن الكريم^(٢) إلى أن الكلمة في القرآن تشير إلى النقص كقوله تعالى: ﴿كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله﴾. وقوله تعالى عن فرعون: ﴿إن هؤلاء لشردمة قليلون﴾^(٣). وبالتأمل في الدلالة اللغوية للمادة التي اشتقت منها كلمة أقلية نلاحظ بعض الدلالات: استخدمت الكلمة للتعبير عن دلالة كمية تقابل الأكثر. ﴿واذكروا إذ كنتم قليلاً فكثركم﴾، وأنها استخدمت لتعبير عن دلالة كيفية لا تجعل العدد معياراً لها كما في حديث ابن مسعود «الربا وإن كثرت فهو قُلٌّ وكما في بيت لبيد:

كل بني حُرَّةٍ قصيرهم قُلٌّ وإن أكثرت من العدد

فالقلة هنا تعبير عن حالة كيفية العدد المجرد ليس معياراً لها، وقد تكون تعبيراً عن حالة كيفية خالصة كما في تفسير القلَّة بأعلي الشيء. وهذا كما في التعبير القرآني ﴿حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً﴾ أي حملت وارتفعت، وتشير الكلمة إلى تجمع الأشتات المتفرقين من أصول عَرَفِيَّة متعددة. وهو ما يشير إلى نفس الدلالة التي يشير إليها المصطلح في العلوم الاجتماعية، وهذا واضح جداً في قوله «قدم علينا قُلٌّ من الناس إذا كانوا من قبائل شتى متفرقين»، ولكن التأمل في السياق القرآني يفتح لنا آفاقاً أوسع للفهم، فسي القرآن الكريم نجد أن المادة استخدمت عدة مرات:

- في مقابلة كلمة «ثُلَّة» لتدل على تعبير كمي في سياق كيني في قوله تعالى: ﴿ثُلَّة من الأولين وقليل من الآخرين﴾. فالثُلَّة هنا لا تعني النقص وإنما هي تعني التمييز والارتقاء والسبق.

- وألحق بها ما يزيد بيانها بحالة اجتماعية وسياسية تعبر عن الاستضعاف. كما في قوله تعالى ﴿واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون﴾.

- كما تقدم عليها ما يزيدنا بياناً وهي كلمة «شردمة» في إطار سياق اجتماعي وسياسي يعكس أكثر الحالات تعبيراً عن منهج الأقلية، كما تذهب إليه الدراسات الاجتماعية الحديثة في قوله تعالى حكاية عن فرعون في وصفه لقوم موسى بعد أن خرجوا من مصر بقوله: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ لَشُرْدَمَةٌ قَلِيلُونَ وَإِنَّهُمْ لَنَا لَغَائِظُونَ﴾.

ويميل الباحث لافتراض أن كلمة "شردمة قليلون"^(١) في هذا السياق تعكس الدلالة السياسية والاجتماعية لما يشير إليه مصطلح الأقلية من وجهة نظر الأغلبية (السلطة الحاكمة). حيث تسود بينهما علاقة صراعية استخدمت فيها أدوات القهر المعنوي والمادي بقصد استئصال الأقلية ومحوها من الوجود. وربما يدفعنا ذلك إلى أن نؤكد العلاقة بين طبيعة النظام السياسي وبين ممارساته تجاه الأقلية، حيث يميل النظام الفرعوني^(٢) "الاستبدادي" إلى عدم التسامح مع الأقلية التي تقع تحت سلطانه وقد يجنح إلى حد العمل على استئصالها، ويمكن للباحث أن يذهب إلى القول بأن تطبيقات فرض التكامل القومي (National -Integration) بمعنى سحق وعدم الاعتراف بالولاءات الأولية والتحتية لصالح الأيديولوجية الواحدة التي تفرضها الأنظمة الثورية في العالم الثالث هي تعبير عن ممارسة تدخل في إطار "النموذج الفرعوني" الذي يؤتم الولاءات الأولية والهويات الفرعية لفرض نموذج أيديولوجي فوقي ومصطنع بدعوى التكامل القومي.

- فكلمة "الاستضعاف" وهي مصطلح قرآني هي أكثر تعبيراً عن مصطلح الأقلية

(١) سورة الشعراء.

(٢) النموذج الفرعوني ليس حالة خاصة بفرعون موسى، وإنما يشير أكثر إلى الأنظمة الاستبدادية بحيث يمكن أن تُصنّف تحت النموذج الفرعوني كل حالة يجنح فيها النظام إلى محاولة استئصال المخالفين له. ويمكن أن يوضع في مقابل هذا النظام الفرعوني النظام الإسلامي الذي يقبل وجود المخالف ويقتر وجوده ويحترمه.

ولكن من حيث رؤية هذه الأقلية لنفسها تجاه الجماعة الحاكمة التي توصف عادة في القرآن الكريم «بالاستكبار» حين يكون الصراع بين الأقلية والأغلبية حول المبدأ.

- كما أن التعبير القرآني يستخدم القلة للتعبير عن النقص العددي لكن لا يجعل من مجرد النقص العددي ماثراً للاحتقار أو مبرراً للتقليل من الشأن، بل الغالب أن القلة تستخدم في السياق القرآني للتعبير عن المدح والتقدير. وهذا ما يؤكد أن التصور القرآني لا يجعل من المعيار العددي المجرد مقياساً لترتيب أوضاع اجتماعية وسياسية واقتصادية متميزة باعتبار أن هذا التمييز تعبير عن الحق الذي يمثله الإسلام. فتعبير القلة أو وصف جماعة «بالقلة» أو «الكثرة» هو وصف محايد حتى يأتي وصف يحدد طبيعة هذه الكثرة أو القلة، وهو ما يطلق عليه الباحث «التعبير الوظيفي للعدد»، ويذهب الباحث إلى استخدام مصطلح «الأقلية» (٢) للتعبير عن هذا التعدد الثقافي أو العرقي لجماعة من البشر في مواجهة جماعة أخرى تعبر عن الأكثرية، أو تعبر عن التمييز في سلم الترابط الاجتماعي والسياسي، فالكلمة عربية، وتم استخدامها سواء في اللغة أو في القرآن لتعبر عن نفس الدلالة الحديثة، لكن مصطلح الأقلية يحتاج إلى تحديد يجعله تعبيراً عن الخصوصية الحضارية الإسلامية، ويعرف الباحث «الأقلية» على النحو التالي من وجهة النظر الإسلامية:

(١) راجع الدراسة، ص ١٥.

(٢) يذهب سعد الدين إبراهيم إلى تفضيل مصطلح «الجماعة الإثنية» راجع:

تأملات في مسألة الأقليات م.س. ٥١، ص ٦٤، رسيمة بحر، **مدخل لدراسة الأقليات** (القاهرة: الأنجلو - ١٩٨٢)، ص ٧. حيث عبرت عن الأقليات «بالأقليات الإثنية» و تيفين مسعد تفصل استخدام مصطلح الأقلية وتنتقد مفهوم الجماعة الإثنية. راجع: الأقليات والاستقرار السياسي، رسالة دكتوراه منشورة، مركز البحوث والدراسات السياسية، - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ص ١٢.

«الجماعة التي تعيش داخل المجتمع الإسلامي على سبيل الاستقرار (الدوام)، ولها حكم شرعي مختلف عن أحكام الجماعة المسلمة أو التي فارقت الجماعة المسلمة بتأويل ديني لا يسوغ»، فلا يعد أقلية من وجهة النظر الإسلامية (الفكر السياسي الإسلامي) المستامنون الذين يدخلون إلى دار الإسلام لضرورات تفرضها طبيعة العلاقة بين دار الإسلام ودار الحرب، حيث لا يمكن لدار الإسلام أن تعيش موصدة الأبواب دون بقية العالم. فالحربي يدخل دار الإسلام للتجارة مثلاً وهو مستامن، وينظم العلاقة بين الجماعة المسلمة والأقلية (الحكم الشرعي) لا معيار الكثرة أو القلة العددية. ويقصد بالحكم الشرعي اجتهاد ولي الأمر في تحديد الأوضاع المنظمة لتواجد غير المسلمين في المجتمع المسلم بما لا يتعارض مع المقاصد العامة للشريعة أو نصوصها القطعية^(١)، ويعد أقلية من فارق إجماع المسلمين بتأويل ديني لا يسوغ أي لا تجيزه قواعد اللغة والشرع، وهذه تسمى الجماعات المخالفة لإجماع الأمة، ويدخل ضمن هؤلاء: الدروز، الإسماعيلية، العلويون، البهائيون. وهؤلاء ينتسبون إلى الإسلام ولكنهم ليسوا منه. بتعبير "عبد القاهر الجرجاني"، فهم أحق بوصف الردة، وقد يبدو في هذا السياق ضرورياً توضيح المقصود بالتأويل الديني السائغ^(٢). أي التفسير الذي تحتمله قواعد اللغة العربية وقواعد الأصول في فهم الشريعة^(٣)، وهو الذي التزمت به الأمة في فهمها للكتاب والسنة، بحيث يؤدي الخروج على هذه القواعد إلى انتهاك النص والخروج عن مقصوده. ونسوق لذلك بعض الأمثلة: أورد مسلم^(٤) في مقدمة صحيحه عن جابر الجعفي (شيعي رافضي) أنه فسّر قوله تعالى ﴿فلن أبرح الأرض

(١) راجع المدخل الأصولي لهذه الدراسة، ص ١٩

(٢) ابن تيمية، مجموع فتاوي شيخ الإسلام، مجلد ٢٨، ص ٤٨٦

(٣) راجع الشاطبي، الموافقات، م. س. د، ج ٢، ص ٦٤ وما بعدها.

(٤) مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم بشرح النووي - المجلد الأول (القاهرة: دار الشعب، ١٣٩٠هـ، ص ٨٦. راجع أمثلة لتأويلهم الذي يهدر النص

حتى يأذن لي أبي أو يحكم الله لي». فقال جابر: لم يجئ تأويل هذه الآية لأن الرافضة تقول إن عليا في السحاب فلا يخرج مع من خرج من ولده حتى ينادي منادٍ من السماء - يريد عليا - أن أخرجوا مع من خرج من ولده^(١). فهذا انتهاك للنص وخروج عن مقصوده إذ الآية في إخوة يوسف، وتأويل مانعي الزكاة قوله تعالى ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ أنها خاصة بمحمد عليه الصلاة والسلام فلا يدفعونها لخلفائه من بعد من هذا القبيل، وتأويل الخوارج لقوله تعالى ﴿إن الحكم إلا لله﴾ على أنه نفى لأي شكل من أشكال حكم البشر رغم أنه ثابت في آيات عدة كما في قوله تعالى ﴿فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما﴾ أو في قوله تعالى ﴿يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة﴾.

وللشيعة والباطنية مذاهب في التأويل عجيبة، فالنصيرية^(١) (العلويون في سوريا) وهم باطنية يقولون الصلوات الخمس هي علي، حسين، حسن، محسن، فاطمة... وذكر هذه الأسماء بجزئهم عن الغسل من الجنابة، وهناك تفسيرات للقرآن أخضعتهم للمذاهب الفرق في الاعتقاد بصرف النظر عن دلالة السياق القرآني. ويعد "تفسير الزمخشري" أصدق مثال لذلك.^(٢)

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، مجلد ٣٥ ص ١٤٥، ما بعد، وعن النصيرية «العلويون» راجع أيضا: لورانت شابري وآني شابري، سياسة وأقليات في الشرق الأوسط، الأسباب المؤدية للانفجار، ترجمة ذوقان قرقوط، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط ١، ١١٤١ هـ - ١٩٩١)
(٢) أحمد أمين، ظهير الإسلام، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية - ١٩٦٠)، ج ٤ ص ٥٩ - ٥٥.

ثانياً: الفرق الخارجة عن إجماع الأمة كتعبير عن الأقليات:

اعتاد الذين يبحثون عن الجماعات المخالفة للامة الإسلامية أن يركزوا بحثهم على غير المسلمين كاليهود والنصارى والمجوس والصابئة والوثنيين، لكن أحداً لم يعر قضية الفرق المنتسبة للإسلام والخارجة عنه كثير اهتمام رغم أنها تمثل وفقاً لتعريف الباحث السابق، أقليات أكثر خطراً على الإسلام من تلك التي لا تنسب إلى الإسلام مطلقاً، وقد اعتاد العلماء حين تصنيفهم لهذه الأقليات «الفرق» أن ينطلقوا من الحديث النبوي الشهير «افتقرت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وافتقرت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وستتفرق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، ما أنا عليه وأصحابي»، كما تعددت تصنيفات العلماء لهذه الفرق «الأقليات». فالشهرستاني في الملل^(١) والنحل يقول: "كبار الفرق الإسلامية أربع: القدرية، والصفائية، والخوارج، والشيعة. ويقول ثم يتركب بعضها مع بعض ويتشعب عن كل فرقة أصناف تصل إلى ثلاث وسبعين فرقة، وابن الجوزي في "تليس إبليس"^(٢) يذكر أن أصول هذه الفرق: الحرورية «الخوارج»، والقدرية، والجهمية، والمرجئة، والرافضة والجبرية. وذكر أن بعض أهل العلم قالوا أصل هذه الفرق الضالة الفرق الست وانقسمت كل فرقة منها إلى اثني عشر فرقة، فصارت اثنتين وسبعين فرقة، وذكر البغدادي^(٣) اثنتين وسبعين فرقة منها عشرون رافضة (شيعة)، وعشرون خوارج، وعشرون قدرية (بنفون القدر) وعشرون مرجئة،

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، الفرق بين الفرق م.س.د، ص ١٥

(٢) ابن الجوزي، تليس إبليس، م.س.د، ص ١٩-٢٣، وفي معنويات عن هذه الفرق راجع بتفصيل:

- المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، م.س.د، ص ٣٤٤-٣٦١.

- ابن تيمية، الإيمان الأوسط، (القاهرة: مكتبة الفرقان - د.ت) ص ٣٥ وما بعدها.

- أحمد أمين، ظهر الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية) ج ٤، ص ٦.

(٣) عبد القاهر البغدادي، م.س.د، ص ٢٢ وما بعدها

وثلاث نجارية وبكرية وضرارية، ويلاحظ الباحث على التصنيفات السابقة بعض الملاحظات:

١- أن التصنيفات تعددت وفقاً لذاتية الباحث حيث شكل توجهه في تصنيفه قدر إحاطته بالموضوع من ناحية وتأثيرات العصر الذي عاش فيه من ناحية أخرى، فهذه الفرق لم تظهر كلها في تاريخ واحد. ولم تتبلور كحركة في تاريخ واحد أيضاً.

٢- أن الفرق الأساسية التي لا يخلو منها أي تصنيف هي فرق الشيعة، والخوارج، والمعتزلة والتي قد تكون تعبيراً عن موقف فكري لفرق متعددة أخرى، فالجهمية والقدرية يوصفون بأنهم معتزلة، باعتبار أن المعتزلة كانت تطوراً لأفكار جهم بن صفوان، والقدرية، وكان أكثر شيعة العراق معتزلة، وكذلك شيعة الهند والشام والبلاد الفارسية، وكثير من الشيعة يتفقون في العقيدة مع المعتزلة إذ كان كثير منهم شيعة ومعتزلة في وقت واحد.^(١)

وهذه الفرق الثلاث هي التي مثلت تحدياً حقيقياً للدولة الإسلامية على مستوى الهوية والشرعية من جانب، وعلى مستوى الاستقرار السياسي والأمن الاجتماعي من جانب آخر، فالخوارج على سبيل المثال ظلوا يهددون استقرار الدولة الإسلامية تهديداً خطيراً حتى بدايات القرن الرابع الهجري، والشيعة لم تتبلور كمذهب يعبر عن مجموعة من الأفكار الخاصة بها كما نعرفها اليوم إلا مع دولة بني بويه التي ظهرت بعد ضعف الدولة العباسية في عهد الخليفة المستكفي^(٢) الذي

(١) أحمد أمين، ظهر الإسلام، م.س.ذ في مواضع مختلفة، ص ١١٨، ص ١٠٢-١٠٣ حيث يربط بين الجهمية والمعتزلة

(٢) قامت دولة بني بويه في بغداد سنة ٣٣٤هـ، واستمرت مائة عام. ظهر مذهب الشيخ أبي الدولة الفاضلية فقد تبنت المذهب الإسماعيلي ٣٥٨هـ، وكانت هذه الفترة أسوأ الفترات التي مر بها العالم الإسلامي من ناحية عدم الاستقرار السياسي. وراجع القرظي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطباء والأئمة، م.س.ذ، ص ٣٥٧-٣٥٨.

جعل أحمد بن بويه أميراً للأمرء، وأنعم عليه بنقبة معز الدولة، وكان يدعي الانتساب إلى ملوك ساسان. ثم تكاملت أفكار الشيعة مع الدولة الفاطمية التي كانت دولة شيعية باطنية، ثم بلغ المذهب الشيعي تمامه مع الدولة الصفوية التي اتخذت المذهب الشيعي مذهباً رسمياً للدولة^(١). والذين يعتبرهم الشيعة أئمة لهم كالحسين، وزيد بن علي، وجعفر الصادق، ومحمد الباقر، ومحمد بن الحسن (ذي النفس الذكية)، وأخيه إبراهيم كانوا سنة بمعنى أن فقهم يعد تعبيراً عن الاستمرارية الصافية للرؤية الإسلامية التي عبر عنها التطبيق الراشدي.

أما المعتزلة، فقد استطاعت التسلل للتأثير على أفكار الخلفاء منذ أواخر عصر الدولة الأموية، وكان أبرز تعبير عن هذا الاختراق التأثير على أفكار الخليفة المأمون الذي حاول بالقوة فرض الأفكار المعتزلية على الأمة من خلال ما عرف باسم "محنة خلق القرآن"، ولكن صمود علماء أهل السنة خاصة ابن حنبل قد أدى إلي انتصار فهم الأمة الجامع والمستمر منذ عصر الصحابة، وقبل واقعة المأمون وفتنة «خلق القرآن» تبنى «يزيد بن الوليد بن عبد الملك» المعروف بيزيد الناقص الفكر الاعترالي وذهب مذهبه في الأصول الخمسة من التوحيد والعدل والوعيد والأسماء والأحكام، والقول بالمنزلة بين المنزلتين، وقد يبدو مشيراً للالتفات أن يكون "يزيد بن الوليد" هو أول خليفة أموي يتولى السلطة ولا تكون أمة عربية، فأمه أم ولد وكانت أمه تسمى "سارية بنت قيس بن كسرى" وكان يعتز بهذا النسب ويتغنى به ويقول:

(١) لوثرروب ستودارد ونقله للعربية عجاج نويهض تعليقات شكيب أرسلان حاضر العالم الإسلامي، (بيروت: دار الفكر - ط ٤ - ١٩٧٣ - ١٣٩٤هـ)، المجلد الأول، ج ١، ص ١٩١، وقد عفاً فضلاً راعياً تحت عنوان "إسلام الفرس ومبدأ التشيع" فيه معلومات قيمة عن العلاقة بين القومية العنصرية والتشيع وتطورات المذهب الشيعي في العالم الإسلامي.

أنا ابن كسرى وأبي مروان وقيصر جدي، جدي خاقان^(١)

ويمكن اعتبار هذا الخليفة شعوبياً بدرجة (ما) لاعتزازه بنسبه الكسروي، سوف يلحظ المتابع للتاريخ أن الشعوبية والأفكار الخوارجية سترتبطان لتكريس الانقسام في جسد الأمة الإسلامية الذي مثله التطبيق العربي للإسلام من خلال التطبيق الراشدي ثم الأموي قبل نهايات الدولة، ويمكن أن نلاحظ أن التحول تجاه الأفكار التي ظهرت في العصر العباسي بشكل واضح قد بدأ منذ أواخر الدولة الأموية. ومنذ عهد يزيد هذا فإن مروان بن محمد آخر خليفة أهوي كان ابن أمة وكان جعدياً نسبة إلى "جعدي بن درهم"، ولا يجد الباحث تفسيراً لتأخر مروان بن محمد عن نصرته "نصر بن سيار" والي الأمويين على خراسان رغم أنه بعث بكتب متوافرة^(٢) ومنذ أن كانت دعوة أبي مسلم في خمسين رجلاً فقط. ومنها كتاب صدره بأبيات من الشعر بليغة تقول:

أرى جدّعا، إن يُثنى لم يقوَ رائضٌ
عنيه فبادر قبل أن يثني الجذع
وفي كتاب آخر قال:

أرى خلل الرماد وميضَ جَمَرٍ
ويوشك أن يكون له ضِرام
حتى قال:

أقول من التعجب: ليت شعري
أأيقاظ بني أميه أم نيام
وقد رد عليه مروان بن محمد بعد وقت طويل:

إن الشاهد يرى ما لا يرى الغائب فاحسم ذلك الثؤلول الذي نجم عندكم
فهل للباحث أن يفترض أن انتماء مروان بن محمد كان مؤشراً على أن العقائد

(١) أبو الحسن علي بن الحسن بن علي السمودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: دار التحرير للطباعة والنشر، ج٢، ع ٢٠٢ حتى ٢١٢، ص ١٧٣-١٧٧).

(٢) تفصيلات هذه المكاتبات في، أحمد زكي صفوت، جبهة وسائل العرب في العصر الأموي (القاهرة: البابي الحلبي - ط ١ - ١٩٣٧-١٣٥٦هـ)، ص ٥٦٠-٥٧٠.

الغريبة على الأمة الإسلامية قد بدأت في التمكن من دوائر صناعة القرار السياسي، وأن هذا كان أحد أسباب عدم فعالية الدولة في الاستجابة للخطر الفارسي وقت بزوغه، خاصة وأن الرقائع تتحدث عن أن بعض الكتب التي كان يرسلها نصر كانت تختفي.

٣- ويمكن للباحث أن يلاحظ كيف أن الفرق الإسلامية قد تأثرت بالأفكار الخوارجية سواء من الأديان الأخرى كاليهودية والمسيحية وحتى الأفكار المانوية الفارسية، وأيضاً الأفكار الفلسفية اليونانية. وقد ترك هذا التأثير آثاره على نسق المعرفة والعقيدة الإسلامية، كما ترك آثاره على الممارسة الإسلامية ذاتها على المستوى الفردي والجماعي، ولتأكيد هذا التأثير فإن فرقه السبائية أو السبئية وهم أتباع عبدالله بن سبأ الذي غلا في علي رزعم أنه كان نبياً ثم غلا فيه حتى زعم أنه إله، ودعا إلى تأليه علي قوماً من الكوفة. ولما قتل علي زعم ابن سبأ أن المقتول لم يكن علياً وإنما كان شيطاناً تصور للناس في صورة علي. وأن علياً صعد إلى السماء، كما صعد عيسى بن مريم، وقد روى البعثي أن ابن سبأ قيل له أن علياً قد قتل فقال: إن جئتمونا بدماعه في صرة لم يصدق بموته، وكان ابن سبأ يهودياً في الأصل فأظهر الإسلام وأراد أن يكون له عند أهل الكوفة سوق ورياسة فذكر لهم أنه وجد في التوراة أن لكل نبي وصي وأن علياً وصي محمد وأنه خير الأوصياء^(١). وهناك فرقة تدعى "الحابطية"^(٢) أتباع من يسمى بأحمد بن حابط القدري. قال بالتناسخ وزعم أن للخلق ربين أحدهما قديم وهو الله سبحانه والآخر مخلوق وهو عيسى بن مريم، وزعم أن المسيح ابن الله على معنى النبوة

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، م.س.د، ص ٢٢٣-٢٢٦.

(٢) البغدادي، نفسه، ص ٢٦٠، القرظي، الواعظ والاعتبر في ذكر الخطب والآثار، م.س.د، ص ٣٤٧ - ج٢. ولكن يصف تلك الفرقة بالحانظية. ولعل هناك تصحيف في أحد الكتابين من التناسخ..

دون الولادة، ويعلق البغدادي على ذلك فيقول: وقد شارك هذان الكافران الثنوية والمجوس في دعوى خالقين، ومن الواضح تأثره بالعميقة المسيحية في قوله "أن عيسى ابن الله" وهو تأثر يصل إلى حد المطابقة، ويذكر البغدادي في حديثه عن الباطنية أن الذي أسسها هو "ميمون بن ديصان" المعروف بالقداح وكان مولى لجعفر بن محمد الصادق وإليهم ينسب القرامطة. وقد دخل في الدعوة الباطنية "الأفشين" قائد جيوش المعتصم الذي تحالف سراً مع "بابك الخرمي المزدكي" مما مكن للخرمية وجعلهم يهددون استقرار الدولة الإسلامية لفترة طويلة.^(١) ويذكر المسعودي أن الأفشين القائد الأعلى لجيوش المعتصم لم تعرف تهمة بالمجوسية، وبالتالي تواطؤه مع الخرمية إلا بعد أن أقر عليه من يسمى (المزيار) صاحب جبال طرستان بأنه - أي الأفشين - بعث على الخروج والعصيان لمذهب كانوا اجتمعوا عليه ودين اتفقوا عليه من مذاهب الثنوية والمجوس.^(٢) إن هذا يعني اختراقاً فعلياً من جانب هذه الفرق لأعلى منصب عسكري في الدولة، وأن هذا الاختراق تم بسرية بدون علم الدولة فيما يمكن وصفه بأنه "تنظيمات سرية" اخترقت دوائر القرار الاستراتيجي في الدولة.

٤- هذه الفرق التي مثلت تهديداً لهوية الأمة من جانب واستمرارها السياسي من جانب آخر ارتبطت بالموالي من الفرس والترك، والنبط. كما ارتبطت بالدعوة الشعبية فصار هناك ارتباط بين الدعوة للشعبوية، والموالي، وادعاء أفكار دينية خارجة عن الإسلام، مما يجعل الباحث يذهب إلى القول بأن لشعوبيين في صراعهم مع العروبة والإسلام لجأوا لأفكار دينية لا تمت للإسلام بصلة، بل وتهدم النموذج الإسلامي في نبعه الصافي، مما يؤكد أن عمليات التحول إلى الإسلام خاصة من جانب الفرس، والترك لم تكن قد تخلصت من آثار عقائدها

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٦٥.

(٢) المسعودي، مروج الذهب، م.س.د، ص ٣٧١، ج ٢، آدم ميتز، الحصار الإسلامية في القرن الرابع الهجري ترجمة أبو ريدة - القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، ١٣٥٩هـ - ١٩٤٠، ص ١٠٣.

التي تربت عليها، وأن كثيرين تحولوا إلى الإسلام ولم يدخل الإيمان في قلوبهم. وقد أثر ذلك على الهوية الإسلامية والتكامل القومي والاستقرار السياسي. (١) إلا أن هذه الفرق في مجافاتها لقواعد الدين الصحيحة لم تكن على درجة واحدة، وبالتالي فليست الفرق الإسلامية كلها خارجة عن إجماع الأمة. فبعضها رغم تأوله يبقى داخل الأمة الإسلامية. . فما هي المعايير التي يمكن من خلالها وصف فرقة بأنها خارجة عن إجماع الأمة، وبالتالي تعد أقلية من وجهة النظر الإسلامية؟.

ذكر البغدادي (٢) أنه لا ينتسب لأمة الإسلام كل من قال لا إله إلا الله، فالذين يعتقدون إلهية الأئمة أو بعضهم أو من يعتقدون مذاهب الحلول أو تناسخ الأرواح أو الذين يبيحون نكاح بنات البنات أو البنين أو الذين يقولون بنسخ شريعة الإسلام في آخر الزمان، أو من أباح ما نص القرآن على تحريمه، أو حرّم ما أباحه القرآن نصاً لا يحتمل التأويل، فليس هو من أمة الإسلام ولا كرامة له.

كما فرق البغدادي بين الفرق التي ظهرت قبل الإسلام وتلك التي ظهرت بعده، وذكر أن الخلاف في الفرق التي ظهرت قبل الإسلام مبني على الخلاف فيمن تعقد لهم الذمة، فالذين قالوا بعقد الذمة لأهل الكتاب ومن له شبهة كتاب، وأهل الأوثان قالوا بعقد الذمة لهم، والذين خالفوهم في ذلك قالوا إنهم لا تعقد لهم ذمة. أما الفرق التي ظهرت بعد الدولة الإسلامية فلا يجوز أخذ الجزية من أهلها لأن حكمهم حكم المرتدين عن الدين، لا تحل ذنابهم ولا يحل نكاح المرأة منهم بل يجب استنابتهم فإن تابوا وإلا وجب قتلهم. (٣) أي أن البغدادي يقدم معيارين للتمييز:

المعيار الأول: فهم النصوص القرآنية فهماً يتفق وقواعد اللغة والأصول، فلا يذهب التأويل إلى حد إباحتها الحرام، أو تحريمها المباح أو مخالفة ما يسمى بالمعلوم

(١) لوثرروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، م.س.ذ، ج١، ص١٦٣.

(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، م.س.ذ، ص٩.

(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، م.س.ذ، ص٣٤٥-٣٥١.

من الدين بالضرورة في العقائد والأحكام.

المجهر الثاني: هو زمن ظهور الفرقة، فإن ظهرت بعد دولة الإسلام، فإنها تصير مرتدة، وربما يذهب لذلك باعتبار أن دولة الإسلام قد أقامت الحججة على الناس خاصة فيما يتعلق بشعائر الدين الإسلامي ومبادئه. وبالتالي فلا عذر لهذه الفرق فيما ذهبت إليه إلا مجرد اتباع خطوات الشيطان وضلالات الأهواء.

غير أن البغدادي ذكر المعايير مجردة ولم يتعرض للواقع الذي تطبق فيه هذه الأحكام أو ما يسمى بنفسه تنزيل هذه الأحكام على الواقع، ابن تيمية يتقدم بخصوص ذلك خطوة فيتحدث عن تعامل الدولة الإسلامية مع هذه الفرق من خلال ما أسماه "الطائفة الممتنعة"^(١) ويجعل "الامتناع العضوي" بمعنى عدم التزام أحكام الدولة الإسلامية والخضوع لها سبباً في عدم إقرارهم في الدولة ويقاثلون كما يقاثل الكفار. ومفهوم الامتناع يعني ثلاثة أشياء:

الاجتماع ثم التحيز وأخيراً رفع راية العصيان، فوجهة نظر ابن تيمية ركزت على الاستقرار السياسي للدولة بينما تركزت وجهة نظر البغدادي على هوية الدولة، ولقد ميز ابن تيمية بين من أسماهم الفقهاء من قبله "البغاة" وبين من أسماهم ابن تيمية بالخارجين على إجماع الأمة. وقال لا يجب أن يصنف هؤلاء ضمن البغاة؛ لأن البغاة لهم تأويل سائغ، وهم مجتهدون لكنهم مخطئون في اجتهادهم. أما الخوارج فإن تأويلهم لا يسوغ، وفي الصحيح "تمرق مارقة على حين فرقة من المسلمين تقتلهم أولى الطائفتين بالحق"، فالحديث يتضمن ذكر الطوائف الثلاث وبين أن المارقين نوع ثالث ليسوا من جنس أولئك، فإن طائفة علي أولى بالحق من طائفة معاوية وفي الخوارج قال عليه السلام "يمرقون من الإسلام كما

(١) ابن تيمية (شيخ الإسلام) مجموع الفتاوى، مجلد ٢٨، ص ٤٩٩

وأيضاً ابن تيمية (شيخ الإسلام)، مجموع الفتاوى، مجلد ٣٥ بعنوان "فقال أهل النقي".

يمرق السهم من الرمية أينما لقيتموهم فاقتلوهم، وربما تكون أهم الفوارق التي قدمها ابن تيمية أن البغاة مسلمون رغم بغيتهم بلا خلاف، ولا يقاتلون ابتداءً. أما الجماعات المخالفة لإجماع الأمة فقد ذكر العلماء تكفير بعضهم كالإسماعيلية، والدروز. وتنازع العلماء في تكفير بعضهم الآخر. وقاتلهم مأمور به بل مستحب، غير أن هؤلاء لو بقوا أحاداً منتشرين في الدولة بدون دعوة إلى بدعتهم فإنهم لا يقتلون، أما إن تكتلوا وامتنعوا على الدولة فإن قتالهم يصبح واجباً كقتال الكفار، ويذكر أن قتل آحادهم فيه روايتان عن الإمام أحمد ويجوز قتل الداعية إلى مذهبه ونحو ذلك مما فيه فساد، ولا يجب قتل كل واحد منهم إذا لم يظهر هذا القول. أو كان في قتله مفسدة راجحة.^(١) وهذا يقودنا إلى مدخل المصلحة الشرعية من جانب وسلطة ولي الأمر في إنشاء الأحكام الشرعية من جانب آخر، حيث تبقى المصلحة الشرعية حاکمة لموقف الدولة في تعاملها مع هذه الفرق الخارجة عن إجماع الأمة، ولدينا دليل من التاريخ ذكره البغدادي. فإن علياً قد هم بقتل ابن سبأ^(٢) فنهاه ابن عباس عن ذلك وقال له: «إن قتله اختلف عليك أصحابك وأنت عازم على العود إلى قتال أهل الشام، وتحتاج إلى مداراة أصحابك، فلما خشي الفتنة لقتله نفاه إلى المدائن ورجل آخر يسمى عبدالله بن السوداء»^(٣) ولذا يذهب الباحث إلى أن هذه الجماعات الخارجة على إجماع الأمة يمكن قبولها في المجتمع المسلم إذا لم يحدث منها "امتناع عضوي" أو "امتناع ثقافي". وتبقى المصلحة الشرعية المدخل الحاكم لاجتهاد الدولة في كيفية التعامل معهم. غير أن ما أطلق عليه الشاطبي قاعدة مراعاة الخلاف يمكن تطبيقها هنا، حيث يراعى الخلاف^(٣) بعد

(١) ابن تيمية- مجموع الفتاوى، مجلد ٢٨، ص ٤٩٠، ٤٩٩، ٥١٠، ٥١١، ٥٥٤.

(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، م.س.د، ص ٢٢٥. وعبدالله بن السوداء هذا كان يهودياً فأسلم.

(٣) الشاطبي، الموافقات، م.س.د، ج٤، ص ٢٠٣-٢٠٤.

«... الأمر يرجع إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع» لما اقترن من القرائن المرجحة، كما وقع النية عليه في حديث تأسيس البيت عن قواعد إبراهيم، وحديث قتل المنافقين، وحديث البائل في المسجد، فإن النبي أمر بتركه حتى يتم بوله لا. لو قطع بوله لنجس نيسابه فترجع جانب تركه، وكالمرأة التي تتزوج فعلاً بغير ولي فيجري النكاح الفاسد منه مجرى الصحيح.

وقوع الأمر عنه قبل وقوعه. لذا بعد تكون هذه الجماعات داخل الدولة منذ فترة تاريخية طويلة فإن استئصالهم وفقاً لأحكام الردة لا ينفق وقواعد السياسة الشرعية الصحيحة مع القطع بأن فعالية الرظيفة العقيدية للدولة يمكن أن تحولهم ناحية الفهم الشرعي الصحيح، وللباحث أن يؤكد أن غياب مفهوم واضح للأمن القومي للمجتمع يقوم على تبني المفهوم الإسلامي للسلطة، والذي يركز على مفهوم العدالة^(١) كان أحد أهم الأسباب الجوهرية التي أدت إلى اختراق هذه الفرق للدولة الإسلامية وتهديدها فكرياً وعضوياً. إن خطر هذه الفرق يمكن وصفه بأنه خطر سياسي وثقافي ممتد ويكفي تأكيد هذه الحقيقة إذا علمنا أن بدايات التجزئة في الجسد الإسلامي حدث بسبب استقلال أقلية بجزء من أطراف الدولة فيما يطلق عليه الباحث الدولة الأقلية (Minority-State). كما أنه وفي حالات تعرض الدولة الإسلامية للخطر الخارجي فإن هذه الفرق تتعاون مع أعداء الدولة الخارجيين إلى حد أن استدعاء التتار للعالم الإسلامي قد تم من قبل أحد الوزراء المنتمين للروافض الباطنية وهو ابن العلقمي، فقد اعتقد أن هولاء سيعود من حيث أتى بعد قتل المعتصم، وعندئذ يتمكن الوزير من نقل الخلافة إلى العلويين. أما كونهم خطراً ثقافياً ممتداً، فيكفي أن نعلم أن أفكار بعض الجماعات المعاصرة مثل التكفير والهجرة هي امتداد لأفكار الخوارج خاصة الأزارقة والنجدة. كذلك فإن الفكر الاعتزالي الذي يقدس العقل ويغلب الطابع الكلامي والفلسفي لا يزال يمثل طابعاً يطبع أفكار معظم المفكرين المعاصرين. أما أفكار العذر بالجهل وأحكام الديار وتأثيرها على الأحكام الإسلامية وهي أفكار لها فعالية في الواقع الإسلامي تجدها مثبتة في كتب هذه الفرق والكتب التي تحلل أفكارها.

(١) كمال السعيد، الحل الإسلامي لمشكلة الأقليات، بحث غير منشور - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - ١٩٨٧، ص ٢١-٢٢.

ثالثاً: القضايا المرتبطة بمشكلة الأقليات في الفكر السياسي الإسلامي:

الدين الإسلامي باعتباره الدين الخاتم لم ينف وجود المخالف له في العقيدة، بل قبل وجوده، وجعله مشروعاً ونظماً. ويكفي أننا لا نجد كتاباً فقهياً لم يفرد للمخالف من غير المسلمين فصلاً يرتب وينظم تواجده في الدولة الإسلامية، ولم يترك الدين الإسلامي ذلك لمحض اجتهاد الفقهاء، بل دلت عليه النصوص القرآنية والنبوية، ويؤكد الباحث أنه لولا أن للنصوص التي تقرر شرعية وجود المخالف في العقيدة طبيعة إلهية مقدسة لكان هذا الوجود قد احتفى. فربانية الدين الإسلامي هي إحدى الضمانات التي حفظت لأهل الكتاب وجودهم في المجتمع المسلم.

فالاختلاف كأحد السنن الكونية التي أقرها الإسلام طبعته بطابع التسامح، وقبول تواجد الآخر. فالاختلاف بين الناس في اللسان واللون آية من آيات الله كما في قوله تعالى: ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم واللون﴾. وفي الآية ارتباط بين سنة في الكون وسنة في الخلق لتأكيد حقيقة السنة الاجتماعية وهي اختلاف اللسان واللون، كما قال تعالى ﴿ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾.

وبمطالعة الباحث لمفردات الاختلاف في القرآن^(١) وجد أنها والاستخلاف وما يرتبط بها قد اشتقا من مادة واحدة هي خَلَفَ. فالاشتراك في المادة يدل على العلاقة بين الاستخلاف الذي هو غاية خلق الإنسان والاختلاف. بحيث لا يمكن للاستخلاف أن يتحقق إلا من خلال هذا الاختلاف. فما يطلق عليه الباحث "جدل التدافع" مادته الاختلاف الذي به يتحقق الاستخلاف. فالله يقول: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً﴾.

(١) محمد فؤاد عبدالباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم - (بيروت: - جمال للنشر - د.ت)، ص ٢٣٨-٢٤١.

ولا يجوز أن يفهم مما سبق أن الباحث يزكي الخلاف. ولكن الفكر الإسلامي يفرق بين: ما يعرف باسم الكوني القدرى كوقوع الاختلاف في العقائد ووقوع الفرقة داخل الأمة الإسلامية، وبين الأمرى الشرعى^(١) الذي يزكي الاعتصام بالوحدة والألفة كقوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً﴾، ونحن مخاطبون فقط بالأمر الشرعى. وهو نوع من التدافع الذاتى على مستوى الأمة والفرد حيث يدفع الكوني القدرى بالشرعى، وقد بلغ تسامح الإسلام في قبول المخالف أعلى درجة. إذ احترام ما يعتقد غير المسلم، ووسع لهم في ذلك ولم يضيق عليهم بالمنع والتحریم، وكان يمكنه أن يحرم ذلك مراعاة لشريعة الدولة ودينها، ولا يهتموا بكثير من التعصب أو قليل... ومع هذا لم يقل الإسلام ذلك ولم يشأ أن يضيق على غير المسلمين في أمر يعتقدون حله. وقال للمسلمين تركوهم وما يدعون.^(٢)

ويقول آدم ميتز: "إن أكبر فرق بين الامبراطورية الإسلامية وبين أوروبا التي كانت كلها على المسيحية في العصور الوسطى وجود عدد كبير من أهل الديانات الأخرى بين المسلمين، وأولئك هم أهل الذمة الذين كان وجودهم أول الأمر حائلاً بين شعوب الإسلام وبين تكوين وحدة سياسية... وأستند أهل الذمة إلى ما كان بينهم وبين المسلمين من عهود وما منحوه من حقوق، فلم يرضوا بالاندماج في المسلمين، وقد حرص اليهود والنصارى على أن تظل دار الإسلام دائماً غير تامة التكوين حتى إن المسلمين ظلوا دائماً يشعرون أنهم أجانب مستصرون لا أهل وطن".^(٣) ويذكر "شكيب أرسلان" أن الصليبيين حين فتحوا القدس ذبحوا ٧٠ ألف مسلم في المسجد الأقصى حتى سبغت أخيل إلى صدورهم في الدماء، واستأصلوا شأفة المسلمين من الأندلس وصقلية وجنوب فرنسا وسردانية، مع

(١) ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، بدون بيانات نشر، ص ٣٣٨، ص ٣٣٩.
(٢) القرضاوى، غير المسلمين في المجتمع المسلم. م. س. د، ص ٤٤.
(٣) آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى. ترجمة أبو ريذة، م. س. د، ص ٥٥.

أنهم كانوا - أي المسلمين - يحصون في هذه البلاد بالملايين. فقد محا الأوروبيون كل أثر للإسلام في أوروبا ولم يرضوا أن يبقى فيها مسلم واحد حال كون الترك الذين يقال أنهم برابرة بقي تحت ولايتهم ملايين المسيحيين من جميع الأجناس، وكانوا يقدرون في أوقات عديدة أن يستأصلوهم أو أن يحملوهم على الجلاء كما فعل ملوك أسبانية وفرنسا بالعرب، وقد يقال أن الذي منع الترك عن حمل النصارى الذين كانوا تحت سلطانهم على الإسلام أو الجلاء هو الشرع المحمدي الذي يمنع الإكراه في الدين، ويرضى من المعاهد بالجزية^(١)، ويذكر في موضع آخر^(٢) أن أحد وزراء الدولة العثمانية كان في جدال مع بعض رجال أوروبا حول قضية التعصب والتسامح فقال لهم الوزير العثماني: «إننا نحن المسلمين من ترك وعرب وفرنس وغيرهم مهما بلغ بنا التعصب في الدين فلا يصل إلى درجة استئصال شأفة أعدائنا ولو كنا قادرين على استئصالهم. ولقد مرت بنا قرون وأدوار كنا فيها قادرين على أن لا يبقى بين أظهرنا إلا من أقر بالشهادتين، وأن نجعل بلداننا كلها صافية للإسلام فما هجس في ضمائرنا خاطر كهذا الخاطر أصلاً، وكان إذا خطر هذا ببال أحد من ملوكنا كما وقع للسلطان سليم الأول العثماني تقوم في وجهه الملة ويحاجه مثل زنبيلي على أفندي شيخ الإسلام ويقول له بلا محاباة: ليس لك على النصارى واليهود إلا الجزية وليس لك أن تزعجهم عن أوطانهم فيرجع السلطان عن عزمه امتثالاً لشرع الشريف»، يقول "ول ديورانت": "ولقد كان أهل الذمة المسيحيون، والزرادشتيون، واليهود، والصابثون يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا تجد لها نظيراً

(١) لوثرروب ستودارد، ونقله للعربية عجاج نوبهض تعليق شكيب - سلان، حاضر العالم الإسلامي (دار الفكر - بيروت - ط ٤ - ١٩٧٣ - ١٣٩٤هـ)، ج ٣، المجلد الثاني، ص ٢٣١ وأيضاً راجع: برنارد لويس، السياسة والحرب في تراث الإسلام تصنيف شاخت وبوزورث ترجمة محمد زهير السمهودي (الكويت، عالم المعرفة، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨) - ج ١، ص ٢٨٦.

(٢) نفس المرجع، ص ٢١٠.

في البلاد المسيحية في هذه الأيام، فلقد كانوا أحراراً في ممارسة شعائر دينهم واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم. (١) وفي القرآن الكريم نجد النص على البر والقسط لغير المسلمين في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾. . . وقرر القرآن في معنى البر بهم أنه «الرفق بضعيفهم» وسد خلة فقيرهم، وإطعام جائعهم، وكساء عاريهم، ولين القول لهم على سبيل الرحمة، والتلطف واحتمال إذايتهم في الحوار مع القدرة على إزالته لطفاً بهم لا خوفاً. والدعاء لهم بالهداية وأن يجعلوا من أهل السعادة. ونصيحتهم في أمورهم في دينهم وديناهم، وحفظ غيبتهم إذا تعرض أحد لأذيتهم وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم، وإيصالهم إلى جميع حقوقهم». (٢) ويقول سيد قطب حين يفسر هذه الآية: «والى أن يتحقق وعد الله الذي دل عليه لفظ الرجاء في الآية السابقة (٣) - رخص الله لهم في موادة من لم يقاتلوه في الدين ولم يخرجوهم من ديارهم ورفع عنهم الحرج أن يبروهم وأن يتحروا العدل في معاملاتهم معهم، فلا يبخسوه حقوقهم شيئاً ولكن نهى أشد النهي عن الولاء لمن قاتلوه في الدين وأخرجوهم من ديارهم وساعدوا على إخراجهم. (٤) وفي ضوء هذه الآية نفهم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ فهذه الآية تنهى المؤمنين عن موالاته اليهود والنصارى لا باعتبارهم أهل ذمة للمسلمين وإنما باعتبارهم ناقضين لعهد الذمة خائنين له. كما تشير الروايات في سياق سبب نزول

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، ج٢ من المجلد الرابع (القاهرة: حنة التأليف والترجمة - ٣ ط - ١٩٧٤)، ص ١٣٠

(٢) محمد سليم العوا، الأقباط والإسلام، حوار ١٩٨٧ (القاهرة: دار الشروق - ١ ط - ١٩٧٨ - ١٤٠٧هـ) نقلاً عن الفروق للقرافي، ص ١٥، وراجع في تفسير الآية أيضاً:

ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م.س.ذ، ج٤، ص ٣٤٩

(٣) ﴿عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة والله غفور رحيم﴾

(٤) سيد قطب، في ظلال القرآن (القاهرة- دار الشروق- ١٩٨٦- ١٤٠٦هـ)، ط ١٢، ج٦، ص ٣٥٤٤.

الآية. فحين يتجاذب ولاء المسلم لله ولرسوله أي ولاء آخر، فإن ولاءه يكون لله والرسول. أما حين يحيف بولائه إلهي من يشاقق دولته وينقضون عهد الذمة معها، فلا يكون مسلماً ويدخل تحت عموم الخطاب في آية ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض﴾^(١). وكما أمر القرآن بالبر والقسط بغير المسلمين، فقد أحل للمسلمين التزوج من حرائر أهل الكتاب، وكذلك أحل للمسلمين ذبائحهم، ففي سورة المائدة يقول الله تعالى ﴿اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتنهمن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان﴾. قال ابن كثير: وهذا أمر مجمع عليه بين العلماء. حل ذبائح اليهود والنصارى للمسلمين، ومن المدهش أن يكون استدلال الفقهاء على حل ذبائحهم بحديث المرأة اليهودية التي أهدت للرسول ﷺ شاة مصلية، وقد سمّت ذراعها، وكان يعجب النبي فنهش منه النبي نهشة، فأخبره الذراع أنه مسموم فلفظه. ورغم أن النبي قد نجا إلا أن سبب موته يعود إلى آثار هذه الأكلة، وقد تزوج جماعة من الصحابة من نساء النصارى ولم يروا بذلك بأساً أخذوا بهذه الآية، وخصصوا الآية في سورة البقرة التي تقول ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن﴾ بآية المائدة - ويتزوج المسلم النصرانية الذميمة بهم. (٢)

(١) محمد سليم العوا، الأقباط والإسلام، حوار ١٩٨٧. م. س. ذ. ص ٣٣.

«حيث يقول أن الإسلام يعلي الرابطة الدينية على كل رابطة سواها، فالمسلم أقرب للمسلم من أي كافر ولو كان أباه أو أخاه أو ابنه، ولكن ذلك لا يعني أن يلقي المسلم بالعنادة إلى غير المسلم مجرد المخالفة في الدين أو المغايرة في العقيدة بل الأصل هو المودة والبر، والاستثناء عند تقوم دواعيه وأسبابه - أن يمتنع المسلم عن موالاتهم أو مودتهم انتصاراً لدينه وانحيازاً لأهل عقيدته»، ص ٢٥، وأيضاً فهمي هويدي، مواطنون لأذميون موقع غير المسلمين في المجتمع المسلم. م. س. ذ. ص ١٥٧، ١٥٨.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م. س. ذ. ج ٢، ص ١٩-٢٠.

ويذكر سيد قطب في تفسير الآية ، «وهنا نطلع على صفحة من صفحات السماحة الإسلامية في التعامل مع غير المسلمين ممن يعيشون في المجتمع الإسلامي (دار الإسلام) أو تربطهم به روابط الذمة والعهد من أهل الكتاب . . إن الإسلام لا يكتفي أن يترك لهم حريتهم الدينية ثم يعتزلهم فيصبحوا في المجتمع الإسلامي منبوذين أو معزولين إنما يشملهم بجو من المشاركة الاجتماعية والمودة والمجاملة والخلطة فيجعل طعامهم حلاً للمسلمين وطعام المسلمين حلالاً لهم . . كذلك ليتم التزاور والتضاييف والمؤاكلة والمشاركة، وليظل المجتمع كله في ظل المودة والسماحة . . وكذلك يجعل العنفيات من نسايتهم وهن المحصنات بمعنى العنفيات الحرائر طبيبات للمسلمين، ويقرن ذكرهن بذكر الحرائر العنفيات من المسلمات وهي سماحة لم يشعر بها إلا أتباع الإسلام من بين سائر أتباع الديانات والنحل . . فإن الكاثوليكى المسيحي لا يتزوج أرثوذكسية أو بروتستانتية، ولا يقدم على ذلك إلا المتحللون عندهم من العقيدة»^(١) وهكذا يبدو أن الإسلام هو المنهج الوحيد الذي يسمح بقيام مجتمع عالمى لا عزلة فيه بين المسلمين وأصحاب الديانات الكتابية، ولا حواجز بين أصحاب العقائد المختلفة التي تظللها راية المجتمع الإسلامى فيما يختص بالعشرة والسلوك. وتثير قضية الأقليات عددا من المشاكل الجوهرية المتصلة بعلاقة غير المسلمين بالدولة الإسلامية وبالمجتمع المسلم أهمها:

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، م.س.د، ط١٣، ج٢ ص٨٤٨ . . وراجع في نفس النقطه:
آدم متيز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى، م.س.د. ص٥٦-٥٧

١ - قضية المشاركة في تقلد المناصب الحكومية :-

بدخول غير المسلمين في عقد الذمة فإنهم بذلك العقد يصبحون مثل المسلمين في تقلد الأعمال التجارية ، والزراعية ، والصناعية الخاصة بكافة أشكالها . فلهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين .

ولكن لأن الدولة الإسلامية دولة عقيدية ، توظف كل إمكانياتها من أجل مبادئها ، باعتبار أن السعي لتحقيق هذه المبادئ واجب ديني ، فإنها راعت أن يباشر توجيه الدولة لأهدافها الدينية كوادر من المؤمنين بهذه العقيدة ، دون أن يعني ذلك تمييزاً ضد من استبعدتهم من أن يكونوا مرجحين لأهداف الدولة ممن لا يؤمنون بعقيدها أو مبادئها . ولعل إلقاء الضوء على ظاهرة السلطة في الفكر السياسي الإسلامي يجلي هذه الحقيقة ويوضحها :-

الفقه السياسي الإسلامي باعتباره فقهاً واقعياً وحركياً ، فإن أصل السلطة ومنشأها وطبيعتها لم تستغرقه ، وإنما يركز بصفة أساسية في عواقب السلطة وآثارها أي أسلوب ممارسة السلطة وما تسفر عنه هذه الممارسة من نتائج .^(١) وباستقراء وتتبّع الباحث لظاهرة السلطة في الفقه السياسي الإسلامي يمكن بلورة نتائجه في الآتي :

أ- تستند ظاهرة السلطة في الإسلام إلى مفهوم الولاية الذي يعني صلاحية للاستقلال بالتصرف والتدبير استناداً لتوافر الشروط المعتمدة لذلك ، والتي تتفاوت بتفاوت طبيعة الولاية ، غير أن هناك شرطين ثابتين هما العدالة والخبرة^(٢) تستلزمها جميع الولايات .

(١) محمود فياض ، الفقه السياسي عند المسلمين ، (القاهرة :- المكتب الفني للنشر - د.ت) ، ص ١٦ ، ١٧ .
وأيضاً : هنري لاوست نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في الساسة والاجتماع ، ترجمه محمد عبدالعظيم علي ، تقديم وتعليق د. مصطفى حلمي (القاهرة : دار الأنصـر ، ١٩٧٩) ، ص ٤٥ - القسم الثاني ، من نظريات شيخ الإسلام . عناصر الدولة والمجتمع ، ود. مني أبو الفضل ، النسق القياسي للنظام العربي ، الدولة الشرعية ؛ محاضرات غير منشورة لطلبة بكلوريوس العلوم السياسية ١٩٨٢/١٩٨٣ ، ص ٥٤ .
(٢) الماوردي (علي بن حبيب البصري) ، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (القاهرة - دار الفكر - ١٩٨٣) . حيث يشترط العدالة والخبرة لكل ولاية ، وأيضاً أبو يعلى القزويني .

ب- أن السلطة تنبع من الأمة الإسلامية التي تنيب عنها ولايتها إذا توافرت فيهم الأهلية لذلك. فالأمة مصدر لسلطة الخليفة والولاية بمعنى أنهم يمارسونها كنواب عنها.

ج- مفهوم الولاية كتعبير عن السلطة السياسية بمعنى الصلاحية للاستقلال بالتصرف والتدبير يشير إلى أن أحد شروط هذه الولاية هو الإسلام، وشروط الإسلام هنا لأن الولايات من وجهة نظر الفقه الإسلامي السياسي هي ولايات دينية؛ لذا نجد الماوردي^(١) وأبو يعلي يسميان كتابيهما في السياسة الشرعية بالأحكام السلطانية والولايات الدينية، فالولاية هي ولاية دينية شرط لها أن يكون ممارستها والمتصرف فيها مسلم. فالخلافة ولاية دينية، وولاية الحرب والجهاد ولاية دينية، ولاية القضاء دينية وهكذا.

ويفرق ابن خلدون بين نوعين من الخطط، فيقول: "هناك خطط دينية تختص بالخلافة وأخرى يسميها "بالمملوكية السلطانية" أي التي يقتضيها الملك والسلطان أيا كان". وقال: "اعلم أن الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة كلها مندرجة تحت الإمامة الكبرى التي هي الخلافة، فكأنها الإمام الكبير والأصل الجامع، وهذه كلها متفرعة عنها داخلية فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم"^(٢) وفي موضع آخر قال: "هذا آخر الكلام في الوظائف الخلافية وبقية منها وظائف ذهبت بذهاب ما ينظر فيه وأخرى صارت سنيانية، فوظيفة الإمارة، والوزارة، والحرب، والخراج صارت سلطانية"^(٣). وإذا كان الماوردي(٣٧٠-٤٥٠هـ) وأبو يعلي وهما يتسميان بقرن الرابع الهجري والخامس

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (القاهرة: دار الفكر - ١٩٨٣ - ط ١ - ١٤٠٤هـ).

(٢) ابن خلدون، المقدمة - م.س.ذ، ص ٢١٩.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٢٦.

الهجري حتى منتصفه قد نظرا للولايات كلها على أنها دينية، بينما ذكر ابن خلدون أن كثيراً منها صارت سلطانية وهو ينتمي لأواخر القرن الثامن وأوائل التاسع الهجري (٧٢٢-٨٠٨هـ)، فكان طبيعة الولايات لم تأخذ مساراً واحداً . . . وإنما اختلفت طبيعتها باختلاف زمن الدولة وتمثلها للدين الإسلامي، لكن سبقت هناك ولايات ذات طبيعة دينية كالأندلس، والنسبية والصفاء، ويعني أن طبيعة الولايات اجتهاد ولي الأمر من خلال المصلحة الشرعية وممارسة قواعد السياسة الشرعية . . . فتحديد طبيعة الولاية هي مما يتغير بتغير الزمان والمكان والحال.

إن مفهوم الولاية الذي يشير إلى صلاحية المتولي للاستقلال بالتصرف والتدبير، وبالتالي أن يكون مسلماً، إنما يتمثل في الخلافة وتلك السلطات التي لا يمكن للدولة أن تكون مسلمة إلا بها . . . أما المناصب التنفيذية أو تلك التي ليس لها طابع ديني فإن شرط الإسلام فيها لا يكون واجباً، ويبقى شرط الولاء للدولة قائماً بالنسبة لغير الذمي كما تشترط العدالة بالنسبة للمسلم، ويذكر ابن خلدون أن عوائد دولة الترك في مصر أن يكون وزير الجباية والتصرف والتسوية والعزل في سائر العمال المباشرين لهذه الجباية والتنفيذ على اختلاف مراتبهم وتباين أصنافهم من القبط القائمين على ديوان الحسبان والجباية لاحتصاصهم بذلك في مصر منذ عصور قديمة^(١) ويذكر الماوردي في حديثه عن وزارة التنفيذ أن حكمها أضعف وشروطها أقل؛ لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الوزارة يربي عنه ما أمره به من الأمر، ويسمي ما حكم ويخبر بتقليد الولاية وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم ليعمل فيه كما يؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بوالٍ عليها ولا متقلد لها . . . فإن شورك في الرأي كان باسم الوزارة أخص وإن لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة أشبه . . . هو مقصور النظر على أمرين

(١) ابن خلدون، المقدمة، م. س. د، ص. ٢٤٣

أحدهما أن يؤدي إلى الخليفة والثاني أن يؤدي عنه . . . وقال فإن كان هذا الوزير مشاركاً في الرأي احتاج إلى وصف ثامن وهو الحنكة والتجربة . ثم قال ويجوز أن يكون هذا الوزير من أهل الذمة وإن لم يجر أن يكون وزير التفويض منهم. (١)

فرؤية الماوردي لوزارة التنفيذ أنها لا تدخل ضمن مفهوم الولايه، لأن متوليها لا يستقل بالتصرف بل هو منفذ ينفذ ما يقرره الخليفة والولاية . وقريب من هذا رأي د. الفاروقي^(٢) حيث ذكر أن اللذين يستطيعون أن يتسلوا في أي هيئة حكومية يكون تدريبهم الشخصي قد أهلهم لها بما في ذلك الدفاع عن الدولة الإسلامية، ولكن من الممكن أن يستبعدوا فقط عن تلك المراكز التي يتطلب اتخاذ القرارات فيها إلى وجود التزام شخصي بالإسلام، وتتمثل تلك الوظائف في السلطة القضائية التي يعهد إليها بإدارة الشريعة أو السلطة التنفيذية التي يعهد إليها بوضع السياسة العامة للدولة الإسلامية وبالطبع فلا يمكن لرئيس الدولة أو وزرائه أن يكونوا ذميين بسبب الأهمية الخطيرة للأحكام التي يصدرونها من أجل أمن ورخاء الدولة ككل . أما المستشار طارق البشري فيقدم اجتهاداً آخر يقول فيه «ويمكن إجمال هذه النقطة بالقول إن السلطة الفردية سواء في السياسة أو الإدارة قد تغيرت عن طريقين وعلى مبدئين: توزيع السلطة بين العديد من الأجهزة والهيئات وحل محل القرار الجماعي محل القرار الفردي في المهم من الأمور، وسلطة الإمام التي صورها الماوردي فردية تماماً يتبين من تحليل عناصرها التي ذكرها أنها صارت موزعة اليوم بين ما يسمى بسلطات الدولة الثلاث: التنفيذية . والتشريعية . والقضائية، وأنها في النظم الحديثة قد استبدلت بما يسمى القيادة الجماعية أو العمل الجماعي، سواء أكان تنفيذياً أم تشريعياً أم قضائياً، ويذهب إلى القول بأنه لم يعد في المقدر تسمية أي من عمال الدولة وقياداتها الآن بوزير التفويض مادام لم يعد فرد يملك

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية م. س. ذ، ص ٢٤٤

(٢) إسماعيل راجي الفاروقي، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية. المسلم المعاصر، ع ٢٦٦ - ١٩٨١، ١٤٠١ هـ، ص ٣٦ . .

هذه السلطات مجتمعة ولا واحدة منها كاملة . . . وعلى هذا فإن منصب وزير التفويض الذي يشترط في شاغله أن لا يكون ذمياً ثم يعد موجوداً . وذهب إلى أن وزير التنفيذ المشارك في الرأي هو عينه ما يمكن أن يصدق على وزراء اليوم وغيرهم في أعلى المناصب في الدولة. ويقول: إن اختلاف الوظيفة القضائية الآن يمكن به النظر في اختلاف الشروط^(١) ويذهب رضوان السيد استناداً إلى محمد بن الحسن الشيباني في سيره الكبير أنه من حق الذمي أن يتولى مناصب عامة في دار الإسلام، كالمسلم مادام مؤهلاً إلا ما انصل بالإسلام نفسه من مثل الخلافة أي الإمامة والإمارة على الجهاد.^(٢) ويقول د. عبدالكريم زيدان: «إن بعض الوظائف العامة لا يكلف بها الذمي؛ لأن طبيعتها تقتضي أن لا يتولاها إلا المسلم، فكان من شرط تقليدها للشخص أن يكون مسلماً كالخلافة وإمارة الجهاد. . . . وحجب هذه الوظائف القليلة عن الذمي ينبغي أن لا يثير استغراباً ولا دهشة، لأن الوظيفة في نظر الشريعة الإسلامية تكليف لا حق. وللدولة أن تستشرط بعض الشروط الخاصة التي تراها ضرورية فيمن تكلفه ببعض الوظائف المعنية، كما أن هذه الوظائف القليلة التي لا يكلف بها الذمي تقوم على أساس العقيدة الإسلامية أو تتصل بها، فكان قصرها على المسلم سائغاً. ويستدل على ذلك بقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يآلونكم خبلاً ودوا ما عنتم﴾. إن الآية لم تنه عن اتخاذ الذمة بطانة بصورة مطلقة، وإنما قيدت النهي بعداوتهم للدولة وللمسلمين، ومعنى ذلك أن الذميين الذين لا تعرف لهم عداوة للدولة الإسلامية يجوز للمسلمين اتخاذهم بطانة يستودعونهم الأسرار

(١) طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية (القاهرة- دار الشروق - ١٩٨٨-١٤٠٨هـ - ط٢)، ص٦٨٦، ص٦٨٨.

(٢) رضوان السيد، المسيحيون في الفقه الإسلامي ضمن المسيحيين العرب، دراسات ومناقشات، (بيروت- مؤسسة الأبحاث العربية - ط١، ١٩٨١)، ص٤٠.

ويستعينون برأيهم في شؤون الدولة المهمة، وجواز إسناد الوظائف العامة إليهم التي هي دون البطانة في المركز والأهمية. (١) ويذهب الباحث إلى أن القاعدة العامة هي أن غير المسلمين لهم حق المشاركة في السلطة باستثناء تلك المناصب التي تفرضها طبيعة الدولة كدولة إسلامية لها غايات وأهداف متعلقة بمبادئها وأهدافها، ومن ثم فإن تدخل الدولة لتنظيم حدود مشاركة غير المؤمنين بمبادئها بما يتفق وكونها دولة إسلامية ليس بدعاً من الدول. ولا هو شيء انفردت به الدولة الإسلامية دون العالمين؛ لأن الرؤية الإسلامية لقيمة المساواة هي رؤية واقعية، فالمساواة منبثقة عن الواقع الاجتماعي والسياسي الذي تطبق فيه هي قيمة خيالية ولكن حين النظر إليها كقيمة مرتبطة بالواقع الاجتماعي من خلال مبدأ العدالة تصبح قيمة فعالة. فالعدل يقتضي بشكل عام أن يكون الموجهون لدولة هم أولئك الذين يؤمنون بمبادئها. فإذا كانت دولة شيوعية فإن المؤمنين بالمبادئ الشيوعية هم الذين سيقومون برسم سياساتها وتوجيهها والإشراف على تنفيذها بما يحقق مبادئ الدولة، ففي أمريكا يقضى العرف الأمريكي أن يكون الرئيس من فئة ذات مواصفات محددة تعرف باسم " W.A.S.P " ، وهذه الفئة هي التي تقوم بتوجيه المجتمع نحو تحقيق الأهداف التي تحقق مصالحها. (٢) وإذا انتقلت الرئاسة من الحزب الجمهوري مثلاً إلى الديمقراطي فإن العرف الأمريكي يقضي بأن يقدم حوالي ألفين من الموظفين الكبار في الإدارة السابقة استقالتهم إلى الرئيس الجديد حتى يتسنى له أن يعيد بناء إدارته الجديدة بأكثر قدر من التوافق والانسجام (٣). وعموماً فإن المبدأ الذي يحكم الديمقراطيات الغربية هو "حق الأغلبية في الحكم لا يخل بقاعدة المساواة بأي حال، والأمريكيون يصوغون القضية في التعبير الشائع

(١) عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، رسالة دكتوراه منشورة، ص ٧٨، ٧٩.

(٢) سميرة بحر، المدخل لدراسة الأقليات، م. س. د، ص ١٣١-١٣٤. وله يحدث أن اعتلى عرش الرئاسة الأمريكية رئيس كاثوليكي سوى جون كينيدي.

(٣) فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، م. س. د، ص ١٥٥.

حكم الأغلبية وحقوق الأقلية (Majority Rule-Minority Rights).^(١)

فلاستثناءات التي ترد على مبدأ المساواة والتي تنظمها الدولة الإسلامية بالنسبة لمشاركة غير المسلمين في تولي المناصب العامة في الدولة تفترض أن طبيعة الدولة كدولة عقيدية توجب أن يكون القائمون على التوجيه والتخطيط فيها أفراد ينتمون إلى عقيدة الدولة، وهذا لا يعد تمييزاً تجاه غير المسلمين، وإنما هو تصنيف يتم على أساس اختلاف مواطني الدولة الإسلامية من المسلمين وغيرهم في بعض الأوصاف. . والتصنيف لا يتعارض مع مبدأ المساواة، لكن التمييز يتعارض مع قيمة العدالة.

٢- المواطنة وقضية الأقليات في الفكر السياسي الإسلامي:

كما يشير معجم العلوم الاجتماعية فإن المواطنة هي مشاركة الأفراد في الحقوق والواجبات. وقد تعني العلاقة بين الفرد والدولة حيث يدين الأول بالولاء والثاني بالحماية، وتشير المواطنة في القانون الدولي إلى الجنسية ويذهب "هيد" إلى أن التمييز بين المواطنة والجنسية وليد القانون الوطني، إذ تشير المواطنة إلى الحقوق التي ترى الدولة أنه من المناسب منحها لبعض الأفراد الذين هم من أهاليها.^(٢) وقد صرح الفقهاء بأن الذميين من أهل دار الإسلام مرتبطون مع الدولة الإسلامية برابطة الجنسية، ومن ثم فهم يتمتعون بالحقوق والواجبات العامة للمواطن المسلم إلا ما استثته الدولة لتوافر شرط العتيدة الإسلامية في الشخص.^(٣) والدولة عندما تفرق بين المواطنين في بعض الحقوق إنما تقيم هذه التفرقة على أساس اختلافهم في بعض الأوصاف التي تراها كافية لتبرير هذه التفرقة، والدولة الإسلامية تجعل من الوصف الديني هو الأساس المقبول للتمييز بين المواطنين في بعض الحقوق

(١) نفس المرجع، ص ١٥٤.

(٢) مجموعة باحثين، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص ٥٨٠.

(٣) مثلاً راجع رأي محمد بن الحسن الشيباني في السير الكبير، والكاساني في بدائع الصنائع. . وكلاهما حنفي، وابن قدامة في المغني - ج٨، وهو حنفي.

والواجبات، فالزكاة يلتزم بها المسلم والجزية يلتزم بها الذمي والجهاد يلتزم به المسلم.^(١) ولأن الفقه السياسي الإسلامي يرى غير المسلمين جزءاً من أهل دار الإسلام، وأنهم يشتركون مع المسلمين في الحقوق والواجبات فقد عدد الفقهاء مالهم من حقوق وأفاضوا في ذكرها، وأهمها الحرية الشخصية، والتي تتضمن حرية الذمي في الرواح والمجئ وحماية شخصه من أي اعتداء وعدم جواز القبض عليه وحبسه أو معاقبته إلا بمقتضى القانون، وحرية التنقل داخل الدولة، وخروجه منها وعودته إليها، ثم حرمة المسكن، وحرية العقيدة بمعنى عدم إكراهه على اعتناق الإسلام وإن كان يدعى إليه، ولكن الدعوة إلى الإسلام شيء والإكراه عليه شيء آخر. فالأول مشروع لقوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾. والثاني لقوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾. . . وقد تضمنت عقود الذمة تركهم وما يدينون وعدم التعرض للذمي بسبب ديانته.

وللذمي حق التمتع بمرافق الدولة، وله حرية العمل، ولهم حرية الرأي والاجتماع والتعليم. . . ويقول د. عبدالكريم زيدان: «إنه ليس في نصوص الشريعة الإسلامية وقواعدها ما يمنع الذميين من حرية إبداء الرأي والاجتماع، فلهم إبداء آرائهم فيما يخص شئونهم وفيما لا علاقة له بأمر المسلمين في حدود القانون الإسلامي والنظام العام للدولة الإسلامية، ولهم حق الحماية من الاعتداء الخارجي، والظلم الداخلي، ولهم حق حماية الدماء والأبدان، وحماية الأموال، والأعراض، ولهم التأمين عند العجز والشيخوخة والفقير.^(٢) وفي إطار الاستفاضة في حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية فإن بعض الحقوق بحاجة إلى معالجة

(١) عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، م.س.ذ، ص ٧١

(٢) في هذه الحقوق بالتفصيل حيث تختلف من كاتب لآخر راجع ما يأتي:

* ابن القيم، أحكام أهل الذمة، م.س.ذ، ص ٢٦٩ وما بعدها

* أبو الأعلى المودودي، حقوق أهل الذمة (القاهرة: - المختار الإسلامي، د.ت)، ص ١٥ وما بعدها.

* القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، م.س.ذ، ص ٩-٣٠، مهسي هريدي، مواطنون لاذميون م.س.ذ، ص ٩٩.

* محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة: دار الشروق - ١٩٨٩-١٤١٠، ط ٧) ص ٢٦٠-٢٦١.

مفصلة.

أ- حرية التدين والعقيدة :

بمعنى عدم إكراههم على اعتناق الإسلام من جانب، والسماح لهم بممارسة شعائر دينهم من ناحية ثانية، وهنا تبرز قضية الكنائس والبيع والمعابد وحدود القواعد التي تنظم في ضوئها عملية تجديد ما تهدم من بنائها أو استحداث جديد لم يكن. الفقه السياسي الإسلامي فرق بين الأمصار التي فتحها المسلمون صلحاً والأمصار التي فتحها المسلمون عنوة (بالقوة). والأمصار التي بناها المسلمون ولم تكن من قبل كبغداد والكوفة، والفسطاط، والقيروان، وواسط.^(١) ويمكن إرجاع المعايير التي قام هذا التقسيم على أساسها إلى:

(١) الأمن القومي للمجتمع المسلم حيث يفترض أن الدول التي فتحت عنوة هي أكثر تهديداً للأمن القومي للدولة المسلمة، ومن ثم فإن الاحتياطات تجاهها يجب أن تكن أكثر تشدداً.

(٢) الأمصار التي فتحت صلحاً يتم ضبط هذه المسألة من خلال الشروط التي يتفق عليها الطرفان. وبشكل عام فإنه يجوز لأهلها أن يجددوا ما تهدم من كنائسهم ومعابدهم، وأن يبنوا الجديد منها بعد إذن الدولة لهم بذلك.

(٣) في البلاد التي مضرها المسلمون حيث لا يسكنها سواهم وتقام فيها شعائر الإسلام العامة كالجمعة والجماعة، فقد جرى العرف الإسلامي على أن لا يسمح فيها ببناء الكنائس. وذلك حفاظاً على طابعها الإسلامي احتراماً لشعور الأغلبية المسلمة ومراعاة للنظام العام في الدولة. وبمراجعة آراء الفقهاء نجد أن المصلحة وسلطة الإمام من خلال مبادئ السياسة الشرعية هي التي تقرر مسألة بناء الكنائس والبيع، فالزيدية يجوزون إحداث البيع

(١) راجع في هذا التقسيم: أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، م.س.د، ص١٢٧، ابن القيم، أحكام أهل الذمة، م.س.د، ص٦٦٩ وما بعدها، ج٢.

والكنائس في أمصار المسلمين إذا أذن الإمام. وابن القاسم المالكي يُجوزُ
لغير المسلمين إحداث الكنائس في أرض العنوة بإذن الإمام. أما في القرى
أو المواضع التي ليست من أمصار المسلمين فقال الكاساني: " لا يمنعون من
إحداث الكنائس والبيع " ، وذهب السرخسي أنهم لا يمنعون في القرى التي
يكون أكثر سكانها من أهل الذمة . . والشافعية يجوزون الإحداث مطلقاً
في القرى.

(٤) الفقه الإسلامي حول مسألة الكنائس والبيع هو فقه اجتهادي ليس فيه
نصوص وإنما ارتكزت المعايير التي أقام عليها الفقه الإسلامي آراءه على
المصلحة وسلطة الإمام. ولن يعجز الفكر السياسي الإسلامي أن يرتكن
إلى معايير يمكن من خلالها تنظيم إقامة الكنائس والبيع لغير المسلمين مثل معرفة
أماكن التوزيع الجغرافي لغير المسلمين، وحاجة غير المسلمين إلى إقامة المعابد، أعداد
غير المسلمين التي على أساسها يتم بناء كنيسة أو معبد جديد . . فالقضية بالأساس هي
قضية اجتهادية تحكمها المصلحة، والعرف، والعادة، وهي أمور متغيرة بتغير الأحوال،
والزمان، والمكان.

ب- تكافؤ دماء المسلم، وغير المسلم في القصاص والدية :

الجمهور يستندون إلى الحديث المشهور «لا يُقتل مسلم بكافر» فيمنعون أن
يقتص لغير المسلم من المسلم إذا قتله . . والأحناف يخالفون الجمهور في ذلك،
ويذهبون إلى أنه يقتص للمعاهد غير المسلم من المسلم. وقد قال ﷺ «من قتل
معاهداً لم يُرح رائحة الجنة، وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاماً» . . والعلماء
مجمعون على أن قتل الذمي كبيرة من كبائر المحرمات لهذا الوعيد. والأحناف،
والشعبي، والنخعي، وابن أبي ليلى وعثمان بن عيسى يقولون باستوائهما في عصمة
الدم المؤبدة. فقد قتل النبي مسلماً بمعاهد، وقال أنا أكرم من وفي بدمته. وأمر
على بقتل رجل من المسلمين قتل رجلاً من أهل الذمة. وقامت عليه البيعة فجاء
أخوه فعفا عنه . . فقال على من كانت له ذمتنا، قدمه كدمنا وديسته كديتنا. وفي

رواية إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا. (١)

وصح عن عمر بن عبدالعزيز أنه كتب إلى بعض أمراءه في مسلم قتل ذمياً فأمره أن يدفعه إلى وليه، فإن شاء قتله، وإن شاء عفا عنه، فذفع إليه فضرب عنقه. وهو ما اعتمده الخلافة العثمانية في معاملاتها مع أهل الذمة.

وقد أورد الإمام الشافعي نقاشه مع الأحناف بخصوص قولهم بقتل المسلم بالذمي في كتابه "اختلاف الحديث" وحجج الأحناف من وجهة نظر الباحث أقوى، فهم يأولون حديث "لا يقتل مؤمن بكافر" أي بكافر حربى، ويذهبون إلى هذا التفريق استناداً لحديث يستدل به الشافعية وهو حديث «ألا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده». فكان صاحب العهد له حكم مختلف عن الكافر الحربى، والكافر المستأمن كما ذهب الأحناف، وهم يستدلون بعموم آية المائدة ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف وبالأنف﴾ (٢). وكون الإمام الشافعي رحمه الله يورد المسألة في كتاب اختلاف الحديث، فلأنه يرى أن رأي الإمام أبي حنيفة ومن ذهب مذهبه رأي جائز وفقاً للمقولة الشهيرة «رأي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيرى خطأ يحتمل الصواب». فللدولة الإسلامية أن تأخذ بأي الرأيين. وقد أخذت الدولة العثمانية كما أشرنا بتكافؤ دماء المسلم وغير المسلم، فكانت تقتص للمعاهد الذمي من المسلم.

ج - واجبات أهل الذمة:

ولأن المواطنة تفترض الواجبات كما تعطي الخسوق، فإن أهل الذمة عليهم واجبات تؤدي للدولة الإسلامية. وأول هذه الواجبات هي الجزية: استناداً لقوله تعالى ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون بدین الحق من الذين أوتوا الكتاب

(١) القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع المسلم، ص ١٢.

(٢) الشافعي (أبو عبدالله محمد بن إدريس) الأم، (القاهرة: دار الشعب، د. ت) ج ٧، ص ٣٩٠-٤٠٠.

حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون».

وتتعدد اتجاهات الفقه الإسلامي بالنسبة لتكليف الجزية وهناك آراء ثلاثة:

الرأي الأول: يذهب إلى أن الجزية هي أجرة عن سكنى الدار وهم الشافعية^(١) وبعض الحنابلة. والرأي الثاني: يذهب إلى أن الجزية عقوبة على كفرهم ويمثله الحنابلة^(٢). أما الرأي الثالث: يذهب إلى أن الجزية بدل عن القيام بواجب الدفاع عن أهل الذمة وهم الأحناف وبعض الحنابلة^(٣).

والباحث يتبنى الرأي الثالث؛ لأن النصوص توافرت عليه فني صلح خالد مع أهل الحيرة، نص على الجزية والمنعة.. فلكم الذمة والمنعة. فإن منعناكم فلنا الجزية وإلا فلا حتى نمنعكم^(٤). ونص معاهدة النعمان مع أهل ماء بهراذان، ومعاهدة سويد بن مقرن لأهل جرجان، ودهستان تنص على أن الجزية خلف عن المنعة^(٥). ورغم أن الجزية مخصصة عليها في الكتاب إلا أن العتود التي عقدها القادة المسلمون مع أهالي البلاد المفتوحة تبنت صيغاً متعددة روعي فيها الواقع بدرجة كبيرة، وذلك ليس لأنهم لم يكن لديهم خطة واضحة للتعامل مع أهل البلدان المفتوحة. وإنما لأنهم كانوا يتحركون وفقاً لإطار كلي محدد لا يحدون عنه وهو تخيير أهل البلدان المفتوحة بين الإسلام أو الجزية أو الحرب. والتفصيلات يعالجونها وفقاً للمصلحة التي يراها القائد والتي تعد سياسة جزئية متغيرة. لذا

(١) راجع ابن القيم، أحكام أهل الذمة. م. س. د، ص ٢٢-٢٤.

(٢) راجع الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية. م. س. د، ص ١٤٤. ويشترك معه صاحب المغني: ابن قدامة، ج٨، ص ٤٩١ وهو حنبلي.

(٣) أبو يعلى، الأحكام السلطانية (الفاخرة: البابي الحلبي - ط ٢ - ١٩٦٦-١٣٨٦هـ)، ص ١٥٣.

(٤) محمد حميد الله الحيدر آبادي، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي. والخلافة الراشدة (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٦٤)، ص ٢٩٤.

(٥) نفس المرجع، ص ٢٢٢، ص ٣٤٦.

تعددت صيغ العقود التي عندها القادة المسلمون وفقاً للمصلحة خاصة وأن الفتوحات الإسلامية قد امتدت على اتساع ثلاث قارات تتفاوت فيها خصائص الناس، والأرض، والأنظمة السائدة، مما جعل للواقع تأثيراً في تنزيل الحكم الشرعي وهو الجزية عليه.

فمثلاً مع أهل جرجان كتب سويد بن مقرن: "ومن استعنا به منكم فله جزاؤه في معونته تعويضاً عن جزائه (أي جزيته)".^(١) وفي المعاهدة مع أهل أذربيجان كتب عتبة بن فرقد لأهل أذربيجان: "... ومن حُشِر منهم في سنة وضع عنه جزاء (جزية) تلك السنة".^(٢) ومع أهل أرمينيا عاهدتهم على أن ينفروا لكل غارة وينفذوا لكل أمر ناب على أن يوضع الجزاء عندهم أجاب.^(٣) أما النوبة، فقد استعصت على المسلمين حتى ولي مصر عبدالله بن سعد بن أبي سرح، فسألوه الصلح والموادة، فأجاب على ذلك على غير جزية لكن على هدية ثلثمائة رأس في كل سنة وعلى أن يهدى المسلمون إليهم طعاماً بتقدير ذلك.^(٤)

وفي فتوح مصر لابن الحكم أن «الحسن بن علي» كلم «معاوية بن أبي سفيان» في أن يضع الجزية عن جميع قرية أم إبراهيم (مارية القبطية)؛ خرمتها، ففعل. ووضع الخراج عنهم، فلم يكن على أحد منهم خراج^(٥) وفي فتوح مصر لابن الحكم أن رجلاً من قبط مصر أتى عمرأ بن العاص فقال: "أرأيت إن دلتك علي مكان تجري فيه السفن حتى تنتهي إلى مكة والمدينة، أتضع عني الجزية وعن أهل بيتي؟ قال: نعم. فكتب إلى عمر، فكتب إليه أن يفعل".^(٦)

(١) محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية في عهد النبوة والخلافة الراشدة، د. س. د، ص ٣٢٦.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٢٧-٣٢٨.

(٣) نفس المرجع، ص ٣٣٩-٣٤٠.

(٤) أبو الحسن البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: دار الكتب العلمية - ١٩٧٨-١٣٩٨)، ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٥) عبد الرحمن بن عبدالله بن الحكم، فتوح مصر وأخبارها، م. س. د، ص ٥٢.

(٦) نفس المرجع، ص ١٦٦.

ويذهب كل من ابن القيم^(١) وأبي عبيد^(٢) إلى أنهم يعاملون معاملة المسلمين في فرض الصدقة مضاعفة على أموالهم في الأموال، والزروع، والعروض... إلخ. فالتنوع السابق من وجهة نظر الباحث يؤكد أن الجزية والذمة ينظمها عقد، وبالتالي فإن الذمة والجزية يخضعان للنظرية الإسلامية العامة في العقود. والأصل فيها أن تعقد على أي صفة كانت فيها المصلحة، والمصلحة قد تكون في هذا وفي هذا^(٣) وعلى هذا فالمصلحة والأحكام التي يصدرها ولي الأمر تعتبران المرجعين الأساسيين في كيفية التعامل مع أهل الذمة (غير المسلمين). ومن ثم فإسقاط الجزية في بعض الحالات للمصلحة يمكن أن يكون سنداً لإسقاط الجزية عن غير المسلمين المعاصرين. وإذا كانت الجزية قد وضعت من أجل الحماية والدفاع فإن إسقاطها عنهم يفرض عليهم الالتحاق بالجيش الإسلامي. ورغم أن أهل الذمة كانوا يطالبون بالمساواة مع المسلمين في عهد الدولة العثمانية، فلما صدر الخط الهمايوني سنة ١٨٥٦، بإشراك غير المسلمين في الجيش العثماني رفضوا المشاركة. فتقرر ما عُرِفَ باسم "البدلية" أي أن يدفعوا بدلاً عن اشتراكهم في الجيش، ثم صار المسلمون القادرون يدفعونها هم أيضاً لئلا يسترقوا في الجيش؛ لأن قيام المسلمين بالدفاع عن غير المسلمين ليست مهمة سهلة خاصة وأن الذي يشارك في الجيش كان يشترك فيه بدون تحديد لمدة. فلما تحددت المدة في أيام العثمانيين صارت خمسة عشر عاماً. ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى أن عدم اشتراك غير المسلمين في الجيش العثماني جعلهم يتخصصون في الأنشطة الاقتصادية بحيث صاروا وكلاء وقناصل فخرين للدول الأجنبية وبأعداد كبيرة مما جعلهم قوى عبز النفوذ الأجنبي من خلالها إلى داخل الدولة العثمانية وعمل في النهاية على تفتيتها.

(١) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، م.س.د، ص ٨١.

(٢) أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، م.س.د، ص ٣٨.

(٣) ابن القيم، أحكام أهل الذمة، م.س.د، ص ٤٨٧ - ٤٨٨ - ٤٨٩.

الفصل الثانی

«الاقليات والممارسة السياسية

فی التاريخ الإسلامی»

وفیه ثلاثة مباحث:

الأول ة مرحلة الدولة . الأمة

الثانی ة مرحلة الفتوحات الإسلامیة الكبرى

الثالث ة مرحلة استقرار الإسلامیة

الفصل الثاني

"الأقليات والممارسة السياسية في التاريخ الإسلامي"

الممارسة السياسية هي الخبرة التي تعاملت من خلالها الدولة الإسلامية مع أقليتها على المستوى الحركي والواقعي. فللدول سلوك في الواقع مختلف عن المبادئ والقواعد المثالية التي تؤمن بها. وهذا البحث يحاول التحقق من الجواب على السؤال إلى أي مدى كانت ممارسة الدول الإسلامية متطابقة مع المبادئ القرآنية وقواعد الممارسة النبوية؟ ويمكن تعريف الممارسة السياسية بأنها: «مجموعة السياسات العملية التي طبقتها الدولة الإسلامية لمواجهة مشكلة التكامل القومي داخلها بما يحقق لها الاستقرار والأمن الداخلي، والذي يمكنها من تحقيق الفعالية في حركتها الخارجية التي تنصد إلى نشر مبادئ الإسلام والدفاع عنه»^(١).

وقبل أن نلج غمار بيان هذه السياسات فمن المهم أن نشير إلى بعض الملاحظات:

أن العلاقة بين الفكر والحركة في الإسلام هي علاقة مختلفة عما نعرفه في غيره من الحضارات، فليس الفكر هو الذي يُشكّل الحركة ويستقيها ولكن الحركة (الممارسة) هي التي تشكل الفكر. فلم يحدث مثلاً في الدولة الإسلامية أن وُضع دستور قن لمجموعة من التواعد التي تضبط سلوك الدولة في الواقع. ولكن حركة الدولة في مواجهة الواقع هي التي شكلت خبرة الممارسة في مجموعة من

(١) فالممارسة هي تفاعل حركي بين ثلاثة مقومات هي القواعد القانونية التي تضبط النشاط الحركي، والبيان الاجتماعي الذي يمثل المادة البشرية التي تحرك وينتقل لها النظام السياسي ثم الأبعاد العضدية أي العناصر المعنوية والأطر الفكرية التي تتحكم في عملية الممارسة من حيث المتطلبات والأهداف، حامد ربيع، النموذج الإسرائيلي للممارسة السياسية» في (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد الدراسات العربية، ١٩٧٥) ص٣٧، وتشير مادة «مرس» في لسان العرب إلى التجربة والمباشرة للشئ، والحركة المنظمة التي تسعى للتخلص من موقف يمثل مشكلة - نهى سلوك للتخلص من حالة غير مرغوبة إلى الحالة الأصلية، والانخراط في علاقة تفاعلية مع الآخرين تفترض الدقة وحسن المعالجة وراجع لسان العرب، ابن منظور، ج٦، ص٤١٧٩ - ٤٨١٠.

القواعد والمبادئ هي التي أصبحت تمثل نسق التعامل مع الواقع . ويقصد الباحث بهذه الدولة - دولة النبي والخلفاء من بعده . ومن ثم فمحاولة التحقق من مدى البعد أو القرب لممارسات الدول التي جاءت بعد فترة النبوة والخلافة هو في الواقع محاولة لقياس نموذجين للممارسة أحدهما يمثل نسق الأساس الإسلامي ، والآخر يمثل نموذجاً آخر للممارسة قد يقترب أو يستعد منه ، وبقدر ابتعاده أو اقترابه تكون شرعيته أو تمثيله للإسلام .

إن الخبرة الإسلامية عتبت فترة الدولة النبوية الراشدة شهدت انحرافاً عنهما، كجزء من تحول عام في طبيعة المجتمع الإسلامي، وهو ما يعرف باسم "تحول الخلافة إلى ملك"^(١)، وهذا التحول قد ترك آثاره على الممارسة السياسية في كافة جوانبها وكان طبيعياً أن تشهد العلاقة بين الدول الإسلامية وغير المسلمين فيها آثار هذا التحول. فلم يكن الانحراف موجهاً ضد غير المسلمين بالذات، ولكن المسلمين أنفسهم قد عانوا منه. وقد عبروا عن هذه المعاناة من خلال تعبيرات ثورية في مواجهة الدولة لردّها إلى النموذج النبوي والراشدي^(٢)، لذا فإن الممارسة الصحيحة للإسلام تضمنت لغير المسلمين في المجتمع المسلم أقصى ما يطمحون إليه من اتباع قواعد العدل والنصفة والرعاية.

إن الباحث اعتبر الفرق الإسلامية الخارجة على إجماع الأمة أقلية بمعنى أنها منتسبة للإسلام، ولكنها ليست منه، وقد أكدت الممارسة أن هذه الفرق كانت أشد خطراً على الإسلام، والدولة الإسلامية من أهل الكتاب أو ممن لهم شبهة كتاب، وهم الذين اعتاد الذين **تناولوا هذه القضية** أن يشيروا إليهم على أنهم أقلية، بينما لم

(١) لمعرفة آثار هذا التحول راجع: ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٠٩، ٢٠٩، م.س.د، أيضاً: أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، ومن وجهة نظر أخرى راجع: أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم (القاهرة: - مكتبة السنة - ط ٥ - ١٤٠٨هـ) ص ٢٠٦ وما بعدها

(٢) عن حركات الخروج على الدولة الأموية راجع: كمال السعيد، الاحياء الإسلامي، بحث غير منشور، ص ٣١-٣٢، وقد كان خروج ابن الأشعث على الحجاج بسبب أخذ الخزبة ممن أسلم، وأيضاً ابن الأثير، الكامل، ج ٤، ص ٧٩.

يتبها إلى الفرق الأخرى التي انتسبت إلى الإسلام.

إن الممارسة قد أكدت أن المعيار الذي ارتضاه الإسلام أساساً لتصنيف الناس وهو الحكم الشرعي لم يكن كذلك في الممارسة إذ ظهرت معايير أخرى مثل معايير الانتماء القبلي كالانتماء إلى بعض القبائل كقيس، وعين، ومعايير الانتماء القومي مثل العرب/الموالي، أو الانتماء المذهبي كالحنابلة/الشافعية، أو الانتماء للفرقة كالسنة/ الشيعة لكن أخطر التفسيرات التي مثلت خطراً على الدولة ومخالفة لنموذجها القياسي كانت هي التعبيرات التي مثلها الانتماء القبلي، والانتماء لأفكار خارجة عن إجماع الأمة الإسلامية كتعبيرات الباطنية بالذات. [الخرمية - الاسماعيلية - القرامطة].

وفي متابعة الباحث لمراحل مواجهة الدولة الإسلامية لمشكلة التكامل القومي بها وجد أنها مرت بمراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: وهي التي يطلق عليها الباحث مرحلة بناء الإقليم/ الأمة، حيث كانت الدولة الإسلامية تهدف إلى تحقيق التكامل والاندماج بين عناصر السكان التي تسكن الجزيرة العربية بحيث يمكنها تحقيق الاستقرار والأمن للإقليم الذي يمثل مصر الإسلام والجزيرة العربية كقاعدة للإطلاق الإسلامي إلى العالم. ولم يكن التكامل والاندماج سوى بتحقيق تطابق بين الإقليم والسكان لا على أساس عرقي ولكن على أساس ديني. التصور الاستراتيجي الإسلامي وخبرة الممارسة السياسية جعلت من إقليم الجزيرة العربية إقليماً ذا خصوصية، فهو الإقليم القاعدة الذي لا يتحمل أي تلاعب بأمنه أو استقراره. ويمكن التحديد تاريخياً لهذه المرحلة، ببداية الهجرة إلى وفاة النبي ﷺ. (إقليم الجزيرة في التصور الاستراتيجي الإسلامي ينقل مفسر الإسلام).

المرحلة الثانية: وهي المرحلة التي يطلق عليها الباحث الأمة - العالم حيث بدأت مرحلة الفتوحات الإسلامية الكبرى والتي قادت في النهاية إلى إسقاط أكبر

امبراطوريتين في العالم في النصر الوسيط، وهنا تواجه الدولة الإسلامية مشكلة التنظيم السياسي والإداري لهذه البلدان على مستوى الشعوب والإقليم وهنا يظهر التمييز بين البلدان المفتوحة صلحاً والمفتوحة عنوة كمعيار تنتظم على أساسه الشعوب والبلدان في الدولة الإسلامية وترتب على أساسه التنظيمات الادارية والسياسية فيها.

المرحلة الثالثة : وهي المرحلة التي يمكن وصفها بأنها مرحلة «استقرار وتكامل الأوضاع التنظيمية والجغرافية للدولة الإسلامية، وفيها انكسرت موجات الفتح الإسلامي، وبرزت قضايا يمكن وصفها بأنها داخلية مثل مشكلة الخلافة السياسية، ومشكلة معايير التولية الإسلامية، ومشكلة معايير توزيع الدخل في الدولة الإسلامية، وفي هذه المرحلة ولأول مرة في التاريخ الإسلامي تبرز مشكلة الانقسام داخل الأمة ذاتها حيث برزت الحوارج كفرقة في مواجهة بقية الأمة، وبدأت معايير الانقسام على أساس الفرقة/ الأمة، وأظهرت الممارسة معايير الانقسام على أساس قبلي مع الدولة الأموية خاصة بين القيسية (المضرية)/اليمينية، وحدث الانقسام على أساس العرب/الموالي، وهو انقسام قومي وقد بدأ يتكامل مع مجيء الدولة العباسية حيث بدأ الانقسام على أساس القوميات يتضح فوجدنا الترك/الديلم، الترك/العرب، الزنج/البربر... الخ.

وكل مرحلة من هذه المراحل سنفرد لها مبحثاً مستقلاً: -

المبحث الأول

المرحلة الأولى - الدولة - الأمة

(Nation-State)

بهجرة إمام الجماعة المسلمة من مكة إلى المدينة بدأت حقبة جديدة في تاريخ الأمة الإسلامية، وهي حقبة تأسيس وبناء الدولة. فالهجرة لم تكن تعبيراً عن انتقال مكاني بل تعبير عن انتقال وظيفي وكيفي؛ ولذا اعتبرها المسلمون بداية التاريخ الإسلامي.^(١) وقد واجهت الدولة الإسلامية وهي تتكون مشكلة توافر عناصر عدة، الإقليم الذي يمثل النواة الجغرافية لحركة الدولة، وبحلول المهاجرين المدينة بدأت هذه المشكلة في الحل، وتكامل حلها مع تحويل المدينة كلها إلى الإسلام أو قبولها بالسلطة الإسلامية. ثم مشكلة الجماعة السياسية - الأمة وهي الجماعة التي تعبر عن الإرادة السياسية للإقليم والتي تسعى إلى تحويل الدين الإسلامي إلى ممارسة - ركنية في أرسن الواقع «تحويل المبادئ إلى ممارسة» ثم عنصر القيادة السياسية ممثلة في النبي قائد المسلمين وإمامهم، ورغم توافر هذه العناصر بنسبة معينة في مكة إلا أن المسلمين لم يكونوا يملكون القرار السياسي الذي يوجهها ويديرها، ومن ثم فسُدَّ لول القيادة السياسية هنا هو تلك القيادة التي لها القرار السياسي النهائي في توجيه شئون الجماعة السياسية / الأمة، ومن ثم فالانتقال إلى المدينة كان يعني قضيتين أساسيتين هما: امتلاك المسلمين من خلال إمامهم القدرة على إصدار قرارات سياسية لها فعالية نهائية في توجيه شئون الجماعة السياسية (الأمة). الثاني أن يكون لهذه القرارات وحدها حق الإلزام والنفذ في مواجهة الجماعات الأخرى التي تمتلك مصادر القوة والنفوذ. وهنا تأتي

(١) منى أبو الفضل، في أصول المنهج الحضاري، محاضرات غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، إذ تقول دخول الإسلام في التاريخ لم يرتبط بلحظة الوحي وإن لحظة نشوء النظام الاجتماعي والسياسي والإسلامي، ص ١٠.

مشكلة ترتيب أوضاع الجماعة البشرية التي تسكن المدينة لكي تتفق وطبيعة المنهج الإسلامي ذي الصبغة العالمية، وقد كانت هذه أول قضية واجهها النبي ﷺ حين جاء إلى المدينة .

لأنها حدثان مقدم النبي إليها مثلت مجتمعاً متعدداً يفتقد لعنصري التكامل والأمن^(١). ومن ثم فإن المشكلة التي واجهت الدولة الإسلامية هي كيف يمكن نزع عوامل الصراع في هذه التعددية وتحويلها إلى أسباب للتكامل يكتفي أن تحقق الأمن المفقود لسكان يثرب من ناحية ثم تحقيق الأهداف الإسلامية التي تفرض الحركة الدائبة لنشر الدين الإسلامي وإدخال الناس فيه أفواجا من ناحية أخرى .

أولاً : آليات بناء التكامل بين المسلمين وغير المسلمين في المدينة

١ - التحرك الفعال بين سكان المدينة لدعوتهم للدين الجديد؛ لتحويل الوثنيين من الأوس والخزرج إلى الإسلام أي توسيع قاعدة المؤمنين بالإسلام بين سكان المدينة . . وقصة إسلام "أسيد بن حضير" ، و "سعد بن معاذ" تعكس الواقع النفسي لسكان المدينة إذ كان لا يحول بينهم وبين الإسلام سوى عرضه عليهم فقط، كما تعكس الاستجابة السريعة للإسلام بين السكان . . يقول ابن هشام في السيرة "ورجع «أسعد بن زُرارة»، و«مصعب» إلى منزل أسعد فأقام عنده يدعو الناس إلى الإسلام حتى لم تبق دار من دور الأنصار إلا وفيها رجال ونساء مسلمون^(٢) .

٢ - تطوير مفاهيم جديدة تعمق الشعور بالانتماء لرابطة أعلى تقوم على أساس

(١) وعن واقع المدينة المضطرب قبل مجئ الإسلام إليها راجع : -

ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق محمد فهمي السرجاني (القاهرة- دار التنويرية- د. ت -) ج٢، ص ٩٦ وعن معركة «بُعات» بين الأوس والخزرج راجع أيضاً ابن الأثير، الكامل - ج١، ص ٤١٧ وعن دور اليهود في ذلك راجع: كمال السعيد، قراءة جديدة في وثيقة المدينة- سير الشرق، ع ١، مارس ١٩٩٢ - رمضان ١٤١٢ هـ، ص ١١٦-١١٧ .

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، م. س. د. ج٢، ص ٦٧ .

إرادي عقيدي وليس أساساً موروثاً قبلياً مثل مفهوم "الأنصار" والمهاجرين، والمؤاخاة بينهم على أساس رابطة العقيدة، وتعد تجربة المؤاخاة تجربة فريدة في التاريخ الإنساني حيث تجمع بين الرجلين أخوة العقيدة ليس على المستوى النظري، ولكن على المستوى الحركي أيضاً، فقد كانت توجب بينهم حقوقاً متبادلة وصلت إلى حد توارثهم من بعضهم البعض الآخر إذا ماتوا. ثم نسخت الآيات بعد انتشار الإسلام بين أهل المدينة كلهم حق التوارث بينهم ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾. ورغم نسخ التوارث بين المتأخرين فقد كانت التجربة نوعاً من الممارسة الحركية التي قدمت نموذجاً رفيعاً لما يجب أن تكون عليه جوامع الانتماء بين المسلمين، فليس قدراً مقدوراً إرث رابطة الدم بحيث لا يمكن للإنسان أن يمارس غيرها، بل يمكنه أن يمارس حركته في الحياة مستنداً إلى جامعة العقيدة. يحكي ابن إسحق أنه لما دون عمر بن الخطاب الدواوين بالشام وكان بلال قد خرج إلي الشام، فأقام بها مجاهداً فسأله عمر إلي من تجعل ديوانك يا بلال؟ قال: مع "أبي رويحة"، لا أفارقه أبداً للأخوة التي كان رسول الله ﷺ عقد بينه وبينى فضم إليه وضم ديوان الخبشة إلى خثعم لمكان بلال منهم.^(١)

٣- طرح مؤسسات جديدة يمكن من خلالها تحقيق الاندماج والتكامل بين المسلمين، وكانت أهم هذه المؤسسات مؤسسة "المسجد"، ومؤسسة "الجهاد". ففي المسجد كان المسلمون يجتمعون للصلاة خمس مرات ويجتمعون لصلاة الجمعة مرة كل أسبوع وكان المسجد هو المكان الذي تدار من خلاله كل العمليات السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الإسلامي الوليد، أما سرايا الجهاد التي لم تتوقف فقد عززت العلاقات بين المسلمين وأوجدت إطاراً مشتركاً للتفاعل بينهم من أجل تحقيق المبادئ

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، م.س. د. ج ٢، ص ٦٧.

الإسلامية . وفي أتون العمليات الجهادية ومن خلال مؤسسة المسجد نمت عمليات تكاملية أخرى كان أهمها في تقدير الباحث «المروري» و «الاجتهاد» و«المشاركة» وكان المجتمع الإسلامي الوليد يحيا حياة روحية مندفة مفعمة بالاستعداد لتقديم النفس والنفيس من أجل الإسلام ونيل رضا الله سبحانه وتعالى بدخول الجنة . السياسات السابقة كانت لتحقيق التكامل بين المسلمين الذين ينتمون لأمة الإجابة كما عبر^(١) بعض الباحثين ، أما غير المسلمين من اليهود والوثنيين الذين يطلق عليهم هؤلاء الباحثون أمة الدعوة^(٢) فقد طور النبي لتحقيق اندماجهم وتكاملهم مع المجتمع الإسلامي مجموعة من السياسات هي .

٤ - الاعتراف بوجودهم ككيان ديني وسياسي واجتماعي له مطلق الحق في تنظيم حياته الخاصة وفقا لتقاليدته الداخلية بما لا يتعارض والقواعد العامة التي أقرها الدين الإسلامي لتنظيم المجتمع بما يحقق استقراره وأمنه .

٥ - إقرار مبدأ اللامركزية الذي يراعي الجوانب النفسية والثقافية للجماعات المكونة للأمة الإسلامية مع تطوير مبادئ عامة تحفظ للأمة وحدتها وللدولة الإسلامية تكاملها أي تحقيق التنوع في إطار الوحدة فني الوقت الذي اعترف فيه النبي لكل جماعة بنظامها الداخلي فإنه جعل للأمة حق الوفوف في وجه أي وحدة لا مركزية إذا أرادت أن تجعل من نظامها الداخلي والخاص أساسا لممارسة أي نوع من البغي أو الفساد أو العدوان ، أي الاعتراف بالتنوع كمعطي اجتماعي^(٣) ومحاصرة آثاره السياسية وإبقائها في إطار حركة الأمة ككل .

٦ - طرح مفهوم جديد للأمة . هذا المفهوم يجعل من الممكن لمخالفين المسلمين

(١) رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة (ترا - بيروت - ١٩٨٦ - ١٤٠٦ هـ - ط ٢) ، ص ٥٢

(٢) نفس المرجع ، ص ٤٨ .

(٣) علي الدين هلال ، التعددية المجتمعية بين المعطيات التاريخية والعوامل السياسية ، الأفق العربي ، شباط ، ١٩٨٧ ، ع ٩٤ ، ص ٢٦ .

في العقيدة أن يكونوا جزءاً منها بحيث يكون [للمخالفين دينهم وللمسلمين دينهم] ورغم أن بعض الباحثين قد توهم تناقضا بين مفهوم الأمة بمعنى الذين تربطهم عقيدة واحدة وبين مفهوم الأمة أي الذين تربطهم جامعة سياسية واحدة^(١) إلا أن الباحث يقرر استناداً إلى دراسته لمفهوم الأمة أن هناك تعبيرين للأمة ، الأمة حيث تكون تعبيراً عن انتماء عقيدي وتفتقر إلى الأطر المؤسسية التي تعبر عن هذا الانتماء من خلال الدولة . والأمة حيث تكون الدولة تعبيراً عنها ، ففي حالة - الدولة/ الأمة فإن الانتماءات الفرعية يمكنها أن تتعدد داخلها **بإذن** جامعة سياسية واحدة تربط بين المنتمين لهذه الأمة . هذه الجامعة السياسية قد تقبل لأسباب اقتصادية أو أمنية أو استراتيجية تعدداً في الانتماءات الأولية للجماعات المكونة للأمة دون أن يعني ذلك تعارضاً مع المبدأ الديني الذي قامت الدولة على أساسه وبين ضرورات المصلحة الشرعية التي رضى أن يكون بين مواطني الدولة الإسلامية آخرون لا يؤمنون بالدين الإسلامي . وهكذا يمكن القول إن المجتمع الإسلامي الأول قد ميز بين نوعين من الترابط الاجتماعي . الأول [التضامن] الذي ينصرف إلى تلك الرابطة التي تميز مجتمعاً يمكن أن يطلق عليه الجماعة المتألفة [Community] أي جماعة من البشر يضمهم ويقرب بينهم ويشملهم نسق من الروابط المعنوية الطبيعية التي تحمل معني الدفء والتلاحم ، وفي المقابل نجد اصطلاحات مقابلة تعبر عن مضمون مخالف «Society» أي مجتمع تسوده العلاقات التعااضدية وعلاقات المنفعة والمصلحة المشتركة وعلى ما يحمل هذان المفهومان من تناقض فقد اجتمعا وتوافقا في وعاء الأمة الإسلامية^(١) .

(١) رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة ، م.س.ذ. ص ٥٦ . ويصوّر فعلاً أن تكون المواخاة بين المؤمنين قد تمت أولاً لكن بلا تناقض مع مفهوم الجماعة السياسية الذي رسم في داخلها أئمة لا يتفقون في العقيدة مع المسلمين، وفي دلالة واقعة المواخاة انظر : سيد قطب ، في ظلال القرآن ، (القاهرة: دار الشروق ١٩٨٧ - ١٤٠٧ ط ١٣) ، ص ٣٠٤ ، ص ٥٥٤ ، ص ١٥٦٠ . وقد بقي عقد المواخاة قائماً حتي معركة بدر وكان الكتاب مع اليهود قد عقد ، فلا تناقض .

٧- جعل القواعد المنظمة للعلاقات الداخلية بين الجماعات التي تسكن المدينة هي الأولي بالرعاية من علاقات سكان المدينة بالجماعات الأخرى خارجها فمن المعلوم أن إحدى آليات المجتمع القبلي لتحقيق شئ من الإستقرار داخله هو قيام علاقات تحالف بين الجماعات المكونة لهذا المجتمع ، ومن الطبيعي أن يكون لسكان المدينة علاقات تحالف مع جماعات أخرى خارج المدينة فإذا تعارضت علاقات التحالف الخارجية مع القواعد الضابطة لعلاقات الجماعات الساكنة للمدينة فإن مراعاة القواعد الداخلية والالتزام بها هو الواجب .

٨- طرح مفهوم جديد «للعصبية والولاء» حيث تكون العصبية نلمسبدا لا للدم والجنس ، فالإسلام قد اعترف بالقبيلة كأساس للنظام الإجتماعي في قضايا العقود ، والعقل ، والفداء ، لكن إذا تحول التضامن القبلي إلي عنصر امتناع وعصبية للدم والجنس فإن الأمة الإسلامية ترفضه (٢) . والحديث يقول «انصر أحاك ظالماً أو مظلوماً ، فمقال أنصره مظلوماً فكيف أنصره ظالماً ، قال تمنعه عن ظلمه» ، فهنا عصبية للحق [ضد الظلم] وعصبية المرء لأخيه مشروعة ولكن إذا كان ذلك للحق ، أو مايمكن أن نطلق عليه [عصبية الأمة] فلدينا عنصران متكاملان أحدهما يعمل عملي الاستمرارية والآخر يعمل عملي التغيير استمرارية ما هو قوائم من النظم الإجتماعية الداخلية دون أن يعني ذلك

(١) منى أبو الفضل، في وصول المنظور الحضاري-ج١، م.س.ذ.ص١٩.

(٢) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الحنابلة، (الاسكندرية- دار إحياء السنة-د.ت) ص٧١ وقد ذكر أن الأسماء الشرعية «كالمهاجرين والأنصار» حين أصبح سببا للظانفة إلى انتماء الفرد لقبيلته في مواجهة الأمة أو أحد عصبياتها[فإن النبي ﷺ أنكرها وسمها دعوى الجاهلية . . . فأنحدر من العصبية هو تعصب الرجل لطائفته مطلقاً فأما نصرها بأحق من غير عدوان بحسن واجب أو مستحب، وأيضاً طارق البشري، بين الإسلام والعروبة، الحوار، صيف ١٩٨٦/٦-١٤٠٦- السنة الأولى، ص١٥، وأيضاً رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة م.س.ذ.ص٣٨، ص٥٨، وتسمال السعيد، الحل الإسلامي لمشكلة الأقليات، بحث غير منشور، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٧، ص١، ص٢٩.

الحفاظ عليها كما هي بل تطويعها وتغييرها لتتكامل مع الجامعة السياسية الأشمل وهي جامعة الأمة الإسلامية .

٩- تطوير آليات للمشاركة يمكن وصفها «بالاشتراك في المغنم والمغرم» فكل جماعة من الجماعات المكونة لسكان المدينة عليها أن تساهم في نفقات الحرب والدفاع بما في ذلك اليهود والوثنيون الذين يخالفون الدولة عقيدتها ولهم في المقابل الاشتراك في مغنم الحروب والتمتع بالاستقرار والأمن داخل بلادهم الذي قاد إلي رواج تجاري وعمراني كبير ويشير السمهودي في «وفاء الوفا» إليه فيذكر أن المدينة قد شهدت حركة داخلية اتجهت لتعمير الأراضي الخربة في سهل المدينة فبني الناس الدور ، والحوائط [البساتين] واتصل عمران المدينة حتي بدت كبلد واحد متصل العمران عامر بالبيوت والشوارع والحارات، وسيطرت المدينة علي الطريق الساحلي المؤدي إلي الشام مما أدى إلى كثرة الأسواق بها ، وانصرف قطاع من سكانها إلي الأنشطة التجارية - كما زاد عدد سكانها لوفود الناس للسكني بها كبلد آمن ومستقر ، وارتفع مستوي المعيشة بها ، وقد نعم سكان المدينة بالحقوق والواجبات على قدم المساواة كما يرتبها انتماؤهم للجماعة السياسية الجديدة [الدولة الإسلامية].

١٠- جعل الإطار المرجعي للتحاكم حين حدوث تشاجر أو اختلاف للدولة الإسلامية ممثلة في مشرعها وقائدها وهو النبي محمد ﷺ وفي كتابها «القرآن» وهذا يشير إلي تطوير آلية جديدة وجامعة يلتزم المواطنون تجاهها بالطاعة ، وهذه الآلية هي ما يمكن وصفه بالتعبير المعاصر بـ «النظام العام» الذي يحكمه القرآن وتطبيقات السنة وتحقيق الأهداف التي قامت الدولة لأجلها .

ثانياً: دستور المدينة:

مجموعة السياسات التي أشرت إليها سابقا تضمنتها وثيقة المدينة التي سميت في المصادر القديمة «بالكتاب» أو «الصحيفة» وتطلق عليها المصادر المعاصرة «دستور المدينة». وقبل إيراد نص الوثيقة لأهميته فإننا نشير إلى أن بعض المصادر لم تهتم بالوثيقة بل وشككت فيها لأنها لم ترد إلينا إلا من طريق واحد هو نص ابن اسحاق الذي أورده ابن هشام في كتابه «السيرة النبوية» إلا أن هناك نصا آخر كاملا للوثيقة يطابق النص الأول كما يشير د. حسين مؤنس^(١) في دراسته للوثيقة، هذا النص أورده ابن خيثمة فأسنده ، والنص بإسناده أورده فتح الدين أبو الفتح محمد بن محمد بن محمد ابن سيد الناس الشافعي المتوفي سنة ٧٣٤هـ في سيرته المسماة «عيون الأثر في فنون المغازي والشمايل» وكما يشير د. حسين مؤنس فإن وجود نصين متطابقين للصحيفة يكفي لإثبات أصالتها ذكر د. حسين مؤنس في شرحه وتوثيقه للصحيفة أنها لم تكتب في وقت واحد ويرجح أن تكون الأجزاء الخاصة باليهود وما بعدها قد كتبت في عام ٦هـ إلى ما بعد صلح الحديبية فهي على قوله لم تكتب في وقت واحد وإنما كانت مفتوحة بحيث يمكن أن يزداد عليها بعض النصوص مع تطور الأوضاع الجديدة في المدينة . وهو يخالف بذلك جميع المؤرخين الذين عاجلوا الوثيقة والذين يذكرون أن الصحيفة قد كتبت عقب وصول النبي ﷺ إلى المدينة وهو بصدد بناء الأساس الاجتماعي والسياسي للدولة .

(١) حسين مؤنس ، عالم الإسلام ، م.س.د ، ص ١٥٠ - ١٥١ .

نص الوثيقة كما أوردها د. محمد حميد الله الحيدر آبادي في كتابه «مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي^(١) والخلافة الراشدة» .

- ١- هذا كتاب من محمد النبي [رسول الله] بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم^(٢) وجاهد معهم .
- ٢- أنهم أمة واحدة^(٣) من دون الناس .
- ٣- المهاجرون من قريش علي ربيعته^(٤) يتعاقلون^(٥) بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين .
- ٤- وبنو عوف علي ربيعته يتعاقلون معاقلمهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .
- ٥- وبنو الحارث [بن الخزرج] علي ربيعته يتعاقلون معاقلمهم الأولى . . .
- ٦- وبنو ساعدة علي ربيعته يتعاقلون معاقلمهم الأولى
- ٧- وبنو جُشم علي ربيعته
- ٨- وبنو النجار

(١) محمد حميد الله ، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة [جئة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة - ط ٢ ، ص ١٥ ، ٢١ ، - السيرة النبوية لابن هشام . ص ٦٤ ، ج٢ ، والأموال لابي عبيد القاسم ابن سلام وقد أورد جزءاً منها في ص ١٦٦ وأوردها في ص ٢٦٠ - ٢٦٤ .

(٢) عند أبي عبيد زيادة كلمة [وحلّ معهم] وليس هناك ما يشير إلي اليهود فهل كان هذا الجزء [الأول من الصحيفة] ينظم أمر المؤمنين الساكنين في «يثرب» ومن سيلحقهم مهاجرين ، وإن صح ذلك وهو محتمل فإن الصحيفة تكون قد كتبت في أكثر من وقت واحد ، ويلاحظ هنا أن معايير الهجرة والجهاد هي معايير لتفاضل المسلمين فيما بينهم .

(٣) أمة واحدة - أي تجمعهم رابطة العقيدة التي تميزهم عن غيرهم من الناس

(٤) يقول أبو عبيد والمحمفوظ عندنا «رباعته» أي زعمائهم وقادتهم وبتأزمهم .

(٥) العقل أي الدبة .

٩- وبنو عمرو

١٠- وبنو النبيت علي ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

١١- وبنو الأوس على ربعتهم

١٢- وأن المؤمنين لا يتركون مُفْرَحاً^(١) بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل .
وأن لا يحالف مؤمن مولي مؤمن دونه .

١٣- وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم إذا ابتغى دسيعة^(٢) ظلم أو إثماً أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم .

١٤- ولا يقتل مؤمن مؤمناً ولا ينصر كافراً على مؤمن .

١٥- وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم وأن المؤمنين بعضهم موالي^(٣) بعض دون الناس .

١٦- وأن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم .

١٧- وأن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم^(٤) .

١٨- وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا .

(١) المفرح أي الغارم غرماً كبيراً أو المُفْلِح .

(٢) أي يأخذ شيئاً بدون وجه حق والدسيعة يعني العطية .

(٣) أي ينصر بعضهم بعضاً .

(٤) أي لا يجوز للمؤمن في الحرب أن يسالم غير المؤمن إلا على صلح وهدنة يتفقان عليها .

- ١٩- وأن المؤمنين يبئ بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله .
- ٢٠- وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدي وأقومه ، وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفساً^(١) ولا يحول دونه علي مؤمن .
- ٢١- ومن اعتبط^(٢) مؤمناً قتلاً عن بيته فإنه قود به ، إلا أن يرضي ولي المقتول ، وأن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه .
- ٢٢- وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر مُحدثاً أو يؤوله ، وأن من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل .
- ٢٣- وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مردهً إلي الله ومحمد .
- ٢٤- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .
- ٢٥- وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين [لليهود دينهم وللمسلمين دينهم] ، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته .
- ٢٦- وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف .
- ٢٧- وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف .
- ٢٨- وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف .
- ٢٩- وأن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف .

(١) أي لا يجوز لمشرك من أهل يثرب أن يحمي مالا لقريش ولا أن ينصرها على مؤمن ، ويذهب أبو عبيد أن معني مشرك هنا أي اليهود . وإذا أخذنا بهذا التفسير فمعنى ذلك أن الجزء الأول من الوثيقة قد احتوى تنظيمًا للعلاقة مع اليهود على أن لا يجيروا مالا لقريش أما إذا كان مشركاً بمعنى وثني فإن معني ذلك أن الوثيقة قد تضمنت تنظيمًا للعلاقة مع الكفار الذين لم يسلموا . والباحث يميل إلى تفسير الشرك هنا بمعنى أهل الأوثان .

(٢) أي قتله بريئاً محرم الدم وأصل الاعتباط في الإبل أن تُنحر بلا داء يكون بها .

- ٣٠- وأن لليهود بني الأوس مثل ماليهود بني عوف .
- ٣١- وأن لليهود بني ثعلبه مثل ماليهود بني عوف إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته .
- ٣٢- وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم .
- ٣٣- وأن لبني الشطبية مثل ماليهود بني عوف ، وأن البر دون الإثم .
- ٣٤- وأن موالي ثعلبة كأنفسهم .
- ٣٥- وأن بطانة يهود كأنفسهم .
- ٣٦- وأنه لا يخرج أحد منهم إلا بإذن محمد .
- ٣٦ب - وأنه لا ينحجز على ثأر جرح ، وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم وأن الله علي أبر هذا .
- ٣٧- وأن علي اليهود نفقتهم وعلي المسلمين نفقتهم ، وأن بينهم النصر علي من حارب أهل هذه الصحيفة . وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم .
- ٣٧ب - وأنه لا يأثم امرؤ بحليفه ، وأن النصر للمظلوم .
- ٣٨- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .
- ٣٩- وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة .
- ٤٠- وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .
- ٤١- وأنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها .
- ٤٢- وأنه ماكان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلي الله وإلي محمد رسول الله ﷺ وأن الله علي أتقي ما في هذه الصحيفة وأبره .

- ٤٣- وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها .
- ٤٤- وأن بينهم النصر علي من دهم يثرب .
- ٤٥- وإذا دُعوا إلي صلح يصلحون ويلبسونه فإنهم يصلحون ويلبسونه ، وأنهم إذا دعوا إلي مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين .
- ٤٦- علي كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم .
- ٤٧- وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم علي مثل مالأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة وأن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا علي نفسه وأن الله علي أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره .
- ٤٧- وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم ، وأن الله جار لمن بر واتقى ومحمد ﷺ (١) .
- وبعد إيراد نص الوثيقة فإن أبا عبيد يقول «وإنما كان هذا الكتاب فيما نرى حدثان مقدم رسول الله المدينة قبل أن يظهر الإسلام ويقوى قبل أن يؤمر بأخذ الجزية من أهل الكتاب وكانوا ثلاث فرق ، بنو القينقاع ، والنضير ، وقريظة » (٢) .
- د . حسين مؤنس في توثيقه وتحليله لهذه الوثيقة ذهب إلي القول بأن الجزء

(١) وهذا أتم نص للوثيقة طالعه الباحث وقد أورده ابن هشام في سيرته ، راجع ابن هشام ، السيرة النبوية . تحقيق السرجاني ، (مصر: المكتبة التوفيقية د.ت)، المجلد الأول . ج٢ ، ص ٦٤ . وقد نقلته بتقسيم المواد عن محمد حميد الله ، الوثائق النبوية للعهدة النبوية والخلافة الراشدة ، (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) ط٢ ، ص ١٥ - ٢٠ ، وأشار ابن اسحق إلي أن الكتاب مودعة لليهود فقال وكتب رسول الله كتابا بين المهاجرين والأنصار وأدع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم علي دينهم وأموالهم وشترط لهم واشترط عليهم وكذا أشار أبو عبيد فقال «وهذا كتاب رسول الله بين المؤمنين وأهل يثرب وموادعته يهود مقدمه المدينة ، راجع أبو عبيد ، الأموال ، بتحقيق هراس (القاهرة: دار الفكر ، ١٩٧٥-١٣٩٥) ، ص ٢٦٠-٢٦٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٦٦ .

الذي فصل العلاقة مع اليهود قد كتب بعد غزوة بني قريظة سنة ٦ هـ لعدم ذكر طوائف اليهود الكبرى بالوثيقة ، ولم يشر إلى أي عقود للنبي كانت مع الطوائف الكبرى ، وهو يذهب إلى أن الجزء الأول من الوثيقة الذي كتب بعد مقدمه المدينة هو تحويل لبيعة العقبة الأولى والثانية الشفويتين إلى كتاب محرر له قوة الإلزام ، فهل هذا يعني أنه لم يكن لليهود أي عقود منظمة للعلاقة معهم قبل عام ٦ هـ ؟ هذه النقطة غامضة وصياغة تحليل د. حسين مؤنس تذهب إلى هذا . لكن الجزء الأول من الوثيقة كتب فيه نص خاص باليهود وهو المادة رقم (١٦) وإذا أخذنا بتفسير أبي عبيد للمادة (٢٠) من أن معني «مشارك» أي يهودي - لكان لدينا مادة أخرى تضبط العلاقة مع اليهود مما يؤكد أن الجزء الأول كتب حدثان مقدم النبي إلى المدينة وأنه تضمن إشارة للعلاقة مع اليهود الذين هم الطوائف الكبرى ، غير أن عدم ذكر الوثيقة لقبيلة الأوس والخزرج لا يجعلنا نقول أن الوثيقة لم تتضمن إشارة لتنظيم علاقة المهاجرين بهم في الجزء الأول وإنما ما درجت عليه الوثيقة هو ذكر بطون القبائل ولم تشر إلى القبائل الكبرى وأنهاسارت على هذا المنوال في ذكرها لبطون قبائل اليهود التي تحالفت مع بطون قبائل الأوس والخزرج مما يجعل الباحث يرجح أن الجزء التفصيلي الخاص باليهود هو لقبائل اليهود الكبرى ولكن بذكر بطونهم المتحالفة مع بطون قبائل الأوس والخزرج . وبالتالي فالوثيقة فيما يتعلق بالجزء التفصيلي الخاص باليهود قد كتبت بعد مقدم النبي ﷺ المدينة دون أن يعني ذلك أنها قد كتبت في وقت واحد ، ويجمع المؤرخون والمفسرون على وجود كتاب يُنظم العلاقة مع اليهود قبل عام ٦ هـ . وكتابة الوثيقة على هذا النحو المفصل يشير إلى أن الدولة الإسلامية في مجال الحقوق والواجبات لا تدع في التحديد بها وتوضحها أي أوهاام يمكن أن توجد في مجتمع تسوده العلاقات العرفية كما لم تجعل من مجرد الإلهام الكارزيمي مصدرا لهذه الحقوق والواجبات ولكن جعلت العلاقة بينها وبين مواطنيها علاقة واضحة وراشدة وعقلانية . كما أن الدولة

الإسلامية لم تتطور وفقاً للنموذج الفبري ولكنها من أول يوم أسست علاقتها بمواطنيها على أسس عقدية واضحة لا تشوبها شائبة غموض ، إن هذا يعني حرصها على حق علم القوي السياسية بقواعد الممارسة قبل الحركة السياسية وحقها أيضاً في الاحتكام لهذه القواعد إن حدثت أي مخالفات في الممارسة لما هو متفق عليه ومدون في الوثيقة التي تعد دستوراً بكل المقاييس . وتحدث المصادر عن وجود نسخة منها لدى كل طرف من أطرافها مما يعني المساواة بين أطرافها من ناحية وحقها في المشاركة على قدم المساواة من ناحية أخرى بل وحقها في الرقابة من ناحية ثالثة .

بعد ترتيب العلاقة الداخلية بين سكان المدينة انعكس ذلك على حركة العمران بها وحدث حراك اجتماعي لصالح بعض التسوي المتمهنة في المدينة من قبل كفضاعة، والأسامة . إذ ابتنوا الدور واتخذوا الحواظ وانخرطوا في أعمال التجارة وصارت المدينة نموذجاً لمجتمع مستقر وآمن في الجزيرة العربية فهاجر إليها كثير من الناس .

ثالثاً: قواعد الممارسة بين الدولة الإسلامية واليهود كأقلية :-

لقد كان استقرار المدينة يمثل تهديداً للوجود اليهودي بها من ناحية كما أن خروج النبي ﷺ ، الذي كانوا يعتقدون قرب بعثته وأنهم سيؤمنون به دون غيرهم أثار عوامل الحسد في نفوسهم فلم يؤمنوا به ، وكما في مثل هذه الحالات فإن صعود نجم لقوة اجتماعية وسياسية في مجتمع يثير من القوى الأخرى التي تناصبه العداة تعبيرات نفسية بتمنى الفشل لها وأن خط العداة النفسي هذا ينبئ عن نفسه في شكل سلوكي ظاهر كلما حازت القوة الجديدة مصادر للقوة ونالت رضا الجماعة السياسية التي تعمل في إطارها . يذكر ابن اسحاق أن اليهود قد نصبوا العداة للإسلام بغيا وحسداً وضعنا وكونوا مع المنافقين طابوراً خامساً يتهدد وحدة المجتمع الوليد ولكن هذا التهديد يعمل بشكل بارد وخفي بحيث لا يمكن القول بيقين أن هذه ممارسات توجب المحاسبة . وكانت أحوال اليهود تسأل النبي لتلبس الحق بالباطل فكان القرآن ينزل فيهما يسألون عنه وكان أكثر الإجابات القرآنية

لأسئلة من قبل اليهود علي سبيل الإعنت والمحاربة . وقد أورد ابن اسحاق قائمة بأسماء الذين قادوا حملة الحرب الباردة الداخلية في المجتمع المدني وهذه القائمة كبيرة ومن كل قبائل اليهود ، أي أن الوجود الإسلامي الوليد قد واجه تحولا في المواقف اليهودية العدائية فيما بينهم فتكونت جبهة واسعة من قبائل اليهود والمنافقين لمواجهة العملاق الجديد^(١). وكان إسلام بعض الأخبار «كعبد الله بن سلام»^(٢) تحديا للشرعية اليهودية الدينية في الجزيرة العربية والمدينة . إذ تؤكد أن محمدا هو الرسول الذي عندهم مكتوب في التوراة .

ويمكن التعرف علي الحالة النفسية لزعماء اليهود مما ذكرته «صفيه بنت حبي» بن أخطب» زوج النبي قالت : كنت أحب ولد أبي إليه وإلي عمي أبي ياسر : لم ألقهما قط مع ولد لهما إلا أخذاني دونه قالت : فلما قدم رسول الله المدينة ونزل قباء في بني عمرو بن عوف غدا عليه أبي حبي بن أخطب وعمي أبو ياسر بن أخطب مغلسين قالت فلم يرجعا حتي كانا مع غروب الشمس ، قالت : فأتيا كسلانين يمشيان الهويينا قالت فهششت إليهما كما كنت أصنع فوالله ما التفت إلي واحد منهما ، مع ما بهما من الغم قالت وسمعت عمي أبا ياسر وهو يقول لأبي حبي بن أخطب أهو هو قال نعم والله ! قال أتعرفه وتثبته قال نعم قال فما في نفسك منه قال عداوته والله ما بقيت^(٣). وكجزء من تهديد التكامل القومي للمجتمع

(١) في تفسير قوله تعالى ﴿وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم تشهدون . الآية﴾ ان اليهود كانوا يخرجون مع ملثانيهم من الأوس والخزرج لتخرج بنو قينقاع مع الخزرج ، والنضير ، وقريظة مع الأوس بينفاننون يقتل بعضهم بعضهم وهو محرم عليهم فإذا وضعت الحرب أوزارها فادوا الأساري عملا بحكم التوراة وأبطلوا الدين وهو مخالف حكم التوراة ففيهم نزل قول الله ﴿أنتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض﴾ فكان بين اليهود عداة كما بين الأوس والخزرج فلما دخل الأوس والخزرج الإسلام كون اليهود والمنافقون جبهة ضد الإسلام . وراجع في تفسير هذه الآية ابن هشام ، السيرة النبوية م . ص . د ، ص ٨٦ - ٨٧ .

(٢) أسلم من اليهود غير عبد الله بن سلام ، ثعلبة بن سعيه . وأسد بن عبيد وعيرهم وراجع ابن هشام ، السيرة النبوية م . ص . د ، ج ٢ ، ص ٩٧ .

(٣) ابن هشام ، السيرة النبوية م . ص . د . ص ٧٣ - ٧٤ المجلد الأول ح ٢ وانظر قائمة بأسماء المنافقين في نفس المرجع ص ٧٤ .

الإسلامي أسلم من أحبار يهود نفاقا عدد بلغ العشرة وفي المنافقين واليهود كما يقول «ابن اسحق» نزل صدر سورة البقرة إلى المئة ، وبشامل الخطاب القرآني في شأن اليهود يتأكد لدينا أنهم كانوا يمثلون خطراً هائلاً علي المجتمع الإسلامي من حيث قدرتهم على المراوغة والتأمر من ناحية ومن حيث أنهم كانوا لا يزالون يمثلون قوة هائلة في توجيه العقليّة المشركة في يثرب والتأثير عليها فجاء الخطاب القرآني ليكشف عن طبيعتهم ويظهر شيئاً من تاريخهم مع أنبيائهم لبيد أي قدر من نفوذهم المعنوي كأهل كتاب في المدينة . ماسبق يؤكد أن اليهود كجماعة قد قرروا الانفصال نفسياً ، وعضوياً ، وفكرياً عن الدولة الإسلامية رغم أنهم لازالوا يعيشون داخل حدودها ، أي قرروا أن يكونوا أقلية داخل الدولة المسلمة لا مواطنين ، وفي ظل الحرب الباردة التي كانت علي قدم وساق من اليهود ضد الدولة الإسلامية قامت غزوة بدر الكبرى في ظرف تاريخي لم يكن المسلمون فيه راغبين في القتال والمواجهة وتحدث المفاجأة الكبرى بوقوع القتال وهزيمة سادة العرب [كفار قريش] من المسلمين المستضعفين الذين خرجوا بالأمس من مكة مطرودين مستخفين ، هذا النصر غير المتوقع أدى إلى إقامة أفراح كبرى احتفالاً به في المدينة وكتعبير عن الحسد لما أصاب المسلمين من خير في بدر بدأ اليهود يعبرون بصراحة عن عدائهم للإسلام ، ويمكن أن نشير في هذا السبيل إلي : عدم اشتراكهم مع المسلمين في هذه الاحتفالات ولو على المستوى الوجداني .

وبداية إظهار تعبيرات تقلل من انتصار المسلمين كتقولهم «لا يغرنك أنك لقيت قوما لا علم لهم بالحرب فأصبت منهم فرصة إنا والله لئن حاربناك لتعلمن أنا نحن الناس» وهذه المقولة لا تقلل من الانتصار الإسلامي فحسب وإنما تحمل تعبيراً واضحاً عن نية بني قينقاع حرب رسول الله وهو ما جعل النبي يقول حين نزل قوله تعالي ﴿ وإما تخافن من قوم خيانه فانبد إليهم علي سواء ﴾ أنه يخاف بني قينقاع .

وفي هذا الجو المستوتر بين الجماعتين وكما في أي مجتمع من الممكن وقوع حوادث فردية تؤدي إلى اتساع دائرة القتال إلي حد انخراط الجماعتين عن آخرهم

فيه ، ويرجح الباحث^(١) أن يكون سبب القتال المباشر مع اليهود ما ذكرته المصادر التاريخية من أن امرأة مسلمة قد قدمت بجلب لها فباعته في سوق بني قينقاع وجلست إلي صائغ بها فجعلوا يريدونها علي كشف وجهها فأبت فعمد الصائغ إلي طرس ثوبها فعقده إلي ظهرها . فلما قامت انكشفت سواتها فضحكوا بها فصاحت فوثب رجل من المسلمين علي الصائغ فقتله وكان يهودياً وشدت اليهود علي المسلم فقتلوه فاستصرخ أهل المسلم المسلمين علي اليهود فغضب المسلمون فوقع الشر بينهم وبين بني قينقاع الذين أزعجهم مشهد الجموع الإسلامية القادمة فترسوا بحصونهم وحاصرهم المسلمون خمسة عشر يوماً حتي نزلوا علي حكم النبي ﷺ فقام إليه «عبد الله بن سلول» وقال أحسن في موالى حتي وضع يده في جيب النبي وقال «لا أرسلك حتي تحسن إلي في موالى أربعمئة حاسر ، وثلاثمئة دارع قد منعوني من الأسود والأحمر . . .» فتركهم النبي ولم يمسه بسوء لكنه أجلاهم إلي أذرعات بالشام . كانت هذه المواجهة الأولى مع إحدى الجماعات اليهودية التي قبلت بتوقيع صحيفة المدينة لكنها لم تلتزم بينودها ونقضت مبادئها وبالتالي لم يكن ممكناً إبقاؤها داخل الدولة الإسلامية بعد تيقن النقض منها .

وقع ذلك بعد معركة بدر وقبل غزوة أحد ويرجع سبب المواجهة المبكرة مع بني قينقاع بالذات إلى سببين رئيسيين :

(١) تضطرب المصادر التاريخية في ذكر السبب الذي من أجله وقع الصدام بين الدولة الإسلامية وبني قينقاع ومع ذلك لا تجد وضوحاً يشعر بأن هذا هو سبب القتال فإين الأثير في الكامل يذكر أنه لما انتصر المسلمون علي قريش في بدر أظهر يهود له الحسد بما فتح الله عليه وبعوا ونقضوا العهد فحذروهم بقريش ودعاهم إلى الإسلام فقالوا «لا يغرنك أنك لقيت نوما لا علم لهم بأخرب فأصبت منهم فرصة . . .» ويذكر الطبري وابن هشام شيئاً قريباً من هذا لكنهم يقولون أن النبي جمعهم بالسوق ثم قال لهم حذروا من الله مثل ما نزل بقريش من النعمة وأسلموا فإنكم قد عرفتم أني نبي مرسل . . .

ويذكر الطبري أن سبب محاربتهم نزول آية وإما تخافن . . الآية . وبينما يذكر ابن هشام أن الاعتداء علي المرأة المسلمة هي سبب مستقل لوقوع الحرب ، يذكر ابن الأثير أنها واقعة منفصلة وأنها حلقة في سلسلة الأعمال العدائية اليهودية ضد الدولة الإسلامية .

أولهما : أن بني قينقاع يعيشون داخل المدينة ونيسوا في ضواحيها وأنهم في تماس دائم مع حركة المجتمع المسلم وبالتالي احتمال تأثرهم بحركة المجتمع أعلى من غيرهم ومن ثم فاحتمالات الاستجابة من جانبهم تكون أعلى من غيرهم .
الاتصال اليومي بين الجماعات التي يجمعها وطن واحد وهم مختلفون في العقيدة أو الدين يحتاج إلي قدر كبير من الرغبة الصادقة في التعاون للحفاظ علي تعایشهم معا . أما إذا فتحت إحدى الجماعات الباب للممارسات العدائية فإن الاتصال سيقود حتما إلى وقوع الصدام .

ثانيهما : أن بني قينقاع كانوا أكثر اليهود امتلاكاً لمصادر القوة الاقتصادية فهم صاغة وتجار، والقوة العسكرية فهم يمتلكون السلاح ويتاجرون فيه وهم متمرسون في القتال^(١). هذه المصادر من القوة قد تغري الأقلية باختيارات ضد التكامل القومي لمجتمعها كمحاولة الإيقاع بين فصائله، أو الاستنكاف من الخضوع لسلطة الدولة والالتزام بنظامها العام أو طرح حل انفصالي عن الجماعة كلها وكان من الأخرى بها أن تستغل هذه المصادر لتعزيز أمن مجتمعها واستمراره .

وبعد انتهاء المواجهة الأولى من بني قينقاع تبدأ حلقة جديدة من حلقات رفض التكامل مع المجتمع المسلم فتذكر كتب السيرة^(٢) أن كعب بن الأشرف وهو أحد زعماء بني النضير قد أذهله انتصار المسلمين في بدر فقال «والله لئن كان محمد أصاب هؤلاء القوم لبطن الأرض خير لنا من ظهرها» فلما تيقن نصر المسلمين سافر إلي مكة وحرصهم على الدولة الإسلامية في المدينة وبكي أصحاب القليب بل وتجاوز إلى حد التشبيب بنساء المسلمين حتي آذاهم فأرسل إليه النبي «محمد بن مسلمة» فقتله . وقد أخاف قتل ابن الأشرف «بني النضير» فلما ذهب النبي يسألهم

(١) كمال السعيد ، قراءة جديدة في وثيقة المدينة ، منبر الشرف . م.س. ذ ص ١١٧-١١٨ وهي مستقاة من كتب السيرة .

(٢) على سبيل المثال : ابن كثير ، السيرة النبوية - المجلد الثالث (بيروت: دار المعرفة ١٣٩٣-١٩٧٦) ص ١٤٥ ، ١٥٤ وعن خبر واقعة بني النضير وعن خبر كعب بن الأشرف . نفس المرجع ، ص ١٦٠-١١١ .

أن يعينوه في دية العامرين اللذين قتلتهما عمرو بن أمية تأمروا علي قتلته بإلقاء حجر عليه وهو مستند إلى أحد بيوتهم فلما علم النبي ذلك بعث إليهم يأمرهم بالجلء عن المدينة . فبعث إليهم «عبد الله بن سلول» رأس المنافقين يقويهم على القتال وأنه سيكون وجماعته من المنافقين معهم «إن معي ألفين من العرب فأقيموا لهم يدخلون معكم وقريظة تدخل معكم» فرفض بنو النضير الجلاء وقاوموا فحاصروهم النبي خمسة عشر يوما حتي صالحوه على أن يحتن لهم دماءهم وله الأموال والحلقة [السلاح] فخرجوا إلي خيبر عامتهم وبعضهم ذهب إلى الشام .

لما توجه قادة بني النضير إلى خيبر ونزلوا بها دان لهم أهلها فتولوا كبر تأليب الأحزاب على المسلمين في معركة الأحزاب والتي تعد معركة فاصلة في حياة المسلمين والأمة الإسلامية فقد تعرض المجتمع المسلم لخطر الإستئصال والإفناء في هذه المعركة - كما شجع بنو النضير بني قريظة على نقض العهد مع المسلمين أثناء المعركة . وأصبح الجانب الذي تحميه قريظة من المدينة في يد الأعداء الذين أحاطوا بالمسلمين كإحاطة السوار بالمعصم إلي حد أن النبي كاد أن يكتب كتابا مع غطفان على ثلث ثمار المدينة حتي يرجعوا عنها^(١).

وبعد فض تجمع الأحزاب توجه النبي بجيشه إلى قريظة للتخلص من هذه الأقلية التي هددت الوجود الإسلامي في أشد لحظات الخطر فحاصروهم النبي خمسا وعشرين ليلة حتي سألوا النزول على حكم رسول الله ﷺ فحكم فيهم أحد حلفائهم وهو سعد بن معاذ فحكم عليهم بقتل المقاتلة وسبي النساء والذرية وتقسيم الأموال فأنزلهم النبي وقتل الرجال منهم وكان عددهم سابين ثمانمائة إلى تسعمائة ولم يقتل إلا امرأة واحدة قتلت مسلما وهذه هي التجربة الأولى بين الدولة الإسلامية وبين إحدى جماعات المجتمع الإسلامي من غير المسلمين «اليهود» وهم من أهل الكتاب . وقد رسخت هذه الخبرة مجموعة من قواعد الممارسة السياسية هي :

(١) نفس المرجع ، ص ١٩٨ .

١- جماعة اليهود التي هددت التكامل القومي للمجتمع المسلم أصبحت أقلية في مواجهة الدولة والمجتمع لا بسبب كونها أقل عدداً فمجتمع المدينة لم يكن قد تكاملت فيه أغلبية عديدة بحيث يصبح الآخرون بالنسبة إليها أقلية . وإنما صارت أقلية محاربة لخروجها على مجموعة المبادئ والتضامات التي تكامل عليها إجماع كل القوي السياسية في المدينة .

٢- الدولة الإسلامية في المرحلة النبوية لم تكن تلجأ إلى ممارسة سلطة قهر تجاه مواطنيها إلا في أضيق الحدود وأنها كانت تميل إلى استخدام الوسائل السلمية في التعامل مع خصومها بدليل أن النبي أجلي بني قينقاع إلى أذرعان دون أن يسهم بسوء استجابة إلى إلحاح «عبد الله بن سلول» في الإحسان إليهم . كما أرسل إلى بني النضير ليخرجوا من المدينة ولكنهم قاوموا مما اضطر النبي ﷺ إلى إجلائهم (١) .

٣- الاتساق بين قرار التعامل مع الأقلية وطبيعة الأعمال الموجهة ضد الدولة فبينما قتل مقاتلة بني قريظة فإنه سمح لبني قينقاع بالجلء إلى أذرعان سالمين، وكذلك بنو النضير أجلاهم وسمح لهم أن يحملوا معهم منقولاتهم عدا السلاح ، والمال . لأن طبيعة ما قاموا به لا يرقى إلى خطورة ما قام به بنو قريظة (٢) .

٤- الحفاظ على الأمن القومي للدولة الإسلامية بأقل تكلفة ممكنة مع الأخذ في الاعتبار ما يمكن تسميته «بأولوية الحفاظ على التماسك الداخلي» فاستجابة النبي «لعبد الله بن سلول» بإطلاق بني قينقاع كان مقصوداً به في الأساس مراعاة رابطة الولاء [التحالف] التي كانت بين الخزرج وبني قينقاع . وأيضاً استند إلى آلية التحكيم في التعامل مع بني قريظة «وجعل من يحكم فيهم

(١) الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، (بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ط ٥ ، ٩ ، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩) ، ج ٢ ، ص ٢٢٤ . ونجدها في كل كتب السيرة التي طالعناها ولكننا نكتفي بالإشارة إلى الطبري .

(٢) ابن الأثير ، الكامل ، المجلد الثاني (بيروت : مدار الفكر ١٩٨٧-١٣٩٨ هـ) ص ١٢٦ ، ١٢٧ .

أحد مواليهم [حلفائهم] مراعاة لعرى التحالف الذي كان بينهم وبين الأوس وبحيث يكون قد سوى في المعاملة بين الأوس والخزرج ، فكما رضي بحكم ابن سلول في بني قينقاع فإنه يحكم «سعد بن معاذ» في بني قريظة^(١) . وقد كان للتحكيم فائدة نفي شبهة تحيز الدولة الإسلامية ضد أحد حلفاء قوة أساسية إسلامية وهم الأوس في وقت كانت الولاءات لا تزال غائمة ولم تحسم تماماً للإسلام .

٥- بروز الخطر اليهودي عقب كل مواجهة مع قوي الكفار الخارجية . بحيث كان المجتمع يتعرض لمواجهة خطر خارجي يعقبها مواجهة داخلية للتخلص من الأقلية التي نبذت ولاءها لدولتها في أثناء الخطر الخارجي فبعد بدر الكبرى حدثت المواجهة مع بني قينقاع وبعد أحد حدثت المواجهة مع بني النضير وبعد الخندق حدثت المواجهة مع بني قريظة وهذا يعني شينين أحدهما: يميل خطر الأقلية للتعاظم حين مواجهة خطر خارجي ثانيهما: أن الاستجابة لإغراء استغلال الخطر الخارجي من جانب الأقلية ضد الدولة التي تعيش فيها الأقلية سيجعلها تدفع ثمن ذلك غالبا وهو وجودها في كثير من الحالات .

رابعاً: قواعد إدماج الجماعات اليهودية خارج نطاق المدينة بالدولة الإسلامية:

توصف علاقة الدولة الإسلامية باليهود كما أوضحناها بأنها علاقة داخلية . أي علاقة دولة بجزء من مجتمعتها لكن الدولة الإسلامية وهي تتحرك لتثبيت أقدامها في إقليم الجزيرة العربية لاحظت أن اليهود كأقلية لها امتدادها الخارجي في خيبر ، وفدك ، وتيماء ولا تزال تهدد الأمن القومي للدولة الإسلامية . ولما كانت قدرة الدولة الإسلامية في هذه المرحلة من تطورها لا تتيح لها فتح جبهتين للصراع فقد وقعت صلح الحديبية عام ٦ هـ مع خصمها الرئيسي «كفار مكة» ورغم أن شروط

(١) نفس المرجع ، ص ١٢٧ .

الصلح في الظاهر لم تكن في مصلحة المسلمين إلا أن القرآن الكريم قد وصفه بأنه فتح. قال ابن اسحق نقلاً عن الزهري «مافتح في الإسلام فتح قبله كان أعظم منه، إنما كان القتال حيث التقى الناس فلما كانت الهدنة ووضعت الحرب أوزارها وأمن الناس كلهم بعضهم لبعض والتقوا فتفاوضوا في الحدت والمنازعة فلم يكلم أحد في الإسلام يعقل شيئاً إلا دخل فيه ولقد دخل في تينك السنين مثل من كان دخل في الإسلام قبل ذلك أو أكثر. قال ابن هشام والدليل على ماقاله الزهري أن رسول الله خرج إلى الحديبية في ألف وأربعمائة ثم خرج في فتح مكة بعد ذلك بستين في عشرة آلاف^(١). وبعد عودته من الحديبية سار إلي خيبر في عام ٧ هـ. وكانت خيبر أقصى تجمع يهودي يقع في شمال المدينة على بعد ٦٠ ميلاً وكانت عبارة عن عشرة حصون، آوت من قبل اليهود الذين أجلاهم النبي من المدينة وخبير تحالفات مع قبيلة غطفان الوثنية. وقد حاصر النبي ﷺ حصونهم فصالحه حصنان وقاتلته ثمانية حصون حتي تم فتح الحصون كلها، وقد طلب اليهود مصالحة رسول الله على الأمان لأنفسهم وذرائعهم ويخرجون إلى الشام^(٢).

ثم إنهم طلبوا من رسول الله أن يقرهم في خيبر على أن يقوموا بزراعة الأرض وتكون ثمرتها مناصفة بينهم وبين المسلمين فأعطى ذلك لهم فكانت في أيديهم حياة رسول الله ﷺ وأبي بكر وصدرا من خلافة عمر حتي أجلاهم عنها إلى الشام. وبعث رسول الله إلى أهل فلك «وهم يهود» منصرفه من خيبر ليدعوهم إلى الإسلام فصالحوا رسول الله على نصف الأرض بتربتها فقبل ذلك منهم حتي أجلاهم عمر عن الجزيرة وأعطاهم نصف قسيمة الأرض والنخل. ثم جاء النبي ﷺ وادي القرى وتيماء، فامتنع أهل وادي القرى عليه وقاتلوه ففتح أرضهم عنوة إلا أنه صالحهم على مثل

(١) ابن هشام، السيرة النبوية م.س. ذ ص ١٧٤، ج ٣.

(٢) البلاذري، فتوح البلدان (بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٨٧ ١٣٩٨) ص ٤٢-٣٦.

ماصالح عليه أهل خيبر . أما تيماء فإنه صالحها على الجزية ^(١) . فأقاموا ببلادهم وأرضهم في أيديهم .

هنا نجد الدولة الإسلامية تتعامل مع بلاد، وسكان ليسوا جزءاً من مواطنيها ولكنهم أجنب عنها ، وهنا نجد أن الدولة الإسلامية تضع قواعد «للإدماج» (Inclusion) أي ضم أراض وشعوب إليها وهي بصدد تكوين الدولة - الأمة .

١- القاعدة الأولى : عدم اعتبار الخبرة السابقة مع يهود المدينة موقفاً نهائياً من اليهود بل قبلت الدولة الإسلامية ضم يهود خيبر ، وتيماء ، وفدك ، ووادي القرى إلى الدولة الإسلامية وتعاملت مع هذه البلدان كموقف جديد تحكمه المتغيرات الواقعية التي تحيط به والتي جعلت الدولة الإسلامية تقبل إقامتهم ببلادهم على أن يقوموا على زراعتها مناصفة فني ذلك لتحقيق لمصلحة الدولة الإسلامية التي لم يكن لديها من يقوم على أمر الأراضي المفتوحة وهو يحقق مصلحة البلاد المفتوحة أيضاً بإقامتهم في أرضهم" :

٢- القاعدة الثانية : التسامح في الاستجابة لشروط أهالي البلاد المفتوحة ومراعاة مصالحهم ومصلحة الدولة الإسلامية جعل البلدان المجاورة المقصودة بالفتح الإسلامي تسعي إلي توقيع عقود للصالح مع الدولة على نفس شروط البلدان التي سبق فتحها كما فعلت «فدك» و«تيماء» .

٣- القاعدة الثالثة : اعتبار أهل البلاد المفتوحة جزءاً من سكان الدولة الإسلامية بعد الفتح ولما كانت الدولة الإسلامية تضع أمانها هدفاً هو توسيع

(١) البلاذري ، فتوح البلدان ، (بيروت : دار الكتب العلمية . د . ب) ص ٤٨ ومن الواضح أنه ذكر أن أهل تيماء صولحوا على الجزية فهل كانت آية الجزية قد نزلت ، نجد المصادر هنا تتباين فيما يذكر بعضها أنها نزلت عام ٧ هـ يذكر آخرون أن أهل نجران هم أول من دفعوا الجزية وكان ذلك عام ٩ هـ راجع على سبيل المثال ابن القيم ، أحكام أهل الذمة - تحقيق صبحي الصالح (سبوت : دار العلم للملايين ، ط ٣ ١٩٨٣) ص ٦ ج١ والبلاذري نفسه يذكر أن أول من دفع الجزية هم نجران . راجع البلاذري ص ٧٩ ، وراجع أبو عبيد ، الأموال ، بتحقيق هراس ، م . س . د ، ص ٣٥ ولكن السراي تراجع أن الجزية قد أخذت عام ٩ هـ ، إذ أن آيتها في سورة التوبة وقد نزلت في ٩ هـ .

قاعدتها السكانية والأرضية فإنها راعت الحفاظ على حياة سكان البلاد المفتوحة واكتفت منهم بإعلان قبولهم الطاعة للدولة الإسلامية ، فهدف الدولة الإسلامية من عملية الفتح هو إدخال الناس في حكم الإسلام وكسر امتناعهم على الدولة الإسلامية وليس هدفها هو القتل أو إراقة الدماء فإدخال الناس ضمن مواطني الدولة يوجد إطاراً مؤسسياً يوفر قناعة ذاتية لديهم بأن إسلامهم خير من بقائهم على دينهم ، وإن لم يقتنعوا فإن الدولة لا تملك أن تكرههم على ذلك .

٤- القاعدة الرابعة : الانخراط في علاقات اجتماعية مباشرة مع أهالي البلاد المفتوحة كالزواج ، والأكل ، والشرب ، والتجارة ، والزيارة مما يذيب الفوارق بين الفاتحين وأهل البلاد ويوجد مسالك لتقوية التكامل القومي بين البلاد المفتوحة وبين إقليم وسكان الدولة الإسلامية ومن المفارقات أن تستغل إحدى اليهوديات الطبيعة الاجتماعية المنفتحة للإسلام على الآخرين وتهدي النبي ﷺ شاة مصلية مسمومة وكانت أحد أسباب موته^(١) .

٥- القاعدة الخامسة : سوف نلاحظ أن نموذج خيبر سيكون هو النموذج الذي سيستند إليه الذين سيقولون بتقسيم الأراضي التي فتحت عنوة أي [بالقوة] لأن النبي قد قسم أرض خيبر بين الذين حضروا صلح الحديبية مع إبقائه لها في أيدي اليهود أما فلك التي فتحت بدون قتال فستكون نموذجاً للأراضي التي فتحت صلحاً أي بدون قتال وهذه لم يقسمها ، بل اصطفأها لنوائبه ولمصالح المسلمين التي تعرض له ، وجعلها في يد أهلها إلا أن نصف الأرض والثمر لأصحابها هي وتيماء ، أما وادي القرى ، وخبير فإن لأهلها نصف الثمر فقط .

وحتى هذه اللحظة فإن مصطلح الغنيمة يعني ما يحوزه الفاتحون بإجلاب الخيل والرجال وتقسم أربعة أخصاسه على الفاتحين وخمسة يقسم خمسة أقسام وفق ماجاء في سورة الأنفال ﴿واعلموا أنما غنمتم من شئ فإن لله خمسة وللرسول ولذو القربى والمساكين﴾ . أما الفئ فهو ما حازه المسلمون بدون إجلاب خيل أو رجال ويتصرف فيه الإمام وفقاً لما يراه من

(١) البخاري ، صحيح البخاري ، كتاب الجزية ، ومستند الإمام حمد ، وراجع ابن كثير ، السيرة النبوية مجلد ٣ ، ص ٣٩٩ .

مصلحة. وحتى هذه اللحظة فإن المصطلحات الشائعة هي الغنيمة والفئ للدلالة على الطريقة التي تم بها ضم الإقليم إلى الدولة الإسلامية، ومعيار الغنيمة والفئ هو معيار يقترب أكثر ليكون مميزاً بين ما يكون للفاتحين وما يكون للإمام [الدولة] وبتعبير آخر هو معيار لتوزيع الموارد التي تأتي للدولة فهو معيار داخلي وبسيط في آن واحد لكي يضمن الحفاظ على التكامل الداخلي للجماعة^(١).

خامساً: قواعد إدماج الجماعات النصرانية ضمن نطاق الأمة:

ومع توجه حركة الفتوحات الإسلامية ناحية الشمال بدأت مجتمعات جديدة تدخل في الدولة الإسلامية من خلال معاهدات صلح وهذه المجتمعات نصرانية أي تدين بالمسيحية وبعد أول عقد عقد مع جماعة مسيحية هو صلحه صلي الله عليه وسلم مع أهل أيلة، وأذرح، والجرباء، ومقنا، سنة ٩ هـ^(٢)، ومن خلال دراسة الباحث للعقود التي عقدت معها لاحظ مجموعة من قواعد الممارسة السياسية:

١ - أن كل قرية من هذه القرى لها عقد مستقل عن الأخرى شكلاً وموضوعاً مما يؤكد أن المسلمين قد راعوا ظروف الواقع الذي يواجهونه فني كتابه ﷺ لأهل «أيلة» أمر أهلها أن يعطوا حرمة أحد رسله إليهم ثلاثة أوسق شعير وليس في الكتاب أي إشارة أخرى غير كسوة زيد أحد رسله وإرضائه . فكان جزيتهم هي ما ذكر في الكتاب^(٣). أما كتاب أهل أذرح وجرباء فإن الجزية التي فرضها عليهم هي مائة دينار كل سنة - أما أهل مقنا فقد صالحهم على ربع دخلهم من ثمار النخل، والفول، والصيد، فليس هناك شئ واحد يتم تطبيقه وإنما تتعدد التطبيقات بحيث تؤخذ كل حالة على حدة ويتم التعامل معها بشكل مستقل ومختلف عن الحالات الأخرى .

(١) في تحليل مشابه راجع : الفضل شلق ، في التراث الاقتصادي الإسلامي (بيروت : مدار الحداثة ط١ ١٩٩٠) ، ص ٢٥ .

(٢) البلاذري ، فتوح البلدان ، م . س . ذ ص ٧١ ونصوص العقود التي عقدها معهم النبي ﷺ في محمد حميد الله ، وثائق العهد النبوي والحلقة الراشدة ، ص ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ .

(٣) البلاذري ، فتوح البلدان ، م . س . ذ ، ص ٥٦ .

٢- السمة التي تتميز بها العقود هي البساطة الشديدة والاختصار البالغ حيث تحدد حق الدولة وحق أهل البلد المفتوحة في غاية الإيجاز فعلي سبيل المثال كتابه لأهل أذرح سطران هذا نصهما «من محمد النبي رسول الله لأهل أذرح، إنهم آمنون بأمان الله وأمان محمد وأن عليهم مائة دينار في كل رجب وافية طيبة . والله كفيل عليهم بالنصح والإحسان للمسلمين ومن لجأ إليهم من المسلمين من المخافة والتعزير إذا خشوا على المسلمين وهم آمنون حتي يحدث إليهم محمد قبل خروجه» .

٣- إن الدولة الإسلامية في تعاملها مع الشعوب الجديدة التي تضمها إلى مواطنيها «قواعد الاندماج» كانت تراعي أنها وحدها هي صاحبة الحق في التفرد بامتلاك السلاح - ومن ثم فإن القوى الجديدة التي يكون لها قوة عسكرية كأهل مقنا كان ينص على أن يكون سلاحهم ملكا للدولة الإسلامية إلا ماعفا عنه النبي - أي ماكان في حدود الاستخدام الداخلي الذي لا يمثل خطراً على الدولة . كما كانت تراعي أن تكون هي وحدها صاحبة الحق على مواطنيها وإقليمها أي لا ينازعها السلطة على إقليمها ومواطنيها قوة أخرى ففي عقد أهل مقنا « . . . فإن لرسول الله بركم وكل رقيق فيكم والكراع والحلقة إلا ماعفا عنه رسول الله» وفي عهد أهل أيلة . . «ويمنع كل حق كان للعرب والعجم إلا حق الله وحق رسوله»^(١) .

٤- لا توجد بعقود الصلح أي إشارات للانتقاص من حقوق أهل الذمة بل التأكيد على حقوقهم والحفاظ عليها ففي عهد أهل مقنا . . «وإنكم برثتم بعد من كل جزية أو سخرة وفي صلح أهل «أيلة» وإنه لا يحل أن يمنعوا ماءً يردونه، ولا طريقاً يردونه من بر أو بحر . وبالطبع توجد إشارة لحق الدولة عليهم وهو الجزية» ويشار غالباً إلي حق المنعة لهم مما يعني أن الرؤية

(١) محمد حميد الله ، وثائق العهد النبوي . م. س. ذ ص ٥٣ .

النبوية لقضية الجزية هي جعلها في مقابل الدفاع والمنعة^(١) ويعد صلح نجران
ذا أهمية خاصة لذا سيقدمه الباحث «كحالة للدراسة» «Case-Study»

سادساً: نجران نموذجاً:

بعد عودة النبي من تبوك في أقصى شمال الجزيرة سنة ٩هـ أقام بها أياماً فلم
يلق كيداً من الروم ومنتصرة العرب وصالحه أهلها على الجزية . . وكانت الجزيرة
العربية قد بدأت الدخول في دين الله أفواجاً بعد أن نبذ النبي ﷺ عهودهم التي
كانت بينه وبينهم وأعطاهم مهلة أربعة أشهر حتي يبلغوا مأمنهم فإن لم يسلموا فهم
مقصودون بالحرب . إلا أن مشركي الجزيرة العربية قد دخلوا جميعاً في دين الله
أفواجاً . بحيث لم يحدث أن تخلف أحد من المشركين عن الدخول في الإسلام
وبالتالي فإن أهل الجزيرة من مشركي العرب لم يفرض عليهم جزية وكان عليهم إما
الإسلام أو القتل لأن الجزية لم تكن قد نزلت بعد . ولما دانت الجزيرة العربية كلها
أرسل الرسول ﷺ خالداً إلى اليمن حيث تقع نجران وأمره أن يدعوهم إلى
الإسلام قبل القتال ثلاثة أيام فدعاهم إلى الإسلام فأسلم بعضهم وبقي آخرون
على النصرانية . فبعث النبي إليهم كتاباً يدعوهم إلى الإسلام أو الجزية أو الحرب
فقدم إليه بالمدينة ستون منهم بينهم أربعة عشر من أشرفهم من بينهم ثلاثة يؤول
إليه أمرهم وهم العاقب واسمه عبد المسيح وكان أمير القوم وذو رأيهم وصاحب
مشورتهم والثاني هو السيد «ثمالمهم» - أي أصلهم الذي يتصدون إليه ويقوم

(١) تشير صيغ العقود والممارسات الأولى للصحابة الفساحين إلى أن الجزية مقابل الدفاع والمنعة . أما كونها جزاء
على كفرهم أو مقابل لسكنى الدار كاجتهاد الفقهاء من بعد فلم يرد مطلقاً ، والذين يقولون بأن الجزية هي
أجرة مقابل سكنى الدار هم ابن قدامة ، المغني ، ج٩ (الفاخرة: مطبعة العصمة ، الفلكني د.ت) ،
ص٣١٩ وأيضاً الماوردي ، الأحكام السلطانية (مصر: الحلبي ١٩٧٣ - ١٣٩٣هـ - ط٣) ، ص ١٤٤ أما الذين
يقولون بأنها جزاء على كفرهم فإن القسيم في أحكام أهل الذمة م.س.ذ. ص ٢٢ - ٢٤ ، إلا أن أبا يعلى
الفراء الحنبلي يقول أنها للدفاع والمنعة وراجع أبو يعلى ، الأحكام السلطانية تعليق الفقي (مكتبة ومطبعة مصر
- ط٢ - ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م) ، ص ٤٩ .

بأمرهم وشئونهم - وصاحب رحلتهم ومجتمعهم ويسمي الأيهم . أما الثالث فهو أبو حارث بن علقمة وكان أسقفهم ورئيسهم الديني ومعلمهم أمور الدين وصاحب مدراسهم ؛ فعرض عليهم النبي الإسلام لكنهم أبوا إلا النصرانية فكتب إليهم كتاباً يتضمن عهده إليه هذا نصه (١).

«هذا كتاب من محمد النبي رسول الله إلى أهل نجران أنه كان له عليهم حكمه في كل ثمرة صفراء أو بيضاء أو سوداء أو رقيق فأفضل عليهم وترك ذلك كله على ألفي حلة ، حلل الأواقي في كل رجب ألف حلة وفي كل صفر ألف حلة . كل حلة أوقية فمازادت حلل الخراج أو نقصت على الأواقي فبالحساب وماقبضوه من دروع أو خيل أو ركاب أو عرض أخذ منهم بالحساب وعلى نجران مشواة رسلي عشرين يوماً فدون ذلك . ولا تحبس رسلي فوق شهر وعليهم عارية ثلاثين درعاً وثلاثين فرساً ، وثلاثين بعيراً إذا كان باليمن كيد ، وماهلك مما أعاروا رسلي من درع أو خيل أو ركاب فهو ضمان على رسلي حتى يؤدوه إليهم . ولنجران وحاشيتهم جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدتهم وبيعهم وصلواتهم لا يغيرون أسقفاً عن أسقفيته ولا راهباً عن رهبانيته ولا واقفاً عن وقفانيته وكل ماتحت أيديهم من قليل أو كثير ، وليس ربا ولا دم جاهلية ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين لنجران ، ومن أكل ربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة ولا يؤاخذ أحد منهم بظلم الآخر . وعلى ما في هذه الصحيفة جوار الله وذمة النبي أبداً حتى يأتي الله بأمره. إن نصحوا وأصالحوا فما عندهم غير مثقلين بظلم».

(١) فاطمة مصطفى عامر ، نجران في العصر الجاهلي وفي عصر النبوة (القاهرة: الاعتصام ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م) ، ط ١ ص ٣٢ ، وابن سلام ، الأموال ، بتحقيق هراس ، م.س.د. ، ص ٢٤٤ . والبلاذري ، فتوح البلدان ، م.س.د. ص ٧٦ وأبو يوسف ، الخراج في التراث الاقتصادي الإسلامي ، م.س.د. ، ص ٨١٦-١٨٥ .

ويشير كتاب النبي ﷺ إلى أهل نجران لمجموعة من قواعد الممارسة السياسية

وهي :

١- قبول الجزية من أهل نجران مقابل ترك كل ما بأيديهم لهم وهذه الجزية تؤخذ منهم حللا من قبل التيسير عليهم لأنهم كانوا ينتجون هذه الخلل ، وقوم الجزية التي كانت عليهم بالأواقي = ٢٠٠٠ أوقية حللا فجعلها ألفي حلة يؤخذ ألف منها في شهر رجب وألف أخرى في شهر صفر من قبل التيسير عليهم .

٢- مراعاة العدل في التعامل معهم فالزيادة أو النقصان من الخلل في مقابلتها بالأواقي فبالحساب ، وما أخذ منهم من خيل أو دروع أو ركاب أو عرض فبالحساب ، وما هلك من الدروع أو الأفرس أو البعير التي تستعيرها الدولة الإسلامية من أهل نجران إذا كان هناك كيد فبالحساب أيضاً .

٣- تمثل نجران محاولة متكاملة من الدولة لايجاد وحدة إدارية وسياسية لها طابع لا مركزي إلى حد قدرتها على مواجهة المواقف الطارئة التي قد تحدث وتهدد وحدة الدولة فنص العهد على أن تعير نجران الدولة الإسلامية ثلاثين درعا وثلاثين فرسا وثلاثين بعيرا إذا كان باليمن كيد ، وقد كان لنجران ولايتها ، وقضاتها، ودعاتها ، فقد كان واليها عمرو بن حزم . وكان قاضيا أبو عبيدة ابن الجراح، وداعيا (معلمها) معاذ بن جبل وربما كان موقع نجران المتباعد عن المدينة مركز الحكم الإسلامي بالإضافة إلى تقلب قبائلها هو الذي جعل الدولة تعمل على جعلها وحدة إدارية وسياسية قائمة بذاتها .

٤- إقرار مبدأ الاستقلال الداخلي لغير المسلمين في شؤونهم الدينية وممارساتهم التعبدية فنص الكتاب على أن لنجران ذمة محمد النبي رسول الله على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وبيعتهم وصلواتهم لا يغيرون أستفا عن أسقيته ولا راهبا عن رهبانيته ولا واقفا عن وقفانيته وفي نص آخر «ولا يغير حقا من

حقوقهم ولا سلطانهم ولا شيئاً مما كانوا عليه".

٥- ضرورة التزام أهل الذمة بالنظام العام للدولة الإسلامية والذي لا يتعارض مع دينها ومبادئها العامة فحرمت عليهم أكل الربا أو ممارسة الثأر كما كانت في الجاهلية يقول ابن سلام «ألا تراه غلظ عليهم أكل الربا خاصة من بين المعاصي كلها ولم يجعله لهم مباحاً ، وهو يعلم أنهم يرتكبون من المعاصي ما هو أعظم من ذلك من الشرك وشرب الخمر وغيره وإنما فعل ذلك دفعاً عن المسلمين وأن يبايعوهم به فيأكل المسلمون الربا ولولا المسلمين ما كان أكل الربا إلا كسائر ما هم فيه من المعاصي^(١). أي أن سبب تحريم الربا هنا هو أن نظام الدولة الإسلامية لا يُقره تمكيننا للمسلم لكي يمارس إسلامه ودينه بلا إعنات ، ومن الواضح أن نجران أصبحت مصراً للمسلمين بإقامتهم فيه . والمصر الإسلامي لا يجب أن يخالف نظامه العام مبادئ الإسلام.

٦- تعاملت الدولة الإسلامية مع غير المسلمين في نجران من منطلقين :

المنطلق الأول كلي بمعنى أنها تعاملهم [غير المسلمين] كوحدة واحدة لهم نظامهم الخاص في الممارسة الشعائرية والتعبدية والقيادة الدينية كالأساقفة والكهنة وهؤلاء هم الذين يمثلون الوساطة بين الدولة وبين مواطنيها من غير المسلمين أي هم بالتعبير المعاصر منظمات وسيطة بين الدولة والمواطنين .

المنطلق الثاني : جزئي بمعنى أنها لا تؤاخذ العامة بعمل الخاصة وأنه إذا انتصب بعض أهل الذمة لمشاقة الدولة والخروج عليها فإن الدولة الإسلامية لا تأخذ الجميع بعمل طائفة منهم ، فلا تأخذ أحداً بجناية غيره وللآخرين الذين لم يشاركوه كامل الحقوق والواجبات التي أقرها لهم عقد الذمة، فنصت الوثيقة على «أنه لا يؤاخذ أحد منهم بظلم آخر» وفي رواية أخرى للنص «قالوا

(١) ابن سلام ، الأموال ، م.س.د ، ص ٢٤٧ .

يارسول الله إنا نخاف أن نؤخذ بجناية غيرنا» فقال «لا يؤخذ أحد بجناية غيره»^(١).

٧- تأييد عقد الذمة مع الذين ارتضوا أن يكونوا طرفاً من غير المسلمين ومعني تأييد عقد الذمة أي أنه تعبير عن التزام الدولة بصرف النظر عن الحكومات أو الأشخاص الذين يمثلونها فهو عقد له حرمة ولا يتأثر بتوجهاتهم أو أمزجتهم وصفة التأييد للعقد يُرسي مبدأ من مبادئ الممارسة السياسية التي تقدم على الاطمئنان والثقة لأن الدولة الإسلامية لا تعرف ازدواجية القيم بل تعامل من يتعاقد معها بما في عقده بصرف النظر عن كونه مسلماً أو ذمياً أو حتى محارباً .

وقد أجلت الدولة في عهد عمر أهل نجران^(٢)، إلا أنها بالغت في الرفق بهم وذلك بتعويضهم عن أرضهم باليمن أرضاً أخرى بالشام يختارونها هم ، وحطت عنهم الجزية أربعة وعشرين شهراً وعلى الدولة إطعامهم حتى يستقروا ، فقد كتب لهم عمر كتاباً نصه «هذا ماكتب به عمر أمير المؤمنين لأهل نجران من سار منهم آمن بأمان الله لا يضره أحد من المسلمين وفاءً لهم بما كتب محمد النبي ﷺ وأبو بكر .

أما بعد «فمن مروا به من أمراء الشام وأمراء العراق فليوسقهم من حرث الأرض فما اعتملوا من ذلك فهو لهم صدقة لوجه الله وعقبة لهم مكان أرضهم

(١) فاطمة مصطفي عامر ، نجران في العصر الجاهلي وفي عصر النبوة ، م.س. د ص ٣٢

(٢) عن أسباب إجلائهم راجع :- أبو يوسف، الخراج، م.س. د، ص ١٨٩. البلاذري، فتوح البلدان، م.س. د، ص ٧٨، ابن سلام، الأموال، م.س. د، ص ٢٤٧ وقد قال النبي ﷺ قبل موته «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب» لأسباب استراتيجية وأمنية ترجع إلى خصوصية إقليم الجزيرة العربية كتنافس الدولة الإسلامية فهو عاصمة الإسلام»، ومن ثم فإن تنظيم وجود غير المسلمين فيه يحصص لتواعد خاصة إذ كان هذا الوجود يهدد الأمن القومي للدولة الإسلامية. فالإقليم كعاصمة للدولة لا يقبل وجود أي مخالف له شوكته تهدد التكامل القومي للدولة- لذا وصفنا هذه المرحلة بأنها الدولة / الأمة حيث تتطابق الأمة والدولة والإقليم.

لا سبيل عليهم فيه لأحد ولا مغرم.

أما بعد «فمن حضرهم من رجل مسلم فلينصرهم على من ظلمهم فإنهم أقوام لهم الذمة وجزيتهم عنهم متروكة أربعة وعشرون شهراً بعد أن يقدموا ولا يكلفوا إلا من ضيعتهم التي اعتملوا غير مظلومين ولا معتدي عليهم».

فلما قبض عمر واستخلف عثمان جاءوه المدينة فكتب لهم إلى الوليد بن عقبة - عامله . . . فإن الأسقف والعاقب وسراة أهل نجران الذين بالعراق أتوني فشكوا إلى وأروني شروط عمر وقد علمت ما أصابهم من المسلمين وإني قد خننت عنهم ثلاثين حلة من جزيتهم تركتها لوجه الله تعالى وإني وفيت لهم بكل أرضهم التي تصدق عليهم عمر عقبي لهم مكان أرضهم باليمن فاستوصي بهم خيراً». وكتب لهم على لما استخلف كتاباً بالوفاء لهم بكل ما كتب لهم محمد ، وأبو بكر وعمر^(١). ويذكر البلاذري أنهم شكوا إلى معاوية بن أبي سفيان ضعفهم وتفرقهم وموت من مات منهم وإسلام من أسلم منهم وأحضروا كتاب عثمان بما حط عنهم من الخلل فوضع عنهم مائتي حلة ، فلما ولي الحجاج العراق وخرج ابن الأشعث عليه اتهم الدهاقين بمولاته واتهمهم معه ، أي النجرانيين ، فردهم إلى ألف وثمانمائة حلة . فلما ولي عمر بن عبد العزيز شكوا إليه فداءهم ونقصانهم وإلحاح الأعراب بالغارة عليهم وظلم الحجاج إياهم . فأمر فأحصوا فوجدوا على العشر من عدتهم الأولى فجعل جزيتهم مائتي حلة قيمتها ثمانية آلاف درهم . فلما ولي يوسف بن عمر^(٢) العراق ردهم إلى الأمر الأول عصبية للحجاج فلما قامت الدولة العباسية قابلوا أبو العباس في طريقه بالكوفة فألقوا فيه الرياحان ونثروا عليه وهو منصرف إلى منزله بالمسجد . . فردهم إلى مائتي حلة وفي عهد هارون الرشيد شكوا إليه تعنت العمال معهم حين شخص إلى الكوفة يريد الحج فكتب

(١) أبو يوسف الخراج ، م.س.ذ ، ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٢) كان ابن عم «الحجاج بن يوسف الثقفي».

لهم كتابا بالمائتي حلة - يقول البلاذري أنه رآه - وأمر - أي الرشيد - أن يعفوا من معاملة العمال وأن يكونوا مؤداهم بيت المال بالحضرة - أي جعل علاقتهم مباشرة ببيت مال الدولة الإسلامية ببغداد حتى يرفع عنهم ظلم العمال وعسفهم^(١).

٨ - استعراض حالة «النجرائين» كنموذج لتعامل الدولة الإسلامية مع أحد أقلياتها يشير إلى بعض قواعد الممارسة السياسية :

أ - الدولة الإسلامية في تعاملها مع أقلياتها حكمها بشكل أساسي عاملان **الأول**: الأمن القومي لها حيث نجد أعباء الأمن تتزايد كلما اتسع إقليم الدولة من ناحية وكلمنا تعددت شعوبها من ناحية أخرى . فإذا أضفنا لذلك عاملين آخرين أحدهما : مايمثله التاريخ القومي لهذه الشعوب إذ تميل الشعوب التي لها تاريخ قومي وديني عريق في القدم أن تقاوم ضمها في إطار دولة أخرى لا تنتمي لنفس الدين أوالتاريخ وهي دولة حديثة وقد كان اليهود، والنصاري في الجزيرة العربية يمثلون تاريخاً قومياً عريقاً ولذا ظلوا متحفظين على الأقل في المرحلة الأولى تجاه الانخراط الكامل في المجتمع الإسلامي . ثانيهما : أهداف الدولة التي تتحرك فإذا كانت دولة ذات عقيدة عالمية ورسالة كونية فإن أعباء الأمن ستتزايد عليها لأنه ستكون محكومة في حركتها بضرورة السير في اتجاه تحقيق أهدافها وهدف الدولة الإسلامية النهائي هو تحرير البشر من القوى التي تحول دون قدرتهم على الاختيار - أي الأنظمة التي تحكم الناس - ثم تدع الناس يختارون، لذا فهي تجد نفسها في مواجهة مع هذه الأنظمة وهي تمضي لتحقيق هدفها بإبلاغ دعوتها للعالمين وهذا يفرض عليها أعباءً أمنية أخرى ، لذا نجد جميع العقود قد تضمنت التزامات أمنية يلتزم بها أهل البلاد المفتوحة مثل عدم لبسهم زي الحرب أو ركوب الخيل أو حمل السلاح ويجزم الباحث أن المرحلة الأولى من مراحل التمييز في الزي علي وجه الخصوص بين الفاتحين وبين أهل البلاد كانت لأسباب أمنية بحتة، ولم يكن يقصد من ورائها أي معان للإذلال أو الانتقاص . أو الإشارة إلي وضاعة

اجتماعية^(١). الذي حكم سلوك الدولة الإسلامية هو كون الفاتحين أقلية حتى داخل الجزيرة العربية ذاتها وبالتالي كان أحد العوامل الحاكمة لسلوك الدولة الإسلامية هو محاولتها تكوين أغلبية تنتمي للإسلام ومن العرب لذلك عملت على تعدد أدوات سياستها لتوسيع القاعدة السكانية الإسلامية - بالدعوة، والقتال، والتأليف، والصلح حتي يمكن القول إن الجزيرة العربية وقت وفاة النبي كان تنتمي في غالبيتها للإسلام .

ب- لم تفرط الدولة الإسلامية في مبادئ العدل من أجل تحقيق الأمن بل اعتبرت أن كل شيء فيه رخصة إلا العدل أي أن العدل قيمة لا يمكن التفرط فيها في أي حال لأنها القيمة الحاكمة في الإسلام ، ويكفي أن نشير إلي التعويض الذي قدمته الدولة الإسلامية لأهل نجران مقابل إجلائهم من بلادهم والتشديد من قبل الخلفاء علي مراعاة حقهم والإحسان إليهم إلى حد أن الرشيد وهو خليفة متأخر عن التطبيق النبوي والراشدي قد راعى العدل في أهل نجران فأعفاهم من العمال وجعلهم تابعين لمكتبه مباشرة - إذا جاز التعبير - رعاية لهم وكف أذي العمال عنهم .

ج- قدرة الأقلية على أن تصل بمطالبها إلى خليفة المسلمين مستندة إلى عقد الصلح الذي معها ، وكان هذا العقد يمثل إلزاماً في مواجهة أكبر رأس في الدولة وهو الخليفة بمعنى أن الخلفاء لا يمكنها أن تخالفه ونشير هنا إلي ما أورده البلاذري قال : كان الوليد بن عبد الملك أراد أن يجعل أهل السواد فيئاً فأخبرته بما كان من عمر من ذلك فورعه الله عنهم - يقصد غنيمة يقسمها بين المسلمين^(٢).

(١) أبو يوسف الخراج ، م.س.د.ص ٢٧٩ وفيه يقول عن صلح خالد لأهل الخيرة "ولقد در مسوا من الذي إلا زي الحرب من غير أن يتشبهوا بالنسنيين في لباسهم" وفي رأي يوري أن ذلك يسميير بين الناس حيث لم تكن هناك بطاقات راجع : يوسف القرضاوي غير المسلمين في المجتمع المسلم م.س.د. ، ص ٦٠-٦١ وفي رأي يقول أن هذا التمييز كان لصالح أهل الذمة ، راجع محمد حميد الله ، مقدمة في علم السير أو حقوق الدول في الإسلام في : ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة بتحقيق الصالح ، م.س.د. ص ٩٤-٩٥.

(٢) البلاذري ، فتوح البلدان ، م.س.د. ، ص ٢٦٦.

المبحث الثاني

«الفتوحات الإسلامية الكبرى»

بدأت هذه المرحلة مع أبي بكر الصديق خليفة رسول الله استمراً لخطته ﷺ فقد بعث أسامة بن زيد إلى الشام قبل أن يقبض ليقف على البلقاء الحدود الجنوبية للشام^(١). وفي هذه المرحلة واجهت الدولة الإسلامية مشاكل أكثر تعقيداً بعض هذه المشاكل يتمثل عودة الفاتحين المسلمين ليصبحوا أقلية عديدة مرة أخرى بالنسبة لفيضان الشعوب التي خضعت للمسلمين فقد فتحت الشام، ومصر، والمغرب كله، والعراق، وخراسان، واستمرت عملية الفتح مع الدولة الأموية حتى بلغت أوروبا، وأطراف آسيا الشرقية، والشمالية. وأيضاً السرعة المذهلة التي تم بها الفتح الإسلامي فقد تم فتح العراق، والشام، ومصر في أقل من عشر سنوات، هذا الانفجار الإسلامي كان يعني عدة أمور الأولى ضم أقاليم جديدة إلى الدولة الإسلامية الثاني ضم شعوب جديدة إلى سكان الدولة الإسلامية، الثالث وجود تنوع هائل في الأنظمة السياسية والإدارية والاقتصادية التي تدار بها هذه الشعوب. الرابع وجود تنوع بالغ داخل هذه الشعوب نفسها على مستوي الأجناس، والأديان، والمذاهب، الخامس الجزء الشرقي من البلاد التي ضمت للدولة الإسلامية كان مستودعا لا ينصب للهجرات البشرية التي تأخذ طابعاً عسكرياً في الغالب وبالتالي فأقاليمها كانت عرضة لعدم الاستقرار السياسي، إذ هي مسرح لا يخلو من حركات دائمة للبشر كما أنها متحف هائل للأجناس البشرية. كل هذه الأمور السابقة جعلت مهمة إلحاق هذه الأقاليم بالدولة الإسلامية مهمة بالغة الصعوبة والخطر معا.

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، م.س.ذ، ج٤، ص ١٤٢.

أولاً: قواعد بناء التكامل بين البلدان المفتوحة وبقية أقاليم الدولة الإسلامية:-

كانت المشكلة الرئيسية أمام الفاتحين المسلمين هي : كيف يمكن ضم هذه البلدان للدولة الإسلامية بأقل قدر من العنف أو المواجهات العسكرية الممتدة - أي تقليل إراقة الدماء من الطرفين المتقاتلين ما أمكن ، ثم كيف يمكن وضع خطط التنظيم السياسي والإداري لهذه البلدان بما يحقق تكاملها مع بقية الأقاليم الإسلامية المفتوحة والتي تم فتحها من قبل [الجزيرة العربية بشكل أساسي]. لقد كانت هناك فجوة بين سرعة الفتح^(١) وبين إمكان تطوير أنظمة إدارية وسياسية وافية لتحويل هذا الفتح إلى شكل راسخ ضمن دولة مستقرة وآمنة^(٢). ويمكن القول أن الحديث الذي أورده مسلم في صحيحه تضمن مجموعة من قواعد الممارسة السياسية التي ساهمت في تأمين الفتوحات الإسلامية وتحويلها إلى شكل حضاري يتمثل في تحقيق مصلحة البلدان المفتوحة ورعايتها واستقرارها في إطار دولة يشعر الناس داخلها بالأمان والاستقرار. فقد أورد مسلم في صحيحه «كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوي الله ومن معه من المسلمين خيراً ثم قال «اغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدًا وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث خصال أو خلال فأيتهن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى

(١) ول ديورنت يذكر عن سرعة الفتح الإسلامي «أنه الحادث الأهم الذي تمخضت عنه جزيرة العرب والذي أعقبه استيلاؤها على نصف عالم البحر المتوسط ونشر دينه الجديد فهو أعجب الصواهر الاجتماعية في العصور الوسطى»، قصة الحضارة ج ٢ من المجلد الرابع عصر الإيمان ترجمة بدران ، م.س. د. ، ص ٧ وفي محاولة تفسير سرعة الفتوحات الإسلامية راجع محمد بهاء الدين محسن حنر ، من روائع الفن العسكري، الأزهر ، رمضان ١٤١١هـ/ مارس/ أبريل ١٩٩١ . ج ٩ . السنة ٦٣ ، ص ٩٩٥ .

(٢) في العلاقة بين توسع الدولة ووسائلها راجع : بول كيندي قيام وسقوط القوى العظمى ، (القاهرة: الهيئة العامة للإستعلامات، ١٩٩٢) ، المقدمة ، فيذكر أن التوسع الأرضي لا بد وأن تتنامي معه وسائل الدولة ثم يذكر قوة الدولة مقارنة بالقوى الأخرى فلا تتحدد قوة الدولة بتطوير وسائلها الداخلية ، وإنما أيضا بمقارنة ذلك بتطوير القوى الأخرى الدولية لوسائلها.

الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم أنهم إن فعلوا فلهم مالمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونوا كأعراب المسلمين يجرى عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين ولا يكون لهم في الغنمة والنبيء شئ إلا أن يجاهدوا مع المسلمين فإن هم أبوا فسلهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ، فإن هم أبو فاستعن بالله وقاتلهم .. (١).

١- يقرر الحديث أن أحد قواعد الممارسة السياسية في الإسلام تجاه غير المسلمين [الأجانب] أن قتالهم ليس بسبب كفرهم وإنما بسبب امتناعهم - أي وقوفهم كقوة تناطح الدولة الإسلامية وتحول دون تحقيق أهدافها التي تتمثل في السعي الدائب لدعوة الناس للإسلام ، لذا فإن الذين لا يمثلون قوة يمكنها أن تحول دون الدولة الإسلامية والدعوة كالنساء، والصبيان، والعجزة، والشيوخ، والرهبان لا يقصدون بقتل ولا قتال (٢).

٢- الجزية هي أحد الدلائل التي تعني أن المقصودين بالقتال [الدعوة] قد قبلوا الدخول في طاعة الدولة الإسلامية والالتزام السياسي تجاهها كمواطنين / أهل ذمة وانتفت عنهم صفة المحاربين أو الممتنعين ولا تعني الجزية في الإدراك الإسلامي أكثر من هذا ، كون الجزية في البلدان التي فتحتها المسلمون كانت وصمة اجتماعية لانحسارها عن بقية الطبقات وبقائها فقط في رقبة الفلاح بحيث صارت علما علي طبقة في المجتمع لم يكن يعرفه المسنون (٣). وإنما

(١) وكان عمر بن الخطاب يقرأ هذا الحديث كأوامر للجوش التي بعثها للنخج ، راجع : السراج الأبي يوسف ، م.س.ذ ص ٣٤٢ ..

(٢) ابن القيم ، أحكام أهل الذمة ، م.س.ذ. ص ١٧

(٣) دانييل دنييت ، الجزية والإسلام ترجمة فوزي فهم جاد الله مراجعة إحسان عيسى ، بيروت وأمريكا: دار الحياة ومؤسسة فرنكلين (١٩٦٠) ، ص ١٠١ ، ص ١٤٧.

استجاب المسلمون في تطبيقهم الجزية على أهالي البلدان المفتوحة لأمر قرآني أو نبوي . ولم يكونوا يقصدون من وراء ذلك وصم أهالي البلدان المفتوحة بأي شكل من الأوضاع الاجتماعية . وإنما كان قصدهم بشكل أساسي ضمان دخول المسلمين في طاعة الدولة الإسلامية وهذا هو معني الصغار في الآية القرآنية التي تقرر هذا الحكم وهي قوله تعالى ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتي يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ فالصغار هنا كما فسر ابن القيم هو التزام أحكام الملة^(١) . أو بتعبيرنا المعاصر الدخول في طاعة الدولة الإسلامية وقبول سيادتها ، ولا شك أن هذا يعني حالة من حالات الانكسار في حياة أي أمة تواجه بالهزيمة من جيش دولة أخرى ويميل الباحث إلى أن الجانب النفسي من قبول دفع الجزية هو المعنى بالصغار هنا، أي أداء حق مالي لمن يسوؤك حكمه لك .

٣- ولو تعمقنا في الدلالة السياسية للجزية وتصورناها قراراً سياسياً يتخذه أهل البلدان المفتوحة لأنفسهم كما يتخذه الفاتحون لأنفسهم أيضاً لا يمكن وصف هذا القرار من كلا الطرفين بأنه قرار توفيقى^(٢) . بمعنى أنه يعني الفاتحين من استمرار القتال وإهدار الدماء على أمل أن يتحول الذين قبلوا الجزية إلى الإسلام في المستقبل . كما يعني هذا القرار أهالي البلدان المفتوحة من تحمل نتائج القتال أيضاً ويعفيهم أيضاً من ترك دينهم الذي يعني التحول عنه شيئاً صعباً وعزيراً .

٤- يقر الحديث إحدى قواعد الممارسة السياسية التي طبقت مع أهالي البلدان

(١) ابن القيم ، أحكام أهل الذمة . م.س.د. ص ٢٢-٢٤ .

(٢) حامد ربيع ، النموذج الإسرائيلي للممارسة السياسية ، م.س.د. ص ٣٠ .

المفتوحة جميعهم وهي الدعوة قبل القتال بمعنى تخيير أهالي البلدان المفتوحة وترغيبهم في الدخول للإسلام وعدم أخذهم على غرة وإجراء شكل من أشكال التفاوض السياسي معهم الذي يأخذ طابعاً صراعياً ولكنه بشكل سلمى علي أمل إسكات المدافع وآلات الحرب ، ولا يستطيع القائد المسلم أن يخالف هذه القاعدة إلي حد أن مخالفة القائد لهذا تعني مخالفته لمبدأ إسلامي في العلاقات الدولية وهو «المنابذة على السواء» ويذكر ابن الأثير أن أهل سمرقند شكوا للخليفة «عمر بن عبد العزيز» عدم التزام قتيبة بن مسلم بذلك عند فتحه لبلادهم فأمر عمر إلى «سليمان بن أبي السري» واليه على بلاد ماوراء النهر أن اجلس إليهم القاضي فليُنظر في أمرهم فإن قضى لهم فأخرج العرب إلى معسكرهم كما كانوا ، فأجلس لهم سليمان « جميع بن حاصر » القاضي فنضى أن يخرج عرب سمرقند إلى معسكرهم وينابزهم على سواء فيكون صلحاً جديداً أو ظفر عنوة . فرضوا بما كان ولم يحدثوا حرباً^(١) .

ثانياً: التمييز بين البلدان التي فتحت صلحاً والتي فتحت عنوة:

طبق المسلمون هذه المبادئ السابقة [قواعد الممارسة] في تعاملهم مع أهل البلدان المفتوحة لكن لوحظ أن العقود التي عقدها المسلمون مع أهل هذه البلدان لم تكن علي درجة واحدة في طريقة التعامل فلدينا نموذج الحيرة، وأنيس، وبانقسيا وعين التمر وهذه البلدان فتحت في عهد أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) وعوملت بطريقة مختلفة عن الطريقة التي تم بها معاملة السواد (مثلاً) فالبلادري يقول إنه (خالد) صالح أهل «أليس» على أن يكونوا عيوناً للمسلمين على النرس وأدلاء

(١) ابن الأثير . الكامل ، حد ، ص ٤ ، ص ١٦٢-١٦٣ .

وأعوانا ، بينما يذكر أنه صالح أهل الحيرة على أن يكونوا عيوناً للمسلمين أيضاً - على فارس - وأن لا يهدم لهم قصراً ولا بيعة^(١) وأن يؤدوا إليه مبلغاً من المال اختلفت فيه المصادر لكنه يتراوح بين ستين ألفاً ومئة ألف درهم جزية على الرأس - أي عشرة دراهم علي كل حالم أي مايقرب من دينار . وعقد الصلح^(٢) مع أهل الحيرة الذي أورده أبو يوسف في الخراج يؤكد على :

١- الجزية على ستة آلاف رجل خرج منهم ألف رجل آخر من الجزية لزماتهم لأي أن الجزية لم تكن تؤخذ من المرضى- ولو كانوا قد بلغوا الحلم لأنهم لا يمثلون عنصراً من عناصر الامتناع على الدولة ولا يدخل فيهم بالطبع أولادهم، ونساءهم، ورهبانهم .

٢- الجزية مقابل الدفاع والحماية من قبل المسلمين وعليهم - أي الحيرة - عدم الدلالة على عورات المسلمين ولا إعانة الفرس [تحديد قوتهم] .

٣- لهم كل مالسوا إلا زي الحرب [لا يتشبهوا بالمسلمين في لباسهم] أي أن المسألة هي لتمييز أهل الصلح والموادعة من أهل الحرب والقتال في وقت لم تكن هناك أداة أخرى ممكنة للتمييز . وفي وقت لم تكن البلاد بكاملها قد خلصت للمسلمين .

٤- أهل الحيرة هم الذين يقومون بجمع الجزية بدون تدخل من جانب الدولة الإسلامية وبالتالي فهي مسألة داخلية بينهم وهذا يعني أنه أبقى قيادتهم السابقة عليهم «إياس بن قبيصة ، وعبد المسيح بن حيسان بن بقلبة» وهذا يعني شكلاً واسعاً من أشكال اللامركزية . هنا الجزية أداة عامة ولم يفرس أي شيء آخر

(١) البلاذري ، فتوح البلدان ، م س . ذ ص ٢٤٤ .

(٢) أبو يوسف ، الخراج م . س . ذ . ص ٢٧٨ ، وراجع نص صبح «بانقيا» في محمد حميد الله ، الوثائق السياسية في العهد النبوي والراشدي . وفي الصلح نص على : أن يكون نقيهم (زعيمهم) منهم لرضائهم عليه . وأن تكون الجزية على قدر يسر الغني، وعسر المقل أي لا يكونوا على درجة واحدة . وإنما تكون تناسبية مع الدخل . ص ٢٩٤ .

على الأرض - أي خراج - وبالتالي فالأراضي ملكهم . وكما ذكر يحيى بن آدم في خراجه «أهل عين التمر مثل أهل الحيرة إنما هو شيء عليهم وليس على أراضيهم شيء قال نعم» وذكر ابن آدم عن الحيرة أيضا قوله «وأهل الحيرة إنما صلحوا على ما يفتسمونه بينهم وليس على رؤوس الرجال شيء»^(١).

هذا النموذج السابق اعتبره الفقهاء المسلمون فتحاً على صلح وعهد بينما اعتبروا السواد الذي قاوم الفتح الإسلامي فتحاً عنوة أو بقتال ، أي جري التمييز بين البلدان التي فتحت صلحا (سلما) وتلك التي فتحت بالقوة أو بدون تسليم . ويمكن تلمس هذه التفرقة ولكن بشكل غير واضح في الطريقة التي تعامل النبي بها مع خيبر وتلك التي تعامل بها مع فدك وحتى يظهر الأمر فإننا نقدم نموذجا آخر من البلدان التي فتحت عنوة وهو السواد أي أرض العراق . فلقد قاوم أهل السواد الفاتحين وفتحت بلادهم بالقوة العسكرية وبالتالي تمت معاملتهم بشكل مختلف فالأراضي التي فتحت عنوة كالسواد تمت معاملتها على النحو الآتي :

٥٥ فرض الجزية على رؤوس الرجال ، وفرض الخراج على رقبه الأرض . فجعل على رؤوس الرجال ثمانية وأربعين درهما ، وأربعة وعشرين ، وأثنى عشر درهما على قدر يسار الطبقات . فالدهاقين (رؤساء القرى) الذين يركبون البراذين ويتختمون بالذهب على الرجل منهم ثمانية وأربعون درهما وعلى أوسطهم أربعة وعشرون وعلى الأكره والباقيين اثنا عشر وعلى رقبه الأرض فقد جعل على كل جريب منها درهم وقفيظ وجعل على جريب الكرم عشرة دراهم ، والبر أربعة دراهم . . إلخ^(٢) . أي أن هنا تطورا واضحا في التعامل مع أرض

(١) يحيى بن آدم ، الخراج في التراث الاقتصادي الإسلامي ، م . س . ذ . ص ٤٣٦-٤٣٧ .

(٢) البلاذري ، فتوح البلدان ، م . س . ذ . ص ٢٧١ ومن قراءة الساحت لما فرض على الأراضي أو الرؤوس فإنها كانت تنسج من التعداد وفقاً لكل حالة إلى التوحيد بحيث صدرت على أهل الذهب ٤ دنانير ، و٢ دينار ، و١ دينار و٤٨ درهما ، و٢٤ درهما ، و١٢ على أهل الورق (النصه) هذه جريه الرأس . أما الخراج فإنه كان يتغير وفقاً للخراب والعمار ، وهذا هو الشكل العام لكن بقيت مراعاة الخصال [اليسار والعي] قائمة في كل حال وعلى المستوي الشخصي . بحيث يمكن أن يختلف قدر الخربة من شخص لآخر .

السواد باعتبارها عنوة هذا التطور تمثل في فرض جزية محددة على رأس كل رجل . وفرض الخراج على رقبة الأرض ولم يحدث ذلك في أرض الصلح إذ طُلب من أهالي أرض الصلح إتاوة محددة كما لم يفرض على الأرض شيئاً باعتبار أن الأرض ملك لأصحابها .

٦- أصبح المسئول عن إدارة هذه البلاد هو الدولة الإسلامية فهي التي تعين لهم العمال الذين يقومون على شؤون الإقليم ولم يترك أمر إدارتها لأهلها كما في الأراضي التي فتحت صلحاً ، وبالتالي فإنها أديرت بشكل أكثر مركزية .

٧- لا يمكن لأهل الأراضي التي فتحت عنوة أن ينصرفوا في رقبه الأرض لأنها ملك للدولة وإنما يمكنهم فقط أن يتصرفوا في منفعتها مقابل الاستمرار في دفع الخراج أي يمكن أن يبيع أو يورث أو يتصرف بأي شكل مع الالتزام بدفع الخراج . وفي حالة عدم التزامه بأداء الخراج فإن الدولة تأخذ الأرض منه وتعطيها لمن يقوم بزراعتها مقابل أداء الخراج أي أن الخراج يعتبر نوعاً من كراء الأرض من الدولة .

٨- في حالة إسلام صاحب الأرض التي فتحت عنوة فإن إسلامه يستتق الجزية عن رأسه لكنه لا يسقط الخراج عن الأرض - أي يبقى المسلم بعد إسلامه يدفع للدولة ضريبة الخراج . أما الأراضي التي فتحت صلحاً فإن أصحابها إذا أسلم فإنها تصبح أرضاً عشرية أي يدفع عنها العشر أو نصفه حسب طبيعة وصول الماء عليها، وبالطبع فإن حالة السواد هي الحالة الأكثر شيوعاً في المصادر الفقهية والتاريخية لأن معظم المؤرخين والفقهاء الذين سجلوا لهذه التقاسيا كانوا يسكنون في الأقاليم الشرقية من الدولة الإسلامية . كالنظري، والبلاذري، وأبو يوسف وغيرهم .

ورغم أن التمييز بين الأراضي التي فتحت عنوة والأخرى التي فتحت صلحاً

قد بدأ في التكامل إلا أن التطبيقات كانت متنوعة وفقاً للظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي يواجهها الفاتحون ففي التعامل على أرض الواقع لم يكن هناك شئ ثابت يطبق على كل البلاد . ولدينا في جميع المصادر نصوص قاطعة وصريحة شديدة الوضوح تقول إن العرب قرروا شيئاً بعينه في مصر وشيئاً آخر في سورية وشيئاً ثالثاً في العراق وشيئاً يختلف عن هذا كله في خراسان^(١). ففي مصر على سبيل المثال فرضت الجزية على رؤوس الرجال دينارين . وفي الشام فرضت الجزية أول الأمر على رؤوس الرجال ديناراً، وبالإضافة إلى ذلك كان يفرض على أرض مصر خراج قدره دينار وثلاثة أرباب طعام ، ويفرض على أرض الشام خراج قدره أفضة من قمح وشئ من زيت واخل وعسل ، فالقضية كانت اجتهادية ولم تكن مقررة بشكل جامد أو مقررة بشكل مسبق^(٢) . وكان هذا التنوع أحد الوسائل الحركية في مواجهة واقع التنوع والتعدد الذي واجهته الدولة الإسلامية في هذه الأقاليم . ومن خلال العرض السابق في التمييز بين أراضي الصلح وأراضي العنوة يمكن تلمس مجموعة من الآليات التي طورتها الدولة الإسلامية لمواجهة التطور الجديد الذي تعاملت معه في مرحلة الأمة - العالمية .

٩- التمييز بين البلدان التي فتحت صلحاً وتلك التي فتحت عنوة قد تم على أساس أن ذلك إحدى أدوات التنظيم السياسي والإداري للدولة وليس أسلوباً للفتح ، لأن الأراضي التي فتحت عنوة أي بالقوة قاومت الفاتحين ونزلت في النهاية على حكمهم وكان لابد من تنظيم علاقتها بالدولة فاجتهدت الدولة في وضع قواعد هذا التنظيم في منطقة السواد . لأنه لم يكن بها من يتفاوض مع الدولة لحدوث انهيار كامل في السلطة السياسية والاجتماعية بها ، أما منطقة الشام والجزيرة فإن أهلها وزعماءهم هم الذين كانوا طرفاً في عقد تنظيم علاقة هذه

(١) دانيال دنيت ، الجزيرة والإسلام ، م.س.د. ص ٤٠

(٢) وهذا يتفق مع الرأي الفقهي الذي يجعل الجزية أمراً اجتهادياً نقره المصلحة . وراجع في آراء الفقهاء حول تحديد الجزية ، ابن القيم ، أحكام أهل الذمة ، م.س.د. ص ٢٦ وما بعدها .

البلدان بالدولة الإسلامية . ولدنيا في ذلك بعض الآثار بالغة الدلالة فيحيى بن آدم يذكر بسنده «ليس لأهل السواد عهد» - أى أن أرضهم فتحت بالقوة لكن قبول الدولة الإسلامية لأخذ الخراج منهم جعل لهم عهدا وقد أشار إلى ذلك يحيى بن آدم فقال بسنده . «لم يكن لهم عهد فلما رضي منهم بالخراج صار لهم عهد» لا بل يذكر أنه صالحهم على ذلك فيقول «قد رد إليهم سر من الخطاب (رضي الله عنه) أرضهم وصالحهم على الخراج» . وهذا يؤكد أن لنظ العنوة والصلح لا يدل على طريقة فتح البلدان بقدر مايشير إلى أنه وسيلة من وسائل التنظيم السياسي والإداري للبلدان المفتوحة. الشيء الملفت للانتباه هنا هو اجتهاد الفاتحين لأهل البلدان المفتوحة (بالسواد) فيعفونهم من الرقبة وأولادهم ويعفون أرضهم من التقسيم ويجعلونهم - أهل ذمة لهم مالمسلمين وعليهم ماعليهم ، وهذه كانت أحد آليات التنظيم التي تكفل للدولة الاستمرار في القيام بأعبائها الحركية ممثلة في استمرار حركة الفتوح حيث يبني العرب المسلمون مستمرين في أعمال الجهاد بينما يبقى أهل الأرض المفتوحة قائمين على عمارة الأرض لما في ذلك من فائدة لهم وللدولة الإسلامية^(١).

١- النزول على مايطلبه أهل البلدان المفتوحة من الشروط كجزء من عملية إغراء لأهل البلدان الأخرى أن يقبلوا على الدخول في الحكم الإسلامي بلا قتال . . وقد أشار إلى ذلك أبو يوسف حيث ذكر أن «عباض بن غنم» عرض على أهل المدن التي تلي «الرها» أن يعطيهم ماأعطي أهل الرها فلما رأوا مدينة ملكهم قد فتحت أجابوا إلى ذلك أجمعون فأما الفرس والرساتيق . . كانوا يقولون نحن أسوة أهل مدينتنا ورؤسائنا . أى نحن مثلهم^(٢) . وهذا يعني أن الاجتماع العربي الإسلامي يؤثر أسلوب المفاوضات والصلح على القتال إدراكاً منهم أن

(١) يحيى بن آدم ، الخراج ، م.س.ذ ص ٤٣٣ .

(٢) مدخل المصلحة ، وسلفه ولي الأمر يلعبان دورا كبيرا في تحديد آليات التعامل مع الوثائق كما هو واضح .

(٣) أبو يوسف ، الخراج ، م.س.ذ ص ١٤٥ .

العنف يؤدي إلى تفتيت الجماعة لا توحيدها^(١). وكما يذكر أبو يوسف في موضع آخر «وإنما كان أبو عبيدة يجيئهم إلى الصلح على هذه الشرائط ويعطيهم ماسألوا ، يريد بذلك تألفهم وليسمع بهم غيرهم من أهل المدن التي لم يطلب أهلها الصلح فيسارعوا إلى طلب الصلح»^(٢).

١١- تقديم نموذج إسلامي يقوم على العدل وحسن الالتزام بما يدعوا إليه الفاتحون وحسن وفائهم لأهل البلدان المفتوحة فقد صالح الفاتحون المسلمون أهل حمص على ١٧,٠٠٠ دينار مقابل منعتهم والدفاع عنهم فلما وجدوا أنهم قد لا يستطيعون الدفاع عنهم في مواجهة هجوم الروم أعادوا إليهم ما أخذوه منهم ، مما جعل أهل حمص يتمنون لهم النصر . ويعطونهم الولاء ويحسنون ظهورهم أثناء القتال^(٣).

١٢- مراعاة تقاليد أهل البلدان المفتوحة . واستمرار أوضاعهم على ما كانت عليه قبل الفتح مع مراعاة العدل معهم وقد بوب لذلك أبو عبيد الناسم بن سلام باباً قال فيه «أهل الصلح يتركون على ما كانوا عليه قبل ذلك من أمورهم»^(٤) ورغم أنه أورد واقعة تشير إلى احترام تقاليدهم الاجتماعية إلا أن ذلك كان مراعي أيضاً في أحوالهم الاقتصادية علي وجه الخصوص ففي تقدير الخراج على أرض السواد أقرت الدولة الإسلامية الإصلاح الضريبي الذي قام به كسري الأول أنوشروان (٥٧٩-٥٣١) بتقسيمه الأرض إلى وحدات مساحية كل وحدة منها تسمى جريباً [٢٤٠٠م^٢ كل جريب] وربط الضريبة بسعر درهم واحد في السنة علي كل جريب من أرض الحبوب بينما جعل كل جريب من أرض الكرم

(١) رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة ، م.س.ذ.ص ١١٦ .

(٢) أبو يوسف ، الخراج ، م.س.ذ.ص ٢٧٢ .

(٣) أبو يوسف ، الخراج ، م.س.ذ.ص ٢٦٧ .

(٤) ابن سلام ، الأموال ، م.س.ذ.ص ٢٠٠ .

ثمانية دراهم وجعل على كل أربع من النخيل أو ست من أشجار الزيتون درهما واحداً . أما المحصولات الزراعية الأخرى وأشجار الفاكهة المنزلة التي لم تكن جزءاً من بستان فلم تكن خاضعة للضريبة أما جزية الرأس فقد جعلها كسري متدرجة حسب دخل الفرد لكن قطاعاً عريضاً لا يدفعها مما كانوا يعرفون «بالأسز السبع» أي البيت المالك نفسه، والعظماء، و(البزركان) الرؤساء الإداريين، والجنود والكهنة وأمناء الأسرار ومن هم في خدمة الملك^(١) . فلما جاء الإسلام فرض جزية الرأس ولكن على جميع أهل البلدان المفتوحة ممن لم يسلموا وكذلك في مصر فقد روى ابن عبد الحكم^(٢) أن عمرو بن العاص لما استوثق له الأمر أقر قبضها على جباية الروم وكانت جبايتهم بالتعامل إذا عمرت القرية وكثر أهلها زيد عليهم وإن قل أهلها وخربت نقصوا فيجتنع عرفاء كل قرية ورؤساء أهلها فيتناظرون في العمارة والخراب حتى إذا أقرروا من القسم بالزيادة انصرفوا بتلك القسمة إلى الكور ثم اجتمعوا هم ورؤساء القرى فوزعوا ذلك على احتمال القرى وسعة المزارع ثم ترجع كل قرية بقسمهم فيجمعون قسمهم وخراج كل قرية وما فيها من الأرض العامرة . . . فكان النصارى المسلمون يراعون الأوضاع السابقة التي تحقق العدل . كما كانوا يستشيرين أهل البلاد المفتوحة ويسألونهم عما يصلح لهم ويأخذون برأيهم في ذلك ، وفي مصر كما في العراق جرى تحطيم سلطة وامتيازات الوسطاء بين الدولة والشعب والذين كانوا يرهقون الفلاحين بالضرائب ففي العراق أخذت الجبزية من الجميع وفي مصر فرضت الدولة إشرافها على كل الأراضي فجعلت تأدية ضريبة الأرض إليها لا إلي ملاك الأراضي ذات الوضع الخاص والتي تسمى «بالأوتوبراجيا» «Outopragia»^(١) . مما أدى إلى أن يتحول كثير من الدهاقين وأصحاب الأراضي

(١) دانييل دينت ، الجزية والإسلام ، م.س.ذ.ص ٤٧ . .

(٢) ابن عبد الحكم ، فتوح مصر وأخبارها ، م.س.ذ.ص ١٥٢-١٥٣ .

ذات الوضع الخاص للإسلام حفاظاً على امتيازاتهم المالية التي كانت لهم قبل ذلك ولدينا في ذلك أحبار تفسيد بتحويل الدهاقين إلى الإسلام ومنهم ابن الرفيل^(٢)، والهرمزان لأن الجزية كانت قد صارت بعد القرن السابع الميلادي وقفا على الفلاح كما أصبحت علما علي طبقتة في المجتمع . ولصقت به من جراء ذلك وصمة اجتماعية بعينها ، فأراد هؤلاء السادة القسماة التخلص من هذه الوصمة - كما في مجتمعاتهم - فأسلموا . هنا يبدو بشكل واضح الجانب النفسي أو المعنوي للجزية^(٣) . فالأنفة أو الاستكبار هي التي جعلت هذه الفئات تدخل الإسلام وكان هؤلاء الركائز التي اعتمدت عليها الدولة الإسلامية في تنظيم الأراضي والقيام على أمرها .

١٣- استخدم معيار التمييز بين البلدان على أساس التي لها عقد وعهد وتلك التي ليس لها عقد وعهد [عنوة] لتنظيم الأوضاع الدينية لأهل البلدان المفتوحة . فحيث تم الاتفاق مع أهل البلدان المفتوحة علي وجود كنائس أو دور عبادة أو تنظيم احتفالات لأهل الذمة في أعيادهم فإن ذلك يبتى سارياً لا يمكن لأحد أن يخالفه . أما التي لا عقد لها ولا عهد فأمرها إلى الفائحين ويعد ابن يوسف هو أكثر الفقهاء الذين أعطوا صورة متكاملة عن تنظيم البلاد المفتوحة من الناحية الدينية والتعبدية . فيذكر أن أبا عبيدة بن الجراح صالح أهل الشام واشترط عليهم حين دخلها على أن تترك كنائسهم وبيعهم على أن لا يحتفلوا ببناء بيعة ولا كنيسة . . ولا يضربوا النواقيس قبل أذان المسلمين ولا في أوقات أذانهم ولا يخرجوا الرايات في أيام عيدهم ، . . فقالوا لأبي عبيدة اجعل لنا يوماً في السنة نخرج فيه صلباننا بلا رايات وهو يوم عيدنا الأكبر فنسعد بذلك وأجابهم إليه . فلما كتب أبو عبيدة بذلك إلي عمر قال له . . وف لهم بشرطهم الذي

(١) دانييل دينت ، الجزية والإسلام ، م.س.ذ.ص ١١٦ .

(٢) ابن سلام ، الأموال ، م.س.ذ.ص ١٨٣ ، يحيى بن آدم ، الخراج ، م.س.ذ.ص ٤٤٧-٤٤٨ .

(٣) وهذا ماجعل جبلة بن الأيهم الغساني زعيم بني تغلب يرفض الجزية ويقبل مضاعفة النسبة عليه . لنقلها من الناحية النفسية عليه .

شرطت لهم في جميع ما أعطيتهم وأما إخراج الصليبان في أيام عيدهم فلا تمنعهم من ذلك خارج المدينة بلارايات ولا بنود على ما طلبوا منك يوماً في السنة فأما داخل البلد بين المسلمين ومساجدهم فلا تظهر الصليبان فأذن لهم أبو عبيدة في يوم من السنة وهو يوم عيدهم الذي فيه صومهم ، وأما غير ذلك اليوم فلم يكونوا يخرجون صليبانهم ، وفعل مثل ذلك مع أهل الجزيرة ترك بيعهم وكنائسهم لم تهدم لما جرى من الصلح بين المسلمين وأهل المدينة . ويقول أبو يوسف للرشيد «ولست أرى أن يهدم شئ مما جرى عليه الصلح ولا يحول وأن يمضي الأمر فيها على ما أمضاه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين فإنهم لم يهدموا شيئاً منها مما كان الصلح جرى عليه ، وقد هم غير واحد من الخلفاء بهدم البيع والكنائس التي في المدن والأصصار فأخرج أهل المدن الكتب التي جرى الصلح فيها بين المسلمين وبينهم ورد عليهم الفقهاء والتابعون ذلك وعابوه عليهم فكفوا عما أرادوا من ذلك ، فالصلح نافذ على ما أنفذه عمر بن الخطاب»^(١). وماساقه أبو يوسف يشير إلى إقرار أهل الذمة على كنائسهم في البلاد التي فتحت وأن ذلك قد أمضاه عند صلحهم ، أما الأراضي التي لا عقد لها ولا عهد [العنوة]^(٢) فإن أمر كنائسهم في اجتهاد إمام المسلمين .

على أن معياراً آخر قد أضيف لتنظيم مسألة بناء الكنائس ودين العبادة وهو الأراضي التي مصرها العرب والتي مصرتها العجم . فما مصره العرب فإنهم لا يحدثون فيه كنيسة ولا بيعة . أما ما مصروه هم فإنهم يقرون على ما صالحهم عليه الإمام والإحداث يكون إلى رأي الإمام أيضاً - أي إذن الدولة الإسلامية - والمسألة تتعلق بكيفية التنظيم الإداري والسياسي للبلدان المفتوحة فحيث يكون هناك مصر

(١) أبو يوسف ، الخراج ، م.س.د. ص ٢٨٢ .

(٢) مفهوم العنوة كما يفهمه الباحث يقتصر فقط على البلاد التي نقضت عقدها مع المسلمين في الإسكندرية وهي التي لا يكون لها عقد وعهد أما مقارنتها للفتح فكل البلاد قد قاومت فيما عدا بلاد أرمينية جدا كالحيرة ، وأليس ، و بانقيا .

[بلد كبير] اتخذه المسلمون للإقامة فإنهم لا يحدثون فيه كنيسة ولا بيعة ويقرون على ماصولحوا عليه . وهذا إذا كان هذا البلد كان لهم سبق إقامة بيعة كدمشق، وحمص، والرها. أما إذا كان بلد أحدثه المسلمون فإنهم لا يبنون فيه كنيسة ولا بيعة كالكوفة والبصرة . أما بلادهم التي تقع خارج الأمصار فإنهم يحدثون به البيع والكنائس بإذن الإمام ويمكنهم أن يظهروا شعائرهم . فالمسألة هي قضية تنظيم وهي كما تعلم اجتهادية أي تتغير بتغير الأحوال والأزمان .

لكن الأصل قائم وهو أن وجود البيع والكنائس وغيرها من دور العبادة قد أقره الخلفاء الراشدون والنبي من قبلهم لأهل نجران ، ويمكن بناءً على هذا الأصل التفاوض مع ممثلي غير المسلمين على كيفية تنظيم تلك المسألة بالاستناد إلى معايير موضوعية يحكمها النظام العام للدولة الإسلامية^(١) .

وقبل أن ننتهي من كيفية تعامل الخلفاء الراشدين مع أهل البلاد المفتوحة نلقي بعض الضوء على نماذج خاصة اجتهدوا فيها وفقاً للواقع الذي واجهوه :

(١) قرية الجراجمة^(٢) : غزا هذه القرية حبيب بن مسلمة الفهري فطلب أهلها الصلح على أن يكونوا أعواناً للمسلمين ومسالح في جيل النكاح وأن لا يؤخذوا بالجزية وأن ينزلوا أسلاب من يقتلون من عدو المسلمين إذا حضروا معهم حرباً في مغازبتهم وكان هؤلاء الجراجمة يستقيمون للولاء مرة ويخرجون أخرى فيكاتبون الروم ويأثمونهم فاضطر «عبد الملك بن مروان» أن يصححهم على ألف دينار في الجمعة أي يدفع إليهم ألف دينار كل أسبوع حتى لا ينضموا للروم في حربته .

وفي سنة ٨٩هـ اجتمع الجراجمة مع الروم فقاتلهم «مسلمة بن عبد الملك»

(١) الجزء الأول من هذه الدراسة . .

(٢) البلاذري ، فتوح البلدان ، م.س. ذ ص ١٦٣-١٦٦ .

حتى فتح الجرجومة فصالح أهلها على أن ينزلوا حيث شاءوا من الشام ويجري علي كل امرئ منهم ثمانية دنانير وعلي عيالاتهم القوت من التمخ والزيت وهو مدان من القمح وقسطان من الزيت وعلى أن لا يكرهوا أحداً من أولادهم ونسائهم على ترك النصرانية وعلى أن يلبسوا لباس المسلمين ولا يؤخذ منهم ولا من أولادهم ونسائهم جزية وعلى أن يغزوا مع المسلمين فينفلوا أسلاب من يقتلونه مبارزة وعلى أن يؤخذ من تجاراتهم وأموال موسريهم ما يؤخذ من أموال المسلمين فأخرب مدينتهم . . وقد كان بعض العمال ألزم الجراجمة بأنطاكية جزية رؤوسهم فرفعوا ذلك إلي الواثق بالله وهو خليفة فأمر بإسقاطها عنهم .

(ب) نصاري بنو تغلب^(١) : وهم قوم من العرب أصحاب زروع وثمار وكان عددهم كبير تشير بعض المصادر إلي أنهم كانوا ثلاثين ألفاً ، فأنفوا من الجزية فأبي عليهم عدو فأنحازوا إلي الروم فصالحهم عمر رضي الله عنه على أن يضعف عليهم الصدقة [الزكاة] فهنا عمر اجتهد وأسقط الجزية عن هؤلاء القوم لئلا ينحازوا إلي الروم ، وهذا ليس حكماً خاصاً ببني تغلب ، ولكنه يشير إلي أنه كلما واجهت الدولة الإسلامية حالة كان لها مصلحة في أن تجتهد لتخفيف علاقاتهم بالدولة بما لا يضر بأمنها القومي وإن اقتضى إسقاط الجزية عنهم ففعلت .

(جـ) أهل أرمينية^(٢) : صالحهم «سراقة بن عمرو» في عهد عمر بن الخطاب على أن ينفروا مع المسلمين [يفاتلوا معهم] مقابل أن توضع الجزية عنهم ، فإذا قاتلوا مع المسلمين وضعت عنهم الجزية وإن لا لم توضع عنهم . وكذلك صالح «عتبة بن فرقد» أهل أذربيجان^(٣) على ذلك وصالح «سويد بن مقرن» أهل جرجان علي مثل ذلك^(١) . وهذا يعني أن الجزية مقابل الدفاع ، وأن الجيش

(١) الخراج ، أبو يوسف ، ص ٤٧ ، ابن قدامة ، المغني ، م . ص . د ، ص ٣٣٨ ، الأموال ، ص ٣٦ ، الخراج

ليحيي بن آدم ، ص ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ابن القيم ، أحكام أهل الذمة ، ص ٧٥ .

(٢) محمد حميد الله ، وثائق العهد النبوي والخلافة الراشدة ، م . ص . د ص ٣٣٩ - ٣٤٠ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣٢٧ - ٣٢٨ .

الإسلامي قد يحتاج إلي غير المسلمين ليشتركوا في الجيش فإذا شاركوا المسلمين القتال فإن الجزية تسقط عنهم . سنلاحظ بعد ذلك أن «قتيبة بن مسلم الباهلي» في فتحه لبلاد ماوراء النهر سيشارك أهالي البلاد المفتوحة في الجيش الإسلامي فقد فرض علي أهل بخاري وكش ونسف وخوارزم أن يمدوه بـ ٢٠,٠٠٠ مقاتل فساروا معه فوجههم إلي الشاش (طشقند) وتوجه هو إلي فرغانة ، وسوف يلاحظ الباحث أن منطقة القوقاز، وبلاد ماوراء النهر قد شاع فيها أمران الأول: التوسع في مشاركة غير المسلمين في الجيش الإسلامي وذلك لطول خطوط الامدادات وصعوبة نقل الجنود من البلاد الإسلامية إليها وبالتالي تمت مواجهة هذه المشكلة بإشراك غير المسلمين في الجيش الإسلامي، الثاني : التسامح مع أهل هذه البلاد خاصة بخاري حين كانوا ينتصون عهدهم مع الدولة الإسلامية وقد نقضت «خاتون بخاري» صلحها مع المسلمين ثلاث مرات فكانوا في كل مرة يعيدونها إلي صلحها الأول رغم أن هذه الخيانة يمكن أن تفقد العقد شرعيته ، وتجعل بلادها في حكم العنوة [بلا عهد ولا عقد] (٢).

ففي المرحلة الأولى من عملية الدولة الإسلامية يمكن الإشارة إلي بعض آليات التعامل مع الواقع . الاجتهاد، والمصلحة الشرعية، ومراعاة الواقع ، والتي كانت أدوات جوهرية لمواجهة الواقع المتنوع بحيث لم نجد شكلاً جامداً تم تطبيقه لا يجوز أن يخالف . كما أن القضايا المتعلقة بالتنظيم السياسي والإداري لعلاقة الدولة الإسلامية بغير المسلمين منها [الأقلية] هي قضايا اجتهادية ويلعب الواقع دوراً كبيراً في تكييف المدخل الشرعي للتعامل معه وبالتالي فهي ليست قضايا قطعية يمكن أن توضع تحت أحكام الحلال والحرام ، بل هي قضايا ظنية تتجاذبها أنظار المجتهدين وفقاً لتقديرهم للواقع وهي من القضايا التي تطور الفقه الإسلامي في تعامله معها بحيث نجد الفقه الإسلامي يبالغ في التشدد حين تواجه الدولة مخاطر

(١) نفس المرجع ، ص ٢٢٦ .

(٢) كمال السعيد ، الإسلام في آسيا الوسطى ، (القاهرة: صحيفة المدينة ١٩٩٢)، ص ١٨ .

خارجية، أو تظهر في الداخل بعض الأعمال الجماعية للأقلية والتي يمكن أن تهدد الاستقرار السياسي للأمة أو الهوية الثقافية لها . رغم أن حالة من التنوع والتعدد قد عرفتها الدولة الإسلامية في تعاملها مع أهل البلدان المفتوحة إلا أن حالة التنوع والتعدد هذه كانت تتجه إلى الاستقرار بحيث تأخذ شكلاً منظماً يختلف فيه هذا التنوع خاصة في قضايا الجزية، والخراج ، فعلى سبيل المثال في مصر استقر العمل على أن يؤخذ منهم أربعة دنانير في مقابل الجزية والخراج - أي هي كل ما يدفعون، وفي الشام استقر العمل فيها على أن تكون الجزية والخراج أربعة دنانير على أهل الذهب، وأهل السورق أربعين درهماً وجعلهم طبقات لغني الغني وإقلال المقل^(١).

(١) البلاذري ، فتوح البلدان ، م.س. ذ ص ١٣١ .

المبحث الثالث

مرحلة استقرار الدولة الإسلامية

لو حاولنا أن نجعل من نهاية ثلاثة من الخلفاء الراشدين مدخلاً لبيان طبيعة المشاكل التي واجهتها الدولة الإسلامية في هذه المرحلة لكان ذلك شكلاً موفقاً للبحث .

الخليفة الأول : عمر بن الخطاب : يذكر الطبري أن عمر خرج يطوف بالسوق فلقبه أبو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة وكان نصرانياً فقال يا أمير المؤمنين اعدني على «المغيرة بن شعبة» فإن على خراجاً كثيراً قال وكم خراجك ، قال درهمين كل يوم قال وإيش صناعتك ، قال نجار نقاش حداد . قال فما أري خراجك بكثير على ماتصنع من الأعمال قد بلغني أنك تقول لير أردت أن أعمل رحي تطحن بالريح فعلت ، قال نعم ، قال فاعمل لي رحي قال لئن سلمت لأعملن لك رحي يتحدث بها المشرق والمغرب ثم انصرف عنه فقال عمر لقد توعدني العبد أنفاً . . ثم جاء أبو لؤلؤة فدخل المسجد وطعن عمر رضي الله عنه بالخنجر ست طعنات ، وكان ذلك سنة ٢٣هـ آخر ذي الحجة^(١) . فقتل عمر رضي الله عنه من أحد الأعاجم من النصارى يعكس وجود مشكلة تكاد هي قومي تواجهها الدولة الإسلامية من جراء الفتوحات الواسعة . وأن هذه المشكلة تركت آثارها على الأمن القومي للمجتمع المسلم إلى حد أنها طالبت أحياء أمير المؤمنين وخليفتهم ، ولئن حاول عمر تقليل الآثار الناتجة عن تحويل أهل البلاد المفتوحة إلى أرقاء ، ونسائهم إلى سايأ باجتهاده لأهل هذه البلاد يجعلهم دسة إلا أن أعداداً وفيرة قد ملكها المسلمون فصاروا رقيقاً ، ثم دخلوا الإسلام واعتنقوا وصاروا موالي - كما صارت الإماء أحياناً أمهات أولاد . أو إماء . وأصبح المجتمع

(١) الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، م.س. ذ ، ص ٢٦٣-٢٦٤ .

الإسلامي في حالة تحول هائلة يمكن وصفها بدقة واختصار في :

* وجود فجوة هائلة بين قدرات الدولة الإسلامية علي تطوير آليات لضبط تحول البلدان المفتوحة إلي حكم الدولة الإسلامية وبين سرعة وعمق هذا التحول صحيح كانت هناك آليات لدمج هذه البلدان في الجسد الاجتماعي والسياسي الإسلامي لكنها لم تكن قادرة على مواجهة السرعة التي تم بها الفتح الإسلامي، وبالتالي وجدت مشكلة أمن قومي كان مقتل سر بن الخطاب مؤشرا عليها. ويذهب بعض الباحثين إلى أن الموقف من الخواري في الدولة الأموية وجد جذره في واقعة مقتل عمر بن الخطاب^(١). وفي العتد الفريد أن معاوية قال : إني رأيت هذه الحمراء [الموالي من الفرس] قد كثرت وكأني أنظر إلي وثبة منهم على العرب والسلطان . فقد رأيت أن أقتل شطرا وأدع شطرا لإقامة السوق وعمارة الطريق . ثم عدل عن ذلك « أي أن معاوية يشعر بخطر الوجود الفارسي على العرب لقلّة العرب وكثرة العجم وأن هذا الخطر قد يتمثل في قفزهم على السنطة . وبالتالي فتواجه الدولة الإسلامية مشكلة قومية تتمثل في انقسام على أساس العرب/ الموالي . ثم ممثل عثمان (رضي الله عنه) : وقد خرج عليه جماعة من مصر، والكوفة، والبصرة حتى حاصروه في بيته في المدينة وقتلوه ، وكان قتلهم له بشبهه ثابت عندهم فيما يتعلق بتوليته أقاربه من بني أمية وبإيثاره أقاربه هؤلاء عن الناس في توزيع الفيء، وبمتابعة مقتل عثمان نجد أنه يشير إلي مجموعة من المشائل التي واجهت الدولة الإسلامية في هذه الفترة^(٢) أهمها.

(١) محمد الطيب النجار ، الموالي في العصر الأموي (القاهرة: دار النيل للطباعة ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م).
(٢) عن مقتل عثمان راجع مثلا : الطبري ، تاريخ الأمم والملوك، م.س. ٥، ص. ٢٧٨-٢٧٩ في أحداث سنة ٣٥ هـ .

مشكلة عدم توازن بين القدرة الإتصالية للدولة وبين كفاءة مايجري فيها من أحداث تحتاج إلي ضبط القدرة الاتصالية للدولة الإسلامية من حيث تتبع الأخبار في البلدان أو من حيث التدبر علي ضبط الأحداث ، مما يعنى وجود فجوة بين أدوات الدولة في الضبط وبين التحول الكيفي الذي أحدثته الفتوح في بنيتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية . ومشكلة عدم توازن فيما يتعلق بالعلاقة بين الداخل والخارج ففي حالة تحول كفي هائل لامة وللدولة عملها الرئيسي هو الجهاد لمدة بلغت الخمس والثلاثين سنة فمن تباطؤ هذه الحركة عما كانت عليه في عهد عمر وأبي بكر قد ادي إلي تفجر بعض طاقات الأمة بداخلها بعد أن كانت هذه الطاقات موجهة إلي الخارج في حركة الفتح والجهاد ، أحد الأشياء المثيرة أن جماعة ممن قاموا بالثورة على عثمان كانوا من شجعان المحاربين في حركات الفتوح ، وبالتالي يمكن تصور ماحدث بالعلاقة بين العسكريين والمجتمع المدني فحين يستقر عسكريون في مجتمع مدني بشاركون في توجيه شئونه فإنهم يتناولونها بوجهة نظر عسكرية فيها حدة لا تتفق والاجتماع العربي الإسلامي كما لا تتفق مع الطبيعة التوسعية والتصالحية التي تقوم علي أساسها إدارة المجتمع المدني . ثم مشكلة عدم توازن فيما يتعلق بالانتقال من حكم عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلي حكم عثمان بن عفان حيث كان عمر بن الخطاب متشدداً في الأخذ بنصيه وبالناس أيضاً ولكن عثمان بن عفان تساهل معهم مما زاد في جرأتهم عليه . ويمكن أن نضيف إلي عدم التوازن في اتصال

السلطة عدم التوازن في انتقال المجتمع نفسه من حالة البساطة إلى حالة الترف والتركيب (١).

وأخيراً وجود شخصية يهودية هي شخصية (عبد الله بن سبأ) أثارت هؤلاء الذين حنقوا على عثمان وحقدوا عليه ممارسة سلطته الجزائية عليهم في أعمال اقترفوها أو وحنقوا عليه حرمانهم من تولي بعض الأعمال (٢). وهذه الشخصية اليهودية أسلمت وتبنت عقائد منحرفة مثل القبول برجعة محمد ﷺ ، والقول بوصاية علي والغلو فيه . وهذا يعني وجود حالة من حالات التهديد للتكامل الاجتماعي والسياسي للدولة الإسلامية حيث سنجد انقساماً جديداً تواجهه الدولة وهو الانقسام على أساس الأمة/الأقلية المنتسبة إلى الإسلام وليست منه ، وتجربة قس عثمان (رضي الله عنه) ستؤدي إلى تعاضم مشكلة الأمن في الدولة الإسلامية من ناحية ، وبداية تكون المفهوم العصبوي للدولة الإسلامية . وبداية تمركز السلطة في مواجهة الأقاليم الأخرى ، ثم ما هو أخطر من كل ذلك فتح باب الانقسام بين المسلمين بعضهم بعضاً .

ويأتي مقتل علي (رضي الله عنه) الخليفة الرابع (٣) : عام ٤٠ هـ على يد ابن ملجم ثاراً للخوارج الذين قتلهم في معركة النهروان ، وهنا تواجه خروج فرقة الخوارج على بن أبي طالب لقبوله التحكيم بينه وبين جيون الشام ،

(١) فقد أخبر النبي ﷺ أنه لا يخاف على أمته الفقر وإنما يخاف بسط الدنيا وتنافسها وفي صحيح مسلم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال ﷺ «إذا فتحت عليكم خزائن فارس والروم . . . انقسم انتم ؟ قال عبد الرحمن بن عوف . نكون . كما أمرنا الله عز وجل فقال ﷺ تنافسون ثم تحاسدون . . . قد تبرون ثم تنطلقون إلى مساكن المهاجرين فتحملوا بعضهم على رقاب بعض » وراجع ابن تيمية ، اقتضاء السرط المستقيم في تفسير الاستمتاع بالخلق ، م . م . س . ذ ص ٢٨-٣١ .

(٢) ابن العربي ، العواصم من القواصم ، م . م . س . ذ ، ص ٧٦ وما بعدها .

(٣) عن قتل علي بن أبي طالب رضي الله عنه راجع مثلاً : ابن الأثير الكامل ، ج ٢ ، ص ١٩٥ ، وأيضاً الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ج ٤ ، ص ١١٠-١١١ . . .

وقامت دعوة هذه المارقة على أنه لا حكم إلا لله^(١). وفي فترة خلافة علي جري قتال داخل الأمة ذاتها كما حدث في موقعة الجمل، كما امتنع أهل الشام على البيعة لعلي بن أبي طالب ولم يدخلوا في طاعته. وهذا يعكس أن التكامل السياسي والاجتماعي للأمة لم يكن قد تكامل بشكل متين لما ذكرت من أن حركة التحول الكيفي التي واجهتها الأمة كأثر من سرعة الفتوحات لم نواكبها وسائل وآليات تمكن من تحقيق هذا التحول بشكل سلمي، وبالتالي فقد واجهت الدولة الإسلامية انقساماً جديداً للأمة/ فرقة منها وداخلة فيها. وفي معالجتنا للممارسة السياسية للدول الإسلامية^(٢) بعد فترة الخلفاء الراشدين [تطبيقات الخلفاء] نقسمها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الممارسة السياسية للدول الإسلامية تجاه الموالي والقبائل.

القسم الثاني: الممارسة السياسية للدول الإسلامية تجاه الفرق والمذاهب والجماعات الخارجة على إجماع الأمة.

القسم الثالث: الممارسة السياسية للدول الإسلامية تجاه غير المسلمين.

أولاً: الممارسة السياسية للدول الإسلامية تجاه الموالي والقبائل

ويقصد بهؤلاء المسلمين الذين دخلوا الإسلام والتزموا ديناً لكن جرى تمييز تجاههم لمفارقتهم الجماعة المسيطرة [الحاكمة] بصفة من الصناعات في الجنس، أو المذهب الديني.

(١) عن الخوارزمي، مرجع على سبيل المثال: الشهرستاني، الملل والنحل، م.س.ذ.ص. ١١١، ص ١٣٨ وعبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، م.س.ذ.ص. ٨٩-٩٤. وأحمد أمين، فجر الإسلام، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط ١٤، ١٩٨٦)، ص ٢٥٦-٢٦٤.

(٢) يفضل الباحث استخدام الدول الإسلامية لأن كل مرحلة تاريخية كان لها خصوصية تجعلها وحدة قائمة بذاتها رغم وجود استمرارية تاريخية في الأطر المرحلية الحاكمة للممارسة.

١ - الدولة الأموية والموالي (١)

كانت الدولة الأموية ذات صبغة عربية أي تفضل العرب علي غيرهم من الموالي المسلمين . مخالفة بذلك ماكان عليه الأمر في عهد النبي واخلفائه ومن بعده . فالإسلام لا يفرق بين عربي ، وغير عربي ، ولا أسود وأبيض ويقول ﷺ : «كلكم لأدم وآدم من تراب ، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى» . ولما دون عمر الدواوين وفرض للناس أعطياتهم على أساس الفضل والسابقة في الإسلام والجهاد وضع الموالي في موضعهم بلا تفرقة فقدمهم على غيرهم من العرب الذين لا يحوزون فضيلتهم ففرض لأهل بدر عربهم ومواليهم في خمسة آلاف خمسة آلاف وقال : لأفضلنهم على من سواهم . وقال كان فيهم خمسة من العجم منهم بلال ، وتيم الداري . . وعم بفريضته كل صريح وحليف ومولي شهد بدرا فلم يفضل أحداً على أحد . وقد فضل عمر «أسامة بن زيد» وهو مولى على ابنه عبد الله بن عمر . ولما قدم قوم على عامل لعمر فأعطي العرب منهم وترك الموالي فكتب إليه عمر : أما بعد : فبحسب المرء من الشر أن يحقر أحياه المسلم . والسلام^(٢) . وفرض عمر لهم أسلم من دهاقين القرى [رؤساء القرى] في السواد^(٣) . كما كتب عمر إلى أمراء الاجناد «ومن اعتقتهم من اخمراء فأسلموا فألحقوهم بمواليهم لهم مالهم وعليهم ماعليهم وإن أحبوا أن يكونوا قبيلة فاجعلهم أسوتهم في العطاء» . كان عمر يقول لأبي بكر «أبو بكر سيدنا وأعتق سيدنا» وكان سلمان يقول «أنا ابن الإسلام»^(٤) .

(١) يشير لفظ المولي إلي أنه مسلم ويخصه الشرع بمعنيين هما مولي العتاقة - المُعتق ، والمولى ويسمى مولي المولاة وقد أثر عنه ﷺ «مولي القوم منهم وحليفهم منهم» وهذه الصورة الثانية هي أن النبي رجل غير عربي لعربي فيقول له «أنت مولاي ترثني إذا مت وتعقل عني إذا جئت فيقول له قبيلى» . والعتاقون في التاريخ الإسلامي يقصدون بالموالي كل من أسلم من غير العرب . راجع مثلاً محمد الفقيه الجاز ، الموالي في العصر الأموي ، م . س . ذ ، ص ١٥٠ .

(٢) ابن سلام ، الأموال ، م . س . ذ ، ص ٢٩٩ - ٣٠١ .

(٣) أسماؤهم مثبتة في البلاذري ، ص ٤٤٤ مما يؤكد أن الدهاقين أسلموا فرارا من خربة أ .

(٤) ابن سلام ، الأموال ، ص ٢٩٩ ، والبلاذري ، ص ٤٤٣ .

وكان مقتل عمر نهاية فصل مجيد في حياة الموالى نعموا فيه بالمساواة والعدالة . وكان على يسوي بين الموالى وغيرهم حتى ذهب ابن أبي الحديد إلى أن كثيرا من العرب قعدوا عن نصره على لأنه كان لا ينفصل شريفاً على مشرف ولا عربي على أعجمي^(١) . أي أن الطبيعة العربية التي تميل إلى الاعتداد بذاتها وتري لنفسها فضلاً على غيرها قد بدأت في البزوغ مرة ثانية بعد أن كانت الممارسة النبوية والراشدة قد وارتها ولكن إلى حين . وقد ظهر التمييز تجاه الموالى على المستوى الاجتماعي فنجد العرب يتخرجون من زواج الموالى بنساء العرب إلى حد أن هذا التمييز أخذ طابعاً قانونياً يقوم ولاية الدولة بمراقبته ومنعه فقد زوج أعراب بني سليم أحد الموالى فوشى بهم محمد بن بشير الخارجي إلى الوالى [ممثل الدولة] ففرق الوالى بينهما وضرب المولى مئتي سوط وحلق رأسه وحسبته وحسب يديه . وقال محمد بن بشير :

فأي الحق أنصف للموالى من إصهار العبيد إلى العبيد

وقد قال الشعراء قصائد يهجون القبائل العربية التي قبلت تزويج الموالى .

ويرجع بعض الباحثين ظهور مبدأ الكفاءة في الزواج إلى البداية الأموية التي كانت تري أن الكفاءة هي المساواة في الأصل العرقي^(٢) . وبدلاً من قول النبي ﷺ: «إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه» . صارت المساواة في الأصل العربي ورفض تزويج غير العرب .

ويذكر الرواة أن عبد الملك بن مروان أحد خلفاء بني أمية قال :

ألم أنهكم أن تحملوا هجاءكم . . . على خيلكم يوم الرهان تدرك .

وما يستوى المرآن هذا بن حرة . . . وهذا ابن أخرى ظهرها . . .

(١) وقد قال له الأشعث بن قيس بالأمير المؤمن [على] غلبتنا هذه الخسرة . أي الوالى على فربك . راجع محمد الطيب النجار ، الموالى في العصر الأموي ، م . س . ذ . ص ٢٦ أحمد أمين ، فصح الإسلام ، ج ١ م . س . ذ . ص ٢٤-٢٣ .

(٢) محمد الطيب النجار ، الموالى في العصر الأموي ، م . س . ذ . ص ٣٦-٤٢ .

وقد جرى تقليد في الحرب يذهب إلى حمل العرب على الخيل وجعل الموالي مترجلين أمامهم حتى لا يهربوا وقد صارت لفظة «الهجين» تشير إلى نوع من الوضاعة الاجتماعية حيث يكون الولد الذي جاء من أمة أذني في المرتبة الاجتماعية من الولد الذي جاء من عربية . ورغم تشدد العرب [الدولة الأموية] في تزويج الموالي من العربيات إلا أنهم كانوا أقل تشدداً في زواج العربي من الأمة فأنتج ذلك أولاداً أطلق عليهم لفظ الهجين^(١) . وتشير المصادر إلى أن أعرابياً ذهب إلى «سوار بن عبد الله» القاضي فقال إن أبي مات وتركني وأخالي وهجينا لنا . . فقال المال بينكم يقسم أثلاثاً إن لم يكن وارث غيركم وظل يكرر الأعرابي عليه القضية وهو يجيبه بجوابه نفسه فقال له الأعرابي " تعلم أنك قليل الخالات بالدهناء" . وكانت قبيلة متشددة في عدم تزويج الموالي^(٢) . وقد أدى ذلك إلى أن يدعي الموالي أنساباً عربية ومن ذلك أبو مسلم الخراساني ذاته .

كما كانت الدولة الأموية لا تولى أحداً من أبناء الإمام الخليفة . حتى قل أبناء العربيات فاضطروا في نهايتها إلى تولية أبناء الإمام . وهذا يشير إلى انتشار ظاهرة التوسع في الزواج من الإمام أو التسري بهن فيصبحن أمهات أولاد .

وكان المزاج العربي كله ضد الموالي حتى أعداء الدولة الأموية وهناك أخبار عن أن المختار بن عبيد الله الثقفي أمر قائده إبراهيم بن الأشتر «يوم حازر» بجعل الموالي في مقدمة الجيش فقال له «إن عامة جنودك هؤلاء الحمراء وإن الحرب وإن أضرستهم هربوا فاحمل العرب على متون الخيل وأرجل الحمراء أوامهم^(٣)» . واستعظم العرب أعداء الدولة الأموية أن يجعل المختار للموالي نصيباً من الفئ فقالوا له عمدت إلى موالينا وهم فئ أعتقنا رقابهم رجاء الثواب والشكر فلم ترض لهم بذلك حتى جعلتهم شركاء في فيئنا^(٤) . وقد جرى التمييز بين الموالي والعرب في العطاء فكان يعطى للعرب ولا يعطى للموالي حتى قيل إن شمر بن ألفاً من موالي خراسان كانوا يغزون من غير عطاء في عهد عمر بن عبد العزيز فلما علم

(١) محمد الطيب النجار ، الموالي في العصر الأموي ، م . س . د . ص ٤٥ ، وأيضاً أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، م . س . د . ص ٢٦ .

(٢) محمد الطيب النجار ، الموالي في العصر الأموي ، م . س . د . ص ٤٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٤ ، وأحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ص ٢٤ .

ذلك حسن حالهم وقد أورد ابن الأثير أن الجراح بن عبد الله الحنكي أورد إلى عمر بن العزيز وفدا من ثلاثة رجال اثنان عرب ومولى فتكلم العربيان ولم يتكلم المولى فقال له عمر ما أنت من الوفد؟ قال بلى قال فما يمنعك من الإسلام؟ ، فقال : يا أمير المؤمنين عشرون ألفاً من الموالي يغزون بلا عطاء ولا بركة ومثلهم قد أسلموا من الذمة يؤخذون بالخراج فأمرنا عصبى جاف يقوم على شبرنا فيقول أتيتكم خفياً وأنا اليوم عصبى والله لرجل من قومي أحب إلي من مئة من غيرهم^(١) . كما عومل البربر بعد إسلامهم معاملة من لم يسلم إذ أرسل يزيد بن أبي مسلم «عامل يزيد بن عبد الملك» أن يسير في البربر مسيرة الخساج في أهل الإسلام الذين سكنوا الأمصار ، إذ ردهم إلى قراهم وضرب عنقهم الجزية وقد أدى ذلك إلى اجتماع البربر على قتله فقتلوه وولوا على أنفهم محمد بن يزيد مولى الأنصار وكتبوا إلي يزيد بن عبد الملك إننا لم نخرجك منا من طاعة ولكن يزيد بن أبي مسلم «سامنا مالا يرضاه الله والمسلمون فقتلناه»^(٢) . وفي ولاية عبيد الله بن الحبحاب سنة ١٢٣هـ أساء السيرة عامله . أراد أن يخمس مسلمي البربر وزعم أنهم في للمسلمين وذلك شئ لم يرتكبه من قبله مما أدى إلي أن ينقض البربر صلحهم مع ابن الحبحاب وتداعت عليه أسرهم مسلمها وكافرها وعظم البلاء . وقُدِّم من طنجة عليهم ميسرة الخارجي الصفري ، وهزم جيوش الدولة الأموية وخاطبوا ميسرة بأمير المؤمنين **محمد** قتل البربر ميسرة وأمروا عليهم «خالد بن حميد الزناتي» وقاتلوا العرب حتى هزمهم فصر لهم العرب أنفة أن يهزمهم البربر فقتل حماة العرب كما يقول ابن الأثير فسميت غزوة الأشراف ، وبلغ الخسر الأندلس فثار من فيه من البربر حتى انتفضت البلاد ومرج أمر الناس . ولما بلغ ذلك هشام بن عبد الملك الخليفة قال «لاغضبني للعرب غمضة وأسير جيشاً يكون أولهم عندهم **وأخبرهم عندي**

(١) ابن الأثير ، الكامل ، ج٤ ، ص ١٥٨ .

(٢) ابن عبد الحكم ، فتوح مصر ، وأخبارها ، م.س.ذ ص ٢١٤ وأيضاً ابن الأثير ، الكامل ، ج٤ ، ص ١٨٢ .

«لكن البربر هزموا الجيش الذي سيره هشام فظهر بالمغرب رجل يقال له عكاشة بن أيوب الفزاري وهو خارجي صفري - وهزم العرب ثم هزموه لكنه عاد سنة ١٢٤هـ في جمع عظيم من البربر وقد أعانه خارجي آخر اسمه «عبد الواحد بن يزيد الهواري» وقد هزموا العرب وسار عبد الواحد إلى القيروان حتي صار على ثلاثة أميال منها ومعه ٣٠٠٠٠٠ مقاتل ودارت معركة حامية هددت الوجود العربي في القيروان وهزم فيها البربر الخوارج، ويذكر أن عدد الذين قتلوا في هذه المعركة ١٨٠٠٠٠ . وكان الليث بن سعد يقول ماغزوة إلى الآن أشد بعد غزوة بدر من غزوة العرب بالأصنام^(١) .

فالعرض السابق يشير إلى عدة حقائق :

- أ- التمييز العربي نتيجة عودة العصبية العربية ضد غيرهم من المسلمين سواء أكانوا من خراسان، أو البربر ولم يكن هذا سنوياً أمورياً فقط بل كان مزاجاً عربياً عاماً . وقد ترك هذا التمييز آثاره على المستوى الاجتماعي والسياسي فامتنع العرب عن تزويج بناتهم من الموالى كما امتنعوا عن مساواة الموالى بالعرب في العطاء على مستوى الممارسة السياسية للدولة بل وصل الأمر إلى حد معاملتهم كالكفار واعتبارهم فيئاً للعرب بضرب الخراج والجزية على المسلمين منهم ، وهذا يعني أن الدولة ومن خلال مؤسساتها السياسية قد تميزت للجنس العربي ضد الموالى ، مما أفقدها شرعيتها . لكنها حولت الدولة من دولة إسلامية «للمسلمين جميعاً» إلى دولة عربية للعرب فقط»
- ب- أدى ذلك إلى أن ينبذ الموالى ولاءهم للدولة وأن يقوموا بحركات سياسية ضدها كما حدث بالنسبة للبربر الذين ثاروا ضد الدولة سنة ١٢٢هـ أو أن يقوم الموالى بمشايعة مذاهب خوارجية . وليس شرطاً أن يكونوا معتقدين

(١) ابن عبد الحكم ، فتوح مصر وأخبارها ، ص ٢١٨ ، وابن الأثير ، الكامل ، ج ٤ ، ص ٢٢٤ .

لمذهب الخوارج لكنهم وجدوا الحركة الخوارجية إطاراً منظماً للعمل ضد الدولة فانخرطوا فيه ، وبالتالي يمكن تفسير انتشار المذهب الخارجي بين البربر لا بسبب الطبيعة البربرية وإنما بسبب ممارسته الدولة الأموية من ظلم اجتماعي وسياسي تمييزي ضدهم . كما انخرط موالي الشرق في الحركات السياسية التي أعلنت مشاققتها للدولة الأموية فدعظم عسكر «المختار بن أبي عبيد» كانوا من الحمراء^(١) «الموالي» فالدينوري في «الأخبار الطوال» يقول كان أكثر من استجاب للمختار «همدان»^(٢) وتقوم كثير من أبناء العجم الذين كانوا بالكوفة وكانوا يسمون «الحمراء» وكان منهم زهاء عشرين ألفا بالكوفة وحين أرسل المختار قائده إبراهيم الأشتر لقتال عبد الملك بن مروان انتخب له عشرين ألفاً جلهم من أبناء فارس^(٣) . كما انخرط الموالي في خروج عبد الرحمن الأشعث ضد الحجاج بن يوسف ويذكر أن عدد الموالي في موقعة دير الحماجم كان مئة ألف^(٤) . ولم ينخرط الموالي الذين عوملوا معاملة تمييزية في حركات سياسية أثرت على الاستقرار السياسي للدولة فقط وإنما انخرطوا في حركات فكرية هدامة أثرت على هوية الدولة فاتبع أكثر الموالي الدعائي الخنوليين ، الباطنية والشعبوية وقد تركت هذه الحركات الفكرية أيضاً أثراً ملموساً على نسق التفكير والمعرفة الإسلاميين^(٥) .

ج - إن انخراط الدولة الأموية في صراع مع الخارجيين عليها بسبب عصبيتها

(١) محمد الطيب النجار ، الموالي في العصر الأموي ، م.س.د.س. ١١٠ ، ص ١١٣

(٢) لمعلومات عن قبيلة همدان راجع: عبدالله خورشيد السري . القبائل العربية في مصر في القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، (القاهرة: دار الكاتب العربي ١٩٦٧) ، ص ١٣٨ - ١٣٩ .

(٣) في معني الحمراء ، راجع البلاذري ، فتوح البلدان ، م.س.د.س. ص ٢٧٩ .

(٤) نفس المرجع - راجع الجزء الأول من الدراسة

(٥) ابن الأثير ، الكامل ، ج ٤ ص ٢٢٤ .

العربية قد استفدت جزءاً كبيراً من طاقتها وحال بينها وبين الاستمرار في عملية الفتوحات الخارجية ولو نظرنا لأرقام القتلى من البربر في معركة «القيروان» الفاصلة . أو أعداد الذين قاتلوا العرب من البربر لكان ذلك مؤشراً قوياً على تأكيد الاستنتاج السابق ، فجيوش عبد الواحد الخارجي كان يبلغ ٣٠٠,٠٠٠ مقاتل وعدد القتلى ١٨٠,٠٠٠^(١) . جيش ضخم كهذا يزيد على الربع مليون يمثل قوة انتحارية عسكرية تضعف كيان الدولة وتحول دون استمرارها في القيام بأهدافها الشرعية .

د- غير أن القارئ للتاريخ الإسلامي سوف يلحظ أن الموالي أيضاً كان لهم دورهم السياسي والعلمي في الدولة الأموية . فقد قاموا بأعمال الفتوحات الواسعة كقيادة جيوش ، كما قاموا بأعمال التنظيم الإداري والقيام على أمر الدواوين وتعريبها ، ثم كعلماء بزوا العرب في ذلك إلى حد أن صار العلم مجالهم وحدهم لا يكاد يشاركونهم فيه عربي . وبالتالي يمكن القول أن الموالي كانوا على ثلاث طبقات - فيما يذهب الباحث -

الطبقة الأولى : موالي للعرب إما أعتقوا أو عقدوا حلناً من بعض القبائل العربية ذات النفوذ السياسي - أي تنتمي إلى قاعدة العصبية التي قامت عليها الدولة الأموية . وهؤلاء كانوا رديناً للدولة في القيام بكثير من الأعمال ويحدثنا الجهشيارى في كتابه الوزراء والكتاب أن «سرجون بن منصور» الراسبي كان يكتب لمعاوية على ديوان الخراج . ويكتب لزيد مرداس مولاه ، على الخراج زاذان فروخ وكان ذلك في أيام معاوية بن يزيد بن معاوية . ويكتب علي الديوان «سرجون بن منصور» النصراني - أي غير المسلم . ويكتب لعبد الملك على ديوان الرسائل «أبو الزعيزعة» مولاه ، وعلى ديوان الخاتم للوليد بن عبد الملك شعيب

(١) أبو عبدالله محمد بن عبدوس الجهشيارى، الوزراء والكتاب، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، القاهرة: مطبعة الخليلي - ١٣٠٧ هـ - ١٩٣٨) ص ٤٩، ص ٥١، ص ٥٧، ص ٣٨، ص ٤٣، ص ٦٨، ص ٦٩، ص ٦٠.

لصابي مولاه ، ويكتب له على المستغلات بدمشق يفتيح بن ذؤيب مولاه^(١) . . .
 وكان يكتب «ليزيد بن المهلب» لمغير بن أبي قرة مولي سدوس . وولي سليمان بن
 عبد الملك رجلاً من موالى معاوية يقال له أسامة بن زيد التنوخي وهذا قد ولي
 مصر. وولي محمد بن يزيد، مولي الأنصار أفريقية . ونقل صالح بن عبد
 الرحمن «الدواوين إلى العربية سنة ٧٨هـ» وكان عامة الكتاب في العراق تلامذته
 ، و«يزيد بن أبي مسلم» مولى لثقيف وأخ للحجاج من الرضاة وتقلد له ديوان
 الرسائل واستخلف على خراج العراق . وكتب «للوليد بن يزيد بن عبد الملك»
 على ديوان الرسائل سالم مولى سعيد بن عبد الملك ثم كتب له ابنه «عبد الله»
 وهو مولي أيضا . وكان علي خاتمه «بيهس بن زميل» وهو مولى . وتولى له ديوان
 الخاتم «عمرو بن الحارث» مولى بني جمح ، ويتقلد الخاتم الكبير مولا «قطن» وقطن
 هذا هو الذي أشار على الوليد بتولية إبراهيم الذي كان مكروها من أهل حمص
 فلم يبايعوه وبايعوا «مروان بن محمد» . وكان يكتب «لمروان بن محمد» عبد
 الحميد بن يحيى الكاتب وهو مولى العلاء بن وهب العامري . وكان من كتاب
 هشام بن عبد الملك «تاذري بن أسطين» النصراني وقلدة ديوان حمص . وكان
 «حسان النبطي» في ديوان العراق وهو ذمي «نصراني» فأسلم وكتب لسعيد بن
 عمرو الجرنبي على خراسان^(٢) . وكان كبار الفاتحين المسلمين «طارق بن زياد» وهو
 مولي من البربر وكان عامة جيشه الذي فتح الأندلس من الموالى . ولم يكن
 الموالى مجرد موظفين ولكن كان لهم دور سياسي كبير في توجيه الأمور بما في
 ذلك تولية الخلفاء والعهد إليهم ، ولا تكاد تخلو صفحة من صفحات كتب التاريخ
 من وجود دور للموالى في الأعمال السياسية أو القتالية أو الإدارية . وبالتالي فإن

(١) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، الوزراء الكتاب ختني مصطفى السقا وأخرون (القاهرة - الخليلي
 - ١٣٠٧هـ - ١٩٣٨)، ص ٢٤، ص ٣٢، ص ٣٥، ص ٤٧

(٢) الجهشياري ، الوزراء والكتاب، م.س.ذ. ص ٤٩، ص ٥٧، ص ٣٨، ص ٤٣، ص ٦٨، ص ٦٩، ص ٦٠

هؤلاء الموالي كانوا جزءاً حقيقياً من الطبقة الحاكمة بلا فرق بينهم وبين مواليهم . فكل طبقة حاكمة تنحي منحني عصبويها فإنها تكون بحاجة إلى توسيع قاعدة عصبيتها ليقوموا على الأعمال الهائلة والممتدة المنوطة بالدولة . وكان الموالي هم الطبقة التي اصطنعتها الدولة الأموية لتواجه المهام التي ينبغي للدولة أن تؤديها خاصة وأن الموالي كانت لديهم قدرة كبيرة في الأعمال الإدارية والسياسية والقتالية . لكن الذين اصطفتهم الدولة من الموالي لتوسيع قاعدة النخبة الحاكمة كانوا جزءاً ضئيلاً من فيضان الموالي الذي دخل الإسلام . وبالتالي فهؤلاء الثلثة من الموالي كانوا قليلين لو قورنوا بالأعداد الهائلة للموالي التي دخلت الإسلام والتي مثلت عبئاً على الدولة الأموية .

الطبقة الثانية من الموالي : وهم العلماء الذين انخرطوا في طلب العلم واستطاعوا أن يحفظوا للأمة الإسلامية تراثها النقهي ، والأدبي ، والحديثي وكل فروع العلم . ففي المدينة على سبيل المثال كان سادة العلماء فيها هم «سليمان بن يسار» مولى ميمونة بنت الحارث - ت - ١٠٣هـ ، ونافع مولى عهر من كبار التابعين وكان ديلمياً وريسة الرأي وهو شيخ الإمام مالك . وفي مكة : «مجاهد بن جبر» مولى قيس المخزومي - ت - ١٠٢هـ ، وعكرمة مولى ابن عباس ، وعطاء بن أبي رباح . وفي البصرة : الحسن البصري : وأبوه مولى زيد بن ثابت وقال عمرو بن العلاء ما رأيت أفصح من الحسن البصري ومن الخجاج ، في الشام . مكحول ت - ١١٨هـ وفي مصر يزيد بن حبيب (بربري) وهو شيخ الليث بن سعد حتى قيل إنه أول من أظهر العلم بمصر ، ومسائل الخلال والخروج وقبله كانوا يتحدثون في الترغيب والملاحم والفتن^(١) . وقد تنبه ابن خلدون إلى ظاهرة تغلب العجم على العلم فأشار إليها في المقدمة وذكر السبب الذي لأجله بلغ الموالي في العلوم وهو صيرورة العلم صناعة تحتاج إلى ملكة محتاجة إلى التسلية فارتبطت بالخضر . والعرب أبعد الناس عن الصنائع والخضر ، إذ يسكن الخضر العجم

(١) محمد الطيب النجار، الموالي في العصر الأموي . م . س . د ، ص ٦٦ وما بعدها

والموالي ومن هم تبع لهم في الحضارة وأحوالها^(١). ويمكن القول أن تقسيما وظيفيا قد حدث في المجتمع الأموي بحيث يستغل العرب بأعمال الحكم والسياسة بينما يستغل الموالي بطلب العلم كجزء من إحداث التوازن في الدولة.

الطبقة الثالثة من الموالي : وهؤلاء هم عامة الموالي ويعتقد الباحث أن هؤلاء تحولوا إلى الإسلام بدون أن يعقدوا مع إحدى القبائل العربية عقد مولاة فبقى ولاؤهم للأمة كلها ، أي ينتسبون للأمة دون أن يكون ذلك مؤسسة اجتماعية يمكن أن تحميهم أو تهين لهم الارتقاء في المؤسسات السياسية - كما قد يكون هؤلاء موالى لبعض القوى الاجتماعية التي تتحيز الدولة بسببها . كأن يكونوا موالى القيسية بينما قاعدة الدولة العصبوية تعتمد على الههانية . وهنا فإن الموالي يعاملون كما تعامل قبائلهم ، لكن الذي يريجه الباحث : عامة الموالي الذين كانوا وقوداً للحركات السياسية ضد الدولة ، وللحركات الفكرية ضد هوية الأمة ، كانوا من الموالي الذين لا توجد لهم قاعدة اجتماعية - سوى الانتماء للإسلام في دولة صار انتماؤها للعرب . وبينما نعم العلماء بالاحترام فإن الطبقة الأولى من الموالي قد تعرضت لتقلبات السياسة بينما تعرضت الطبقة الأخيرة دائما للمعاملة التمييزية التي تصل إلي حد الامتهان . وقد أدت العصبية العربية ضد الموالي إلي رد فعل لديهم يؤكد ذاتهم في مواجهة تعصب العرب إليهم جنسهم . وقد بدأ تأكيد الفرس لذاتهم في مواجهة العصبية العربية أثناء الدولة الأموية ذاتها «فإسماعيل بن يسار» تغني عند هشام بن عبد الملك بتمجيد أصله الفارسي فقال :

أصلي كريم ومجدي لا يقاس به . . . ولي لسان كحد السيف مسموم

.. حتى يقول

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، م.س.ذ ص ٥٤٣ وأيضا : أحمد أمين ، ضحى الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية) ج١ ، ص ١٩٩-٢٠٠ وهو يري أن ابن خلدون قد غالي كثيرا في دور العجم في اتحال العلوم وبخس العرب نصيبهم وأورد أمثلة لنبوغ العربي في العلم كالشافعي وغيره أيضا أحمد أمين ، فجر الإسلام ، (القاهرة - النهضة المصرية- ط ١٤ - ١٩٨٦). ص ١٥٣ .

من مثل كسري وسابور الجنود معاً والهرمزان لفتح أو لتعظيم (١) .

وقد اتبع الموالي في خراسان الدعوة العباسية للتخلص من التمييز الاجتماعي والسياسي الذي مارسه ضدهم الدولة الأموية . وقد جاءت الدولة العباسية فنفت عنهم الاضطهاد العربي وفتحت لهم آفاق الارتقاء الاجتماعي في كافة المجالات . لكن ذلك لم يغلق باب العصبية في الدولة العباسية بل تطور الجدل بين الأجناس إلى ظهور الدعوة الشعبية .

٢- الدولة الاموية والعصبية القبلية : شهدت سنة ٦٤هـ أزمة انتقال

سلطة في الدولة الأموية . إذ توفي «يزيد بن معاوية» وخلفه ابنه «معاوية بن يزيد» أربعين ليلة ثم لم يعهد بالولاية لأحد (٢) . وكان عبد الله بن الزبير قد صعد نجمه حتى صار يملك الجزء الشرقي من العالم الإسلامي إلى حد أن «مروان بن الحكم» قد ذهب لبياعه فمنعه من ذلك عبيد الله بن زياد (٣) . وكان القبائل العربية منقسمة في تأييدها للأمويين أو لابن الزبير . وكانت القيسية تدعو لابن الزبير - أما الكلبية

وهم اليمانية فكان بعضهم مع بني أمية وبعضهم مع ابن الزبير لكنهم أي اليمانيون اجتمعوا على البيعة لمروان في مؤتمر الجابية سنة ٦٤هـ/٦٨٣م مما أدى إلى تحريك قائد القيسية الضحاك بن فهر إلى مرج راهط ومعه ألف فارس يسانده والي حمص النعمان بن بشير، وأهل قنسرين ، وأهل فلسطين أما مروان فاجتمع مع

(١) محمد الطيب النجار، الموالي في العصر الأموي، م. س. د. ص ٩٣ . وأحمد أمين ، صدى الإسلام ج ١ ، ص ٣

(٢) راجع أسباب ذلك في: المسعودي - مروج الذهب ج ١ ، ص ٥٧ م. س. د.

(٣) راجع في ذلك: المسعودي، نفس المرجع ، ص ٦٦ وأيضاً: التكمال لابن الأثير، ج ٣ . ص ٣٢٦

كلب، وغسان، والسكون، والسكاسك، وتقاتل الأمويون/اليمانية مع الزبيريين/القيسية عشرين ليلة. فقتل من قيس مقتلة لم يقتل مثلها في موطن قط^(١). وقتل الضحّاك بن قيس ومعه ثمانون من أشرف الشام، وعقب ذلك طاردت الدولة الأموية القيسية في عنف وقسوة فوَقعت الحروب بين القيسية واليمانية (المضرية/الكلبية) في كل ولايات الدولة تقريباً، لكن أكثر المناطق التي عرفت الصراع بين القيسية واليمانية هي منطقة خراسان ففي سنة ١٠٦ هـ وقع صراع بين مضر، واليمن، ولما ولي نصر بن سيار خراسان وهو من مضر ولّي علي جميع المدن مضرية وعزل اليمانية فقال رجل من اليمانية مارأيت عصبية مثل هذا. قال بلي التي كانت قبلها فلم يستعمل أربع سنين مضرباً^(٢). وقد كان توليته تعكس وجود التعبيرات العصبوية في الدولة وبلوغها مداها - فقد ذُكر لهشام بن عبد الملك عدة من المؤهلين لتولي منصب ولاية خراسان فكتبت له أسماء من القيسية كان آخرها «نصر بن سيار» لأنه قليل العشيرة بخراسان فقال هشام كيف يقتل من أنا عشيرته - كما أن غمياً أكثر أهل خراسان^(٣). وكما هو واضح فإن «نصر بن سيار» قد أعقب ولاة من اليمن فأدى ذلك إلى أن يحين عليهم - كما تعصب أهل اليمن من قبل على المضرية - وهكذا كلما ولي وال من قيس تعصب لقومه وإذا ولي وال من اليمانية تعصب لقومه حتى فسدت العصبية العربية في خراسان تماماً. ويذكر

(١) التفاصيل في ابن الأثير الجزري، الكامل - ج ٣ ص ٣٢٦ - ٣٣

(٢) ابن الأثير، الكامل، ج ٤، ص ٢٣٩.

(٣) راجع طريقه تولية نصر في ابن الأثير، الكامل، المرجع السابق ص ٢٣٨ وأعسا، أحمد زكي صفوت جبهة رسائل العرب، العصر الأموي، (القاهرة - الخليل - ط ١ - ١٩٣٧ - ١٣٥٦ هـ)، ص ٤١٧ -

المسعودي أن «عمير بن الحباب السلمي» - وكان من مضر - كاتب إبراهيم بن الأشتر قائد المختار على أنه سينهزم له أثناء معركة «الخازر» لينهزم بنو أمية ثاراً لقومهم من المضرية . وكان «عمير بن الحباب» على ميمنة جيش «عبيد الله بن زياد» فصاح أثناء المعركة : يا ثارات قيس ، يا مصر ، يا نزار فتزاحمت نزار من مضر وربيعة على من كان معهم في جيشهم من أهل الشام من قحطان (اليمنية) وقتل في هذه المعركة «عبيد الله بن زياد» وهُزم الأمويون (١).

ويمكن القول أنه بداية من «هشام بن عبد الملك» ١٠٥هـ - ١٢٥هـ حدث تحول سياسي جوهره محاولة هشام استبدال النخبة اليمانية وإحلال القيسية محلها وذلك بتنحية الولاة والعمال الذين يستمرون للعصية اليمانية وعلي رأسهم «خالد بن عبد الله القسري» وأخوه «أسد بن عبد الله القسري» وذلك لتعدي ولاية اليمن على أهل مضر من العرب . فولى العراق «يوسف بن عمر الثقفي» وهو من مضر فقام بقتل خالد والتنكيل بعماله عصبية . مما أدى إلى أن تنبذ اليمانية ولاءها للدولة ، وتشير المصادر إلى ميلهم لدعوة زيد بن علي بن الحسين وابنه يحيى ، وامتناعهم على الوليد بن يزيد (٢) . ثم تحركهم لدفع يزيد بن الوليد لكي يستولى على الخلافة من ابن عمه الوليد ففعل وقتل الوليد - وتعد هذه أول حادثة قتل خليفة أموي ولما تولى يزيد بن الوليد سنة ١٢٦هـ استند إلى عصبية اليمانية وتبع أهل مضر وعمالهم مما أدى إلى حدوث إنقسام داخل البيت الأموي نفسه ، ثم انقسام بين النزارية (مضرية) واليمانية في خراسان ، وهي الشام أيضاً وهي فاعدة الدولة

(١) المسعودي، مروج الذهب، ج ١ م. س. ذ، ص ٧٥

(٢) لأن يوسف بن عمر الثقفي قتل خالد بن عبد الله القسري في عهد

الأموية . وذلك لأن مروان بن محمد آخر خليفة أموي دعا للوليد بن يزيد وهؤلاء قاعدتهم القيسية ، لكن اليمانية رأت أنها سيفتك بها إن هي أسلمت للمضرية فانتفض أهل حمص ، والغوطة ، وأهل فلسطين وخلع «سليمان بن هشام بن عبد الملك» مروان بن محمد^(١) . وبدأ الانقسام القبلي وكأنه المحرك لسلوك القوي السياسية فمن يعاضد مروان فلأنه يطالب بدم «الوليد بن يزيد» والمضرية أخواله «فأمة قيسية من مضر» ومن يقاتله يمنية تنتصر لمقتل «خالد بن عبدالله القسري» الذي قتله الوليد بن يزيد . وكانت هذه العصيبة هي الأساس الاجتماعي الذي قامت الدولة على أساسه ، وبينما كانت غالبية هذه العصيبة في الشام ، فإن خراسان قد تقاسمتها المضرية ، واليمانية . إلا أن اليمانية هي التي كانت لها السيطرة السياسية غالباً . فأذلت المضرية حتى جاء هشام بن عبد الملك فاستبدل المضرية باليمانية فعبرت المضرية عن كبتها السياسي برد الصاع صاعين من العصيبة ضد اليمانية - حتى أدت ذلك إلي قتلها لرجل اليمانية الأشهر خالد بن عبد

(١) راجع التفصيلات المطولة لذلك في كتب التاريخ على سبيل المثال : ابن الأثير ، الكامل ، ج٤ ، ص ٢٧-٢٩٠ . وعن مؤتمر الجابية راجع مثلاً : الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ، ج٤ ، ص ٤١١-٤١٢ . وكان أهل الشام منقسمين انقساماً مركباً ذا طبيعة سياسية فالقيسية هواها زبيري ، واليمانية (كلب وغسان وغيرهما) هواها أموي ، وكانت القيسية مترددة في حسم ولائها حتى سار شيخهم الضحاك بن قيس الفهري ليبيع مروان في الجابية إلا أن جنوده قالوا له نحن زبيريون وقالوا له أنت تسير إلي هذا الأعرابي من كلب تستخلف ابن أخيه فانسحب بحيشه معلنا المخالفة حتى تقابلوا معا عند مرج راهط سنة ٦٥هـ وقتلت قيس مقتلة لم يقتل مثلها قط ، وأيضاً ابن الأثير ، الكامل ، ج٣ ، ص ٣٢٦-٣٢٧ وكذلك ، ومن وجهة نظر مخالفة ، راجع : السعدي ، مروج الذهب ، كتاب التحرير - ج٢ م.س. ذ ص ٦٦-٦٧ وهامش في حسين مؤنس ، عالم الإسلام . م.س. ذ ص ١٩٥ ويرجع إلى الانقسام العربي توقف ظاهرة استعراب الفرس .

الله القسري - قتله الوليد^(١) بن يزيد عبد الملك . مما أدى إلي خروج يزيد بن الوليد بن عبد الملك عليه وقتله ، فانقسمت النخبة الأموية ذاتها إذ خرج مروان يطالب بدم الوليد وانحاز لمروان أولياء دم الوليد من البيت الأموي نفسه ومعهم المضربة فهم أخواله وانحاز ضد الوليد اليمانية وعمالهم في الشام وفي كل الدولة الإسلامية وانتهم أبو مسلم الخراساني انقسام العرب إلى نزارية و يمانية في خراسان فعمل علي تعميق هذا الانقسام ومكاتبة رؤوسه ومثيره سرّاً حتي لم يعد للعرب أي وزن في خراسان فبدأ أبو مسلم يعلن خروجه على الدولة الأموية ويصف الدينوري ذلك فيقول «وانجفل الناس على أبي مسلم من هراة، وبوشنج، ومرو الروز، والظالقان، والصغانيان، وطخارستان، وكش، وختلان ونسف فتوافوا جميعاً مسودى الثياب وأقبلوا فرساناً وحمّاره، ورجاله يسوقونها، ويزجرونها ويسمونها مروان ترغيما لمروان بن محمد وكانوا زهاء مئة ألف رجل^(٢)، وقد انحازت الدولة لليمانية في مرحلتها الأولى فكان العطاء لليمانية دون القيسية حتي وقعت العصبية بين قيس واليمن بسبب ذلك فاضطر معاوية إلى أن يفرض العطاء لقيس^(٣) . كما انحازت في تولية العمال لليمانية - أي أن الدولة على المستوي المؤسسي قد انحازت ضد إحدى عصبيات المجتمع العربي - رغم أن الدولة الأموية عربية وقد أثر ذلك علي سلوك القيسية فانحازوا إلى الحركات الخوارجية ضد الدولة الأموية. سواء أكان ذلك مع حركة المختار بن عبيد الله أو غيرها من الحركات. وقد أدت عصبوية الدولة إلى تمزق قاعدتها الاجتماعية التي

(١) قتل في عهد الوليد وقاتله يوسف بن عمر الشقي وهو مصري ، واسمه يوسف بن عمر بن محمد بن الحكم بن أبي عقيل الشقي ، ابن عم الحجاج بن يوسف النخعي الضائم ، والباحث بعنيد في التفصيلات السابقة بشكل أساسي علي استفراده لمصادر التاريخ الإسلامي من تاريخ العصر الأموي

(٢) محمد الطيب النجار ، الموالي في العصر الأموي . م . د ص ١٢٣ وعن تكتيكات أبي مسلم الخراساني

راجع مثلاً : ابن الأثير ، الكامل ، ج ٤ ، ص ٣٠٩-٣١٠

(٣) الطيب النجار ، نفس المرجع ، ص ٣٠ .

يقوم عليها بناؤها السياسي . كما قادت إلى تفتت البيت الأموي نفسه ثم انهيار الدولة . ويمكن القول بعد هذا التقصي أن أحد أهم الأسباب التي قادت إلى تفجر الدولة الأموية - وانهيارها ولما تبنع مرحلة الفتوة يرجع إلى عصبوية الدولة أولاً ضد الموالي ثم ضد قطاع من العرب أنفسهم ثم ضد قطاع من البيت الأموي نفسه ويلاحظ على الممارسة العصبوية للدولة الآتي .

ويلاحظ على الممارسة العصبوية للدولة الآتي

لم يكن سلوك الدولة الأموية بالانغلاق على الجنس العربي في مواجهة الموالي شكلاً صحيحاً من أشكال مواجهة الدولة العربية لتحويل الكثيرين إلى الإسلام، لأن العصبية ضد الموالي أضرت بالدولة في أشكال كثيرة أهمها :

(١) أن السلوك العصبوي للدولة ضد فئة معينة من مواطنيها يفتح الباب لجعل السلوك العنصري يمتد ليشمل فئات أخرى بحيث يصبح مبدأ أخلاقياً يتفشى في كل مناحي الحياة وهو ما يمكن تسميته «بتداعيات السلوك العصبوي» أي أن قصره على فئة لن يكون ممكناً طالما أقرته الدولة .

(٢) أن الدولة فقدت ولاء الموالي الذي لم يكن ضد الدولة . وإنما أصبح ضدها لإصرارها على ممارسة التمييز السياسي ضدهم (وحالة البربر نموذج واضح لذلك) وكان يمكن للدولة أن تصور آليات جديدة لإدماج هؤلاء الموالي في مؤسسات الدولة دون أن تصر على استبعادهم رغم أنهم مسلمين ، ولم تكن الدولة بحاجة إلا لتطبيق المبدأ الإسلامي في التعامل مع الموالي المسلمين . وإذا أثرت شكوك تجاه بعضهم فقد كان يمكن للدولة أن تعتمد مبادئ الالتحاق على مستوى الاجتماعي من خلال فتح باب الزواج ، والاختلاط بين العرب والموالي ثم على المستوى السياسي الديني بالسماح لهم بالإمامة في الصلاة [لم تكن الدولة الأموية تسمح

لغير العرب بإمامة الناس في الصلاة] ومساواتهم في الفئ والعطاء بالمسلمين طالما أنهم يجاهدون معهم^(١). ثم القيام بالوظيفة العقيدية كما يجب بتعليمهم الدين الصحيح وضرب المثال الصحيح - قدر الإمكان - في تمثل الشرعية الإسلامية وذلك بعدم اعتبار المواني في المسلمين^(٢) أو عدم إسقاط الجزية عنهم شكاً في أنهم أسلموا تعوذاً . وهكذا عبر الموالي عن سخطهم بالخروج ضمن الحركات السياسية الخوارجية ضد الدولة الأموية - كما عبروا عن عنادهم الفكري للدولة بتبني المذاهب الباطنية والإلحادية والخوارجية أيضاً . وهكذا حين تعجز الدولة عن تجاوز عصبيتها لتصبح تعبيراً عن عصبية الأمة كلها خاصة لو كانت الأمة تعبيراً عن منتهي التسامح في قبول الانتماء إليها فكأنها تقضي على نفسها .

(ج ٣) أن عصبية الدولة ضد أحد فروع الجنس العربي وهم القيسية قد أدى إلى مزيد من عصبوية الدولة وتضييق لقاعدة تأييدها الاجتماعي والسياسي . وقد أدى ذلك إلى مزيد من عدم الاستقرار السياسي إذ قامت حروب كبيرة بين القيسية واليمنية في مرج راهط ٦٥هـ بداية الدولة وفي نهايتها بدءاً من الوليد بن يزيد بن عبد الملك ١٢٦هـ مما أطمع القوات الخارجية في الدولة كما أطمع القوي الداخلية المناوئة للدولة وخاصة الخوارج ففي أثناء الخلاف الأخير بين القيسية واليمنية في عهد مروان بن محمد

(١) فقد كان العرب الذين حكموا شمال أفريقيا يعتبرون البربر في حين كانوا يسبون النساء إلى أن جاء عمر بن عبد العزيز فكتب في اللواتيات [نسبة إلى لواته] أنه من كان عنده لواتية فبجسها إلى نبيها أو يردها إلى أهلها لأنها مسلمة ولا يجوز أن تؤخذ سبية . راجع البلاذري ص ٢٢٧ . وفي اختراعات أبي عريش البربر فيها الحكم العادل أسلموا جميعاً وذلك في ولاية «إسماعيل بن سبدالله» الذي كان حسن السيرة فلم يبق في ولايته يومئذ أحد من البربر إلا أسلم . راجع ابن عبد الحكم . فتوح مصر وأخبارها . م . ص . ذ . ص ٢١٣ وأيضاً الكامل ، ج ٤ ، ص ٢٢٢ .

(٢) ابن الأثير ، الكامل ، ج ٤ ، ص ٣٢٨ .

استطاع «الضحاك بن قيس الشيباني الاستيلاء علي الكوفة ولما اجتمع عليه العرب «قيس ويمن» هزمهم جميعا . وأثناء قتال العرب مع الخوارج ظهر ما يمكن تسميته «اقتصاديات التحالفات بين الأقليات» حيث أشار «منصور بن جمهور» على «عبد الله بن عمر بن عبد العزيز» على ترك القتال مع الخوارج ويدع الخوارج تقاتل «مروان بن محمد» ، فإن ظفرت الخوارج لم يصبه ضرر وإن هزمت قاتل «مروان بن محمد» وهو مستريح ، فحين تكون هناك ثلاث قوي متخاصمة ومتناقضة ومصالحها متعارضة . فإن واحدة منها تؤجل الانخراط في الصراع ثم تستثمر نتائج صراع الطرفين الآخرين . ولا يمكن أن نقلل من شأن مامله انضمام اليمانية إلى الدعوة العباسية من سرعة ظهورها ونجاحها وفي المقابل سرعة زوال الدولة الأموية التي كانت عصبيتها المصرية قد جبت وفتدت تماسكها ويحكي ابن الأثير المشهد الختامي لزوال الدولة الأموية فيقول : قال مروان لقضاة : انزلوا فقالوا : قل لئبي سليم فليسنزلوا . فأرسل إلى السكاسك أن احملا فقالوا قل لئبي عامر فليحملوا فأرسل إلى السكون أن احملا فقالوا قل لغطفان فليحملوا فقال لصاحب شرطته : انزل . فقال والله ما كنت لأجعل نفسي غرضا . فانهمز مروان لفقدهان عصبيته لإقدامها بعد أن فقدت الدولة حتي قدرتها علي تنظيم عصبيتها التي تؤيدها ، وكان ذلك في معركة الزب عام ١٣٢ هـ والتي هزم فيها الأمويون فكانت إيذانا بانتهاء دولتهم ودخول الدولة العباسية معترك الحياة السياسية^(١) .

ولا تزال قصة الدولة الأموية تملك دلالتها المعاصرة ، فحين تكون الدولة حكراً على فئة من مجتمعها فإنها تضع أساس عدم استقرارها السياسي وتهديد هويتها الفكرية وانقسام قاعدتها الاجتماعية والسياسية ثم زوالها السريع .

(١) ابن الأثير ، الكامل ، ج٤ ، ص ٣٢٨ .

٣- الدولة العباسية والمسألة القومية^(١).

بدأت الدعوة العباسية في العام ١٠٠ هـ، أي قبل نزول الدولة الأموية بأكثر من ثلاثين عاماً، وقد اعتمدت على متناقضات الممارسة السياسية للدولة الأموية فاستغلها أفضل استغلال، وكانت المسألة القومية من أكثر القضايا التي قام عليها التحرك العباسي وتجلت ذلك في المظاهر الآتية

أ- جعل خراسان الإقليم المركزي في الدعوة للعباسيين، لأن إقليم خراسان هو أكثر الأقاليم التي تضم العناصر الفارسية (الموالي). كما شهد الإقليم ظلماً سياسياً واجتماعياً موجهاً إلى هؤلاء الموالي خاصة فيما يتعلق بفرض الجزية على من أسلم. كما كان لا يفرض للموالي الذين يحاربون في صفوف الجيوش الأموية، كما كان الموالي يميلون إلى الدعوة العباسية لتعلنهم النفسي بآل البيت.

ب - مثل إقليم خراسان قمة الفوضى في علاقة القبائل العربية ببعضها من جهة، وعلاقة الدولة بهذه القبائل من جهة أخرى، فكان يسكن الإقليم القبائل

(١) يقصد الباحث هنا بالمسألة القومية رد الفعل الذي عبر عنه التوالي حركياً في مواجهة الدولة الأموية التي استندت إلى الجنس العربي، وقد كان تعبير الموالي قوميًا تعني أنه نوع من تأكيد الذات وحمايتها في مواجهة الضغط العربي ضدها، فالقومية هنا واقعة نفسية بالأساس تهدف إلى تأكيد الذات (الأنثى) في مواجهة الآخر الذي يحاول طمسها أو هضمها والقومية بهذا المعنى ظاهرة قديمة ولا ترتبط فقط بالتطور الأوروبي الذي شهد القومية كتعبير عن الدولة المركزية التي دعت في أوروبا بعد انهيار الإقطاع فيها والتي جعلت من الانتماء للإقليم الأرضي أساساً للانتماء، وجمعت من وحدة هذا الإقليم هدفًا يجب فرضه بالقوة. وقد ارتبطت هذه الدولة بظهور العلمانية التي تجعل من الانتماء للدولة القومية أساساً للمواطنة بصرف النظر عن اللغة أو الدين أو العرق، ولم توجد دولة قومية واقعية علي النحو الأبيولوجي الذي يقول بحق كل جماعة قومية في أن يكون لها إقليمها الخاص بها. الدولة القومية هي الدولة التي تستند إلى القوة لإيجاد وحدة إقليمية وواقع جغرافي تطلق عليه اسم هذه الدولة لكنه لا يعني أنها سلبت من تعدد الأجناس والأعراق داخله، ولا تنسب الدولة القومية إلى شكل أكثر عبوراً من الناحية الجغرافية عما سبقها من التعبيرات السياسية للدولة

العربية الكبيرة الثلاثة. المضرية (القيسية)، واليمانية (القحطانية). وقبيلة ربيعة ومثل اليمانيون، وربيعه كتلة إجتماعية وسياسية بينما يمثل المضريون (القيسية) كتلة إجتماعية وسياسية أخرى، وفي المرحلة الأولى من مراحل الدولة الأموية اعتمدت علي العصبية اليمانية في الشام. وكذلك في خراسان وغيرها من الأقاليم مما أدى إلى تحول هذه العصبية إلى تعبير مؤسسي تمثل في التمييز تجاه العصبية المضرية، ولأن إقليم الشام كان الإقليم الاستراتيجي للدولة فلم يكن يمكننا التلاعب بمسألة العصبية فيه فبقيت اليمانية هي العصبية المسيطرة. لكن إقليم خراسان كإقليم طرفي ويوجد به عنصر الموالي بكثرة فقد شهد نوع يمكن تسميته (تداول العصبيات) بمعنى تأرجح السيطرة فيه بين العصبية اليمانية، والنزارية (المضرية) وكان ذلك يؤدي إلى (تداول في السيطرة المؤسسية والحركية) بمعنى أن من يسيطر من اليمانية كان يميز قومه ويتحيز ضد غيرهم، حتى جاء هشام بن عبد الملك فانحاز إلى العصبية المضرية وكانت بحكم قصر المدة التي سيطرت فيها أقل قدرة على قمع احتجاجات اليمانية على الممارسات المضرية. وهنا نجد «أبو مسلم الخراساني» يسعى إلي تعميم الخلافات بين اليمانية والمضرية والعمل علي تقوية جانب اليمانية في مواجهة المضرية باعتبار أن المضرية هم الفئة المسيطرة، ثم دعوة الموالي إلي آل البيت دون تحديد بالعباسين لدرجة أن الموالي كانوا يتبعون الدعوة على أن تكون لأحد من أبناء علي بن أبي طالب» واستطاع أبو مسلم أن يكون جبهة عريضة من تحالف إجتماعي وسياسي محوره الموالي (الخراسانيون) واليمانيون الذين أضرتهم المضرية والدولة الأموية في نهاية حياتها وهم عرب. ومعهم قبيلة ربيعة إلى جانب بني هاشم جميعا وبالتالي تمكن هذا الحلف الواسع من هزيمة الأمويين وانتصار الدولة العباسية، وكما هو واضح فإن الدولة العباسية قامت قاعدتها الاجتماعية والسياسية علي تحالف من أعداء الدولة الأموية والساسانيين عليها ثم تمكن دعواتها من توظيف هذا التحالف بإيجاد الإطار المؤسسي الذي تمكن في النهاية من إزالة أقوى دولة عربية عرفها التاريخ الإسلامي.

فقامت الدولة العباسية على قاعدة خراسانية أعجمية (فارسية) . كما يقول الجاحظ ، وكما هو مثبت في خطبة داود بن علي عم «السفاح»^(١) . وهو مثبت في وصايا الخلفاء بأهل خراسان باعتبارهم قاعدة الدولة التي تقوم عليها وقد أدي ذلك إلى تعاظم النفوذ الفارسي في الدولة العباسية حيث اختلف التمييز المؤسسي من قبل الدولة تجاه الموالي . فكثير الزواج من الإماء (غير العربيات)^(٢) . كما كثر الزواج إلي غير العرب (الموالي) . وتولي الموالي الوظائف السياسية كقواد للجيش ، ووزراء ، وقضاة ، وعلماء ، إلخ لكن ذلك لم يتم بشكل مطلق على حساب العرب . بل كان العرب في المرحلة الأولى من تاريخ الدولة العباسية يمثلون القوة السياسية الرئيسية ويكني أن يكون نقيب الدعوة العباسية منهم ، كما أن قادة الجيوش الذين حاربوا الدولة الأموية كانوا عرباً^(٣) . وبالتالي فالدولة العباسية وسعت قاعدة تحالفها الاجتماعي والسياسي فلم تمارس تأثيراً متحيزاً تجاه العنصر العربي وإنما طورت من مؤسساتها لتستقبل الموالي داخلها علي قدم المساواة مع العرب^(٤) ، ولكن التأثيرات الفارسية على الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية كانت عميقة بحيث أحدثت الدولة في روحها ومزاجها وطابعها إلى الفارسية بحيث صار النموذج الفارسي هو طابع

(١) راجع هذه الخطبة في الطبري ، ص ٨٣ حيث قال يا أهل الكوفة إنا والله ما زلنا مفضلين ومهجرين علي حقنا حتي أتاح الله لنا شيعتنا أهل خراسان فأحبنا بهم حقنا « ج ٦ ، وراجع أيضا وصيا أبي جعفر المنصور لابنه المهدي حيث ذكر أن شيعة خراسان هي أحد القوى السياسية التي يوصى بها المسلمين حينما في جمهرة رسائل العرب ، ج ٣ ، م.س. د ص ١٤٧ وهو في الطبري أيضا ، ج ٦ ، ص ٣٤٧

(٢) وتكفي الإشارة إلي أن معظم خلفاء بني العباس كانت أمهاتهم «أمهات ولد» ، نذكر علي سبيل المثال أبو جعفر المنصور ، والمأمون ، وموسى الهادي ، وهارون الرشيد . وتزوج المأمون «بوران» بنت الحسن بن سهل راجع صفة هذا الزواج في مروج الذهب ج ٢ ص ٣٤٩

(٣) راجع علي سبيل المثال الطبري - ج ٦ ، ص ٤٥ حيث يذكر أن النقباء من خراسان ، وهم ، وقيم ، وكر وأورد أسماءهم .

(٤) فالتحالف السياسي الاجتماعي للدولة العباسية كان تمثله أربع قوى : نزارية - بمانية - ربيعة - خراسانية .

الدولة العباسية . وكان يمكن للدولة من الناحية السياسية أن تختار نجاحاً باهراً لولا أنها لم تطمئن إلى العناصر الفارسية ، فقد كانت عناصر ذات صفات كارزمية وكانت تملك قدراً من النفوذ السياسي والثقافي جعلها متحيزة لخشية الملوك العباسيين من تحول هذا النفوذ إلي وثب علم السلطة وبالتالي لم يكن مستبعداً في ظل حالة التحول السياسي الذي عاشته الدولة العباسية أن تقع الدولة في أيدي الموالي . فتكون دولة أعجمية^(١) . وعندنا أبو مسلم الخلال قتل^(٢) . وأبو مسلم الخراساني قُتل^(٣) ، والبرامكة قتلوا جميعاً^(٤) ، والفضل بن سهل الملقب بذي الرئاستين قتل ، وقصة الفضل بن سهل مع المأمون تثير علامات استفهام كبيرة حول رغبة الموالي - الأعاجم في تحويل السلطة السياسية من يد العباسيين إلي يد العلويين^(٥) .

(١) راجع هذه التخوفات من أبي جعفر المنصور في الطبري ج٦ ، ص ١١٩ حيث يقول لأخيه أبو العباس عبد الله بن محمد بن علي : أخاف والله إن لم تتغده اليوم أن يتعشاك غداً ، يقصد بها مسلم وكان أبو مسلم في بداية الدولة العباسية هو أكبر قوة سياسية فيها وراحح علي سبيل المثال في ذلك : إنفاذ رأي أبي مسلم من قبل «السفاح» في قتل ابن هبيرة وإلى الأمويين على العراقي رغم أن أبا العباس السفاح قد آمنه ، وخوف أبي العباس من أن يطاوع رأي أخيه أبو جعفر في قتل أبي مسلم لما يمثله من قوة سياسية .

(٢) قتل أبو سلمة أول وزير للدولة العباسية بسبب أنه أراد أن يجعل الدولة لأل علي بن أبي طالب لا آل العباس ابن عبد المطلب .

(٣) تفاصيل قتله في الطبري - ج٦ وكان يمكن لأبي مسلم إنشاء الدولة العباسية لولا حياض أصابه في رايه ، وقد اتبع معه أبو جعفر المنصور أساليب الملاية حتى ظفر به .

(٤) بسبب عظم نفوذهم السياسي ويكفي أن نذكر أن إبراهيم كان حاصب يحيى بن يحيى البرقي بقوله يا أنت وراجع في ذلك : جمهرة رسائل العرب م. س. د ، ص ١٧٩ ، ص ٢٢٠ ، وكتاب مسافر بن يحيى ، ومات الآخرون في السجن ولزبد من التفصيل راجع ، المسعودي ، مروج الذهب ، ج٢ ، ص ٢٩١ ، ص ٣٠٤ .

(٥) كان أبوه سهل مجوسياً فأسلمه علي يد المهدي ، وأسلم الفضل علي يد المأمون سنة ١٩٠ هـ ، وصار الوزير الأول في الدولة العباسية في عصر المأمون ولما اعتنق المأمون الدعوة الشيعية انسحب إلى أن الإمامة نص ، وأن وجود النص يعني الأمة من الخلاف ، راجع رسالة الخميني الطويلة لأحمد بن يوسف والتي كتبها المأمون في جمهرة رسائل العرب م. س. د ، ص ٣٨٤ وهذه الرسالة من أدم ، حفر الرسائل التي تؤرخ للدولة العباسية - واتساقاً مع اعتقاده جعل علياً بن موسى بن جعفر بن محمد بن يحيى بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، ولي العهد من بعده وسماه الرضي من - محمد وكتب له كتاباً يدعوه ودعا الناس إلي طرح السواد - علامة العباسيين - ولبس ثياب الخضره . راجع عهده لعلي بن موسى الرضي ، ص ٤٠٥ في جمهرة رسائل العرب ، م. س. د ، ج٣ وفي هذا العهد حاول أن يجعل معاوية جدياً لانتقال السلطة

ولا شك أن الفترات التي تعاطم فيها نفوذ وزراء الفرس وبالذات في فترة «هارون الرشيد» قبل أن ينكب البرامكة قد أدت إلى ميل الميزان لصالح العناصر الفارسية داخل مؤسسات الدولة - كما أدت إلى قوة العناصر المنهجية أيضا أي تلك التي نتجت من زواج عناصر فارسية بأخرى عربية ولا شك أن النفوذ الفارسي كان يتعاطم على حساب النفوذ العربي وبلغ أوج مداه في عهد الرشيد ثم المأمون (١).

هو توافره علي صفات تؤهله للقيام بذلك بالإضافة لسببه ترسول الله صلي الله عليه وسلم وقد كتب المأمون هذا العهد وهو قائم بخراسان وكما يشير العهد إلى أن ولد المأمون وأهل بيته توادوا وخدمه فد بايعوا علياً بن موسى بن جعفر بن محمد إلا أن عصبية بني العباس خلعت المأمون بالوصول إليه المهدي ، ولم يكن الفضل بن سهل يسمح للأخبار التي تأتي من بغداد والتي خلعت المأمون بالوصول إليه حتي دخله علمه جعفر بن محمد وأخبره هو وجسماعته من الفداد بذلك وقالوا إن سبب عدم إخبارهم له خوفهم من الفضل بن سهل فتحرك المأمون من سرور إلى بغداد ورجع عما أراد به من إخبار المأمون ، وقد دس علي الفضل بن سهل من قتلته ثم أظهر الحزن عليه واستوزر أخاه الحسن بن سهل جبراً لمصابه بقتل أخيه وتزوج ابنته «بوران» ، والمرء يتساءل لماذا كان الفضل بن سهل يخفي أخبار عصبية العباسيين في بغداد عليه ؟ هل لأن الفضل كان يرى أن تحول السدولة إلى العلويين سوف يكون حقيقياً من طريق تحقيق دولة أعجمية أم أن العلويين كانوا سيخلصون لأهل خراسان دون أن يشاركتهم في النفوذ السياسي أي قوي أخرى ومن الواضح أن العرب في بغداد كانوا يمثلون عاملاً للتوازن مع أهل خراسان ، أن كان هزيمة الأمين أمام أخيه المأمون قد جعلت الفضل بن سهل يقدر أن هذه هي اللحظة المناسبة لإسداء استشارة علي الوجود العربي في الدولة العباسية . ولا شك أن فترة المأمون مثلت قمة النفوذ الفارسي في الدولة العباسية ويكفي أنك لا تفتح كتاباً في التاريخ يؤرخ لهذه الفترة إلا وتجد السيطرة الفارسية قد بلغت أقصى مداه لها ، فالوزراء، والكتاب ووجهاء الناس هم فارسيون

(١) روي الطبري أن الفضل بن يحيى البرمكي اتخذ بخراسان حندا من العجم بسامية العباسيين - وجعل ولاءهم للعباسيين وقد بلغت عدة هؤلاء الجنود خمسمائة ألف رجل أي نصف مليون - وفي مقدمتهم إلى بغداد عشرون ألفاً فسموا الكرنية وهؤلاء كانوا موالى للدولة ذاتها وهذا مؤشر على عدم النفوذ الفارسي في الدولة العباسية ، راجع الطبري ج١ ، ص ٤٦١-٤٦٢ ، ص ٤٦٣ أحمد أمين ، ص ٤٦٣ الإسلام (القاهرة): النهضة العربية ط١٠ ج١ ، ص ٤٣ . وهذا يعني أن السدولة كانت تحري الأبرار من هذا العدد الهائل من الفرس مما جعلها لا تستطيع القيام بالاستمرار في دفع زواج أحد العرب . في الطبري أن رجلاً تعرض للمأمون بالشام وطلب منه أن ينظر لعرب الشام كذا ، ينظر لعجم خراسان فقال له المأمون = أكثرت على يا أبا أهل الشام . ثم قال له والله ما تزلت فس من ظهيري خيل إلا أن أرى من لم يبق في بيت مالي درهم واحد .

وكانت الدولة العباسية تواجه فعلاً مشكلة . . . عدم الاطمئنان إلي قاعدتها الاجتماعية وهو ما يمكن أن يوصف بنوع من الانفصال بين المجتمع والدولة ولكي تواجه الدولة هذه المشكلة فإنها عمدت إلى اصطناع الترك إسقاط العرب من الدواوين وذلك في عهد المعتصم العباسي ، وكان مقدم الترك بداية لحالة من الفوضى السياسية والاجتماعية كان مظهرها على المستوى السياسي التحكم التركي في تولية الخلفاء وعزلهم بما في ذلك ارتكاب جرائم قتل وحشية ضدهم ، أما مظهر تلك الفوضى على المستوى الاجتماعي فكان ظهور الشعوبية ، والشعبوية تعني تحقير العرب والخط من شأنهم وقد أنشب سبها وتباري بنبالها الفرس «العجم» والعرب حيث افتخر الفرس بالجنس والحضارة الفارسية في مواجهة ما كان من افتخار العرب بجنسهم وتحييزهم له وهي ممارسة تؤدي إلي تقسيم المجتمع تقسيماً رأسياً وتشعل بين طوائفه نيران الكراهية ونبتد القابلية للتكامل . وكان لهذه الشعوبية عدة مظاهر يمكن ذكر بعض مظاهرها في انخراط المجتمع فيما يمكن أن نطلق عليه بأنه حرب مدنية تشغل فيها كل مجموعة من المجموعات المكونة للجماعة السياسية بتفصي نقائص المجموعة الأخرى من خلال دراسة ما يمكن وصفه بـ «الخصائص التسمية للشعوب» وحتى محاولة التهجم على أي ميزة لأي جماعة منها بالتحقير لها وعلي سبب المال فإن سهل بن هارون^(١) ابن راهبون قد كتب رسالة طويلة في مدح البخل ، وهو يريد بذلك أن يطرح قيماً مضادة للقيم التي اشتهر بها العرب ويلاحظ أنه افتعل أحاديث وأثارة منسوبة إلى النبي لكي يدعم مذهبه في مدح البخل ، ورغم أن بالرسالة معانٍ صحيحة في الاقتصاد إلا أن وسم ذلك بالبخل أمر يعكس سوء

(١) أحمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، م.س. د. ص ٤٦٠-٤٧٠ وفي ذلك هارون بأنه شعوبي ويعرف الشعوبية بأنها فرقة تبغض العرب وتحقرها وتنقص التعريف يذكر الفرس باعتبارهم أول وأشهر من أثار هذه المعركة . لكن آخرين من فيها أيضاً ، وراجع في تعريف الشعوبية : لسان العرب ابن منظور ، مادة «سب» ضحي الإسلام . ج١ . م.س. د. ص ٦٠ .

نية لسي سهل بن هارون ، والمعركة الشعوبية بمقاييس الإسلام هي معركة جاهلية لأنها تتفاخر بخصائص تعود إلى ما قبل الإسلام - كما أنها تسخر من الآخرين وتحط منهم ولذا يمكن وصف الشعوبية بأنها تعبير طائفي وليست تعبيراً قومياً^(١). وكان جعل الأدب أداة لهذه المعركة فقال الشعراء الشعراء في مدح أجناسهم والتحقير من الآخرين وعرفت أسماء لشعراء شعوريين من أمثال «الخرمى» و«بشار بن برد» كما ألقت كتب مثل «انتصاف العجم من العرب» وكتاب «فضل العجم على العرب» ألفها شعوبي اسمه «سعيد بن حميد البختكستان» حتى ألفوا كتاباً أسموه «بغايا قريش في الجاهلية» وألف إعلان الشعوبية كتاباً أسماه «الميدان في المثالب» أي مثالب العرب - ولقد استخدمت في ذلك وسائل لا أخلاقية منها اختلاق الحكايات، ونسبة الشيء إلى غير قائله ، بل افتراء الأحاديث على النبي صلى الله عليه وسلم. والنتيجة تتحدث عن الأصول النبطية لقريش ، أو لعلي بن أبي طالب مثلاً. وافتراء الأحاديث في مدح الأعاجم كحديث «لا تسبوا فارسياً فما سبه أحد إلا انتقم منه عاجلاً أو آجلاً» ووضعت أحاديث في المقابل تمدح العرب^(٢).

وبشكل عام فإن الشعوبية كانت جزءاً من فقدان الدولة العباسية لقدرتها على الضبط الاجتماعي والسياسي في بداية القرن الثالث الهجري بشكل خاص . وعدم قدرتها على تحديد القوي المساندة التي يمكنها أن تمثل قاعدة للمجتمع المدني للدولة فالمعتصم حين جاء بعد المأمون تحول من الفرس إلى الأتراك فكان ذلك فاتحة لفوضى هائلة بدأت بقتل المتوكل ولم تسته إلا مع سقوط الدولة العباسية مع مقدم المغول إلى عاصمتها عام ١٢٥٨م/٦٥٦هـ. وإذا كانت الدولة العباسية قد انتصفت للموالي من العرب مما أدى إلى بروز تعبيرات شعوبية/ طائفية فإن الصراع بين

(١) الطائفية هي التي تعبر عن نفسها في شكل امتناع على القبول بالاندماج والتكامل في أي جامعة تتجاوز الانتماء الأولي ، أما القومية فهي تعبير عن الذات الجماعية على المستوى الأولي دون أن تمتد على الجوامع الأعلى والأوسع.

(٢) راجع هذه التفصيلات في أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ص ٨٠ ، ذ ص ، ٨٠ ، ولقبائلها . وأيضاً أحمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب ، ص ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٣ حيث يتبادر عمري وفارسي الرسائل حول الانتقاص بين العرب أو الافتخار بهم ، وفي أحمد زكي صفوت ، جمهرة رسائل العرب ج ٤ ص ٧٤ = رسالة للجاحظ في بني أمية ذكر في آخرها بعض مظاهر الشعوبية التي يفتخر بها الموالي على كل من العجم والعرب وهو شكل فريد من أشكال الشعوبية حيث يذكر الموالي أنهم أشرف من العجم لأن الملك صار إليهم وهم أشرف من العرب لأن الملك كان فيهم قبل الإسلام ، ولم يكن للعرب ملك إلا أيام الأمويين وقد زال عنهم ، فهم أفضل منهم . كما أن الموالي يذكرون أنهم صابروا عبريا بالسائر وصاروا عرباً بالولاء ، مما جعل الجاحظ يقول «رأيت شراً يحفظ من أن يكون عبدك يزعم أنه أشرف منك وهو غيرك أنه صار شريفاً يعتقك إياه» .

المضرية واليمانية قد ظهر لفترة قصيرة في عهد الرشيد بالشام حيث وقعت الفتنة على حد قول «ابن الأثير» بين الفريقين ، وسبب الفتنة حادث فردي بسبب تناول المضري (من بني الفين) بطيخا من بستان اليماني فشمته اليماني ففتحت معركة قتل فيها يماني وحاول وجهاء الناس الصلح لكن اليمانية غدروا بالمضرية فهجموا عليهم بالليل (سلوك بدوي للعرب قبل الإسلام) فقتلوا منهم ثلاثمائة . المطير أن الدولة عملة في والي دمشق قد انحاز لليمانية ضد المضرية مما أدى إلى استمرار القتال بين الفريقين لمدة سنتين . مما يؤكد أن تحيز الدولة في الصراعات القبلية يؤدي إلى حدة اشتعالها ويفقدها جزءاً من ولاء قطاع هام من قطاعات مجتمعيها . وكانت الفتنة هذه عام ١٧٦هـ وكانت تمثل استمراراً للتعبيرات العربية في الصراع حتي في أوج قوة الدولة العباسية (١).

ثانياً: - سياسات الدول الإسلامية تجاه الفرق والمذاهب والجماعات الخارجة على إجماع الأمة

عرفت الدولة الإسلامية تعبيرات تهدد تكاملها القومي ولكنها ليست من منطلق الإنتماء لعرق أو جنس أو قومية - كما أوضحنا من قبل - وإنما من منطلق الإنتماء لفكرة دينية قد تكون مذهباً فقهياً كتعبيرات الخنابلة العصبوية في بغداد في القرن الرابع الهجري، وقد تكون انتماء لفرقة دينية في مواجهة الأمة كتعبيرات الشيعة في مواجهة العالم الإسلامي السنّي منذ الربع الأول من القرن الرابع الهجري، وقد يكون الانتماء لتيار غال داخل أحد الفرق كتعبيرات الشيعة الغلاة «الباطنية» في مواجهة الأمة، وتعبيرات الخوارج في مواجهة الدولة الإسلامية، والغلاة داخل الفرق الإسلامية عبر عنهم العلماء بأنهم «خارجون عن إجماع الأمة» وربّوا لهم أحكاماً أشد بالنسبة إلى المتسبين للفرق المنتمية للأمة أو المذاهب الفقهية داخل الجماعة الواحدة ذلك لأنهم أكثر تهديداً للدولة والأمة على مستوى الأمن والاستقرار السياسي وعلى مستوى الهوية والانتماء الفكري والمذهبي.

١- الخوارج

يمثل الخوارج أول جماعة خرجت على هذا الإجماع وقد أسسها الفقهاء «الطوائف الممتنعة» . وقد خرجت هذه الجماعة على علي بن أبي طالب بدعوى أنه كفر لتحكيمه الرجال فقالوا لا حكم إلا لله وقد هدوت الدولة الإسلامية على

(١) وقعت بعض تعبيرات قبلية في مواجهة الدولة تكاد لا تمثل ظاهرة واضحة على سبيل المثال : ابن الأثير ، الكامل ، ج٥ ، ص ٩٧ حوادث سنة ١٧٨هـ ووثوب الفيسية ، وفتلعه بها لهم في مصر لأسباب اقتصادية وأيضا نفس المرجع ، ص ٢٦٧ .

مستوي أمنها الداخلي واستقرارها السياسي لمدة لا تقل عن قرنين من الزمان وبلغ قمة تهديدها للدولة الإسلامية نجاحها في قتل الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه ثم تهديدها للدولة الأموية بشكل عنيف حتي يمكن القول أن استنزاف الخوارج لجهود الدولة في حروبهم كان أحد الأسباب التي عجلت بانهارها . وبقي تهديدهم للأمن القومي يخف حتي تلاشى تقريباً في القرن الثالث الهجري لتظهر تهديدات أخرى ذات طبيعة مختلفة في الدولة العباسية بشكل خاص .

ويعرف الشهرستاني الخوارج بأنهم «كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت عليه الجماعة»^(١) كما يعرفهم ابن الوزير «بأنهم الذين خرجوا على الإمام الحق بغير حق»^(٢) . فسمه الخوارج الرئيسية التجرد على الأئمة الذين اجتمعت عليهم الأمة في حقهم وكفاهم جرأة إقدامهم على قتل علي بن أبي طالب وتكفيره . وتكفير عثمان في حق علي في الفترة الأخيرة من خلافته والخوارج وفقاً للتعريفات السابقة ليسوا حكراً على الشيعة الطائفة التي خرجت على علي بل الخوارج وصف عام تدخل تحته طوائف أخرى تشترك مع الخوارج في خصائصهم .

ويعتقد الباحث أن الخوارج عكسوا أزمة التحول التي كان يعيشها المجتمع الإسلامي بعد الفتوحات الإسلامية الكبرى من حيث فيضان المال على الناس وظهور أطماع حياتية واجتماعية غريبة علي النفسية البدوية العربية وبدايات التراجع السياسي عن التطبيق الإسلامي المثالي ، وبالتالي فقد عبروا عن عدم قدرتهم على تقبل هذا التحول بالثورة عليه وهذا يفسر لماذا كانت القبائل الأعرابية (البدوية) هي الأكثر ميلاً إلى الانخراط في صفوف الخوارج وقد تركت هذه القبائل طابع البداوة في ممارسات الخوارج أيضاً ، وبالتالي يمكن اعتبار الخوارج تعبيراً عن النمط البدوي [الأعرابي] لفهم الإسلام . ولأن طوائف الخوارج لم تتفق علي قواعد فكرية عامة فإنه يمكن القول أنها اجتمعت حول مبدأ اعتبار العمل هو الإيمان وبالتالي فإن من يقترف معصية يصبح كافراً يخرج من الملة ويخلد في النار بلا فرق بين كبير المعصية

أو صغيرها . المبدأ الثاني هو ضرورة الخلافة إن لم يكن سبيل لانتظام الناس إليها وَمِمَّنْ أَنْ يَلِيَهَا أَيُّ أَمِيرٍ مَوْلَى أَوْ عَرَبٍ أَوْ هَتَّى قَبِيلٍ وَلَا يَشْرَطُ فِيهَا التَّرْسِيَةَ

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. د، ج١، ص١٤٤.

(٢) ابن الوزير، الروض الباسم في الذب عن سنة المجى القاسم (القاهرة- المطبعة المنيرية- د. ت)، ج٢، ص٣٢.

بل إنهم يفضلون من لا عصبية لهم حتي يسهل خلعهم إن هم خالفوا أوامر الشرع^(١). وقد تمثلت سياسة علي بن أبي طالب تجاههم:

أ- اعتبارهم جزءا من الجماعة السياسية لا يمنعون الصلاة في المساجد ولا الفئ في القتال . ولا يقاتلوا بداية حتي ينصبوا القتال للدولة الإسلامية وحين نصبهم القتال فإنهم يدعون ويعطون الأمان دفعا لامتناعهم وتفريقا لصفوفهم بدون قتال^(٢).

ب - أنه وبعد المعركة فإنه يوزع العنائم المنسقولة عبي الجيش ولكن النساء والأطفال فإنهم يعودون مرة أخرى إلى ذويهم فالغرض من القتال هو كسر قوتهم وامتناعهم في مواجهة الدولة ولذا أسمتهم كتب الفقه «الطائفة الممتنعة»^(٣) وهم ليسوا في حكم البغاة من المسلمين ولا في حكم الكفار الذين لم يسلموا أصلا ولكنهم في منزلة بين المنزلتين حين يقاتلون قبل الظهور عليهم كقتال الكفار وبعد الظهور عليهم يعاملون معاملة المسلمين .

٢- الدولة الأموية والخوارج

وفي فترة الدولة الأموية ممثلة في واليها المغيرة بن شعبة لم تعد إلى استخدام القوة لمجرد مخالفة الناس لها علي المستوي الفكري ، فكان إذا قيل للمغيرة إن فلانا يري رأي الشيعة، وفلانا يري رأي الخوارج ، يقول «قضي الله أن لا يزالوا

(١) لمعرفة مجمل أفكار الخوارج راجع: الشهرستاني ، الملل والنحل، م. س. ذ. ج١، ص ١١٥ وما بعدها، وأيضا عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، م. س. ذ. ص ٤ وما بعده وعن حرهم مع علي رضي الله عنه راجع ابن الأثير، الكامل، ج ٣، م. س. ذ. ص ١٦٩ وعن أخبار متفرقة عنهم راجع ابن الأثير الكامل، ج ٣، ص ٣٥٢، ص ٣٥٤، وجمهرة رسائل العرب، ج ٢، ص ٩٨، وأيضا ابن الأثير، الكامل، ج ٤، ص ٤١، وأيضا ابن حزم الظاهري الأندلس، الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة - مكتبة صبيح، د. ت) - ج ٥، ص ٢٩ وما بعدها.

(٢) فقد قال علي رضي الله عنه «للخوارج «أما إن لكم عندنا ثلاثا ما صحبتمونا لا تمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسمه ولا تمنعكم الفئ. ما دامت أيديكم مع أيدينا ولا نقاتلكم حتى تسبونا وإنما بيكم أمر الله» راجع ابن الأثير، الكامل، م. س. ذ. ج ٣، ص ١٦٩، ص ١٧٣ حيث يشير إلى أن حيوثر علي لم تبدأ بقتال، كما أعطى الأمان لمن أراد أن لا يقاتل، ص ١٧٤.

(٣) نفس المرجع، ص ١٧٦، وعن الطائفة الممتنعة راجع: ابن شعبة، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، مجلد ٢٨، ص ٤٦٨ وما بعدها.

مختلفين وسيحكم الله بين عباده»^(١). فلما بدأت حركة الخوارج في الكوفة للامتناع على الدولة ، وكان بعض أهل الكوفة يتعاضفون مع دعوتهم قام المعيرة فخطب الناس وقال «لقد علمتم أنني لم أزل أحب لجماعتكم العافية وأكف عنكم الأذى وخشيت أن يكون ذلك أدب سوء لسفهاثكم وقد خشيت أن لا نجد بدا من أن لا يؤخذ الحليم التقى بذنب الجاهل السفه فكفوا عننا سفهاءكم قبل أن يشمل البلاء عوامكم وقد بلغنا أن رجالا منكم يريدون أن يظهروا في المصر بالشقاق والنفاق والخلاف وأيم الله لا يخرجون في حي من أحياء العرب إلا أهلكتهم وجعلتهم نكالا^(٢)» .

وفي عهد عمر بن عبد العزيز سلك مع الخوارج خطة على بن أبي طالب، والتي تمثلت في:

١- أنهم أرادوا الحق فأخطأوه ومن ثم فقد أثر أن يجادلهم عسي أن يعيدهم الجدل إلى الحق . ولم تمنعه هيبة الدولة أن يستقبل اثنين منهما ليحاورهما ويرد عليهما كل شبهاتهما.

٢- أنه أراد أن يفهم الخوارج أن نزوع الدولة إلى الحوار ليس عن ضعف ولكنه إغذار منه إلى الله أن يقتل أحدا أو يسفك دماً فأرسل إليهم رجلا في ألفين .

٣- لو أصروا على القتال ولم يرجعوا فإن الدولة لا تجد بدا من دفعهم ، فإن قبلوا أن يعيشوا في الدولة بدون امتناع فلا تثريب عليهم على أن لا يفسدوا على أهل الذمة ولا يتناولوا أحدا من الملة^(٣).

وقد استمر الخروج على الدولة الأموية من قبل الخوارج حتى آخر أيامها^(٤). ثم بدأت حدة خروجهم تخف في عهد الدولة العباسية لأن قوتهم قد مزقت في عهد الدولة الأموية

(١) ابن الأثير، الكامل، مجلد ٣ ص ٢١٠

(٢) نفس المرجع ص ٢١٢ .

(٣) راجع في خبير محاورة عمر لهم : الكامل لابن الأثير . ج٤ ، ص ١٥٥-١٥٦ . وأيضا راجع كتابه إلى جماعة من الحرورية في جمهرة رسائل العرب ، ج٢ ، ص ٣٢٦ .

(٤) كان آخر الخوارج الذين خرجوا على الدولة الأموية هو أبو حمزة الخارجي، راجع حبره في الكامل، ابن الأثير، ج٤ ، ص ٣١٤، ٣١٥ .

٣- الدولة العباسية وغلاة الشيعة:

يذكر الشهرستاني أن الشيعة هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصيةً إما جلياً أو خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده، وإن خرجت فبظلم من غيره أو تقيّة من عنده وقالوا إن الإمامة هي ركن الدين ولا يجوز للرسول إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله، وهم يقولون بعصمة الأنبياء والأئمة وجوبا عن الكبراء والصغائر^(١)، وتنتمي الفرق / الأقليات التي خرجت على الدولة العباسية إلى غلاة الشيعة وهم يقولون بالحلول، وتناسخ الأرواح، ويدعون الألوهية، كما يقولون بالإباحية والباطن والأسرار للشريعة ويبدو تأثر هذه الأقوال بالأفكار المجوسية والمناوية والمزدكية والأفكار المسيحية^(٢)، وأهم الحركات الماظنة التي هدت الأمن القومي للدولة العباسية هي حركة المقتنع^(٣) التي هدت الدولة الإسلامية في خراسان وما وراء النهر لمدة خمس عشر سنة وأمكن للدولة أن تجهز على حركته بعد جهود كبيرة وتكفي الإشارة إلى أن أتباعه قد زادوا على الخمسين ألفاً، ثم ظهرت حركة بابك الخرمي^(٤) وهي فرقة إباحية ظلت تهدد الدولة حوالي ربع قرن من الزمان وتكفي الإشارة إلى أن من قتلهم بابك من المسلمين في عشرين سنة قد

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، م. س. ذ. ١، ج ١، ص ١٤٦ وما بعدها.

(٢) راجع في ذلك، الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٣٦، ص ٢٥٠، والبغدادي، الفرق بين الفرق، م. س. ذ.، ص ٢٦٩، ص ٢٧١ وأحمد أمين، فجر الإسلام، م. س. د، ص ٢٧٦، ص ٢٧٧، ص ٢٧٨.

(٣) لتفصيلات وافية عن حركة المقتنع راجع بصفة أساسية: أرميوس فاميري، تاريخ بخارى، ترجمة محمود الساداتي، مراجعة يحيى الخشاب، «مكتبة نهضة الشرق - جامعة القاهرة، ١٩٨٧»، ص ٨٠ - ٩١ وأيضا الكامل، ابن الأثير، ج ٥، ص ٥٢، ص ٥٣، ص ٥٨، ص ٥٩.

(٤) لتفصيلات وافية عن الأرقام التي أنفقت من أجل قتال الخرمية وعن الفواد الذين هُزموا أمامها وعن الأسرى والسبايا من المسلمين راجع: ابن الأثير، الكامل، مجلد ٥، ص ١٨٤، ص ٣٤، ص ٢٣٥، ص ٢٣٧، ص ٢٣٨، ص ٢٣٩، حتى ص ٢٤٥.

بلغوا ٢٥٥,٠٠٠ ألفاً، أما القرامطة والإسماعيلية^(١) فإن أفكارهم خليط من التأثير المسيحية والإباحية والإلحاد، وقد هاجموا الحجيج سنة ٢٩٤ هـ وقتلوا منهم على ما يذكر ابن الأثير (٢٠,٠٠٠) ألفاً، كما منعوا الناس من الحج سنة ٣١٢ هـ، وفي سنة ٣١٧ هـ دخل القرامطة مكة واحتلوها أحد عشر يوماً وعاثوا بها فساداً، وقتل الإسماعيلية وزير السلطان السلجوقي «ملكشاه» وهو «نظام الملك» ثم أشاعوا الرعب بين الناس حتى إن الإنسان كان إذا تأخر عن بيته يفتنوا قتله وقعدوا للغزاء، واستولوا على قلعة «الموت» بأصبهان وقادهم شخصية خطيرة هو «حسن الصباح» الذي استولى على قلاع كثيرة في منطقة خوزستان. واستطاع أن ينفذ بدعوته الباطنية إلى كثير من القواد حتى انبسطوا في العسكر واستغفروا كثيراً منهم وأدخلهم في مذهبهم بل واستعملوا القوة ضد من يخالفهم حتى لم يعد أمير متقدم يتجاسر على الخروج من بيته حاسراً، وظل خطر الباطنية يتهدد العالم الإسلامي حتى استولوا على «بانياس» سنة ٥٢٠ هـ وظهروا في خراسان سنة ٥٤٩ هـ مستغلين إنشغال العالم الإسلامي بالخطر الصليبي، ويمكن تسجيل بعض الملاحظات على الحركات الباطنية التي خرجت على الدولة العباسية.

أ- أنهم يمثلون خوارج الدولة العباسية من حيث قوة تحديهم للدولة ومن حيث بقائهم كخطر يهدد استقرارها وأمنها القومي وهويتها وبينما لم تمكن الدولة الأموية الخوارج من التقاط أنفاسهم فإن الدولة العباسية بعد المعتصم قد ضعفت مما مكن الحركات القرمطية من تأسيس دول في كثير من مناطق السعالم الإسلامي في البحرين والسيامة والأحساء وهجر الكوفة والبصرة واستولوا على حلب وحماة وبانياس بل إن الدولة الفاطمية وهي دولة شيعية باطنية استطاعت أن تجتري قلب

(١) وعن القرامطة راجع: ابن الأثير، الكامل، مجلد ٦ ص ١٤٧، ص ١٨٠، ص ١٨٨، ص ١٩٤، وعن الإسماعيلية راجع: ابن الأثير، الكامل، مجلد ٨، ص ٢٠ وما بعدها.

العالم الإسلامي لمدة قاربت القرنين وكانت رداء لهذه الحركات بحيث يمكن القول إنها أثبتت قدرا كبيرا من الترابط الاستراتيجي بين قلب العالم الإسلامي «مصر» وبين أطرافه في إيران والعراق بل وحتى بلاد ما وراء النهر.

ب- إن المذهب الشيعي الباطني قد ممكن هذه الدعوات من استخدام وسائل تعتمد علي السرية والتلاعب في خطابها الدعائي وإخفاء أهدافها وترتيب إظهارها وفقا لاستجابة المدعو، بحيث يمكن القول إنهم كونوا شبكة من التنظيمات السرية التي عمت العالم الإسلامي بدءا من الشام وحتى بلاد ما وراء النهر وهذه الشبكة تمكنت من التغلغل حتى داخل أجهزة صنع القرار في الدول الإسلامية مما جعلها تثير الفرع والرعب في أعلى المستويات في الدولة، وقد ظلت الدعوة الباطنية تجتذب أنصارا لها حتى دخول المغول العالم الإسلامي، ومن المثير للانتباه أن يكون مفهوم وحدة الأمة عائبا على مستوى الإدراك السياسي والحركي لهذه الجماعات إذ كانت تستغل تعرض الدولة لأخطار خارجية من الكفار لتحقيق مآرب خاصة بها. ولم تمثل هذه الجماعات الأقلية امتناعا عضويا وعسكريا ضد الدولة وإنما مثلت أيضا «امتناعا ثقافيا وعقائديا» هدد هوية الدولة وعقيدتها بصفة أساسية فالتشيع كان مأوى يلجأ إليه كل من أراد هدم الإسلام لحقد أو لعدواة، ومن أراد أن يدخل تعاليم آباءه من يهودية ونصرانية وهندية وزرادشتية أو أراد استقلال بلاده والخروج علي الدولة الإسلامية كان يتخذ من حب آل البيت ستاراً يخفي وراءه أغراضه، ومن المثير للانتباه أن الدعاء إلي المذاهب الباطنية كلهم من الفرس مما يدل على أن هذه الحركات كانت تهدف إلي تخريب الإسلام من الداخل بقصد إعادة الدولة إلى الفرس ويشير عبد القاهر البعداوي لذلك فيقول «إن الذين وضعوا أساس دين الباطنية كانوا من أولاد المجوس وكانوا ميالين إلى دين أسلافهم، ولا يوجد مجوسي علي ظهر الأرض إلا زمر مراد لهم منظر

لظهورهم على الديار يظنون أن الملك يعود إليهم، وقد صنف كتابا في عودة الدولة إلى الفرس بعض الباطنية الذين يعملون بالتنجيم فذكروا أن الدولة تعود إلى الفرس في وقت يوافق ولاية المكتفى والمقتدر»^(١).

وتشير القواعد الممارسة السياسية للدولة العباسية تجاه غلاة الشيعة إلى :-

ج - القتال المتقطع ولسنوات طويلة لأن هذه الحركات ظهرت في أطراف الدولة الإسلامية وفي أماكن جغرافية مُحصنة «القلاع وأجبال» - كما أنها جميعها تلبست بروح إنتحارية وبنفس طويل في المقاومة وبقدرة هائلة على المخادعة.

د- الاتصال بهذه الحركات إما لمجادلتهم وإظهار فساد مذهبهم أو لدعوتهم وإظهار فتاوى للعلماء تبين ضلالهم فقد أرسل الخليفة المقتدر إلى «أبي سعيد الجنابي»^(٢) خطابا يذكر فيه فساد مذاهبهم وضرورة فك أسرى المسلمين - كما أرسل «ملكشاه» إلى الإسماعيلية يدعوهم إلى العودة لصحيح الدين الإسلامي.

هـ - مشاركة الجماهير في مواجهة هذه الدعوات حماية لدينها ولمصالحها وحياتها من الخطر وكان يقود الجماهير في هذه المشاركة العلماء، وكانت هذه المشاركة تتخذ عادة مظاهر تفتتد إلى عنصر القانون والنظام^(٣). إن نشاط هذه الحركات لدعوتها وقدرتها على اختراق دوائر هامة في المجتمع الإسلامي راجع بصفة أساسية إلى أن الدولة الإسلامية منذ الدولة العباسية الثانية بدأت تفقد قدرتها على أداء وظيفتها العقيدية والتي تعدل على حفظ الدين على أصوله الصحيحة، كما أن تعاظم التهديدات الخارجية وضعف الخلافة داخليا قد مكنا لهذه الحركات من إثبات قوتها والتمكين لوجودها.

٤ - الدولة العباسية والتعبيرات المذهبية على مستوى الفرق

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، م. س. د. ص. ٢٧١، ص ٢٦٩

(٢) أحد قادة القرامطة في البحرين واستولى على هجر والأحساء والقطيف والطائف وهزم جيوش البصرة ومات مقتولا سنة ٣٠١ هـ

(٣) فقد قاد أبو القاسم بن محمد الخجندی الشافعي الجماهير بأصبهان حيث خدوا الأخاديد والقوا بالباطنية فيها أفواجا ومنفردين وأضرموا فيهم النار وجعلوا على رأسى الأخادود إنسانا. سموه «مالكا».

مع تعاظم العنصر التركي في الدولة العباسية فقدت الدولة هيبتها بحيث صارت الخلافة استمرارية شكلية بينما الذين يقومون بإمضاء الأمور فعلاً هم الأتراك. وكان انهيار فاعلية الدولة سبباً في ظهور ما يطلق عليه الباحث الدولة - الأقلية «Minority -state» وهذه الدول ظهرت مع بداية منتصف القرن الرابع الهجري . ومنها الدولة البويهية ٣٣٠هـ . وقد تبنت هذه الدولة المذهب الشيعي وسيطرت على الجانب الشرقي من العالم الإسلامي حتي استولت علي العاصمة والخلافة معا . ومع التكريس للطقوس الشيعية مؤسسيا بدأت الفتن تشتعل بين السنة والشيعية إلى حد أن القرن الرابع والخامس الهجري لم تكن فيه أحداث هامة سوى الصراع بينهما^(١)، وقد تكاملت السيطرة الشيعية على العالم الإسلامي مع ظهور الدولة الفاطمية في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري واتخاذها من القاهرة عاصمة لها ودون الدخول في تفصيلات الصراع السني الشيعي فإن الباحث يسجل عددا من الملاحظات حول هذا الصراع:

أ - بروز مشكلة مذهبية في العالم الإسلامي بين السنة والشيعية ارتبط بتبلور مذهب الشيعة وقدرة حامله علي أن يؤسسوا دولا عملت بالمذهب علي المستوى المؤسسي وقد أخذت سيطرة الشيعة صفة التغلب والإخضاع، مما أدى إلي ردود فعل سنية وكان نتيجة ذلك إهدار كثير من الدماء والأموال وتكريس عوامل الشحناء والبغضاء بين المنتسبين للملة الواحدة والأمة الواحدة والشىء الجديد بالاهتمام هنا أن الجماهير - أو ما يمكن أن نطلق عليه «المجتمع» - قد انخرط في صراع سياسي واجتماعي لم يعرف من قبل في التاريخ الإسلامي إذا كانت الدولة هي التي تنخرط في صراع مع إحدى الجماعات الخارجة عليها وتبقى الجماهير المسلمة في عافية من ذلك أي أن الصراع المذهبي قد امتد لينخر في بنية المجتمع

(١) راجع مثلاً ابن الأثير، الكامل، ج ٧ - ص ٥٠٤ - ص ٧، ص ٨، ص ٤٩ - ٥٠، ص ٥١، ص ٢٠٠، ص ٢١١، ص ٢١٨، ص ٢٩٥، ص ٢٩٩ والمجلد الثاني ص ٦٠، ٩٤، ص ٩٥

ذاته، وصرنا بإزاء مجتمع أشبه بالمجتمعات التي عالجها «فيرنفال»^(١)،
وسميث»^(٢).

ب- ظهور العنصر التركيبي في الصراع المذهبي أدى إلى تعقيد وهو ما يجعل
الباحث يذهب إلى أن النزاع بين الطوائف يميل إلى العنف والتعقيد كلما اتجه
إلى التركيب بمعنى أن الشيعة والسنة إذا كانوا عرباً فإن الخلاف يصبح بسيطاً فإذا
أضيف إلى ذلك العنصر التركيبي فإنه يصبح أكثر عنفاً ويزداد أكثر إذا تدخل
«الديلم» كشيعة وبمعنى آخر كلما كان الصراع مذهبياً فقط فإنه يميل إلى أن
يكون أقل عنفاً فإذا أخذ إلى جانب البعد المذهبي بعداً قومياً فإنه يتجه ليصبح
أكثر عنفاً فإذا أضيف لذلك بعداً مؤسسياً أي كان أحد المنخرطين في الصراع
مثلاً للدولة أو كانت الدولة طرفاً فيه فإنه يتجه لأن يصبح أكثر تعقيداً وعنفاً.

ج- تتجه الصراعات في المجتمعات المتعددة للتفاقم كلما كانت الدولة ضعيفة إذ
تفقد قدرتها على ممارسة الضبط الاجتماعي والسياسي كما تفقد القدرة على
 طرح صيغة جامعة على المستوى السياسي تقدم نفسها كبديل للولاءات الأولية
 الضيقة - أي أن التعبيرات الطائفية والمذهبية تميل للتفاقم والتصاعد في ظل دولة
 ضعيفة وعاجزة وفي أثناء المراحل التي تتجه فيها الحضارات للانحطاط.

٥- الدولة العباسية والتعبيرات المذهبية الفقهية:

وقد تواكب مع الطائفية المذهبية بين الفرق طائفية بين المذاهب الفقهية حيث
يذكر ابن الأثير في حوادث ٣٢٣ هـ وفيها عظم أمر الحنابلة وقويت شوكتهم
 وصاروا يكسبون دور القواد والسامية فإن وجدوا نبياً أراقوه وإن وجدوا مغنيةً

1) leo kuper, plural societies: perspectives and problems in I.kuper and M.G smith

(eds), pluralism in Africa. Berkeley: university of California. 1968

2) M.G.smith, Institutional and Political conditions of pluralism in, ibid

ضربوها وكسروا آلة الغناء، وإذا رأوا رجلاً يمشى مع امرأة سألوه عنها فإن أخبرهم
والأضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة... وكان إذا سر بهم شافعي المذهب
أغروا به العميان فيضربونه بعصيهم حتى يكاد يموت (١).
وقد تعصّب أصحاب المذاهب الفقهية كل مذهبه فجعلوا أقوال أئمتهم حجة
واجبة الطاعة حتى جعلوها حاكمة على أقوال النبي وقال الكرخي الحنفي (٢) «كل
حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو ضعيف أو موضوع» وعلى المسترقي السلوكي
والاجتماعي قال بعض الأحناف، مثلاً لا يجوز الزواج بالمرأة المنتسبة للمذهب
الشافعي وقال آخرون يجوز الزواج بها قياساً على الكتابية (٣).

**ثالثاً: الممارسة السياسية للدولة الإسلامية مع غير المسلمين: «قبط
مصر-دراسة حالة»:**

بكل المقاييس فإن التحول إلى الإسلام من جانب أهالي البلاد المفتوحة يعد
إعجازاً اجتماعياً وسياسياً، ومهما تحدثنا عن أسباب اقتصادية أو تاريخية فإنه لا
يمكن إغفال أن الدين الإسلامي مثل بقية ديانة قسوة جذب أدت إلى هذا التحول. وقد
انتشر الإسلام بشكل أسرع وأوسع من انتشار اللغة العربية لأنه كان يمثل مركز
الثقل في حركة الفتوحات سواء بالنسبة للفاطحيين أو أهالي البلاد المفتوحة ذاتها
وسنحاول في هذه الجزئية دراسة كيفية التعامل مع أهالي مصر كحالة توضح لنا
كيف تم التعامل الفاتحين مع أهل البلاد المفتوحة من غير المسلمين.

(١) ابن الأثير الكامل، ج٦، ص٢٤٨، وأيضاً ابن الأثير، الكامل-ج٨، ص١٣١.

(٢) السيد سابق، فقه السنة (مكتبة الآداب- القاهرة- ١٩٧٦) ج١- ص١٧.

(٣) نفس المرجع، ص١٨ وراجع في بعض مظاهر التعصب لدمي، فيسمى عويدي لادميون، موقع غير
المسلمين في مجتمع المسلمين في مجتمع المسلمين، م. س. ذ، ص٣٩-٣١.

كانت مصر تمثل ولاية رومانية ، وكانت وثنية شأنها في ذلك شأن الامبراطورية الرومانية حتي دخلتها المسيحية عام ٦١هـ على يد «مرقس» الذي دخلت أسرته اليهودية إلى الدين المسيحي وبدأ حركة تبشير بالمسيحية مثلت تهديداً للامبراطورية الوثنية فقبضوا عليه وقتلوه ببشاعة . وبدأ الدين المسيحي في الانتشار في الولايات الرومانية حتى صار المسيحيون يمثلون أقلية لها وزنها في الإمبراطورية حتي في روما ذاتها ، ومثلت الاسكندرية المركز الروحي للمسيحيين في مصر ولتعب أسقف كنيستها «بالبابا»^(١) . وبدأت أول حركة اضطهاد للمسيحيين عام ٦٤هـ في عهد الإمبراطور الروماني الطاغية «نيرون» كما حدث أول اضطهاد منظم ضد المسيحية في مصر عام ٢٠٣م زمن الإمبراطور «سفرس» ثم تبعه الاضطهاد الكبير الثاني في منتصف القرن الثالث زمن الإمبراطور «ديسيوس» حيث تبنت الدولة الرومانية رسمياً محاولة استئصال المسيحية ، فتكونت لذلك لجنة تلزم كل فرد باستخراج شهادة تثبت أنه يمارس العبادات الوثنية واستمر الاضطهاد الروماني ضد المسيحية المصرية حتى بعد دخول الامبراطورية الرومانية الدين المسيحي وذلك بسبب الانقسامات المذهبية حول طبيعة المسيح وكما يقول بتلر «إن القرنين الأخيرين من حكم الرومان كانا عهد نضال متصل بين المصريين والرومان وهو نضال يزكيه اختلاف في الجنس والدين وكان اختلاف الدين أشد أثراً فيه من اختلاف الجنس إذ كانت علة العلل في ذلك الوقت العداوة بين الملكانية والمونوفسية»^(٢) ولم يكن المصريون بكافة طوائفهم علي رفاق دعاة قبل مجيء الإسلام إذ كانوا ينتظرون مخلصاً جديداً لهم من عسف الاضطهاد الروماني . إلى حد ترحيب المسيحيين

(١) أول أسقف في العالم يطلق عليه هذا اللقب هو أسقف الاسكندرية «هرقليس» [٢٢١-٢٤٩] قبل إطلانه على رأس الكنيسة الرومانية ذاتها .

(٢) ألفريد بتلر، فتح العرب لمصر تعريب محمد فريد أبو حديد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩) ج١ ص ٢٧، وعن طبيعة الخلافات بين الملكانية، والمونوفسية راجع: عبد الخالق سيد أبو رابية ، عمرو بن العاص بين يدي التاريخ، (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط ١ ، ١٩٨٨ - ١٤٠٨ هـ) ، ص ٩٢ : ٩٥ .

العرب بالمسلمين وتفضيلهم لحكمهم فتد نقل بتلر عن اليعاقبة «أن الله أنجاهم من الروم على يد العرب فعظمت نعمته لدينا» - كما يقول مطران نسطوري «وهؤلاء العرب الذين أعطاهم الله السلطان في أيامنا لا يحاربون دين المسيح بل هم يدافعون عن ديننا ويجلون قسوسنا وقديسينا ويهبون الهبات لكناثسنا وأديرتنا» ويذكر المقرزي أن القبط ساعدوا المصريين في الفتح . لذا يمكن القول أن مقدمه الإسلام فيما يتعلق بالموقف تجاه الآخر كان يعتبر ثورة في عالم القرن السابع الهجري كما أنه لا يزال كذلك ، إذن يختفي التعصب والكرهية في سلوك بني الإنسان تجاه بعضهم البعض الآخر وحتى في العصر الحديث فإن التسامح تجاه حقوق الآخرين إنما هو مسألة قومية أو وطنية - أي أنها إما متعلقة بمواطني الدولة أو الذين يعيشون في إقليمها . لكن الإسلام نظر إلى حقوق الآخر باعتباره إنساناً أينما كان ، ونظم وبشكل واضح كيفية التعامل معه ضمن دستور الدولة الداخلي ، وقد كان موقف المسلمين من أهالي البلدان المفتوحة أحد الأسباب التي أدت إلى ترحيبهم بالحكم الإسلامي .

١- الممارسة الإسلامية والتسامح مع الآخر :

عرضت الدولة الإسلامية عليهم الإسلام أو الجزية كأداة للحماية . فلما قبلوا أن يدفعوا الجزية تم تنظيم الحصول عليها بطريقة عادلة يتضح ذلك من الآتي :

أ - مشاركة الأقباط في حكم أنفسهم وذلك بأن جعل المسلمون لكل قرية عرفاؤها ورؤساؤها وأمرائها وهؤلاء هم الذين يقومون بتقدير «الخراج» على الأرض والذي لم يكن قدراً ثابتاً بل متغيراً تقدر الزيادة والنقصان في إنتاج الأراضي

ب - أن الذي ينظم العلاقة مع أهل مصر عقد كتبه إليهم «عمرو بن العاص» قال فيه «هذا ما أعطي عمرو بن العاص أهل مصر من الأمان على أنفسهم وملتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبهم وبرهه وبحرهم لا يدخل عليهم شيء من ذلك ولا

يتنقص ولا يساكنهم النوب وعلى أهل مصر أن يعطوا الجزية إذا اجتمعوا على هذا الصلح وانتهت زيادة نهرهم خمسين ألف ألف وعليهم ما جني لصوتهم ، فإن أبي أحد منهم أن يجيب رفع عنهم الجزاء بقدرهم وذمتنا بمن أبي بريئة وإن نقص نهرهم من غايته إذا انتهى رفع عنهم بقدر ذلك ومن دخل في صلحهم من الروم والنوب فله مثل مالهم وعليه مثل ما عليهم ومن أبي واختار الذهاب فهو آمن حتى يبلغ مأمنه ويخرج من سلطاننا - عليهم ما عليهم أثلاثاً في كل ثلث جباية ما عليهم علي ما في هذا الكتاب عهد الله وذمته ، وذمة رسوله وذمة الخليفة أمير المؤمنين وذمة المؤمنين^(١) . وواضح من عقد الذمة السابق أنه يحترم الأنفس ، والكنايس ، والأموال ، كما يراعي العدالة في جعل الجباية مرتبطة بزيادة النهر ونقصانه ، كما جعل الجزية على من دخل في عقد الصلح . كما جعل جباية الجزية السنوية على ثلاث مرات في السنة كمنظهر للتخفيف عنهم ، ثم جعل ما في العقد ملزماً للمسلمين بشكل لا يمكن مخالفته فهو عهد الله وذمته ، وذمة رسوله . وذمة الخليفة والمؤمنين ، أي أنه نوع من الالتزام الإسلامي على المستوي الفردي والجماعي تجاه أهل الذمة وبالتالي ولأول مرة وجدت صيغة قانونية واضحة وقاطعة يتبادل فيها المسيحيون المصريون مع غزاتهم حقوقاً وواجبات ، وهذا يعد تقدماً هائلاً في العلاقات بين الشعوب .

ج - ولما فتح المسلمون الاسكندرية عندوا صلحاً مع أهلها أورد بطريرك شروطه في «فتح العرب لمصر» نقلاً عن حنا الشقيوسي ، وقد حافظت هذه الشروط على الاستقلال الداخلي للمسيحيين واليهود فنصت على ان يكف المسلمون عن أخذ الكنائس ولا يتدخلوا في أمورهم أي تدخل ، وأن يبأح لليهود الإقامة بالاسكندرية^(٢) . وقد قاتلت الإسكندرية كما قاتلت قرى أخرى لكن عمر بن

(١) الطبري ، تاريخ الأمم والملوك (بيروت: الاحمدي للمطبوعات . م . س . د) ، ج ٣ ، ص ١٣٩ . وراجع

أيضاً بصيغة مختلفة البلاذري ، فتوح البلدان . م . س . د . ص ٢١٩ .

(٢) بطريرك ، فتح العرب لمصر ، م . س . د . ، ج ١ ، ص ٢٧٨ .

الخطاب اجتهد لهم فقال خير وهم بين الإسلام أو أن يكونوا ذمة فدخل بعضهم الإسلام واختار بعضهم أن يكونوا ذمة - أي يبتوا أحرارا لهم أرضهم وتفرض عليهم الجزية والخراج ، ولو اعتبرنا - كما تذهب الدراسة - أن العنوة، والصلح هي أسلوب للتنظيم الإداري والسياسي للبلدان المفتوحة لزال الالتباس في قضية الصلح، و العنوة . فالذين قاتلوا يجتهد لهم إمام المسلمين ويجعل منهم ذمة ويتساوون في النهاية مع الذين فتحت بلادهم بلا مقاومة (١). وهذا يعني احترام وجود الآخر والحفاظ على حياته وحرية وإيثار إبقائه فربما يسلم . لقد أدى الفتح الإسلامي لمصر إلى تنفس الناس في عباداتهم واختيار ما يشاءونه في تدينهم . . . وأصبح القبط في مأمن من الخوف الذي كان يلجئهم إلى إنكار عقيدتهم أو إخفائها تنية ومداراة سعادت الحياة إلى مذهب القبط في هذا الجو الجديد ، جو الحرية الدينية . ونسب عمرو بن العاص أمراً بالامان بطريق الأقباط « بنيامين » المختفى منذ أكثر من عشر سنين نصه « أينما كان بطريق القبط بنيامين فله الحماية والأمان وعهد السله فليأت البطريق إلى هاهنا في أمان واطمئنان ليلى أمر ديانته ويرعي أهل ملته (٢). وقد أدت السياسية الإسلامية التي ترعى وجود القبط ودينهم كاتباً أرثوذكسياً مثل « ساويروس » بقول علي لسان بنيامين « كنت في بلدي وهو الإسكندرية فوجدت بها أمنا من اخوف واطمئنانا بعد البلاء وقد صرف الله عنا اضهاد الكفرة وبأسهم » وقد وصف فرح القبط بالفتح الإسلامي بقوله « فرحوا كلها بفرح الأسخال (٣) ، اذا ما حلت لهم قيودهم وأطلقوا ليرتشفوا من لبان أمهاتهم (٤) » .

(١) المقريري ، الخطط ، ج١ ، ص ٢٩٥ ، وابن عبد الحكم . فتح مصر ، ص ٨٢-٨٣ .

(٢) نفس المرجع نقلا عن ساويرس ، وأبي صالح . كلاهما أرثوذكسي . ص ٣٨٢ .

(٣) صغار الغنم .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٣٨٦ .

لقد أدت السياسة الإسلامية تجاه أهل مصر إلى عودة الاستقرار إليها ، كما أدت إلى توحيد أهل البلاد المفتوحة حلف الدولة الإسلامية - أي صارت دولة لها شرعية وقبول لدى غلبة أهل البلاد المفتوحة . وقد أدت سياسة التسامح هذه إلى أن يدخل القبط في الإسلام ورغم أن بطلر يقول أن ذلك يرجع إلى أسباب معنوية كالمساواة مع المسلمين أو اقتصادية كإسقاط الجزية إلا أنه يعود فيذكر «وأما الحقيقة المرة فهي أن كثيرين من أهل الرأي والخصافة قد كرهوا المسيحية لما كان منها من عصيان لصاحبها . إذ عصت ما أمر به المسيح من حب ورجاء في الله ونسيت ذلك في ثوراتها وحروبها التي كانت تنشب بين شيعة وأحزابها ومنذ بدا ذلك لهؤلاء العقلاء جازوا إلى الإسلام فاعتصموا بأمنه واستظلوا بوداعته وطمأنينته وبساطته (١) .

٢- الدولة الإسلامية وتنظيم العلاقة مع أهل مصر :

حكمت علاقة الدولة الإسلامية بأهل مصر مجموعة من الأطر العامة تمثلت هذه الأطر في :

أ- الأحاديث والوصايا والآيات الدالة على وجوب الرفق بأهل الذمة كحديثه صلى الله عليه وسلم «من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة» ووصية عمر بن الخطاب علي أهل الذمة عند وفاته بقوله «أوصي الخليفة من بعدي بذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يوفي لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم ولا يكلفوا فوق طاقتهم (٢) .

ب - أحاديث خاصة بأهل مصر لأن لهم نسباً ورحماً فقد قال صلى الله عليه وسلم « إذا فتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً فإن لهم ذمة ورحماً» (٣) .

(١) بطلر ، فتح العرب لمصر ، م.س.ذ.ص ٣٨٥ - ج٢ .

(٢) راجع طائفة من هذه الاخبار في : أبو يوسف ، الخراج في التراث الاقتصادي الإسلامي - تقديم الفضل شلق ، (بيروت : دار الحديث ، ط ١) ص ٢٥٣ .

(٣) راجع نصلاً كاملاً بوصية رسول الله - يقبض في عهد الحكمة ، نروج مصر وأخبارها م.س.ذ.ص ٢-٤ .

جـ - عقود الصلح التي جرت عند بابليون أولاً^(١) ثم الاسكندرية^(٢) ثم استتمرار الأوضاع بعد نقض الاسكندرية وفتحها ثانية عام ٢٥هـ^(٣). ولأن المسلمين كانوا يمثلون أقلية بالنسبة لأهل مصر فقد حدث نوع من التخصص الوظيفي بين الفاتحين وأهل مصر حيث يقوم المسلمون بالمنعة والدفاع ويقوم أهل مصر بالأعمال الاقتصادية الأخرى كالزراعة والتجارة، والصناعة، ولم يكن ممكناً للمسلمين أن يحكموا بدون مشاركة أهل مصر، لذا فقد كانت مشاركة أهالي مصر في الحكم مسألة بديهية في ذهن المسلمين وقد تجلّت مظاهرها في عدة مناح كثيرة فكما يذكر ابن عبد الحكم أن «عمرو بن العاص» حين توجه لفتح الاسكندرية خرجت معه جماعة من رؤساء الأقباط وقد أصلحوا لهم الطرق وأقاموا لهم الجسور والأسواق وصارت لهم القبط أعواناً على ما أرادوا من قتال الروم^(٤). وليس أمر مساعدة القبط للفاتحين بمستبعد كما ذهب «بطلر». ولا هو تشكيك في استقلال شخصيتهم القومية، لأن كل القران تشير إلي ترحيب القبط بالفتح العربي لأنه أداة تحقيق لذاتيتهم القومية وتحرير نهم من استعمار قد أرقهم. ويذكر ابن عبد الحكم أنه لما استوثق الأمر لعمرو بن العاص أقر قبضها علي جباية الروم، وكانت جبايتهم بالتعديل إذا عمرت القرية وكثر أهلها زيد عليهم وإن قل أهلها وخربت نقصوا فيجتمع عرفاء كل قرية ومازوتها ورؤساء أهلها فيتناظرون في العمارة والحراب حتى إذا أقروا من القسم بالزيادة انصرفوا بتلك القسمة إلي الكور ثم اجتمعوا هم ورؤساء القرى فوزعوا ذلك على احتمال القرى وسعة المزارع ثم ترجع كل قريه بقسمهم فيجمعون قسمهم وخراج كل قرية^(٥) وهذا يعني أن هناك مستويين للإدارة، المستوي الأول وهو رؤساء القرى ثم مستوي أعلي وهو مستوي الكور وهو ما يمكن أن نسميه الباجارك كما ذهب دانييل دينيت حيث مثل الباجارك المستوي الإداري الرسيط بين الدولة والمستويات الإدارية الأولية. ومن الواضح أن ابن عبد الحكم يتحدث عن

(١) وهي موجودة في الطبري، والبلاذري.

(٢) وهي مثبتة عند بطلر، ودانييل دينيت وغيرها.

(٣) راجع ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، ص ١٧٨. نغريزي، الحفظ - ج١، ص ١١٨.

(٤) ابن عبد الحكم، فتوح مصر، م. س. ص ٧٣.

(٥) ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها. م. س. ص ١٥٢ - ١٥٣.

كيفية جباية الخراج - أى ماهو مقرر على رقبة الأرض - كما يتصور أن تكون الجزية يتم تحصيلها عن طريق هؤلاء الحكاء المحليون ، فكان جباة الضرائب من أهل الذمة كما كان حكام الكورات المختلفة - منهم أيضا والحق أن العرب منذ الفتح تركوا معظم وظائف الدولة في أيدي الذميين . ووضح ذلك من المصادر المختلفة ومن الأوراق البردية (١) . ويذكر «توتون» أسماء لأشخاص مسيحيين تركوا في الإدارة الحكومية بعضهم قبط ، وآخرون سكتانيون . ويذكر ابن الحكم أن سؤال أهل البلاد في أمر الخراج أمر يمارسه الحاكم (٢) وأهل المعرفة من أهل البلاد هم مستشارون للدولة وليسوا متصرفين في الإدارة الحكومية (٣) . كما يذكر «ابن عبد الحكم» أيضاً أن عمر بن الخطاب أرسل إلي عمرو بن العاص أن يسأل المتوقس عن مصر من أين تأتي عمارتها وخرابها ، فسأله عمرو فقال له المتوقس تأتي عمارتها وخرابها من خمسة أوجه (٤) .

وقد استمرت مسألة مشاركة أهل الذمة في الإدارة الحكومية حتي بعد أن أصبحت اللغة العربية هي اللغة السائدة في أوائل القرن الرابع الهجري ففي الدولة الطولونية استخدم أحمد بن طولون في أعمال الطب والهندسة نصاري ، ويهود (٥) . كما عمل أهل الذمة في الوظائف المالية والإدارية ووصل بعضهم إلى السيطرة على كل الإدارة المالية في الدولة ومن هؤلاء «يعقوب بن كلس اليهودي» الذي عرف «بتاجر كافور» لعقده الصفقات التجارية له (٦) .

وبالنسبة للشعائر الدينية والتعبدية فإنه وفقاً لعقد الذمة - فإن الكنائس التي كانت للنصاري لا ينبغي أن تمس ، وقد كان لكل من اليعاقبة والمكانين كنائسهم

(١) سيده إسماعيل الكاشف ، مصر الإسلامية وأهل الذمة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٢) ، ص ٦٦-٦٧ .

(٢) توتون ، أهل الذمة في الإسلام ، ترجمة حسن حبشي (القاهرة: دار الفكر - ط١ - ١٩٤٩) ص ٢٠-٢٢ .

(٣) ابن عبد الحكم ، فتوح مصر ، م. س. د. ص ١٥٥ .

(٤) نفس المرجع ، ص ١٠١ .

(٥) قاسم عبده قاسم ، أهل الذمة في مصر في العصور الوسطى (القاهرة: دار المعارف - ط ٢ - ١٩٧٩) ، ص ٤٥ .

(٦) نفس المرجع ، ص ٥٠ . وفي عهد الدولة الفاطمية الإسماعيلية عظم نفوذ أهل الذمة لأنها اتخذتهم بطانة لها من دون الأغلبية السنية التي تنساقها في الاعتقاد وراجع أسد ، بعض الوزراء وأيضاً شهادة بعض النصاري بذلك في : سيده إسماعيل الكاشف ، مصر الإسلامية وأهل الذمة ، م. س. د. ، ص ١٣٨ وقاسم عبده قاسم ، نفس المرجع ص ٥٢ .

المبثوثة في الاسكندرية وبقية القبط المصري :ومن المعلوم أن عمرو بن العاص منح «بنيامين» بطرك القبط الأمازيغ وأعضاء حق الاستقلال بالشئون الداخلية لطائفته «القبط الأرثوذكس» ورغم أن الفقهاء لا يبيحون استحداث كنائس في البلاد التي فتحت صلحاً أو عنوة إلا أن الواقع يشير إلى أن هناك كنائس بنيت في مصر ، ويذكر ترتون «أن هناك كنيسة قد بنيت في دير «بيت عبه» سنة ٢٥هـ .» وبنيت كنيسة «ماري مرقص» ما بين عامي ٣٩-٥٦هـ، في عهد البطرك «أغاثو» الذي خلف بنيامين ، كما بنيت أول كنيسة بالفسطاط في حارة الروم في زمن ولاية مسلمة بن مخلد ، فأنكر ذلك الجند على مسلمة وقالوا له أيقرو لهم أن يبنوا الكنائس حتي كاد أن يقع بينهم وبينه شر ، فاحتج عليهم مسلمة يومئذ فقال إنها ليست في قبروانكم ، وإنما هي خارجه في أرضهم فسكتوا عند ذلك^(١) . والخبر السابق يشير إلى أن القبط كان لهم حق بناء الكنائس خارج المدن التي اختطها المسلمون كالفسطاط ، كجزء من الحفاظ على النظام العام في المجتمع المسلم، ويذكر «سعيد بن البطريق» ، أنه في ولاية عبد العزيز بن مروان بنيت كنيسة مار جرجس وكنيسة أبي قير في داخل قصر الشمع ، كما جدد البطرك إسحق كنيسة القديس مرقص ، أما ساويرس أسقف الأشمونين فيحدثنا عن بناء كنائس أخرى في حلوان في إمارة «عبد العزيز بن مروان» كذلك بنيت بعض الأديرة في مدينة حلوان في إمارته - كما قد جددت كنيسة السيدة مريم علي جبل المتظم بشرب من قبة الهواء ، وعرفت باسم كنيسة «الفراشين» وكنيسة الروم، وأقيمت عدة كنائس في عهد المأمون جديدة اشتهرت بروعة البناء وجمال الشكل^(٢) . ويذكر «ترتون» أن الكنائس كانت تبني بحرية وكانت تشيد بموافقة السلطنة وأصحاب الأمر وانتهي بل وأحياناً بتساعدتهم^(٣) .

(١) فتوح مصر وأخبارها ، م.س. ، ذ ص ١٣٢ .

(٢) سيدة إسماعيل الكاشف ، مصر الإسلامية وأهل الذمة ، م.س. ، ذ ص ١٤١-١٤٢ ، م.س. تنقل عن مصادر مسيحية قبطية ، وملكانية ، وراجع أيضا ترتون ، أهل الذمة في الإسلام ، م.س. ، ذ ص ٤٥ .

(٣) ترتون ، أهل الذمة والإسلام ، م.س. ، ذ ص ٥٤-٥٣ . وقد أورد السقريزي في نهاية كتاب «الخطط» قائمة طويلة بأسماء الأديرة والكنائس التي للنصارى بالنديار المصرية ، كما أورد على مبارك في كتابه «الخطط» قائمة بالكنائس والأديرة المصرية حتى عام سنة ١٨١١م ، وفي تعريفه بهذه الكنائس يشير إلى مدى مشاركة غير المسلمين ونفوذهم في كافة الأزمنة وراجع السقريزي ، الخطط ، م.س. ، ذ ص ٢ ، ص ٥٠١ وما بعدها ، وأيضاً : علي مبارك ، الخطط التوفيقية الجديدة لمصر والقاهرة ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧) ، ط ٢ ، ج ٢ ، ص ٢٠٧ وما بعده . راجع أيضاً : ليلي عبد اللطيف ، الإدارة في مصر في العصر العثماني (القاهرة : جامعة عين شمس - ١٩٧٨) ، ص ٣٧ .

أما عن التنظيم الداخلى الكنائس

هـ - فقد أعطي الفساحون المسلمون للبطارقة الحق في أن ينظموا أبناء طائفتهم داخليا، وصار لحاكم مصر [واليها] حق الإشراف على انتخاب البطارقة بوصفه أعلى سلطة سياسية في البلاد . وتشير حوليات الكنيسة القبطية أن الأساقفة كانوا يستشيرون حاكم مصر قبل انتخاب البطررك ، كما كان البطاركة والأساقفة يذهبون من الاسكندرية [مقر البطرركية آنذاك] لمقابلة حاكم مصر [واليها] بعد انتخابهم . وقد أرسل هشام بن عبد الملك الخليفة الأموي إلى عبيد الله بن نجيب واليه على مصر ليقوم أسقفا للملكانيين وذلك في سنة ١٠٧هـ/ ٧٢٥ إذ ظل الملكانيون بلا أسقف منذ فتح مصر عام ٢٠هـ^(١). وكما يقول المقريري فقد ظل الملكية بلا بطرك في مصر من عهد عمر بن الخطاب إلى خلافة هشام بن عبد الملك « فغلب اليعاقبة في هذه المدة علي جميع كنائس مصر وأقاموا بيوتهم أساقفة . وبعث إليهم أهل النوبة في طلب أساقفة فبعثوا إليهم من أساقفة اليعاقبة فصارت النوبة منذ ذلك العهد يعاقبة . ويذكر المقريري أنه في أيام «سيور السرياني قدم رسول أهل الهند في طلب أسقف يقيمه لهم [أي بالهند] فامتنع من ذلك حتى يأذن له السلطان ، كما يذكر أنه في عام ٢٢٧هـ قدم اليعاقبة «يساب» في دير بومقار بوادي هبيب . وفي أيامه قدم مصر يعقوب مطران الحبشة وقد نفته زوجة ملكهم وأقامت عوضه أسقفا فبعث ملك الحبشة بطلب إعادته من البطررك فبعث به إليه وبعث أيضاً عدة أساقفة إلى أفريقيا ، كما يذكر المقريري وأنه لما نقص نيل مصر بعث المستنصر بالله ميخائيل الحبشي «بطرك النصارى» إلي بلاد الحبشة بهدية سنوية ، فتلقاه ملكها وسأله عن سبب قدومه فعرفه نقص النيل واستمر أهل مصر بسبب ذلك فأمر بفتح سد يجري منه الماء إلي أرض مصر ففتح وزاد النيل في ليلة

(١) المقريري ، الخطط ، ج٢ ، ص ٩٣.

واحدة ثلاثة أذرع ، واستمرت الزيادة حتي رويت البلاد وزرعت ثم عاد البطرك فخلع عليه المنتصر وأحسن إليه . والخبر السابق يشير إلى : أن العلاقة بالعالم الخارجي كانت تتم من خلال الدولة وذلك احتراماً لهيبتها وسيادتها كما يشير إلي نفوذ الكنيسة المصرية [الأرثوذكسية] علي الحبشة وأفريقيا ، وأنها هي التي كانت تقوم بتولية بطرك علي كنيسة الحبشة بدون معارضة من الدولة الإسلامية - كما أن الدولة الإسلامية استخدمت العلاقات الكنسية بين مصر والحبشة كجزء من سياستها الخارجية في صلاتها بالعالم الخارجي خاصة فيما يتعلق بقضية المياه التي تهدد أمنها القومي . وبمراجعة ما ذكره القلقشندي في تنظيم الدولة الإسلامية لعلاقتها بأهل الذمة فيها فلإنها حرصت علي استقرار العلاقة بين طوائف الملل الرئيسية [اليهود بطوائفهم، واليعاقبة ، والممكانية] وذكر القلقشندي أن زعماء أهل الذمة هم من أرباب الوظائف بالديار المصرية وتحليل الوثائق الثلاث التي أوردها وهي ثلاثة مراسيم من الدولة بتولية زعماء الطوائف الثلاث ، نلاحظ: **أشرفى الدولة** ~~عند~~ إلى توحيد الطوائف دون إثارة الشقاق فيما بينها فعلي سبيل المثال فإن العادة جرت على أن يكون رئيس اليهود من طائفة الريانيين دون غيرهم وهو يحكم على الطوائف الثلاث الأخرى . وقد أشارت الوثيقة إلى غير المسلمين من الكتابيين «بأهل الملل والنحل».

٢- ترى الدولة العلاقة معهم قائمة على أساس العقد «وتبسيحهم من أمر دينهم ماعليه عاهدوا وتمنحهم من ذلك ماعليه عوقدوا» . وهي مهتمة بأن يكون زعيم الطائفة [الأخبار] من الذين «تحمدموادهم إذا شوفهوا وتحسن مرآهم إذا شوهوا: من كل إسرائيلي أجمل للتوراة الدراسة . . » أي أن يكون زعيم الطائفة دارساً للتوراة قادراً علي أن يعبر عن طائفته ، كما يجب أن يكون موضعاً للمدح والرضا منهم وتطالب الدولة الرأس اليهودي بمعاملة الآخرين

من أهل الملل اليهودية بالعدل «ولكونك منهم لا تحل معهم علي غيرهم فيما فيه النفس الأمانة تؤمر» ، و«من كان منهم له معتقد فلا يخرج عن ذلك ولا يخرج» وحين أجازت الوثيقة إمكان الحوار بين أهل الملل اليهودية فإنها أشارت إلى ضرورة التمسك بقواعد العدالة في الحوار بقولها « فمن قدرت علي رده بدليل من مذهبك في شروق كل شمس وغروبه فأردده من منهج تحيده عن ذلك وإلا فقل له يا سامري . . . «بصرت بما أنتم يبصروا به» وفي ترسيم الدولة للتوظيفة [رأس اليهود] فإنها ألزمتهم بالحكم بينهم وفق عتائدهم وقوانين شريعتهم « ومرهم بتلازمة قوانينهم كيلا يعدو أحد منهم في السب، واجعل أمور عقودهم مستتة » ، كما اعتبرت الجزية دفاعاً عنهم فقالت، ولأجلها ورد «من آذي ذمياً كنت خصمه» بل ألزمتهم قواعد التواراة الصحيحة ونسى البدع التي خالطها « وقد علم أن الذي تتعاطونه من نفخ البوق إنما هو كما قلتم للتذكار فاجتهدوا أن لا يكون للتذكار العجل الخنيد الذي له حوار » وجعلت الوثيقة لرأس اليهود «استيعاب أمورهم كلها» «مباشراً من أحوالهم ما جرت عادة مثله من الرؤساء أن يباشر مثلها» وعليه ضم جماعته ولم شملهم والحكم بينهم علي قواعد ملته وحمل شعار الذمة الذي جعل له حلية العمائم، وله ترتيب أهل ملته من الأخبار فما دونهم علي قدر استحقاقهم وعهلي ما لا تخرج عنه كلمة اثنا عشر^(١) . وفي وثيقة ترسيم زعيم الملكانية (٢) نجد نفس المبادئ التي تم إقرارها مع اليهود لكن يلاحظ أن الوثيقة تركيز علي و عدم ميلهم إلى غريب عن جنسهم أي من طائفة الملكانية، وعدم اتخاذ السبع والكنايس والأديرة مأوى للغرباء وعدم إخفاء كتاب يرد عليه من أحد الملوك ثم الحذر الحذر من الكتابة إليهم . وهنا نشد أن علاقة العالم الإسلامي مع العالم الغربي تنعكس

(١) القلقشندي ، صبح الأعني ، ج ١١ ، ص ٣٨٥-٣٩١ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١١ ، ص ٣٩٣ .

علي علاقة الدولة بدمتها . لفترة الحروب الصليبية التي كتب فيها هذا الترسيم نجد تعاطف تحذير الدولة لدمتها من أن تصبح أداة للقوى الخارجية ضد مجتمعها . وفي وثيقة ترسيم زعيم اليعاقبة (١) ، فإنه يحذره فقط في علاقته بالحيشة حتي إذا قدر فلا يشم أنفاس الجنوب ، حيث تمثل الحيشة تهديداً لأمن مصر القومي سيطرتها علي منابع النيل - كما يمكنها أن تكون محورا للتحالف مع قوة خارجية تريد أن تهدد العالم الإسلامي من جهة الجنوب . ولو أخذنا الألقاب التي كان يوصف بها زعيم الملة من ملل الكتائبين كمؤشر لمكانته في الدولة الإسلامية ، فإن الوثيقة تشير إلي البطرك بأوصاف مثل «الحضرة السامية ، والقديس المبجل ، والمكرم ، والموقر ، والكبير ، والريان ، والرئيس ، والروحاني ، والفاضل ، والكافي ، والمؤمن . . إلخ (٢) »

وكان تدخل الدولة الإسلامية لتنظيم العلاقة بين أهل مللها أمراً من أعمال سيادتها كما أن طبيعة العلاقة بين هذه الطوائف كانت تقوم علي الكراهية التي لو تركت بلا تنظيم سلطوي لأدى هذا إلي تفجر اجتماعي يهدد تكامل الدولة ووحدتها واستقرارها - فكما يذكر ترتون نقلاً عن «ساويرس» أن «تيودوسيوس» الملكاني أغلق كنيسة اليعاقبة حتي فستحها « عبد العزيز بن مروان » ولم يكن ذلك كما يذكر ترتون نتيجة لاهتظاد ديني من جانب الحكومة بل إن الغيرة الدينية بين أتباع الدين الواحد هي التي أدت إلي هذا الحادث (٣) .

(١) نفس المرجع ، ج ١١ ، ص ٤٠٣-٤٠٤ . وراجع في ترتون الرسوم الصادر إلي الأتيا عبد يشوع النسطوري الذي تولي البطركية عام ١٣٨٨ م ، ص ٩٠ .

(٢) الفلشندي ، صبح الاعشى - ج ١ ، ص ٤٠٤ وأيضاً ص ٨٥ ، ج ١١ حيث يصف رئيس اليهود بأنه : الرئيس الأوحده ، الأجل ، الأعز ، الأحنس ، الكبير ، شريف الدواوين ، أبو فلان سدده الله في أقواله وثبته في أفعاله .

(٣) ترتون ، أهل الذمة في الإسلام ، م . س . د ، ص ٨٠ .

كما أن صراعاً بين الأجنحة داخل الكنيسة الأرثوذكسية ذاتها فرض تدخل الدولة الإسلامية ، إذ مات «يوحنا السمنودي» عام ٦٥ هـ وأوصى بتولية شخص اسمه إسحق المقلب بـحنّا . لكن المطارنة عمدوا إلى انتخاب شخص آخر اسمه [جرجه] وادعوا أنه هو الذي أوصى به «يوحنا السمنودي» وكان كبار رجال الكنيسة لا يريدون تولية [جرجه] فتدخل والي وأمضى ماقرره كبار رجال الكنيسة وما أوصى به «يوحنا السمنودي»^(١) . ورغم أن الدولة الإسلامية كانت تعين الرؤساء الدينيين إلا أن ذلك كان يتم كمسألة نهائية عقب أن يتم انتخاب هؤلاء الرؤساء وفق قواعد وتقاليد معروفة ولم يعرف في تاريخ مصر الإسلامية أن ولاية الأمور فيها عارضوا في انتخاب أحد البطارقة مادام الأساقفة والكهنة وعامة أهل الذمة يتبعون القوانين الكنسية^(٢) . وكان زعماء الطوائف الرئيسية يمثلون منظمات وسيطة بين الدولة وبين ذمتها من الكتائين بحيث يقومون بإبلاغ الدولة عن مظالمهم ومطالبهم ويساعدون الدولة في جباية الجزية وإخراج ، وأحوال الطائفة من حيث الزيادة والانتصان - كما يساعدون الدولة في الضبط الاجتماعي وذلك من خلال منع حدوث الفتن أو الإخلال بالأمن من جانب (أهل الذمة) فحين وقعت ثورة أهل البطريرك أيام مروان بن محمد الخليفة الأموي ، وأيام المأمون طلب من البطريرك احتواء الموقف ، وقد كتب البطريرك «يوساب» إلى الثائرين القبط في عهد المأمون ينصحهم بالرجوع عن الثورة ويحذرهم من قوة السلطان فلم يرجعوا ، ورغم أن المأمون وعد الثائرين بعدم عقابهم إن هم رجعوا

(١) نفس المرجع ، ص ٨١ وأيضاً راجع لنسط من أنماط الصراع داخل الكنيسة في سيدة إسماعيل الكاشف - مصر الإسلامية وأهل الذمة ، ص ٧-٨١-١٠ وقد تدخل محمد بن ضفج الأخشيدى بعد أن استعانت به طائفة من الأجنحة المتصارعة ، فأغلق الكنيسة وقبض على البطريرك والأسقف ولم تفتح إلا بعد وساطة طائفة من وجوه القبط وكتابهم .

(٢) سيدة إسماعيل الكاشف ، مصر الإسلامية وأهل الذمة . م.س.ط ، ص ١٠٢ .

عن الثورة ، وصحب معه البطرك «ديونسيوس» بطرك أنطاكية لكنهم لم يستجيبوا^(١) . كذلك في أحداث الفتنة المملوكية سنة ٧٢١هـ (١٣٢١م) قال كريم الدين الناظر الخاص بالسلطان «النصارى لهم بطرك يرجعون إليه ويعرف أحوالهم فرسم السلطان بطلب البطرك فجاء عند كريم الدين . . وأدت طريقة تعامل الدولة الإسلامية [المملوكية] معه بطريقة كريمة إلى حدوث أزمة خطيرة مع عامة المسلمين أدت إلي نتائج هائلة^(٢) .

٣- اضطراب العلاقة بين الدولة الإسلامية وأهل الذمة :

رغم وضوح العلاقة المنظمة للعلاقة بين الدولة الإسلامية وغير المسلمين [الأقلية الكتابية] إلا أن هذا لا يعني أنها كانت خلوا من الأزمات ، وتحمل مسئولية هذه الأزمات قوي ثلاث أساسية هي :

١- الدولة الإسلامية ذاتها ثم الأقليات الكتابية ثم الجماهير المسلمة :

أ - مسئولية الدولة الإسلامية :

كان انحراف الممارسة السياسية للدولة الإسلامية عن قواعد ومبادئ القرآن وتطبيقات السنة والخلافة الراشدة أحد الأسباب التي أدت إلي حدوث الأزمات في العلاقة مع الأقليات الكتابية في الدولة . فمع تحول غير المسلمين إلى الإسلام وانخراطهم في دواوين العطاء واجهت الدولة الإسلامية مشكلة متعلقة بإنخفاض الموارد الاقتصادية لها^(٣) . إذ أن أهم الموارد في هذه الفترة (١) سيدة اسماعيل الكاشف ، مصدر الإسلامية وأهل الذمة . م.س. ذ ص ١١٤ وهي تنقل عن مصادر مسيحية .

(٢) راجع التفصيلات كاملة في : البيهقي الخطط - ج ٢ ص ٥١٥ ، ص ٥١٦ م . س . د .

(٣) من مؤشرات تعاطم التحول إلى الإسلام وتأثير ذلك علي موارد الدولة انظر : الفضل شلق ، مقدمة في التراث الاقتصادي الإسلامي البيهقي : دار الحديث ، م.س. ذ ، ١٩٩٠ - ط ١ ص ٣٧-٣٨ .

كان الفئ متمثلاً في « الجزية والخراج » بالإضافة إلى الصدقة [الزكاة]، وخمس المغنم ، وكان أحد المخارج لمواجهة هذه المشكلة هي إبقاء الجزية على من أسلم^(١)، وفرض الضرائب على الأقلية الكتابية والتي كانت تمثل أغلبية مواطني الدولة الإسلامية بما في ذلك مصر . وكان عبد العزيز بن مروان والي مصر (٦٥-٨٥هـ) هو أول من قام بإحصاء الرهبان وفرض الجزية عليهم وألزم الأساقفة بأن يؤدوا قدرأ معيناً من المال سنوياً بالإضافة إلى خراج أملاكهم^(٢). ويذكر دانييل دينيت أن السبب الذي دفع عبد العزيز بن مروان إلي فرض الجزية على الرهبان هو ازدياد المتحولين إلي الرهبنة للهروب من الجزية . لكن يبدو أن الهجرة الجساعية للفلاحين لم تكن القصد منها الهروب من دفع الجزية بل الهروب من الضرائب الإضافية التي تم فرضها . كما يمكن أن نفترض أن النظام الضرائبي الذي تركته الدولة الإسلامية للوسطاء المحليين من أهل الذمة قد أصابه الخلل الذي أدى إلي تمييز بعض الفئات ، كما أن الوثائق تشير إلى أن الدولة الإسلامية كانت تتأخر عن التأخير في دفع الضرائب وبالتالي فإن الاتجاه إلي التدقيق في المحاسبة لرؤساء الكور ، والقري قد أدى إلي تدهر قطاعات من تلك التي لم تكن الدولة تهتم عنهم شيئاً وبالتالي بدأت حركة هروب جماعية يفترض أن الرهبان والكنائس لهبوا دوراً إيجابياً فيها وبالتالي تم إحصاء الرهبان

(١) راجع في ذلك مثلاً : الكاتلج (الدين الأثير ، ج٤) حيث نجد عوامل الدولة الإسلامية أشرس بن عبد الله يعمل علي رفع الجزية عنهم وأيضاً ويشترط لذلك على عماله لكي يدعوا إلى الإسلام . لكن مسنول الخراج المحلي هو الذي يكتب لأشرس أن الخراج قد انكسر فيعمد إلي وضعه على السائمين مما أدى إلي نشوب قتال وردة الذميين أسلموا أي أن مسنول الخراج المحلي من أهل الذمة كانوا يرون أن مصالحهم إبقاء الجزية لأنهم كانوا يستفيدون من ذلك لأنهم صدقوا الدولة علي مبلغ معين يؤدونه إليها ، وقد كان أحد أسباب خروج «ابن الأشعث» على « عبد الملك بن الحجاج بن يوسف » مخالفته لقواعد الكتاب والسنة وأخذ الجزية من الذين أسلموا، راجع الكاتلج (الدين الأثير ، ج٤ ، ص ٢٠٢ (بيروت: دار الفكر - ١٣٩٨-١٩٧٨) ص ٢٠٢ .

(٢) كانت الكنيسة تمتلك أراضي مسيحية كثيرة وكانت هذه الأراضي تدفع عنها خراج ، أما الجزية فكان الرهبان معفون منها .

وإغلاق قبول المترهين كجزء من التدقيق في الجباية . كما تم إحصاء الفلاحين بدقة في كل قرية وإلزام كل شخص أن يحمل جوازاً يفيد أنه أدى ما عليه من ضرائب ويعاقب بغرامة كبيرة من لا يضبط ومعه جوازه ، فإذا فقد حصل علي جديد ثمنه خمسة دنانير ، ويورد دينيت نماذج لبرديات تتحدث عن أن أهلها دفعوا ما عليهم من جزية ، أو أنهم أدوا ضريبة رؤوسهم في منطقة كذا . ويمثل قره بن شريك نموذجاً للولاة الذين دقنوا في أوامرهم إلى الجباة بعدم قبول الرشوة أو ظلم أهل الذمة ، كما تدل في كل صغيرة وكبيرة وقد أورد «توتون» أمراً «لقره بن شريك» وجد ضمن أوراق أبردي اليونانية المحفوظة في المتحف البريطاني نصه «خوفاً من الله وحفظاً للسلامة والحق في توزيع القدر المفروض عليهم ، رتبنا نظراً يعاونه أربعة من البارزين في كورتك لمساعدتهم في جمع الضريبة فإذا فرغوا من ذلك فابعث إلينا بمكلفة شاملة لتفاصيل المتعلقة بالمبلغ المطلوب من كل واحد منهم ، مبيناً في هذه المكلفة أسماء الأشخاص الذين جمعت منهم الجزية المقررة ومكان إقامتهم ولا تجعلنا نعرف أنك قد خدمت أهل كورتك بأي صدارة من الصور في مسألة الضريبة التي كانت فيها أو أنك حابيت أو ظلمت أحداً في جمعها . ولكن تجب معاملة الجميع بالعدل وأخذ الشيء من كل منهم بقدر طاقتهم»^(١) .

وتذكر سيده اسماعيل الكاشف أن المصادر المسيحية تؤكد سبل وتسامح «عبد العزيز بن مروان» وأن سركه كان متفقاً مع الشريعة إذ يجوز أخذ الجزية من الرهبان إذا كانوا من ذوي اليسار^(٢) .

لكن أخذ الجزية من الرهبان لم يكن قاعدة عامة بدليل أن «قره بن شريك» الذي جاء بعد أصبع بن سيد العزيز بن مروان لم يأخذها منهم - على أن «أسامة

(١) توتون أهل الذمة في الإسلام ، م.س.ذ.

(٢) سيده اسماعيل الكاشف ، أسرار الإسلام وأهل الذمة ، م.س.ذ. ص ٩٠ ، ص ٩٨ ، حيث يذكر ساويرس . أن إدارة مصر العثمانية في يد فطيين و كان والي الصعيد في عهده فطيين .

بن زيد التنوخي « قد عاد سأخذها وأعاد إحصاء الرهبان ووسم كل راهب بحلقة حديد في يده اليسري ليكون معروفاً ، اسم البيعة ، والدير ، والتاريخ الهجري وأعاد فرض دينار عليهم ومن وجد هارباً أو غير موسوم ، فقد كان يلقي عقاباً قاسياً^(١). وحين تولي عمر بن عبد العزيز الخلافة وضع الجزية عن أسلم^(٢). كما وضعها عن الرهبان^(٣). فلما ولي «عبد الله بن الحبحاب» كتب إلي هشام بن عبد الملك بأن أرض مصر تحتل الزيادة فزاد علي كل دينار قيراطا فانتفض القبط وعامة الخوف الشرقي من القبط وكان ذلك أول انتفاضة قبطية عام ١٠٧ هـ ثم تكررت الانتفاضات عام ١٢١ هـ ثم عام ١٣٢ هـ مرتين مرة في «سمنود» بقيادة زعيم محلي قبطي اسمه «مجنس» ، ودرة أخرى في رشيد ١٣٢ هـ .

ثم ثار القبط عام ١٥٠ هـ بناحية «سخا» وهزموا عمالهم وأخرجوهم وكانت ثورة كبيرة اشتركت فيها عدة قرى - كما قاوم القبط أهل الديوان وهزموهم ، وفي سنة ١٥٦ هـ في ولاية موسى بن علي بن رباح خرج القبط بيد نهيبي^(٤). وكانت آخر ثورات القبط وأكبرها عام ٢١٦ هـ وبقراءة الباحث لما حكاه المقرئزي يمكن أن تسجل بعض الملاحظات.

(١) أن المنطقة الرئيسية التي انثارت مجموعة من الانتفاضات كانت مقدمة لانتفاضة ٢١٦ هـ هي منطقة الخوف الشرقي ، وهي منطقة يسكنها تكتل بدوي من قبيلة عيسى ومن ثم فقد كان الطابع البدوي انتسي متحكماً في سلوكهم تجاه السلطة إذ كانوا يرفضون أي ممارسة سلطوية عليهم فلما فرضت عليهم بعض الضرائب سارعوا إلي المواجهة مع الحكومة المركزية وقد تكرر ذلك بمدينة دثمة سنة ١٨٦ هـ ، ١٨٧ هـ ، ١٩١ هـ ، ٢١٤ هـ ،

(١) نفس المرجع ص ٩١ وأيضا المقرئزي ، الخطط - ج ٢ ، ص ٤٩٢ .

(٢) المقرئزي ، الخطط ، ج ١ ، ص ٧٨ .

(٣) سيدة اسماعيل الكاشف ، مسد لإسلامية وأهل الذمة ، م.س.ذ. ص ٩١ .

(٤) كل هذه الوقائع في المقرئزي ، الخطط ، ج ١ ، ص ٧٩ ، ج ٢ ، ص ٤٩٣ .

٢١٥هـ . وهذه الثورات كان يتم قمعها من قبل الحكومة المركزية (١).

(٢) مثلت ثورة ١١٦هـ أكبر هذه الثورات من حيث النطاق الجغرافي فقد شملت الصعيد ، والوجه البحري ، وسخا ، ومن حيث فئات السكان المشاركة فيها فقد شارك فيها القبط إلى جانب العرب [المسلمون] ومن حيث عمقها العسكري فإن الولاة المحليين لم يتمكنهم إطفائها إلى أن جاء « المأمون » نفسه فأخمدها .

(٣) أن المأمون سحق علي [عيسى بن منصور الرافقي] والي مصر وأمر بحل لوائه [عزله] وأخذته بلباس البياض عقوبة له وقال لم يكن هذا الحدث العظيم إلا عن فساد وفعل عمالك ، حملتم الناس مالا يطيقون وكتمتمني الخبر حتي تناقض الأمر واضطرب البلد ، وهذا يعني أن الخليفة لم يكن راضيا عن المظالم التي فرضت علي البلاد وأن ضعف القدرة الاتصالية للدولة حالت دون تدخنها بما يصلح الأمر بشكل مختلف .

وكانت هذه آخر ثورة قبطية ضد الدولة الإسلامية . إذ أن الدولة بدأت في سعيها الخيبي لأسلدة مصر ، وضميرها حتى لم يأت أول القرن الرابع الهجري إلا وصارت اللغة العربية لغة أهل مصر كلهم وصار الإسلام دين غالبيتها .

وهنا ينبغي أن نقرر أن ممارسة الدولة لم يكن مقصودا بها القبط ، بدليل أن التحول تجاه الإسلام في ثورة ٢١٦هـ قد أدي إلى مشاركة العنصرين معا في الاحتجاج ضد الممارسات الظالمة لعمال الدولة .

كما يجب أن نقرر أن نمط الازمة في علاقة الدولة بالأقلية الكتابية فيها كان نمطاً استثنائيا ، وكانت الدولة الإسلامية تقوم بحماية [أهل الكتاب] والدفاع عنهم ففي سنة ٣١٢هـ / ٩٢٤م شكك الأساقفة والرهبان إلى الخليفة المنتصر أنهم يؤخذون

(١) نفس المرجع ، ج١ ، ص ٨٠

بأداء الجزية هم والمساكين والضعفاء فكتب ألا تؤخذ الجزية من الرهبان ولا من الأساقفة وأن يجري أمرهم على ما هم عليه (١).

كما تمتعت الأديرة بحماية الدولة ، وصدرت المراسيم طوال العصر المملوكي بمنع العربان من الاعتداء على الرهبان بحمايتهم وعدم التعرض لهم وتسهيل مطالبهم ومساعدتهم على أوقافهم وأحباسهم وأملاكهم ويجب على الحكام والولاة والنواب وغيرهم من موظفي الدولة ورؤساء قبائل العربان تأمينهم في السفر داخل البلاد أو إلي لتغرر .

كما تدخلت الدولة لحماية [الأقليات الكتابية] حين كان «الغوغاء» يبطشون بهم كما حدث عام ٧٢١هـ حين هم السلطان أن يركب بنفسه ويبطش بالعامّة ثم أرسل عددا من الأمراء لنجدة الرائي ونقاذ الكنائس وأمرهم بوضع السيف فيمن يجده من العامّة حتى هربوا (٢). وكان العلماء المسلمون يتدخلون لحماية القبط [أهل الذمة] من عسف الولاة من ذلك ما قاله الكندي ، والمقرئزي من أن الليث بن سعد ، وعبد الله بن أبيه «قاضي مصر» أشاروا على «عيسى بن موسى» بعمارة الكنائس التي تهدمت في زمن «سليمان بن علي» ، واحتجا بأن بناءها من عمارة البلاد وبأن الكنائس التي بنيت في مصر لم تبني إلا في الإسلام (٣). لكن كانت هناك عوامل خارجية تؤدي إلي اضطراب علاقة الدولة الإسلامية مع أقلياتها الكتابية في الداخل من ذلك أن المغول حين دخلوا دمشق استتلبهم المسيحيون بالورود - كما اشتركوا في جيشهم بل إن «هولاكو» حين جاء إلي العراق إنما جاء ليستعيد الأراضي المقدسة للمسيحيين . كما أن الصليبيين حين جاءوا للاستيلاء علي العالم الإسلامي ، رغم أنهم عاملوا المسيحيين الشرقيين بازدراء نتيجة

(١) سيدة إسماعيل الكاشف ، مصر الإسلامية وأهل الذمة ، م. ص. ٩١ ، واخفظ ، ص ٤٩٥ ، ج ٢

(٢) المقرئزي ، الخطط ، ج ٢ ، ص ٥١٢ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٩٣ .

لاختلاف المذهب إلا أن التيار الغالب بين المسيحيين الشرقيين كان متعاطفا مع الصليبيين^(١). ولكن موقف الأقباط كان محتلفا فلم يساعدوا الصليبيين مما جعل الصليبيون لا يسمحون للذين بالخروج إلي بيت المقدس بدعوى أنهم ملحدون وقد بعث «نور الدين محمود بن زنكي» رسالة إلي الخليفة العباسي يقول فيها «إن المسلمين حكموا خمسمائة عام ولم يسيئوا خلالها للنصاري أما الآن وقد انصرفت هذه الأعوام يجب أن لا يبقى هؤلاء النصاري في الدولة الإسلامية ، ومن لا يسلم منهم يقتل فأجاب الخليفة إنك لم تفهم تماما أقوال النبي وإن الله لا يأمرنا أن نقتل من لم يرتكب السيء^(٢). ويبدو أن العامل الخارجي في العلاقة بين الدولة الإسلامية وأقلياتها الكثرية كان ذا تأثير فالإمبراطورية البيزنطية اهتمت بالملكانية في مصر وقد جرت سفيرة معها سنة ٦٧٩هـ - سنة ١٢٨٠م وفي سنة ٧٠١هـ استطاعت سفارة الإمبراطور «إندرنق الثاني» إعادة فتح كنيسة المعلقة لليعاقبه وكنيسة القديس ميخائيل النسطورية ، ورغم أن بعض التحليلات ذكرت أن تدخل بيزنطة كان لصالح طائفة النسطورية. إلا أن قاسم عبده قاسم «يذكر أنها كانت لصالح المسيحيين جميعاً»^(٣). وسنة أواخر القرن السابع الهجري (١٣م) حرص ملوك أرغونة علي إقامة علاقات قوية مع سلاطين المماليك في مصر من أجل رعاية شؤون مسيحيي الشرق وتأمين أسواق جديدة لأرغونة في مصر وقد استطاعت سفارة أرسلها حاكم أرغونة «جيمس الثاني» سنة ٧٠٢هـ أن تعيد فتح كنيسة

(١) فهيم هويدي ، مواظون للصليبيين ، م.س.ذ ص ٣٤ ، وقاسم عبده قاسم ، أهل الذمة في العصور الوسطى م.س.ذ ص ٩٠ وقد لاحظنا بنبهان عدم تورط الأقباط مع الصليبيين لاختلاف العقيدة والاعتبار اللاتين القبط كغافرا لكن التوربيين والمقرزي يذكرون أن نصاري الثغر (رشيد) ساروا أمام الغزاة الصليبيين يدلونهم علي دور المسلمين في ذلك.

(٢) سيدة الكاشف ، مصر الإسلام في أهل الذمة ، ص ١١٨ . لقد أدت الحروب الصليبية إلي اشتداد الدولة علي رعاياها المسيحيين ، وأتت بها روحا من الكراهية وعدم الثقة المتبادلة بين المسلمين والمسيحيين . المقرزي الخطط ، ج ٢ ص ٤٩٧ .

(٣) قاسم عبده قاسم ، أهل الذمة في مصر العصور الوسطى ، م.س.ذ ص ٩٢ ، وترتون ، ص ٩٠ وكلاهما ينقل عن المقرزي .

اليعاقبة في حارة زويلة وكيسة الملكانية بخط البندقانيين مقابل ضمان حرية العقيدة للمسلمين الذين يعيشون تحت الحكم الأرغوني. كما لعبت الخبشة دوراً هاماً لصالح الأقلية القبطية في مصر وذلك من خلال مسالك عدة أهمها: التهديد بإغلاق منابع النيل الأزرق لمنع فيضان النيل من الوصول إلى مصر. وشن الحملات الانتقامية علي مسلمي الخبشة. وإرسال السفارات الودية المحملة بالهدايا والرسائل للسلطين المماليك. ثم محاولة الاتفاق والتحالف مع الفوي الأوروبية المسيحية للقيام بحملات مشتركة ضد القوى الإسلامية^(١).

ولكن يبقى أن نقول إن المسار العام لعلاقة الدولة الإسلامية بأقليتها الكتابية [أهل الذمة] كانت علاقة تقوم علي حمايتهم والإحسان إليهم والعدل معهم. ولم يكن نمط الأزمة في العلاقة بين الدولة الإسلامية وأقليتها إلا نمطاً استثنائياً، لا يعبر عن المسار العام لهذه العلاقة التي تعبر عن الإحسان إلي أهل الذمة استناداً إلى الشرع الإسلامي.

ب - مسئولية الاقليات الكتابية في اضطراب علاقتها مع دولتها :

استطاع أهل الذمة في مصر أن يتولوا الوظائف الإدارية حتي بعد أسلمة مصر وتعريبها ، وحتى حين كادت المراسيم تصدر بمنع استخدام غير المسلمين في دواوين السلطين والأمراء فإن ذلك كان يعبر عن سياسة لحظية وتكون النتيجة العودة لاستخدامهم حتي قال الأسنوي «العجيب أنه لا يعرف في إقليم من الأقاليم من الشرق إلي الغرب توليتهم إلا في إقليم مصر فيالله العجب فبال هذا الإقليم دون سائر الأقاليم مع أنه أعظم أقاليم الإسلام وأوسعها علماً وأكثرها علماً . وقد أدي استغلال أهل الذمة لوظائفهم وذلك بإثرائهم ، واستخدام نفوذهم لصالح طائفتهم ضد المسلمين إلى إثارة هتاف العامة . وقد أورد ابن قسيم الجوزية طائفة من

(١) قاسم عبده قاسم، أهل التفرقة في مصر المعصور الوسطى، م. س. د، ص ١٠١.

استغلال نفوذ أهل الكتاب ضد المسلمين إلي حد أن مذكره يشير إلى أن الإجراءات التي كانت تستخدمها الدولة الإسلامية تجاه أهل الذمة كانت تتخذ كرد فعل إزاء شكايات من المسلمين تجاه أهل الذمة [الأقلية الكتابية] (١) .

ويذكر المقرئزي أن الحاكم بأمر الله انقلب على أهل الذمة بسبب أن كثيرا منهم قد تمكن من أعمال الدولة حتي صاروا كالوزاء وتعاضموا لاتساع أحوالهم وكثرة أموالهم فاشتد بأسهم وتزايد ضررهم ومكائدهم للمسلمين (٢) . كما ذكر المقرئزي أيضاً خدمة الكتاب النصاري عند الأمراء الخاصكية في عهد الملك الأشرف خليل وتحدث عن واقعة كاتب نصراني أهان سمساراً مسلماً إلى حد أن قبل السمسار رجله وهو يهدده ويسبه علي مال قد تأخر عليه وهو يترفق له والنصراني لا يزداد إلا غلظة ، حتي كتفه ومصبي الناس يجتمعون ويسألونه أن يتركه وهو يتمنع فتكاثرت الناس عليه حتي ألقوه عن حماره وأطلقوا السمسار ، فلما أرسل أستاذه [سيده] إليه غلماناً لينجدوه وينبضوا على الناس ، صاحوا عليهم ما يحل وساروا حتي وقفوا تحت القلعة واستغاثوا قائلين نصر الله السلطان . فأرسل يكشف الخبر فعرفوه ما كان من استطالة الكاتب النصراني علي السمسار ، فنادي بالقاهرة أن لا يخدم أحد من النصاري واليهود عند أمير ، ويذكر المقرئزي أيضاً أنه في سنة ٧٠٠ هـ قدم وزير مملكة المغرب إلي القاهرة حاجاً ، فبينما هو يسوق الخيل يوماً إذ هو برجل راكب على فرس وعليه عمامة بيضاء وجماعة يمشون في ركابه وهم يسألونه ويتضرعون إليه ويتقبلون رجليه وهو معرض عنهم وينهرهم ويصيح لغلماناه أن يطردوهم عنه . . . وقالوا له إنه نصراني فغضب لذلك وكاد أن يبطش به ، فكلم بيبرس الجاشنكير بضرورة التزام النصاري بالعهد العمري وإلزامهم

(١) راجع مذكره ابن نعيم الجوزية . أحكام أهل الذمة ، م. س. د. ج ١ ، ص ٢١٢-٢٢٦ . وراجع أيضاً:

عبدالرحمن الجبرتي ، عجائب الآثار في التراجم والأخبار (بدوت : دار الخيل ، د. ت. ، ج ١ ، ص ٢٧٩ ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ ، ص ٢٩١ ، ص ٢٥٢ . . .

(٢) المقرئزي ، الخطط - ج ٢ - ص ٤٩٥ .

لصغار فطلبوا بطرك النصارى وكبراءهم وديان اليهود وحضر كبراء اليهود والنصارى ، والقضاة الأربعة وناظروا النصارى واليهود فأذعنوا إلي التزام العهد العمري^(١) .

فمن الوقائع السابقة يتضح أن أهل الذمة [الأقليات الكتابية] كانوا يمثلون بتوسعهم في استخدام سلطتهم ضد المسلمين أو محاباتهم لأهل دينهم سبباً يثير شعور العامة من المسلمين أو كان يؤدي إلي تظلمهم للخلفاء والولاة مما يؤدي إلي أن تقوم الدولة بتحجيم وجودهم في مواقع الإدارة والسلطة . ويذكر المقرئ في وقوع بعض أعمال المقاومة السلبية والتمرد الهادئ والذي حدث بشكل فردي وجماعي ففي سنة ٧٥٤ هـ حضر إلي القاهرة أحد نصارى مدينة الطور وأخذ يجهر بظعنه في الديانة الإسلامية وطلب أن يتطهر بالقتل حتي يلحق بالشهداء . وفي سنة ٧٨١ أعلنت طائفة من الرجال والنساء المسالمة النصارى أنهم مرتدون عن الدين الإسلامي وطلبوا الخلاص بالقتل رغبة منهم في التقرب بالسيد المسيح عليه السلام وحاول القضاة عبثاً إقناعهم بالعدول عن موقفهم ولكنهم أصروا ، وفي نفس العام قام أحد الرهبان وآخر وثلاث نسوة وأخذ الراهب يجهر بالسب في الإسلام وضربت عنقه فزغردت النساء^(٢) . كما حدثت بعض المواجهات مع المسلمين عام ٧٢٠ هـ في مدينة الاسكندرية ، ومنية السيرج^(٣) . ولكن تلك حوادث فردية لا يمكن أن تعبر عن الموقف السائد لأهل الذمة «الأقليات الكتابية» تجاه دولتهم واحترامهم لنظامها العام وشريعتها الإسلامية وتكفي الإشارة إلي أن كل العقود، هبة ، وإراثاً ، وبيعاً وشراء ، ووصية ، ووقفاً . وكل أشكال القضاء كانت تتم وفقاً للشريعة الإسلامية .

ج - مسئولية الجماهير الإسلامية [العامة]

في مجتمع إسلامي تمثل أغلبيته بسطاء المسلمين فإنهم يكونون أكثر استجابة للممارسات التي لا تلتزم بالنظام الإسلامي السام . وقد قام «عوام المسلمين»

(١) المقرئ ، الخطط ، ج٢ ، ص ٤٩٨ . وقاسم عبده قاسم ، م . س . د . ص ١٨٣

(٢) قاسم عبده قاسم ، ص ١٩٣-١٩٤ نزلاً عن المقرئ ، السلك لمعرفة دول المذوك

(٣) نفس المرجع ، ص ١٩٤ .

بالهجوم علي دور العبادة لأهل الذمة كلما شعروا أن هناك مبالغت في التوسع في هذه الدور . كما لعبوا دوراً كبيراً في الاحتجاجات ضد ممارسات العمال الذميين . لكنهم وبحكم أن المشاعر والعواطف هي التي تحكم سلوكهم وتفكيرهم فإن مشاعرهم قد تقودهم إلي تجاوز الحد ، فالمقريزي يذكر أنه في سنة ٧٥٥هـ رُسم بتحرير ماهو موقوف علي الكنائس من أراضي مصر فزاد على خمسة وعشرين ألف فدان ، وسبب البحث عن ذلك تعدي النصارى وإضرارهم بالمسلمين وتفاسخهم بالملابس الجليلة والمغالة في أثمانها وخروجهم عن الحد في الجرأة والسلطة إلي أن مر بالجامع الأزهر كاتب نصراني في أبهة وقدامه طرادون يمينون الناس من مزاحمته وخلفه عدة عبيد بثياب ثرية ، فشق ذلك على المسلمين ثم كلموا الأمير فدفعت قصة (قضية وشكوى) إلى السلطان الملك الصالح تضمنت الشكوى من النصارى وأن يعقد لهم مجلس ليلتزموا بما هم عليه من الشروط فرسم بطلب بطرك النصارى وأعيان أهل ملتهم . وظن رئيس اليهود وأعيانهم وحضر القضاة والأمراء وقرئ بين يدي السلطان العهد الذي بين المسلمين وأهل الذمة وقد أحضروه معهم حتي فرغ منه فالتزموا بما فيه . . . لكن العامة تسلط عليهم وتبعوا آثارهم وأخذوهم في الطرقات وأوجعوهم ضرباً ولم يتركوهم حتي يسلموا . . فلم يتجاسروا علي المشي بين الناس فنودي بالمنع من التعرض لأذاهم فأخذت العامة في تنجيع عوراتهم وماعلوا من دورهم علي بناء المسلمين فهدموه حتي اختفي النصارى فلم ير منهم ولا من اليهود واحد ورفع المسلمون قصة قرئت في دار العدل تتضمن أن النصارى قد استجدوا عمارات في كنائسهم ووسعوها واجتمع بالقلعة عالم عظيم ، واستغاثوا بالسلطان من النصارى فرسم بركوب الوالي للكشف عن ذلك فلم تتمهل العامة وجرت بسرعة فخربت الكنائس وكما يقول المقريزي فإن العامة اشتدت حتي عجز الحكاء عن كنفهم^(١) . ويبدو أن الظرف التاريخ الذي عاشته الأمة الإسلامية ، في هذه الفترة والذي تمثل في الهجوم الصليبي على العالم الإسلامي قد شكل عواطف المسلمين وأثار حفيظتهم تجاه مواطنيهم من غير المسلمين ، لذا فإن سلوك الجماهير المسلمة هنا لا يعبر عن المسار العام الذي تمثله العلاقة بين المسلمين ، وغير المسلمين في الدولة الإسلامية .

(١) المقريزي ، الخطط ، ج٢ ، ص ٤٩٩ . ٥٠

الفصل الثالث

«محددات تعامل الدولة العثمانية

مع قضية الاقليات

وفيه ثلاثة مباحث:

الأول : المحدد التاريخي الاجتماعي

الثاني : المحدد الثقافي . الديني

الثالث : المحدد السياسي . الدولي

الفصل الثالث

« محددات تعامل الدولة العثمانية مع قضية الأتليات »

تعيد الدولة العثمانية إلى مجال الفعل التاريخي^(١) المشهد العام الذي عرفته الإنسانية إبان انطلاقة الفتوحات الإسلامية الأولى من الجزيرة العربية لتستقل بالدولة الإسلامية إلى آفاق العالمية، لكن المشهد كان يصيغهُ آخرون هم الأتراك العثمانيون^(٢)، وفي إطار مجالٍ جغرافيٍ جديد هو منطقة الأناضول، والبلقان، وهو مجال حيوي جديد لم تبلغه الفتوحات الإسلامية الأولى، وكأى دولة ناشئة فإن أحد أهم المشكلات التي تواجهها هي مشكلة التكامل القوي، أو ما يمكن أن يطلق عليه « بناء الأساس الاجتماعي للدولة »- أى كيف يمكن تحقيق الاندماج بين العناصر الإثنية والسلالية المتنافرة التي تقع في الإقليم الجغرافي للدولة؟ وكيف يمكن التوظيف السياسي لها لتحقيق أهداف الدولة العليا؟ ومشكلة التكامل القومي تبدو أكثر إلحاحاً في المناطق التي تزخر بأجناس وثقافات، وقوميات متعددة، ومنطقة الأناضول والبلقان بحكم موقعها الجغرافي كمحطات نهائية لمد السهوب الآسوية من ناحية، وكمناطق للتماس الحضارى من ناحية أخرى تعد

(١) يقصد الباحث بالفعل التاريخي « حركة أمة تأتي من ضواحي الديرج لتشكيل مجراد. بملا الفراغ السياسي، أو تعديل في موازين القوى، أو تشكيل واقع سياسي جديد»، وقد تشابهت الدولة الإسلامية الأولى، والدولة العثمانية في هذا، بينما الدولة الأموية، والعاسية تخرجان عن هذا الوصف.

(٢) العثمانيون مدلول حضارى يطلق على الأجناس المختلفة مدهاسها وثقافتها وأديانها والتي عاشت في الدولة العثمانية وتمتعت بصفة مواطنٍ داخلة، وهذا من العثمانيين مصطلح يحمل دلالة مختلفة عن الأتراك. راجع: - محمد فؤاد كوبريللي، ترجمة أحمد السعيد سنيما، قيام الدولة العثمانية (السياسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ط٢)، ص ٣٣ وما بعدها. وأيضاً، عبد العزيز الشهابي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها- (القاهرة: الأناضول- ١٩٨٤) ح ١، ص ١٢ حيث يذكر أن دلالة مصطلح تركي قبل القرن العشرين تعكس دلالة منحطة فهي تشير إلى الفلاح والعثماني الخامل أو أحد سكان قرى الأناضول الذين يطلقون عليه كلمة جلف تهكماً و سخرية منه، بل أن إطلاق كلمة تركي على أحد العثمانيين المقيمين في العاصمة أو في إحدى المدن يعتبر إهانة له على الرغم من أن نعتهم كان يطلق عليها في جميع العصور التاريخية اللغة التركية.

مستودعاً زاخراً بثقافات وقوميات متعددة، لذا فإن أي دولة حكمت هذه المناطق كانت تواجه بمشكلة تكامل قومي، وقد مثلت هذه المشكلة الأولوية الاستراتيجية على أجندة السياسة الداخلية والخارجية للدولة العثمانية، سواء في بدايات قيام الدولة أو في مرحلة احتضارها، ففي المرحلة الأولى كانت المشكلة تتمثل في إيجاد هوية عثمانية تعلق على الهويات الفرعية للأجناس المكونة للدولة وتوظيفها سياسياً لصالح الأهداف النهائية لها. وفي المرحلة الثانية كانت المشكلة تتمثل في كيفية منع التدخل الدولي في الشؤون الداخلية العثمانية بحجة الدفاع عن الأقليات وحمايتها أو تحسين أوضاعها، ومن ثم استخدامها كأداة سياسية ضد مجتمعها ضمن مخطط عالمي لإسقاط الدولة، ولذا تعد مشكلة التكامل القومي داخل الدولة العثمانية أحد أهم العوامل المؤثرة لا في توجيه سياسة الدولة، بل وفي وجودها أيضاً وإذا كان للباحث أن يعنون للسياسة العثمانية فإنه يتخذ من مقولة «السياسة العثمانية: أولوية التكامل القومي» عنواناً. ويعتقد الباحث أن قدرة الدولة العثمانية على إبداع آليات للتعامل مع التنوع السلالي والمذهبي والقومي داخلها من خلال مبدأ التنوع في إطار الوحدة يعد أهم الجوانب أهمية في النظام السياسي العثماني ويشهد هذا الجانب ما يمكن أن نصفه «بالإحياء لآليات التعامل العثماني مع الأقليات» لا فقط في البلدان التي خضعت للحكم العثماني، وإنما أيضاً في بلدان أخرى تواجه مشاكل سياسية مع أقليتها»^(١).

وقد شكل تعامل الدولة العثمانية مع أقليتها مجموعة من المحددات تُفرد لكلٍ مبحثاً.

(١) أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، (نفاضة: دار الشرق)، ص ٩، وأيضاً أنطون نصرى مسرة، في مستقبل الوحدة العربية، الأعراف بالولاء (بالتحديع) وشرعية عامي توحيد أم انقسام، المستقبل العربي، ع ١١٩، يناير - ١٩٨٩. وأيضاً كمال جيب، أمريكا تدرس النموذج العثماني لإدارة سياستها الداخلية والخارجية، الشعب ٢٤ أغسطس / ١٩٩٣، ص ٦٦٨.

المبحث الأول

المحدد التاريخي - الاجتماعي لتعامل الدولة العثمانية مع أقليتها

القرن الثالث عشر الميلادي الذي شهد بدايات ظهور العثمانيين هو قرن تحول وانتقال في تاريخ العالم عامة ، وتاريخ الإسلام خاصة، فقد شهد القرن بدايات الغزو المغولي للعالم الإسلامي، وقد أسفر هذا الغزو عن سقوط بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية سنة ١٢٥٨م، وسقوط دولة السلاجقة لتصبح ظلاً للسيطرة المغولية في الأناضول الشرقي والأوسط، واستمرار الحركة الصليبية في تهديدها للعالم الإسلامي. لقد كانت الأحداث أشبه بمذراة هائلة تبعثر كل شيء في الهواء ويمكن الإشارة إلي أهم الملامح التي شكلت المنظر العام للعالم الإسلامي في هذا القرن: -

أولاً: - استمرار تدفق العناصر التركية إلى منطقة الأناضول من مناطق الاستبس الآسيوية فيما أطلق عليه «بول كولز» مد السهوب^(١)، والذي اتخذ نمطاً ثابتاً منذ القرن الثاني قبل الميلاد وهو توجه القبائل البدوية التركية باتجاه الغرب، وذلك لأسباب أهمها: -

١ - نمط الاجتماع البدوي الذي لا يعرف الاستقرار لأسباب متعلقة بنمط الحياة Mode of life، البدوية التي تبحث عن المراعى مستتدة إلى القوة، أو لأسباب اقتصادية للبحث عن حياة أفضل، أو لأجل التبدل التجاري مع أهل الخضر، أو فراراً من ضغوط الاجتماع البدوي مثل الثأر، أو عار الهزيمة في معركة (ما)، أو حتى ضغوط أهل الخضر الذين يدفعون القبائل المعتدية للرحيل عن جوارهم، وفي ظل هذا الجدل بين «أهل الخضر والبادية» فإن سيرورة دائمة تهذب البدو ناحية

(١) بول كولز، العثمانيون في أوروبا، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشبيخ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص ٢٠.

التحول الحضاري، بحيث نجد الخط الفاصل بين البدو، والحضر يأخذ في التلاشي كلما زادت كثافة التواصل والتفاعل بين الذين يقضون علي جانبي هذا الخط^(١).

٢ - إن اعتناق الأتراك الدين الاسلامي وظهورهم علي مسرح التاريخ كعنصر إسلامي بدأ كظاهرة محدودة الأهمية في البداية، ثم أحدثت هذه الظاهرة ذلك التأثير العميق الذي لا مثيل له في التاريخ العالمي، وبالتالي فلإن اعتناق الأتراك للإسلام كان أحد أسباب تكاثف القدوم التركي إلي العالم الإسلامي، وقد بدأ الخليفة المهدي استقدام الأتراك من فرغانة، وبليخ، وخوازم، وسمرقند، وهراة، وأسكنهم الثغور وخاصة المصيصة، وخراسان وملاذكرد، وعين زربة، ولا زالت كتلة الترك تتكاثف في عهد المأمون ثم المعتصم الذي يذكر البلاذري «أن جل شهود عسكره صاروا من جند أهل ماوراء النهر من الصفد، والأشروسنة والفرغانة، وأهل الشاش وغيرهم وحضر ملوكهم بابه، وغلب الإسلام علي من هناك، وصار أهل تلك البلاد يغزون من وراءهم من الترك»^(٢). وصار الأتراك بعد المعتصم القوة السياسية الرئيسية المتحكمة في توجيه الأحداث في العالم الإسلامي، لكنهم كانوا حدثاء عهد بإسلام من ناحية، وحدثاء عهد بشئون المجتمعات المتحضرة من ناحية ثانية، لذا فقد اتسمت ممارساتهم بالعنف والقوة التي تصل لحد الفوضى والهمجية، لكن مع النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي حدث تحول خطير يصفه «يلماز أرتونا» بأنه إحدى العلامات البارزة في التاريخ التركي الإسلامي والعالمي. ذلك هو إعلان الخاقان الأكبر «قره حان ساتك بعراخان» أن الدين الرسمي والوحيد للخاقانية والسلالة التركية هو الإسلام، وقد أدى ذلك إلى انتشار الإسلام بين أتراك آسيا الوسطى بسرعة فائقة ووجأة لدرجة لم يبق بعدها في ريع القرن الذي يلي عام ٩٢٤م إلا عدد قليل من الأتراك ينتسبون إلى أديان

(١) STAN FORD J. SHAW. HISTORY OF THE OTTOMAN EMPIRE AND MOD-ERN TURKEY, VOLUME I, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1976.P.3.

(٢) البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق عبد الله أنيس الطباع (بيروت دار المعارف - ١٩٨٧)، ص ٦٠٦.

أخري^(١)، ومع ظهور السلاجقة في إيران وتبنيهم للمذهب السني - الحنفي - قدم الأتراك نمطا مختلفا عن نمط الترك الذين أسفد منهم الخلفاء العباسيون. فقد عملوا على حماية الخلافة العباسية، والقضاء على الدولة البويهية، والتقدم ناحية الأناضول للسيطرة على الأراضي الخاضعة للإمبراطورية البيزنطية، ثم هزيمة البيزنطيين في موقعة ملاذكرد وأسر امبراطورهم Diogenes سنة ١٠٧١م مما أدى إلى بداية الحروب الصليبية من قبل العالم الغربي لدفع خطر التقدم الإسلامي السلجوقي، وقد أدت المواجهة بين السلاجقة والصليبيين إلى فتح باب واسع أمام موجات هجرة جديدة قادمة من منطقة الاستبس، وقد شجعها السلاجقة لتثبيت وجودهم في الأراضي المفتوحة في الأناضول، فلم يكن فتح الأناضول حملة حربية أو غزوة خاطفة وإنما إسكان تخطيطي بهدف الاستيطان وتعمير المدن وإقامة مجتمع مستقر له قواعد ثابتة على الأرض. «فقلج أرسلان» الثاني^(٢) أسكن ملايين الأتراك في الأناضول، ومن قبل انتهج تلك السياسة الإسكانية سليمان شاه^(٣) فاتح الأناضول، وبشكل عام فإن ملاذكرد تعتبر إحدى الحوادث الأم في التاريخ والتي أسفرت عن تحول الأناضول إلى أراض إسلامية وتثبيت مواقع الوجود التركي فيها^(٤).

٣ - مع بداية القرن الثالث عشر الميلادي بدأ التدفق المغولي ناحية الشرق، وقد

(١) أورتوتا، بلماز، تاريخ الدولة العثمانية، (مؤسسة فيصل للتعمير، تركيا، استانبول، ١٩٨٨)، ص ٤٦ وراجع أيضا ابن الأثير، الكامل، وابن مسكويه، تجارب الأمم حيث يذكر أن عام ٣٤٩هـ (٩٦٠م) هو فيصل في تاريخ الإسلام ففي هذه السنة تدافعت جموع الترك تدخل في الإسلام واعتنقه في هذه السنة نحو ٢٠٠٠٠٠٠ خيمة أي ما يقرب من مليون نسمة وهي صورة من أن رأيت حوليات الإسلام لها نظيرا، ولذا فإن كثافة القدم التركي للعالم الإسلامي بداية القرن الحادي عشر يفسرها التحول العام للإسلام من جانب الأتراك. وقد أسلم السلاجقة في هذا القرن.

(٢) ١١٥٥ - ١١٩٢م وقد عاصر الحملة الصليبية الثانية (١١٨٩ - ١١٩٢) وهزم الجيش البيزنطي في موقعة «مريوكتلون» ١١٧٦م

(٣) سليمان شاه أخو السلطان ألب أرسلان وهو الذي فتح الأناضول وأسس أسس الوجود التركي فيها.
(٤) أورتوتا، تاريخ الدولة العثمانية م. س. د، ص ٦٧، وأيضا فؤاد كوبر بلن، قيام الدولة العثمانية، م. س. د، ص ٧٨، وأحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني م. س. د، ص ١٤.

صاحب هذا التدفق عمليات إبادة وتدمير للبلدان التي تقع في القبضة المغولية^(١)، وكان طبيعياً أن تتدفق العناصر التركية فراراً من آثار هذا الغزو المدمر، كما أن قضاء المغول على الدولة الخوارزمية قاد إلى قدوم عدد غير قليل من عشائرها للتوطن في الأناضول، بل إن سيطرة المغول على الأناضول الشرقي والأوسط أدت إلى استفاد قوت عسكرية مغولية للتوطن فيه، فبتدرج ما مثل الغزو المغولي تدميراً للمناطق الواقعة جنوبي الأناضول، وسرق البحر المتوسط، فإنه كان أحد أسباب زيادة توطن العناصر التركية في الأناضول، بل وتنشيط تجارته وزيادة إعمارها^(٢). كما أدى استقرار المغول في الأناضول إلى حركة طرد جديدة للعناصر التركية التي كانت مستقرة في الأماكن التي توطن فيها المغول - واتجهت هذه العناصر المطرودة إلى غرب الأناضول حيث وجدت نفسها في صدام مع الوجود البيزنطي الضعيف، ولم يكن ممكناً إيقاف حركة التقدم التركي الجديدة، فترجع البيزنط أمامهم، وكان هذا يعني امتداداً للوجود التركي في مناطق جديدة لم يكن الأتراك يمثلون الأغلبية فيها^(٣). لم تكن هذه فقط هي نتائج الغزو المغولي للمشرق الإسلامي، وإنما أدى ذلك أيضاً إلى تحطيم الدولة السلجوقية التركية، وقيام إمارات تركية صغيرة خاضعة للنفوذ المغولي وهكذا نجد مشهداً جديداً يسود العالم الإسلامي في الأناضول وفي بغداد وهو غياب الدولة الإسلامية القادرة على مواجهة الخطر المغولي والصليبي، وهنا نجد نشاطاً لجماعات إسلامية تقوم بالدفاع عن الإسلام في مواجهة هذه المخاطر التي تحدق به^(١)، وكان النشاط الرئيسي لهذه الجماعات يتمثل في الدفاع

(١) عن وحشية التدمير المغولي راجع ابن الأثير، الكامل، الم. ١٠، ص. ١٠٩، ذ. ح. ٣٢٩ وهو أفضل من صور خروج المغول للعالم الإسلامي لأنه عاصر ذلك الخروج فكان شاهداً عليه، وأيضاً ابن كثير، البداية والنهاية، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص. ١٣، ح. ٩٤ وما بعدهما.
(٢) كوبريللي، قيام الدولة العثمانية، م. ١٠، ص. ٩٦ وقد أورد أرقاماً تبين معدلات النمو الاقتصادي مستنداً على مصادر تاريخية مغولية.
(٣) نفس المرجع، ص. ٨٣. وأحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، م. ١٠، ص. ٢٤.

عن «دار الاسلام» من خلال «الجهاد» وقد أدت آلية ممارسة الجهاد من قبل هذه الجماعات إلى نموها من ناحية، وتميزها عن الجماعات الداخلية المستقرة تحت سيطرة المغول من ناحية أخرى^(٢). فقد كان الجهاد ضد الصليبيين أحد عوامل الجذب للجماعات التركية إما لأسباب دينية أو لأسباب اقتصادية متعلقة بالمغانم كما أن هذه المجتمعات أكثر حركية وتحررا من القيود السياسية التي يفرضها وجود الدولة، وفي ظل سيطرة مبدأ الجهاد على العالم الاسلامي لمواجهة المخاطر التي تحيق به لم تكن ممارسة هذه المجتمعات بالضرورة متعارضة مع أهداف الدولة بل كانت مكملتها لها، هذه المجتمعات الثغرية المرابطة على الحدود مع دار الكفر تحمل احتمالات تطورها إلى الدولة - أى أنها مجتمعات فى طور التحول إلى دول إذ أنها تملك سلطات ذات طابع طوعى على المجموعات المنتمية إليها، فشرعية وجود أى مجموعة ينبع من استعدادها دوما للجهاد، وخصوصها لتقواعد التنظيمية المرتبطة بتسيير الجيوش أو إدارة المعركة أو توزيع الغنائم الخ. كما أنها تملك شرعية فى مجتمعاتها لأنها تقوم بإنشاء التكايا، والزوايا والمدارس والمساجد، وممارسة الدعوة بين غير المسلمين الذين يقيمون بينهم^(٣). أو يجاورونهم وكما سنلاحظ فإن الدولة العثمانية ستجعل من هذه المجتمعات ذات الاستقلال الذاتى والمحلى قواعدها الأولى فى طور تكوينها ونشأتها. بالإضافة إلى العنصر السابق وهو التقدم الدائم والمستمر للعناصر التركية لتكون أغلبية سكانية، وثقافية، واجتماعية فى منطقة الأناضول والثغور المتاخمة للحدود مع الدولة البيزنطية فإن عنصرا آخر كان يرسم الصورة العامة للعالم الاسلامى فى القرن الثالث عشر هذا العنصر هو تنامى نزعة صوفية تتأثر بالأفكار الإلحادية، والباطنية، والفلسفية أخذت هذه النزعة تعبر عن نفسها بشكل حركى ومؤسسى من خلال منظمات الفتوة، والأخيان، والدرائش،

(١) بول كولز، م. س. ذ، ص ٢٥، العثمانيون فى أوروبا، وبروكلمان، تاريخ الشعوب الاسلامية - ص ٤٠٦.

(٢) أحمد عبد الرحيم مصطفى، فى أصول التاريخ العثمانى، م. س. ذ، ص ٢.

(٣) عن خصائص الثغور الاسلامية راجع: عز الدين مودود، فى النظرية العامة للحدود، ذبة حصارية مع إشارة خاصة لحدود دار الاسلام فى، حدود مصر الدولية، (مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية)، ص ٣٠.

وقد وجدت أفكار هذه الجماعات قبولا لدى قبائل التركمان حديثة العهد بالإسلام، أو التي ظلت تحافظ على طابعها البدوي، وقد كان غياب سلطة الدولة السلجوقية أحد أسباب قوة هذه الجماعات التي تأثرت أيضا بأفكار الشيعة^(١) ولا بد أن نتذكر أن جماعات الباطنية من الشيعة كان لها نشاطها في منطقة إيران، وخراسان والمناطق المتاخمة لها، وقد أدى وجود الدولة الفاطمية في مصر إلى تنشيط هذه الجماعات لتكون أحد أدواتها في نشر المبادئ الشيعية من ناحية، ولتهديد أمن الدول ذات الطابع السني من ناحية أخرى، ويكفي أن نشير إلى أن «حسن الصباح» الذي ينتمي للمذهب الاسماعيلي الباطني قد أفرع الدولة السلجوقية وقتل وزيرها «نظام الملك»^(٢)، كما أن الدولة السلجوقية كانت تضع ضمن أهدافها الوصول إلى مصر وإسقاط الدولة الفاطمية فيها تخلصا من المخاطر التي تمثلها علي الخلافة من ناحية

(١) ومن واقع مسح الباحث لكتايب البداية والنهاية لابن كثير، والكامل لابن الأثير يمكن الإشارة إلى بعض الوقائع: ج ١٣، ص ٢٧٥ أشار إلى ابن سبعين عبد الحق بن إبراهيم بن محمد وهو يمثل نموذجنا للخلافة وادعاء النبوة، والعمل بالفلسفة والسيمياء والتصنيف فيهما. وفي ص ٢٨٣ يمثل بصير الدين الطوسي نفس الاتجاه، ص ٢٨٨ يمثل الشيخ جنيد بن محمد الميذني الاتجاه الصدقي الذي يعارض الغنم ويجعل الإلهام أداة المعرفة، ص ٢٩٣ كما يمثل الشيخ حضر الكردي نفس الاتجاه، ص ٢٩٩ ابن اسرائيل الحريري وكان جلوليسا على طريقة ابن الفارض، وابن عربي، ص ٣١٥ حيث تحدث عن الشيخ إبراهيم بن سعيد الشافعي المولى وكان لا يصلح ولا يصيرم وكان في الغوام تعففا به ورعا أنه كان يجرس علي النجاسات، والقذر لكن كان له قبول في الناس ومحبة وصاحة وكان يعوم دعوات في محنته وعنفاده، وهذا يعكس التأثير الصوفي علي اتجاهات التفكير عند عامة الناس، ص ١٥٩ نثار إلى ابن الفارض الذي يضم ثانية في السلوك علي طريقة المتصوفة المنسوبين إلى الاتحاد، وعن ابن عربي ص ١٦٧ حيث ذكر أن له كتابا اسمه فصوص احكم وفيه أشياء كثيرة ظاهرها كفر صريح، ولأنكاه حيا صفحة في تاريخه للقرن الثالث عشر من ترجمات لمشايخ الصوفية المشبعة بالهرطقة والفلسفة والإلحاد وهو يؤكد أن هذا الاتجاه قد أصبح له وجود واسع في المجتمع الإسلامي. وعن وجود نيسار شيعي في في العالم الإسلامي راجع، الكامل، ج ٨، ص ١٠٨ وعن تنامي النزعة الصوفية والشيعية، راجع: ديان بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس، ومنير البعلبكي (بيروت: دار العنبر للملايين - ١٩٨٨)، ط ١١ ص ٢٠١، ص ٢٣٦، توينبي، تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع)، ص ١٠٩ وما بعدها. وأيضا بول كولز، العثمانيون وأوروبا م. س. د. ص ٢٣٠.

(٢) عن قتل نظام الملك راجع، ابن الأثير، الكامل، ج ٨، م. س. د. ص ١٦١ وهذه الدراسة في الجزء المتعلق بغلاة الشيعة.

وعلى المذهب السني من ناحية أخرى^(١) ومن الواضح أن نمط العمليات الإرهابية التي نفذها المتمين للمذهب القرمطي^(٢) قد نالت إعجاب جماعات الفتوة، والعيارين، وحركات الدراويش والأخيان وبعيدا عما يقال عن القرامطة وأنهم كانوا يستخدمون للتأثير على إرهابيهم مؤثرات تخديرية كالحشيش والأفيون فإن ثمة أدوات قوية متعلقة بالتنظيم الاجتماعي، والتأثير الروحي للقادة على الأفراد المتمين للحركات الباطنية هي التي تفسر الخضوع التام والطاعة المطلقة للقادة من قبل الأفراد، وهذه التقاليد التنظيمية، والممارسات الروحية والاجتماعية هي التي انتقلت لتمثل البنية التي استندت إليها هذه الحركات الجديدة في بنائها التنظيمي وحركتها السياسية والاجتماعية^(٣) وقد مثلت خطرا على الدولة السلجوقية في القرن الثالث عشر بقيامها بثورة تذكرها المصادر التاريخية بعبارة «بابائيلر قيامي» ورغم أن الدولة السلجوقية استطاعت قمع الثورة والقبض على قائدها وإعدامه، إلا أن الثورة كانت أحد أسباب انهيار الدولة السلجوقية^(٤). ولذا فإن جماعات

(١) وبشكل عام فإن الدولة السلجوقية لم العثمانية من بعدها ستجد نفسها في تعارض مع الدولة المتاحمة لها في الجنوب والشرق، وستوجد صيغة حلق كمشاهدة بين دولة الجنوب والشرق لتطويق الدولة الموجود في منطقة الأناضول، وقد مثلت الدولة الفاطمية خطرا على الخلافة العباسية إلى حد أن الخطبة في بغداد قد ذكرت باسم المستنصر بالله الفاطمي لأكثر من عام وأسقط منها اسم أحفاد العباسي. وهذا هو الذي أعطى شرعية لقدم السلاجقة لحماية الخلافة السنية العباسية في مواجهة الاكساح الشيعي ومن المعروف أن الإسماعيلية كانوا على صلة وثيقة بالدولة الفاطمية في مصر وكانوا أحد أهداف الثورة الفلاحية للدول المتاحمة لها في الأناضول، وبغداد.

(٢) لم يكن نظام الملك هو وحدة الذي تسنه القرامطة بل قتلوا عدد حرم من رجال الدولة في سنة ٥١١ هـ قام الباطنية بمحاولة قتل الأتابك طغتكين صاحب دمشق لكنهم فشلوا في ذلك. راجع كيفية حدوث عملية القتل، ص ٢٧٤ - الكامل، ص ٨٠، ص ٢٦٦. وفي سنة ٩٠٠ قتل البصية وزير الخليفة عماد الدين أبو الفرج محمد بن عبد الله راجع كيفية القتل، ص ١٤٣، بل إنهم هددوا صلاح الدين الأيوبي بالقتل ورجع نفس المرجع ص ١٣٩ حوادث سنة ٥٧٢ هـ ويلاحظ أن عمليات الباطنية لإرهابية كانت متسلسلة في الأناضول حيث تهدف إلى قتل الشخصيات الكبرى في الدولة، ويقوم بها محمد بن قلبية من الأيوبيين سنة ٣١١ هـ ثم تنفيذها بالخنجر وفي وضع النهار. ولذا قد أثارت رعب ومثلت تحديا خطيرا لاستمرار خلافة العباسية والدول المرتبطة بها.

(٣) في رأي مشابه راجع: - كوبريللي، قيام الدولة العثمانية، ص ١٤٩، ص ١٤١.

الدرائش، والأخيان، والفتوة، والغزاة ستكون أحد الأسس الاجتماعية التي ستقبلها الدولة العثمانية والتي ستلعب دورا في نشأتها وقيامها. وتعد الدولة السلجوقية هي الدولة التركية التي وضعت الأسس لقيام مجتمع تركي في الأناضول، وجاءت الدولة العثمانية لتمثل تواصلًا معها واستكمالًا لخطتها لذا فإن دراسة كيفية تعامل الدولة السلجوقية مع مجتمعها سيساعد بالضرورة على تفهم كيفية تعامل الدولة العثمانية مع مجتمعها خاصة الأقليات التي كونت جزءا رئيسيا من النسيج العام لهذا المجتمع.

ثانياً ما هي الأدوات التي استخدمتها الدولة السلجوقية؟ وكيف مثلت هذه الأدوات استمرارية في الدولة العثمانية؟

١- نشأت الدولة السلجوقية في مجال حيوي بعيداً عن الكتلة السكانية التي تنتمي إليها، وتبنت خطة لاستقدام العناصر التركية وتوطينها في الأناضول، ولأن هذه العناصر كانت بدوية فإنها عملت على نقلها من البدوة إلى التحضر وذلك بتطوير هوية سياسية فوقية تتجاوز الولاءات البدوية التحتية وذلك بكسر وتفكيك تكتلها القبلي العصبوي، فكانت تقسم أكبر العشائر وأقواها وتفرق سكانها في أماكن متباعدة عن بعضها البعض فيما عرف بسياسة «التوطين والتفتيت»^(٢).

(١) عن الثورة البابانية راجع: - كوبريللي، نفس المرجع، ص ٧٨. - صا أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، م. س. ذ، ص ٢٣.

(٢) كوبريللي، قيام الدولة العثمانية، م. س. ذ، ص ٧٨. وبلا حظ أن الدولة الإسلامية العربية جعلت من الانتماء القبلي أساسها الاجتماعي لقسوة رابطة الدم التي تربط بين العرب وحاولت تطوير انتماء أعلى من خلال فعالية المؤسسات خاصة مؤسسة الجهاد، وبقيت العصبية تمثل مشكلة للدولة لأن الممارسة لم تستطع تحرير السلوك العربي من سيطرة رابطة القرابة، لكن النمط العربي كان مؤهلاً حصارياً لتقبل المؤسسات وقواعدها بينما كان التركمان يثبون حالة ضد الحضارة وبالتالي لم يكن يمكن إدماجهم كقبائل في النظام السياسي بدون تفكيك عصبيتهم وجعل الانتماء للمكان لا لفترة الدمويه بسبب المزم مهم إلى المكان الذي يعيش فيه لا إلى أبويه.

٢- إلقاء القبائل البدوية بجيش الدولة ومعها رؤسائها الذين كان يقال للواحد منهم «إيل باشي» وإضفاء الألقاب الرسمية على بعض أفراد عائلاتهم، بل ومنحهم مناصب في البلاط ليكونوا رهائن في أيدي الدولة فيما يطلق عليه الباحث «سياسة التطويح والاستيعاب» وكانت العشائر التي تقطنها الدولة المشاتي (القيشلاقات)، و«البايلاقات» - أي المصايف في مناطق الحدود لأغراض عسكرية تعفى من الضرائب. (١)

٣- كانت القرى في ظل الدولة السلجوقية تمثل وحدة دينية أو إثنية جغرافية لكنها لم تكن تشكل طائفة اجتماعية متجانسة فبعضها يملك أرضه، وبعضها يؤجرها، وبعضها يستغل رأسماله في زراعة أرض يملكها الغير لقاء الربح مناصفة، ومع هولاء توجد أرستقراطية قروية قليلة العدد جدا تملك قسما كبيرا من الأراضي وكانت تمثل الطبقة الحاكمة الحقيقية، وكان بالقرية تمثل الدولة ويسمى الكخيا وكان يشارك الأرستقراطية استغلال الفلاحين وبالتالي فلم يكن هناك اتصال مباشر بين الدولة والشعب، وكانت الإدارة السلجوقية تلاحظ مصالح القرى التي تعرضت لويلات الفوضى وأخرت فتعمى أهلها من الضرائب وتخففها، وكما كانت الدولة تعفى القبائل البدوية إذا قامت ببعض وظائف الدولة فإنها كانت أيضا تعفى القرية أو مجموعة القرى إذا قامت مقام الدولة باستغلال معدن أو حراسة طريق أو إصلاح جسر أي أن الدول توظف مجتمعها لتتكامل معها، بحيث كانت الدولة والمجتمع معا يتحملان أعباء المشاركة في القيام بوظائف الدولة (٢).

٤- كانت منطقة الأناضول في القرن الثالث عشر الميلادي تمثل معبرا نشطا

(١) هذه القبائل هي أكثر تحضرا من القبائل السابقة، ومن المعلوم أن الأتراك لم يكونوا يمثلون طورا حضاريا واحدا فبينما نجد الجماعات التي سبقت للهجرة ثم الاستقرار في إطار دول أكثر تحضرا، نجد أن الجماعات الأخرى التي هاجرت في مرحلة متأخرة أكثر بداءة واستعصاء عن الاستيعاب المؤسسي. راجع كوبريللي، نفس المرجع، ص ٨٥.

(٢) كوبريللي نفس المرجع، ص ٩٣.

لتجارة الترانزيت بين مصر، وجنوب روسيا، وبين أوروبا ومنطقة آسيا الوسطى والصين، وقد أدى ذلك إلى نمو استقرار المدن وازدهارها كمراكز تجارية وصناعية، وكمعاداة المدن التجارية والصناعية فإن عناصر اثنوغرافية شتى ونحل وطبقات اجتماعية مختلفة كانت تعيش فيها، فلم تكن المدن الكبرى كفيصرية، وقونية وسيواس يعمرها الترك وحدهم بل عناصر شتى فكان فيها الروم والأرمن واليهود. وكان أصحاب كل دين يقيمون في محلة مستقلة ولكن حياة المدن كانت تقرب من الناحية الثقافية بين المسلمين وغير المسلمين وتقلد ما بينهما من فروق فحين مات «جلال الدين الرومي» لم يشترك في جنازته مسلمو قوية وحدهم ولكن اشترك أيضا نصاراها ويهودها وكانت العادات والمقدسات المحلية التي ترجع إلى ما قبل المسيحية منتشرة بين سكان المنطقة المسيحيين منهم والمسلمين، وتعلم الأرمن والروم لغة الترك، كما تعرف الترك على لغاتهم وكانت علاقات الزواج بين الأتراك والأرمنيات والروميات أمرا سائدا، فسكان المدن السلجوقية لم تكن بينهم أى فروق حضارية على المستوى المادى، كما لم تكن بينهم خصومات أو صدامات ناشئة عن أسباب دينية، فقد كان السلاطين السلاجقة بعيدين عن التعصب الديني رغم أنهم كانوا محافظين على مبادئ الشريعة الإسلامية^(١)، وارتبط بالازدهار التجارى لمدينة الأناضول قيام علاقات تجارية بين الجمهوريات الإيطالية والسلاجقة، فقد منحت الدولة السلجوقية البنادقة بعض الامتيازات التي وردت في فرمان أصدره السلطان علاء الدين سنة ١٢٢٠، وتبادل علاء الدين السنراء مع البنادقة سنة ١٢٢٨ وينص هذا فرمان على أن يسمح السلاجقة للبنادقة بتوريد الأحجار الكريمة والذهب والفضة، وتوريد القسح دون أن يخضعوا لأى رسوم. وغير ذلك

(١) كوبريللى، تيسام الدولة العثمانية، م. س. د، ص ١٠١، وصفت في ص ١٣١ اعطاء العداة الديني بين المسلمين والنصارى حقيقة نعممها بلا تردد على كل تاريخ الأناضول طوال العصور الوسطى والمتأخرة وخاصة على الفترة التي يشغلها السلاجقة من هذا التاريخ، وأيضاً أحمد عند الرحبة بمصطفى، م. س. د، ص ٢٢.

من البضائع يدفع عليها مقدار ٢٪، كما ينص الفرمان على تأمين التجار البنادقة وغيرهم من اللاتين وألا يتدخل السلطان في الخلافات بينهم إلا في جرائم السرقة والجنايات فيكون الحكم لقضاة الدولة السلجوقية - أي أن السلاجقة قد منحوا حرية التجارة للنصارى وللمسلمين معا^(١)، كما تكونت في المدن كما في القرى أرستقراطية محلية تجارية وسياسية من موظفي الدولة ومن التجار الذين ينظمون قوافل التجارة، ويقومون بعملية الاستيراد والتصدير، وتزويد الأسواق الداخلية والخارجية بحاجياتها، وكانت هذه الطبقة تعتمد إلى استغلال العمال وهم الطبقة الكثيفة في مجتمع المدينة، لذا فقد لجأت هذه الفئات إلى تكوين تجمعات لأصحاب الحرف المختلفة في طوائف Corporations لحماية نفسها من عنف الأرستقراطية التجارية والسياسية^(٢)، وقد تجمع أصحاب كل حرفة في طائفة مستقلة ذات تسلسل رئاسي دقيق ينظر في كل ما يتعلق بالصناعة من مشكلات ويحل ما يقع بين أفرادها من خلافات، وينظم العلاقة بين جهاز الدولة وأرباب الحرف، كما يقدر الأجور، والأسعار، ومواصفات البضاعة، وكانت الدولة تراقب هذه الطوائف وتساعدتها فهي تراها هيئات قانونية تمنحها بعض الحقوق والامتيازات، أي أن الطائفة بتعبيرنا المعاصر هي منظمة وسيطة بين العمال والدولة وهي أشبه ما تكون بال النقابات في الأنظمة السياسية الحديثة. ويمكن القول أنها كانت أحد مصادر التأييد والمساندة للنظام السياسي، كما كانت إحدى أدوات الضبط الاجتماعي للمنتسبين إليها، لكنها علي الجانب الآخر يمكن أن تكون أداة تنظيمية للاحتجاج ضد الدولة في مراحل ضعفها وتحللها حيث يتفشى الفساد السياسي والإداري.

٥ - وقد ارتبطت طوائف الحرف بالطرق الصوفية، حيث غلب على كل طائفة أو مجموعة من الطوائف انتماء لطريقة صوفية معينة، كما تأثرت هذه الفرق

(١) كوبريللي، قيام الدولة العثمانية، ص ٩٥ - ٩٦.

(٢) راجع كوبريللي، قيام الدولة العثمانية، م. س. د، ص ١٠٧. ومن وجهة نظر مخالفة راجع محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربي (القاهرة: مكتبة الأنجلو - ١٩٨٥)، ص ١٥.

بمبادئ الفتنوة التي كانت تتخذ طابعا اجتماعيا تكافليا، وهذا يؤكد قوة تأثير الطرق الصوفية فى مجتمعات الأناضول الإسلامية فى القرن الثالث عشر، إن ذلك يدفعنا للحديث عن هذه الطرق:

أ - الطريقة المولوية: - وقد أسسها «جلال الدين الرومى» ٦٠٤ - ٦٧٢ هـ / ١٢٠٧ - ١٢٨٣م الذى كان والده بهاء الدين محمد عالما مشهورا فى بلخ وهرب أمام الغزو المغولى وقام ابنه جلال الدين بالسفر على منهاج أبيه، فتعلم فى دمشق وحلب وعاد إلى قونية حيث أسس مدرسة يعلم فيها الناس واتبعه عدد كبير وصاروا يتممون إليه، وقام هؤلاء التلاميذ بتدريس ما قاله شيخهم فى الصوفية بالفارسية ووضعوه فى كتاب سموه «المنوى المعنوى» وهو دائرة معارف صوفية يقرؤها المستسبون للطريقة فى زواياهم، وإلى هذه الطريقة كان تنتمى الطبقات الدنيا والصناع^(١)، كما كانت الطبقات الأرستقراطية والبرجوازية تنتمى إليها أيضا، وكانت هذه الطريقة تتبع أساليب سلمية فى التعامل مع اليهود والنصارى والمغول إلى حد انخراطهم فيها^(٢).

ب - الطريقة الأحمدية: - وتسمى الرفاعية وهى طريقة شعبية تأثرت بالشامانية التركية المغولية، وكان لها فى الأناضول فى القرن الرابع عشر تكايا كثيرة وسالكوها من طبقة الفستراء من سكان المدن. وقد نزل ابن بطوطه فى بعض زواياها، وتنسب إلى الشيخ أحمد الرفاعى (ت ٥٧٩هـ / ١١٨٣م)^(٣).

ج- الطريقة البكتاشية: - ويرى كوبريللى^(٤) أنها إحدى الطرق الإلحادية

(١) رجب محمد عبد الحليم، انتشار الإسلام بين المغول (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩١٠)، ص ٩١.

(٢) نفس المرجع، ص ١٥٣.

(٣) راجع كوبريللى، نفس المرجع ص ١٥٢. ورجع محمد عبد الحليم، نفس المرجع ص ٩٢.

(٤) كوبريللى، نفسه، ص ١٦١ - ١٦٢، وقد انتشرت طرق هرصنية أخرى ذات طابع مؤسسى مثل القلندرية واليسوية وهى أقدم طريقة فى آسيا الوسطى ثم انتقلت إلى الأناضول مع الغزو المغولى، أما القلندرية فهى طريقة عدمية حلولية كان أتباعها شحادين، فقراء، وعزابا يهيدون على وجوههم فى جساعات كثيفة حليقى الرؤوس واللحي والشوارب حاملين البسبارق والظبول، وكبت تقف مستمدة تحة النظام الاجتماعى والأخلاقى عن هذه الطرق راجع كوبريللى، ص ١٥٨، ورجع محمد عبد الحليم، انتشار الإسلام بين المغول، ص ٨٦، ٩٢.

التي كانت منتشرة في الأناضول في القرن الرابع عشر إلا أنها بلغت أهميتها القصوى فيما بين القرن الرابع عشر، والسادس عشر بعد أن تمثلت زمر الهراطقة الأخرى، وهو يري أن الحاج بكتاش الذي تسمت باسمه هو أخطر خلفاء «بابا إسحق» شيخ البابائية الشهير، وهو ينفي أن يكون الحاج بكتاش قد عاصر الدولة العثمانية، وبالتالي فإن ما يثار عن أن الحاج بكتاش هو الذي أطلق اسم «الجيش الجديد» «بني جرى» على الإنكشارية أو أنه باركهم بوضع كم رداؤه على رؤوسهم، وتخليدا لبركته اتخذ الإنكشارية لباس رأس شبيهة بقلنسوة الدراويش وهي قلنسوة مستطيلة من اللباد الأبيض تتدلى منها قطعة من الصوف (١) ليس صحيحا (٢) وقد عثرت على كتاب بعنوان «الرسالة الأحمدية في تاريخ الطريقة العلية البكتاشية بمصر المحروسة» (٣)، وذكر فيه مؤلفه البكتاشي أن الحاج بكتاش

= ويذهب رجب عبد الحليم في كتابه «إشراق الإسلام بين العصور» إلى أن البكتاشية كانت موجودة في القرن الثالث عشر وأن الحاج بكتاش ساقته إلى الأناضول جحافل مغول في ركاب، ويذهب هامنتون جب، وهارولد برون، إلى أن البكتاشية تأسست في القرن ١٥ ولم يعرف بها رسميا حتى عام ١٥٩١ حين ارتبطت بالأورطة ٩٩، ص ٩٤.

(١) وتروى المصادر العثمانية القصة علي النحو الآتي: «روى أن العززي أوزجان لما أنشأ فرقة (وجان) الإنكشارية سحب منهم بعض أفسراد وتوجه إلى المكان المسمى «صولوجه سري أويوكي» في جبة أنسيا حيث يقم الولي المعروف الحاج بكتاش فسأله أن يدعولهم فوضع الشيخ إحدى يديه علي رأس أحد الخوادم دعا قائلا «ليكن اسمهم بكيجرى» - الجند الجديد، «الله بيض وجوههم وفوق عضدهم واحعل سوبهم فاطمة، وسهامهم قاتلة وأظهرهم علي أعدائهم دائما» نقلًا عن أحمد زاسم، بسبب يذكر صاحب الشفايق النعمانية «أن الشيخ بكتاش كان من جملة أصحاب الكرامات وأرباب الولايات وقد الشريف صلاح برهان وعلي فترة فيه وعنده زاوية يزار ويتبرك به وتستجاب عنده الدعوات وقد اتسبت إليه في زمانه هده بعض الملاحدة سمة كاذبة وهو برىء منهم بلا شك قدس الله سره العزير، راجع همت - نى الأستكي، ص ١٥١، ص ١٥٢ ويذكر أن الطريقة المنسوبة إلى الولي المذكور قد انضمت لعمليها من صرا عيب من زراعات باطلة لا يقرها الإسلام. وراجع أيضا: محمد تريب، بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق: محمد حفي (بيروت: دار الفرائس - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣، ص ٢٠٢، ص ١٢٣، وأحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، م. س. د، ص ٤٣.

(٢) ويوافق كوبريللي علي هذا الرأي - هامنتون جب، وهارولد برون، المجتمع الإسلامي والغرب، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى، (القاهرة: دار المعارف - ١٩٧٢)، ج ١، مراجعة د. أحمد عزت عبد الكريم، ص ٩٣ فهو يذكر أن الحاج بكتاش توفي قبل ثوران من مجرد التفكير في إنشاء فرقتهم.

(٣) أحمد سري بابا، شيخ تكية سيدنا أبي عبد الله المغاوي، الرسالة الأحمدية في تاريخ الطريقة العلية البكتاشية - ط ٢، ١٣٥٨هـ / ١٩٣٩م.

ولد سنة ٦٤٥هـ في مدينة نيسابور، ووالده من السادات الكاظميين^(١)، كان حاكما على المقاطعة، ورفض أن يخلف أباه في حكم المقاطعة «واكتفى بالسجادة بدلا من العرش، والسبحة بدلا من الصولجان» وظل أربعين سنة في صومعته ثم التقى بالشيخ الكبير «أحمد يسوى»^(٢) الذي أشار عليه أن يسافر إلى بلاد الروم، وهناك التف الناس حوله، واتخذوا من مقامه زوايا، ومساجد، وانتشرت البكتاشية حتى وصل صيتها إلى أورخان فسافر إليه وقبل يده ودعاه لحضور الاحتفال الذي أقيم بمناسبة تأسيس جماعة الإنكشارية... ومات بكتاش سنة ٧٣٨هـ، وهي طريقة مؤسسة على «الشريعة والتزام السنة وهي موصوعة للوصول إلى طريق الحق وتهذيب النفس الأمارة بالسوء وتخليصها من الضلال وشرك الأعيار» ومبادئها ثلاثة: التلقين، واللباس التاج، وأخذ اليد^(٣). والتلقين هو تلقي كلمة التوحيد «لا إله إلا الله» من الشيخ كما لقنها النبي عليا، أما التاج البكتاشي فهو لبدة بيضاء ذات اثني عشر خطا ويسمى بالتاج الحسيني ويشترط فيمن يلبسه أن تجتمع فيه اثنا عشر خصلة حتي يتشرف بلبس التاج، أما أحد اليد فهي التوبة والاستغفار والصلاة على النبي وأخذ موقفا من المرید أن لا يكذب أو يأكل الحرام أو ينظر إلى ما حرم الله وهي مأخوذة من بيعة النبي في سورة الفتح. وتجرى البيعة في غرفة مغلقة لا يكون فيها غريب (أهل كتاب)^(٤) والاعتبار في الطريقة للولد المعنوي لا الولد الصلبي لأن شيخ الطريقة لم ينجب أولادا، وهم يعالون في أهل البيت، وأورد أحاديث ضعيفة في فضل علي مثل «علي خير البشر من شك فيه كفر» و

(١) نسبة إلى الإمام موسى الكاظم من جعفر الصادق من محمد. تدمر من زين العابدين من الحسين بن علي.
(٢) أحمد يسوى من أقدم وأشهر شيوخ واستصوفة من تركية السلفية وقد تولى سنة ١٠٤٥هـ تركستان الآن وحياته توحى بوجود مدارس صوفية ذات تقليد علمية ت ٥٦٢هـ ١١٦٢م راجع دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الأول، ص ٥٠٣ ووفقا لهذا التاريخ فإن الحاج بكتاش لا يكون قد التقى «اليسوى».
(٣) راجع ص ١٣ وما بعدها...
(٤) وهذا يعني أن الطريقة تقف موقفا عدائيا تجاه غير المسلمين من اليهود والنصارى وغيرهم خلافا للطريقة الجلالية.

«أنا وعلى حجة الله على عباده»، وأورد أسماء الأئمة الإثني عشر (١) ومعصومون أربعة عشر، وذكر أن للإمام علي ١٧ ولدا كانوا يصاحبونه في الحرب. وقد كتب علي الوجه الأول من شاهد قبر أحمد سرى بابا شيخ التكية سنة ١٩٣٨ (٢) «يا أبا الغيث إلهي بحق ناد عليا مظهر العجائب تجده عوننا لك في النوائب... بنور ولايتك يا علي أدركني»، ولكوبريللي دراسة ضافية عن البكتاشية في مصر ترجمها د. حرب (٣) وهي تورد استنادا إلى الوثائق المتوافرة عن البكتاشية أن الطريقة وجدت في لواء أنطالية وتركزت فيه، وهذا المكان كان مكتظا بالعشائر التركمانية، كما كان مركزا مهما وعريقا للشيعه الباطنية، وأن التركمان لديهم استجابة لهذه العقائد. وهو يرجح أن الطريقة كانت موجودة في القرن الثالث عشر وينفي الفرضية التي كانت تقول أن البكتاشية ظهرت في النصف الثاني من القرن الخامس عشر وهو يري أن البكتاشية كانت ذاللة في مصر في ق ١٦ ونشطت في القرن السابع عشر حيث سجل «أوليا جبي» في رحلته وجود أربع تكايا بكتاشية في القاهرة. وتنتشر البكتاشية الآن في البانيا وطابع المذهب الشيعي ظاهر فيها، وأركان عقيدتهم لا إله إلا الله محمد رسول الله علي ولي الله ولا تجد من يتسمى فيهم بأبي بكر وعمر (٤)، وهذه الطرق الصوفية هي التي أطلق عليها أقدم كاتب حوليات عثمانى وهو «عاشق باشازاده» اسم «أبدالان روم» (٥)، وقد تكلم عن ثلاث جماعات أخرى كان الأناضول الغربي موطنها لهم وهذه الجماعات هي :-

(١) وهم يقدسون الرقم (١٢) فيقولون «لا إله إلا الله» ١٢ حرف. و«محمد رسول الله» ١٢ حرفا وهذا يؤكد تأثرهم بعقائد الإثني عشرية وهناك قرآن أخرى على ذلك مثل جعلهم التاج البكتاشي ذا إثني عشر خطا ويطلقون عليه التاج الحسيني ص ١٤ - ١٥.

(٢) والشيخ هو كاتب الكتاب وقد بيى مفسرته قبل أن يموت وكتب عنى شواهدا هذه العبارات التي تؤكد أنه باطنى.

(٣) محمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة، (بيروت: دار نكلم - ١٩٨٩ - ١٤٠٩)، ط ١، ص ١٥٥ - ١٦٧.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ٢، ص ١٠٠.

(٥) أبدال كلمة تركية بمعنى المجذوب أى أن معناها «مجاذيب الروم» والتعبير يشير إلى الطابع الهرطقي لهذه الجماعات من ناحية كما يشير إلى طابعها القوضوى والعدمى في حركتها.

«الباجيان روم» أي منظمة النساء ويقطع كوبريللي بأنها منظمة نسائية وهو يرى أن لهذا التشكيل النسائي علاقة بالطريقة البكتاشية^(١)، كما تحدث «عاشق ناشا» عن الأخيان وهو يرى أنها ليست إلا العيارين والشطار والغزاة وغيرهم من الطوائف ويغلب عليها الطابع المدني لكنها كانت ممثلة في القرى وفي مناطق الحدود أيضا ولم يكونوا يمثلون سلطة الدولة بل كانوا يمثلون «الإدارة الشعبية المحلية»^(٢) وتسود بينهم مبادئ الفتوة، والأخى تعبير عن قمة تسلسل رئاسي يأتمر به مجموعة أخرى من الأفراد العاديين وتحدث أخيرا عن طبقة تسمى «بالغازيان روم» ويرى كوبريللي أن هذه طائفة طفيلية لتقوم ليس لهم أرض ولا مهنة ومضطرون بحكم الضرورة الاقتصادية للبحث عن رزقهم في الحرب والفتن الداخلية التي لم تكن تخدم في العصور الوسطى، وأنها هي نفسها طائفة العيارين، والفتيان، وهنا تختلف مع كوبريللي فمصطلح الغزو، والغازي، والرباط، والثغر، هي مصطلحات إسلامية مرتبطة بحركة الفتوحات الإسلامية الأولى ونهاية مداها حيث وجدت مدن صغيرة علي الحدود بين دار الإسلام ودار الكفر والحرب تسميت ثغور، والثغر تعبير عن مرونة حركية في مده تجاه أرض العدو، وجزره داخل الحدود الإسلامية^(٣) كما يعبر عن طبيعة الخطر الذي يتلوه كمصدر محتمل على الأراضي الإسلامية، ورغم أن عمليات المواجهة في الثغور كانت إدارتها بالكامل موكولة للدولة إلا أن متطوعة كانوا يقومون بها باسم الدولة^(٤) كما أن جيش الدولة نفسه كان يغلب عليه طابع المتطوعة^(٥) وفي بعض الحالات التي تحفظ فيها الدولة

(١) كوبريللي، ص ١٥١.

(٢) نفس المصدر، ص ١٤٧ وأيضا عند الرجوع لمصطفى، في أصل تاريخ العثمانيين، ص ٢٨.

(٣) ستجد ذلك واضحا في كل كتب الفتوح وعلى سبيل المثال راجع اللادري، فتوح سندان، ص ١٨٩ - ١٩٠ تحت عنوان ملطية حيث نجد الروم يديلون على المسلمين مرة ثم يديلون عليهم المسلمون.

(٤) مثال ذلك مالك بن عبد الله الخنعمي الذي يقال له مائت أسواق وهو من من سطرين عن بلاد الروم سنة ٤٦ هـ وغنم غنائم كثيرة ثم فقل فقام هو بالتنصرف بالعنانة، وسمتها، نفس المرجع، ص ١٩٥.

(٥) راجع نفس المرجع، ص ٢٠٠ حيث يقدم نماذج بمجرد الدعوة لتجهاد فإنها تسارع بالتلبية.

لوجود مجتمعات مستقرة في الثغور فإنها كانت تزيد في عطاء من يقبل ذلك (١) كما كانت تؤسس لهم دورا ذات طبيعة تجمع بين الصناعات العسكرية والمدنية (٢) وكان المجتمع يجمع بين الخصائص المدنية والعسكرية (٣) وكانت الجيوش التي تنطلق ناحية الثغور تعرف «بالغزاة» ومفردها «غازى» (٤) وهي مأخوذة من الحديث الصحيح «من لم يغز ولم يحدث نفسه بغزو مات علي شعبة من النفاق» فتعبير «الغزو، والغزاة والغازى هي تعبيرات منظمة تعكس قدرا عاليا من الضبط النفسى والالتزام الأخلاقى ويقطع الباحث بأن دوافع الغزو هي دوافع دينية مرتبطة بطلب الشهادة والآخرة، (٥) ومن ثم فإن وصف الغزاة بأنهم طائفة طنينية ليس لهم مهنة فى أساسها ولا أرض يعكس عدم تفهم طبيعة المجتمع الإسلامى الذى كان يجعل من الجهاد الوظيفة الرئيسية لأعضائه، ولم يكن بينهم مشغول يحترف أخرى قبل استقرار الدولة الإسلامية، وإنما كان الجند المسلمون يتخصصون فى أعمال الغزو (٦)

- (١) نفسه، حيث يذكر أن المنصور أسكن ملطية أربعة آلاف مقاتل من أهل الجزيرة لأنها من ثغوره على زيادة عشرة دنانير فى عطاء كل رجل ومعمونة مائة دينار سوى الجمل الذى تتجامله القتال بيها ووضع بها شحنتها من السلاح وأقطع الجند المزارع، ص ١٩١، ص ١٩٤.
- (٢) عن خصائص هذه الدور نفس المرجع، ص ١٩١. وايضا عز الدين فودة، فى حدود مصر الدولية، م. س. د، ص ٢٩.
- (٣) فأهله مقاتلون، وممارسون لأعمال الزراعة فى إقطاعاتهم، كما يمكن أن يمارسوا أعمالا مدنية أخرى فى أوقات السلم كما أن نساءه كان يمكنهن المشاركة فى الأعمال العسكرية فى سنة ١٢٣ هـ نزل الروم على ملطية فأغلق أهلها أبوابها وظهرت النساء على السور عليهن العمد، ثم فقتلن، ص ١٩، نفسه.
- (٤) ويشير مدلول «الغازى» إلى من يقوم باجتهاد فى سبيل الله لإعلاء كلمة الله بلا مضامع دينية. وراجع البلاذرى، ص ٢٠٧. وكذلك أحمد عبد الرحيم مصطفى، فى أصول التاريخ العثمانى، م. س. د، ص ٢٧ وهو يشير إلى تمييز «الغازى» بلباس رأس خاص على شكل فنسوة بيضاء فى ثغور غربى الأناضول، ص ٢٧.
- (٥) راجع عز الدين فودة، فى حدود مصر الدولية، م. س. د، ص ٢٩.
- (٦) ومن المعروف أن هناك أوامر صريحة من عمر بن الخطاب لقادة جيوشه بأن لا يبحرط الخند فى أعمال مدنية حتى يظل الجيش الإسلامى بقدرته القتالية، وقد تم الدمج الخند فى الإسلامى من أجل تعزيزها لكل تاريخى بعد ذلك راجع كيف تم ذلك فى - ابن الحكم، فتوح مصر وحاربها، م. س. د، ص ١٣٩ وما بعدها.

والفتح بينما يقوم أهل البلدان المفتوحة بالوظائف الأخرى^(١)، وكان طلب الرزق تحت ظلال السيوف عملاً محموداً لا يعبر عن أي معانٍ سلبية^(٢) وبالتالي فإن وصف الغزاة بالعيارين والشطار والفتيان هو وصف محائب للصواب، لأن أعمال العيارين والشطار كانت تعكس الفوضى والنسب والنهب، ومقاومة السلطات الداخلية، وكانت أعمالهم تمثل جرائم ضد مجتمعهم^(٣) ويكفي أن جذورهم تمتد إلى الأعمال الإرهابية ذات الطابع الفوضوي الباطني، ومن المحتمل أن تكون جماعات العيارين والشطار قد تطورت عبر مفاهيم الفتوة لتندمج في المجتمع الإسلامي وتبني الأفكار الصوفية، وتنخرط في الأعمال الخيرية وتنشئ الطوائف دفاعاً عن مصالحها وتنظيمها لها، لكن تبقى حقيقة أن مجتمعات الغزاة لها تميزها الحضاري والتزامها العقيدى والحركي بحيث لا يصح مقارنتها بجماعات الفتيان، والعيارين، والشطار، وهكذا بدت الأناضول في نهاية القرن الثالث عشر وهي مهياة لاستقبال الدولة العثمانية، كما وظفت هي الوضع في الأناضول لتطويره ليصبح وحدة سياسية فريدة يمكن وصفها بأنها «الأمة العثمانية» وقد ورثت الدولة العثمانية عن الدولة السلجوقية مجموعة من التواعد التي ستمثل أدوات فعالة لتأسيس الأمة والدولة هذه التواعد هي:

٦- التسامح مع عناصر السكان المحلية المتعددة الثقافات، والأعراق، والقوميات

(١) باعتبار أن الجهاد وظيفة دينية وبالتالي لا يجوز إكراه الآخرين عبيها، كما أن أهل البلاد المفتوحة قد آثروا أن يبقوا مستعمرين في القيام بالوظائف الاقتصادية في المجتمع وبتضاعف من خلالها أن يملوا قوي اجتماعية وسياسية ضاغطة وذات تأثير لا يغل، فلم يكن هذا التخصص والتقسيم يحمل أي معانٍ للشك أو التحيز.

(٢) وفي مسند أحمد حديث صحيح يقول فيه صلى الله عليه وسلم: «... وجعل رزقي تحت ظل رمحي» أي أن الغنائم التي كانت تأتي من جهاد رغبه أنها تعود بفوائد اقتصادية فيها كانت عدلاً دينياً شرعياً ومطلوباً

(٣) عن أعمال العيارين الفوضوية راجع الكامل لابن الأثير ج ٩ ص ١٠٠ ص ١٠١ مثلاً.

بحيث لم تمارس أى قهر سياسى أو اجتماعى أو ثقافى تجاههم، ساعية لتطوير وإدماج هذا التعدد فى صيغة توحيدية سياسية علي هي الانتماء للأمة العثمانية المسلمة. وهذه السياسة لم تكن تعرفها العصور الوسطى ذات الطابع الكلى الذى يرفض التعدد، ولا يقبل وجود أى ثقافات مغايرة لثقافته فقد كان المبدأ السائد فى العصور الوسطى فى علاقات الجماعات لا مجرد نفى الآخر أو استبعاده بل تحطيمه واستئصاله، وكانت الدولة العثمانية هي التنظيم السياسى الوحيد فى العصور الوسطى والحديثة الذى اعترف رسميا بالأديان السماوية الثلاثة وأوجد بينها تعايشا سلميا يشوبه الانسجام، وقد بلغ عدد المجموعات اللغوية والاجنسية التي خضعت للحكم العثماني بين وقت وآخر أكثر من ستين مجموعة لعبت فيما بعد دورها إما فى قيام دول قومية حديثة أو إثارة كثير من مشاكل الأقليات التي استعصى حلها علي الحكومات الحديثة علي حين أن الحكم العثماني قد أوجد لها حلا دائما^(١)، فالمجتمع الذى قامت على أساسه الدولة العثمانية كان مجتمعا ذا طبيعة تعددية Multi - National، ولم يكن ممكنا الانطلاق به لتأسيس أمة بدون اعتراف بالتعدد داخله وشرعته بما لا يتعارض مع مبادئ الأمة النهائية. وقد قدمت الدولة العثمانية نموذجا فريدا فى كيفية تحويل عناصر الأمة المكدسة والمترابطة إلى عناصر فعالة ومركبة فى أطر بنائية ونظامية أعطت للنظام العثماني حيويته وقوته التي مكنته من الامتداد والفتح.

٧ - لم يكن تسامح الدولة السلجوقية فقط مع العناصر المحلية المنتمية للأناضول بل تسامحت مع عناصر التجار، والمرتقة، والمستشارين الذين حفلت بهم الأناضول فى المدن الكبرى. وقبلت وجودهم كجاليات. كما أن المجتمع ذا الطبيعة التعددية قبل وجودهم إذ أن الشيء المثير للالتفات والجدير بالتسجيل هو أن

(١) عبد الرحيم مصطفى، فى أصول التاريخ العثماني، م. س. د. ص ٩.

وأدوات تحريكه بينما الدولة كانت غائبة أو ضعيفة - أى أن المجتمع أقوى من الدولة التي لم تكن موجودة إلا في تعبيرات منفسه يطلق عليها الإمارات، وبالطبع لم تكن هذه الإمارات دولا، ولكن يمكن وصفها بأنها وحدات محلية متناثرة علي رقعة جغرافية وتفتقد للتوحيد، وبالتالي لم يكن ممكنا لأى دولة قادمة أن تؤمم مجتمعها أو تصادره خاصة في بداية نشأتها، وقد عملت الدولة العثمانية على توظيف مجتمعها لصالح مقاصدها بحيث كان لدينا قوتان تعملان بشكل متواز ومتناسق^(١). الدولة التي تضع الخطوط العامة، والمجتمع الذي يتحرك في إطار هذه الخطوط، ولم يكن هناك شيء اسمه الدولة وآخر اسمه المجتمع بل كانا متداخلان إلى حد لا يمكن معه الفصل أو التمييز بينهما فقد كانا يتحركان معا كقوة واحدة، ولم يحدث بين الدولة ومجتمعها أى تعارض أو صدام، وحين حدث فإن الدولة كانت في طريقها إلى الاضمحلال.

(١) لم تعرف الدولة الإسلامية الاستيعاد لمجتمعها لأنها نشأت مع (دولة مدنية) وسبقها كانت الدولة تمتلك سلطة التخطيط والتنسيق، فإن المجتمع ظل بذلك سبغته وسوته التي يمكن من خلالها أن يحادل الدولة ويحاججها ولو بالقوة (الدولة العباسية نموذج لذلك) فهي «حركة» مجتمع ضد دولة بدت وكأنها تريد أن تحتكر سلطة نطاق هام في مجتمعها، فلم يحدث أن احتكبت دولة سبغته، لأن ضبيعة ممارسة السلطة في الحضرة الإسلامية تقوم على «التعدد والانتشار» ولم يفقد المجتمع الإسلامي في أى مرحلة من تاريخه سلطته التي يراقب من خلالها الدولة، لذا فممارسة السلطة عرفت بالاعتدال والتوازن. في رأى مشابه راجع: ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ج. ١، ص. ١٢١

المبحث الثاني

ثانياً: المحدد الثقافي الديني

الثقافة هي مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي وُلد فيه^(١)، ويحلل د. حامد ربيع عناصر الثقافة فيقول «الثقافة رغم طابعها المعنوي تتكون من خمس كليات، مفاهيم أولاً وبعبارة أخرى مدركات سائدة، وقيم ومثاليات يغلب عليها الطابع الجماعي، ونماذج سلوكية - أي إطار لنموذج رد الفعل الذي يجب أن يتحدد في المواقف الحركية، وجزاءات لعدم احترام تلك النماذج السلوكية^(٢)»، وقد كان المحدد الثقافي - الديني أحد المدخلات التي ميزت تعامل الدولة العثمانية مع الأقليات داخلها. ولفحص كيفية تأثير العامل الثقافي الديني على سلوك الدولة العثمانية في التعامل مع مشكلة الأقليات داخلها، لا بد لنا من العودة للتاريخ لأنه الإطار الذي نشأ فيه المجتمع العثماني وبالتالي الثقافة العثمانية ومن خلال استقراء الباحث لتاريخ الأتراك قبل الإسلام فإنه استنتج مجموعة من خصائص الثقافة التركية التي بقيت مؤثرة على السلوك التركي حتى بعد التحول إلى الإسلام.

أولاً: خصائص الثقافة التركية كمحدد لتعامل الدولة العثمانية مع أقلياتها.

١- الروح العسكرية التي تسيطر على الثقافة التركية وتطبعها بطابعها بحيث

(١) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبدالصبور شاهين (القاهرة: دار الفكر، ط ٢، ١٣٩١ هـ) - إصدار ندوة مالك بن نبي، وعن الثقافة بالمعنى الذي ساقه (ابن نبي) براجع: محمود شاكر، في الطريق إلى ثقافتنا في المثني (دار المدني بجدة، الخانجي بنصر، ١٩٨٧ م، ١٤٠٧ هـ)، ص ٣٠ حيث يقول الثقافة تذوب في بنية الإنسان وتجرى منه مجرى الدم لا يكاد يحس به لا من حيث هي معارف متنوعة تدرك بالعقل وحسب، بل من حيث هي معارف يؤمن بصحتها من طريق العقل والقلب ومن حيث هي معارف مطلوبة للعبارة والالتزام بما يوجه ذلك الإيمان.

(٢) حامد ربيع، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني، وإزادة التكامل القومي (القاهرة: الموقف العربي، ١٩٨٢)، ص ٧٦. وفي تعريف لمصطلح الثقافة من منظور غربي راجع معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥، م. س. ذ، ص ١٩٩ - ٢٠٠، وفي نقد مصطلح الثقافة من المنظور الأمريكي - راجع حامد ربيع، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإزادة التكامل القومي، م. س. د، ص ٧٥ (١) بارتولد، تاريخ التورك في آسيا الوسطى، ترجمة أحمد السعيد سليمان مراجعة إبراهيم صبرى (القاهرة:

يمكننا أن نعدّها جوهر هذه الثقافة، وأبرز ما يميّزها. وقد نشأت الروح العسكرية هذه بسبب طبيعة الموقع الجغرافي للقبائل التركية بين أمم متحضرة من ناحية، وبسبب طبيعة البيئة الأوراسية التي نشأ فيها الأتراك، وهي بيئة فقيرة في مواردها ومفتوحة للقبائل الرحّالة التي فرض عليها ممارسة القتال لتثبيت وجودها ولدفع المخاطر المحدقة بها في كل وقت.

٢- ارتباط هذه الروح العسكرية باستخدام النوة المادية، جعل من القوة أساس الشرعية في الثقافة التركية، إلى حد أن الاستمرار في ممارسة الديانة الشامانية قد ارتبط بتغذيتها لشرعية القوة في الحياة التركية فحين أراد الخان أن يقيم معبداً بوذياً في عاصمة مملكته حوله مستشاروه عن رأيه بقولهم «إن الديانة البوذية تؤثر تأثيراً سيئاً على خصائص الترك العسكرية»^(١)، وكان لتقوية دورها في إخضاع القبائل البدوية التركية الأخرى وفي تصعيد القادة للحكم وإضفاء الشرعية على حكمهم، لذا يمكن وصف المجتمع التركي بأنه مجتمع محارب وأن ثقافته هي ثقافة القوة والكبرياء.

٣- ويمكن للباحث أن يفترض أن ممارسة القوة من خلال الحروب الدائمة مع البلدان المتحضرة المجاورة أو مع الذات - أي القبائل التركية الأخرى - قد أدت إلى تطوير ما يمكن تسميته باتفاق عام حول النظام السياسي للقبائل التركية حيث كان يرأسها «الباشخاقان»، ويشاركة في الحكم الخانات المنتشرون في المناطق التابعة له - أي أن النظام السياسي ذا الطبيعة المتوزعة كان بديلاً عن استمرار الحروب بين القبائل التركية، لكنه كان تعبيراً عن توازن للحظة حاضرة، يمكن فيها للخان أن

(١) بارتولد، تاريخ الترك في آسيا الوسطى، ترجمة أحمد سعيد سبيمان، مراجعته إبراهيم صبرى (القاهرة: الأنجلو)، ص ١٢ وعن سيطرة الروح العسكرية على الأتراك راجع نفس المرجع، ص ٢٣ وأيضاً بلسماز أزتوتا، تاريخ الدولة العثمانية، ص ١٨، ١٩ وعن شهادت سستروفين وأستيفان، الأتراك بسلكهم للحصول العسكرية راجع، محمد جميل بيهم، فلسفة التاريخ العثماني، ص ١٤٦-١٤٧.

يستقل بسلطته إذا ضعفت سلطة «الباشخاقان» وبالتالي فإن استمرار صيغة توازن للنظام السياسي بين سلطة المركز والأطراف كان بينهما بقسوة المركز على أن يردع الأطراف ويخضعها لسلطته أي أن القوة العسكرية أوجدت قناعة لدى البدو والأتراك. بأن النظام الذي يعكس الواقع القبلي خير من استمرار الفوضى خاصة لو اقترن ذلك بوجود تحديات على حدود هذه القبائل ممثلة في الصين، وإيران، وبيزنطة. (١)

٤- وكما كانت القوة أداة لتنوير نظام سياسي فإنها كانت أداة لإيجاد رابطة تجمع بين الشعوب التركية، بحيث انتقلت بهم من عالم الصراع والتعدد إلى عالم في طريقه إلى إمكانية التوحيد، وكان ذلك ممثلاً في إطلاق لفظ الترك على الذين يتحدثون باللغة التركية، وبهذه الرابطة الثقافية دخل الأتراك إلى العالم الإسلامي وظلوا باسمها يمارسون فعاليتهم داخل هذا العالم (٢).

٥- لم يكن لدى الأتراك رابطة دم تجمع بينهم كما كانت للعرب وكل الدراسات (٣) تؤكد ضعف الروابط القرابية المستندة إلى الاشتراك في نسب واحد يفرض حقوقاً وواجبات في العلاقة بين القبائل التركية، فانتفاء الترك بالأساس إلى

(١) في تحليل مفارب راجع يلماز أوتونا، الدولة العثمانية، ص ١٨ د، ص ١٨

(٢) عن تطور تاريخ كلمة «ترك» ودلالاتها الدلوية والسياسية راجع

- بارتولد، تاريخ الترك في آسيا الوسطى، م. س. د، ص ٢ وأيضاً ص ٢٩.

- يلماز أوتونا، تاريخ الدولة العثمانية، م. س. د، ص ٢١، ص ٢١.

- محمد جميل بيهم، فلسفة التاريخ العثماني (بيروت: مكتبة صادر- ٩٢٥-٣٣٤هـ)، ص ٧٧.

- زكريا كتابجي، الترك في مؤلفات الجاحظ، (بيروت: دار الندوة، دت)، ص ٢٣ وما بعدها.

(٣) راجع مثلاً: بول كولوز، العثمانيون في أوروبا، ترجمة عبدالرحمن عبدالله الشيخ، م. س. د، ص ٥٨

: محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق الغربي، م. س. د، ص ١٠٠ حيث ينقل عن Leon Cahun في كتابه

مقدمة في تاريخ آسيا: الأتراك والمغول، حيث يذكر أن الأتراك ليس فائضاً على علاقة الدم

ص ٦١، ص ٦٢

: محمد عبداللطيف البحراوى، فتح العثمانيين عدن - رسالة «جستير غير منشورة» - القاهرة - كلية الآداب

- قسم التاريخ، مارس ١٩٥٤، ص ٦٥

البلدان والصنائع وليس للأباء والأمهات، وبالتالي فإن معيار الانتماء للعصية أو للقبيلة لم يكن وارداً في الثقافة التركية الترتيبية، أو صراع حقبة وحقبة المتعلقة بالتقديم والتأخير^(١) وقد أثر ذلك على الأتراك فجعلهم لا يحملون أى آثار للعصية والتحيز ضد الأجناس الأخرى، فهم لا يحملون أى أفكار إيجابية أو سلبية تجاه لغات أو أديان أو ثقافات أو أعراق الآخرين، ولا يحاولون إجبار الأقوام الأخرى على تعلم دينهم ولغتهم، كما أنهم مستعدون أيضاً لتقبل حضارات الآخرين في البلدان التي يدخلونها كفاتحين أو مهاجرين^(٢)، إن عدم وجود رابطة عصبية بين الأتراك عزز من وجود معايير الكفاءة، والعمل وجعلهم أكثر حركية فيما يتعلق بإمكان قبولهم للآخرين أو إمكان تحولهم هم ليصبحوا جزءاً من نسيج الآخر ويمثل ملمح غياب العصبية المؤسسة على الانتماء للدم المفتاح الرئيسى لفهم نماذج الممارسة التركية على كل المستويات، ويذهب الباحث إلى أن ظاهرة قتل الآباء لأبنائهم أو العكس من أجل الصراع على السلطة يمكن تفسيرها استناداً إلى أن حرمة الانتماء لقرابة الدم لا تحظى بالاحترام الواجب^(٣)، كما أن التسامح تجاه الشعوب الأخرى يمكن تفسيره إستناداً إلى غياب الشعور العصبوي تجاه الغير، ويمكن تفسير ظاهرة الانكشافية، والديوشومة استناداً إلى أن الثقافة التركية بطبيعتها هي ثقافة ديناميكية لا تتردد في إدماج الآخرين في نسجها وتقبلهم كأعضاء شاعيين فيها. إن الأتراك حاولوا

(١) فالترك غير العرب حيث نجد أن مفتاح فهم التاريخ والثقافة العربية هو العصبية كما فعل ابن خلدون، بينما مفتاح فهم التاريخ والثقافة التركية هو غياب العصبية وهو ما جعل الأتراك أكثر قدرة على تقبل الآخر والاندماج فيه بدون حساسية أو عنفة الانتماء للجنس، وإلى هذه الخاصية الثقافية للأتراك يمكن أن نفسر قدرة الدولة العثمانية على النهوض وإثباتها أيضاً يمكن أن نفسر نجاحها، ففي ضوء النشأة تكون هذه الخاصية عامل بناء وفي طور الضعف تكون عامل خطر.

(٢) يلماز أورتونا، الدولة العثمانية، ص ٢٠٠.

(٣) أشار كل المستشرقين إلى أن محمد الفاتح في قانونه نص على «بقول غالب سفنها، ورجال الشرع في سلطنتي العلية أنه يجوز للسلطان قتل إخوته حرصاً على صمد العالم، بناء عليه يجوز للسلطين عند ارتقائهم العرش أن يتخلصوا من إخوانهم بقتلهم»، وفي كتاب عمى همت بركى الأوسكى، المعامل العثمانى أبو الفتح السلطان محمد الثانى فاتح القسطنطينية وحياته العادلة، ألقى بنهايته القانون المنسوب إلى السلطان محمد الفاتح وبه هذه المادة بنص آخر «وأى شخص يتولى السلطنة من أولادى من المناسب أن يقتل إخوته من أجل نظام العالم وأجازه أكثر العلماء فليعملوا به» وحقق عدم نسبه إلى السلطان الفاتح واعتنى بشكل خاص بالمادة المتعلقة بقتل الأخوة، لأن العلماء لا يجيزون قتل أخوة السلطان على مجرد الوهم والظن ولا سيما الأطفال الأبرياء، ويبدو أن مسألة قتل أخوة السلاطين كانت جزءاً من نشوء صورة الدولة العثمانية

تطوير شعور بهوية ثقافية تميزهم لكنهم لم يطوروا هوية قومية تستبعد الآخر ولا تراه جديراً بالانتماء إلى مجتمع من يمثلون هذه القومية. إن أبرز نتيجة ترتبت على غياب ضعف الروابط العصبوية المؤسسة على القرابات الدموية تمثلت في ديناميكية الثقافة التركية وتسامحها مع الآخر.

٦- تقديس القوة في شخص «الخاقان» الذي يعتبر مختاراً من قبل الإله «كوك تنكري» ولذا تلزم طاعته وقد ذكر أوزتونا نقلاً عن بلكه كغان في كتابات أورهن أنه قال «جلست على عرش آبائي لأن التنكري أراد ذلك» والخاقان لا يأمر بل يصدر إرادة، ومنبع هذه الإرادة هو الإلهام الإلهي، لذا فإن إرادة السلطان لا تناقش وتعتبر مناقشتها مخالفة للإله، أي أنه استناداً إلى تبني الدولة لأهداف دينية والعمل لأجلها نجد الشعب التركي يخضع لها ويصبح مستعداً للعمل بشكل كامل وفقاً لإرادتها وإرادة حكامها بدون مناقشة.

على أيدي المستشرقين «والذي تولى كبر هذا الأمر أولاً هو المؤرخ النمساوي «فون هامر» في كتابه عن الدولة العثمانية حيث خص هذه المادة بشرح طويل عليها تفاقه معه المستشرقون، فأخذ خطاباً المؤرخين هي الاعتماد على النقل عن سبقهم بدون تحقيق، وإذا كان الاستشراق أحد مصادر صياغة العقل الغربي في مواجهة أعدائه ومنهم الدولة العثمانية فإن تحيزاً من قبيل استشرقين سيدعمهم للتركيز على هذه المادة وإذاعتها وراجع التحقيق الهام للمؤلف الأنسكي من ص ١٥٥ - إلى ص ٢٠٧ وإذا كان غير ممكن تقنين مادة لتحييزها الشريعة في دولة إسلامية كالدولة العثمانية، إلا أن الممارسة الحركية للعثمانيين ورثت تقاليد الأتراك في مواطنهم الأولى قبل أن يكونوا مسلمين، والتي صارت فيما بعد جزءاً من الطابع القومي التركي وهي اعتبار القوة معياراً لأحقية من يتولى السلطة ولذا زخر التاريخ العثماني بمحاولات الأبناء الخروج على آبائهم أو منازعة الإخوة إخوانهم حتى صارت ظاهرة عثمانية، وقد بدأت هذه الظاهرة منذ عهد مراد الأول وظلت مستمرة بلا انقطاع حتى عهد أحمد الأول ابن محمد الثالث (٩٩٨ هـ - ١٠١٢ هـ - ١٥٨٩ - ١٦٠٣ م) الذي أوصى بالعرش لأخيه مصطفى خان مخالفاً عادة الشعة من انتقاء الغازی السلطان عثمان أي تنصيب أكبر الأولاد أو أحدهم مكان والده ومنذ ذلك التاريخ سرى أخوين سوليان السلطنة. ويرجع الباحث أن مشكلة وراثه السلطنة هي التي فرصت عدم تولي الإساءة السلطة، ورجح شناعة مخاطر خلافات الصراع على السلطة بين الآباء والأبناء أو بين الإخوة مثلاً محمد وبيك، تاريخ السلطنة العثمانية: تحقيق إحسان حقي، وأيضاً محمد جميل بيهم، أوليات سلاطين تركيا المدنية والاجتماعية والسياسية (لبنان: مطبعة العرفان - ١٩٣١ - ١٣٥٠ هـ)، ولذا فإن الممارسات المتعلقة بقتل الإخوة في الدولة العثمانية هي ممارسات غير إسلامية وهي جزء من الثقافة التركية البدوية من أن يدخل الأتراك الإسلام.

٧- رغم أن ديانات أخرى كالبودية، والنسطورية، والزرادشتية قد عرفها الأتراك، إلا أن الوثنية متمثلة في الشامانية، وعبادة التنكري ظلت هي الديانة الرئيسية للأتراك، ورغم أن هذه الديانات صاغت ثقافة الأتراك السياسية فيما يتعلق بقبول الحاكم القوى باعتباره اختياراً إلهياً، أو أنها عززت الروح العسكرية لدى الأتراك، إلا أن الدين ظل سلبياً في تكوين الثقافة التركية، إذ لم تطور هوية مشتركة للأجناس التركية تجعلهم يشعرون بذاتية متميزة تحدد موقفهم من الآخرين، لذا لم يكن الانتماء الديني محدداً للعلاقة مع الآخر، أو هاماً في تكوين رؤية عن الذات، لذا تميزت الثقافة التركية بالتسامح تجاه الأديان الأخرى، كما تميزت بالحياد تجاه أصحاب الديانات الأخرى، وقد أغرى هذا المبشرين للديانات الأخرى للعمل في منطقة التركستان باعتبارها منطقة فراغ ديني، وتعايش أتباع الديانات والمذاهب الدينية المختلفة معا في منطقة التركستان بدون أية توترات اجتماعية أو دينية أو سياسية^(١).

٨- في متابعة الباحث لمصادر الثقافة التركية فإن أحد أهم مصادر هذه الثقافة هي الواقع، أي أن السكان في جدهم مع البيئة استطاعوا أن يبلوروا مجموعة من النماذج السلوكية البسيطة كانت هي قوام الثقافة التركية، مثل عدم جواز قبول أي فرد في المجتمع التركي كعبد فكل تركي حر، وسيادة مفاهيم القوة وبالتالي فكل المجتمع محاربون حتى النساء كانوا يستعملون السلاح ويختلطون بالرجال، وكانوا لا يأكلون الخنزير ولا يربونه، والاهتمام بعفة المرأة وبكارتها^(٢)، وكانت أهم ملامح

(١) راجع: بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس، سنبر اليعليكي (بيروت- دار العلم للملايين ط ١١ - ١٩٨٨)، ص ٢٥٩ - ص ٢٦٢، وفاميرى. تاريخ بخارى م. س. ذ. ص ٥٢ - ٥٣، ومحمد جميل بيهم، فلسفة التاريخ العثماني، م. س. ذ. ص ٢٨ وهو يرى أن البوذية كانت هي السائدة بين الأتراك ويذكر أن ثلاثة أرباع الأتراك زمن الفتح العربي كانوا بوذيين وأن الذين قاوموا الفتح العربي هم المجوس والبوذيين، وهو يخالف بذلك بنية المؤرخين الذين كتبوا في هذه النقطة ويرى الباحث أن منطقة آسيا الوسطى شهدت نشاطاً لدعوات دينية متعددة لكنه يرجع أن وثنية الشامانية بقيت هي ديانة الغالبية منهم وهذا رأى بارتولد، ورأى أوزتونا (٢) يلماز أوزتونا، الدولة العثمانية، م. س. ذ. ص ١٨

الثقافة التركية هي رفض الخضوع للآخرين، وحين خضعت الأرستقراطية التركية لحكم الصينيين استبعاداً لامتيازاتها اختبرت سائدة في نظر العامة وتوترت العلاقات بين الأغنياء، والفقراء، وبين البكوات والعامة^(١)، كما خضع بعض الخواقين لحكومة الصين أيضاً إما بسبب ضعف الأتراك أمام هجمات الصين أو بسبب الخلافات في الأسر الحاكمة التركية، لكن الشعب التركي كان ينظر لهؤلاء الذين خضعوا للآخر على أنهم لا يمثلون الثقافة التركية التي تؤمن بالقوة، والحرية، وبالطبع لم يكن الخضوع للآخرين يدوم، إذ سرعان ما يتحول موقف الخضوع غير المشروع إلى موقف ثورة تؤدي إلى عودة الحرية والاستقلال للمجتمع التركي^(٢) وبسبب جوار الأتراك للأمام الأخرى المتحضرة، وبسبب فقدان الوحدة بين قبائلهم المتعددة فإن الثقافة التركية للصفوة [القادة ومن يعاونهم] امتازت بالقدرة على ابتكار أدوات تحقق للأتراك الاستقلال مثل استغلال تناقضات هذه المجتمعات المتحضرة أو عقد تحالفات مع خصومها أو قبول القيام بمهام أمنية على هامش هذه المجتمعات للحفاظ على حدودها، كما امتازت ثقافة الصفوة التركية بالقدرة على ابتكار أطر تنظيمية لمواجهة العسكرية مع الخصوم بشكل يتغلب على طبيعة الترك الذين لا يشعرون بقوة الانتماء للجنس وبالتالي لا يصمدون متحدّين أثناء القتال - لذا نبغ من بين الأتراك قيادات ضالعة في صياغة أطر تنظيمية تؤكد على توحيد القبائل التركية أثناء القتال^(٣). فالثقافة التركية كانت تفتقر إلى مجموعة القيم التي تصيغ الإدراك التركي بشكل موحد، فهي ثقافة حركة أكثر منها ثقافة فكر، وهي ثقافة براجديتية أكثر منها ثقافة قيم. وهي ثقافة عسكرية بدوية أكثر

(١) بارتولد، تاريخ الترك في آسيا الوسطى، م. س. ذ ص ٧

(٢) محمد جميل بيهم، فلسفة التاريخ العنسي، م. س. ذ. ص ١١ - ١٢

(٣) من أمثال هذه القيادات منه وهو أول من أسس الجيش النظامي والوحدات على نظام العشرات، وأيضاً جنكيزخان الذي وضع الياسق والذي كان في جوهره مجموعة قواعد تحاول التغلب على طبيعة الترك المتعددة والتي يمكن أن تمثل مشكلة أثناء القتال فلا يواجهون العدو ككتيضة واحدة. وكيفية توحيد التعدد هي جوهر الياسة، وتيمور لنگ، وبيبازيد، وأورخان وعثمان وغيرهم.

منها ثقافة مدنية حضرية، وهى ثقافة بسيطة لاتنزع إلى التعقيد وتميل بقدر تقبلها للآخر أن تندمج هى الأخرى فيه. وعاشت الثقافة التركية حديثين مهمين كان لهما أكبر الأثر فى ترقية شعوبها، الحدث الأول هو ظهور مصطلح الترك للدلالة على الأجناس التى تتحدث اللغة التركية، وكان ذلك فى القرن السادس الميلادى. والحدث الثانى: هو التحول الجماعى للشعوب التركية إلى الإسلام فى القرن الرابع الهجرى - العاشر الميلادى وقد أدى تحول هذه الشعوب إلى الإسلام الى وجود أساس لرابطة تجمعهم يمكن من خلالها أن يحفتوا وحدة سياسية تتخذ طابع التأسيس الحضارى، فكما يقول «بارتولد» إن الغز الذين كانوا يوصفون حتى من قبل ملوكهم بأنهم أصحاب فتن أكثر من كونهم شعبا، قد استطاعوا أن يندمجوا فى وحدة سياسية واحدة ذات نظام متقدم ومستقر، والبدو الذين لم يكونوا قادرين على إقامة الحاميات ولا تعمير المدن ولم تكن غاراتهم ينتج عنها أى تبدل سياسى. تحولوا إلى دولة ذات حضارة^(١)، لقد حول الإسلام الشعوب التى وصفت بأنها عدوة الحضارة^(٢) إلى شعوب مؤسسة للحضارة ومقيمة لدول كبرى «السلاجقة - العثمانيون»، ولأن الثقافة التركية كانت بلا قيم فإن الإسلام أرسى لها قيمها وصار هو جوهرها ولم تتكامل للقبائل التركية صفة الشعب إلا بعد دخولها

(١) بارتولد، تاريخ الترك فى آسيا الوسطى، ص ١٠١، ذ، ص ١٠١

(٢) يوصف التركى فى الأدبيات الاستشراقية بأنه يميل لتهدم والتدمير وأنه غير متحضر ويعد المستشرق الألمانى «نولدكه» هو الذى أطلق هذه المقولة «العنصر التركى هو عدو الحضارة» وقد ذهب إلى أن دخول الترك العالم الإسلامى المتحضر بعد سقوط دولة السامانيين كان نكبة هائلة فى تاريخ العالم كله»، راجع بارتولد، السابق ص ١٤٤ وإلى هذا الرأى ذهب ليوكاهن، راجع بيهم، فلسفة التاريخ العثمانى، ص ٢٧، ويذهب ستودارد فى حاضر العالم الإسلامى إلى هذه المقولة، راجع ص ١٢، ١٣، ح ١. وعن صفات الترك راجع أيضا ج ٤ ص ٨٣، ص ١٠٩ - ١١٠، وإذا كانت صفة عداوة القبائل التركية البدوية للحضارة قبل إسلامهم صحيحة، فإنها غير صحيحة بعد أن أسلم هؤلاء، أقاموا دولا كبرى مثل الدولة السلجوقية، والدولة العثمانية ناهيك عن الدولة الطولونية، والغزنوية، والحوارية، والأتابكة وغيرهم، ويمكن تفهم دوافع المستشرقين حين يقولون إن نكبة أملت بالعالم بعد إسلام الترك إذا علمنا أن الترك هم الذين حملوا راية المواجهة ضد الحملات السليبية والعالم الغربى، كما أحاطوا لغرب وظلوا يرعونه لأكثر من أربعة قرون هى عمر الدولة وهى قوية.

فى الإسلام . ولذا فإن الميلاذ الحضارى للشعوب التركىة هو مع تحولها للإسلام . وكما يذهب الذاىن اهتموا بتحول الأترك للإسلام فإن الإسلام الجماعى لهم كان تعبيراً عن قمة تفاعل حضارى بدأ منذ الاحتكاك العسكرى بىن المسلمىن العرب ، والترك الوثنىىن فى القرن الأول الهجرى واتخذ أشكالاً عدىة منها الدعوة للإسلام^(١) أو استقدامهم للبلدان الإسلامىة كممالىك ، ثم استقدامهم كجنذ ، ثم انتخابهم كإدارىىن ثم تحولهم إلى عصىبة للدولة العاسبة حتى صاروا هم المتحكمن فىها^(٢) ، وكما يذهب بارتونذ فإن الإسلام كان ىتشر بىن الأترك الذاىن لهم نصىب من الحضارة ، لقد أذى تنسوق العالم الإسلامى ماىا ومعنویا إلى دخول الترك فىه بالإضافة إلى عالمىة الإسلام^(٣) ، وقد دخل الترك فى الإسلام كمقاتلذن لذا لم بكن دخولهم الإسلام متنافىا مع ثقافتهم التى تحترم القوه ونعظم الروح العسكرىة ، لقد ورث الأترك تقالذ الدولة السامانىة فى التزامهم عقىة السنة ، ومذهب أبى حنىفة . وعقىة أهل السنة ومذهب أبى حنىفة بتواصلان مع ثقافة التسامح التركى تجاه الآخر ، لذا تكاملت الثقافة التركىة قبل الإسلام مع ثقافة الترك بعد الإسلام لتصىغ كىفة تفاعل الدولة العثمانىة مع الأقلىات .

وهذا ىدفعنا للحدىث عن المذهب الحنفى باعتباره الإطار المرجعى لموقف الدولة العثمانىة الفكرى والحركى من الآخر .

(١) أوفذ هشام بن عبىالمللك سفارة إلى بلاد الترك لدعوتهم للإسلام (٧٢٤ - ٧٤٣ م) ، راجع ، بارتونذ نقلأ

عن باقوت ، ص ٦٩

(٢) ناقش مراحل إسلام الترك بالتفصىل ربما أفضل من أى كتاب آخر فى جمىل بىهم . نىسفة التاريخ العثمانى ،

ص ٢٨ وما بعدها

(٣) وىذهب توىبى إلى رأى هام بىفسره به اعتناق الترك الجماعى للإسلام وهو أن عبىر المسلمىن فى الدولة الإسلامىة لما رأوها تتمزق لم تعد تثل حسى لهم فبدأوا البحث عن منجأ آخر وقد أدرك الجمىع أن الإسلام كان أكبر قوة وقدره على الحىاة والاستمرار من الدولة الإسلامىة وهذا ما حمل وعانا الدولة الإسلامىة المنحلة من عبىر المسلمىن على اعتمناكهم السابىىن - فإلى بىك نقره مسمت أصبح الآن بىزود الشفرة بضمناة أكبر من أن بكون رعىة سابقة للدولة لم تستطع تلقى الصدمة الكبرىة فى زمن المحنة فالباعث أصبح الآن شىئا أكبر من مجرد الحصول على مساواة مالىة وسىاسىة . لقد أصبح اهتماماً صمبما مرتبظا بالبقاء .

راجع ، توىبى ، تاریخ البشرىة ، ج ٢ - ترجمة نقولا زىادة م . س . ذ . ، ص ١٤١

ثانياً: الفقه الحنفي^(١) كمحدد لتعامل الدولة العثمانية مع أقليتها:

ينسب الفقه الحنفي الى مؤسسه وهو الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى وهو فارسى الأصل وُلِدَ بالكوفة، وكان مولى لقبيلة بنى تيم - لذا يقال له أبو حنيفة التيمي - يتفق أغلب المؤرخين على أنه وُلِدَ بالكوفة سنة ٨٠ هـ وتوفى ببغداد سنة ١٥٠ هـ، وبهذا يكون عاصر الدولتين الأموية والعباسية^(٢).

ويتسم الفقه الحنفي بمجموعة من الخصائص أعطته طابعاً حركياً فى مواجهة الواقع كما صبغته بالتسامح فى العلاقة مع الآخر، وقد ترك ذلك أثره فى موقف الدولة العثمانية من أقليتها وهذه الخصائص

هى :-

١- التشدد فى قبول الحديث ممن يرويه عن النبي (ﷺ) وجعل العمدة فى

(١) هو المذهب الحنفي متكاملًا بواسطة الجيود الفقهية لتلامذته ساسثرين كاسي يوسف، ومحمد بن الحسن الشيبانى، زرفر بن هذيل واخسن بن زياد اللؤلؤى ت ٢٠٤. أو من جاء بعدهم قيس بن أبان، ومحمد بن سماعة ١٩٢ هـ وأحمد بن عمر الخصاف ت ٢٦١ هـ، وأحمد بن أحمد بن سلامة الطحاوى ت ٢٣١، والكرخى ٣٤٠ هـ، والرازى ٣٧٠ هـ، والقُدورى البنداوى ٤٢٨ هـ وغيرهم كثيرون، وتنقسم كتب الفقه الحنفي إلى مراتب ثلاث هى الأصول وتسمى ظاهراً الرواية، والنوادير وهى كتب أقل مرتبة ثم الفتاوى والواقعات وهى تخريجات على أقوال أصحاب المذهب وليست أقوالاً لهم كما فى الأصول والنوادير ولذا فإنها أقل حجية. وراجع أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره، وآراؤه وفقهه، (القاهرة: دار الفكر العربى - ١٣٩٦ - ١٩٤٧ - ط ٢)، ص ١٩٤ - ٢٢٦

(٢) عن حياة أبى حنيفة وعصره وفقهه راجع: مصطفى الشكعة، الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان فى سلسلة الأئمة الأربعة (بيروت: دار الكتاب اللبنانى - ط ١ - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣)، والخضرى بك، تاريخ التشريع الإسلامى (القاهرة: دار الفكر - ١٩٨١ - ١٤٠١ هـ - ط ٧)، ص ٢٢٩، أحمد أمين، فجر الإسلام (مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٨٦ - ط ١٤) ص ٢٤٩، أحمد أمين، ضحى الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية - ١٩٨٦ - ط ١٤)، ص ٢٤٩، أحمد أمين، ضحى الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية - ط ١٠)، ج ٢، ص ١٧٦ - ص ٢٠٦. وجاد الحق على جاد الحق، الفقه الإسلامى نشأته، تطوره (معهد الدراسات الإسلاميه ١٩٨٨ - ١٤٠٨ - ط ١)، ص ١٠٣ - ص ١٠٦، وصوفى حسن أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلاميه فى البلاد العربيه (القاهرة: دار النهضة العربيه - ١٩٨٧ ط ٣)، ص ١٥٦ - ص ١٥٩

الاستنباط والتخريج على نصوص الكتاب والسنة المشهورة (أى التى يعرفها العامة)؛ وهى التى لها حكم المتواتر والمشهور وهى خاصة منهجية يتسم بها الفقه الحنفى تستند على ما هو مقطوع به ودفع ما تحيط به الظنون، لذا كان القرآن والمشهور من السنة هى النصوص التى يعتمد عليها الفقه الحنفى، ولذا أطلقوا عمومات القرآن وجعلوها ذات دلالة قطعية، ولم يروا تخصيصها بأحاديث الأحاد، وإن كانوا يخصصونه بالمشهور والمتواتر من السنة^(١)، وإطلاق عمومات القرآن، والسنة المشهورة تعطى مجالاً أوسع لتنشيط أدوات الاجتهاد المستندة الى أعمال عقل الفقيه مثل القياس، والاستحسان، والمصلحة المرسله، ومراعاة العرف والعادة، أى أن علاقة النص بالواقع تكتسب جدلاً متجدداً فى حالة الاستناد إليه، النصوص العامة وإطلاقها فى دائرة عملها الشرعى، كما أن هذا الجدل يفرض تجديداً على مستوى أدوات الاجتهاد من حيث ضرورة أعمالها الدائم، وعدم تعطيلها.

٢- الفقه الحنفى ساهم فى تأسيس أصول الفقه الإسلامى خاصة بالنسبة لأدوات الاجتهاد والاستنباط والتخريج، والترجيح أكثر من أى مذهب آخر، وكان هذا ضرورياً فى ظل غياب الآثار والسُنن التى تحفظ فى تقبلها، فحيث يقل الأخذ بالأحاديث والآثار، فإن مجال أعمال الرأى عبر أدوات الاجتهاد يتسع واتساعه يعكس حركية المذهب وقدرته على الاستجابة لمسجدات الواقع، فالمذهب الحنفى يتفق مع بقية المذاهب الأخرى فى أصولها وهى القرآن والسنة والقياس والإجماع، وبينما تحفظ المذاهب الأخرى على بعض الأدوات مثل تحفظ المذهب الشافعى

(١) عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه (مكتبة الدعوة الإسلاميه - شبان الأزهر - ط ٩)، ص ١٨٤، وأبو حنيفة، حياته وعصره - آراؤه وفقهه، ج ١، ص ٢٥٦، ما بعدها وهو يستعصم فى بيان وجهه نظر الحنفية ويعطى أمثلة على ذلك

على الاستحسان^(١)، وتحفظ بعض المالكية والشافعية على «شرع من قبلنا» كدليل^(٢)، وتحفظ الحنابلة والمالكية على القياس، وإنكار الشيعة له^(٣)، فإن المذهب الحنفي هو المذهب الوحيد الذي يطلق لكل الأدوات الفقهية حرية العمل في إطار المقاصد الشرعية، فهو يأخذ بالمصلحة المرسلة، والاستحسان، والعرف، وشرع من قبلنا، فتوى الصحابي، والاستصحاب، وهو ما يميز المذهب الحنفي بالقدرة على الاستجابة للواقع بشكل أكثر فعالية وتسامحاً.

٣- توسع الفقه الحنفي في تأسيس ما يمكن أن نطلق عليه «الفقه النبوي» أو التقديري، حيث نجد لديه الجرأة والشجاعة في الإجابة على ما يعرض عليه من مسائل، وقد أدى ذلك إلى ثراء المذهب الحنفي، إذ روى مثلاً أن أبا حنيفة وحده قد قال ستين ألف مسألة وذكر ثلاثة وثمانين ألف مسألة، وهو ما يشير إلى قدرته على استعمال القياس، وتبسيط الفقه، وصحة الضبط، ودقة التأصيل وعمق الاستنباط، ومرونة الفقه وقد انعكس ذلك على المذهب فصارت تلك مزاياه، لذا قال الجاحظ «وقد تجد الرجل يطلب الآثار وتأويل القرآن، ويجالس الفقهاء خمسين عاماً وهو لا يعد فقيهاً، ولا يجعل قاضياً فما هو إلا أن ينظر في كتب أبي حنيفة ويحفظ كتب الشروط في مقدار سنة أو سنتين حتى تمر ببابه فتظن أنه من بعض العمال، وبالحرى ألا يمر عليه من الأيام إلا اليسير حتى يصير حاكماً على

(١) راجع هذا البحث الفصل الأول لمعرفة رأي الشافعي في الاستحسان، وعن مدرسة أهل الحديث والراي راجع: شاه ولي الله بن عبدالرحيم الدهلوي، حجة الله البالغة (القاهرة: دار التراث، ط ١٣٥٥هـ)، ص ١٥٢ وأيضاً: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، أعلام المؤمنین عن رب العالمين (القاهرة: دار الحديث- د.ت)، ص ٩-٢٠. وصلاحه على أحوال الناس قبل المائة الرابعة يعكس التطورات التي حدثت على الاتجاهات الفقهية، ص ١٥٢ وما بعدها حتى ص ١٦٢.

(٢) راجع عبدالوهاب خلائف، علم أصول الفقه. م. س. د. ص ٩٤، والى هذا المبدأ استدل الأحناف بمساواة نفس المسلم بغير المسلم والرجل بالمرأة لقوله تعالى «النفس بالنفس».

(٣) نفس المرجع، ص ٥٤ وراجع صوفى أبوطالب، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، م. س. د. ص ١٦٠، ص ١٦٣، أحمد أمين، ضحى الإسلام، م. س. د. ص ١٥٦، والفصل الأول من هذه الرسالة.

مصر من الأمصار أو بلد من البلدان»^(١) فهو مذهب الولاة، والقضاة لتمييزه بدقة الصياغة، وثناء الاجتهادات، ووفرة آليات الاجتهاد، ومرونة تكسبه قدرة على مراعاة الواقع وحسن تقديره وهو ما يجب للقضاة والولاة أن يتوافروا عليه، إذ أن تطبيق الفقه على الواقع يحتاج لجهد مختلف عن مجرد التخريج أو الاستنباط مطلقاً عن قيود الواقع. وكان للسماة التي اتسم بها المذهب الحنفي الفضل في أن أصبح مذهباً للدولة العباسية في المعاملات، وقد كان أبو يوسف (١١٣-١٨٢هـ) تلميذ^(٢) أبي حنيفة هو أول من تولى منصب قاضي القضاة في التاريخ الإسلامي، وقد ولي القضاء لثلاثة من الخلفاء، المهدي، والهادي، والرشيد، وكانت توليته القضاء أحد أسباب التمكين للمذهب الحنفي حيث ساعد على نشره، كما وضع الفقه الحنفي التجريدي موضع الاختبار العملي فمنحه الصفة الحركية والعملية، لذا فإن قول أبي يوسف يعمل به في القضاء، وقد خفف من غلواء الأخذ بالرأى والقياس في المذهب فقد ناظر مالكا وأخذ عنه ورجع عن بعض آرائه إلى أقوال الحجازيين فقد قوى مذهب أبي حنيفة بالحديث. كما دون المذهب في كتبه التي كتبها أو نقلها مسندة إلى أبي حنيفة. كما ولي القضاء للرشيدي أعظم تلامذة أبي حنيفة بعد أبي يوسف وهو محمد بن الحسن الشيباني ١٣٢ - ١٨٩هـ^(٣)، وقد طعم المذهب بالفقه المالكي، وفقه الأوزاعي، ومع محمد بن الحسن الشيباني بلغ الفقه الحنفي تمام كماله، وقمة نضجه، فهو الذي دون المذهب الحنفي، وتعد كتبه هي المرجع الأول في الفقه الحنفي فهو الذي ألف كتب ظاهر الرواية في المذهب

(١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، م. س. د، ص ١٩٣ نقلاً عن الخيوان له.

(٢) عن حياة أبي يوسف راجع: محمد أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره - آراؤه وفقهه م. س. د، ص

١٩٦ حتى ص ٢٠٧، وأحمد أمين، ضحى الإسلام، م. س. د، ص ١٩٨ - ٢٠٣

(٣) عن محمد بن الحسن راجع: ضحى الإسلام، ج ٢، ص ٢٠٣ - ٢٠٤، أبو حنيفة حياته وعصره

آراؤه وفقهه، ص ٢٠٨ حتى ص ٢٢٠. وأيضاً: محمد النيسوري، الإمام محمد بن الحسن الشيباني

وأثره في الفقه الإسلامي (الدرجة: دار الثقافة - ١٩٨٧ - ٧ - ١٤هـ - ط ١)

وهي المبسوط، والزيادات، والجامع الصغير، والسير الصغير، والسير الكبير، والجامع الكبير^(١). كما تولى «زفر بن هذيل»^(٢) ثالث أشهر تلميذ لأبي حنيفة قضاء البصرة في حياة أبي حنيفة، وعمل على نشر المذهب فيها، وكان زفر أحد أصحاب أبي حنيفة قياساً وهو الذي خلفه في حلقة العلمية بعد موته. ومن ولى القضاء من تلامذة أبي حنيفة غير هؤلاء «عيسى بن أبان»، و«محمد بن سماعة» وقد ولى القضاء للمأمون سنة ١٩٢هـ، وبقي المذهب الحنفي ينتج الفقهاء والمفتين وأشهرهم أبو جعفر الطحاوي ت. ٢٣١هـ، والسرخسي ت. ٥٠٠هـ، وقاضيخان ت. ٥١٣هـ، ويبدو أن انتشار المذهب الحنفي وسادته قد ارتبط بتبني الدولة العباسية له نظامياً وتوليها أبي يوسف قاضياً، فصار للمذهب السلطان الأكبر على القضاة في كل نواحي الدولة بعد سنة سبعين ومائة، فانتقدسى في حديثه عن إقليم الشام يذكر أنه لا يوجد أحناف به حتى في أقل قصباته، ورغم ذلك فالقضاة منهم^(٣)، وفي ذكره لمجمل شئون إقليم المغرب يذكر أن المذهب الحنفي منتشر في بلاد المغرب إلى جوار المذهب المالكي وأنه لا ذكر هناك للمذهب الشافعي - كما يشير

(١) وكتب ظاهر الرواية هي الكتب الراجعة في المذهب الحنفي، لذا صارت محور اهتمام فقهاء المذهب الحنفي فقام أبو الفضل محمد بن محمد بن أحمد المروزي المشهور بالحاكم الشهير في أوائل المائة الرابعة بتأليف كتاب اسمه «الكافي» جمع فيه المسائل التي ذكرها محمد بن الحسن في كتب ظاهر الرواية بدون تكرار وقام السرخسي بشرح الكافي لذا فإنه أوفى كتاب على الإطلاق في كتفه الحنفي، وقد كتب علي غلافه الخارجي أبياتا من الشعر:

وكتب ظاهر الرواية أنت	ست وبالاصول أيضا سميت
صنفها محمد الشيباني	حد فيها المذهب النعماني
الجامع الصغير والكبير	والسير الكبير والصغير
ثم الزيادات مع المبسوط	توالت بالسند المضبوط
ويجمع الست كتاب الكافي	لتحكم الشهيد فيه الكافي
أقوي شروحه الذي كالشمس	مبسود شمس الأئمة السرخسي

وراجع: شمس الدين السرخسي، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة - ١٩٨٩ - ١٤٠٩هـ)

(٢) عن زفر بن هذيل راجع: أبو حنيفة حياته وعصره آراؤه وفقهه، م. س. ذ. ص ٢٢٠، وضحي الإسلام، م. س. ذ. ج ٢، ص ٢٠٤ - ص ٢٠٥

(٣) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، (القاهرة: مديولي - ١٩٩١ - ١٤١١ ط ٣)، ص ١٥٠.

إلى انتشار المذهب الحنفي في بلدان المشرق كلها، وبذكر أن السلطان بالأندلس هو الذي منع الوجود الحنفي هناك وثبت أركان المذهب المالكي^(١)، ورغم سيادة المذهب الحنفي على القضاء في الدولة العباسية إلا أنه بقي للمذاهب الأخرى وجودها ففي مصر على سبيل المثال حاول «إسماعيل بن اليسع» أن يحكم بالمذهب الحنفي وهو ما لم يعتده المصريون فكتب الليث بن سعد إلى الخليفة المهدي «إنك وليتنا رجلاً يكيد سنة رسول الله بين أظهرنا» فعزله المهدي^(٢)، وحين جاءت الدولة الفاطمية كان القاضي في مصر ينتمي للمذهب المالكي^(٣) رغم انتشار المذهب الشافعي بين عامتها لأن عامة الفقهاء فيها مالكيون^(٤)، ولم يحدث في تاريخ الدولة الإسلامية أن أرغم الناس على العمل بمذهب فقهي واحد وألغيت المذاهب الأخرى إلا مع مقدم الدولة الفاطمية واستيلائها على مصر وتبنيها للمذهب الإسماعيلي، وجعله المذهب الوحيد في الدولة «فكل حاكم يحكم بغير قولنا أهل البيت فهو طاغوت»^(٥) لكن مع ضعف الدولة الفاطمية، وتعاضم نفوذ الوزراء فيها، اتخذ الوزير ابن الأفضل سنة ٥٢٢ هـ خطوة جريئة ضد الخلافة الفاطمية لنقمتها عليها فعين أربعة

- (١) نفس المرجع، ص ٢٢٦ - ص ٢٣٧ وعن دور السلطان في نشر المذهب المالكي راجع دور يحيى بن يحيى الليثي في ذلك، أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج ٣، م. س. د، ص ٤٩
- (٢) عبدالحق حسين، القضاء في مصر في عصر الفاطميين والأبييين، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة، ص ٨.
- (٣) نفس المرجع، ص ٣٦، وكان اسم القاضي أبو الطاهر الذهلي ومع إبقائه في منصب القضاء مراعاة لشاعر الأكرية السنية فإنهم ألزموا بالحكم بمذهب أهل البيت في الطلاق، والمواثيق، ورؤية الهلال.
- (٤) المقدسي البشاري، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، م. س. د، ص ٢٠٢.
- (٥) عبدالحق حسين، النظم القضائية بمصر في عصر سلاطين المماليك، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة - ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ص ٥٣ وعن المذهب الإسماعيلي راجع مثلاً، محمد الخضري بك، تاريخ التشريع الإسلامي، م. س. د، ص ٢٥٨ ودائرة المعارف الإسلامية، ج ٢، ص ١٨٨ حتى ص ١٩٣.
- جمال الدين الشيال، مجموعة الوثائق الفاطمية (مطبوعات الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) فالإمامة عندهم بالنص، وينص الاسم على أن يرث أحد أبنائه من بعده، وفي كل مرة خولف فيها هذا المبدأ حدث انقسا مذهبى وسياسى در أركان الدولة، ص ١٨ وما بعدها - وابن خلدون، المقدمة، م. س. د، ص ٢٠١

قضاة اثنين شيعيين أحدهما إسماعيلي والآخر إمامي، واثنين سنيين أحدهما شافعي والآخر مالكي وأباح لكل واحد أن يقضى بمذهبه. وهو ما لم يسمح به من قبل في المملكة الإسلامية كما يقول المقرئزي^(١)، وبعد زوال الدولة الفاطمية على يد الملك الناصر «صلاح الدين الأيوبي» قضى على المذهب الإسماعيلي. وعاد العمل بالمذاهب السنية، وفي إبان الحكم المملوكي وبالتحديد في عام ٦٦٣ هـ - ١٢٦٤ م حدث التعدد الرسمي للقضاة لأول مرة في دولة سنية إذ أصدر الظاهر «بيبرس» أمراً بتعدد القضاة في الدولة إلى أربعة ليمثلوا مذاهب الشرع الأربعة واختار لكل مذهب قاضياً^(٢). ولما جاءت الدولة العثمانية إلى مصر أبقت على نظام تعدد القضاة حتى تم إلغاؤه سنة ١٥٢٢ م وصار المذهب الحنفي هو المذهب الوحيد المعمول به في المعاملات والقضاء وهو مذهب الدولة العثمانية الرسمي المعمول به في كل البلدان الواقعة تحت حكمها. وهكذا صار المذهب الحنفي هو المذهب الرسمي للعالم الإسلامي منذ الصعود العثماني وحتى زوال الدولة العثمانية سنة ١٩٢٤ م^(٣). وكانت الدولة العثمانية تأخذ بظاهر الرواية في المذهب الحنفي، وإذا تعددت الأقوال رجح قول واحد من أقوال فقهاء المذهب وألزم الناس بالعمل به^(٤)، وإلى جانب كتب المذهب الحنفي أصدر الخلفاء العثمانيون تشريعات لتنظيم الأمور المالية والإدارية والدواوين الحكومية، وكانت تعرف باسم «قانونامه»، وكانت تصدر في شكل خط شريف أو همايوني أو الإرادة السنية، وكانت هذه القوانين التي

(١) عبدالحق حسين، النظم القضائية بمصر في عصر سلاطين المماليك، م. س. د. ص ٥٥

(٢) نفس المرجع، ص ٢٧٤

(٣) نفس المرجع، ص ٢٣٦، كانت الدولة العثمانية واقعيًا منتزعةً بالمذهب الحنفي حيث كان شيخ الإسلام حنفيًا، والفتاوى تصدر وفقًا للمذهب الحنفي، لكن المذهب صار ملزمًا ورسميًا بعدما أصدر السلطان سليم الأول (١٥١٢ - ١٥٢٠) فرمانًا بذلك، ولم يلزم الناس بالمذهب الحنفي في أمور العبادات بل تركت لهم حرية الاختيار بالمذهب الذي يرتضونه.

(٤) صوفي أبوطالب، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، م. س. د. ص ٢٣٧، وراجع هذه الرسالة في الفصل الأول منها.

يصدرها الخلفاء في الجانب المتغير أو ما يمكن أن نطلق عليه «القرارات اليومية» أو قواعد تنظيم أخذها، وقواعد تنظيم المؤسسات التي تصدر عنها ويراعى فيها العرف، والعادة وأدواتها الاستحسان والمصالح المرسله، وشرع من قبلنا، وهذا الجانب المؤسس والنظامي تنظيمه الأصل فيه «الإباحة» والأصل فيه «مراعاة العرف والعادة»، والأصل فيه أن لا يعارض النصوص الشرعية والتي هي قواعد مجتمعة مثل العدل، والشورى، والمصلحة، لأن الجزئيات في مثل هذه الأمور المتغيرة لا يمكن للنصوص أن تشملها، لذا فهي جزء من الشريعة، وهي من السياسة الشرعية وتتكامل مع عمل الفقهاء في تنظيم مصلحة العباد فيما يوجد فيه نص شرعي سواء في العبادات أو المعاملات^(١). وكان أشهر «قوانين» قانون محمد الفاتح الذي أصدره على ثلاثة أبواب^(٢)، وقانون سليمان القانوني الصادر عام ١٥٥٠، وقانون نامه مصر - الذي أصدره السلطان سليمان القانوني سنة ١٥٢٤ م^(٣)، وغيرها من القوانين، وبالإضافة إلى هذه القوانين وجدت كتب فقهية تنتمي للمذهب الحنفي أهمها معروضات «أبو السعود أفندي» نسبة إلى «أبو السعود بن محمد بن مصطفى العماد (٨٩٨هـ - ٩٨٢هـ - ١٤٩٢م - ١٥٧٤م) شيخ الإسلام في الدولة العثمانية^(٤) وهي تشمل فتاويه. وهناك كتاب آخر فقهى اسمه/ «مجسج

(١) راجع هذه الرسالة في الفصل الأول منها.

(٢) على همت بركي الأفسكي، العاهل العثماني أبو الفتح السلطان محمد الثاني فاتح القسطنطينية م. س. د، ص ١٧٦ وما بعدها فيها ترجمة للقانون المنسوب إلى محمد الفاتح.

(٣) قانون نامه مصر الذي أصدره السلطان القانوني محكم مصر. ترجمه وقدم له وعلق عليه د. أحمد فؤاد متولى بدرن بيانات نشر وفي مقدمته يشرح الأسباب التي أدت إلى إصدار هذا القانون وتتمثل في تمرد الجراكسة على الوالي مصطفى باشا نقرصه الضرائب على الأهالي، وجهله بأحوال البلاد والقوانين الملوكية التي كانت سارية بينهم (ص ٤).

(٤) عن حياة أبي السعود أفندي وفقهه راجع، إسماعيل أوردنج بن إبراهيم، منهج أبي السعود في التفسير، رسالة ماجستير غير منشورة - جامعة الإسكندرية، كلية الآداب قسم اللغة العربية واللغات الشرقية وآدابها ص ٢٤ وما بعدها، وله تفسير للقرآن الكريم باللغة العربية اسمه «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم» المشهور بتفسير أبي السعود. (١٩٧٧ - ١٩٧٨)

الأنهر شرح ملتقى الأبحر»، وهو لمحمد بن سليمان المعروف بدامادا أفندي، ت. ١٠٧٨ هـ - ١٦٦٧ م، وكتاب ملتقى الأبحر هو للشيخ إبراهيم بن محمد الحلبي المتوفى سنة (٩٥٦ هـ - ١٥٤٩ م) وقد كلفه بتأليفه السلطان سليمان القانوني ليسهل الاطلاع على الفقه الحنفي^(١). إلا أن أهم الأحداث التشريعية التي عرفتھا الدولة العثمانية والعالم الإسلامي كان إنجاز مجلة الأحكام العدلية فما هي الظروف التي أحاطت بنشأتها، وقيمتها كعمل تشريعي عثمانی؟

ثالثاً: مجلة الأحكام العدلية وقيمتها كعمل تشريعي داخل الفقه الحنفي:

بمطالعة الباحث لأشهر كتب الفقه الحنفي ومنها «المبسوط» للسرخسي^(٢) و«اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى» لأبي يوسف^(٣)، وفتاوى قاضيخان، و«الفتاوى البزازية»^(٤)، ومجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، ومختصر الطحاوي^(٥) فإنه لاحظ الآتي:

١- أن كتب الفقه الحنفي السابقة على المجلة تورد المسائل الفقهية الجزئية تحت

(١) المطبوع علي الكتاب «تأليف المولى الفقيه المحقق عبدالله بن الشيخ محمد بن سليمان، وفي كتاب تطبيق الشريعة الإسلامية لصوفى أبوطالب، أنه لمحمد بن سليمان. وعلى غلاف كتاب مجمع الأنهر كتب أن الذي ألف ملتقى الأبحر هو إبراهيم بن محمد الحلبي المتوفى سنة ٩٥٦ هـ. وعند أبي طالب أن مؤلفه هو الشيخ أحمد الحلبي المتوفى ٩٥٦ هـ. وعلى هامش مجمع الأنهر شرح آخر للفتي الأبحر لمؤلفه محمد علاء الدين الحصكفي ت ١٠٨٨ - ١٦٧٧ م واسمه الدر المنتقى شرح الملتقى وراجع، «مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر» (دار إحياء التراث العربي - د. ت. د. ن).

(٢) شمس الدين السرخسي، المبسوط، (بيروت: دار المعرفة - ٩١٤٠٩ - ١٩٨٩).

(٣) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، صححه وعلق عليه أبو الوفا الأصفهاني (مطبعة الوفاء - ١٣٥٧ هـ)، والكتاب عبارة عن مسائل فقهية قالها أبو يوسف ذكر فيها رأى أبي حنيفة، وابن أبي ليلى، وكان محمد بن الحسن يرجع في الغالب رأى أبي حنيفة وأحياناً يأخذ برأى ابن أبي ليلى.

(٤) وهذه الفتاوى على هامش كتاب «الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان» لمؤلفه الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند. (بيروت: دار المعرفة - ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م - ط ٣)، وتكثر ما يفتحن مؤلف الكتاب فتاوى قاضيخان ضمن استدلالاته في متن الكتاب.

(٥) أبو جعفر بن محمد بن سلامة، مختصر الطحاوي حقق أصوله وعلق عليه أبو الوفا الأصفهاني (القاهرة - مطبعة دار الكتاب العربي - ١٣٧٠ هـ).

أبواب كبار بلا تحديد للقواعد الفقهية الضابطة لهذه المسائل الجزئية، وحتى بلا تصنيف للمسائل الجزئية المتشابهة في المسألة الفقهية الواحدة. فمثلاً كتاب المبسوط للسرخسي أورد تحت كتاب السير جزئيات فقهية عديدة بدأت بشرح معنى الكتاب ثم بدعوة الكفار للإسلام، ثم بفرضية الجهاد... الخ ثم بدون أى فصل أو تمييز أو حتى تنبيه للانتقال لنقطة جديدة.

٢- أنه بينما نجد كتاباً «كاختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى» يورد اجتهاد أبى ليلى وما خالفه فيه أبو حنيفة، وموقف محمد بن الحسن من خلافهما فمرة يوافق أبا حنيفة وأخرى يوافق ابن أبى ليلى، والكتاب كله مسند لمحمد عن أبى يوسف عن أبى حنيفة فإن الكتب المتأخرة مثل مختصر الطحاوى يغلب عليها طابع النقل والتقليد لأبى حنيفة وصاحبيه دون اجتهاد يذكر إلا قليلاً وتلمح طابع التراكم الكمى فيمن جاء بعد الطحاوى بحيث لا نجد أثراً لتغير يذكر رغم أن تغيرات هائلة كانت تحدث في العالم الإسلامى وبحاجة إلى تجديد الفقه للتجاوب معها، وقد رأيت فى «مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر» وعلى هامشه شرحاً «العلاء الدين محمد بن على بن محمد بن على بن عبد الرحمن الحصكفى»، وفيه أقوال كثيرة له يشرح فيها الوضع فى زمانه واجتهادات له تجاه هذه المتغيرات. كما يسوق فتاوى سابقة لأبى السعود مفتى الدولة العثمانية، ومواقف للسلطان تجاه هذه الفتاوى، بل وينقد بعض ممارسات ممثلى السلطة فيصفها بأنها ظلم أو حرام أو أنها لا تجوز وعلى مستوى القوانين نامه التى كان السلاطين يصدرونها وهى الشق المكمل لنسق التشريع الإسلامى الذى تسوس به الدولة أنظمتها، ومؤسساتها، وحركتها فإننا نلاحظ ملاحظة جوهرية وهى تعاضم تدخل الدول الأوروبية فى الشؤون الداخلية للدولة العثمانية من ناحية، وتنامى مدرسة عثمانية ترى أن تقليد أوروبا هو سبيل النهضة العثمانية، وقد ترك ذلك آثاره على القوانين العثمانية حيث تأثرت بالطابع الأوروبى مثل خط شريف كلخانه سنة ١٨٣٩ م، والخط الهمايونى سنة ١٨٥٦

م، كما أعيد تنظيم المحاكم فى الدولة العثمانية على النسق الفرنسى فأنشىء ديوان الأحكام العدىلية وأنشئت محكمة للاستئناف فى دائرته كما أنشئت المحاكم الإبتدائية، والمحاكم التجارية وكان لابد من وضع قوانين ونظم جديدة لتتلاءم مع التنظيم الجديد وكان على باشا الصدر الأعظم يريد اقتباس القانون المدنى الفرنسى ظنا منه أنه طالما أن النظم المؤسسة الجديدة مقتبسة من فرنسا فلا بد من اقتباس القوانين الفرنسية لإدارتها وتنظيمها، ولكن أحمد جودت باشا كان يرى ضرورة التمسك بالشريعة الإسلامية وأن بها غناء عن الاقتباس من القوانين الأوروبية وأحيل الموضوع إلى لجنة خاصة لمناقشته وكانت كفة جودت ومؤيديه هى الراجحة^(١)، وأمر فؤاد باشا بتشكيل جمعية علمية من فحول الفقهاء برئاسة جودت باشا لجمع المسائل المسائرة لمتطلبات العصر فى باب المعاملات من الكتب الفقهية وفق المذهب الحنفى وإصدارها فى مجلة سميت بمجلة الأحكام العدىلية^(٢). وصدرت المجلة فى ستة عشر جزءا كل جزء مقسم إلى أبواب ثم فصول ثم مواد والمجلة كلها تضم ثلاثة وسبعين بابا، وألف ثمانمائة وإحدى وخمسين مادة، وقد صدرها بمقالتين الأولى فى تعريف علم الفقه وتقسيمه، والثانية فى بيان القواعد الفقهية وقد بلغ هذا التصدير مئة مادة، وكل باب مقدّم له بمقدمة فى تعريف

(١) راجع التفصيلات فى: ماجدة صلاح مخلوف، معروضات أحمد جودت باشا دراسة وتحقيق وترجمة إلى العربية، رسالة دكتوراه غير منشورة. كلية الآداب - جامعة عين شمس - قسم اللغات الشرقية وأدابها ١٩٨٣ - ١٤٠٣ هـ، ص ٤٠، ص ٥٣، وقد ذكر أحمد جودت فى معروضاته «الدولة العلية مؤسسة على الشرع الشريف، وكانت رغبة أصحاب الرأى الصائب منذ أمد بعيد هى أن تكون الشريعة الإسلامية أساسا للنظم والقوانين، أما المتفرنجين أتباع الفكر الغربى فكانوا يفكرون فى ترجمة مواد قانون نابليون للعمل بها فى محاكم الدولة العلية».

(٢) المجلة تعنى الصحيفة فيها الحكمة، كما تطلق على كل كتاب وذكر حاجى حنيفة أن «الرسالة هى المجلة المشتملة على قليل من المسائل التى تكون من نوع واحد والمحلة هى الصحيفة التى يكون فيها الحكم»، والعنوان حديث الاستعمال ويعود لعام ١٢٩٣ هـ عندما أصدرت الدولة العثمانية مجلة الأحكام العدىلية، راجع أحمد ابن عبدالله القارى، مجلة الأحكام الشرعية، دراسة وتحقيق عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان، ومحمد إبراهيم أحمد على (الطبعة الأولى - ١٤٠١ هـ - ١٩٨١) وهذه المجلة مؤلفة على نسق مجلة الأحكام العدىلية، لكنها مصاغة على مذهب الإمام أحمد بن حنبل.

المصطلحات الفقهية الخاصة به. ولو عدنا للتقرير الذي رفعته اللجنة إلى الصدر الأعظم^(١) لأمكننا أن نسجل بعض الملاحظات:

٣- وجود تنظيمات جديدة للمؤسسات العدلية متولوها من الأجيال الحديثة المتأثرة بالحضارة الأوروبية أو التي تعلمت تعليماً غريباً وهي لتحسن الرجوع إلى كتب الفقه ولا تظمن إلى رجوع الفقهاء أنفسهم إلى هذه الكتب، ولا يمكن الرجوع للقوانين الأوروبية لأنها ليست موضوعة بالإرادة السنية فلا تصير مداراً للحكم في محاكم الدولة العلية، وحتى يسهل على متولى المحاكم الجديدة الرجوع إلى الشرع الشريف وعدم حدوث ازدواج قضائي فإن المجلة كعمل قانوني منظم وسهل يمكنها أن تقوم بذلك.

٤- أن المجلة تلافت الصعوبة التي كانت في كتب الفقه الخنفي المتقدمة ففيها اختلافات كثيرة لم يحصل لها تنقيح ولا تمييز بين القول الصحيح وغيره، كما أن المسائل الجديدة تحتاج إلى اجتهاد جديد متأسس على العرف والعادة، كما أن كتب الفتاوى القديمة هي أجوبة لأسئلة قديمة، والإحاطة بجميعها أمر عسير للغاية وبناءً على ذلك تعلق الأمل بتأليف كتاب في المعاملات الفقهية يكون مضبوطاً سهل المأخذ عارياً من الاختلافات حاوياً للأقوال المختارة سهل المطالعة على كل واحد. وتحصل منه فائدة عظيمة لنواب الشرع وأعضاء المحاكم النظامية ومأموري الإدارة فيحصل لهم بمطالعتهم انتساب إلى الشرع... ويصير الكتاب مرعى للإجراء في المحاكم الشرعية مغنياً عن وضع قانون لدعاوى الحقوق التي تدرى في المحاكم النظامية.

٥ - بنيت المجلة على جهد الفقهاء الذين سبقوا من الأحناف «كابن نجيم» في

(١) سليم رستم باز اللبناني، شرح المجلة، طبع بإجازة نظارة المعارف الجليلة في الإسكندرية العلية - ط ٣، ص ٩ وفيها صورة التقرير الذي قدمه أعضاء لجنة المجلة لعالي بانك الصدر الأعظم العنساني وحتى ص ١٥، وراجع أيضاً، يوسف آصاف، مرآة المجلة، المطبعة العمومية بمصر، ١٨٩٤

كتابه «الأشباه والنظائر» والأقوال الراجحة من كتب الفقه الحنفي، وبالتالي فإن المجلة هي العمل القانوني الوحيد الذي ظهر في عصر التنظيمات ولم يظهر فيه التأثير الأجنبي^(١)، وقد لاقت المجلة عند صدورها (١٢٨٣هـ - ١٨٦٦م) تأييداً واعترافاً بها وأصبح معمولاً بها في كل المحاكم النظامية، وعمل بها في الأردن، ومصر، والعراق، وسوريا، وألبانيا والبوسنة والهرسك، وقبرص وبلغاريا. واستمر العمل بالمجلة كأساس للقانون المدني في الدولة العثمانية حتى عام ١٩٢٦ حيث ألغى هذا القانون وبدأ العمل بالقوانين العلمانية الغربية^(٢).

٦- نماذج من القواعد العامة التي جاءت في مقدمة المجلة والتي تؤكد التسامح الفهقي الحنفي كما تؤكد الطبيعة الحركية له:

- (١) الأمور بمقاصدها يعني أن الحكم الذي يتسرب على أمر يكون على مقتضى ماهو المقصود من ذلك الأمر. (مادة ٢)^(٣)
- (٢) اليقين لا يزول بالشك. (مادة ٤)^(٤)
- (٣) الأصل بقاء ما كان على ما كان. (مادة ٥)^(٥)
- (٤) لا مساغ للاجتهاد في مورد النص. (مادة ١٤)^(٦)
- (٥) ماثبت على خلاف القياس فغيره لا يقاس عليه. (مادة ١٥)

(٦) المشقة تجلب التيسير يعني أن الصعوبة تصير سبباً للتسهيل ويلزم التوسيع في وقت الضيق يتفرع على هذا الأصل كثير من الأحكام الفقهية كالقروض

(١) ماجدة مخلوف، معروضات أحمد جودت باشا، م. س. د. ص ٥١

(٢) نفس المرجع، ص ٥٥

(٣) سليم رستم بار اللباني، شرح المجلة. م. س. د. ص ١٧. وفي شرح المجلة ينسب لكيفية تطبيق هذه القاعدة فمثلاً لو قصد شخص صبداً فقتل رجلاً فإن الدية تعد هي التي تعد لدمه ليرثه القتل، أما لو قصد قتله فإن القصاص يكون هو الواجب، ولا يتبدل الحكم سرعى سبب التعبد في كل حال «فلو أخذ مال غيره بدون إذنه مارحاً هازلاً فهلك في يده فإنه بضمن ولو لم يكن قاصداً لدمه». ص ١٩.

(٤) نفس المرجع، ص ٢٠

(٥) نفس المرجع، ص ٢٠ وهو معنى الاستصحاب أي الحكم ببقاء أمر محقق لم يقض عدمه

(٦) نفس المرجع، ص ٢٥، وهو يريد بالاجتهاد هنا تحصيل الفقيه أو المفتي للحكم شرعى جديد لم ينص عليه. أما فهم النص والاستنباط منه فإنه لا يراه اجتهاداً

والحوالة والحجر وغير ذلك وما جوزه الفقهاء من الرخص والتخفيفات
في الأحكام الشرعية هو من هذه القاعدة. (م ١٧)^(١)

(٧) الأمر إذا ضاق اتسع. (م ١٨)^(٢)

(٨) لا ضرر ولا ضرار. (م ١٩)^(٣).

(٩) الضرر يزال. (م ٢٠)^(٤)

(١٠) الضرورات تبيح المحظورات (م ٢١)^(٥)

(١١) الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف (م ٢٧)^(٦).

(١٢) الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة ومن هذا القبيل تجوز بيع
الوفاء فإنه لما كثرت الديون على أهالي بخارى مَّست الحاجة إلى ذلك
فصار مرعياً (م ٣٢)^(٧)

(١٣) العادة محكمة - يعني أن العادة عامة كانت أو خاصة تجعل حكماً لإثبات
حكم شرعي (م ٣٦)^(٨)

(١) شرح المجلة، م. س، ذ، ص ٢٧، وقال الشارح «اعلم أن المصنف وأخوه إماماً يعتبران في موضع لائنص فيه
وأما في المواضع التي ورد فيها النص بحلله فالمنشقة لا تجلب التيسير.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٨

(٣) نفس المرجع، ص ٢٩.

(٤) نفس المرجع، ص ٢٩

(٥) نفس المرجع، ص ٢٩

(٦) نفس المرجع، ص ٣١

(٧) نفس المرجع، ص ٣٣. وهذا أحد ما نرجح من مذهب الفقهاء الأحدث نوع الناس ومن عان من الفسوق وأدوات

الفقهاء لتجوز بيع الوفاء هما العرف، والاستحسان فحيث لا يجد القيس فإن عقده يعدل إلى الاستحسان

من أجل التيسير على الناس. وفي كتب الاستحسان من «المبسوط» قال «الاستحسان طلب السهولة في

الأحكام فيما يتلصق فيه الخاص والعام وقيل الأخذ بالسعة وإنشاء الدعة وقيل الأخذ بالسماحة وإنشاء ما فيه

الراحة وحاصل هذه العبارة أنه ترك العسر لليسر وهو أصل الدين قال تعالى «يريد الله بكم اليسر ولا يريد

بكم العسر» وفي هذا الكتاب قواعد منهجية للفقه الحنفي وتطبيقاتها ومنها عملهم بحبر واحد، في الأحكام

دون الديانات على سبيل الاحتياط راجع السرخسي، المبسوط، ج ١٠، م. س، ذ، ص ١٤٥ - ١٨٠

(٨) شرح المجلة، م. س، ذ، ص ٣٤ وهذا يدل على عمل الأصناف بالعرف وبناء الأحكام عليه وعن أبي

يوسف «إذا كان النص مبنيًا على العرف والعادة فالعبارة للعرف، العادة».

- (١٤) استعمال الناس حجة يجب العمل بها (م ٣٧)(١)
- (١٥) لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان (م ٣٩)(٢)
- (١٦) الحقيقة تترك بدلالة العادة (م ٤٠)(٣)
- (١٧) المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً (م ٤٣)(٤)
- (١٨) التعيين بالعرف كالتعيين بالنص (م ٤٥)(٥)
- (١٩) التصرف على الرعية منوط بالمصلحة (م ٥٨)(٦)
- (٢٠) يغتفر في البقاء مالا يغتفر في الإتيان (م ٥٥)(٧)

(١) نفس المرجع، ص ٣٥.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٦.

(٣) نفس المرجع، ص ٣٦.

(٤) نفس المرجع، ص ٣٧.

(٥) نفسه، ص ٣٨.

(٦) نفسه، ص ٤٢ وهذا أحد القيود على سلوك الحاكم

(٧) نفسه، ص ٤٢.

المبحث الثالث

المحدد السياسي - الدولي وتأثيره على تعامل

الدولة العثمانية مع اقليتها

مع ظهور الإسلام في الجزيرة العربية انشطر الشرق الأدنى حضارياً إلى ما أسماه «توينبي» حضارة الشرق الأدنى، ويقصد بها الحضارية اليونانية وقوامها ماورثه اليونان من الحضارة الهلينية وتأثير المسيحية، وحضارة الشرق الأوسط وهو ما يطلق عليها الحضارة الإسلامية في الشرق الأدنى^(١)، وقد وضعت الحضارتان في موقع المواجهة مع انطلاقة الفتوحات الإسلامية الكبرى في عصر دولة الخلافة الراشدة، وفي عصر الدولة الأموية. فقد استطاعت الحضارة الإسلامية أن تزحزح الإمبراطورية الرومانية عن ممتلكاتها في الشام، ومصر، والمغرب العربي. ووفقاً لما يطلق عليه الباحث «ميل المد الاستراتيجي للحضارات»، فإن الحضارة الإسلامية في تطبيقها العربي قد اتجهت فتوحاتها شرقاً وغرباً دون إمكان توسعها شمالاً^(٢)، وبلغ أقصى مدى للمد الاستراتيجي للحضارة العربية الإسلامية في عهد الدول العربية الإسلامية في عهد الدولة العباسية في عهدها الأول (ما قبل المتوكل)، وكانت الإمبراطورية الرومانية الشرفية هي خط الدفاع الأول في مواجهة المد الإسلامي، واتخذ الصدام الحضري بينهما طابع المواجهة الثابتة بين المد والجزر، هجوماً ودفاعاً حيث نشأت مناطق الثغور على الحدود الفاصلة بين العالم

(١) محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربي (١٥١٤-١٩١٤) (القاهرة: الأناضول النظرية - ١٩٨٥)، ص ٧
(٢) في فتوح مصر وأخبارها لابن عبدالحكم حبر عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال «حلفت الدنيا على خمس صور على صورة الطير برأسه وصدرة وجناحيه وذنبه فالرأس مكة وشذبة واليمين والصدر الشام ومصر والجناح الأيمن العراق وخلف العراق أمة يقال لها وافي . حلف وافي أمة يقال لها وافي وخلف ذلك من الأمم مالا يعلمه إلا الله عز وجل والجناح الأيسر السند .خلف السند الهند وخلف الهند أمة يقال لها ناسك وخلف ناسك أمة يقال لها السند وخلف ذلك من الأمم مالا يعلمه إلا الله عز وجل . والذنب من ذات الحمام إلى مغرب الشمس وشبهه في الطير الذئب . وبصرف النظر عن صحة الخبر فإنه يعكس التصور الاستراتيجي العربي للعالم حيث اتجهت الفتوحات شرقاً وغرباً ولم تنتج شمالاً راجع إلى انقسام عبدالرحمن بن عبدالله بن الحكم، فتوح مصر وأخبارها . م . س . ذ . ص ١ .

الإسلامي، والعالم المسيحي الأرثوذكسي^(١) وفي إطار تعرض الإمبراطورية الرومانية التي كان مقرها «روما» لهجمات البرابرة من القوط بدأ التفكير في نقل العاصمة، واختار قسطنطين «بيزنطة» لتكون القاعدة الجديدة للإمبراطورية، وبعد تخطيط المدينة على يد قسطنطين افتتحت المدينة الجديدة بصفة رسمية وأصبحت عاصمة للإمبراطورية الرومانية وسميت «روما الجديدة» وذلك عام ٣٣٠ م، وامتزجت الاحتفالات بطقوس دينية نصرانية لأول مرة في تاريخ الأباطرة الرومان لأن «قسطنطين» كان أول قيصر روماني يعتنق النصرانية وذلك عام ٣١٢ م، ولأن القسطنطينية قد تأسست لتكون مدينة للنصرانية فقد هاجر إليها أنصارها من كل حذب وصوب، وتكون لدى سكانها وعى بالذات اختلطت في تكوينه العوامل الدينية، والثقافية، والتاريخية في مواجهة روما التي كانت لاتزال معقلاً للوثنية^(٢). ولم تستطع روما الصمود فانهارت في سنة ٤٧٦ م بينما بقيت بعدها «بيزنطة» صامدة لأكثر من ألف عام حيث سقطت في يد محمد الفاتح العثماني سنة ١٤٥٣ م. وبانفصال الكنيسة الشرقية عن كنيسة روما لأسباب سياسية ودينية في أواخر القرن الرابع الميلادي تعمقت أسباب العداء بينهما بشكل عنيف جعل أي وافد جديد يبدو في نظر الأرثوذكس الشرقيين أقل خطراً وأكثر احتمالاً وقبولاً من الكاثوليك اللاتين الذين يصرون على عودة المهراطيين الشرقيين إلى حظيرة كنيستهم^(٣).

(١) عن خطوط التماس بين الحضارة الإسلامية، الإمبراطورية الرومانية راجع عز الدين فوده، في النظرية العامة للحدود، رؤية حضارية مع إشارة خاصة لحدود دار الإسلام، م. س. د، ص ٢٧ - ٢٨ وأيضاً تويني، مختصر دراسة التاريخ، ص ٢٦٧.

(٢) عن قسطنطينية ونشأتها راجع: محمد جميل بيهم، فلسفة التاريخ العثماني، م. س. د، ص ١٥٥ - ١٧٠.

عبد السلام عبدالعزيز فهمي، السلطان محمد الفاتح القسطنطينية

وقاهر الروم. (بيروت: دار القلم - ط ٣)، ص ٤٧ - ص ٤٩

محمد مصطفى صفوت، السلطان محمد الفاتح القسطنطينية (القاهرة دار الفكر، ١٩٤٨) ص ٢٩ - ص ٣٧

(٣) عن العداء بين اللاتين والأرثوذكس، راجع: جميل بيهم، فلسفة التاريخ العثماني، م. س. د، ص ٢٠٠ - ٢٠١ وعبد السلام عبدالعزيز فهمي، السلطان محمد الفاتح القسطنطينية وقاهر الروم، م. س. د، ص ٥٦ - ص ٥٧ وراجع أيضاً: مدام الترابي، محمد الفاتح في بيروت: دور العلم لتلاميذ - ط ١٩٦٩، ص ٦٢.

وكانت الحملات الصليبية التي شنتها الكنيسة الغربية الكاثوليكية على العالم الإسلامي موجهة ليس إلى المسلمين الكفار وحدهم وإنما أيضا إلى المهترطين الأرثوذكس، ومنذ الحملة الصليبية الأولى والبلدان الخاضعة للإمبراطورية الرومانية الشرقية تتعرض لفظائع وحشية من الصليبيين الكاثوليك، لكن الأمر بلغ منتهاه مع الحملة الصليبية الرابعة التي بددت استقلال بيزنطة لمدة ٥٧ عاما. ومع أنها استعادت استقلالها إلا أن هذا الاحتلال عمق من أسباب العداوة بين الأرثوذكس والكاثوليك، كما هددت القوة البيزنطية وجعلها مطمعا للقوى الناشئة حولها من البلغار، والصرب وغيرهم^(١). وكان القدر الجغرافي والتاريخي للإمبراطورية الشرقية أن تكون متاخمة للوجود الإسلامي وحدا للصدام معه سواء في المرحلة الأولى للفتوحات الإسلامية العربية أو المرحلة الثانية للفتوحات الإسلامية التركية، فمع ظهور الأتراك كقوة صاعدة في منطقة السهوب الآسيوية في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي كان طبيعيا أن يتخذ «ميل المد الاستراتيجي» وجهة تتفق مع القادم الإسلامي الجديد، وقد أخذ هذا الميل اتجاهها غربيا من الشرق، فأكمل هذا المد التركي ما كان المد العربي قد وقف دونه، لقد كانت قوة السلاجقة الصاعدة تطيح في طريقها بمنطقة إيران وتقترب من الأناضول الشرقي، وقد حاول السلطان السلجوقي «ألب أرسلان» تجنب الصدام العسكري مع الإمبراطورية البيزنطية مقابل إقرار الإمبراطور بالجزية، ولكن أنى للإمبراطورية التي تمثل قمة التحضر في العصور الوسطى أن تقبل بالطاعة والخضوع لبرابرة أجلاف، لقد قال الإمبراطور وفقا «لجيسون» إذا كان البربري يرغب في السلم

(١) عن الحملات الصليبية راجع: بيهم، فلسفة التاريخ العنصامي. م. س. ذ ص ٨٥ - ٨٧ وعن تأثير هذه الحملات على تاجيج العلاقة بين اللاتين، والأرثوذكس راجع صفة أساسية، عبدالسلام عبدالعزيز فهمي، السلطان محمد الفاتح، م، س، ذ، ص ٥٨، ص ٦٠. وأيضاً سالم الرشيدى، محمد الفاتح، م. س. ذ، ص ٦٣ وراجع أيضا، محمد مصطفى صفوت، السلطان محمد الفاتح الفاتح القسطنطينية، م. س. ذ، ص ٤٤

فليترك الأرض التي يحتلها لجند الرومان ويسلم قصره ومدينته ضمانا على إخلاصه»، وهزم «رومانوس ديوجينيس» هزيمة هائلة أوقعت الإمبراطور نفسه في الأسر، وعامله «ألب أرسلان» باحترام بالغ وزوج ابنه «ملكشاه» من ابنة الإمبراطور وأقيمت احتفالات ضخمة بالزواج^(١). إن إحدى الدلالات الرمزية للزواج في الثقافة التركية يعنى حق الزوج في أراضى صهره^(٢) وبقي هذا الحق مفتوحا إلى أن ظهرت الدولة العثمانية لتحققه على يد السلطان العثماني «محمد الفاتح». وبظهور الدول العثمانية على الحدود مع الإمبراطورية البيزنطية التي أصبحت ظلًا بلا قوة ولا هبة كان طبيعيا أن يحدث الصدام بينهما، ووقع الصدام الأول بينهما عام ١٣٣١م بسبب استيلاء العثمانيين على بورصة وإبزنك وهزم أورخان الامبراطور البيزنطي Androniks plealoges في معركة pelekanton، وكانت الهزيمة قاسية إلى حد جعل الإمبراطورية البيزنطية تنكر في بحث طرق المصالحة مع الدولة العثمانية الناشئة^(٣) ومع ظهور قوى إقليمية جديدة ممثلة في الصرب، والبلغار في البلقان هذه القوى أعادت تنظيم كنائسها على أساس قومي صاحبه طموح في السيطرة على «بيزنطة» خاصة من قبل الصرب تحت حكم «ستيفان دوشان» الذي اتخذ لقب قيصر الصرب والإغريق، ولكن إحدى المفارقات القدرية التاريخية تمثلت في أن صعود صربيا، وبلغاريا كان سببا في اضطراب بيزنطة للتحالف مع الدولة العثمانية واستدعائها لحمايتها من مخاطر هذا الصعود، وقبل أن يحتل سليمان غازي غاليبولى كان قد عبر الدردنيل ١٧ مرة لكي يساعد بيزنطة في كسر طموح القوى البلقانية الراغبة في السيطرة عليها^(٤). لقد كان احتلال غاليبولى حدثا فارقا في التاريخ الأوروبي والعثماني لأنه لم يمكن بعدها رد العثمانيين عن الاستمرار في التوسع على حساب الدول الأوروبية.

(١) أرمنيوس فامبرى، تاريخ بخارى منذ أقدم العصور حتى العصر الحاضر، ترجمة أحمد محمود الساداتى، مراجعة يحيى الخشاب (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق - ١٩٨٧) ط ٢، ص ١٣٦، ص ١٣٧

(٢) بيهم، فلسفة التاريخ العثماني، م. س. ط، ص ١٦٣.

(٣) يلماز، أوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية، م. س. ذ، ج ١، ص ٩٣ - ص ٩٤

(٤) نفس المرجع، ص ٥٦

لقد أدى ذلك إلى بداية الوعي الأوروبي بالخطر العثماني ودشنت حملات صليبية لهزيمة العثمانيين لكنها فشلت، ويلاحظ أن هذه الحملات كانت تقودها القوى المناوئة «ليبيزنتية» إما لأسباب قومية سياسية (كالصرب) أو لأسباب دينية (كالمجر، والألمان، والفلمنك، والفرنسيين وغيرهم). لكن بيرنطة نفسها لم يكن لها دور فيها لبروز العثمانيين كقوة مجاورة «ليبيزنتية»، تلجأ للاستخدام العاقل للقوة، ولا يمكن تجاهل وجودها، وقد قدرت «بيزنتية» أن مخاطر العثمانيين أقل من مخاطر القوى المسيحية الأخرى أرثوذكسية أو كاثوليكية. وكان العثمانيون يبدون كقوة مرجحة في صراعات البلقان الإقليمية، ولذا سارع البيزنطيون للتحالف معهم وكانت مصلحة العثمانيين تدفعهم هم الآخرين لذلك. ثم حدوث صراع داخلي على السلطة في بيزنتية جعل أحد أطراف الصراع وهو «كانتا كوزيناس» يستنجد بأورخان على أن يزوجه لابنته تيودورا وفي سنة ١٣٤٦م استطاع أن يعتلى عرش القسطنطينية وتجدد النزاع في القسطنطينية فيما بين ١٣٤٨م، ١٣٥٣م بين «كانتا كوزيناس» ومشاركه في السلطة «حنا باليولوجاس» واستنجد «كانتا كوزيناس» مضطرا بالعثمانيين مقابل التنازل لهم عن قلعة في تراقيا، وقد أدى استقدام «كانتا كوزيناس» للعثمانيين إلى مراجعة موقفه استراتيجيا لكنه فشل في إمكان زحزحة العثمانيين، كما فشل في إمكان الاستعانة بالصرب والبلغار ضد العثمانيين، وتأزم موقفه في الصراع مع «حنا باليولوجاس» مما أدى إلى قيام ثورة نادت بسقوطه وتولية «حنا باليولوجاس»، لكن مقدمه لم يغير من وضع العثمانيين في أوروبا، إذ اعترف «باليولوجاس» بمركز العثمانيين من خلال معاهدة مع أورخان، وزوج ابنته بابن أورخان وكما يقول جيبونز فإن الاحتفال بالزفاف لم يتقرر فيه مصير ابنة «باليولوجاس» بل مصير الإمبراطورية البيزنطية كلها^(١)

(١) محمد انيس، الدولة العثمانية والشرق العربي، م... س... د، ص ٢٦

ومنذ القرن الخامس عشر ظهرت المجر كقوة مسيحية صاعدة تقود الحملات الصليبية ضد العثمانيين في عهد ملكها «جون هنيادي» (١٤٤٤م - ١٤٥٨م) وخلفه ماتياس كورفينس (١٤٥٨م - ١٤٩٠)، وقد استغلت الدولة العثمانية الصراعات الداخلية بين الأرستقراطية المجرية وبين الفلاحين الراضحين تحت سطوة ضرائبهم، كما أدى طمع أسرة «الهابسبرج» في السيطرة على المجر إلى استعانة «زابوليا» ممثل الأرستقراطية المجرية بسليمان القانوني الذي ثبته على عرش المجر فقرر اعتراف النمسا به، وبعد موت «زابوليا» تجددت أطماع النمسا في المحر فقرر سليمان القانوني دمجها في ممتلكاته وأصبحت بودا مقرا للبيكر بك العثماني عام ١٥٤١م^(١) إن سقوط القسطنطينية في يد الفاتح هي نموذج لكيفية قدرة العثمانيين على استغلال الوضع الدولي والتلاعب بمتغيراته بكفاءة تعكس الحاسة الفطرية الاستراتيجية لدى الأتراك. فمن خلال خبرة مائة عام في القارة الأوروبية تأكد الفاتح من عمق الهوة بين الكاثوليك والأرثوذكس وعرف أن محاولات «بيزنطة» التي بلغت ٣٠ محاولة للانضمام إلى الكنيسة اللاتينية الغربية لم تكن مخلصه من جانب بيزنطة^(٢)، ولم يكن لدى الغرب حافز للاستجابة لتلك المحاولات، فالبيزنط كانوا يرون الفرنج «كلابا وفي قتلهم كثارة للذنوب»، وحين استنجد قسطنطين آخر أباطرة بيزنطة بالغرب كمحاولة أخيرة فإن مراسم قد جرت على الأصول الكاثوليكية لتوحيد الكنيستين في «أيا صوفيا» أكبر كنائس العالم مما أثار الشعب البيزنطي وقال رئيس وزراء بيزنطة جملته التاريخية «إنني أفضل أن أشاهد في ديار البيزنط عمامة الأتراك على أن أشاهد قسعة اللاتين» وثمة الشعب البيزنطي كله مرددا «الترك ولا اللاتين» لذا فإن المساعدات التي قدمت للقسطنطينية وهي في

(١) بول كولز، العثمانيون في أوروبا، م. س. د. ص ٨٧.

(٢) محمد مصطفى صفوت، السلطان محمد الفاتح فاتح القسطنطينية، م. س. د. ص ٤٥ حيث يذكر أنه فيما بين سنتي ١٠٥٤ و ١٤٥٣ بلغت محاولات توحيد الكنيسة الشرقية والغربية ثلاثين محاولة

الرمق الأخير من الغرب لا تذكر^(١).

وقد استطاع الفاتح أن يستغل التناقضات الموجودة بين السكان في الداخل فاستمال أهل جنوة الذين يسكنون «حى غلطة» وقد استجابوا إليه ونقلوا إليه بعض أخبار التحركات داخل «بيزنطة» المحاصرة^(٢). وقد قدم الفاتح نفسه مستند إلى المبادئ الإسلامية كرجل سلام فراسل قسطنطين مؤكدا له أن دخول المدينة في حوزة العثمانيين بلا قتال سيجعلها بمثابة الأرض المفتوحة صلحا مما سيعطى لأهاليها الحماية، ولإمبراطورها الذي سيقى حاكما لها ولن يتغير من وضعها السياسي سوى دخولها في التبعية العثمانية. ولكن قسطنطين رفض وأبى إلا القتال^(٣). هكذا كان الوضع الدولي الذي وجد فيه العثمانيون أحد محددات السلوك العثماني في القارة الأوروبية وقد انعكس ذلك على أهالي البلدان المفتوحة على النحو الآتي:

١- تطبيق نظام الملة الإسلامى على البلدان المفتوحة بحيث يبقى الوضع كما كان عليه قبل دخولهم فى تبعية العثمانيين، خاصة ما يتعلق بشعائرتهم الدينية، وعلاقاتهم الاجتماعية، مكنتين بدفع الجزية إلى الدولة.

فعلى سبيل المثال بعد معركة «قوص أوه» سنة ١٣٨٩م والتي فقدت فيها صربيا استقلالها لم يضم «بايزيد» صربيا كولاية إلى الدولة مرة أخرى لشعور الشعب الصربى المهزوم، وولى عليها ابن ملك الصرب السابق «ستيفان بن لازار» وتزوج

(١) عبدالسلام عبدالعزيز فهمى، السلطان محمد الفاتح الفسطينية وقاهر الروم، م. س. د. ص ١٠٣
(٢) نفس المرجع، ص ١١٤، فقد عرض محمد الفاتح على الإمبراطور البيزنطى السلب على أن يكون حاكما للمورة كما كان من قبل وكان يريد أن يسهلها سلما لكنه قال «لقد أسمت على أن ادع عن الفسطينية حتى آخر نفس في حياتى فإما أن يحفظ عرشها أو أموت تحت أسوارها» ص ١١٦، وأيضا بنام العسلى، الفاتح القائد، م. س. د. ص ٧٧. وأيضا أوزبونا، تاريخ الدولة العثمانية، م. س. د. ص ١٣٦.

(٣) أوزبونا، تاريخ الدولة العثمانية، ج ١، م. س. د. ص ٣٢، ومحمد جميل بيهم، فلسفة التاريخ العثمانى، م. س. د. ص ٢٤٧، ص ٢٣٨

أخته «أوليفيرا» ومنحه حق حكم شعبه وفقا لقوانين بلاده مقابل دفع جزية سنوية مع التعهد بتقديم عدد معين من المقاتلين فى الجيش العثمانى وقت الحرب^(١). وفى عهد مراد الثانى وافق أمير الصرب «جورج برنكوفيتش» على أن يدفع للدولة العثمانية جزية سنوية قدرها خمسين ألف دوكا ذهبيا ويقدم للسلطان فرقة من جنوده للمساعدة وقت الحرب وأن يزوج ابنته (مارا) وأن يقطع علاقاته مع ملك المجر وأن يتنازل للدولة عن موقع لحامية تركية يكون واجبها منع حدوث الفتن والاضطرابات^(٢)، إن الدولة راعت العرف فى التعامل مع الطبيعة المركبة لسكانها فاعترفت بالقوانين الداخلية لمختلف الجماعات التى تشكل الدولة حرصا على تجنب نشوب قلاقل بين صفوف السكان ولا اعتبارات ذات طابع اقتصادى فالعثمانيون منذ دور الحمل بتزائيل المتأجيم الصربية لاقتفادهم الخبرة فى هذا المجال، كما اعترف بالقانون العرفى للجماعات السكانية التى تضم وحدات مشاة خفيفة أو حاميات للقلاع كما قبل استمرار بعض الهياكل الإدارية والضريبية والحقوقية والعسكرية عندما لا تلحق ضررا بمصالح الدولة^(٣).

٢- تعدد وتنوع مستويات تعامل الدولة العثمانية مع البلدان المفتوحة فلم تكن هناك خطة واحدة جامدة وإنما اتسمت خطة التعامل بمرونة وحركة فمثلا البلدان البعيدة عن مركز الإمبراطورية مثل مولدافيا، وفالاشيا لم يكونا مندمجين فى

(١) بسام العسلى، الفاتح القائد، م. س. د، ص ٤١، وأيض محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق إحسان حفى، م. س. د، ط ٢، ص ١٣٧ حيث ذكر «وبنبدأ السلطان بايزيد الأول أعماله بتولية «اسطف بن لازار» ملك الصرب حاكما عليها وتزوج أخته «أوليفيرا» وأجازته بأن يحكم بلاده على حسب قوانينهم بشرط دفع جزية معينة وتقديم عدد معين من الجنود ينضمون الى الجيش وقت الحرب، ولم يضم بلاد الصرب إلى أملاكه مراعاة للاستقلال».

(٢) العسلى، الفاتح القائد، م. س. د، ص ٦٢ وبالأساس محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، م. س. د، ص ١٥٤.

(٣) مجموعة باحثين إشراف روبرت هانتون، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق أحمد محمد شاو (القاهرة: دار الفكر - ١٩٩٣) ج ١، ص ٢٠٠ - ص ١٠١، فى بيلورايبيلد بسينو، تنظيم الإمبراطورية العثمانية القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

الإمبراطورية بالمعنى الدقيق للمصطلح بل كانا يشكلان بلدين متميزين يدفعان الجزية للسلطان واحتفظوا بآليات اختيار حكامهما، واحتفظوا بمؤسساتهم السياسية المميزة ونظامهم الاجتماعي المميز بل وعلاقتهم مع جيرانهم وشركائهم التقليديين، وكان السلطان العثماني هو الذى ينصب الحكام ويمنحهم سلطتهم ويسلمهم رموزها. وكان على حكامهما (النوفودات) أن ينحازوا إلى السياسة الخارجية للسلطان «أن يكونوا أصدقاء أصدقاءه وأعداء أعدائه»^(١) وتمثل جمهورية راجوسا (دوبرفنيك) نموذجا آخر لكيفية تعامل الدولة مع البلدان التى قبلت بالخضوع لها فهذه الجمهورية قبلت الخضوع للدولة على أن تدفع جزية سنوية لها وعقدت بذلك معاهدة هى الأولى مع دولة غربية مسيحية - وقد هدفت راجوسا من ذلك التخلص من ضغوط القوى البحرية كالبنادقة أو البرية كالمجر، ورأت أن الدولة العثمانية هى التى ستحميها وقبل العثمانيون ذلك طالما أعفاهم من التدخل العسكرى، وقد احتفظت «راجوسا» بحكم ذاتى كامل فى إطار مؤسساتهم الخاصة وتنظيمهم الاجتماعى الخاص وضمت «القوانين نامه» لهم حربتهم التجارية عبر مختلف أرجاء الإمبراطورية ومنحتهم شروطا جمركية متميزة بهم بسددون ٢٪ عن صادراتهم ومثلها على وارداتهم كما استندت تجارتهم إلى شبكة من الجاليات المستوطنة فى غالب مراكز أوروبا العثمانية وكانت هذه الجاليات منظمة على شكل كومونات ذاتية وتمتع بامتيازات ضريبية^(٢).

أما «الجلبل الأسود» كمنطقة جبلية منعزلة فقد ظلت تقاوم التدخل العثماني حتى عام ١٤٩٦م لذا فإن العثمانيين لم يُدخِلوا فيها، نظام التيمار والسباهى واكتفوا بسيادة اسمية عليها حيث كانت الأرستقراطية المنتحبة من أهلها هى

(١) نفس المرجع، فى جيل فاينشتاين، الولايات البلقانية (١٦٠٦ - ١٧٧٤). ج ١، ص ٤٤٠.

(٢) عن راجوسا راجع:

بسام العسلى، الفاتح القائد، م. س. د، ص ٣٦، و بول كولز، العثمانيون فى أوروبا، م. س. د، ص ١١٢. وتاريخ الدولة العثمانية، فى: جيل فاينشتاين، الولايات البلقانية (١٦٠٦ - ١٧٧٤)، ج ١، ص ٤٤٦.

الوسيط بين الدولة والأهالي إذ يقومون بجمع الضرائب وتسليمها وإعداد قوة عسكرية تلحق بالجيش العثماني، وكانت هذه القوة العسكرية هي علامة خضوع الجبل الأسود للدولة^(١). وفي البانيا فإن جنوبها الحصري خضع للقواعد العامة المؤسسية في الدولة بينما شمالها القبلي قد احتفظ بالحكم الذاتي في إطار النظام القبلي التقليدي، وكانت الوحدة الأولى للنظام السياسي هي العشيرة، وكانت مجموعة عشائر تشكل وحدة إقليمية مستقلة (لواء) يترأسه حامل لواء (بيرقدار) يصدر الأحكام بموجب أعراف غير مكتوبة، وكانت عدة بيارق تشكل قبيلة يقودها عضو من أسرة سائدة (أى كبيرة) وكان هناك «بلوكباشى» معين من جانب السنجق بك يلعب دور الوسيط بين الإدارة العثمانية والعشائر^(٢).

٣- بدت السياسة العثمانية تجاه أهالي البلدان المفتوحة سياسة عادلة جعلتهم ينظرون إلى العثمانيين كمحررين لهم «فبول كولز» يذكر «أن العثمانيين لا قوا ترحيبا متلاحقا باعتبارهم محررين من قبل الفلاحين في ألبانيا ومن قبل سكان الجزر اليونانيين لأن سادتهم الأوروبيين قد أخضعوهم لاستغلال اقتصادى بشع وكان استعدادهم لقبول الحكم العثماني يتردد صداه في بعض مدن إيطاليا ذاتها ففي ١٤٨٠م في أنكونا Ancona وفي رافنا في بداية ق ١٦ قبل أحد نواب المدينة للكاردينال جيوليو ميدتش السنسير البابوى «القاصد الرسولى»: «سيدى إذا ما وصل الترك إلى راجوسا فإننا سنضع أنفسنا بين أيديهم». لقد كان هذا ملجأ أخير للوطنية في العصور الوسطى إذا ما اضطرت لمواجهة سياسة البابا المركزية في عصر النهضة^(٣)، وقد ساعدت الثقافة العثمانية من ناحية وطبيعة الدين الإسلامى والمذهب الحنفى من ناحية أخرى على أن يقبل العثمانيون أهالي البلدان التى

(١) بول كولز، العثمانيون فى أوروبا، م. س. د، ص ١١٣ وأيضاً تاريخ الدولة العثمانية - ج ١ فى جبل فاينشتاين، الولايات البلقانية (١٦٠٦ - ١٧٧٤)، ص ٤٤٧.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٤٨

(٣) بول كولز، العثمانيون فى أوروبا، م. س. د، ص ١٥٢-١٥٣.

فتحوها كجزء من الأمة العثمانية وعلى قدم المساواة مع مواطنيهم المسلمين، ويكفي أن نشير إلى أن الجيوش العثمانية التي فتحت آسيا الصغرى والتي تعمقت في أوروبا كانت تحتوى على قطاعات كبيرة من غير المسلمين من البلغار، واليونان، والصرب، والبيزنط، وأهل الجبل الأسود، والألبان والذين كانوا يشكلون جزءاً من الأمة العثمانية^(١)، وهنا يجب أن نشير إلى أن الدولة العثمانية تمثل نموذجاً فذاً في التاريخ الإسلامى فهو يتجاوز التطبيق الأموى، كما يتجاوز التطبيق العباسى كذلك، فلم يحدث فى التاريخ والممارسة الإسلامية أن وجد داخل مؤسسة الجهاد «الجيش» هذا العدد الهائل من الجنود غير المسلمين دون حساسية تجاه عدم إسلامهم أو حساسية تجاه ولائهم للدولة، ولابد أن يكون هذا الانتظام لغير المسلمين فى جيش إسلامى راجعاً لثلاثة عوامل أولها: التسامح والعدل العثمانيين وثانيها: صرامة القواعد المؤسسية التى وضعها العثمانيون لقيادة الجيش ومواجهة الأعداء ثالثها: اعتبار غير المسلمين مواطنين على قدم المساواة فى الدولة مع المسلمين يشاركونهم الغرم والغنم.

٤- تأسيس نظام الملة العثمانى على ضوء الواقع السياسى فى البلقان فقد فهم العثمانيون جيداً عمق الخلاف الدينى بين الشعوب لذا عملوا على اعتبار الأرثوذكس هم عصبية الدولة فى البلقان، ولتطوير هوية مشتركة للأرثوذكس فقد استخدموا ما يسميه الباحث مبدأ «وَحَدِّ واحكم» «unit and Rule». فقد اعتبر جميع الأعراق بلغار، وأرمن، ويونان، ورومان ملة واحدة يرأسهم البطريرك الأرثوذكسى فى القسطنطينية، وقد يبدو شيئاً مثيراً أن تتوحد أمم مختلفة الأعراق على أساس دينى من حاكم مسلم لا ينتمى لهذا الدين - أى أن الدولة العثمانية قد وحدت العالم الأرثوذكسى داخلها وهو ما فشلت فيه الإمبراطورية البيزنطية ذاتها.

(١) بيهم، فلسفة- التاريخ العثمانى، م.س.د، ص٢٤٢.

وقد وجد الأرثوذكس في الدولة العثمانية المسلمة إطارا للحفاظ على هويتهم بل وتطوير للغة التفاهم المشترك بين أعراقهم المختلفة عبر المؤسسات العثمانية المالية والسياسية والإدارية^(١)، وقد أدرك العثمانيون أن الخطر القادم هو من الكنيسة الكاثوليكية اللاتينية لأن مجال فعلها الاستراتيجي والروحي بعيدا عن السيطرة العثمانية، كما أن هذه الكنيسة هي التي قادت الحملات الصليبية الكبرى ضد الدولة وهي الكنيسة التي مارست القمع والاستئصال الرهيب ضد المسلمين في أسبانيا «الأندلس»، لذا فإن نظام الملة العثماني قد عمد إلى الأرثوذكس فوحدتهم ضمن الأمة العثمانية ليكونوا أداتها في مواجهة الخطر الكاثوليكي الذي لا يزال يمثل خطرا على الدولة العثمانية كما كان على «بيزنطة»، ولذا فإن الجيش العثماني في مواجهة المجر - ورغم أن سيجموند المجرى دعا إلى حرب صليبية - كان يتكون من الصرب والروم والبوسنيين بقدر ما كان فيه من المسلمين ولما جاء هونيادي المجرى لقتال الصربي «برنكوفتش» فضل أن يقبل سيادة المسلمين لأن ملك المجر كان يصر على تبعية الأرثوذكس لكنيسته بينما وعده الفاتح العثماني بأنه سيعمر مقابل كل مسجد كيسة تؤدي نبيها البرعمية شعائرها بكامل حريرتها^(٢) وينسب إلى الصرب إفشاء سر الألغام التي وصعها المجر تحت قلعة بلغراد بعد أن عجزوا عن حمايتها للعثمانيين ولم يفعلوا ذلك إلا بغضا في الكثكلة وكرها في أهلها^(٣)، وحبا في الدولة العثمانية المسلمة التي رأوا فيها دولتهم التي يجب عليهم أن يدافعوا

(١) في تحليل مشابه راجع: أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد شمس، مراجعة شفيق غربال (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٦٠ - ط ١) ص ٢٩٠ حيث يفسر طول سيطرة الدولة العثمانية على العالم الأرثوذكسي بأن العثمانيين أدوا رسالة سياسية إيجابية قوامها تزويد العالم المسيحي الأرثوذكسي بالدولة العالمية التي كان يعجز عن توفيرها لنفسه، وص ٢١٧ أيضا حيث اعتبر الدولة العثمانية دولة عالمية لم يكن المجتمع الأرثوذكسي ليستطيع السير بدونها.

(٢) بيهم، فلسفة التاريخ العثماني، م. س. ذ، ص ٢٤٣

(٣) نفس المرجع، ص ٢٤٣

عنها، وبالإضافة إلى توحيد الأرثوذكس فإن الدولة العثمانية قد استغلت انتشار المذاهب المسيحية المعارضة للكاتوليكية أو المعارضة للأرثوذكسية، ففي البلقان ترعرعت عقائد البوجوميل في البوسنة ومقدونيا وصربيا، وقد أسلم هؤلاء لأن الدين الإسلامي أقرب إلى عقيدتهم وصاروا ممثلي الدولة في الأماكن البعيدة عن قلبها سواء في الأفلاق، أو البغدان، أو المجر وغيرها. كما أدت واقعة موهاكس التي حطمت الجيش المجرى إلى قتل سبعة أساقفة من أصل ١٦ أسقفا كانوا في مملكة المجر كلها، وقد استغل البروتستانت ١٥٢٦ م التسامح العثماني وانتشروا ييثون دعوتهم، وكانت طبقة الملاك للأراضي في المجر الذين دانوا بالمذهب البروتستنتى ينظرون بيسرود إلى فكرة تحريرهم من تبعية السلطان العثماني من قبل النمسا الكاثوليكية لقد كانت طبقة الملاك البروتستانت تقاوم فكرة تخليصها من الحكم العثماني على يد قوى كاثوليكية مهرطقة^(١). ويمكن النظر إلى تحول البوغوميل للإسلام على أنه جزء من الاستراتيجية العثمانية لإيجاد أمة ذات طابع موحد، فحيث لا توجد جماعات أرثوذكسية فإن قبولهم كمسلمين يقلل من إمكانية التعدد داخل الملة الدينية الواحدة، كما أن العثمانيين لم يسمحوا للبروتستانت أن ينشطوا داخل الملة الأرثوذكسية، وإنما قبلوا نشاطهم في المجر لإيجاد توازن مع الكاثوليكية في ولاية عثمانية، ولتنشيط الصراع المذهبي الموجه إلى العالم الكاثوليكي كعالم يعادى الدولة العثمانية «مسلمين، وأرثوذكس» ولذا فإن المبدأ الإسلامي «التعدد في إطار الوحدة» قد طبقه العثمانيون بفعالية مثالية، فهم قبلوا التعدد الإداري، والسياسي، والمؤسسي، وحاولوا أن يوحدوا قدر الإمكان الملل الدينية. لأن تعددها ليس شيناً محموداً وإنما هو مصدر للمخاطر الاجتماعية والسياسية وتلغيم لوحدة الدولة وتكاملها.

٥- وعلى الجانب الآسيوي في الأناضول نجد أن العثمانيين قد راعوا الوضع

^١ (١) بول كوزل، العثمانيون في أوروبا، م. س. ذ، ص ١٠٠ - ١٠١

لسياسي الذي أحاط بنشأتهم ثم توسعهم ونمو دولتهم حتى صارت إمبراطورية مع محمد الفاتح في منتصف القرن الخامس عشر. فقبل نشأة الدولة العثمانية في غرب الأناضول على الحدود مع الممالك البيزنطية كان هناك عاملان رئيسيان يشكلان المشهد السياسي في منطقة الأناضول. الأول يتمثل في وجود إمبراطوريتين مسيحتيتين هما إمبراطورية نيقية، وطرابزون. والتي يرى كوبريللي أن نشأتها هما أكبر حدث في تاريخ الأناضول في القرن الثالث عشر. والثاني يتمثل في تدهور الدولة السلجوقية ووقوعها تحت سيطرة المغول ثم تدهور سيطرة المغول وقيام قوى محلية تركية أهمها أبناء قرمان وقاعدتها قونية، وأولاد كرميان، وقاعدتها كوتاهية، وإمارة أولاد إيدين، وإمارة صاروخان، وإمارة قرى، وإمارة منتشا، وإمارة تكة، وأولاد حميد^(١)، وهكذا كان بالأناضول قوتان أحدهما مسلمة والأخرى مسيحية. وتأسست حركة العثمانيين على التوسع على حساب القوى المسيحية باعتبارها مطلوبة من الناحية الشرعية بالقتال^(٢)، بينما القوى التركية الأخرى هي قوى مسلمة ولا يجوز قتالها^(٣)، ويلاحظ أن الانتماء للإسلام في التقاليد التركية هو المعيار الأساسي والحاكم في تحديد العلاقة بالآخر، بحيث لا نرى دوافع لخوض حرب ضد مسلم لدى الجيوش الإسلامية ذاتها خاصة وأن جماعات الغزاة هي جماعات ذات طابع إسلامي قوى. ولذا تراوحت السياسة

(١) عن المشهد العام الذي ورثه العثمانيون عن السلاجقة في الأناضول راجع كوبريللي، قيام الدولة العثمانية، م. س. ذ، ص ٦٣، ص ٧١ وحتى ص ٧٦. أيضا راجع بييه، فسفة التاريخ العثماني، م. س. ذ، ص ١٧١ وما بعدها حتى ص ١٧٨.

(٢) أوزتونا، تاريخ الدولة العثمانية، ص ٩٠ حيث يذكر أن عثمان كان بعيد النظر حيث وجه فتوحاته للبيزنط فكل فتح يناله منهم سيزيده قوة، وتخشى بكل جهده التصادم مع جيوشهم. الأناضول رغم أنها كانت تشكل مجالا ملائما للانتشار العثماني المخرج إلى البحار الفاتحة، ص ٩٢.

(٣) وعن نهج العثمانيين في حروبهم الأهلية مع الأمراء المسلمين راجع سادغسي، المعارك الفاتحة، م. س. ذ، ص ١١٩، ١٢٠ وهو يشير نقطتين هامتين هما: تقبل العنف المستحدم في حدوده الدينية - حالة الضرورة ثم عدم توجيهه للشعب المسلم لفتح الباب لإيجاد التكامل السياسي بعد الفتح حيث الشعوب المسلمة هدف عثمانى لتكون قاعدة للأمة - الأقلية. ولابد أن ذلك راجع للمسلمين الإسلام في التعامل مع البغاة المسلمين حيث يكون استخدام العنف معهم حالة الضرورة وقد بدأوا ولا حتى كسر شوكتهم لا من أجل القضاء عليهم وإبادتهم. راجع سادغسي لاس نيمية، ص ٣٠. من المعنى

العثمانية تجاه الإمارات التركية المسلمة في الأناضول حول مجموعة من الآليات. أهمها: الزواج من بنات أمراء هذه الولايات كأداة سياسية لضم هذه البلدان ولتحقيق تحالف سياسي يعزز الوجود العثماني في منطقة الأناضول، فعلى سبيل المثال زوّج بايزيد ولده من ابنة كرميان فكانت له بذلك مدينة كوتاهية على سبيل المهر. والعمل على تحقيق الانتصارات في منطقة الرومللي الأوروبية على القوى غير المسلمة وإدخالها ضمن دار الإسلام كوسيلة مغنوية لإقناع القوى التركية في الأناضول بالدخول في طاعة العثمانيين باعتبارهم الأجدر بزعامة العالم التركي، وقد فعل ذلك أمراء إيدين ومنتشا، وصا، وخان، وحذا حذوهم أمير القرماز. ومع بدايات ظهور مفهوم الأمن القومي العثماني الذي يجعل من الأناضول والرومللي وحدة واحدة يجب على الدولة أن تكون لديها الامكانيات اللوجستية والتنظيمية التي تمكنها من الحفاظ عليهما معاً، لذا فإن تحالف إمارة القرمان أقوى الإمارات التركية مع القوى غير المسلمة في الرومللي وفتحها ثغرة في الجهة الشرقية للدولة أثناء انشغال الجيوش العثمانية بالتستال في الغرب سيجعل مفروضاً على الدولة، ومن منطلق إسلامي قتال إمارة القرمان رغم كونها مسلمة، كما سيفرض على الجيش العثماني أن يكون دائماً مستعداً للقتال على جبهتين في وقت واحد وهو ما حققه «بيازيد» الذي وُصِف بـ«بيلسديرم»، أي الصاعقة. أما طريقة التعامل مع الإمارات غير المسلمة وهي طرابزون، ونيقية، فإن عثمان خبرهم بين الإسلام أو الجزية أو الحرب وقد دخل كثير منهم الإسلام، ومن بقي على دينه أدى الجزية والخراج^(١)، وهنا نلاحظ ملاحظتين:

الأولى: قلة العناصر المسيحية في منطقة الأناضول. كأثر لإدبار غارات الترك

(١) محمد فريد، تاريخ الدولة العلية، م. س. د.، ص ١١٩. وهو مبدأ إسلامي يعكس الطبيعة التوحيدية والعالمية للدين الإسلامي فإن بديلاً آخر للحرب هو قبول أحكام الإسلام والانتساب للإمة الإسلامية مع البقاء على الدين المخالف للدولة لأن الهدف ليس القتل وإنما كسر العصية والامتناع. ثم تقدم الإسلام لكن تكون كلمة الله هي العليا.

والمغول عليها منذ منتصف القرن الحادى عشر الميلادى وما ترتب على ذلك من ازدياد الوجود التركى المتوطن فى الأناضول بعد الانتصارات التى حققها السلاجقة على الروم ثم انتصارات المغول على السلاجقة من بعد ويذكر «أحمد السعيد سليمان»^(١) أن الحياة الفردية قد اضمحلت فى جنوب ووسط الأناضول مما جعل الجيوش البيزنطية التى كانت تعتمد على هذه القرى أثناء تحركاتها العسكرية تتخذ تدابير استراتيجية تغنيها عنهم، وأضاف أن المسيحيين فى جنوب الأناضول قد أصبحوا عناصر تذكارية فى القرن الثالث عشر، وقد صاحب ذلك ضعف روابط الروم فى الأناضول ببيزنطة التى كانت أخذت فى الانهيار، وقد أثر ذلك على قدرة بيزنطة فى تقديم مساعدة لمسيحي الأناضول فى مواجهة العثمانيين مما جعل مسيحي الأناضول يعتقدون أن بيزنطة لم يأت خیر على يديها لذا سلم أهالى نيقية، ونيقوميديا، وبروسه للعثمانيين^(٢)، فقد طبق العثمانيون التمييز بين الأراضى المفتوحة عنوة وتلك المفتوحة صلحاً كميّار للتنظيم السياسى والإدارى ولذا فإن عوامل اقتصادية قد دفعت هذا البلدان إلى التسليم للعثمانيين دون قتال.

الثانية: أن العثمانيين قد تجاوروا مع أهالى البلدان غير المسلمة فى الأناضول وحدث بينهما تفاعل وتأثير متبادل جعل إمكان القبول بسلاطة العثمانيين أمراً ميسوراً، ولا بد وأن نشير هنا إلى أن العثمانيين قدموا نموذجاً حضارياً راقياً فى سلوكهم مع الآخر غير المسلم جعلهم جديرين بانتماء الآخرين إلى أمّتهم «فروسه» التى سقطت فى عهد عثمان لم تشهد قتالاً خارج أسوارها، وإنما أخليت

(١) أحمد السعيد سليمان، مقدمة قيام الدولة العثمانية لتكويريللى، م. س. د. ص ١٦ - ١١
(٢) محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربى، م. س. د. ص ٢١ ورغم أنه يفترض بأنه تسليم هذه المدن لم يكن بسبب تفوق حربى عثمانى إلا أن هذا التصريح خاطئ، فلقد كان العثمانيون قوة هائلة لاتقارن بها أى قوة أخرى فى الأناضول بما فى ذلك الإمارات المسيحية ولكن المنهج العثمانى فى القتال والتأثر بالمذهب الحنفى خاصة والذي يوجب ضرورة الدعوة قبل القتال هو السبب مما جعل العثمانيين قوة معنوية جديدة بالاحترام والثقة.

للعثمانيين وقائدها اليوناني تحول للإسلام وسلم ثروته للعثمانيين وتبعه في ذلك عدد كبير من رعماء اليونان في بروسه^(١). ورغم أن هناك نظريتين^(٢) في مسألة انتشار الإسلام في الأناضول إحداهما تسمى «جيبونز» والأخرى يؤيدها كوبريللى. الأولى التي يذهب إليها جيبونز تقرر أن الزيادة التي طرأت على العثمانيين في الأناضول ترجع إلى تحول غير المسلمين في الأناضول إلى الإسلام وبالتالي فإن القيادات الإدارية والتنظيمية للدولة تنتمي لهذه العناصر غير المسلمة بحكم أنها أكثر تحضرًا من الأتراك، بينما يذهب كوبريللى إلى أن هذه الزيادات ترجع للهجرات التركبية المترابطة إلى الأناضول من الأناضول الغربية، وأن الدخول في الإسلام لم يكن جماعياً وإنما كان تدريجياً وبنسبة محدودة لم ترتفع إلا بعد أن رسخت الدولة العثمانية قدمها في البلقان أى في القرن الخامس عشر على الأكثر ثم مازال الدخول في الإسلام يتزايد بعد ذلك في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ويقرر أن كل رجالات الدولة في القرن الرابع عشر كانوا تركاً أو منحدرين من الأرستقراطية التركية القديمة غير المسلمة. رغم هاتين النظريتين فإن الإسلام كان ينتشر بين أهالي البلدان المفتوحة خاصة وأن الدولة العثمانية عملت بالمبدأ الاسلامى الذى يجعل من غير المسلم اذا دخل الإسلام مسلماً كاملاً له الحقوق والواجبات وله شرف الانتماء إلى هوية الفاتحين الخدد. وهكذا نجد أن عمل الدولة العثمانية في منطقة الروملى تميز عن عملها في منطفة الأناضول... إذ كانت الروملى هي المجال الحيوى الاستراتيجى حركة الدولة بينما كانت الأناضول الاحتياطى الاستراتيجى لها. ففى الروملى كانت الدولة تجعل من أعمال القتال (الجهاد) أداة رئيسية لها ثم يحتب ذلك حوافزاً لقبول الدخول فى طاعة الدولة

(١) نفس المرجع، ص ٢٠

(٢) بسط النظريتين فى: كوبريللى، قيام الدولة العثمانية، م. س. د، ص ١٣٤ - ص ١٣٧ وفى محمد أنيس: الدولة العثمانية والشرق العربى، م. س. د، ص ٢٣ وهو يترجم عن جيبونز فى كتابه «تأسيس الإمبراطورية العثمانية».

والالتزام بأحكامها مع استعداد نفسي وإدراكي لاحتمال نقض هذه المعاهدات والعودة للقتال من جانب أهالي البلدان المفتوحة في الرومللي بحيث تبدو العودة للقتال ونكث العهود وكأنها عمل بلا جدوى . فالجهاد أداة الدولة لفرض السلم وحماية استمرار العهد وإقناع للخصم بأن نتائج القبول بالطاعة للعثمانيين هي خير له من القتال أو نبذ العهد، ففى واقعة نيكوبولى الشهيرة سنة ١٣٨٩م وقع الكونت دى نيفر الفرنسى فى جملة أسرى هذه الواقعة، وما أطلق سراحه أنفسهم إلا يعود الى محاربة السلطان فقال له بايزيد «إنى أجز لك إلا تحفظ هذا اليمين فأنت فى حل من الرجوع لمحاربتى إذ لاشىء أحب إلى من مخاربة جميع مسيحي أوروبا والانتصار عليهم^(١)»، بينما فى الأناضول نجد أن الدولة قد جعلت السلم أدواتها الرئيسية فى إخضاع خصومها المسلمين، وغير المسلمين، وكفى أن نشير إلى أن أمير القرمكان كان ينقض عهده مع الدولة ثم يعفى عنه باعتباره مسلماً ولا يجوز قتاله إلا إذا بغى، وفرض على الدولة قتاله، بينما نرى أن غير المسلمين فى الأناضول قد خضعوا للدولة سلباً بعد تحول بيزنطة إلى أداة من أدوات الدولة العثمانية، فحاكم بروسه أخلاها بأوامر من بيزنطة^(٢) ولما أصر حاكم «ألا شهر» آخر المدن التابعة لبيزنطة فى الأناضول اشترك الإمبراطور البيزنطى وولده عمانويل فى الجيوش العثمانية لإخضاعه، وترك ابنه المذكور فى حاشية السلطان «بايزيد» دليلاً على الطاعة والخضوع، وحين أفضت الإمبراطورية إلى عمانويل قيل أن توجد بالقسطنطينية «محلّة إسلامية، ومسجد، محكمة، وتعهّد

(١) محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، م. س. ذ، ص ١٤٤

(٢) نفس المرجع، ص ١٢٠ يقول محمد فريد «ثم دخل مدينة بورصة بعد أن فتح كافة ساحولها من القلاع والحصون وحاصرها نحو عشر سنوات من غير ما حرب ولا قتال، إذ أرسل ملك القسطنطينية أوامره لعامله على هذه المدينة بالانسحاب فأخلاها ودخلها أورخاد وعساكره ولم يتعرض لأهلها بسوء مقابل دفع ثلاثين ألفاً من عملتهم الذهبية، وأسلم حاكمها (أفريوس) وأعطى له لقب بك وصار من مشاهير قواد العثمانيين.

بأن يؤدي الجزية للدولة . وكما استغل السلاطين العثمانيون إخضاع الروملى لفرض شرعيتهم على الولايات التركية المتعددة فى الأناضول أن لا يدخل طاعة العثمانيين فإنهم استغلوا انهيار بيزنطة فى إقناع أتباعها بالدخول فى حوزة الدولة العثمانية، ويفترض الباحث أن نشاطاً إعلامياً ودعواياً من قبل جماعات الأخيان، والدرابيش، والغزاة، قد دشنت بين الجماعات المسيحية فى الأناضول وأنها كانت أكثر استجابة للدخول فى الإسلام بحكم تجاورها واحتكاكها مع المسلمين، ولأسباب اقتصادية تتعلق باستمرار أوضاعهم التجارية، كما أن بعدهم الجغرافى عن الروملى جعلهم أكثر ميلاً للتسامح الدينى والسياسى والمجتمعى مع الدولة العثمانية. لقد كان المحدد السياسى - الدولى أحد أهم المحددات التى كَيْفَت تعامل الدولة مع أقلياتها وسيظل محدداً جوهرياً حتى آخر لحظة فى حياة الدولة، وإن كان تكييف الدولة معه سيختل فى حالة قوتها وسيكون الواقع الدولى أحد أدواتها فى ترتيب أوضاع أقلياتها بينما فى مرحلة ضعفها وتدهورها سيكون الواقع الدولى أحد أدوات القوى الدولية الأخرى لفرض وترتيب أوضاع للأقليات داخل الدولة بدعوى حمايتها، وسيكون هذا هو الباب الذى ستعانق عبره القوى الدولية الخارجية والقوى الداخلية المحلية لتمزيق أوصال الدولة وكتابة شهادة وفاتها.

الفصل الرابع «المؤسسات العثمانية وقضية الأقليات»

وثية مبحثان:

الأول 8 فلسفة المؤسسات العثمانية . الإطار المرجعي .

الآليات . الوظائف . التجديد

الثاني 8 المؤسسات العثمانية التي تعاملت مع مشكلة
الأقليات

الفصل الرابع

« المؤسسات العثمانية وقضية الأقليات »

كانت الدولة العثمانية دولة ضد قومية، فلم يكن التمييز بين مواطنيها يتم على أساس العرق أو القوم، وإنما كان يتم على أساس الدين أو الملة، وكان هذا التمييز وظيفياً ولم يكن في شيء منه عنصرياً، إذ كان الذين يختلفون مع الدين الرسمي للدولة هم رعايا للسلطان أيضاً يربطه بهم عقد يتبادل فيه الطرفان الحقوق والواجبات، وكان بوسع المخالفين للدولة في دينها وعقيدتها أن يكونوا جزءاً من الأمة العثمانية لهم ما لبقية مواطنيها وعليهم ما عليهم فلم يكن مصطلح «عثماني» أو مصطلح «الأمة العثمانية» سوى دلالة حضارية على كل الذين يعيشون في الدولة العثمانية حتى ولو لم يكونوا مسلمين. أي أن مصطلح «عثماني» أوسع من حيث دلالاته السياسية من مصطلح «مسلم» فهو يشير إلى «الجنسية» أو «المواطنة» في لغتنا السياسية المعاصرة^(١). وفي وقت كان العالم يضح فيه بالممارسات الوحشية من قبل أي جماعة مسيطرة ضد الجماعات الأخرى التي تتجاوز معها في المجتمع

(١) مصطلح مسلم يشير إلى الرابطة العقائدية والدينية التي يشترك فيها المسلمون جميعاً، وهم بهذا الاشتراك يمثلون أمة متميزة عن الأمم الأخرى. «إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون»، «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله» فوحدة العقيدة هي أساس الأمة الواحدة حتى لو اختلفوا في الجنس أو اللغة «إنما المؤمنون إخوة» إلا أن انتساب المسلم إلى المسلمين كأمة يعتبر من قبيل الروابط الاجتماعية لا السياسية. وحين تصحح الأمة دولة فإن رابطة سياسية وقانونية جديدة ومركبة تجعل أساس انتماء المسلم إلى الدولة الإسلامية دينه وعقيدته، وتجعل أساس انتماء غير المسلم إليها قبوله لالتزام أحكام الملة واحترامه لتعاليمها العامة وولائه لها. راجع قريباً من هذا: عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ص ٦٢، وقد جعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اليهود حين أسس دولة المدينة فاعتبر الرابطة السياسية ممثلة في الدولة أوسع. وأكثر تركيبتها من مجرد الانتماء العقائدي المجرد، ومصطلح «عثماني» يشير إلى الرابطة السياسية التي تشمل المسلم وغير المسلم، وهو أكثر مصطلحات الخبرة الإسلامية دلالة على قبول غير المسلم داخله بلا أي تمييز فهو يتجاوز في ذلك دلالة «الأموي» و«العباسي» و«العثماني» التي تنتمي إلى مؤسستها ويمكن القول بشكل عام إن إطلاق لفظ «الدولة الإسلامية» إنما يعني بشكل أساسي قبول غير المسلمين داخلها بحرية قبولهم لسيادة أحكام الإسلام وخضوعهم لنظامه العام

الواحد بسبب مخالفتها لها في الدين أو المذهب وكانت الحروب ضد المجتمعات الأخرى تشن بسبب الدين كانت الدولة العثمانية تقف في شموخ حضارى وقيمي وأخلاقي لآتمارس فيه ضد مخالفتها أى ممارسة متحيزة^(١)، ولم يكن مصطلح الأقلية معروفا لدى العثمانيين للإشارة إلى الذين يتميزون عن الأغلبية في العرق، أو اللغة أو القومية أو الدين وإنما كان مصطلح «أهل الملل» هو السائد للدلالة فقط على أولئك الذين يتميزون عن الدولة في الدين أو العقيدة^(٢). ومصطلح أهل «الملل» لا يحمل أى دلالة عنصرية أو متحيزة خاصة إذا علمنا أن المسلمين أنفسهم يطلق عليهم أهل الملة الإسلامية، بينما يستبطن مصطلح الأقلية دلالات عنصرية ومتحيزة من قبل جماعة الأغلبية التي تقوم هي نفسها بتحديد من هم الأقلية. ولقد وصفت الدولة العثمانية بأنها دولة عالمية لأنها تضم في داخلها أنماطا متعددة من الشعوب والأقوام والثقافات والأديان والمذاهب واللغات ورغم هذا التعدد الهائل فإن الجميع كانوا يعيشون في سلام ووثام، ولم يكن ذلك إلا بسبب قدرة مؤسسات الدولة العثمانية على التعامل مع هذا التعدد والتنوع بفعالية وكفاءة، ويشير إلى ذلك «روبير مانتران» فيقول «بإمكاننا أن نرصد منذ النشأة وجودا فعليا لدولة عثمانية لها قوانينها ومؤسساتها وإطارها السياسية والإدارية والعسكرية.

(١) وهذا ماجعل «مارتن لوتر» يقول في عام ١٥٤١م «إن الفقراء المسيحيين الذين يظلمهم الأمراء الجشعون وأصحاب الأراضي يفضلون أن يعيشوا تحت حكم الأتراك ولا يعيشون في كنف حكام مسيحيين يمارسون أساليب ظالمة في حكم الفقراء، راجع عبدالعزیز الشناوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفتوحة عليها، (القاهرة: الأجلوس - ١٩٨٤) - ج ١، ص ١٦٦ وعن محكم التفتيش راجع عبدالعزیز الشناوى، أوروبا في مطلع العصور الحديثة، (القاهرة: المعارف - ١٩٦٠) ج ١، ص ٥٠١ - ٥١٧.

(٢) عرفت الدولة العثمانية مصطلح الأتراك في صراعها مع عالم العرب بعد ظهور المسألة الشرقية حيث كانت الجماعات غير المسلمة من الأتراك أو أهل الذمة أحد ألبات الضعف العرس للتدخل في البلاد العثمانية. راجع نهر مويدي، «مسألة الأديان موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، م. س. ذ حيث يقرر إن كنه الأقلية المسلمة على لغة السياسة الأوروبية، وبالتالي كمنصاح حكام في القانون الدولي خلال ق ١٩ إلا بمناسبة تدخل الدول العظمى وقتئذ في شؤون الإمبراطورية العثمانية بحجة حماية رعاياها المسيحيين، ص ٤٢.

فالسلاطين العثمانيون الأوائل لا يسدون البتة باباً بلا مبادئ، وانضواء الأعيان والوجهاء البيزنطيين تحت راية العثمانيين وغياب قهر واضطهاد المسيحيين شاهدين على تعايش معين، وبمرور الوقت يتطور النظام ولا تتعرض سلطة السلطان للمنازعة ويجرى التشديد على الطابع الإسلامى للدولة لكن نظاماً يأخذ فى التبلور منفتحاً على تفهم لخصوصيات الولايات سمح بصون وتكييف بل وتحسين العادات والتقاليد وأنماط الحياة والأحوال الاجتماعية للرعايا وغير المسلمين^(١). كما يشير إلى ذلك ألبرت حوراني فيقول «الإمبراطورية العثمانية إمبراطورية عالمية جامعة متماسكة فى إطار موحد من النظام والإدارة وبولاء مفرد لأسرة حاكمة فى مناطق مختلفة عديدة، البلقان وآسيا الصغرى، وبلاد آسيا الغربية ومصر وساحل شمالى أفريقيا، وجماعات من أعراق متباينة، اليونان والصرب والبلغار والرومان والترک والعرب والأكراد والأرمن وطوائف دينية مختلفة، الروم الأرثوذكس والأرمن والأقباط والموارنة وغيرهم من المسيحيين واليهود من فرق متعددة وأنظمة اجتماعية مختلفة، بين سكان المدن والفلاحين فى السهول والوديان وأهل القرى فى الجبال كالألبانيين والأناضوليين الشرقيين والأكراد واللبانيين ورجال القبائل البدوية فى السهول والصحراء»^(٢). تريكس كذلك «شاهلنتون جب» . و«هارولد بروين» فيقران، لم تكن الحكومة من إجراءات شكلية تفرضها على الشعب إرادة الفاتح ولكنها بناء على رغبة رتباً ورتباً وثيقاً بكيان المجتمع وطبيعة المحكومين وأفكارهم وأنه كان يتردد تفاعل مستمر بين الحاكمين والمحكومين ومن الضروري تطهير البحث من عناصر الخلط التى أورثها خطأ استعمال مصطلحات أوروبية مثل الاستبداد والأوتوقراطية»^(٣).

(١) روبرت ساتران، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة بشير السبعى، (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، - ١٩٩٣) - ج ١، ص ١٢

(٢) عبدالعزيز الشناوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، ج ١، م. س. ذ، ص ٩٣

(٣) هاملتون جب، هارولد بووين، المجتمع الإسلامى والغرب. ترجمة أحمد عبدالرحيم مصطفى مراجعة أحمد عزت عبدالكريم، (القاهرة: دار المعارف - - ١٩٧٠) - ج ١، ص ١٨

المبحث الأول

فلسفة المؤسسات العثمانية

الإطار المرجعي - الآليات - الوظائف - التجنيد

يهدف هذا المبحث إلى بيان المصادر التي استقت منها المؤسسات العثمانية فلسفتها وكيف أن الشريعة الإسلامية والفقهاء الحنفي مثلا المصدر الأساسي لعمل المؤسسات العثمانية ولم يكن ممكنا تجاوز الشريعة أو التعدي على حدودها وبالإضافة إلى الشريعة والفقهاء الحنفي فإن القوانين نامة التي كان يصدرها السلطان مثلت مصدراً هاماً آخر ورغم أن السلطان هو الذي كان يصدرها إلا أنها لم تكن بديلاً عن الشريعة أو موازية لها لكنها كانت تعمل في إطارها ووفق قواعد الاجتهاد الشرعي، كما مثلت الثقافة التركية أحد مصادر التأثير على عمل المؤسسات العثمانية وتكوينها فكان التواضع والبساطة سمات للمؤسسات العثمانية ثم تأتي التأثيرات الفارسية والعربية وأخيراً التأثيرات البيزنطية لتكون مصادر لحركة المؤسسات وفلسفتها، وإذا كانت الفلسفة تمثل الإطار العام فإن المؤسسة كوظيفة وحركة لمواجهة الواقع تفرض آليات تُسبِّرها أهم هذه الآليات ما أطلق عليه الباحث «الفصل في الأبنية المؤسسية والتركيب في وظائفها» بالإضافة لآلية «العرض» واستصدار الإرادة، والتفويض والتحكيم والشورى كما أن المؤسسة كتعبير عن بناء يحتاج إلى قائمين عليه فإن الالتحاق بهذه المؤسسات قد افترض صفات فيمن يجندون بها، ثم تأتي أهداف المؤسسة كجزء من وظائف الدولة لتمثل خاتمة لهذا المبحث. فمؤسسات الدولة العثمانية لم تكن تعمل في فراغ، ولم تكن عارية من القيود والتدابير، بل كان لها أهدافها والقيود علي صنّاع القرار فيها بما في ذلك السلطان نفسه، كما كانت تعبيراً حقيقياً عن المجتمع ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً به، ومن الملائم قبل التعرض لهذه القضايا تفصيلاً أن نشير إلى مفهوم المؤسسة كمصطلح سياسي:

أولاً: مفهوم المؤسسة كمصطلح سياسي

بمراجعة المعنى اللغوي لكلمة «مؤسسة» فإننا نلاحظ أنها مشتقة من الفعل أسَّسَ ويقول «لسان العرب» الأس والأسس والأساس هو مبتدأ الشيء، وأصل البناء، ويُقال أس الإنسان قلبه لأنه أول مستكوّن في الرحم، وأسَّست داراً أى بنيت حدودها ورفعت من قواعدها، وزجر الشاه يسمى إس، ورقية الحية تسمى أس لأنها تخضع وتلين وفى الحديث أن عمر كتب إلى أبى موسى «أسَّس بيّن الناس فى وجهك وعدلك» أى سوّ بينهم، وقال ابن الأثير وهو من ساس الناس يسوسهم والهمزة زائدة، ويروى أس من المساواة^(١). وقد ورد الفعل «أسس» فى القرآن الكريم مرتين فى سورة التوبة فى قوله تعالى ﴿أَفَمَنْ أُسِّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أُسِّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرْفٍ هَارٍ﴾^(٢) وفى قوله تعالى ﴿المسجد أسس على التتوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه﴾^(٣) والآية تشير إلى ضرورة إقامة أساس من التقوى لأهم مؤسسة إسلامية وأولها وهى المسجد وإذا كانت اللغة تتجاوز مجرد كونها وعاء شكلياً للمعاني والدلالات لتعبّر عن أبعاد حضارية واتصالية تستبطنها دلالات المعانى فإن التعريف اللغوى يشير إلى عدة أبعاد: وهى أنه لا يوجد نظام سياسى أو اجتماعى بدون مؤسسات. فهى مبتدأ الشيء وأصله وأول مكوناته.

(١) ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف - ج ١، ص ٧٨.

(٢) التوبة، آية، ١٠٩٢.

(٣) التوبة آية، ١٠٨، وقد شرح مفسرو معجم ألفاظ القرآن الكريم الفعل أسس بمعنى أقامه على أساس. راجع مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم - ج ١، ص ٥١.

وهذه المؤسسات تفترض سلوكاً رشيداً يعتمد التخطيط المؤسس على إرادة تتجه نحو البناء وال عمران . فالتأسيس يدل على حالة تتخذ تحولاً باتجاه الصعود . وكما أنه لا يوجد نظام بلا مؤسسات فإنه لا توجد مؤسسات بدون روح أو فلسفة كامنة خلف عملها . وهذه الفلسفة هي التي تعطى للمؤسسات خصوصيتها سواء في شكل بنائها أو نظم إدارتها أو أهدافها والغاية منها . وبالتالي فإن ما يلائم مجتمعاً أو نظاماً سياسياً لا يكون بالضرورة صالحاً للمجتمع آخر أو متناسباً معه بل إن ما يصلح للمجتمع في مرحلة تاريخية معينة ليس بالضرورة يسقى صالحاً له في كل مراحل تطوره ، ومن ثم فالمؤسسة تحتاج دائماً إلى سرع من التكيف والتعديل والاستجابة للبيئة التي تعمل فيها . ولأن المؤسسة كآلية تواجه مشكلات مجتمع فإن نظام عملها يتراوح بين «الزجر والرقيّة» أي مزج الترغيب بالترهيب وهو جوهر السياسة وممارسة السلطة^(١) فالمؤسسة تستدعي طاعة الناس لأهدافها والتجاوب معها كبديل عن إمكان فرض ذلك وبالتالي فالمؤسسة تمارس عملاً سياسياً بالضرورة^(٢) . ويعرّف صموئيل هانتنغتون المؤسسة بأنها التعبير السلوكي عن أخلاق وقيم متفق عليها من الجماعة، ومصالح متبادلة داخل المجتمع، وتحدد درجة نضج المجتمعات بمدى اتساع نطاق مؤسساته ودرجة قوتها^(٣) .

(١) كارل دويتش، تحليل التحولات الدولية، ترجمة، محمود ذبح، مراجعة، نور الدين الزراري (القاهرة: الأملج المصرية، ١٩٨٢)، ص ٢٦-٢٨ .

(٢) فلو قلنا إن السياسة هي علم السلطة، وإن مصادر السلطة هي العنف، والثروة والمعرفة، ومع الثورة المعرفية التي يحياها العلم والتي أطلق عليها «توفلر» الموجة الثالثة، فإن السلطة لم تعد قاصرة على المؤسسات الرسمية أو جماعات الضغط والمصالح بل أصبحت منتشرة في المجتمع وبالإمكان الحصول عليها ولا توجد مؤسسة بدون قاعدة من المبررات، راجع الفن ثورنر، تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة تعريب ومراجعة فتحي شنوان، نبيل عثمان (ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٢ - ١٤٠١) .

3) Samuel Huntington, Political order in changing society. New Haven, yale universtypress, 1968, p. 1

وأيضاً ناهد عرنوس، المؤسسة في النظام السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، قسم الدراسات السياسية، ١٩٩٢ - ١٤١٣ هـ، ص ٣٨ - ٣٢ .

ثانياً: فلسفة المؤسسات العثمانية:

ظهرت الدولة العثمانية فى مرحلة تاريخية من أخرج الفترات التى عاشتها الدولة الإسلامية فقبل ظهورها سنتطت مؤسسة الخلافة تحت سنابك الغزو المغولى الشرقى ولم تكن بعد الحملات الصليبية التى هددت العالم الإسلامى لقرنين من الزمان قد انتهت، كما أن الدولة العثمانية قد اتسعت جغرافيا فى مناطق لم يظاها من قبلهم جيش إسلامى، ويعد بزوغها واتساعها على حساب بيزنطة ثم إسقاطها ضربا من ضروب المعجزات، لقد جسدت التعبير النموذجى للدين الإسلامى وأعدت للأذهان الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية تجاه العالم الخارجى عن طريق حمل راية الجهاد. فلأول مرة بعد الدولة الأموية تتحرك تخوم العالم الإسلامى مع جيرانه لصالح «دار الإسلام»، ولأول مرة تدخل أجزاء واسعة من أراضى وشعوب «دار الكفر» فى حوزة «دار الإسلام»، لقد كانت الشريعة الإسلامية هى التى تمثل الدافع حركة الدولة العثمانية، كما كانت تمثل الحاكم لسلوك قاداتها، ولم يكن مشروع الدولة العثمانية سوى مشروع إسلامى جوهره الرغبة فى تحويل الإسلام إلى واقع وإلى حركة وإلى تعبير حتى يعيشه الذين يؤمنون به. ويؤكد هذا المعنى «برنارد لويس» فيقول «الإمبراطورية العثمانية من مبدء نشوئها إلى نهاية أمرها كانت دولة إسلامية نذرت نفسها أولاً لحمل راية الإسلام إلى أقطار جديدة. ثم الدفاع عنه ضد الكفار، ومنذ القرن السادس عشر شملت ممتلكاتها مراكز الإسلام الأولى - مدينتى مكة والمدينة المقدستين وعاصمتى الخلفاء الأقدمين دمشق وبغداد ثم إنها كانت آخر الإمبراطوريات الإسلامية وبالتأكيد أطولها عمرا ولعل أعظمها قاطبة، وكان حاكمها الأعلى حاكم الإسلام الأعلى وجيوشها جيوش الإسلام وقوانينها قوانين الإسلام والتى كان من واجب السلطان أن يتمسك بها

ويقوم بتطبيقها^(١) ولذا فإن الشريعة الإسلامية كانت هي المصدر الأعلى والسلطة التي تأسست وفقاً لها كل مؤسسات الدولة. نهى السلطة المؤسسة والسلطة المؤسسة التي وسعت أصول تنظيم العلاقات الفردية والجماعية في الدولة العثمانية. وهي مطلقة ودينية وأزلية يقف إزاءها الفرد أياً كان موضعه موقف الخضوع والخضوع^(٢). ورغم أن السيف كان يمثل قلب النظام السياسي العثماني فإنه لم يكن يجرؤ على أن يتحدى الشريعة أو يخالفها، فالسلطان رغم غياب قانون مدني أو هيئة أرسقراضية تحاسبه وتراجعها، فإنه لم يكن يجرؤ على مخالفة الشرع الشريف الذي كان مصدر السلطين التشريعية والتنفيذية^(٣). وكان المفتى رقيباً فعلاً على سلوك السلطان، فلم تكن الحروب تعلن أو المعاهدات تعقد أو الأحكام تنفذ أو قوانين السلطان تصدر إلا بعد مراجعة المفتى، فسليم الأول رغم أنه عُرِف بحِدِّته وشِدِّته حتى لقب «ببازو» - أي الصارم - إلا أنه لم يكن يجرؤ على أن يخالف المفتى، فقد غضب سليمان على رجال خزائنه فأمر بإعدام ١٥٠ منهم فاعترضه المفتى وقال «من واجب المفتى أن يبين بحسن مستتيل السلطان الأخرى فإنا أسألك العفو عن المائة والخمسين رجلاً الذين أمرت بإعدامهم لأنهم مظلومون والظلم مرتعة وخيمة»^(٤). وقد أشار شكيب أرسلان في تعليقه على كتاب حاضر العالم الإسلامي في أكثر من موضع لموقف شيخ الإسلام زنبيلي على أفندي، الذي منع السلطان سليم من محاولة إكراهه أهل الملّة على اعتناق الإسلام لزيادة عنددهم أو طردهم من أراضي

- (١) برنارد لويس، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية، تعريب سيد رضوان على، (السعودية: الدار السعودية للنشر والتوزيع ط ٢، ١٩٨٢ - ١٤٠٢)، ص ١٧٧.
- (٢) عن التمييز بين السلطة المؤسسة والسلطة المؤسسة في النظام الإسلامي راجع: حامد ربيع، سلوك المالك في تدبير مير الممالك، ج ١، (القاهرة: دار الشعب ١٩٨٠ - ١٤٠٠ هـ)، ص ١٤٢.
- (٣) حسين ليب، تاريخ الأتراك العثمانيين، (دمشق: مطبعة الواعظ ج ٢، ص ٣، ١٣٣٥ هـ - ١٩١٧) مترجم عن الإنجليزية، وكثيراً ما ينقل عنه أحمد سراج الدين مصطفى في كتابه في أصول التاريخ العثماني.
- (٤) نفس المرجع، ص ٦٢. وقد أحدثنا آخر تعديل على فعالية مفتى في الرقابة على سلوك السلطان، وراجع عن موقع المفتى في النظام السياسي: إسماعيل أوزونج بن إبراهيم، منهج أبي السعود في التفسير، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، ص ٧٧، ٧٨، ٩٢، ٩٤.

الدولة العثمانية، وإذا كان الإفتاء أحد المؤسسات الترقائية التي تضبط سلوك أخاكم وتقيده فإن الضمير التردى للحاكم كمسلم كان يمثل قيذاً آخر هاماً، وبمتابعة الباحث لسلوك السلاطين العثمانيين الأوائل نجد نماذج تعيد إلى الأذهان «الجيل القرآني الأول» الذي تربي على يد رسول الله ﷺ، مما يؤكد عمق التزام السلاطين بالإسلام فهم يحملون مسئولية الاستجابة للخطاب الإلهي إليهم باعتبارهم مكلّفين ومسئولين أمام الله «كولاة للأمور» وبالتعبير القرآني «يخشون الله» و«يخافون عذابه» أحد النماذج التي تؤكد ذلك الوصية المشهورة على لسان «عثمان» لابنه «أورخان» وهو على فراش الموت وقد وردت بصيغ عديدة لكننا نؤثر ما أورده «أحمد جودت» في تاريخه قال (١) «لما حضرت الوفاة المرحوم الغازي عثمان أوصى ولده أورخان بوصايا ثلاث فقال: تمسك في كل أمورك بالشرعية التراء وشاور في المهمات أهل الرأي والدهاء، وأعط كل ذي حق حقه من التكريم والإنعام من الخواص والعوام ولاسيما العلماء الأعلام الذين هم دعائم دين الإسلام لتكون مشهراً لما قيل «خير الناس أنفعهم للناس» حيث أنك خليفتي من بعدي، فتنبه لما هو أعظم ركن من أركان هذا الدين الستام وهو التعظيم لأوامر الله والشفقة على خلق الله، واضلب النتائج الخيرية من إعلاء كلمة الله والغزو لوجه الله» وهذه الوصية بقدر ما تظهر التمسك بالشرعية من قبل السلاطين فهي تتضمن جوانب من فلسفة التأسيس للمؤسسات العثمانية والتابعة بشكل أساسي من الشريعة الإسلامية. وقد

✦

(١) أحمد جودت، تاريخ جودت، مجلد رقم (١)، ترجمة عبدالقادر الدنا، ص ٣٨ - ٣٩.
وقد طالع الباحث هذه الوصية بألفاظ مختلفة في أكثر من مرجع على سبيل المثال، على همت بركي الأفسكي، الفاتح وحياته العدلية. م. س. ذ، ص ١١٣، ومحمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة (دمشق: دار القلم - ، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩) ط ١، ص ١٦: ١٧، وأيضاً حسن لسبب، تاريخ الأتراك العثمانيين - ج ١ (القاهرة: مطبعة الوفاء - ١٣٣٥ هـ - ١٩١٧) مترجم عن الإنجليزية. ص ٩.

تبنى العثمانيون الفقه الحنفي^(١) كاجتهاد في فهم أصلى الشريعة وهما القرآن والسنة وانعكس ذلك في سلوكهم المؤسسي، فالأراضي التي فتحت عنوة مثل القسطنطينية اختلف الفقه الإسلامي بشأنها فقال البعض سبيلها سبيل الغنيمة فتُخَمَّس وتُقسَّم فيكون أربعة أخماسها خططاً بين الذين افتسحوها خاصة، ويكون الخمس الباقي لمن سمي الله تبارك وتعالى، وقال بعضهم بل يحسبها والنظر فيها إلى الإمام، إن رأى أن يجعلها غنيمة فيخمسها ويقسمها كما فعل رسول الله ﷺ بخيبر فذلك له، وإن رأى أن يجعلها فينسا فلا يخمسها ولا يتسبها ولكن تكون موقوفة على المسلمين عامة ما بقوا كما فعل عمر بالسواد. وقد تبنى الفقه الحنفي ما فعله عمر رضى الله عنه في السواد، فلا يرى قسمة الأرض بين المسلمين ولكن يرى وقفها عليهم^(٢)، وقد فعل ذلك محمد الفاتح بالقسطنطينية وغيرها من الأراضي التي فتحت عنوة فجعل أهلها أحرارا، واقتدى كثيرا من الأسرى الذين وقعوا في الأسر أثناء القتال من ماله الخاص فمن عليهم بحريرتهم لوجه الله^(٣). كما أنه أوقف أعمال القتال، وجعل لهم نصف كنائس المدينة وجعل النصف الآخر جوامع للمسلمين، وضمن لأهل المدينة حريتهم الدينية وحفظ أملاكهم،

(١) لمزيد من التفصيل عن الفقه الحنفي، راجع هذه الدراسة. وأيضا محمد تاشجي، مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري، رسالة دكتوراه منشورة، (المملكة العربية السعودية، لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧)، المجلد الأول الجزء المتعلق بالفقه الحنفي.
(٢) راجع، أبو عبيد القاسم بن سلام، القائلون من بين ذواتهم، ٧٠، والسير في البرط، ص ١٥٥.

(٣) راجع في ذلك، سائل الرشيد، مسائل الخائض، ص ١٠٢، ص ١١١. وعن معاملة الدولة العثمانية للأسرى يشكر محمد راجع حسن لبيب، تاريخ الأديب العثمانيين، ص ٣٥، وهو لا يخرج عن الفقه الحنفي في كيفية معاملة الأسرى، إنهم إذا وموا عسى كفره كان للإمام أن يفعل معهم الأصلح من القتل أو الاسترقاق، أو حبسهم أو أسرى، والممنوع فداء، وبأورده «بلندبرجر» في حسن لبيب هو بينهم يتبدلون الأسيرات، واسترقاقهم، ويسترقون عليهم، وراجع في كيفية معاملة الأسرى، الأحكام الشرعية أبو الحسن نقره (القاهرة: المجلس، ط ٢، ١٩٦٦ - ١٣٨٦هـ)، ص ١٤١ ولا أدري لماذا أورد عبد العزيز الشاذلي في كتابه، أورد في مضع العصور الحديثة ما أسماه وسائل السلطان في إعدام الأسرى وأورد الذبيح، والنشر، والحازوق بل أن يتحدث عن فتح القسطنطينية وكأنه يريد أن يشوهه، لأشك أن معناه الأسرى من بنات خيبر المستنصرين ولا أساس لها من الصحة. وحتى الشناوي لم يحل على أي مصدر يثبت ذلك، راجع ج ١، ص ٦٣٧.

وسمح للفارين بالعودة إلى المدينة. وأسس نظام الملة وجعله جزءاً من النظام السياسي للدولة فقد دعا أئمة الدين الأرثوذكسي لانتخبوا بطريقاً لهم فاختراروا «جورج سكولاريوس» فاعتمد السلطان الفاتح هذا الانتخاب وجعله رئيساً لطائفة الأروام الأرثوذكس مطلقاً عليه «ملتت - باش»، وجعله في طبقة الوزراء الذين يتحلون بثلاثة «أطواغ»، ومنحه حق الحكم بين أتباع كنيسة في القضايا الشخصية (الزيجات - الوصايا - التركات)، والقضايا الجنائية، وبذلك أنقذ الفاتح إيمان الأمة التي فتح ديارها وأحيا الأرثوذكسية بعد أن أخذت تخفت، ولأول مرة تتحقق للكنيسة الأرثوذكسية وحدتها تحت ظل حاكم مسلم لا ينتمي لنفس عقيدتها^(١). هنا نجد محمد الفاتح وفي إطار الفقه الحنفي يبدأ في المضي تدريجياً على نفس خطى عمر بن الخطاب «رضى الله عنه» ولكن بشكل أكثر استخداماً لآلية الاستسحاب، إن محمد الفاتح قد أعطى لأهل البلدان التي فتحت عنوة حقوقاً أوسع مما منحها عمر بن الخطاب لهم، لتقديره أن المصلحة في تبديد أحقادهم واستمالتهم لتحكم الإسلام الجديد تفرض التوسع في منحهم الثقة به

(١) عن كيفية تعامل الفاتح مع أهل القسطنطينية وأسس نظام الملة راجع مثلاً:

stanford j. show, History of the ottoman Empire and modern turkey ,
Valume 1, op. cit. p. 61. 62. 59

وأيضاً: عبدالعزيز الشاذلي، أوروبا في مطلع العصور الحديثة، ص ١٠١ - ص ١٠٢ - ص ١٠٣

وكذلك محمد فريد، تاريخ الدولة العثمانية، م. ص ٥٠، ص ١٦٥، وقد نبع بعض المستشرقين فذكر أن الجنود كانوا مندوبين بسلب الأموال، رغم أن السلطان الفاتح قد أعطي مبعوثه لكتار قادة جيشه بأن يجعل كل جندي مندوباً للتبريع بالمال، بل إنهم نصب عليه فلا يصدر عن أحد منهم مسايغافى هذه التعاليم، كما أن الفاتحين قد دخلوا البيوت سروراً وظل أهلها يلبسون الأحجار الضخمة وقطع الحديد المحمية والأخشاب المشتعلة ولم يجد المسلمون من قتالهم فإذا استحوذ المسلمون في هذه الحالة على الغنائم فإنه لا يكون نهبا ولا سبياً بل هو عمارية عسائية تفرضها طبيعة الموقف، ولأن كل جندي كان يسلم ما يحوزه إلى مؤسسة تقيم بتوزيعه على الغنائم في نهاية الحرب وفقاً للتشريع. راجع سالم الرشيدى، محمد الفاتح، ص ١١١، ص ١١٢، ص ١١٣، ص ١١٤، ص ١١٥، ص ١١٦، ص ١١٧، ص ١١٨، ص ١١٩، ص ١٢٠، ص ١٢١، ص ١٢٢، ص ١٢٣، ص ١٢٤، ص ١٢٥، ص ١٢٦، ص ١٢٧، ص ١٢٨، ص ١٢٩، ص ١٣٠، ص ١٣١، ص ١٣٢، ص ١٣٣، ص ١٣٤.

لا أقصى حد ممكن، لذا لم يكن غريباً أن يرحب الأرثوذكس بالهلال ويفضلونه على المتر (تاج الأسقف الكاثوليكي)^(١). إن عمر ابن الخطاب (رضى الله عنه) اجتهد لأهل البلدان المفتوحة فلم يقسم أرضهم ولم يجعلهم غنيمة للفاتحين المسلمين لكن الفاتح اجتهد لهم أيضاً بأن جعلهم جزءاً من النظام السياسى والاجتماعى ضمن نظام الملة الذى أعطى له طابعاً مؤسسياً ومضماً. إن مراجعة الباحثة لفقهاء الحنفى فى أمهات كتبه تجعله يؤكد أن ما اختطه الفاتح فى التعامل مع أهالى البلدان التى فتحها العثمانيون يعد متجاوزاً له بمراحل بما يؤكد أن «الفقه الإسلامى الحركى» فى تعامله مع الواقع يتجاوز ما هو مقرر فى بطون الكتب أو فى فتاوى العلماء سلفاً قبل طرؤ أوضاع جديدة لها ظروف مختلفة عما كان قائماً من قبل وتتطلب توسعاً فى مراعاة الواقع واعتبار فقهه بإعمال الاجتهاد لمواجهة الظروف والأوضاع المستحدثة. لقد اعتاد دارسو الشريعة والأصول أن يصفوا آليات العرف، وشرع من قبلنا، والاستحسان، والمصلحة، والعادة بأنها أدوات تكميلية فى التشريع. لكن الخبرة العثمانية للشريعة الإسلامية فى إطار الفقه الحنفى جعلت من هذه الأدوات آليات أصيلة فى التشريع السياسى والإدارى والاجتماعى والقانونى لبلدان بالغة الاتساع والتعقيد فى بنيتها ونظمها. فمن الناحية النظرية لم يكن ممكناً إمسال خصائص أوضاع هذه البلدان التى تمتد على مساحة قارات ثلاث. ورغم أن النتائج تدل أن يطرر صبيغاً موعدة. رعانة على المستوى المؤسس والنظامى لكنه لم يكن بوسعنا أن يتجاهل خبرات الخاصة لهذه البلدان. وكما جعلتنا الخبرة المؤسسية العثمانية نراجع مقولات دارسى الفقه، فإنها تجعلنا أيضاً نراجع مقولات دارسى الأنظمة السياسية حول إغلاق باب الاجتهاد المؤسسى والسياسى فإن هذا الباب قد أعاد إليه العثمانيون اعتباره، إذ ليس متصوراً أن تحكّم هذه الإمبراطورية

(١) جيل فينشتاين، الولايات البنديية (١٦٠٦ - ١٧٧٤) فى تاريخ الدولة العثمانية - ج ١، إشراف روبر مانتران، ترجمة بشير السباعى، ص ٤٥٥

الواسعة بدون اجتهاد مؤسسى وعلى نطاق هائل لازال الباحثون فى بدايات اكتشافه. لذا فإن الإمبراطورية العثمانية كآخر إمبراطورية إسلامية لديها خبرات مؤسسية واجتهادات نظامية عميقة بحاجة الى اكتشاف^(١)، بحيث أن أى محاولة عصرية لتأسيس خبرة إسلامية مؤسسية ونظامية تحتاج لأن تتواصل بشكل أعمق مع خبرة الدولة العثمانية بأكثر من تواصلها مع الخبرات المؤسسية والنظامية المطبقة فى البلدان الغربية أو السائدة فى الفكر السياسى والإدارى المعاصر وهى بحاجة للتواصل مع الخبرة والفقهاء المؤسسى والسياسى العثمانى بأكثر من تواصلها مع كتب الفقهاء السياسى المجرى^(٢). فإن الفقهاء السياسى لايمكن التواصل معه إلا فى إطار الخبرة التى أنتجته، يقول «برنارد

(١) وفى هذا يقول الباحث التركى «حكمت قفلىجلى» (والتاريخ العثمانى هو آخر حلقات سلسلة تاريخ الإمبراطوريات القديمة، فالحلقة الأخيرة فى سلسلة الحضارات القديمة الممتدة حتى العصر الحديث - حتى المرحلة المعروفة باسم الحضارة الغربية هى الحلقة العثمانية. وهى الأكثر جدة وأثارها أكثر وضوحا من غيرها بوصفها مستودعا مملوا بالوثائق التركية بما فيها سائر قوانينها وأعرافها وتقاليدها ومواردها ومعانيها، فما أكثر الظواهر التى اختفت فى تواريخ البلاد الأخرى أو ضاعت تماما وهى تعيش فى التاريخ العثمانى مفعمة بالحياة بل هى من أمور الممارسات اليومية، وبالتالي فمن المستحيل فهم التاريخ القديم بجميع وثائقه وتفصيله دون الاستعانة بالأنوار الكاشفة التى تقدمها لنا الوثائق العثمانية. وراجع حكمت قفلىجلى، التاريخ العثمانى رؤية مادية - تعريب فاضل لقمان (دمشق ط ١- ١٩٨٧) ص ٢٥، ويمكن أن نعزو مايمكن أن نضفه «بالإحياء المعاصر للدراسات العثمانية» إلى أن العالم لايمكن أن يفهم نفسه متجاوزا المرحلة العثمانية لعمق تأثيرها فى الماضى والحاضر والمستقبل، من نماذج الدراسات الأوروبية الحديثة للتاريخ العثمانى مجموعة كتب لباحثين فرنسيين وإنجليز عرضتها الحياة اللندنية وهى: سقوط وانسهار الإمبراطورية العثمانية «لألن بالمر»، والعثمانيون لـ «أندرو ويت كروفوت» ثم فى فرنسا صدر كتاب «سليمان الإمبراطورية العظيمة» لتيريز بيطار

(٢) يقصد الباحث بكتب الفقهاء السياسى المجرى أى التى تورد أحكاما فقهية سياسية متزوجة من سياقها الاجتماعى والسياسى والاقتصادى مثل الماوردى، وأبو يعلى الأحكام السلطانية، والجوينى، غياث الأمم وغيره.

لويس»^(١) عن رقى الحكيم العثماني «صحيح إن النظريات الإسلامية عن الحكم في عهدهم تظهر تحولاً من المثل الإسلامي الأعلى إلى المثل العملي الأعلى ولكن إذا قورن ممارسة شئون الحكم لدى السلاطين العثمانيين الأوائل بمثلها لدى من سبقهم فإنه يبرهن تحولاً ملحوظاً من «المثل العملي الأعلى» إلى «المثل الإسلامي الأعلى»، ولقد مثلت الشريعة الإسلامية والفقه الحنفي أساساً ومصدراً للسلوك المؤسسي العثماني في معظم القضايا ففى التعامل مع الأسرى، وفى توزيع الإقطاعات مقابل تقديم الخدمات العسكرية ثم توريثها للأولاد بعد ذلك. رنى جعل قضاء خائن للمسكر وفى الخراج والعشر والجزية ورسوم الجمارك والمعادن والملاحات وفى ضريبة التراكات وفى قوانين الحرب وقواعد الصلح والمعاهدات وفى معاملة الأجانب (المستأمنين)، وفى قانون الوقف، والأراضى، وفى قانون الجزاء سواء فى الحدود أو التعازير، فالشريعة الإسلامية والفقه الحنفي فى التسهيل الأخير كانا المصدر الرئيسى الذى قامت على أساسه الدولة والمؤسسات العثمانية وهما المصدر الأول الذى صاغ سلوك وحركة وأهداف وتوجهات المؤسسات العثمانية^(٢). أما المصدر الثالث الذى شكل المؤسسات العثمانية وأعطاها تميزاً دينامياً وحركياً فإنه ينبع من الشريعة الإسلامية أيضاً وهو حق ولى الأمر فى أن يسن تشريعات وقوانين فى القضايا التى لا نص فيها أو القضايا التى تحكمها قواعد ونصوص كلية دون التعرض لتفصيلات جزئية بخصوصها لأنها متغيرة

(١) برنارد لويس، استتيرك وحكامه الخلفاء الإسلامية، ترجمة سيد رضوان على، م. د. س. د. ص. ٦٦
(٢) راجع تأثير الفقه الحنفي على هذه الجوانب فى على همت بركى الأتسكى، العاهل العثماني أبو الفتح السلطان محمد الثانى فاتح القسطنطينية وحياته العديدة، م. س. د. ص. ١١٤ - ص. ١٣٣. وعن تأثير الفقه الحنفي فى التمييز بين نطاقى المداخلة «الامة للدولة» (بمعنى ضرورة تدخلها لمواجهة أحداث أو جرائم معينة بدون شكاوى والمشارية الخاصة أى عدم تدخلها إلا بشكوى أو ما يمكن أن نطلق عليه التمييز بين سلطة الدولة السياسية، وسادة المجتمع الاممية حيث الأولى ملزمة ويتولاها رسميون من الدولة والثانية عرقية ويتولاها قضاة عرقيون قوى قبول تام من الأهالى راجع ما أشار اليه «أندريه ريمون» نقلاً عن أعمال «بابرجوهانسن»، وصاح منحول من حليل لأعمال رجال الشرع الأحناف الذين فرقوا بين الجريمة التى تقع فى المناطق العامة وبين الأحياء السكنية الخاصة، أندريه ريمون. المدن العربية الكبرى فى العصر العثماني، ترجمة لطيف فرج، (الناشر: دار الفكر للدراسات والتوزيع والنشر، ط ١ - ١٩٩١ م)، ص. ١٣٠

بطبيعتها ولا يمكن للنصوص أن تحيط بها أو أن تستوعبها لذا فإن اجتهاد ولى الأمر فى التعامل معها وفقا للواقع الذى يواجهه هو اجتهاد فى إطار الشريعة وليس بديلا عنها أو موازيا لها، فهو لا يستطيع أن يجتهد مع وجود نص وهو لا يستطيع أن يجتهد فى قضايا قطعية، وهو لا يستطيع أن يُحرّم الحلال أو يحل الحرام وهو لا يستطيع أن يجتهد بدون الرجوع إلى العلماء إن لم يكن أهلا للاجتهاد ولأن اجتهاد ولى الأمر يلزم الأمة فهو لا يستطيع أن يجتهد فيما هو مجمع عليه فليس حق ولى الأمر فى إصدار تشريعات أو قوانين هو حق مطلق عن التنديد بالضوابط الشرعية للاجتهاد والتي استقر عليها الفقه الإسلامى^(١). ولم يسطع معظم المستشرقين الذين تناولوا قضية المؤسسات العثمانية أن يفهموا ذلك فوصفوا ما شرعه ولى الأمر بأنه «قوانين علمانية» مظلمة عن ضبط الشريعة، وإن إرادة الحاكم هى مصدرها، لذا فقد سُموا النسخ التشريعى والمؤسسى العثمانى بأنه يعبر عن ازدواجية تسنلهم مصدرين أحدهما شرعى والذى تمثله مؤسسة الإفتاء ومؤسسة القضاء والآخر علمانى وهو القوانين التى يصدرها السلاطين والتى تسمى «بالقوانين نامه» أو «النظام نامه»^(٢) ولم تنظم هذه القوانين فقط الأوضاع الداخلية بل نظمت أيضا علاقات الدولة الخارجية فيما كان يسمى «بالعهد نامه». إن نتيجة مقولة الباحثين المستشرقين لعلمانية القوانين العثمانية التى يصدرها ولاة الأمر إثبات عجز الشريعة الإسلامية وعدم قدرتها على مواجهة الظروف المتجددة والمتغيرة وتأكيد علمانية الدولة العثمانية باعتبار أن جزءاً هائلاً من تشريعاتها يرجع مصدره إلى إرادة الحاكم مطلقة عن الشريعة وإسقاط معاني الأوتوقراطية والاستبداد والديكتاتورية على

^(١) عن حق ولى الأمر فى التشريعات وضوابطه، راجع هذه الدراسة، المبحث الأول
^(٢) Stanford J. Show, Volume 1, Op,cit, p, 62

الممارسة السياسية^(١). إن بروكلمان يقول «تعين على الدولة أن تعترف علاوة على الشرع الإلهي بقانون جديد يقوم على دعائم زمنية خالصة لأن الشرع الإلهي حتى ذلك الوقت كان أصلب من أن يجرؤ أحد على تكييفه وفقاً للأحوال الجديدة وهكذا نشأ القانون عند العثمانيين بالإضافة إلى الشرع الشريف»^(٢). بينما يقول «ستانفوردشو» القانون الإسلامي الديني لم يعط كل التفاصيل لذا تعين وجود حق السلطان في إيجاد تشريعات علمانية (قانون) لتغطية هذه التفاصيل، وكان محمد الفاتح هو أول سلفاني عثماني يطور هذا الحق ليشرع أوامر وقوانين شاملة تغطي كل الجوانب الحكومية والمجتمعية بشكل لم يسبق لأى حاكم مسلم أن يحاوله أو يحققه»^(٣). ويقول برنارد لويس: «ولا تملك الدولة حسب نظرية فقهاء المسلمين الدينية سلطة التشريع بل الله فقط يضع القوانين ويعلنه بواسطة الوحي وهكذا فقانون الإسلام المقدس أى الشريعة بنيت على القرآن والسنة النبوية التى دونها وفسرها العلماء الأوائل، وليست وظيفة الحاكم الأعلى وضع أو حتى تعديل القانون الذى هو سابق على وظيفته هو

(١) نزلت معظم كتابات المستشرقين إلى وصف الحكام العثمانيين بالاستبداد، لكن الكتابات الأكثر حداثة تنفى هذه المقولة وتؤكد أن الحاكم العثماني لم يكن حاكماً مطلقاً وأنه من الخطأ إطلاق المصطلحات الغربية على نظام الحكم العثماني راجع مثلاً: جيل فينشتاين، الإمبراطورية فى عظمتها فى القرن السادس عشر فى تاريخ الدولة العثمانية - إشراف روبرت مانتران، ج ١، م. ح. ذ. ص ٢٥٢. وروبير سانتران فى نفس مقدمة الكتاب، ص ١١، وأيضاً، نيكورابينديسينو، تنظيم الأمبراطورية العثمانية «القرن الرابع عشر والخامس عشر» ص ٢٠٢ وأيضاً هاملتون جب، وهارولد بون، المجتمع الإسلامى والغرب، م. س. ص ١٨ حيث يقول «من الضروري تطهير البحث من عناصر الخلط التى أورثها خطأ استعمال مصطلحات أوروبية مثل الاستبداد والأوتوقراطية، وأن تخضع كل أجهزة الحكومة وتقاليدها لبحث جديد ومن الدراسات العربية التى تستبنى مقولة «تمتع السلاطين بسلطة مطلقة. عبدالعزيز السنأوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ج ١، ص ١١ وينقل نفس عبارات ساطع الخصرى فى كتابه البلاد العربية والدولة العثمانية، القاهرة، معهد الدراسات العربية العالمية، ١٩٥٧، ص ٢٦ - ٢٧ مما يرجح أنهما أخذتا عن مصدر استشارى واحد.

(٢) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس، ومبير البعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين - ١٩٨٨ - ط ١١) ص ٤١١

(٣) Stan ford Show, History of the Ottoman Empire and modern Tur- key, Volume 1, p. 62

ومقرر لها وإنما وظيفته التمسك به وتنفيذه... ولكن الضرورات العملية لتفسير وتطبيق هذا القانون أعطت إرادة الحاكم الأعلى ومهارة رجال الشريعة مجالاً أوسع مما يسمح به ظواهر النصوص الشرعية^(١). وقد تأثر باحثون مسلمون بهذه النظرية^(٢) بينما استطاع مستشرقون أن يتفهموا الطبيعة الدينامية لنسق التشريع الإسلامي ولم يروا فيما يصدره الحاكم من قوانين أمراً بديلاً للشريعة أو موازياً لها من هؤلاء بصفة خاصة «هاملتون جب وهارولد بوون» فقد ورد في كتابهما «المجتمع الإسلامي والغرب»: «أقام السلاطين العثمانيون نظاماً حكومياً يفوق في وقته ما أقامه أسلافهم، فقد قسموا المجتمع إلى مجموعات محددة بوضوح وتحددت علاقات الأفراد بالحكومة على أساس اهتمامهم لهذه الطوائف لهذا أصدر السلاطين نوائح كلاً منها يسمى قانوناً بقصد تحديد التبعات التي تتضمنها هذه العلاقة بالنسبة للأشخاص الذين هم في الحكومة لتفعل بالإضافة إلى تحديد أوضاعهم وواجباتهم ومرتباتهم وأزيائهم ولم يذهب أحد إلى أن قوانين السلاطين تؤلف قانوناً علمانياً يناظر الشريعة ففي مقدمة «قانون نامه» للسلطان سليمان القانوني، القانون يتفق تماماً مع الشريعة الإسلامية لذا لم يكن فقل باب الاجتهاد ممكناً، وهو غير ممكن لحكومة تقوم على أساس الشريعة الإسلامية لأن القرارات اليومية التي يتوجب عليها أخذها لا بد وأن تستند إلى الشريعة... ولذا رأى هاملتون جب أن شروح مجموعات العلماء وتطبيقاتها كان حقاً إضافة للشريعة^(٣). «القوانين نامه» أو «النظم نامه» أو «العهود نامه» في التحليل الأخير كانت اجتهاداً في إطار الشريعة ولم تكن بديلاً عنها ويمكن أن نسوق مجموعة من هذه الأوامر والقوانين السلطانية لتأكيد هذه

(١) برنارد لويس، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية تعريب سيد رضوان علي، ج ١، ص ١٧٨
(٢) راجع على سبيل المثال: زين نور الدين زين. نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية (بيروت: دار النهار، ١٩٧٩، ط ٣)، ص ٤١. ورغم أنه أطلق على «القوانين نامه» قوانين عثمانية إلا أنه رأى أنها مستمدة من الشريعة ولا تتعارض معها.
(٣) هاملتون جب، وهارولد بوون، المجتمع الإسلامي والغرب - ج ١، ص ١٠٢، ص ٣٧ ففي مقدمة قانون نامه سليمان القانوني جاءت الكلمات الآتية، القانوناه السلطاني الذي يتفق تماماً مع الشريعة الإسلامية.

الحقيقة، يحكى «عاشق باشا زاده» أقدم مؤرخ عثمانى فى تاريخه أن «عثمان» لم يوافق على استيفاء رسم قليل جدا من الذين يحتلفون إلى الأسواق لبيع بضائعهم باعتبار أن ذلك مخالف للشريعة فهو شيء لم يأمر به الله تعالى ولكن السلاطين هم الذين أحدثوه فأفهمه من حوله أن الأسواق تابعة للسلاطين والأمراء فعلى أهلها أن يدفعوا لهم شيئا من المال وأن هذه عادة متبعة فى البلاد فقال حيث إنكم تقررون هكذا فإنى أرسم بأنه «أى شخص يأتى إلى السوق ببضائع وبيعها فليدفع» «أقجتين» عن كل حمل ولا يدفع شيئا إذا لم يبيع ومن أخل بهذا القانون أخل الله بأمره فى الدين والدنيا»^(١). كما أورد أيضا نص القانون الذى أورده «الغازى عثمان» بشأن تملك الإقطاع «وأى شخص أقطع له أرضا لاسترد منه إقطاعه بدون سبب وإذا مات ألت إلى ولده ولو كان صغيرا على أن يشترك أتباعه فى الحرب إلى أن يكبر الصغير ويصلح للاشتراك فى الحرب بنفسه، لارضى الله عمن أخل بهذا القانون»^(٢) ونى عهد أورخان أعد أخوه «علاء الدين» بمشاوره العلماء مسودات القوانين أقرها وكانت هذه القوانين تهدف إلى تأسيس قواعد لبناء وإدارة مؤسسات جديدة أو تمييز وفصل للمؤسسات متبعة لتتطور الذى حدث فى المجتمع العثمانى وكانت أهم هذه القوانين بخصوص: (٣) اتخاذ زى عسكرى جديد لطوائف الجند تميزا لهم عن الأهالى وذلك لحفظ النظام وانشرف العسكرى. وسك عملة عثمانية، وتقسيم الجند إلى صفوف وأقسام وتقدير رواتب لهم. ثم تابعت «القوانين» فى عهد السلاطين العثمانيين حتى بلغت متنهاها واستوت على سوقها مع الغازى محمد الثانى، الذى أصدر ثلاثة مراسيم قانونية أعلن الأول بين عامى ١٤٥٣م، ١٤٥٦م متضمنا حقوق وواجبات الرعايا وأعلن الثانى بين عامى ١٤٧٧م - ١٤٧٨م متضمنا تنظيم الدولة والطبقة الحاكمة وجاء الثالث فى وقت متأخر من حكمه معالجاً التنظيم

(١) على همت بركى الأفسكى، الفاتح وحياته العلية، م. س. د. ص ١٤٦

(٢) نفس المرجع، ص ١٤٧ نقلا عن تاريخ عاشق باشا زاده

(٣) نفس المرجع، ص ١٤٩ إلى ص ١٥٣.

الاقتصادى والضرائب وحياسة الأراضى، وقد تضمنت قوانين الفاتح الممارسات، والتقاليد والمراسم السابقة التى نظمت الدولة قبله وظلت تملك فعاليتها المؤسسية حتى عهد السلطان سليمان القانونى^(١) والتى تركزت قوانينه على العدالة والمالية، وقد وضعت قوانينه عقوبات على جرائم السرقة، والتتيل، والزنا، ومعاقرة الخمر، والبغى، كما نظمت ملكية التيمارات، وحدود الواجبات الإدارية والعسكرية للملكى التيمارات، كما حدد أجور وواجبات «السباهية» ومخصصات العساكر المشاة، والضرائب على الحدائق الخاصة والأراضى المزروعة والحيوانات وكما يقول «ستانفورد شو» فإن الوضع المالى للدولة بدءاً من الخزينة العامة للدولة وحتى أصغر جامعى الضرائب قد نُظِم وعولج مؤسسياً^(٢) وقد أتيح للباحث مطالعة القانون المنسوب الى محمد الفاتح المسمى «قانوناه محمد الثانى» الموجود فى مكتبة فيينا^(٣) كما طالع القانون الذى وضع لتنظيم وإدارة الشؤون العثمانية فى مصر فى عهد سليمان القانونى سنة ١٥٢٤م والمعروف باسم «قانون نامه مصر»^(٤) وأيضاً «نظامنامه» مصر الذى وضعه أحمد باشا الجزائر لإعادة مصر إلى سلطة الدولة العثمانية عام ١٧٨٥^(٥) ويمكن الإشارة

(1) starford show, History of the ottoman Empire and modern turkey
volum (1), p 6.

(2) Ibid, p.101

ومن أكثر المراجع التى فصلت الحديث عن قوانين نامه سليمان:

ليلى الصباغ، المجتمع العربى السورى فى مطلع العهد العثمانى، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٣)، ص ٣٢ - ص ٣٩

(٣) نشره على همت بركى الأفسكى فى نهاية كتاب الفاتح وحياته العذلية، ص ١٧٦ وهو يرى أنه لا يجب أن تمنحها نقشنا ونبنى عليها أحكامنا ويشكك فى نسبتها إلى الفاتح راجع تعليقه عليها ص ٢٠٠ حتى ص ٢٠٧

والباحث يأخذها كمادة لابينى عليها أحكاما ولا يمنحها الثقة الكاملة لكنها لا يميلها بالكلية

(٤) أحمد فؤاد متولى، قانوناه مصر الذى أصدره السلطان القديسى حكمه مصر، ص ١٠١

(٥) عبدالوهاب بكر، الدولة العثمانية ومصر فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر (القاهرة: دار المعارف = ط ١، ١٩٨٢)، ص ١٥٩ حتى ص ٢٠٩.

إلى ملاحظتين أساسيتين حول «قانونامة محمد الفاتح» هما:

١- يتبنى الباحث وجهة نظر القاضي التركي «على همت بركى الأفسكى» بخصوص وجود شكوك حول قانون الفاتح تجعل القطع بنسبته إليه أمراً بجافي التحقق العلمي لكن مادته يمكن أن تمدنا بتصور عن طبيعة القضايا التي تعالجها «القوانين نامه»، ففي هذا القانون المنسوب إلى الفاتح يوجد موضوعان رئيسيان ينظمهما، الأول مرتبط بترتيب أوضاع المؤسسات العثمانية وعلاقتها ببعضها، وعلاقتها بالسلطان والثاني مرتبط بترتيب أوضاع شرعية تتعلق بالتعزيزات وتقدير قيم الدييات. وبينما نجد الجزء الأول المتعلق بالجانب الإجرائي والتنظيمي للمؤسسات لا تحكمه في الشريعة نصوص تفصيلية وإنما توجد بصده قواعد كلية فهو مجال مفتوح لما يراه أهل الحل والعقد في الدولة وعلى رأسهم السلطان يضعون ما يرونه مناسباً وملائماً لتحفيق كفاءة المؤسسات وزيادة فعاليتها بمطلق الحرية، وبحيث أننا لو طالعنا نصاً من «قانون نامه» وتساءلنا حوله هل هو شرعي أم غير شرعي؟ أي موافق للشريعة أم لا، لبدا سؤالنا محيراً، لأنه لا يوجد نص بخصوصه ولا حتى اجتهاد في النسخة الحنفية أو حتى خبرة إسلامية مؤسسية سابقة، وربما يكون القانون مستتبناً آليات أو فيما تسمى حضارة أخرى لكن حينئذٍ ستتبدد وتقطع بشرعيته - أي موافقته للشريعة - إذا كانت الأطر المرجعية والآليات التي أنتجت هذا النص تلتزم القواعد الشرعية وتتحرى مقاصد الشريعة العامة وأهدافها النهائية. أي أن شرعية ما يقرره ولاية الأمور في تنظيم الجوانب الإدارية والمؤسسية لا يتقرر بفحص نص أو مجموعة نصوص أو مراسيم، وإنما يتقرر وفقاً لما تتخذه الدولة من أطر مرجعية ونظم ينتج على ضوئها القانون، ففي دولة إسلامية كالدولة العثمانية تجعل من الشريعة إطارها المرجعي الأساسي لا يمكن أن يصدر «قانون نامه» بدون مشاورة أهل الرأي

والخبرة، وبدون موافقة المفتي، ولم يكن وارداً أن يوجد قانون أو مرسوم يتصادم كلياً مع الشريعة الإسلامية بتحليل الحرام أو تحريم الحلال كالنص على «جواز قتل الأخوة حفظاً لنظام السلطنة». وهذا ما جعل القاضي «الأنسكي» يقطع بعدم نسبة النص إلى «محمد الفاتح»، قد توجد ممارسات خاطئة من قبل السلاطين لكن أن ينص على شيء مقطوع بمصادمته للشريعة كقانون واجب العمل به في دولة مرجعيتها الإسلام فأمر بعيد الاحتمال^(١).

٢- الجزء الثاني من قانون نامه «محمد الفاتح» يتعرض لبعض التعزيزات والديّات وهي خلافاً للجزء السابق تتوافر بخصوصها الاجتهادات الفقهية والتفسيرات الشرعية وهنا لا بد من مراجعة هذه الاجتهادات لكي تكون النصوص التي تعالجها في «القانون نامه» متنسقة معها ومتسقة مع روحها وقد قدر القانون «غرامات» أو بالتعبير الفقهي «ديّات» لفقاً العين ولكسر الذراع ولشج الرأس واتسق فيها مع اجتهادات الفقهاء السابقين^(٢).

(١) وراجع الرد المفصل لفي أن يكون الفاتح قد وضع هذا القانون في: زياد أبو غنيمه، جوانب مضيئة في تاريخ العثمانيين الأتراك (دار الفسرقان - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦ - ط ٢)، ص ١٥٧ - ص ١٨٦، وهو يذكر أن الفاتح وضع قانوناً أسماه حفظ النظام للرعية أكد بموجبه أن الموت سيكون مصير كل من يعلن العصيان المسلح ضد السلطان ويتعاون مع أعداء الإسلام ضد المسلمين وهذا القانون - قد حُرف على أيدي المستشرقين ثم تداوله الباحثون المسلمون بدون تحقيق أو تمحيص كجزء من حملة عادية شارك فيها المستشرقون والعلمانيون حتى في تركيا لتشويه التاريخ العثماني ولا جرم أن ما نقله زياد أبو غنيمه عن المؤرخ التركي إسماعيل حامى دنشمنذ في كتابه «موسوعة التاريخ العثماني» هو الصواب والأقرب لروح الشريعة الإسلامية التي ترى القتل لمن يريد شق عصا المسلمين والأقرب لواقع الأمن القومي العثماني الذي كانت ظاهرة تبديد وحدة الدولة بالخروج عليها أبرز المخاطر التي تحيط به.

(٢) فقد قرر الفاتح غرامات مالية (ديّات) على بعض الجنائيات مثل فقاً العين، وكسر الذراع، وشج الرأس وهذا جائز فإن ذلك مرده إلى تقسيم الحاكم ففي موطن مالك قوم عسر بن الخطاب الدية على أهل القرى فجعلها على أهل الذهب الف دينار وعلى أهل الورق النسي عشر نف درهم. راجع مسالك بن أنس، الموطأ، (القاهرة: دار الريان للتراث، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ - ط ١)، ص ٢٠١ وما بعدها وقد قال بالاجتهاد في تقدير العقل فيما لم يرد فيه عقل مسي عن النبي ﷺ ولم يرد فيه حد، ومن ينبغي أن يحصن تقدير العقل للواقع فهو ليس أمراً قطعياً ولكنه اجتهادي. راجع الموطأ أيضاً ص ٢٠٢.

كما قدّر القانون تعزيرات لمن سب شخصا آخر أو لمن نظر إلى محارمه ولم يعتمد الضرب آلة للتعزير وإنما جعلها غرامات. في هذا الجانب يعمل القانون في ضوء الفقه الحنفى. وإذا تصورنا أن السلطان هو صاحب الحق الأساسى والأوسع فى الجزء المتعلق بالتنظيم السياسى والإدارى فإن المفتى هو صاحب الحق الأسمى والاختصاص الرئيسى فى الجزء المتعلق بالديّات والتعزيرات.

وفى «القانون نامه» مصر الذى وضع فى عهد السلطان سليمان القانونى سنة ١٥٢٤ نلاحظ أيضا ملاحظتين جوهريتين فيما يتعلق بفلسفة نظام الحكم العثمانى فى حكمة الولايات الخاضعة له:

أ- يذكر د. أحمد فؤاد متولى فى مقدمته للقانون أن تمردا مصرية قادها الجراكسة ضد الحكم العثمانى بعد موت واليها خير بك سنة ١٥٢٢ وذلك لأن والى الجديد مصطفى باشا فرض نظاماً ضريبياً صارماً على الأهالى مخالفاً بذلك النظام الضريبى الذى كان مطبقاً منذ عهد «قايتباى» وظل مطبقاً حتى فى السنين الأولى لحكم الدولة العثمانية مصر، لقد كان الأهالى دائماً هم الذين يثورون منادين بتخفيض الضرائب وإلغاء القوانين العثمانية التى لا تتفق مع ظروف الديار المصرية وإعادة القوانين المملوكية، وفوض السلطان سليمان القانونى «إبراهيم باشا» صدره الأعظم بصلاحيات واسعة لإصلاح أوضاع مصر، طلب إبراهيم باشا القانون الصادر فى عهد «قايتباى» وبحث مواده وطريقة تنفيذه التى اتبعها من سبقه ثم أصدر «قانون نامه» مراعيها فيه مصنحة الرعايا والخزينة وأجرى تعديلاً على القوانين العسكرية والقضائية^(١). أى أن النظام القانونى والإدارى العثمانى يتسم بالحركية والمرونة التى تجعله يتقبل قوانين البلدان الخاضعة له وينص على وجوب اعتبارها دفعا للظلم عن الأهالى.

(١) أحمد فؤاد متولى، قانوننامه مصر الذى أصدره السلطان القانونى حكم مصر، ص ٧، ص ٢، ص ٥.

ب- تعرض القانون لبعض المخالفات الشرعية فنص على منعها مما يؤكد اتساق هذه القوانين مع الشريعة وعملها في إطارها ينص القانون على ذلك فيقول أبيحت بعض المحرمات من قبل، بشرط أن تحصل عنها «مقاطعة» أي ضريبة للخزانة - ولما كانت همة السلطان العسالية واهتمامه - وهو ملاذ الأنام وكهف البرية - منصبا على إقامة قواعد الدين واتباع سنة سيد المرسلين فقد ألغى المقاطعات من هذا النوع. وصدر الأمر الشريف واجب التشريف يتضمن أساساً إلغاء الخانات التي توجد في المدن أولا وفي القرى والأمصار ثانيا لأنها مأوى للفاسقين ومرتع لشرب الخمر جهارا. وإلغاء أماكن الغبيراء - البوطة - التي تشرب فيه الجماعات الخمر بخسجة أنها «غبيراء»، وتحريم الفحشاء والمنكر الذي شاع، ومنع الزنا وسائر الكبائر. وهناك عادة قبيحة وسنة سيئة فاضحة تمارس من قديم الزمان قليلة العرس تخرج العروس على الجمع سبع مرات وهم يحتسون الخمر ويمارسون الفسق والفجور، وفي كل مرة تخرج بلباس جديد وطلعة مختلفة، وعندما تحل بالمجلس تلعب وتلهو وترقص، ويقوم الحاضرون بلصق النقود على وجهها، وهذه أيضا عادة مخالفة لما يقتضيه الشرع المطهر، وهي لهذا ممنوعة ومحظور ممارستها البتة ومن يخالف ذلك بعد هذا التنبيه يقبض عليه «السوباش» وبعد أن يُحذّر أبا العروس وشخص العريس ويشهر بهما، يجرمهما بشدة ولتقم الأعراس على ماجرت عليه العادة الصحيحة تحاشيا لهذه السنة القبيحة^(١) أي أن القانون العثماني كما يراعى العرف فإنه لا يجب أن يكون مخالفاً للأوامر الشرعية وهو ما يؤكد البعد العقيدى والشرعى في النظام القانونى العثمانى^(٢).

(١) نفس المرجع، ص ٧٤، ص ٧٥

(٢) وتشير ليلي الصياغ في حديثها عن قوانين «سليمان» إلى نصيب بعض مواد صمد أولئك الذين يسيئون إلى الشريعة كسب الخمر، والسرقة، والعمل بالزنا وهو من ذلك. يتابع محمد الفداح من عرض عرامات مالية على الذين يفعلون ذلك بدلا من الحد. راجع: المجلس العرسى السورى من مسع العهد العثمانى، م. س. د، ص ٣٨ - ص ٣٩

كما أثرت الثقافة التركية على المؤسسات العثمانية إذ بقيت تقاليد الممارسة القبلية تطبع المؤسسات فحتى قبيل «بايزيد» كان قادة الجيوش لا يزالون هم قادة قبائلهم وكان القادة جميعا متساوين ولم يكن السلطان سوى الأول بينهم وكانت شرعيته مستمدة من قدرته على التوسع على حساب «دار الكفر» المجاورة لتوفير الغنائم والمراعى، لقد كانت شرعية السلطان شرعية عسكرية جهادية، ولم تكن هناك تعقيدات في العلاقة السياسية بين السلطان والرعية فقد كان بوسع أى مواطن أن يخاطب السلطان بدون حُجَاب «فخلال حياة الترحال الأولى التي سبقت التوطن فى إقليم الصفصاف (سودت) كان من عادة العثمانيين أن يجتمع «البيك» مع وجهاء القبيلة أمام خيمة «البيك» فى الهواء الطلق لبحث القضايا واتخاذ كافة القرارات^(١)، وكان البيكوات الغارقون فى الحركة والغزوات على الأغلب يعقدون اجتماعاتهم وهم على ظهور الجياد طبقا للعادات التركية القديمة ويتخذون القرارات الشفهية فقط»^(٢).

وكان «التواضع» هو سمة الممارسة السياسية فى محاولة للبحث عن السبب وراء عدم اتخاذ الحكام العثمانيين الأوائل للقب «الشاه» واحتفاظهم باللقب التركى «باديشاه» وجد أن رؤية هؤلاء الحكام لأنفسهم كتابعين «للشاهات» السلاجقة منعتهم من ذلك فلم يخضر ببال أحد منهم انتزاع «الشاهية» «الملكية» ممن كان لهم

(١) حكمت قفلملى، التاريخ العثمانى رؤية مادية، تعريب فاضل عمان، (دمشق: دار الجبل ١٩٨٧ - ط١)، ص ١٧١

(٢) نفس المرجع، ص ١٧٠ وأيضا فى هذه النقطة راجع

stanford Jshow. History of ottoman Empire and modern tur-
key, Volume I, p 22

وقد انتقلت هذه العادة التركية القديمة الى الدولة العثمانية بكون أعضاء الديوان يجتمعون وهم على ظهور الخيل فى حالة الضرورة فى زمن الحرب أو فى حالة الطوارئ. الخطيرة، ويرى بعض المؤرخين أن الديوان كمؤسسة تطور عن المجلس الحربى الذى كان يعقد على ظهر الخيل الخيع، عند العزيز الشناوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها م... س. ذ، ص ٣٨٨، ص ٣٨٩ - ج ١

يد عليهم وحتى بعد تحطم «الشاهية» وتصاعد السلطة العثمانية فإنهم استنقلوا على أنفسهم أن يستعبروا لقب «الشاه»^(١). وإنه ل يبدو شيئاً مثيراً للدهشة أن يظل «الباديشاه» و فياً لتقليد فعله «الغازي عثمان» حين أرسل إليه السلطان علاء الدين السلجوقي شعار الإمارة وهو العلم والطبل فقد عزف الطبل السلام السلطاني وسمعه الغازي قائماً تعظيماً للسلطان فصار تقليداً يتبعه خلفاؤه حتى الفاتح يقفون عند افتتاح جلسة الديوان بينما الموسيقى تعزف السلام السلجوقي^(٢)، فرغم انقضاء مائة وخمسين سنة على رحيل السلجوقي الذي أعطاه «البيكوية» فإن العثماني لم يسمح لنفسه بدوس الرابطة التي تربطه به كدليل على تواضعه وشدة الوفاء للوعد الذي قطعه على نفسه. إن من الأمور التي تؤكد طابع البساطة واستمرار تأثير الثقافة التركية البدوية ما كان يفعله الحاكم العثماني من عدم اتخاذ القصور لمسكنه فقد كان يعيش هو وأفراد أسرته مثل غيره في بيته ولم يكن معه سوى كاتب واحد وعدد من الجواش «الرقباء» والمراسلين والحراس وفي أيام الصيف فقد كانت الظلال الباردة للخيم العظيمة المرفوعة إزاء بيت البيك تتحول إلى أماكن للاجتماعات على الأكثر. لقد ظل العثمانيون يعتبرون إشادة القصور أمراً يتنافى مع الأخلاق والدين وخطيئة ترتكب في حق الله والعباد على حد سواء ولم يكن ذلك يعني أن العثماني عدو للبناء بشرط أن يكون هذا البناء لفائدة العامة وليس لأجل إبراز هذا الشخص أو ذاك. وتكفي الإشارة إلى أن أعظم أعمال البناء والعمارة العثمانية كانت تتجلى في المباني التي تجمع بين الدين والعقيدة^(٣). وقد ذهب «توينبي» إلى أن أعظم المآثر البدوية التي نقلها الأتراك عن بيوتهم البدوية هي قدرتهم على ترويض وتدريب «الأرقاء» ليكونوا مساعدين آدميين يعاونوهم على حفظ النظام بين قطيعهم البشري كما كانوا يفعلون مع قطعانهم من

(١) حكمت قفلجملی، التاريخ العثماني، رؤية مادية، م. س. د ص ١٦٠

(٢) نفس المرجع، ص ٢٢٦

(٣) نفس المرجع، ص ١٧٣

لحيوانات التي كانوا يرعونها^(١) وبالطبع فإن هذا محض شطحة خيال لأن العثمانيين بحق لم يكونوا يعاملون أهالي البلدان المفتوحة «كقطعان بشرية» ويكفى أن قيم التسامح مع الآخر لم تعرفها أوروبا إلا من خلال الاحتكاك مع العثمانيين بصفة خاصة والعالم الإسلامي بصفة عامة. فما لا يمكن إنكاره أنهم كانوا أول أمة في التاريخ الحديث تأخذ بمبدأ «الحرية الدينية» باعتبار الدعامة الأساسية لقيام الدولة مما جعل المسلم والمسيحي يعيشان معا في وئام حتى ظل حكمهم في الوقت الذي انتشر فيه الاضطهاد الديني ومحاكم التفتيش في الغرب المسيحي^(٢). وإلى جانب تأثيرات الثقافة التركية القبلية كانت لتأثيرات الفارسية في صيغها الإسلامية وأيضا التأثيرات العربية قوة كبيرة على السلاجقة فقد كانوا لا يعترفون بتركيتهم ولا يفخرون بها بل هم مسلمون قبل أى شئ وكانوا حضاريا متأثرين بالحضارتين العربية والفارسية ولم تكن اللغة التركية في عهدهم تستعمل في الدواوين ولم يكن الكتاب والشعراء يستعملونها وإنما كانت العربية والفارسية تؤديان هاتينوظيفتين، وكان الذين يكتبون بالتركية يسألون القراء ألا يؤاخذوهم لضعف اللغة. وكان عاشق باشا في النصف الأول من القرن الرابع عشر يشكو انصراف الأدباء عن اللغة التركية واحتقارهم إياها لقوة التأثيرات الفارسية والعربية التي ورثها العثمانيون عن السلاجقة - أى أن تأثير المدينة الإسلامية في تطبيقاتها السلجوقية قد تركت تأثيرا هائلا على المؤسسات العثمانية التي استحدثوها أو التي ورثوها عن السلاجقة^(٣). وبالإضافة الى تأثيرات المدينة الإسلامية العربية والفارسية طبعت التأثيرات البيزنطية المؤسسات العثمانية خاصة بعد فتح القسطنطينية «إسلامبول» ومن ذلك ظهور أنسبمان نشوة مرسية ذات خصائص وصفات مبالغ فيها أو ما يمكن أن نطلق عليه «خصائص فوق بشرية» وتعتقد النظاه

(١) أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد شبل، دار جامعة محمد شنين غريال (القاهرة)، مطبعا لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٦٠، ج ١، ص ٢٩١. وقد صارت هذه المقولة إحدى المقولات السائدة في الدراسات العثمانية ومن الذين نقلوها حرفيا مثلاً أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، م. س. ذ، ص ١١١، وعبد العزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها - ج ١، ص ٥١، ومحمد أنيس الدولة العثمانية والشرق العربي م. س. د، ص ٥١

(٢) أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، م. س. د، ص ٤٢.

(٣) أحمد السعيد سليمان في تقديمه لكتاب كوبريللي، قيام الدولة العثمانية م. س. ذ ص ١٨

السياسى والإدارى بمراسم وتقاليد مثقلة وهرطقة سجافية لا يمكن أن نطلق عليه «قواعد الاقتصاد الإدارى والحكومى» ثم بداية انفصال السلطان عن الطبقة الحاكمة والرعية فيما يعرف بظاهرة «الحجاب»^(١). لقد تحول النظام من كونه أداة لدولة متحركة ذات طبيعة دينامية (بادشاه سياح إسلام) أى ملك الإسلام المتحرك إلى أداة لدولة تتجه لأن تكون مقيمة أو جامدة أو مستقرة^(٢) وبتقبل التأثيرات البيزنطية المعقدة فى الإدارة والسياسة بدأت جرثومة الضعف والهبوط والتحول تنشب أظافرها فى جذور وقواعد النظام. إنه لشيء مشير حقا أن تعلق بالجسد جرثومة مرضه وهو فى قمة حيويته وعظمته^(٣). إن قدرة المؤسسات العثمانية على أن تواجه مشكلات متباينة ونظما سياسة وإدارية متنوعه مردها الى قدرتها على أن

(١) قانوناه المنسوب لمحمد الفاتح فى على همت بركى الأتسكى يؤكد نقل البروتوكولات والتقاليد كما يؤكد بروز ظاهرة الحجاب، واتخاذ السلطان صفات تعبت عليها صاحب القداسة ومن التأثيرات البيزنطية على النظام العثمانى راجع: حكمت فلقلملى، التاريخ العثمانى رؤية سادية، ص ٧٥ والكلمات منقولة من كتابها ص ٧٨ - ص ٨٢ حيث يناقش ظهور الحجاب بين السلطان والرعية، ص ٧٥ والكلمات منقولة من كتابها ص ٧٣ وتأثير القوانين العثمانية بالتقاليد البيزنطية، وربما يكون هناك إجماع بين الباحثين على أن التأثيرات البيزنطية فى الإدارة والسياسة بدأت فى التعاطم مع فتح القسطنطينية.

(٢) أحمد السعيد سليمان، التيارات القومية والدينية فى تركيا المعاصرة (القاهرة: دار المعرفة، ط ١، ١٩٦٦م)، ص ١٧.

(٣) بالنسبة للتأثيرات المتعددة التى أثرت على المؤسسات العثمانية تتراوح الاتجاهات بين ترجيح تأثيرات بيزنطية كما فعل جيبونز الذى يرى أن الدولة العثمانية ورثت الامبراطورية البيزنطية فى كل شيء، وهامر الذى يرجع كل النظم العثمانية إلى أصول فارسية، ووتيك يرى أن الدولة العثمانية ورثت الدولة السلجوقية، وبروكلمان يرجع بعض الأنظمة الى تأثيرات بيزنطية كالنظام الإنطاعى. وبعضها الآخر يرجعه إلى تأثيرات فارسية كالألقاب المعقدة والمحددة تحديدا دقيقا، ولويس يذكر أن التأثيرات تعددت بتعدد مراحل المؤسسات العثمانية المرحلة الأولى حيث التأثيرات القبلية ثم مع السلطنة ندا التأثيرات السجوقية والفارسية ثم المرحلة الأخيرة «الإمبراطورية»، حيث تم هضم كل هذه المؤثرات. ويذهب أحمد السعيد سليمان إلى أن البيزنطيين فيما خلا العادات والتقاليد والعمارة والرسم لم يؤثروا فى تسليحه من الناحية الفكرية وإنما تأثروا هم بالثقافة الإسلامية ويرى أن العنصر الفارسى والعربى هما لأكثر تأثيرا فى الأتراك حتى منتصف القرن الثالث عشر ثم بدأ التأثير الفارسى يتغلب حتى منتهى فى النصف الأول من القرن الرابع عشر حتى شكاه «عاشق باشا زاده» المؤرخ التركى المشهور من احتفار الأدب للغة التركية، راجع كوبريللى، قيام الدولة العثمانية م. س. ذ، ص ٢٠ وهناك مثل يقول «الكلب التركى حين يخرج إلى باب المدينة فإنه ينبع بالفارسية» وكوبريللى يقول «الأجهزة المدنية والعسكرية والفسانية فى الدولة العثمانية امتداد فى جوهرها لمثيلاتها فى دولة السلاجقة راجع نفس المرجع، ص ١٧١ - أى أن المدنية الإسلامية بعنصرها العربى والفارسى هى التى صاغت الأنظمة العثمانية بشكل رئيسى - جاء من التأثيرات البيزنطية بعد سقوط القسطنطينية.

تستقبل مؤثرات متعددة وربما متباينة وتقوم بعملية تركيب مبدعة لهذه المؤثرات لتنتج نمطاً مؤسسياً فذا هو «النموذج المؤسسي العثماني». ومن أحد المصادر الهامة التي صاغت «النموذج المؤسسي العثماني» هو ما يمكن أن نطلق عليه «الفكر العثماني المؤسسي» وهو نوع من الكتابات التي يمكن أن تُصنّف في إطار «الحكمة السياسية» ومن نماذج هذه الكتابات ما كتبه «طرسون بك» عن «محمد الفاتح» في عهد ابنه «بيازيد الثاني»، وما كتبه الصدر الأعظم «الدامادا لطفى باشا» السياسي والإداري والمؤرخ في عهد سليمان القانوني حيث كتب تاريخاً للإمبراطورية العثمانية حتى أيامه، وكتاب آخر صغير اسمه «أصف نامه» ضمنه قواعد في الحكم والإدارة، ثم رسالة كوجك بك» إلى «مراد الرابع» أقوى السلاطين العثمانيين في القرن السابع عشر حول أسباب انحطاط الدولة العثمانية والتي وضعها سنة ١٦٣٠م وتعد أجراً ما كتب حول الإدارة والمؤسسات العثمانية، و«كاتب جلبي» وضع مذكرة حول الإصلاح في الدولة العثمانية سنة ١٦٥٣م، كما كان هناك مصطفى نعيمة من فلاسفة القرن السابع عشر ثم «حسين هزارفن» الذي وضع كتابه «تلخيص البيان في قوانين آل عثمان»، ولنا بصدد شرح أفكارهم في هذا الموضوع^(١) ولكننا نشير إلى مصدر هام من المصادر التي أثرت في المؤسسات العثمانية وحاولت أن تحافظ عليها وأن تبحث في أسباب ضعفها من أجل تقويتها غير أن هناك صفة أساسية لهذه الكتابات حول ضعف المؤسسات العثمانية هذه الصفة تتمثل في أن قوة هذه المؤسسات لا يمكن أن تتحقق إلا بالعودة للشريعة الإسلامية وإلى ما كانت عليه هذه المؤسسات وشاغلها من انضباط ومسئولية وأمانة وعدالة. أي أنه لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها:

ثالثاً: آليات المؤسسات العثمانية:

خضع عمل المؤسسات العثمانية لمجموعة من الآليات يمكن تلمسها متناثرة في المصادر المتباينة وتتمثل هذه الآليات في:

١- وجود قيد على سلطة المؤسسات وعملها يتمثل في وجود الشريعة

(١) سيأتي الحديث تفصيلاً عن هؤلاء الأعلام وأفكارهم وتأثيرهم في المؤسسات العثمانية.

الإسلامية ثم تطبيقها وتفسيرها وفهمها وفق قواعد المذهب الحنفى ثم وجود قواعد عرفية فيما يتعلق بغير المسلمين لا يمكن تجاوزها أو إهمالها فشرعية المؤسسات بما فى ذلك مؤسسة البلاط ذاتها نابعة من مراعاة هذا الإطار الحاكم لعمل المؤسسات ولعل استمرار الدولة العثمانية لأكثر من أربعة قرون محتفظة بولاء الجماهير لها (مسلمين وغير مسلمين) وبشكل لم يحدث فى التاريخ الإنسانى من قبل يرجع إلى احترامها للشريعة ومراعاتها العرف والعادة فيما يتعلق بغير المسلمين. لقد ترتب على آلية مراعاة العرف والعادة للبلدان التى افتتحها العثمانيون تضمن المؤسسات العثمانية لهياكل إدارية ومؤسسية ترجع فى مصادرها إلى جذور غير إسلامية (رومانية أو بيزنطية أو جرمانية أو سلافية) فقد كانت الحكومة العثمانية تعترف بالقوانين السارية المفعول فى الأراضى المفتوحة عندما بدأ ذلك ضرورياً لحسن سير عمل الدولة ففى بلغاريا واصلت الدولة العثمانية جباية الضرائب التى كانت فى العصر السابق للفتح العثمانى، وقبلى الجماعات الرومانية (الفلاشية) والبلغارية فى النظام العسكرى العثمانى مقابل إعفائها من ضرائب معينة، وأبقى العثمانيون تسلسل من الأحكام المتعلقة بسك العملة والملاحات ونظام الأرض والضرائب والنظام الجمركى والأسواق والموانى فى الأراضى التى فتحوها فى البلقان وغيرها^(١). وقد كان قبول العثمانيين لهذه الهياكل الإدارية والمؤسسية نابعاً من طبيعة الشريعة الإسلامية ذاتها التى لا تتحرج من قبول أى أنظمة أو مؤسسات أو هياكل فى بنيتها دون أن تهتم بمصدر نشأتها، وإنما تهتم بشكل أساسى بمعياري صلاحيتها أو مناسبتها للواقع الذى تعمل فيه وعدم تعارضها مع المبادئ الإسلامية والقيم الإنسانية وعلى سبيل المثال فلن الدولة الإسلامية الأولى لم تلغ كل التعاملات أو المؤسسات أو الأنظمة التى كانت موجودة فى الواقع الجاهلى المكى أو المدنى وإنما أبقت الصالح منها وألغت الفاسد فألغت الربا وأبقت أنظمة البيوع والشراء الأخرى وألغت أنظمة الزواج التى فيها طابع الزنا وأبقت الزواج الحلال

(١) نيكورا بيلد بسينو، تنظيم الإمبراطورية العثمانية (القرنان الرابع عشر والخامس عشر) فى تاريخ الدولة العثمانية ج ١، ص ١٧٠ - ص ١٧١

المعمول به الآن^(١). فأحد المبادئ الأساسية المؤسسية في الإسلام هو قبول أى خبرة مؤسسية أو نظامية إنسانية صالحة بشرط أن لاتتعارض مع قواعد الشريعة ونصوصها القطعية والمجمع عليها.

ثانياً: إعمال المؤسسات العثمانية لآلية مايمكن أن نطلق عليه «الفصل في الأبنية المؤسسية والتركيب في وظائفها» فلدينا في النظام المؤسسى العثمانى ثلاث مؤسسات مركزية كبرى أولها «مؤسسة السلطنة» وثانيها «مؤسسة الإفتاء» وثالثها «مؤسسة القضاء أو الفصل في الخصومات»^(٢). الأولى هي المؤسسة القلب وهي التى يقع عليها عبء الممارسة والتنفيذ وهي صاحبة الكلمة الرئيسية فى تسيير النظام السياسى، لكن يقف فى مواجهتها سلطة «الإفتاء» التى تراقبها وتقيم أعمالها وتراعى موافقتها للشريعة أم لا. إن وظيفة المفتى الرئيسية هي أن يجيب على أسئلة متعلقة بالممارسة السياسية هل هي صحيحة أم باطلة - أى أنه ومن منطلق تخصصه الوظيفى يخبر بما يسأل عنه من مشكلات متعلقة بالممارسة والتنفيذ ولا يمكن للسلطان أن يخالف فتواه بل لايمكن لأى ممارسة سياسية ذات خطر فى الدولة أن تتم بدون مراجعة المفتى، ويجب أن نؤكد أن النظام العثمانى قد أعلى من قدر وظيفة الإفتاء فجعلها جزءاً من بنية النظام، كما جعل الإفتاء رقيباً على

(١) وهذه إحدى خصائص الفقه الإسلامى والنظم الإسلامية أنه لاتقصد التغيير في ذاته وإنما تقصد إقرار ما ينفع الناس فيما ليس فيه مخالفة للشرع ونفى ما يضرهم ﴿فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾، راجع فى هذا، جاد الحق على جاد الحق، الفقه الإسلامى نشأته وتطوره، م. س. د. وهو ينقل عن الدهلوى فى كتابه التبيين حجة الله البالغة، ص ١٦ وما بعده.

(٢) ويدخل فى مؤسسة السلطنة نوابها من الصدر الأعظم وبقية مسئولين التنفيذيين أما مؤسسة الإفتاء فإن الذى يرأسها هو شيخ الإسلام ويدخل ضمنها المفتون المحسن وأساقفة الشريعة وأصول الدين وهيئات التدريس المحلية، ومؤسسة القضاء ويقف على رأسها قضاة العسكر الذين بلغوا ثلاثة قضاة فى أقصى توسع للدولة الروملى، والأناضول، وشمال أفريقيا والعالم العربى عن تفصيلات هذه المؤسسات راجع على سبيل المثال، عبدالعزيز الشناوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية منسرى عيبى - ج ١ م. س. د.، ص ٣٤٣ وما بعدها، ولم تختلف المراجع فيما بينها فى تناولها لنظام الحكم العثمانى

الممارسة السياسية للنظام وقد كان قبل العثمانيين ممارسة تجاه الأفراد يمكنهم أن يأخذوا بها أو يدعوها^(١). وقد اعتاد علماء الأصول أن يفرقوا بين الإخبار، والإنشاء - أى وظيفة الإفتاء، والقضاء فكانوا يصنفون الإفتاء بأنه لا ينشئ إلزاماً فى حق من يسأله بينما القاضى يلزم اجتهاده المتداعين عنده، لكن الدولة العثمانية حولت وظيفة الإفتاء من مجرد اجتهاد خبرى لا يلزم إلى اجتهاد له طابع الإنشاء ولكنه إنشاء فى مواجهة حركة وممارسة النظام ككل بما فى ذلك الممارسة السلطانية ذاتها^(٢). وبهذا المعنى فإن «سلطة الإفتاء» توازن «سلطة السلطنة» وتراقبها ويتوسطهما سلطة الفصل فى الخصومات أو النضاء وبينما نجد فصلاً فى أبنية المؤسسات فإننا نجد نوعاً من التركيب الوظيفى للسلطة فى العلاقة بينهما. فالسلطان يستفتى المفتى فيما يريد أن يقدم عليه فكان المفتى يجيبه عليها ويقدمها إليه وتسمى هذه «معروضات»^(٣)، وغالباً ما كانت هذه المعروضات تقدم من المفتى إلى السلطان قبل إصدار «القوانين» أى أنها مسودات قانونية. وكان هناك بالإضافة إلى «المعروضات» ما يسمى بالقوانين^(٤) وهى أسئلة ترد إلى المفتى من جهة حكومية تسأل عن قضية من القضايا التى تسعى لحلها فيرد الجواب إلى هذه الجهة. فلم يكن «الإفتاء» إلا مؤسسة كبيرة يرأسها «شيخ الإسلام» وكان هناك مفتون فى

(١) عن مركز شيخ الإسلام فى البروتوكول العثمانى راجع عبدالعزيز الشناوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفتى عليها، وعن أنماط من فتاوى شيوخ الإسلام المختلفه راجع نفس المرجع، ص ٤١٢ وقد أورد محمد فريد فى كتابه «تاريخ الدولة العثمانية العلية» نماذج لبعض فتاوى عزل السلاطين. راجع، ص ٧٠٩ نص فتوى خلع السلطان عبدالحميد، ص ٥٨٦ صورة فتوى خلع السلطان مراد الخامس، وصورة فتوى عزل السلطان عبدالعزيز ص ٥٧٦ وفى كتاب شيخ الإسلام صبرى أفندى «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين» أشار إلى أنه كان يرأس الاجتماعات الوزارية إدا يعين رئيس الوزراء عنها راجع ملاحق نفس المرجع، إحسان حقى، الثورة التركية ومصطفى كمال ص ٧٤٨. وكان صبرى أفندى شيخ الإسلام فى عهد محمد وحيد الدين السلطان الأخير فى الدولة العثمانية.

(٢) عن الفرق بين الإخبار والإنشاء راجع هذه الدراسة المبحث الأول

(٣) عن معنى المعروضات راجع إسماعيل أوزدنج بن إبراهيم، منبج أبى السعود فى التفسير، م. س. ذ، ص ١١١

(٤) عن معنى القوانين، نفس المرجع، ص ١١١

الأقاليم تستفتيهم المؤسسات الحكومية فيما يجب عمله بخصوص المسائل الشرعية وغيرها، وفي مرحلة متأخرة سُمح للمفتيين المحليين الإجابة على أسئلة الناس مباشرة فيما ينشأ بينهم من مشاكل^(١). أى أن هناك نوعاً من التداخل بين المفتى وسلطة السلطان، كما كان هناك تداخل بين سلطة الديوان وسلطة القضاة. إذ كان قضاة العسكر جزءاً من بنية «الديوان السلطاني» وكانوا يساعدون الصدر الأعظم في الإجابة عن القضايا التي يرفعها الناس إليه، وكان القضاة في الأقاليم يمارسون سلطاتهم باستقلال عن سلطة الوالى لكن الأهلى الذين يرفعون قضاياهم إلى القاضى كانوا يحصلون على فتوى من المفتى المحلى بموقف الشريعة من القضية التي يتنازعون حولها وكان القاضى يضعها في اعتباره ويحكم وفقاً لها، كما كان قضاة العسكر أو القضاة المدنيون يلجأون إلى المفتى لمعرفة جواب عن حكم شرعى فى مسألة (ما) إذا كانوا لا يطمئنون إلى اجتهادهم وحده فإذا وافق اجتهادهم أخذوا به وإذا خالفهم لم يأخذوا به. وفى «قانوناه مصر» يوجد نص يؤكد مسألة الفصل والتركيب بين سلطة القاضى وسلطة والى المدينة يقول «هذا وقد كان إذا تخصم بعض عامة الناس وتنازعوا يلجأون إلى والى المدينة قبل الذهاب الى المحكمة الشرعية لكى يفصل فى خصوماتهم وهذا التقليد ممنوع أيضاً، فلا يفصل وال بعد اليوم فى خصومة أو نزاع مالم يكن ذلك بمعرفة القاضى فيرسل الخصوم إلى القاضى الشرعى قبل كل شىء، ليحكم القاضى بما يتمشى مع أحكام الشرع وينفذ «السوباشى» الحكم ولا يقوم على تنفيذ عمل دون علم القاضى ومن يصر على مخالفة ذلك بعد هذا التنبيه يعزل وربما يستحر العتاب^(٢)»

٣- اعتمدت المؤسسات العثمانية أحد الأليات الهامة وهى آلية العرض وآلية

(١) عن تفصيلات ذلك راجع الشاوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفتى عنها ج ١، م. س. د، ص ٤٣٢ - ٤٣٣

(٢) أحمد فؤاد متولى، قانوناه مصر الذى أصدره السلطان القانونى حكم مصر، م. س. د، ص ٨٢.

استصدار الإرادة وبينما توصف آلية العرض بأنها العلاقة التنظيمية الفاعلة من الأدنى إلى الأعلى، فإن الإرادة هي الآلية - (الميكانيزم) - الفاعلة من الأعلى إلى الأسفل. ففي دراسة لباحث تركي هو «حكمت ففلجملی» يرى أن آلية العرض هي تعبیر عن تحول النظام السياسي العثماني إلى مرحلة الحجاب عن الجماهير (الشعب)، ويستند إلى «قانونامه» المنسوب إلى «محمد الفاتح» الذي ينظم هذه الآلية عن طريقين أولاً: حضور الشخص بصورة مباشرة أمام السلطان ولا يستطيع أن يفعل ذلك إلا من هم في أعلى المراتب الثلاثة الوزير والقاضي وعسكر والدفتردار إضافة إلى خدم القصر المعروفين باسم «الشعب الداخلي». ثانياً عن طريق الكتابة وعلى حد قوله فإنه ذات يوم كان كل تركي قادراً على اقتحام ديوان الباديشاه منتعلاً بأحديته الغليظة الفلاحية للإمسك بياقة الباديشاه وليرتد منه مايشاء وفيما بعد أصبح حتى العرض عن طريق الاستدعاء ناهيك عن العرض الشخصي محصوراً بثلاث طبقات هم البيليربي، والقادة، والقضاة^(١). وكانت آلية العرض هي التي تتيح للسلطان معرفة مايدور حوله بخصوص السلطنة وكان ذلك يتم وفقاً لمصادر ثلاثة هي: الحكومة، والسراي «القصر» ثم القرى أو الأرياف. فالمعلومات تؤخذ بصورة رئيسية من كل من الصدر الأعظم وقاضي العسكر والدفتردار الذين يمكن تسميتهم بالحكومة عن طريق «العرض بالذات» وذلك بأن يقوم الصدر الأعظم بعرض الموضوعات السياسية بأوسع معانيها والقاضي عسكر يعرض الموضوعات الاجتماعية والعسكرية، والدفتردار يعرض الموضوعات الاقتصادية. ثم تأتي بعد ذلك مؤسسة تجميع الأخبار التي يمكن تسميتها بالسراي «القصر - البلاط»، حيث يكون العاملون في الغرفة الخاصة على صلة دائمة يومياً بل وفي كل لحظة بالباديشاه حيث يكون حملة السيوف «السلحدار» هم كاتموا أسرار الباديشاه ومستشاروه في جميع شئون الدولة الاجتماعية والسياسية

(١) حكمت ففلجملی، التاريخ العثماني رؤية مادية م. س. د. ص ٨٠ - ٨١

والإصلاحية أما جهاز العرض الثالث فإنه يتمثل في المؤسسات العليا لإدارة الريف، وهذه المؤسسات تتمثل في بيكوية البيكوات والأمراء (القادة) والقضاة حيث يرعى «بيك البيكوات» اقتصاد الأرض وسياستها بالكامل، والأمراء هم المسؤولون عن القوات المسلحة كلها في حين يتولى القضاة في الأقضية والنواحي شئون الإدارة والإفتاء والجوانب الاجتماعية. وهؤلاء يتمتعون بحق العرض المباشر على «الباديشاه» دون وساطة من الحكومة أو القصر غير أنهم لا يستطيعون أن يتقدموا بعروضهم هذه شفويا (بالذات) بل يقدمونها على شكل «نامات» مكتوبة^(١). أما آلية استصدار «الفرمان» أو الإرادة فهي من الجهات العليا إلى الجهات الأدنى منها إداريا وكانت أعظم جهة عليا منها إرادة أو فرمان هو السلطان ثم الديوان ثم الولاية في الأقاليم التي يحكمونها^(٢) وكان يتوسط آلية العرض واستصدار الفرمان أو الإرادة آلية أخرى اسمها آلية «المطالعة» أو الإعداد لاتخاذ القرار «الإرادة أو الفرمان» في شكله النهائي^(٣) ومن المفهوم أن تكون كل آلية من هذه الآليات مستندة إلى عمل مؤسسي جهائي فليس هناك فرد واحد يمثلها وإن كان بالطبع إعلانها أو شكلها النهائي يتخذ من طرف جهة واحدة. لكن الجهة الواحدة هذه لم تكن تستغل وحدها بالتعبير عن هذه الآليات.

٤- آلية المشاورة أى اتخاذ القرار بعد مراجعة أهل الخبرة والاختصاص بحيث لا تنفرد إرادة واحدة باتخاذها وهذه الآلية تستند إلى الأمر القرآني الكريم «وشاورهم فى الأمر» كما تستند إلى الصفة التي يجب أن تتصف بها المؤسسات الإسلامية والتي وردت فى القرآن الكريم «وأمرهم شورى بينهم» يؤكد «حكمت قفلجملی» على أن مؤسسة «المشاورة» هى تلك المؤسسة الوظيفية الكبيرة الموجودة فى أعلى قمة بالدولة حيث تجرى دراسة أهم القضايا بسرية تامة وتتخذ بشأنها القرارات وهى تعنى اجتماع شخصيات الدولة لبحث أهم شئونها بصورة سرية وفى ضوء العروض الواصلة يجرى ربطها بأكثر الإرادات إحصائيا وبعدها عن احتمال

(١) حكمت قفلجملی، التاريخ العثماني رؤية مادية - تعريب فاضل نعمان م. ص. د. ص ٢٤٦ - ص ٢٤٧

(٢) نفس المرجع، ص ٢٤٧ - ص ٢٤٨

(٣) نفس المرجع، ص ٢٥٣

التأويلات وتصل أهمية المشاورة إلى درجة إكسابها صفة القداسة^(١) ويستند «قفلجملی» إلى نص القانون المنسوب إلى محمد الفاتح فيذكر «أن الباديشاه يحصر استشاراته حول أمور «السلطنة» في القادة السياسيين كالوزير الأعظم والوزراء فقط وفي القادة الاقتصاديين كالعاملين في رئاسة «الدفتردار» فقط وهذه المشاورة لا تحتل أي لون من ألوان المزاج واللعب «ما من أحد يمكنه أن يتمتع بحق المشاورة غير هؤلاء». وينهى حديثه عن «الشورى» بقوله «ولم يكن ليعقل وجود أحد كائنا من كان يجرؤ على الاعتراض على هذا الحكم فشئون الدولة هي من الأسرار التي تدرس فيما بين الباديشاه والقادة السياسيين والاقتصاديين وحدهم وتحسم هناك^(٢). وهذا شيء طبيعي لأنه لا يمكن لأى قائد سياسى أن يشاور قرارات استراتيجية كقرار «نقل السلطة إلى أحد أبناء السلطان» أو قرار «إعلان حرب» أو قرار «تسيير شئون الحرب بعد إعلانها» أو غيرها، لا يمكنه مشاورة مثل هذه القرارات خارج مؤسسة الشورى وبشكل سرى. وإلى العثمانيين يرجع الفضل في تنظيم الشورى «كمؤسسة وكآلية».

٥- آلية التفويض ففي دولة كبرى كالدولة العثمانية تديرها مؤسسات معقدة ومتبانية ومتعددة من الطبيعي أن توجد «ظاهرة التفويض» أى أن يفوض كل رأس مؤسسة بعض سلطاته إلى وكلاء له يقومون بهذه المهمة نيابة عنه. فمثلا السلطان فوض الصدر الأعظم أن يكون وكيله الأول ونائبه في القيام بأعماله وكما يقول «الآفسكى» فإن الوزير فى مبدأ قيام الدولة أى فى عصر الغازى أورخان واحد ثم أصبح اثنين وثلاثة وبلغ أربعة فى عهد الفاتح وهم «الوزير الأول» [أولو وزير] -

(١) نفس المرجع، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

(٢) يمثل حكمة قفلجملی كما هو واضح من تحليله وتسمية كتابه انحاهما ماديا في التحليل يقترب من الفوضوية فهو يعتبر الفترة الذهبية للدولة العثمانية هي الفترة الأولى التي كانت الأمور تسيير فيها بشكل بسيط يقترب من تسيير شئون القبيلة، وكانت تقاليد النفاذ التركية في هذه الفترة واضحة. ومن ثم فهو يرمى بأى اتجاه عثمانى للتنظيم والتعقيد وهو امر لابد منه في دولة عظمى. الدولة العثمانية، مع كون السعي في الاتجاه المتنامى ناحية التعقيد في تنظيمات الدولة وإنما العيب في تلك تسيير وأخلاقيات حالت دون فعالية هذه المؤسسات فطبعها بطابع الجمود ثم بطابع الفساد والفوضى.

أى الأعظم - . . . وكان الوزير الأعظم وكيل السلطان المطلق المتصرف فى شئون الدولة يسلم إليه ختم عند تعيينه فى منصبه ويسترد منه حين تركه المنصب وكان هو مرجعا لكل فرع من فروع الحكومة ولجميع السلطات حتى السلطة القضائية^(١). وقد فوض السلطان صدره الأعظم «إبراهيم باشا» بالسفر إلى مصر ليضع «قانونا» يمنع الاضطرابات فيها ويحقق العدل ويمنع الظلم وأعطاه صلاحيات كاملة للقيام بهذه المهمة^(٢)، وكما يقول «الآفسكى» فإن بعض المراسيم السلطانية يؤخذ منها «أنه إذا حدثت منازعات فى بعض القضايا مثل قضايا المرعى والماء والحدود وطلب المتنازعون تدخل الحكومة فيها للفصل فمنع حدوث أى حادث يؤدى الى عواقب مؤسفة يوفد من قبل السلطان مسانرة أو يشاره الديوان رجال مرنونف بكفأتهم وخلقتهم يجرون التحقيق فى مكان النزاع لإظهار الحق من المبطل وعلى ضوء نتيجة تحقيقهم يصدر فرمان وينفذ بمقتضاه^(٣)» وهى آلية تفويض تتضمن آلية أخرى وهى آلية التحكيم. وفيما يتعلق بالتعامل بغير المسلمين فإنه قد فوض إليهم أمر مباشرة الجوانب المتعلقة بجمع الجزية وإبلاغ أوامر السلطان، والعمل على تنفيذها على اختلاف فى درجات هذا التفويض حيث كان تفويضا مطلقاً فى المناطق الجبلية كالجبل الأسود، وكذلك المناطق الطرفية (البعيدة جغرافياً عن الدولة) حيث تمتعت بما يشبه الحكم الذاتى، أما فى المناطق التى تقع فى الدائرة القلب من حكم السلطان فإنهم كانوا يمنحون تفويضا يبقى للحكومة المركزية حق التدخل المباشر بالرقابة أو المحاسبة أو التنفيذ والإدارة فى إطار النظام العام بينما يبقى لهم استقلالهم فى الشئون الدينية وأحوال الأسرة والمسائل الشخصية^(٤).

(١) على همت بركى الآفسكى، الفاتح وحياته العدلية، م. س. د. ص ١٦٠

(٢) أحمد فؤاد متولى «قانوناه مصر» م. س. د. ص ٦

(٣) الآفسكى، العامل العثمانى أبو الفتح السلطان محمد الثانى دبح القسطنطينية وحياته العدلية، م. س. د. ص ٥٤

(٤) عن تقسيم الإمبراطورية من الناحية الإدارية راجع محمد عبد تطيف الجراوى. فتح العثمانيين عدن - م. س. د. ص ١٦٢. وأيضاً جبل فينشتاين، الولايات البلقانية (٦ - ١٦٧٤) فى تاريخ الإمبراطورية العثمانية - ج ١، م. س. د. ص ٤٤ وما بعدها.

إن برنارد لويس قد أورد نصاً في كتابه «استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية» عن سفير جمهورية البندقية في استنبول سنة ١٦٠٦م إلى سنة ١٦٠٩م وهو نص يتفق مع ما أورده «الآفسكى» في كتابه «العاهل العثماني أبو الفتح السلطان محمد الثانى فاتح القسطنطينية وحياته العذلية» - يوضح النص من خلال وصف مشاهد غربى كيف كانت المؤسسات العثمانية تدار خاصة فيما يتعلق بعلاقة السلطان بالديوان وعلاقة الصدر الأعظم بأعضاء الديوان الآخرين ويؤكد النص على «نظام المؤسسات العثمانية» كما يؤكد على أنه ورغم احتجاج السلطان وتفويضه للسلطة إلا أنه لم يمتنع عن مباشرة الأمور بنفسه ومتابعتها بكل دقة^(١).

رابعاً: التجنيد والالتحاق بالمؤسسات العثمانية:

إن متابعة وصف للوضع الديموجرافى والإثنى لبعض أقاليم الدولة العثمانية يصيب المتابع بالدوار إذ تشير الإحصاءات لوجود آلاف الأسر المتجاورة المتعددة الأديان، والثقافات، والقوميات، ففي عام ١٤٧٨م كان فى اسطنبول ٩٥١٧ أسرة مسلمة فى مقابل ٥١٦٢ أسرة مسيحية، و١٦٤٧ أسرة يهودية وفى بداية القرن السادس عشر كان بالمدينة ٨٠.٠٠٠ أسرة يمثل المسلمون نسبة ٥٨.٣٪ والمسيحيون نسبة ٣١.٦١٪ واليهود نسبة ١٠.٠٠٨ وفى أدرنة فى عامى ١٤٨٨ - ١٤٨٩م وجد ألف بيت غير مسلم أما فى بداية القرن ١٦ فكان بها ٣٣٣٨ أسرة مسلمة فى مقابل ٥٢٢ أسرة مسيحية و٢٠١ أسرة يهودية. وفى مقدونيا الشرقية كان السكان فى جنوبى الولاية من اليونانيين بينما كان يسكن الأقاليم الشمالية السلافيون وفى

(١) عن نماذج المتابعة بكل دقة راجع: أندريه ريمون، الولايات العربية فى القرن السادس عشر - القرن الثامن عشر) فى روبر مانتوران (محرر) تاريخ الدولة العثمانية - ج ١ حيث يقول الأوامر السلطانية التى تعبر عن الأسلوب الذى كانت الحكومة العثمانية تدير به الولايات بشكل يومى، نوعاً (ما) وذلك بدرجة عالية من التحديد تدهتبر الإعجاب حين يدرس المرء من هذه الوثائق الواسعة غير المسبوقة والسلطة المركزية قد تدخلت فى شئون عديدة ومنسوبة من حيث أمسيه، ص ١١٦ - ص ٢٠٨. وعن النص الذى يصف المؤسسات العثمانية راجع برنارد لويس، ص ٩٦.

سالونيك فيما بين عامي ١٤٧٨ - ١٤٧٩م يصل سكانها إلى ٢٢٥٨ أسرة من بينها ٩٣٢ أسرة مسلمة، و١٣٢٦ أسرة مسيحية. وفي بداية القرن التالي كان بالمدينة ١٢٢٩ أسرة مسلمة، و٩٨١ أسرة مسيحية، و٢٦٤٥ أسرة يهودية. فإذا انتقلنا إلى آسيا الصغرى لاحظنا وجود أسر مسيحية بنسب متفاوتة لكنهم لا يمثلون أغلبية بينما في طرابزون كان المسيحيون خلافاً لذلك هم الأغلبية، وفي مقاطعة ماردين في أوائل القرن ١٦ كان يعيش ٥٧٨٢ أسرة مسلمة، و٢٤٢٧ أسرة مسيحية و٩٢ أسرة يهودية^(١) وبمراجعة الباحث لإحصاءات متعددة للسكان في الدولة العثمانية وفي مراحل زمنية متفاوتة آخرها إحصاء ١٨٤٤^(٢) نجد السمة الرئيسية للأساس الديموجرافي والإثني للدولة يتسم بالتنوع والتعدد الذي تتعايش داخله الديانات السماوية الثلاث «اليهودية، والمسيحية، والإسلام» وبالإضافة إلى التعدد الديني فهناك تعدد قومي حيث نجد داخل المسيحية اليونان، والأرمن، والرومان، والسلاف، والمجريين، وداخل الإسلام العرب، والأكراد، والتتار وداخل اليهودية الأشكناز، والسفارديم، وداخل كل منها مذاهب فداخل الإسلام نجد الشيعة الإمامية، والزيدية، ومن ينسب إليه وهو خارج عنه كالدروز، والأسماعيلية وداخل المسيحية، الكاثوليك، والأرثوذكس، والبروتستانت واليهودية ضمنها مذاهب السامرة، والقرائين، والرياسين، هذه المذاهب المتضمنة على قدر هائل من التمايزات والتباينات اعتاد الباحثون أن يطرحوا بخصوصها ثلاثة تقسيمات،

(١) أورد هذه الإحصائيات «نيكورايلد بسينو» تنظيم الإمبراطورية العثمانية (القرنان الرابع عشر والخامس عشر) في روبر مانتران - ج ١، تاريخ الدولة العثمانية، م. س. د. ص ١٩٣، ص ١٩٦.
(٢) طالع الباحث إحصائيات متعددة للسكان في الدولة العثمانية منها ما أوردته برنارد لويس نقلاً عن أولياجلي في كتابه سياحته حيث أورد وصفاً مفصلاً لمدينة القسطنطينية جعلها تبدو وكأنها مائة للبيان ومن ضمن ما أوردته تعداداً لأحياء سكانها راجع، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية، م. س. د. ص ١٤٦، ص ١٤٧. كما أورد زين نور الدين زين في كتابه «نشوء القومية العربية» إحصائية تُعدد سكان الإمبراطورية العثمانية عام ١٨٤٤ حسب الولايات، وحسب الأجناس وحسب الأديان وسنلحقه لأهميته وتعلقه بموضوع هذه الرسالة في آخرها راجعه، ص ١٤٨، ص ١٤٩، ص ١٥٠.

وظيفى، ودينى، وإقليمى. ففي داخل التقسيم الوظيفى تظهر طقتان رئيسيتان هما أهل الحكم، والرعية، وبينما يمثل أهل الحكم أربع طبقات رئيسية أخرى هم السيفية، والعلمية، والقلمية، والمالية فإن الرعية تمثلها بشكل أساسى ثلاث طبقات أيضا هم الزراع أو ملاك الأراضى الزراعية المسماة «بالخفتلك» ثم التجار وهم الذين يملكون الأموال ويوظفونها فى التجارة (الاستيراد والتصدير) والصناعة (إقامة مصانع الملابس خاصة) أما العمال وأعضاء الطوائف الحرفية فهم الذين يملكون جهدهم وخبرتهم. أما التقسيمات الدينية فهى تتمثل بشكل رئيسى فى المسلمين وغير المسلمين. والتقسيمات الجغرافية أو حسب محل الإقامة فإنها تنقسم بين الذين يسكنون المدن والبلدان الصغيرة والأرياف والذين يقيمون على أطرافها وهم جماعات البدو والعربان^(١). هذه التعددية التى عبرت عنها أكثر من عشرين قومية وستين أقلية استطاعت الدولة العثمانية أن تستثمر تعددها وتقدم نموذجا نادرا لقدرة نظام سياسى على أن يجعل من التعددية داخله مصدرا لقوته بينما تمثل التعددية العرقية، والسلالية والقومية والدينية فى أى مجتمع إحدى معضلاته ومصادر الخطر التى تهدده. لقد كانت إحدى الإستراتيجيات الرئيسية التى تبنتها المؤسسات العثمانية لإدارة هذه التعددية تتمثل فى الاعتراف بالولاءات الأولية والتحتية لكل الجماعات والعمل على الحفاظ عليها وتنميتها فى إطار القبول

(١) عن هذه التقسيمات راجع:

Alpert Hourani, Arabic thought in
the liberal age 1798 - 1939 - london - 1970 - oxford university press
p.29 - 30
Stanford j. Show, History of the ottoman Empire and modern turkey
volum I, p 115 - 120, p.150 - p151 - p 155

وفى تقسيم آخر راجع عبدالعزيز محمد عوض، الإدارة العثمانية فى ولاية سوريا سنة ١٨٦٤ - ١٩١٤ تقديم
أحمد عزت عبدالكريم (القاهرة: دار المعارف ١٩٦٩) حيث نعت طابع «مراكز القوى» للتبديد بين السكان
فميز بين العصبية الإقطاعية (كانندروز والتفسيرية) والبدو، والأشقياء، ووضوح الفرق من ناحية وبين الطوائف
غير الإسلامية من ناحية أخرى ثم المستأمنين والأجانب من ناحية ثالثة راجع ص ٢٩ وما بعدها.

بخصوصية هذه الجماعات على المستوى العرقي والحقوقى والمرجعى فلم تبين الدولة أى ممارسة قسرية أو قهرية لصهر هذه التمايزات أو إلغائها، ولم تطالب أقلياتها بالتخلي عن سماتها العرقية أو الثقافية أو اللغوية التى تميزها عن الأغلبية لتتوحد معها وقد مثل ذلك جزءاً من قيمة عقائدية ومؤسسية انعكست فى الممارسة والسلوك العثمانى فلم تُبدِ الدولة أى اتجاه استيعابى ولم تظهر أى روح تبشيرية وكان هذا ملمحاً رئيسياً فى كل الأقاليم المسيحية وعلى المدى الطويل مما ساعد على بناء الهويات الإثنية والعرقية فى الدولة^(١). فكان ينظر إلى كل المواطنين فى الدولة على أنهم رعايا السلطان، إن أحد خصائص الثقافة التركية التى تفاعلت مع الشريعة الإسلامية فأنتجت طابع التسامح فى العلاقة مع غير المسلمين يتمثل فى غياب العصبية على أساس العرق والدم وهو ما جعل «جيل فينشتاين» يقول «إن السلطان لا يقف على رأس مجرد مجموع ممالك. فالكل يتجاوز الأجزاء ليشكل إمبراطورية محددة لا يمكن تعريفها إلا بأنها «الإمبراطورية التركية» ولا شك أن الأتراك يمثلون عنصراً سكانياً هاماً خاصة فى آسيا الصغرى والسلالة الحاكمة نفسها من أرومة تركية جزئياً ولا شك أن اللغة الرسمية شكل من التركية حتى وإن كانت اللهجة عثمانلية، لكن القيادة العليا للجيش والإدارة هى فى الواقع أكثر كوزومبوليتية فالسلاطين لا يهتمون كثيراً بنقاء عرقى (٥١) إلى درجة أنهم يتخذون لضمان أن تكون لهم ذرية، جوارى من كل أصل وهذه الذهنية الغربية عن كل فكرة حديثة عن العرق والأمة تصدم المعاصرين مثل «غوليوم بوستيل» إذ يذكر هذا الأخير فى عمل يرجع إلى عام ١٥٦٠ م «إن الأتراك بين جميع الشعوب الموجودة الآن فى العالم قد أصبح اسمهم مقيماً إلى هذا الحد بحيث أنه لا الأمير ولا الفرد العادى يستخدمانه فيما يتعلق بالأعمال العامة، فليس هناك ما هو أكثر إهانة من أن

(١) جيل فينشتاين، الولايات البلقانية (١٦٠٦ - ١٧٧٢ م) فى روبرت ماسون، تاريخ الدولة العثمانية - ج ١ ص ٤٥١

يسمى المرء تركيا بحيث أن كثيرين قد رصدوا أن كلمة «تركي» لها وقع كلمة «وضيع»^(١). ومن ثم لم يستخدم معيار عرقي لالتحاق والتجنيد في المؤسسات العثمانية، وإنما كان المعيار يتمثل في الكفاءة والجدارة والاستحقاق وقد عبر عن ذلك «بروكلمان» بقوله رحب العثمانيون بكل من يدخل في الدين الإسلامي ويلتحق ببلاطهم وجيشهم ومنحوه حقوق المواطنة الكاملة وكانت إحدى الأسر الأربع الأولى التي تؤلف الأرستقراطية العثمانية وهي أسرة «ميخال أوغلو» تنحدر من أصل يوناني ينتهي إلى «كوسه ميخال» الذي اعتنق الإسلام سنة ١٣٠٣ م فمُنح رتبة قائد فرقة «الآقجي» التي توارثها أعقابها من بعده، وقد أحصى جلزر عدد الصدور العظام الذين تعاقبوا على الحكم من سنة ١٤٥٣م إلى ١٦٢٣م فبلغ عددهم ٤٨ خمسة منهم يجرى في عرقهم الدم التركي والتتويج كان توزيعهم على الشكل التالي واحد جركسي من النوفاز، وعشرون من أصل غير معروف، و٣٣ داخلون حديثا في الإسلام بينهم ستة من بونود (الروم) وأحد عشر البانيا وأحد عشر سلافيا وواحد إيطالي وواحد أرمني وواحد كرجي^(٢). أي أن المؤسسات العثمانية كانت مفتوحة لكل مواطني الدولة بدون النظر إلى معايير عرقية أو قومية لكن كانت هناك مجموعة من الشروط ذكرها «ستانفورد شو» لابد من توافرها فيمن يلتحق بالمؤسسات العثمانية وهي:

١ - قبول الدين الإسلامي عقيدة وممارسة بلا فصل بينهما وهذا المبدأ يعد

(١) نفس المرجع، جيل فينشتاين، الإمبراطورية في عظمتها (القرن السادس عشر)، ص ٢٤٢، ص ٢٤٣.
(٢) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، م. س. د. ص ٤٤٨، وراجع التحليل القيم لهذه الزاوية في: نيقولاى إيفانوف، الفتح العثماني للأقطار العربية ١٥١٦م - ١٥٧٤) نقله إلى العربية «يوسف عطا الله» راجعه وقدم له مسعود ضاهر (بيروت: دار الفارابي ١٩٨٨ - ١٩٨٩)، ص ٢٦٧، ص ٢٦٨ وفيما ينقل عن بريسييف في كتابه «أصل الأتراك» قال «كانت النخبة العثمانية الحكيمة والحيش والإدارة تتمتع بطبيعة كوسمبوليتية فكان أحد قضاة استامبول «فرنسيا» ومعظم الوزراء وكثير من كبار الخاشية من أصل يوناني أو سلافي أو الباني ففي عهد سليمان العظيم كان من بين كبار وزرائه التسعة ثمانية من أصل غير تركي وتحديدا من أصل سلافي بعد أن اعتنقوا الإسلام، ص ٢٦٧

استلهاما للفكر المؤسس الإسلامى الذى يشترط العدالة فيمن يتولى ولاية عامة أو خاصة للمسلمين .

٢- أن يكون مواليا للدولة والسلطان .

٣- أن يكون عالما وممارسا لنظام العادات ، واللغة ، والسلوك التى تمثل نمط الحياة العثمانية^(١) وهنا يُدخَل العثمانيون معيار الولاء للدولة كأحد معايير التجنيد والالتحاق بالمؤسسات العثمانية بينما لم يثر الفكر المؤسس الإسلامى هذا الشرط كشرط من شروط تولى الولايات انعاما، إن ذلك يرجع إلى الظروف الجغرافية للدولة العثمانية كدولة يقع مركزها في قلب «دار الكفر» وهى منخرطة معها بشكل دائم فى صراع عسكرى أو سياسى . كما يرجع لطبيعة عملية التحول للإسلام حيث يمكن لمن هو حديث العهد بالإسلام أن يتولى ولاية عامة أو خاصة وبالتالي فشرط ولائه للدولة أمر ضرورى، إن الطبيعة الحضارية للصراع بين العثمانيين والغرب المسيحى (الكاثوليكى) جعلت الكنيسة تخاطب دائما الذين أسلموا ليرجعوا عن الإسلام مثل «سنان باشا» المعماري العثماني الشهير^(٢)، كما أن

Stanford j show. History of the ottoman Empire - VoL 1, P./13 (١)

(٢) يذكر شكيب أرسلان فى كتابه «حاضر العالم الإسلامى» نقلا عن «دوجفارا» فى كتابه «مائة مشروع لتقسيم تركيا» قال إن البابا «كليمنصو» الذى كان يركز على استئصال التنافسات الداخلية فى الدولة العثمانية واستخدام غير المسلمين فى داخل الدولة كأداة لتحطيمها فكان أن فكر فى إعادة «سنان باشا» إلى المسيحية وأرسل إليه الراهبين اليسوعيين «انطونيو وفنتسز سيكالا» اللذين كانا من أسرته . وقد نشر «رينيرى» عن هذه القصة وثائق كانت مجهولة وعلم منها أن لوكريس lucrece والدة سنان باشا كانت شاهدت ابنها فى سبيل وراودته على أن يعود إلى النصرانية، وذلك سنة ١٥٩٨ م. ولما لم تظفر بتبنيها راجعت البابا فى الأمر فأجابها بكتاب هناها فيه على مساعيها وقال لها إنه يرجو رجوع سنان لآبائه الذى تمه الذموبة فقط بل إلى أمه الروحانية الكنيسة الكاثوليكية، ثم أرسل البابا الأب انطونيو سيكالا إلى أرضه و التمس ملك أسبانية بشاورهما فى مشروع إعادة سنان باشا إلى النصرانية وكان سنان باشا أحب إلى مسيحية اسمه «كارلو سيكالا» تولى بواسطة وجاهة سنان فى الدولة جزيرة ناسوس من جزر الأرخيبيل لإغريفى . وكان بضح إلى أن يتولى فى يوم من الأيام إمارة السفلاخ والبغندان فكتب السنابا إلى كارلوس سيكالا فى ٨ مايو سنة ١٦٠٦م تكاتنه من إمارة تلك الجزيرة يرجو منه العمل لإعادة سنان إلى المسيحية . وفى أثناء ذلك صدرت الإرادة السلطانية إلى «كارلو سيكالا» بإمارة جزيرة «ناكسوس» وبجلب أمه لتكون بحبه وحفظ الناس من ذلك أن «سنان» باشا هو الذى استخرج هذه الإرادة أملا بأن نعيم أمه ونهندي إلى الإسلام وكان قد كتب إلى أخيه يستنجره وعده .

السلطين كانوا يتسرون أو يتزوجون بنساء غير مسلمات وكان ولاء بعضهم لا يزال لأقوامهم ومن المؤكد أن أسماء عثمانية كبرى تولت مناصب عامة كبرى كالصدر الأعظم ولم يكن ولاؤها قد حسم بعد للدولة والسلطان مثل «إبراهيم باشا» الذي تولى الصدارة العظمى لسليمان القانوني ولم يكن مخلصا في اعتناق الإسلام بل كان مسيحيا في حقيقة الأمر، وقد عمل مدة بولية الصدارة العظمى على إنقاذ أوروبا من ضغط العثمانيين وتوجيه مجهود الدولة الحربى تجاه فارس، واستنزاف موارد الدولة فى الجهة الشرقية وفى إحدى خطباته إلى سليمان قال «إنه لعمل

= بجلب أمه، ثم اجتمع «سنان» وأخوه فى جزيرة «ناكسوس» فقدم لهما ابن عمهما «فيسرو سيكالا» اليسوعى وأطلع سنان على اقتراحات البابا وفيليب الثانى ملك أسبانيا. وبعد ذلك سنة أفند البابا «انطونيو سيكالا» إلى مجريط يلتزم من مملك أسبانيا المعاهدة على إسقاط السلطنة العثمانية التى سيقوم «سنان باشا» ثارا عليها بعد رجوعه إلى النصرانية. وكان يرمى أن تتولى أسرة مسيحية عرش الأستانة وأن يحمل شعوب تركيا على المسيحية، ووعد البابا «سنان باشا» بأن يثار على تركيا يكون من ورانه ملك أسبانيا وجميع ملوك المسيحيين. وكنت البابا إلى سنان باشا فى 5 إبريل سنة ١٦٠٣م كتابين فى أحدهما يعده بأنه يكون ملكا على البلاد التركية التى يفتحها بشرط أن يحول أهلها إلى العقيدة الكاثوليكية ويؤكد له بأنه فى هذا الوعد على وفاق مع الإمبراطور «رودلف» ومع ملك أسبانيا اللذين سينجدا به جيوشهما وهو يدعو أن يجحد الذين الإسلامى آدم شهيد، وهكذا يعسله من أتمامه السالفة وأما الكتاب الثانى ففيه تذكير سنان بوعده الرجوع إلى حضن الكنيسة ووعده له بأنه إن ثار على السلطان يكون الإمبراطور وملك أسبانيا وجميع ملوك المسيحيين ظهرا له ويحكمه الثانى كونه يوسع سنان باشا وعائلته تحت حماية الرسولين بطرس وبولس. ويشير «جيم بيلستين» إلى أن «سنان باشا» قد تدخل لدى السلطان سليم الثانى لإعفاء أفراد أسرته وهم يودعون من سجون إنجليزية قسرية. من الترحيل إلى قبرص بعد فتحها - كما اختار لترساناته عددا من العمال المحضرين من مسقط رأسه. ص ٢٥٩ - وبس شكيب أرسلان، حاصر العام الإسلامى - الجزء الثالث، ص ٢٤٦ - ص ٢٤٧ - ويشير جعفر عن نسخة الواقعة من عدمها إلا أنها تشير إلى تحول الصراع بين الدولة العثمانية والعالم العربى الكنائس حيث بدأت البابوية فى سعيها لتحطيم الدولة العثمانية تفكر فى اجتذاب بعض الذين وصلوا إلى قمة القرار السياسى فى الدولة ليكونوا عملاء لها - كما فكرت فى تثير غير المسلمين الذين يعيشون داخل الدولة حيث بدأ طرح مفهوم «وحدة العالم المسيحى» بحيث لا تكون الخلافات المذهبية سببا لتفريق المسيحيين. أى أن مشروع استخدام الأقليات غير الإسلامية فى الدولة كأداة لتحطيمها يرجع إلى نهاية القرن السادس عشر، وهو أحد تطبيقات مفهوم «التسميم السياسى» الذى لا يزال العالم الإسلامى والعرب يواحه من قبل إسرائيل وأمريكا. راجع عن استخدام الأقليات كأداة من أدوات الصراع السياسى وكتصنيف لمفهوم التسميم السياسى، حامد ربيع، الثقافة العربية بين الغزو الصهيونى وإرادة التكامل القومى (المطبعة والنشر العربى ١٩٨٦)، ص ٨١ وما بعدها خاصة ص ٨٦، ص ٨٨.

رائع... إذ ألزمت نفسك طبقا لسياسة جدك ووالدك بطرد أتباع إسماعيل اللعين خارج آسيا لأن ذلك سيكون مجدا يتسوج أسماء الملوك العثمانيين إلى الأبد. أى شيء أعدل وأشرف من شن الحرب لتحقيق ذلك، إن تحطيم سلاطين المماليك المتعجرفين فى مصر وسوريا لا يقاسون بقهر فارس ذات التاريخ القديم، لقد استحق الإسكندر المقدونى لقب الكسير لأنهم قهرهم^(١) والشرط الثالث يمكن التعبير عنه بالنظام العام وطريقة الحياة فعلى من يريد أن يلتحق بالمؤسسات العثمانية أن يحترم القواعد العامة التى تنظم شؤون المجتمع وتحكم حركته ويتسق مع العادات العثمانية فى اللغة واللباس وطرائق الحياة على المستوى الفردى وهنا تقدم الخبرة العثمانية المؤسسة قاعدة تسقى مع الخط العام للخبرة المؤسسية الإسلامية وهى «أن من يتولى للمسلمين ولاية عامة أو خاصة فلا بد وأن يكون مسلما سنيا معروف عنه الصدق والإخلاص فى الولاء للدولة وأن قبول الاعتراف والعادات للجماعات غير المسلمة بتقليد زعامات منهم تشارك فى العملية السياسية فإن ذلك كان باعتبار خصوصية هذه الجماعات بأنها غير مسلمة - وأنها داخلة فى النهاية فى إطار مجمل العملية السياسية للدولة وليست منفصلة عنها فهى تملك المشاركة التنفيذية لكنها لا تملك توجيه العملية السياسية أو حتى صياغتها، فالقرار الاستراتيجى للدولة العثمانية الذى تصيغه الضيقة الحاكمة لا يشارك فيه غير المسلمين، ثم يأتى دور غير المسلمين فى المشاركة فى تنفيذ هذه القرارات^(٢).

(١) محمد عبداللطيف البهراوى، فتح العثمانيين لعدن - رسالة محستير، م. س. ذ ص ٧٤. وكان إبراهيم باشا الصدر الأعظم من ذوى التأثير الكبير على سيبسان القديوس وتزوج منه فصارت دامادا) أى صهرا للسلطان، وقد أعدم فى نهاية حياته. وكان صدرا أنطون (١٥٢٣ - ١٥٣٦ م.) وكان يتفاخر أمام الرسل الأجانب بأن بوسعه جر سيده إلى كل ما يريد وبأنه يستمتع بسلطة مفضلة، راجع جبل فينتشايين، الإمبراطورية فى عظمتها فى القرن السادس عشر، فى روبرت مانتران، تاريخ الدولة العثمانية - ج ١، م. س. ذ، ص ٢٧٩.

(٢) عن الجدل الفكرى الناتج حول دور غير المسلمين فى المشاركة فى العملية راجع هذه الدراسة، ص ٤٧، ص ٤٩.

خامسا: وظائف المؤسسات العثمانية:

تذهب ليلي الصباغ في كتابها «المجتمع العربي السوري في مطلع العهد العثماني» إلى أن أهداف المؤسسات العثمانية تتمثل في:

١- تأكيد النفوذ العثماني.

٢- المحافظة ما أمكن ذلك على الأسس الاقتصادية والاجتماعية والاطر الحياتية التي كانت تعيشها البلاد قبل الفتح العثماني.

٣- الاهتمام بتطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية وتنفيذ أحكامها على المذهب السني الحنفي^(١) وستانفورد شو يذكر مثل هذه الوظائف تقريبا^(٢) لكنه لا يمكن التغاضي عن قيام المؤسسات العثمانية بوظائف أخرى مثل الوظيفة العقيدية التي تتمثل في الحفاظ على حدود دار الإسلام وحمايتها في مواجهة أطماع المستعمرين وإلى الدولة العثمانية يرجع الفضل في إبقاء بندان المغرب العربي في الحوزة الإسلامية أو التوسع في «دار الحرب» من أجل نشر مبادئ الإسلام وتوسيع رقعة دار الإسلام إن الحديث عن غياب خطة أسلمة للبلاد التي دخلتها الدولة العثمانية لا بد وأن يقبل بحذر معين فهناك آليات معينة استخدمتها الدولة للأسلمة بدون أى نزعة إكراهية أو تبشيرية. فالمبدأ الإسلامي يقرر «لا إكراه في الدين» لكن هذا على المستوى الفردي وعلى الدولة أن تمارس أنيات لتوسيع قاعدة الترغيب في الدخول للإسلام مثل الزواج من غير المسلمين، وأن يكون المسلمون إلى الفئة الحاكمة مسلمين، مثل تبني الروح الإسلامية الحققة في الممارسة فإن ذلك يدعوا كثيرا من

(١) ليلي الصباغ، المجتمع العربي السوري في مطلع العهد العثماني، م. س. د، ص ١٥

(٢) Stanford j. show - History of the ottoman Empire, val. p. 112

غير المسلمين إلى مراجعة مواقفهم أو ما يطلق عليه الفقهاء «مشاهدة محاسن الإسلام» ويدخلون في الإسلام، ولاشك أن الوجود الإسلامي المعاصر في شرق أوروبا يرجع إلى العثمانيين^(١). إن الدكتور عبدالعزیز الشناوي قد ذكر أن العثمانيين لم يتبنوا وظيفة عقيدية في المجتمعات التي فتحوها ففشلوا في تحويل أهل هذه البلدان إلى الإسلام بينما استطاع الفاتحون الأوائل أن يدجنوا أهل البلدان المفتوحة في الإسلام وأرجع ذلك بشكل أساسي إلى أن الفاتحين المسلمين خالطوا أهل البلاد المفتوحة بينما انعزل العثمانيون عن الأهالي في البلدان التي فتحوها وتكبروا عليهم والواقع أن هذا التحليل يجافي الموضوعية لأن الفاتحين العثمانيين خالطوا أهل البلدان التي فتحوها منذ نشأة الدولة وتحوّل كثير من غير المسلمين إلى الإسلام، إلا أن الظروف الموضوعية للدولة العثمانية كانت أشد تعقيداً لأسباب جغرافية تمثلت في وجود تماس مباشر مع «دار الكفر». وفي وجود حرب دائمة معها، ولأسباب استراتيجية تمثل أساساً في أن الدولة العثمانية هي التي دشت للعصور الحديثة التي اتسع فيها مجال الصراع وتعددت أدواته وتطورت أساليبه بشكلي كان أقوى من قدرة الدولة العثمانية على أن تواجهه وحدها، وبالتالي لم تتمكن فعلاً من أن تستعم بمراحل سلم تمكنها من إحداث تغيير في الأنظمة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية في البلدان التي كانت بحوزتها. غير

أ
(١) راجع محمد حرب، العثمانيون في التاريخ والحضارة، ص ١١٦ - ١١٧ - ١٨٩ حيث ساق بعض الإحصائيات بتعداد الوجود الإسلامي في شرق أوروبا التي كانت خاصعة للدولة العثمانية ويقدر عدد المسلمين في شرق أوروبا بـ ٦,٨٩٦ وهو احصاء قديم عن كتاب «المسلمون في أوروبا وأمريكا» للأستاذ الكتاني والذي تعود معلوماته إلى عام ١٩٧٦م - ١٣٩٦ هـ ولاشك أن عدد المسلمين في شرق أوروبا لا يقل عن عشرة ملايين مسلم. وهذا أحد آثار التواجج العثماني في أوروبا والملاحظة الجوهرية هنا تتمثل في أنه حيث تواجد المسلمون العثمانيون بقوة كانت أعداد المسلمين في تزايد أما في المناطق البعيدة (الأطراف) فإن أعداد المسلمين تأخذ في التضاؤل

٤
أ ن هناك سببا جوهريا آخر يتمثل في طبيعة التركيبة الديموجرافية المعتدة للبلدان التي فتحتها العثمانيون فهي تمثل متحفا بشريا من الأعراق والأديان والثقافات والقوميات. كما أن هذه الثقافات والقوميات تحمل تعصبا لثقافتها وقومياتها وأديانها وبالتالي إمكان تحويلها إلى دين أو ثقافة أو قومية أخرى شىء متعذر وتكفى الإشارة إلى أن منطقة البلقان التي فتحتها العثمانيون هي رمز على التفتت والتفجر العرقي والقومي والديني وكقاعدة عامة فإنه في البلدان التي تتعدد فيها العصابات والقوميات والثقافات يصبح من الصعب السيطرة عليها^(١)، فإذا كانت هذه التعددية ذات طابع عصبوي ولدى حاملها وعى بالانتماء إليها كهوية فإنه في حكم المستحيل تحويلها إلى ثقافة أو دين آخر، ولذا فإن أفضل وسائل التعامل معها هو الاعتراف بهذه التعددية وتوظيفها بما يحقق الأمن والاستقرار والتعايش. وقد فعلت الدولة العثمانية ذلك، وأعملت ديناميات متعددة لتوسيع قاعدة المنتمين للإسلام لكنه لم يكن ممكنا التحول الكامل لهذه المجتمعات إلى الإسلام كما حدث في العالم العربي لا بسبب تقصير الدولة العثمانية وإنما بسبب الطبيعة الديموجرافية والجيوستراتيجية للمنطقة.

(١) راجع في ذلك، ابن خلدون، المقدمة، ص. ١٦٤ حيث ذكر أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصابات قل أن تستحكم فيها دولة. ويضرب نموذجا لذلك حرب الذين ارتدوا عن الإسلام ١٢ مرة. أما العراق والشام فكان كافتها دهماه أهل مدن وأمصار فلما غنم المسلمون على الأمر وانتزعوه من أيديهم لم يبق فيهم ممانع ولا مشاق ص ١٦٥ وذكر الشام في عهد «بن إسرائيل» وكيف لم تمكن طبيعته العصبوية من إقامة دولتهم ويذكر مصر والشام في عهده فالحكم فيهم في غاية الدعة لقلة العصابات.

المبحث الثاني

«المؤسسات العثمانية التي تعاملت مع مشكلة الأقليات»

في هذا المبحث نتناول تفصيلاً المؤسسات التي واجهت مشكلة التكامل القومي داخل المجتمع العثماني وذلك عن طريق استقبال مخالفي الدولة في العقيدة (الأقليات) ودمجهم في الدولة والنظام السياسي ليصبحوا جزءاً منه، إن أهم هذه المؤسسات هي «مؤسسة الملة» التي نظمت الملل غير المسلمة وفقاً لانتماءاتها ومنحتهم حق انتخاب رؤسائهم الدينيين وراعت خصوصياتهم في التعليم والقضاء... والقضاء والضرائب وإلي هذه المؤسسة يرجع الفضل في استمرار تكامل الملل غير المسلمة وإزدهارها في إطار نظام يختلف معها في العقيدة ويحمل مشروعاً عالمياً من منطلق الدين الإسلامي، وإلى جانب هذه المؤسسة وجدت «مؤسسة الجيش» ثم مؤسسة «الطوائف المهنية» وهما مؤسستان تكامل عبرهما جهود مواطني الدولة المسلمين وغير المسلمين في أخطر مجالين: المجال العسكري، والمجال التجاري والصناعي، فكان المسلم يقاتل إلى جوار غير المسلم، كما كان أصحاب المهن الصناعية والتجارية المختلفة يعملون في إطار نظامي واحد، كما كانت مؤسسة «العهودنامة» هي التي تنظم علاقة الدولة العثمانية بغير المسلمين من المستأمنين الذين يقيمون في الدولة لأسباب طارئة وليسوا من مواطنيها، ولكن لأن إقامتهم في الدولة قد تصل إلى عشر سنوات فإننا أعطينا لهم حكم مواطنيها وعالجناها كأحد مؤسسات النظام العثماني ثم تأتي «مؤسسة الحریم» كأحد المؤسسات المؤثرة في النظام السياسي ولأن عتادة الزواج من غير المسلمات هي أحد العادات الراسخة للسلطان وهي جزء من الثقافة العثمانية فقد اعتبرنا «الحریم» أحد مؤسسات النظام التي تعاملت مع غير المسلمين.

ولأن المؤسسات في جدلها مع واقعها قد يصيبها ما أطلقنا عليه الجمود المؤسسي فإننا تحدثنا عن مظاهر التحول في المؤسسات العثمانية عبر معالجات بعض المفكرين السياسيين والإداريين العثمانيين الذين حاولوا طرح طرق لإصلاح الخلل في هذه المؤسسات.

أولاً: مؤسسة الملة : هي التي تنظم شؤون غير المسلمين في الدولة وذلك بمنحهم حق الاستقلال بانتخاب رؤسائهم الدينيين، وحق ممارسة شؤونهم الخاصة في التعليم، والقضاء (الجنايى والمدنى)، والضرائب تحت إشراف هؤلاء الرؤساء، وكانت كل مجموعة من غير المسلمين تمثل طائفة مستقلة يتحدد وضعها ووضع المنتسبين إليها وفقاً لانتمائهم الدينى، وكانت هذه المؤسسات تمثل مؤسسة وسيطة بين الدولة وأهل الملل المختلفة فيها بحيث يقوم رئيس كل ملة باستقبال «الفرمانات» والأوامر السلطانية ويبلغها لأهل ملته ويتابع أمر تنفيذها بينهم، كما كان أفراد كل ملة يبلغون الدولة ما يريدون عبر رؤسائهم الدينيين المنتسبين منهم وذلك بموافقة سلطانية معلنة بفرمان خاص^(١). لقد أعطت الدولة الإسلامية للذمين حق الاستقلال بشؤونهم الخاصة وإدارتها وفقاً لقوانينهم وأعرافهم لكن «الفتاح» هو الذى جعل من «مؤسسة الملة» جزءاً من بنية الدولة، ووضع القواعد والتفاصيل المنظمة له بشكل لم يحدث من قبل فى الممارسة الإسلامية^(٢).

فبعد دخول الفاتح «القسطنطينية» عنوة قال لمن حوله من الجند «أيها الغزاة المجاهدون، حمداً لله وشكراً لقد أصبحتم فاتحى القسطنطينية، وقرأ عليهم الحديث الشريف «لتفتحن القسطنطينية فلنعم الأمير أميرها ولنعم الجيش ذلك الجيش»^(٣) وهنأهم بالنصر، ونهاهم عن القتل والنهب والسلب، وأمر جنوده

(١) يذهب زين نور الدين زين إلى أن لفظه «ملة» ليس لها ما يقابها فى المصطلح السياسى الغربى، زين نور الدين زين، نشوء القومية العربية، م. س. د، ص ٣٩

(2) Stanford J. Shaw - History of the ottoman Empire - volume I . p.62

وأيضاً نيقولا فانان، صمود العثمانيين (١٤٥١-١٤٥١) فى دورسى ماينزكم تاريخ لدولة العثمانية ج ١، ص ١٢٤.

(٣) لم يرد الحديث فى الكتب الستة وإنما جاء فى الجامع الصغير للسيوطى وفى شرحه المسمى السراج المنير للعزيرى ج ٣، وراجع بسام العسلى، الفاتح القائد (دار الثقافة - ١٩٨٦ - ١٤٠٦ هـ - ١٠٥ ص) - ص ١٠٦ وهو يسند إلى بروكلمان، ومحمد فريد، وقد طالعت فتح اندر شرح الجامع الصغير للسيوطى فوجدت الحديث برقم (٧١٢٧)، المجلد الخامس وقد صححه السيوطى وذكر أنه فى مسند الإمام أحمد، والحاكم.

بحسن معاملة من فى أيديهم من الأسرى والرفق بهم، وفدى عددا من كبار الأسرى بماله الخاص، وأصدر الفاتح بيانا عاما دعا فيه الفارين إلى المدينة كل إلى منزله وأمنهم على حياتهم وأموالهم ووعدهم بحرية العبادة وممارسة شعائر دينهم، والعودة إلى أعمالهم، وعمل على تنصيب بطريك رومى جديد بنفس المراسم الفخمة التى كانت متبعة فى عهد الأباطرة الأول، واجتمع الأساقفة وانتخبوا جنادىوس بطريكا لهم، وبعد انتخابه ذهب فى موكب حافل من الأساقفة إلى القصر الذى كان فيه الفاتح فاحتفى به وبالغ فى تكريمه والترحيب به وتناول معه الطعام على مائدته، وقدم إليه عصا البطريركية وقال له «إنك البطريرك وليحفظك الله واعتمد دائما على صداقتى ومودتى وتمتع بكل ماكان يتمتع به سلفك من الحقوق والامتيازات» ولما هم البطريرك بالانصراف نهض له الفاتح ورافقه إلى باب القصر، وأعانته على ركوب الجواد المطهم الذى أعد له وأمر وزراءه وكبار رجال دولته أن يصحبوه إلى مقره الذى هبىء له، وقد قال البطريرك للسلطان «إن الأباطرة النصارى لم يفعلوا قط مثل هذا لمن سبقه من البطارقة».

وأصدر الفاتح بعد ذلك فرمانا للبطريك أمره فيه على شخصه وجعله فى رتبة الوزراء، وعهد إليه بالنظر فى أمور الروم الأرثوذكس من الناحيتين المدنية والدينية كالزواج، والطلاق والميراث وأصبح البطريرك بذلك زعيما دينيا وسياسيا لشعبه^(١). وقد انتظمت مؤسسة الملة ثلاث ديانات ومذاهب رئيسية من غير المسلمين هم

(١) جمعت هذه التفاصيل المتعلقة بفتح القسطنطينية من مجموعة من المراجع أهمها هي:

- سالم الرشيدى، محمد الفاتح، م. س. د. ص ١٤١، ص ١٤٥، ص ١٤٦. وهو أهم كتاب فى الموضوع باللغة العربية وبقيت المراجع تأخذ منه
- بسام العسلى. الفاتح القائد، م. س. د. ص ٧٨، ص ٧٩.
- عبدالسلام عبدالعزيز فهسى. السلطان محمد الفاتح فاتح القسطنطينية وفتاخر الروم، م. س. د. ص ١٣١ وهو أكثر من ينقل عن الرشيدى.
- محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، م. س. د. ص ١٦٥

الأرثوذكس، واليهود، والأرمن وذلك حتى نهاية القرن الخامس عشر^(١)، فالأرثوذكس، كانوا هم أكثر الملل أتباعاً في منطقة البلقان وكانوا يخضعون لإشراف بطريركية القسطنطينية، وبدخول البلغار المسيحية بزغت لديهم مشاعر قومية عبرت عن نفسها في الممارسات الكنسية التي تبنت اللهجة السلافية كميز لها عن كنيسة القسطنطينية كما أن الصرب بعد دخولهم المسيحية أسسوا لهم كنيسة تتحدث باللهجة السلافية أيضاً، وكأى أقوام في طور نشأتها فإنها تسعى لتأكيد هويتها وتمايزها عن الآخرين، لذا فقد وجدت كنيسة صربية ارتبطت بالازدهار المفاجيء والقصير المدى للإمبراطورية التي أسسها «ستيفن دوشان» وهكذا ففي الوقت الذي تم فيه الفتح العثماني كان الفرع السلافي من الكنيسة الأرثوذكسية الداخل في حوزة السلطان يضم مالا يقل عن ثلاث بطريركيات منفصلة في كل من «أوخريدا» و«تورنوفو» حيث قامت الكنيسة البلغارية أولاً في «أوخريدا» في القرن الحادى عشر ثم أقيمت كنيسة بلغارية أخرى في «تورنوفو» في أواخر القرن الثانى عشر، وفي «أبيك» حيث أقيمت الكنيسة الصربية، ثم الكنيسة الأم وهى كنيسة القسطنطينية (الأرثوذكسية اليونانية) ولم تكن هذه الكنائس تختلف فيما بينها فى العقيدة وإنما اختلافها فى اللغة وبعض التعبيرات العرقية والأسرية التى اتخذت طابعا قوميا، ولذا فإن الفاتح فى بحثه السياسة الخاصة بالتعامل مع المذاهب الأرثوذكسية فى البلقان وضع كل أتباعها دون استثناء تحت رئاسة البطريرك الأكبر، وألغى بطريركية «تورنوفو» بالفعل وبينما بقيت كنيسة «أوخريدا» و«أبيك» تستخدمان اللغة السلافية كلفة طقوس دينية إلا أنهما خضعتا إداريا وتنظيميا ومؤسسيا للكنيسة المركزية وهى كنيسة القسطنطينية، وقد جرى توحيد الكنائس

(١) المرجع الأساسى فى هذا الموضوع هو «تاريخ الشرق الأوسط» لمارشال هوبسون، وهو مؤلف كتاب «تاريخ الشرق الأوسط» (١٩٩٠) ص ٣٨٧ وما بعدها. الفصل الثامن، بعنوان «أهل الذمة» وهو فى تقديرى من أضعف أصول الكتاب مما يؤكد صعوبة هذا الجزء من البحث. ولذا المرجع أو الوثائق المتوفرة بخصوصه وهو ما يعنى بدوره «تاريخ العائلة» التى نواجهها فى هذه الدراسة.

الأرثوذكسية في ملة واحدة عقب الاستيلاء على استنبول في عام ١٤٥٣م حين أصبح ذلك ممكناً للمرة الأولى^(١)، وقبل فتح القسطنطينية فإن رعايا الدولة العثمانية الأرثوذكس كانوا يخضعون لقسيسهم المحليين. لقد نظم الفاتح الكنيسة باعتبارها «ملة» - أي جماعة لها انتماء ديني تميز به عن أهل الأديان الأخرى في الإمبراطورية - تخضع لسلطة البطريرك وخلع عليها اسم «روم ملتي» أي الطائفة الرومانية وأصبح تنصيب البطريرك يجرى وفقاً لتقاليد الكنيسة البيزنطية ولكن الذي يقر تنصيبه هو السلطان «محمد الفاتح» الذي خلع عليه رتبة «باشا» التشريعية وهي نفس طبقة الوزراء ذات الثلاث أطوار وسمح له بأن تكون له محكمة خاصة وسجن خاص في حي الفناز وكان يتمتع بسلطة مدنية على ذمى كنيسته وهو مسئول عنهم مسئولية مطلقة أمام الدولة^(٢)، وبما يتعلق بالضرائب (الجزية والخراج) فإن الدولة العثمانية عاملت «الأرثوذكس» كملة واحدة كان يفرض عليهم جميعاً مبلغاً محدداً من المال يساهمون جميعاً في دفعه إلى الدولة، وكان تحديد هذا المبلغ يتم بالتعاون والاتفاق بين موظفي الباب العالي والسلطات الدينية المحلية، ولم يكن هذا المبلغ ثابتاً بل كان يتحدد وفق طاقة وأوضاع أهل الملة والتي يعرضها ممثلوهم المحليون على مسئول الدولة - أي أن هناك نوعاً من التشاور والتراضي يتم من خلاله تحديد ما يجب على «ملة الروم» من جزية أو خراج أو ضرائب أخرى. ولكن توزيع أعباء دفع المبلغ الذي بينه الاتفاق عليه على أفراد الملة كان يقوم به «البطريرك» وكان يتابع أمر تحصيله وهو الذي يقوم بدفعه

(١) أي أن الفاتح ميا للمذهب الأرثوذكسي وحقه لم تكن ممكناً من قبله.
(٢) ويجادل الباحثان مؤلفا «المجتمع الإسلامي والذمة» في أن تكون هناك رتبة تدل على أن القسطنطينية قد سلمت بمحض إرادتها وهو ما جعل سنن لأور وسليمان القانونيين يرون أنها فيما بعد على أن بلادهم قد فتحت صلحاً، ومن الطبيعي أن يندش الباحثان كعربيين كيفية تعامل الفاتح مع أهل القسطنطينية الذين يخالفونه في الدين والعقيدة وكانوا بالأسس مخاريفاً له، لكن الإجماع القسطنطينية قد فتحت عمود، وأن الفاتح هو الذي اجتهد لأهلها أن تكون لهم من خصص من تعامله مع أهل البلدان المفتوحة، ومن الواضح أنهم لا يفهمون أن مسألة كيفية التعامل مع أهل البلدان المفتوحة إنما تخضع لاجتهاد الإمام وقد أنضت القول في هذه النقطة في فصل «الأقليات والممارسة السياسية في الإسلام»

إلى الدولة^(١).

أما طائفة الأرمن فلم يتم الاعتراف بهم كاملة إلا سنة ١٤٦١م وذلك لأن الجاثليق الأرمني كانت قاعدته (مقره) الأصلية في أشميا دزين في إريفان ولم تكن قد دخلت بعد في حوزة العثمانيين لذا فإن الفاتح في سعيه لتأسيس «ملة أرمنية» وقع اختياره على أسقف بورصة (هوراغيم Horoghim) ليشرف عليها وخلع عليه منصب بطريك اسطنبول ومنحه صلاحيات شبيهة بتلك التي كان يتمتع بها بطريك الأرثوذكس. وقد كانت «ملة الأرمن» تشمل إلى جانب الأرمن بقية الجماعات الأخرى التي لم يتحدد وضعها مثل «البسوجوميل» فكأنها جمعت الكنائس الخارجة عن الكنيسة الأرثوذكسية^(٢).

وقد كان الكاثوليك قلة في اسطنبول ومثلهم بشكل أساسي «أهل جنوة» الذين كانوا يسكنون حي غلطة، وكانوا قد تعاونوا مع العثمانيين أثناء حصار القسطنطينية، وبعد فتحها فإنهم بعثوا بمفاتيح مدينتهم إلى «الفاتح» فعاملهم كبلد فتح صلحا إذ أصدر «فرمانا» بتسليمهم حرية العبادة وأن تبني لهم كنائسهم وأن تكون لهم إزاداتهم الداخلية الخاصة وينتخبوا حاكمهم بأنفسهم. وضمن لهم كذلك حرية التجارة مع جميع أرجاء الدولة العثمانية وبحرا متساوي دفع جزية سنوية للدولة، وأن تهدم أسوار مدينتهم. وقد زار الفاتح المدينة فنزع عنها جميع الوسائل التي قد تغريهم بالثورة والعصيان، ولأن كثيرا من أهلها قد فروا منها فإن «الفاتح» أمر بإحصاء أملاكهم وتقييدها في دفتر خاص حتى لا يضيع منها شيء، وبعث رسولا خاصا معه رسالة من الحاكم الجنوي إلى الفارين لكي يعودوا

(١) نفس المرجع، ص ٤٠٥، وليلى الصياغ نقل عنه، ص ١٢١ وما بعدها.

(٢) نفسه، ص ٤١٢ حتى ص ٤١٥. وعبدالمعز بن موسى بن يعقوب عنه كذلك في تصحيح الأخطاء في تطور اللغة في القرن التاسع عشر راجع ص ٣٠٢ وما بعدها.

وستعود إليهم جميع أملاكهم وأمهاتهم ثلاثة أشهر وإلا صارت أملاكهم للدولة^(١). وهذا نص ما أعطاهم «محمد الفاتح» وفقا لما أورده «أسيدو Assedi» «أعلن أنا السلطان محمد الخاقان الأكبر وزعيم القوى البحرية بن السلطان مراد بيك الخاقان الأكبر وزعيم القوى البحرية باسم الإله حاكم السموات والأرض وباسم نبينا الكبير محمد أننا بالقوانين السبعة التي تبناها وأقرناها باسم الإسلام وباسم الأنبياء الـ ١٢٣ لربنا أقسم بجندي وأبي وحياتي وحياتي وأولادي وبالأرض التي استولينا عليها بحد السيف أنه طالما أن أملاكنا غلظت جميعا يبعثوا إلى بكل من السادة النجباء بايدلاوسر، وبالانيسيكيشي، وما شيوري فرانشي، المترجم نيكولا زوبافيزون ليعبروا عن خضوعهم لي ورغبتهم في أن يصحروا رعايا لنا فلمهم أن يحافظوا على تقاليدهم وعاداتهم في سائر أرجاء بلادنا، وليسيروا شئون «بيرا» التي يقطنون فيها ولتكن لهم كل منافعهم ونوازلهم ومخالفاتهم وكرومهم ومطاحنهم وأشياؤهم التجارية وأطفالهم وعيالهم ومواليهم وأتباعهم فضلا عن أن لهؤلاء أيضا شأنهم شأن المتسبين إلى بلادنا أن يعملوا بالتجارة البحرية وليسافروا برا وبحرا وليصبحوا أعزاء على قلوبنا في المستقبل. ونحن سندافع عنهم دفاعنا عن غيرهم من سكان بلادنا، دون أن نطالبهم بأية صرائب إضافية عدا الخراج المعروف في سائر أرجاء البلاد الأخرى، ولتترك لهم كنائسهم على ألا يقرعوا الأجراس والمزامير. . . وأن لمواطنيهم أن يغدوا ويروحوا مع التجار الجنوبيين ومع أشياؤهم التجارية مع أولادهم وعيالهم بحرية. . . ولهم أن يستمروا في تحصيل الضرائب التي كان ينبغي تحصيلها من قبل. . . وأصحاب الأموال منهم أحرار في أن ينتخبوا من بينهم قاضيا يكلف بالنظر في الدعوى التي تنشأ فيما بين تجارهم^(٢).

(١) سالم الرشيدى، محمد الفاتح، ص ١٥٦، ص ١٥٧.

(٢) حكمت قفلجملى، التاريخ العثماني، روية مدية م. ص. د. ص ٥٣ - ٥٤، يقول Assedco عن الجنوبيين «بالهؤلاء الجنوبيين» أنهم يبعثون برسول حاملة المراسل إلى الأتراك لتنفيذ القرار حاضيا، ومشتوم، ويقوم الحاكم بتعيين أحد باشواته لشغل وظيفة تسيير الشؤون القانونية والمدنية. وتنتج هذه على جميع ثروات الفارين ويصدر إرادته القضائية بتهدية أسرار «بيرا» وبدء خطاب Assedio، تمتع بالحرية والاسي لوقوع جنوة في يد العثمانيين.

وبالطبع فإن أهل جنوة لم ينظموا «كلمة» وإن كان قد نُظِمَ وضعهم الحقوقي والسياسى فى الدولة عهد الأمان الذى منحه لهم السلطان بفرمان يجعل منهم رعية تابعة للدولة^(١). أى أن عدم تنظيمهم «كلمة» لم يفقدهم حقوقهم السياسية، والإدارية والاجتماعية التى حازها أهل الملل الأخرى، وقد وُضِعَ الجنويون تحت إشراف «بطريك الملة الأرمنية» التى سنتظم كل المذاهب المنهركة أو المخالفة للملة «الأرثوذكسية اليونانية».

أما الملة الثالثة التى انتظمتها مؤسسة «الملة» فهى الملة اليهودية، والتى تم الاعتراف بها وتنصيب رئيس لها أُسِّقَ عليه لقب «لأخاخم باشا» أو كبير الأخاحامات وهو يمثل جميع أفراد طائفته المقيمين فى الإمبراطورية، ومنحت له صلاحيات مشابهة لتلك التى يتمتع بها «البطريك» لكنه امتاز عنه بأن أعطى حق التقدم عليه فى الاحتفالات الرسمية إذ كان يلى «شيخ الإسلام» وقد جاء الفتح العثمانى فرصة لليهود للتخلص من أوضاع الاضطهاد التى كانوا يعانونها فى ظل الإمبراطورية البيزنطية التى كانت تعاملهم كمنبوذين فلا تسمح لهم بشغل المناصب العامة أو الشهادة على المسيحيين أو الحصول على أى نوع من التشريف، لكن الدولة العثمانية أعادت إليهم اعتبارهم فحصلوا على عطفها حتى عين أحدهم طبيبا للسلطان^(٢)، ومارسوا حياتهم الخاصة كما يشاءون وبشكل عام فإنه يمكن القول إن الإمبراطورية العثمانية فى القرن الخامس عشر قد عرفت سكاناً يهوداً يمكن تقسيمهم إلى شريحتين حسب أصول كل منهما.

(١) هاملتون جب، ومارولد يون، المجتمع الإسلامى والغربى، ص ٤١٦ - ص ٤١٧
(٢) هاملتون جب، ومارولد يون، المجتمع الإسلامى والغربى، ص ٤١٦ - ص ٤١٧

القسم الأول: الجماعات اليهودية التي وجدت في الأراضي العثمانية قبل وصولهم إليها وهم يتألفون من يهود ينتمون إلى الإمبراطورية البيزنطية القديمة فهناك عدد من المراسيم يشير إلى وجود يهود في صالونيك ، والقرم ، وغاليبولي ، وسالونيك والقسطنطينية وفي عام ١٤٨٨ - ١٤٨٩م تسجل إدارة الضرائب وجود ٤٢٩ أسرة يهودية في القسطنطينية أي أكثر من ٢٠٠٠ يهودي .

القسم الثاني: الجماعات اليهودية التي هاجرت إلى الدولة العثمانية بسبب اضطهادها في العالم الغربي وقد جاءت هذه الجماعات من بولندا ، والنمسا وألمانيا وإيطاليا ، لكن هذه الهجرة بلغت منتهاها بعد قرار طرد اليهود من أسبانيا عام ١٤٩٢م وقد استقبلتهم الدولة العثمانية بتسامح شديد لأنه واكب طردهم طرد المسلمين أيضا من أسبانيا ولأن بنية الدولة العثمانية الفكرية والمؤسسية والحركية تنبذ التعصب والعنصرية بفضل تعاليم الشريعة الإسلامية ، هذه الهجرة قد أدت إلى انقلاب في حجم الملة اليهودية في الدولة العثمانية ، ففي جميع المراكز الحضرية التي تتميز بقدر من الشهرة وجدت جاليات يهودية هامة ، ففي سالونيك كان أكثر من ٦٠٪ من سكانها يهودا وفي القرن السادس عشر ستصبح العاصمة الأم لليهود في الدولة العثمانية^(١) .

كان اليهود في الدولة العثمانية قبل الهجرة الكبرى من أسبانيا ينقسمون عقائديا إلى قرآئين وربانيين ثم أعقب ذلك انقسامهم إلى سفارديم وإشكنازيم^(٢) ورغم أن كليهما ينتميان إلى فئة الربانيين إلا أن هناك فروقا بينهما في بعض الطقوس التعبيرية وفي اللغة ، وقد طبع اليهود «السفارديم» اليهود بطابع الانعزال عن أبناء دينهم الآخرين وأنشأوا لأنفسهم حياتهم الخاصة ذات الطقوس الدينية المتميزة ،

(١) نيكورابيلد سينو ، تنظيم الإمبراطورية العثمانية (القرن الرابع عشر والخامس عشر) في تاريخ الدولة العثمانية - ج ١ ، ص ١٩٦ - ص ١٩٧ .

(٢) هاملتون جب ، وهارولد بورن ، المجتمع الإسلامي والعرب ، مرس ، د ، ص ٤٠٨ - ج ٢

وقد أعيد تنصيب كبير أساقفة له نفس الصلاحيات السابقة على احتلال اللاتين^(١) (الكاثوليك) للمدينة، إذ نظر الأرثوذكس القبارصة إلى الفتح العثماني للجزيرة على أنه تحرير لهم من اضطهاد الكاثوليك كما أدى فتح بلاد الشام ومصر إلى تزايد أعداد اليهود في الإمبراطورية إذ أضيف إليهم السكان اليهود في البلدان المفتوحة والتي كانت مقصدا لهجرة اليهود من المجر ومولدافيا، ولأن تقاليد يهود البلدان المفتوحة تستند إلى وجود «ناجد» أو «ريس» أو «ربي» تشبه سلطته سلطة «الحاخام باش» في القسطنطينية، فقد راعى تقاليدهم وألقى سلطة «الحاخام باش» على كل يهود الإمبراطورية وأعطى لكل جماعة يهودية حق حكم نفسها بنفسها تحت سلطة حاخامها المحلي، لكن «سليمان القانوني» أعاد للملة وحدتها الإدارية فجعل «الحاخام باش» هو رئيس كل أفرادها لكنه عين لها «كخيا» على نمط كخيا النقابات ليمثل مصالحها لدى الحكومة، وهو يهتدى بحمل إلى السلطان والوزراء مطالب طائفة وتظلماتها من حكام المقاطعات أو المسيحيين المتعصبين^(٢).

وكما أثر الفتح العثماني على الملل الثلاث اعترف بها فإن مذاهب «مهرطقة قد ظهرت أيضا أهمها الكنيسة النسطورية والتي كان يمثلها «الأشوريون» في العراق والذين كانوا يخضعون لزعامه البطريك الوراثة «المار شمعون» جاثليق الشرق الذي كان يقسم بقرية تقع شمال الموصل، وكانت هذه الطائفة تعاني من تدهور ثقافي واقتصادي، وإقامة بطريركية منافسة في كشانس^(٣) ثم الكنيسة اليعقوبية في سوريا والقبطية في مصر (المونوفيزيون) الذين يؤمنون بأن المسيح شخص واحد ذو طبيعة واحدة، وقد قدر عدد اليعاقبة في سوريا عند الفتح العثماني بـ ٥٠.٠٠٠ أسرة^(٤). أما الكنيسة المهرطقة الثالثة فهي الكنيسة المارونية وأتباعها يؤمنون بأن

(١) نفس المرجع، ص ٤١٩ حتى ص ٤٢١.

(٢) نفس المرجع، ص ٤٢٣.

(٣) هاملتون جب، وهارولد بورن، المجتمع الإسلامي والغرب، ج ٢، ص ٥٠٠، ص ٤٢٦.

(٤) نفس المرجع، ص ٤٢٨.

للمسيح إرادة واحدة على خلاف الأرثوذكس الذين يقولون بأن له طبيعتين مختلفتين ولكل طبيعته إرادة خاصة بها وترجع هذه الكنيسة إلى زعيمها الأول «القديس مارون» ت عام ٤١٠ م، أما منظمها وبطلها فهو «يوحنا مارون» الذي يحتمل أن يكون اسم الطائفة راجع إليه، وقد عزل الموارنة أنفسهم في المناطق الجبلية وأقاموا كرسيا لبطيريكهم في «بكركي» لبنان. وقد اتحدت مع الكنيسة الكاثوليكية بعد مجمع «فلورنسه» الذي عقد في عام ١٤١٩م، لكن بطركها لم يستطع إقناع رعيته بذلك فظلوا لقرون ثلاثة منكمشين عن روما حتى القرن الثامن عشر (١٧٣٦ م)، وقد طالب كثير من مفكريهم بضرورة البقاء مستقلين عنها كالديويهي (ت ١٧٠٤ م) وابن عزون (ت ١٧١١ م). فالموارنة عند الفتح العثماني كانوا يشكلون طائفة تختلف عن مثيلاتها في الإمبراطورية ماعدا واحدة فقط وهي الكنيسة الأرمنية المتحدة في «كليزيا» التي أعلنت انضمامها «للبابا» بعد مجمع فلورنسا، فهاتان الكنستان ترتبطان بسلطة عليا خارجة عن حدود الإمبراطورية العثمانية ونفوذها، وقد تركت الدولة العثمانية للكنيسة المارونية استمرار أوضاعها السابقة على الفتح حيث مدير شريفها العاصم وشيخها البديهي وشريف عليها مقدموها الخاصون الذين كان من صمن أعمالهم جمع الضرائب وتقديمها إلى الحكومة العثمانية وأشهر مقدميها التمييزيين في تلك الفترة التاريخية مقدمو بشرى، والبترون، وجيبيل^(١). وبالإضافة إلى هذه الكنائس الثلاث وجدت طائفة الكاثوليك التي أحرزت تقدما على حساب معظم الطوائف الأخرى وذلك لعاملين أولهما: النفوذ الذي حصلت عليه فرنسا الكاثوليكية منذ أن وقعت معاهدة الامتيازات بين فرانسوا الأول وسليمان القانوني وثانيهما هو إنشاء الهيئة الدعائية الكاثوليكية في سنة ١٦٢٢م والتي أنشأها البابا «جرجوري الخامس عشر» للإشراف على البعثات

(١) نفس المرجع. ص ٤٣٠ وأيضا معلومات أوسع في: ليني نصباغ، المجتمع العربي السوري في مطلع العهد العثماني م.س.ذ، ص ١٣٦، ص ١٣٧

الكاثوليكية وقد قويت هذه الطائفة بانضمام عناصر منشئة إليها من الطوائف الأخرى في الكنائس الشرقية^(١). ولم يستدم حلفاء «الفتح» سابقته الخاصة بتنظيم مختلف طوائف الذميين في «ملل» معترف بها وإنما اقتصروا على الملل الثلاث الأصلية واعتبروا غير الأرثوذكس اليونانيين ضمن الملة الأرمنية تدخل فيها الكاثوليك والنساطرة واليعاقبة ورغم أنه كان للبضريك الأرمني من الناحية الرسمية سلطة مدنية عليهم إلا أن أعيانهم الدينيين هم الذين كانوا يقومون بإدارة شئونهم المحلية بالفعل^(٢).

ثانياً: مؤسسة الجيش: هي المؤسسة الأم التي قامت على أساسها الدولة العثمانية فهي أولى المؤسسات وأهمها على الإطلاق، لأن الدولة العثمانية نشأت بالأساس كإمارة مجاهدة ترفع لواء القتال ضد «دار الكفر» وهو ما ميّزها عن غيرها من الإمارات التي نجت عن تحلل الدولة السلجوقية. فكان المجتمع العثماني يقاتل ويستج عن القتال ضم بلدان جديدة إلى «دار الإسلام» كانت هذه البلدان هي التي تمثل القاعدة الأرضية للدولة الناشئة. وكانت هذه القاعدة الجديدة تستدعي تنظيمًا وإدارة لها طابع الاستمرار، لأن حركة الفتوحات العثمانية لم تكن مجرد عمليات عسكرية وإنما اتخذت طابعاً عمرانياً شاملاً قوامه العدل والحكمة وحسن التدبير والبصيرة، فما كان يمارس مع أهل البلدان المفتوحة كان جزءاً من خطاب عثمانى لأهل البلدان التي لم تفتح يغريهم بالدخول في التبعية العثمانية، وفي المرحلة الأولى من حركة المجتمع العثماني لم يكن ثمة تمييز بين الجنود والأهالي بل كانت قيم الرباط والنفور هي السائدة. بكل مرافق هو جندي وقت الحرب وصانع عمران واستفاد وقت السلم وكانت الإنصاعات العسكرية الموروثة عن الدولة السلجوقية مستشيرة كتخطيط عسكري وإدارة في نفس الوقت، فكل

(١) عبدالعزيز محمد عوض، الإدارة العثمانية في ولاية سوريا سنة ١٨٦٤م - ١٩١٤م، ص ٣٥١
(٢) هاملتون جب، وهارولد برون، المجتمع الإسلامي والعربي، ص ٤٣٢

جندى له أخاذة معفية من الضرائب مقابل جهده العسكرى، لكنه مع استمرار الفتوحات فى عهد أورخان كان لابد من وجود جند يتميزون عن الأهالى تجرى عليهم الرواتب من الدولة وقت الحرب وهم يمتازون بأن يسجبيوا لنداء القتال بشكل أكثر تحديدا عن بقية مواطنيهم الذين كان لأمر بالنسبة لهم فى حكم الندب وبالمعنى الأصولى فالقتال فى حق الذين يدفع لهم أجر هو فرض عين أما الذين لا يدفع لهم أجر فهو فرض كفاية. ومع توسع المجتمع كان لابد من التخصص وزيادة الجند وكما تحكى الجيوش فى حق خروج القاطنين (غير الذين) إلى الرعية لتسجيل المشاة بأمر السلطان أبدت الرعية فور سماعها بالخبر رغبتها فى الالتحاق ولسان حالها يقول «لنكن فى خدمة «الباديشاه» وقد تقدم العديد من الرجال الذين ما إن سجلوا أسماءهم حتى لبسوا القلنسوة البيضاء وانطلقوا وبعد اكتمال المشاة أتى أناس آخرون قائلين «سجلونا فى الياق على الأقل ولتتح لنا فرصة الاشتراك فى الحرب وبتدبير كل من قره خليل وعلاء الدين سجل بعضهم وعينوا فى العجم وبعضهم الآخر فى البساتين وصار هؤلاء المسجلون ينال كل منهم أجرة واحدة أيام الحرب. أما بعد العودة من الحرب فكانوا يعودون إلى الزراعة مرة أخرى ولا تؤخذ منهم أية ضرائب ديوانية وقد عين رئيس لكل عشرة وفوائد لكل مائة ومائد أعلى لكل ألف من هؤلاء الذين اشتهروا باسم البيادة - المشاة (١).

ورغم غموض النص حول عدم التمييز الواضح بين الذين يفترض أنهم متخصصون فى الجندية وبين الذين يعملون حندا وزراعا مقابل الإعفاء من الضرائب إلا أنه يمكن القطع بأن الجيش قد دخل دورا تنظيميا ومؤسساتيا جديدا يفترض صفات غير تلك التى كانت قبل تحول الجيش إلى مؤسسة من أهمها كما فى جيوش العالم كله الطاعة، والمسئولية، الطاعة حتى يمكن تجميع الجنود وضبطهم أثناء المعركة، والمسئولية تجاه البلدان المفتوحة بالالتزام بعدم التعدى

(١) حكمت فتلجملى، التاريخ العثمانى رؤية مادية، م. س. د. ٢٠٠٢.

بالسلب والنهب والاعتداء... إلخ. وفي هذه الفترة رغم أن الجيش العثماني كان يضم عناصر في طور الدخول إلى الحضارة بالاستقرار في الأرياف وحول المدن إلا أن غالبية كانت عناصر تركمانية بدوية لا تزال تتأيد ما قبل الإسلام تسيطر على سلوكهم. وهنا تتحدث المصادر التركية عن «عدم ملائمة مؤسساتهم للأهداف التي وجدت من أجلها، أو أنهم يمارسون أسوان الفساد في الحرب والسلم»^(١) ومن ثم تم تشكيل ميليشيات جديدة مؤلفة من أولاد المسيحيين الذين أخذوا من الخارج ثم صاروا يؤخذون من الداخل أيضاً، ومن ثم اختبر الباديشاه اعتماد أسلوب جلب أولاد الكفار وتدريبهم لضمهم إلى صفوف العسكر حيث يبلغون شرف الإسلام من جهة ويجاهدون جهاداً مقدساً ضد أعداء الدين من جهة ثانية، وهكذا تم جلب ألف من الأولاد الذكور وزيد لكل واحد منهم درهم وجرى توزيعهم حسب استعداداتهم وصاروا يعرفون بالإنكشاريين. وقد ذلك خصيصاً المشاة بالمزارع لتسد مكان المعاشات التي كانوا يأخذونها غير أن أولئك الذين كانوا يلتحقون بالجنود أيام الحرب وهم على ظهور الخيل عرفوا باسم المسلمين (أي المعنن من الضرائب). إن ذلك قد تم في ٧٣٠ هـ (١٣٢٠ م)^(٢). ويعتقد أنه في المرحلة الأولى لتكوين جيش إنكشاري من أبناء غير المسلمين كان المنصود به تقليل تأثير العناصر التركمانية البدوية المخربة - أي إحداث إحلال لها وتوازن معناها. وكان هذا الجيش في المرحلة الأولى من أسرى الحرب الذين كانت الدولة تأسرهم بحيث كان الأسرى يصبحون ملكاً للدولة والأربعة أخماس الباقي يوزعون على المقاتلين. وكان (الأسرى الذين من حق الدولة يسمون «البيجيك» وهي منحوتة من كلمتي البنج: خمسة، ويك: واحد الفارستين بعد تتركبهما)^(٣) - ويظهر أن غير الصالحين

(١) على عهد برك الأوسكي، الفاتح وحياته الثانية، م، من ١٤٠٠ هـ، ص ١٥٠، وأيضاً جب وبيرون، ص ٨٥

- ج ١

(٢) حكمت قفلحملي، التاريخ العثماني رؤية مادة، ص ٢٠٥، ص ٢٠٤

(٣) نفس المرجع، ص ٢٠٦

من الرجال أو النساء كانوا يقومون بأعمال أخرى بحيث يوقف نتاج هذه الأعمال على بعض الأغراض التي عادة ماتكون عسكرية . أما الصالحون للخدمة العسكرية فكانوا يجندون في الجيش وكما يروى التاريخ العثماني المفصل أن أبناء آبدن كانوا يأخذون خمس الأسرى الذكور والمأسورين في الحرب ويربوهم للاستخدام في الخدمات العسكرية لصالح الدولة^(١) . وقد حدثت الدولة العثمانية نفس النهج فاستخدمت الأسرى في الأغراض العسكرية ولم يكن هؤلاء يحصلون على تربية عثمانية إسلامية فلم يكن معقولاً أن يكون أولئك الذين جبلوا في المسيحية جسداً وروحاً مؤهلين للنجاح في الأعمال التي أجبروا عليها لمجرد وقوعهم في الأسر لذا تم إلغاء مؤسسة أولاد العجم في غاليبولي - أولاد غير المسلمين المأسورين - بعد أن برزت محاذيرها الكثيرة للعيان . وعندئذ ظهرت طريقة لتنشئة الرجال تنشأة جذرية هي من إبداع بنى عثمان مائة بالمائة حيث كان الأسرى الذين تتراوح أعمارهم بين العشر سنوات والـ ٢٥ سنة يرسلون إلى الأسر الفلاحية التركية مع تقديم شيء من المقابل لذلك لهذه الأسر حيث يتعلمون اللغة ويكتسبون الدين والتقاليد والأعراف ثم يتدربون للتدريبات العسكرية في "مؤسسة العجم" ولدى تكامل عمليات التنشئة والتربية والتدريب بالنجاح كان الأسير يصبح انكسارياً^(٢) . وظل هذا الأسلوب متبعاً حتى نهاية الدولة العثمانية الأولى ١٤٠٢ م بهزيمة تيمورلنك لبيازيد وسقوط الدولة في حمأة الصراع على السلطة بين أولاده . وفي عهد مراد الثاني بدأ تطبيق نظام الدوشيرمة وهي كلمة تركية تعنى الإسقاط أو السقوط وتطلق عادة على المواليد حديثي الولادة الذين تجبض بهم أمهاتهم فيخرجون إلى الدنيا أمواتاً أو على الذين تلدهم أمهاتهم سرا ثم يتدفنون في الطرقات أو على أبواب الملاجئ ثم انسحبت هذه الكلمة على كل طفل لقيط أو مشرد لأي سبب

(١) نفس المرجع، ص ٢٠٦

(٢) نفس المرجع، ص ٢٠٧، ص ٢٠٨

من الأسباب وفي بلاد العرب يقال «رجل داشر» أى رجل لا يعرف له ولى أمر يرجع إليه فى شئونه ويقال «امراة داشرة» أى التى لا يعرف لها ولى أمر يرجع إليه فى شئونها^(١) لكنها تعنى التوليد والتنشئة على المستوى المؤسسى ويسجمع الذين أرخوا للدولة العثمانية على أنها كانت ضريبة تفرض على العائلات غير المسلمة فى الروملى من ملة الأرثوذكس ومن أهل الريف فقط. وهى لا تفرض فى الأناضول باعتبارها «دار إسلام» وهى لا تفرض على الأرمن، ولا على اليهود ولا على سكان المدن، حيث يؤخذ الأولاد الذكور الأقوياء والأصحاء الذين تتراوح أعمارهم بين ٨: إلى ١٥ سنة وحتى ١٨ - ٢٠ سنة على الأكثر مرة كل فترة من ٣ - ٥ سنوات أو أكثر^(٢) وقد تم أخذ الأولاد ذوى النسب الرفيع بمعدل (واحد) من كل أربعين أسرة^(٣). فى البداية كانت الأقاليم التى تقدم مثل أولئك الأولاد هى ألبانيا، ومورا، وبلغاريا ثم صربيا، والبوسنة، والهرسك، والمجر وفى زمن الفاتح اقتصر على أخذ الأولاد للتنشئة من مسلمى البوسنة فقط «لقد حصلوا على مثل هذا الامتياز تلبية لطلب منهم»^(٤) وكان هؤلاء المسلمون لا يعطون للفلاحين الأتراك لتربيتهم بل كانوا يخصصون لخدمة السراى فى وحدة البوستانجى، وقد تم تطبيق قانون «التنشئة أو التربية» فى كل من طرابزون، وإستانبول، وبورصة، وقيصرى وقارامان وحتى أضرورم وهؤلاء الذين تلقوا التربية والتنشئة حصلوا عليها بإحدى طرق ثلاث: أولا تقديمهم للأتراك ثانياً أن يصبحوا أولاد عجم ثالثاً - أن يصبحوا بدرعاه^(٥). أى أن الأسر الشريفة (التي غالبيتها ما يكونون من السباهية

(١) زياد أبو غنيم، جوانب مضية فى تاريخ العثمانيين الأتراك، ص ١٢٦

(٢) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، م. س. د، ص ١٤ وأيضاً هامبتون ج، وبيرون، المجتمع الإسلامى والغرب، ج ١، ص ٦١، ص ٦٣.

(٣) حكمت قفلىجلى، التاريخ العثمانى رؤية مادو، م. س. د، ص ٢٠٨

(٤) نفس المرجع، ص ٢٠٨

(٥) نفس المرجع، ص ٢٠٨ ومعنى بدرعاه (أى يخرجوا إلى الجبال) وأظن أن تلك الطرائق التى ذكرها قفلىجلى ليست أشكالاً متعددة وإنما هى درجات للتخريج أو الشنئة.

والفرسان الإقطاعيين) ومؤسسة السراي أو القصر ثم الجيش نفسه كانوا يقومون بتربية وتنشئة هؤلاء الغلمان الذين يصبحون فيما بعد قادة إداريين وسياسيين وعسكريين يخضعون للسلطان بحيث يكون ولاؤهم بالأساس له وللدولة^(١) كانت عملية التربية هذه نوعاً من الانتخاب بل وشكلاً من أشكال الامتياز في نظر أهالي البوسنة وقد استثنى من الذين يقع عليهم الاحتيار لكي يلتحقوا بمؤسسة الديوشيرمة - التنشئة والتوليد - كل من المتزوجين وإيتام الأبوين وأبناء كتخدا القرى (تمثلى الدولة فى القرية) والصغرتماش (الأجرب) والرعاة وأبناؤهم والمصابون بالكساح والقرع والأجاردة (أى الذين لا حية لهم) والمطهرون منذ الولادة وأصحاب المهنة ومن يعرفون التركية، والذين تردوا على استابول، والطوال جدا والقصار جدا^(٢)، وقد ارتبطت الإنكشارية - أى الجيش النظامى الثابت للمشاة - بالطريقة البكتاشية - وهى إحدى الطرق الضاللة التى انتشرت فى الأناضول قبل ظهور الدولة العثمانية ويعتقد أن جذورها تمتد إلى «البابائية» التى كانت منتشرة بين التركمان حديثى العهد بالإسلام، والذين لا يزالون متأثرين بالعقائد الشامانية^(٣)، ويعتقد كذلك أن الحاج بكتاش هو أحد خلفاء «بابا رسول» زعيم هذه الحركة وهو الذى تسمت باسمه فيما بعد الطريقة البكتاشية التى كانت موجودة فى القرن الرابع عشر لكنها لم تكن أكثر الطرق أهمية وزادت أهميتها فيما بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر بعد أن تمثلت زمر المهرطقة الأخرى^(٤)، ولقد كان للطرق الصوفية المهرطقة دور كبير على الأهالى فى أرياف الأناضول خاصة التركمان فهل تسربت العقائد البكتاشية إلى الإنكشارية عن هذا الطريق حين كان يرسل بالأطفال إلى الأناضول لتربيتهم؟ على أية حال فإن بعض المصادر تعتبر

(١) جب، ويوون، المجتمع الإسلامى والعرب. م. س. د. ص ٨٤

(٢) نفس المرجع، ص ٢٠٩

(٣) كوبريللى، قيام الدولة العثمانية، م. س. د. ص ٨٧، ص ٨٩

(٤) نفس المرجع، ص ١٦١

القرن الخامس عشر هو تاريخ دخول البكتاشية إلى هذه المؤسسة فآباء المؤسسة صاروا يعرفون باسم «الفئة البكتاشية» أو الجماعة أو العصابة أو الرابطة البكتاشية أو طائفة البكتاشيين أما قاداتهم فكان يطلق عليهم اسم «الصناديد البكتاشيون» أو رجالات الطريقة البكتاشية، أو أبناء الحاج بكتاش (حاجي بكتاش أو غللى) (١)، لكن الدولة لم تعترف بهذا الارتباط بين البكتاشية والإنكشارية بل لم تكن تعرف بالطريقة ذاتها حتى نهاية القرن السادس عشر وهو القرن الذي شهد الارتباط الرسمي أيضا بين البكتاشية والإنكشارية فقد أعلن في عام ١٥٩١ م أن الطريقة قد ارتبطت بالأورطة التاسعة والتسعين من (الجماعت) ومن ذلك الوقت كان ثمانية من الدراويش البكتاشية يقيمون في «أوطة» هذه الفرقة التي أسكنت في الثكنات الجديدة في استنبول، كما كانوا يتناولون طعامهم فيه وقد اعتاد هؤلاء الدراويش الثمانية أن يصلوا من أجل الإمبراطورية وقواتها وأن يسيروا أمام الأغا في المواكب مرتدين الملابس الخضراء ورئيسهم ينادى «الله كريم» فيرد عليه الآخرون «هو» بمعنى «الله موجود» ولهذا السبب عرف هؤلاء الدراويش باسم «هوكشان» بمعنى الصائجون «بهو» (٢) وقد كانت البكتاشية تقف إلى جوار الإنكشارية أثناء حركات العصيان العسكري التي كانت تقوم بها ضد الدولة بل وكانت تشترك فيها، وحين ألغيت الإنكشارية سنة ١٨٢٩ على يد السلطان محمود فيما عرف «بالواقعة الخيرية» أطيح أيضا بالبكتاشية فأغلقت تكاياها (٣) ومن الواضح أن هناك ارتباط قوي بين تغلغل العقائد الباطنية للطريقة البكتاشية وبين فساد الإنكشارية المشهورين بالطاعة والنظام حتى أن المثل التركي جرى على أن «أربعين منهم تقودهم شعرة» وكانوا أول جيش نظامي عرفه العالم في العصر الحديث قبل أن تعرفه أوروبا بقرن من الزمان، ولم يكن فيه مكان للخمر أو البغاء أو القمار وهي آفات لم تسلم منها

(١) عبدالعزيز الشناوي - الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها - ج ١، ص ٤٨١
(٢) هاملتون جب، هارولد برون، المجتمع الإسلامي والغرب، ص ٩٥
(٣) عبدالعزيز الشناوي - الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها - ج ١، ص ٤٨٣

فى يوم من الأيام الجيوش الأوروبية^(١). ولأننا نتحدث عن مؤسسة فمن الملائم أن نذكر قوانين الإنكشارية التى كانت تضبط هذه المؤسسة وهى

- ١- الطاعة العمياء لقوادهم وضباطهم أو من ينوب عنهم.
- ٢- تبادل الاتحاد بين الفرق كأنها فرقة واحدة وتكون مساكنها متقاربة.
- ٣- التجافى عن كل ما لا يليق بالجندى الباسل من الإسراف أو الانغماس ويكون شؤونهم على البساطة كل شىء.
- ٤- الإخلاص فى الانتماء إلى الحجاج بكطاش من حيث الطريقة مع القيام بفروض الإسلام.
- ٥- لا يقبل فى سلك الإنكشارية إلا الذين يشبهون من غلمان الأسر على التربية الخاصة بين غلمان الأعاجم.
- ٦- إن الحكم عليهم بالإعدام ينفذ بشكلٍ خاص.
- ٧- يكون الترقى فى المراتب حسب الأقدمية.
- ٨- لا يجوز أن يُربَّح الإنكشارية ولا يعاقبهم غير ضباطهم.
- ٩- إذا عجز أحدهم عن العمل يحال إلى المعاش.
- ١٠- لا يجوز لهم إرسال لحاهم.
- ١١- لا يجوز لهم أن يتزوجوا.
- ١٢- لا يجوز لهم الابتعاد عن ثكناتهم.
- ١٣- لا يجوز لهم أن يتعاطوا عملاً غير الجنديّة.

(١) ساطع الحصرى، البلاد العربية والدولة العثمانية، معهد الدراسات العربية العليا - ١٩٥٧، ص ١٤.

١٤- يقضون أوقاتهم بالرياضة البدنية والتمرين على الحركات العسكرية^(١) وكانت مرتبات (علوفه) الإنكشارية تدفع كل ثلاثة أشهر فكانت تؤدي أربع مرات في السنة، وتعرف كل مرة باسم مؤلف من ثلاثة أحرف مقتطعة من أسماء أوائل شهرها^(٢).

وقد اختلف المؤرخون في تقدير مساهمته الإنكشارية من جهد في الفتوحات العثمانية فبعضهم اعتبرهم مجرد حرس للسلطان^(٣) بينما اعتبرهم البعض الآخر قوة الجيش الضاربة^(٤) لكن الباحث يميل إلى أن الإنكشارية لم تلعب دوراً يذكر في الفتوحات العثمانية الأولى في القرن الرابع عشر، إذ قام بهذا الدور بشكل أساسي الجيش العثماني متحالفاً مع قوات البلدان المفتوحة في الروملي، لكن دور الإنكشارية بدأ في التعاظم بعد دروس الانتكاسة الأولى للجيش العثماني أمام تيمور لنگ. وإذا قدرنا أن نظام التربية أو التنشئة «الديوشيرمة» قد دشّن مع مراد الثاني (١٤٢١ - ١٤٥١)، فإن تعاظم دور الإنكشارية قد بدأ بعد هذه الحقبة.

وكما اختلف المؤرخون في تقدير «دور الإنكشارية» فإنهم اختلفوا حول تقييم قيام الدولة بجمع غلمان من أبناء النصارى وتجنيدهم في الجيش المسلم ويلاحظ الباحث أن بعض الآراء المحترمة التي قيّمت هذا العمل بالسلبية ترددت تردداً ذهب إلى حد التناقض بين إنسانيته وفائدته وبين وحشيته - أي أنها في مهاجمتها لنظام الديوشيرمة لم تذهب إلى أبعد مدى في الهجوم عليه ربما لأن التقييم العقلي الموضوعي للنظام كان يبهرهم به بينما التقييم الذاتي والعاثي له والذي يعكس

(١) جورجى زيدان، مصر العثمانية، تحقيق محمد حرب (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٤)، ص ٦٨.

(٢) نفس المرجع، ص ٧٠.

(٣) جيبونز يتبنى هذا الرأي ويؤيده في ذلك محمد أنيس الذي يترجم عنه، راجع الدولة العثمانية والشرق العربي (١٥١٤ - ١٩١٤) م. س. د. ص ٣١ ويذهب لذلك أيضاً جيب وهورن من المجتمع الإسلامى والغرب، م. س. د. ص ٩١.

(٤) برر كلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية م. س. د. ص ١٣ ويؤيده من ذلك منةلا عبدالعبر السنارى. الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ص ٤٧٢.

تحييز الثقافة الأوروبية ضد الدولة العثمانية كجزء من خطة مدروسة لتشكيل الوعي الأوروبي والغربي بكرهية العثمانيين وبغضهم^(١) كان يجعلهم يشنون الهجوم عليه، ويتحاييل خطاب الهجوم^{تحدث} ليمس عاطفياً ومؤثراً وبلاغياً إلى حد ترسيخ تاملاته في الوعي الأوروبي عامة والغرب خاصة بأن العثمانيين مارسوا أبشع لون من القسوة والوحشية ضد البلدان الأوروبية التي فتحوها وهي خطة مقصودة لتشكيل الذاكرة التاريخية الغربية في صراعتها التاريخي مع الإسلام في القديم والحديث. وأحد النماذج لذلك «بروكلمان» «وإذا كان من أهم المبادئ التي يقول بها الشرع الإسلامي أن للمسلمين وحدهم الحق في حمل السلاح فقد تعين على الدولة أن تُكره النصارى الذين اختيروا لتأليف الجيش الجديد على الدخول في الدين الإسلامي، وافتتحت هذه الحملة بانتزاع ألف غلام نصراني من بيوت آبائهم وأكرهتهم على رفض معتقدتهم» ويقول في موضع آخر «ومهما يكن من شيء فقد كان في المستقبل اللامع الذي ينتظر الانكشارية ما يخفف كثيرا من صرامة هذه الضريبة، والواقع أنه استثار حسد الأتراك أنفسهم»^(٢) ومن الآراء التي أشادت بالممارسة العثمانية المرتبطة بتجنيد الغلمان النصارى في الجيش الإسلامي بعد تربيتهم رأي «ليبر» الأمبريكي فهو يقول «ربما لم تحدث تجربة أكثر جرأة وأوسع نطاقاً مثل التجربة التي أقدم عليها العثمانيون حيث كان نظامها لا يعترف بالفروق الاجتماعية فالدولة تجمع أبناء رعاياها المسيحيين من الريف والبالغية الساحقة منهم يعملون في فلاحه الأراضي ورعى الأغنام وفيهم الفقراء الذين لهم قدم راسخة في محالفة الفقر ومزاملته حتى التصق بهم الفقر والتصقوا به وأصبح هم جزءاً لا يتجزأ من حياة البؤس والفاقة والخرسان وإذ بأولاد هؤلاء المعذبين في الأرض قد

(١) بول كولز، العثمانيون في أوروبا ترجمة عبدالرحمن عبداللذ الشيخ، م. س. د. ص ١٥٣ حيث أصدر مارتن لوثر كتاباً بعنوان «عظات عن الحرب» ذكر فيه أن العثمانيين هم السخفة الخائفة التي أنزلها الرب على الشعوب المسيحية، ورأى فيهم تحقيقاً لنبوء حزقيال «سوف ينطلق الشيطان من سجنه»
(٢) بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية الجزء المعنون بـ «تاريخ الأتراك العثمانيين وحضارتهم»، م. س. د. ص ٨٤، نفسه، ص ٤١٤

بلغوا بمضى الأيام أرقى المناصب صدورا عظاما ووزراء وقادة عسكريين وحكاما فى دولة إسلامية مترامية الأطراف فى القارات الثلاث التى كانت تشكل العالم القديم آنذاك. ويمضى قائلا إن الكنيسة الكاثوليكية قد تفخر بأن بعض البابوات كانوا فى مطلع حياتهم فلاحين ولكن الثابت أن اختيار الكنيسة لم يقع على أحد ينحدر من أسرة كانت تعتنق ديننا مخالفا للمسيحية أو تدين بمذهب مخالف للمذهب الكاثوليكي، أما الدولة العثمانية فإنها أخذت غلمانا كانوا ينتمون انتماء مباشرا إلى عائلات مسيحية وقد حملت هذه العائلات أسماء مسيحية أجيالا وأعصرا وأخذت الدولة بأيديهم وفتحت أمامهم الأبواب على مصاريعها. ولم توجه الدولة لأحدهم سؤالا عن حرفة والده أو اسمه بل كانت الكفاءة العسكرية هى محور الترقى - إن هذا النظام يمثل الديمقراطية بأجلى معانيها - كما ينطوى على إفساح الطريق أمام الكفائيات^(١). ويذهب «الشناوى» إلى رأى يقول إن هذه الصورة ليست إلا صورة من صور التجنيد العسكرى الذى تباشره الحكومات فى كافة الدول النامية والمتقدمة على حد سواء لسد حاجة القوات المسلحة الى الرجال... ويذكر أن الدولة العثمانية كانت تحول الغلمان إلى الدين الإسلامى لأنها كانت تلتزم فى معظم الأوقات التزاما صارما بتطبيق مبدأ عام هو عدم إشراك غير المسلمين فى الجيش الذى يظل مقصورا على المسلمين، ثم يذكر المتباكين على الإكراه العقيدى بما كان يحدث فى أوروبا حتى فى العصر الحديث من رغبة كل طائفة فى إكراه الطوائف الأخرى على اعتناق مذهبها، وما تخلل الحروب الدينية بين الطوائف من مذابح عامة ووحشية فى ألمانيا وإيطاليا، وفرنسا وسويسرا وفى أسبانيا^(٢)، والمباحث يقدم رؤية قريبة من هذه فى تفسير وتحليل هذه الظاهرة. فالدولة العثمانية كدولة تواجه بالفعل مشكلة تكامل قسومى على المستوى الاجتماعى والمؤسسى جوهر هذه المشكلة يتمثل فى رفض ذوى الأصول التركمانية الخضوع والطاعة والانضباط

(١) عبدالعزيز الشناوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية متبرية غلما، ج ١، ص ٤٨٦، ص ٤٨٧

(٢) عبدالعزيز الشناوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية متبرية عليها، م. س. د، ص ٤٨٨.

الذى تفرضه بشكل خاص مؤسسة الجهاد وذلك لأنهم لايزالون مرتبطين و متمسكين بأنماط الحياة البدوية التى يغلب عليها طابع الانتقال وعدم الاستقرار من ناحية كما يغلب عليها طابع التمرد والانديفاع والميل للممارسات ذات الطابع الوحشى من ناحية أخرى - ولم يكن ممكنا لجيش فى طريقه لبناء دولة أن يكون عماده هؤلاء الفوضويون، ولما كانت الدولة تسعى إلى تعميق قيم الاستقرار والالتزام من خلال «التيامرات» التى كانت تقطعها للقوات العثمانية لتشجعهم على الاستقرار لكتنها فى طور توسعها وشبابها كانت بحاجة إلى مزيد من الجنود المنظمين والمرتبطين بشخص السلطان (الدولة) والقرييين منه كنوع من التوازن فى مواجهة «السباهية» من ناحية، وكنوع من تملك الدولة لقاعدة عسكرية يكون قرارها بشكل أساسى إليها وولاؤها لها. لقد حاولت الدولة استخدام الأسرى وهم فى حكم الرقيق مع إبقائهم على دينهم لكن ذلك قد فشل فشلاً ذريعاً، ولم يكن بوسع العقول الاستراتيجية العثمانية إلا أن يلجأ إلى بناء مؤسسة للتنشئة السياسية يترى أعضاؤها وفقاً لتقسيم الدولة وتقاليدها كجزء من الحصول على المساندة والتأييد ذات الطابع الخاص للدولة والسنطان، لقد كانت إحدى الخبرات التى طبقتها الدولة العثمانية فى مؤسسة الدوشيرمه هى وجود طائفة من الجند والإداريين والسياسيين الذين لا عصبية أخرى لهم غير العصبية للدولة، ولم تكن الدولة العثمانية تحبذ قيام عصبية عائلية من الأتراك لأن ذلك سيؤدى إلى الوقوع فى متاهات الصراع بين هذه العصبية، فأحد تقاليد الترك هو الميل إلى الانخراط فى صراعات عائلية إذا وجدت الفرصة لذلك، ويكفى أن عائلة واحدة هى العائلة العثمانية قد شهدت صراعات دموية بين أعضائها كانت أحد أسباب ضعف الدولة وإذا كانت المؤسسات العثمانية قد قامت على أساس غياب أى تعصب يقوم على أساس القرابات الدموية والجنسية فإن «مؤسسة الديوشيرمه» هى أكثر المؤسسات تعبيراً عن هذا التقليد. لا بد وأن نؤكد على وجود مشكلة متعلقة بتحويل هؤلاء

الأطفال إلى الإسلام، فمن خلال مطالعة الباحث لمسألة الرقيق بسبب الأسر في الحرب لا توجد أى وقائع أو نصوص تميز إجبارهم على تغيير دينهم. إنه يفقد حريته لكن لا يفقد اختياره بخصوص عقيدته فالمبدأ الإسلامى قاطع فى أنه «لا إكراه فى الدين»^(١). ولذا ترك العثمانيون «البنجيك» على دينهم، ولكن مع فشل التجربة بدأ البحث عن نوع من المخرج الشرعى للمشكلة ويجزم الباحث بأن العثمانيين اجتهدوا فى حق من يفرض عليهم «الديوشيرمة» فاعتبروا حكمهم حكم المسلمين فأسقطوا عنهم «الجزية والخراج» وساووهم بالمسلمين فى واجب الاشتراك فى الدفاع عن بلدانهم بدلاً من أن يقوم بذلك المسلمون وحدهم، لذا لم يكن يمكننا أن يصبحوا جزءاً من بنية الدولة المؤسسية بدون أن يكونوا مسلمين فقد جرى إسلامهم وتربيتهم عليه وتنشئتهم وفقاً لقواعده حتى يمكنهم أن يدافعوا عن دولته. ويرجح الباحث أن ذلك قد تم بالاتفاق مع أهالى البلدان التى كان الأطفال يجمعون فيها وهناك أبحاث وآراء تؤكد أن ذلك كان ميزة، ولم يكن شراً مطلقاً للأهالى^(٢)، ولقد كانت تلك أحد وسائل تحقيق الاستقرار والأمن فى هذه البلدان. إذ أنه بعد اضمحلال نظام «الديوشيرمة» بدأت عصابات قطاع الطرق وبث الذعر والفوضى فى بلدان البلقان تزدهر.

وبالإضافة إلى «الديوشيرمة» فإن قوى مسيحية وجدت فى الجيش العثمانى وظلت كما هى على معتقداتها الدينية وهى ما يعرف باسم «وينوق»، و «طوغانجى» فالوينوق بلغاريون من المسلمين والمسيحيين على حد سواء مهمتهم تربية الخيول

(١) سور. اثني عشر.

(٢) مثلاً على سبيل المثال: حسن بسبي، تاريخ الأتراك العثمانيين، ص ٣٠٣ - ٣٠٤ ج ٢، ص ٦ حيث يقول ولم تكن الحكومة تجد عناء فى جمع أنفار الإنكشارية لأن الأباء كانوا يتناسون فى إدخال أولادهم فى صفوفها.

لاسلطات الإمبراطورية ولكبار الموظفين والنبلاء وكانوا لا يدفعون أية ضرائب وكانوا تحت إمرة (جرى باشية) وهؤلاء كانوا يخضعون لقيادة «وينوق بك» ولم يكونوا منتظمين في أوجاق ولكن كان لهم احتياطي يسمى «وينوق زوائدى» يجعل أعدادهم تحتفظ بمستواها عن طريق الترقى^(١). ويذهب «جيل فينشتاين» الى أن «الفوينوك» تتألف من مسيحيين بلغاريين بشكل رئيسى ويذهب إلى أنهم يجمعون فيما يُطلق عليه «الجندرات» وهى تشمل غالبية من المساعدين (رامالك) وعددا من المقاتلين الذين يخدمون بشكل تناوبى «نوبتلو ايشكونجو» حيث يتحمل الأوائل مسئولية إعاشة الأخيرين عن طريق ضمان إعاشة «خرجيليك» بشرط أداء هذا الواجب^(٢). أما الطوغانجية - أو القناصة - فيبدو أن معظمهم كانوا من البلغاريين كذلك وكانت امتيازاتهم شبيهة بامتيازات «الوينوقات» ووظيفتهم تربية البواشق التى يستخدمها السلطان وبلاطه^(٣). أما فى سلاح المدفعية فإن إحصائية تعود إلى عام ١٥١٤م كان عدد رجس المدفعية ٣٤٨ كان من بينهم بحسب اعتقاد «سباندوجينو» مائة من المسيحيين^(٤). وباعتبار «التيمارات» جزءا من الجيش العثمانى فإنه مع توسع الدولة العثمانية فى منطقة البلقان وأوروبا ضمت أفرادا مسيحيين من الأرستقراطية المحلية إلى هذه الفئة وقد تحول أحفاد هؤلاء بمرور الوقت إلى الإسلام ومن ثم فقد كان السباهيون فى القرن السادس عشر كلهم مسلمين^(٥).

ثالثا: مؤسسة الطوائف المهنية: وهى أحد تجليات نظام الملة على المستوى الصناعى والحرفى، فهى الإطاع الذى ينتظم الحرفيون والصناع داخله بشكل يكاد يكون مطلقاً، فإلى جانب تحديد قواعد ممارسة المهنة والحفاظ على مستواها وتحديد

(١) جب، ويون، المجتمع الإسلامى والغرب، م. س. ذ ص ٧٩ وبروكلمان، العثمانيون وحضارتهم فى تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٨٦ - ٨٧.

(٢) جيل فينشتاين، الإمبراطورية فى عظمتها فى تاريخ الدولة العثمانية ج ١ - م. س. ذ، ص ٣٠٤.

(٣) جب ويون، المجتمع الإسلامى والغرب، م. س. ذ، ص ٧٩ - ٨٠.

(٤) جيل فينشتاين، الإمبراطورية فى عظمتها، تاريخ الدولة العثمانية ج ١ - م. س. ذ، ص ٢٩٢.

(٥) نفس المرجع، ص ٢٩٩.

لأسعار والأرباح فإنها تختار النقباء والممثلين لها لدى السلطات، وهم أيضا الذين لهم الكلمة العليا على أعضاء النقابات في تسيير شئونها الداخلية كالفصل في الخصومات وتوقيع العقوبات وإبلاغ أوامر السلطة لإنجاز بعض الأعمال الإدارية المحلية وضبط سلوك الأعضاء تجاه الحفاظ على الاستقرار والأمن وبالإضافة إلى ذلك فإنها تقدم لأعضائها كافة الخدمات الاجتماعية مثل إعانة المحتاجين والفقراء، وإقامة الجنائز للموتى الذين لا تكون أسرهم قادرة، لقد كان لديها ما يمكن أن نطلق عليه «صندوق للخدمات الاجتماعية» يقوم بجمع التبرعات من الأعضاء ثم استخدام إيراده في المشروعات الخيرية لأعضائها، وللمجتمع كله. كما كانت تمثل أعضاءها أثناء الاشتراك في الاحتفالات والمناسبات العامة التي تقيمها الدولة. إن أشبه المؤسسات المعاصرة بالطوائف المهنية هي النقابات، وجماعات الضغط، والمصالح، وقد كان يطلق على الطوائف أيضا النقابات. إلا أن النقابات المهنية العثمانية كانت تمثل انتماء أعمق لأفرادها واستيعابا أكثر نهم^(١). إذ كان يتداخل مع الانتماء الحرفي والمهني الانتماء الديني أيضا فنجد بعض الطوائف مثل الجزارين ينتمون إلى الطريقة البيومية^(٢). أي أن الطائفة لم تكن مجرد انتماء مهني وإنما أيضا انتماء ديني - لقد كانت الحقيقة الأشمل والأكبر من حيث الوجود والانتماء لأصحابها على المستوى المجتمعي. يقول «أندريه ريمون» عن الطوائف المهنية «كانت تمثل عنصرا أساسيا في الحياة المدنية - فقد كانت تمثل بالنسبة للسلطات إطارا يمكنها من الإشراف على قرابة معظم الشعب العامل بالمدينة من صناعات وتجارة. وهذه الحقيقة بالغة الوضوح بحيث تستحق الوقوف عندها كثيرا - فعندما يتوسط شيوخ الطوائف المهنية في المشاجرات التي تنشأ بين أبناء طوائفهم وعندما ينظمون المنافسة ويغاقبون المسيئين على ما يرتكبون من أخطاء فإنهم بذلك يسهمون في إدارة

(1) Stan Ford Show, History of the Ottoman Empire ` volume I, p. 157

(2) أندريه ريمون، المدن العربية الكبرى في العصر العثماني، ترجمة لطيف فوج، م. س. ١٩٥٣، ص ١٥٣

المدينة وفى حفظ النظام، وكانت الغرامات التى تجمع - نتيجة لوساطة الشيوخ هذه - تشكل مصادر مالية لا يمكن أن تنكر أهميتها سلطات القاهرة وكان على الحكام أن يلجأوا لهذه الطوائف ولشيوخها عند حاجتهم لإنجاز بعض أعمال البناء أو النظافة أو عندما يحتاجون لتأمين خدمات معينة لم يكن ثمة جهاز متخصص قد أنشئ من أجلها كمكافحة الحرائق^(١).

وبصفة عامة فقد كانت الطوائف رابطة إدارية من تلك الروابط القليلة التى أتيج لها أن تقوم بين السلطات وبين الرعية ويقول «أندريه ريمون» إن إحدى وظائف الطوائف الأساسية كانت الربط بين السلطة وبين سكان المدن، ومعاونة السلطة على السيطرة عليهم دون حاجة إلى إدارة خاصة وكان الشيوخ يحتفظون بقائمة بأسماء أعضاء الطائفة الأمر الذى يسمح للسلطات باللجوء اليهم عند الحاجة. ففى حلب وثيقة سؤرخة بعام ١٧٣٤م تضم قائمة بأسماء ١٥١ حرفياً فى أعمال الخشب والحديد الذين يمكنهم تشييد السفن التى يحتاج إليها السلطان، وفى حالة حدوث أزمة كالمجاعة فإن تعاوننا بين الحكومة وشيوخ الطائفة يتم لتجاوزها. وكان رؤساء الطوائف ينقلون أوامر الحكومة ويتحققون من تنفيذها ويجيبون الضرائب المفروضة على طوائفهم وذلك بتوزيع المبلغ الإجمالى المفروض على أعضاء الطائفة والذى كانت الطائفة مسؤولة عنه بصفة جماعية^(٢).

وكانت الطوائف تنظم فى سلم ثابت تحت رئاسة شيخ أو عضو رئيسى، وكل صبي ملزم منذ البداية أن يلتحق برئيس يلقيه أسرار الحرفة وتقاليد الطائفة ويشهد له عندما يتسقى عمله ويصبح مهياً لاحتراف الصنعة بنفسه. وكان شيخ الحرفة ينتخبه معلمو الصنعة (الكار) ممن اشتهروا بحسن الأخلاق والطوية، ومعرفة

(١) أندريه ريمون، فصول من التاريخ الاجتماعى للقاهرة العثمانية. ترجمة زهير الشيب (القاهرة: مكتبة مدبولى د. ت)، ص ١٤

(٢) أندريه ريمون، المدن العربية الكبرى فى العصر العثمانى، م. د. د. ص ١٠٠

أصول الحرفة، ولا يشترط أن يكون أكبر المعلمين سناً بل يجوز أن يكون حديث السن، حسن الصفات وأن يكون مقرباً من الناس والحكومة على حد سواء، وكان انتخاب شيخ الحرفة يتم باجتساع شيوخ (معلمي) الكار ويجمعون على من يكون شيخهم فلم يحدث أن استخدمت الأغلبية آلية للترجيح ثم يذهبون إلى شيخ المشايخ أو شيخ الحرف كلها ومعهم شيخهم المنتخب ويذتفرون له اختيارهم له فيتلو عليه الشيخ بعض الآيات ويقدم له النصح لإدارة حرفته بالعدل والاستقامة والسهر على صالح أفراد حرفته ثم يسلمه العهد وبعد ذلك يقال إن شيخ الحرفة قد دخل على بساط الشيخ - أي فاز بالتصديق على مشيخته، ومدة المشيخة غير محدودة فإما أن يلبث فيها طول حياته أو يبدل إذا مادعا الأمر إلى ذلك وعلى الشيخ أن يعقد مجالس يتدارس فيها مع المعلمين مصالح الحرفة يترأسها لصالح الحفاظ على سمعة الكار وعلى المحافظة على الروابط بين أفراد طائفته كما أنه يعاقب من أتى بإخلال في حق الصنعة ومن العتوبات التي كان يفرضها الشيخ على أفراد طائفته ما ذكره «إلياس عبدالله» فنصل هولانده في دمشق ومنها: ١- يطرد الخائن أو السارق طرداً باناً من الحرفة ولا يقبضه أحد من أهل حرفته بل يشنون عليه حرباً شديدة لإبعاده عن كل عمل ٢- إذا ثبت أن أحد معلمي الكار نقص (الصاية أو ثوب القماش) عن الطول والعرض المألوفين فإن شيخ الكار يحضرها ويقصها ويعلقها في السوق ليصير صاحبها عبرة لمن يعتبر ٣- إذا أدخل أحدهم الغش بالكار فإن الشيخ يرسل شاويشه ليقتل دكانه ولا يمكنه فتحها إلا برضا الشيخ وأهل الحرفة ٤- إذا أدخل أحد الصياغ الغش أو الزغل في نرج معادنه فإن شيخ الصاغة يقلب له السدان على قنائه فيبقى هكذا منقطعاً عن شغله حتى يحصل على رضاه ٥- إذا أذنب فرد منهم ذنباً عادياً فإنهم يقصون له خصلة

من شعره ٦- إذا أخل أحد المعامرين بالروابط، فإنهم يعطونه عرقاً أخضر دلالة على أنهم يكلفونه بعمل وليمة وهذا يعادل الجزاء النقدي^(١) وشيخ الحرفة هو الذى تكون مخابرة الحكومة معه فيما يتعلق بحرفته والضريبة السنوية المفروضة على طائفته والشاويش ينتخب كما ينتخب شيخ الحرفة من أهل الكار جميعاً وهو رسول الشيخ وأمين سره يدعو بإذنه شيوخ الحرفة وسائر أهلها للاجتماع ويكلفهم لحضور الشد والولائم ويبلغ العقاب لمن حكم عليه الشيخ بذلك^(٢) أما المبتدئون الصغار فإنهم يسبقون سنين بلا أجر حتى يتعلموا وقد يرتب لهم جمعة^(٣) وكان لكل الحرف - كما ذكرنا - «شيخ المشايخ» الذى بعد الأمر الأعلى والحاكم الأعظم والرئيس الأسمى الذى لا ينتخب ولا يعزل ولا يبدل ولا يخرج من منصبه إلا الموت أو الاستقالة، وكان له فى العهد العثمانى أن يسجن وأن يكبل بالقيود ويضرب بالعصا من يتعدى من المشايخ. وكما كان لتشيخ الحرفة شاويش فإن شيخ المشايخ كان له نقباء يساعدونه فى عمله وهم رسله يعينهم من قبله ليحضروا اجتماعات الشد فى كل حرفة وتتلو الأدعية ويجرون مايلزم كما لو كان شيخ المشايخ حاضراً بنفسه وهم صلة الاتصال بينه وبين مشايخ الحرف الأخرى^(٤) بالإضافة إلى التنظيم الداخلى للنقابة والذى كان يمثل أداة ضبط فعالة لها فإن الحكومة كانت هي التى تحدد الأسعار بشكل دورى لحماية المستهلك فيما يطلق عليه «التسعير»^(٤)، وكان هناك موظف اسمه الكحيا (الذى يمون الطائفة بحاجياتها) ثم اليكيث باشا «الرفيق الأعظم» بالاشتراك مع مجمع من المسنين «الاختيارية»

(١) ليلى الصباغ، المجتمع العربى السورى فى مطلع العهد العثمانى، م. س. ذ ص ٧٢، ٧٣

وأيضاً جب، وبوون، المجتمع الإسلامى والغرب، م. س. ذ ص ١٢٤

(٢) ليلى الصباغ، المجتمع العربى السورى فى مطلع العهد العثمانى، م. س. ذ، ص ٧٥. أى أجره كل جمعة.

(٣) نفس المرجع، ص ٧٦.

(٤) جب، وبوون، المجتمع الإسلامى والغرب، م. س. ذ، ص ١٢٣

وكان القاضى هو الذى يقوم بمراقبة أعمال الطوائف بشكل أساسى بالإضافة إلى المحتسب الذى كان يتعامل بشكل مباشر مع الطوائف وله قوة تنفيذية تؤهله من توقيع العقاب بدون سماع شهود بعكس القاضى، وكان يتبع المحتسب قوة تتكون من ٣١ رجلاً يعرفون باسم «القول أو غلان»^(١).

وكانت الطوائف تتخذ صبغة دينية سواء من حيث انفراد أهل كل دين بطائفة أو أتباع بعض الطوائف للطرق والصوفية. فطائفة العطارين ومبيضة المنازل، وتجارة المواد الغذائية كانت فى يد المسلمين^(٢) وكان الأرمن والمسيحيون السوريون يكادون يحتكرون مهنة الصباغة فى كل البلاد (مصر) وكان اليهود يزرعون بحقول خاص هو السمسة فى المعادن النفسية^(٣) ويذهب «جب وبوون» إلى أن معظم الحرف فى الإمبراطورية كان يقوم بها مسلمون وديون معا لكن ذلك كان فى بداية تنظيم السلطان الفاتح للطوائف المهنية إلا أنه ومنذ أواسط القرن السابع عشر كانت الطائفتان الدينيتان تجتمعان فى أماكن منفصلة^(٤)، إلا أنه ظلت هناك نقابات تشمل المسلمين والذمين معا كنقابة صانعى الأحذية فى استنبول. وكان رؤساء النقابات من المسلمين^(٥) ويذكر أندريه ريمون أن الأقباط انتموا إلى نفس طوائف المسلمين وتحت إدارة شيوخ مسلمين^(٦) وقد أورد «لويس برنارد» نصاً طويلاً من «أولياجلبي»^(٧) يصف فيه نقابات «إسلامبول» سنة ١٦٣٨م حيث أصدر السلطان «مراد الرابع» أوامره لإعداد وصف شامل لمدينة «استنبول» وذلك بهدف الحصول على المساعدة من أفراد شعبه قال السلطان «أريد أن تجتمع نقابات «استنبول»

(١) جب وبوون، المجتمع الإسلامى والغرب، م. س. د، ص ١٢٤

(٢) لى الصباغ، المجتمع العربى السورى فى مطلع العهد العثمانى، م. س. د ص ٧٦ - ٧٧

(٣) جب وبوون، المجتمع الإسلامى والغرب، م. س. د، ص ١٢٥

(٤) نفس المرجع، ص ١٣٢

(٥) نفس المرجع، ص ١٣٤

(٦) أندريه ريمون، المدن العربية الكبرى فى العصر العثمانى، م. س. د، ص ٦٣

(٧) برنارد لويس، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية، م. س. د، ص ١٤٣، ص ١٤٤

الكبيرة منها والصغيرة في معسكرى السلطانى وذلك لأجل مساعدتى فى هذه الحملة العظيمة وعليهم أن يعرضوا عدد رجالهم ودكاكينهم ومهنتهم حسب نظمهم القديمة المعهودة وعليهم أن يمروا مع جميع شيوتهم ونقبائهم ومرشديهم الروحانيين وأغاواتهم وكيخياواتهم ومع «يجيت باشية» و«جاوشية» ماشين على الأقدام أو راكبين الخيول مع كامل موسيقاهم من ثمانى قطع أمام كشك الاستعراض حتى يتسنى لى أن أرى كم ألنا هناك من رجل وكم نقابة وإنه سيكون استعراضا لم يحدث قط فيما مضى». ولقد أصدر السلطان بهذا الخصوص الخط الشريف (المرسوم السلطانى) موجهها إلى الوزير الأعظم بيرم باشا وإلى المفتى يحيى أفندى وملايان^(١) (قضاة) استنبول وأيوب وغلطه واسكدار يأمرهم جميعاً بإعداد وصف لكافة النقابات والمهن مع ذكر رؤسائهم ومؤسساتهم وللآثار الفنية ومنشآت الوقت. فقبلوا الأرض (أمام السلطان) وأعدوا وصفاً شاهلاً للدكاكين والنقابات والمؤسسات والمنشآت الموجودة فى كل حى تنفيذاً لأوامره فجاء هذا الوصف مائة ألف مرة أكمل من الوصف الذى أعده ملاً زكريا أفندى فى عهد السلطان سليم لأن القسطنطينية منذ ذلك الوقت إلى عهد السلطان مراد قد تضخمت بحيث لم يبق فيها موضع لآى مبنى آخر ولقد اكتمل وصفها ووصف جميع ضواحيها وقراها على شاطئ البوسفور فى ثلاثة أشهر وشكل كتاباً جامعاً يحمل عنوان «وصف القسطنطينية» وقرأه المؤرخ «صولاق زاده»^(٢) فى حضرة السلطان فهتف «يا إلهى! ارح هذه المدينة إلى الأبد»^(٣). وقد ذكر «أولياچلى» أن نقابات استنبول تنقسم لـ ٥٧ قسماً وتحتوى على ألف نقابة ونقابة^(٤) ذكر منها سبعمائة ونيف.

(١) برناردلوييس، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية. م. س. ذ. ص ١٤٣، ص ١٤٤

(٢) أحد مؤرخى الدولة الرسميين ت ١٦٥٧ وله تاريخ مطبوع معروف بتاريخ صولاق زاده.

(٣) برناردلوييس، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية، م. س. ذ. ص ١٤٦.

(٤) وهذا تعبير عن المبالغة ولا يقصد حقيقة العدد. وبشكل عام فإن المؤرخين الأتراك يميلون إلى التسهيل والمبالغة فى الوصف.

فذكر نقابة «الحفارين» وهم يبرون بفتوسهم ومعاولهم ويصرخون «حى - هو» ومهمتهم تسوية الأراضي التي يمكن أن تعوق مسيرة الجيش^(١).

ثم ذكر «أولياجلي» نقاشا تبين ممثلي نقابة «الجزارين»، وممثلي نقابة «تجار الأرز المصرى» بسبب أن السلطان قد أقر أن يأتى «الجزارون» بعد «قباطنة» البحر الأبيض المتوسط مباشرة فى العرض الاحتفالى وسبقون بذلك ترتيب «تجار الأرز المصرى» وأدلى كل منهم بحجته فى أن يسبق الآخر فى العرض ذاكرا فوائد صناعته ونفعها للناس كان ذلك أمام السلطان نفسه والمفتى «يحيى أفندى» والمعيد «أحمد أفندى» الذى قرأ حديثا نسبيا «خير الناس أنفعهم للناس» ثم أصدر السلطان مرسوما قرر أسبقية التجار على الجزارين فطار هؤلاء فرحا وانتهاجا وأخذوا مكانهم فى الاستعراض بعد قباطنة البحر الأبيض المتوسط مباشرة^(٢)، إن هذا يعنى أن الوضع والمكانة الاجتماعية للنقابات كانت تمثل عاملاً هاماً يدافع عنها ممثلوها - وأن ترتيب النقابات فى الاستعراضات العامة كان يمثل دلالة رمزية على مكانتها فى المجتمع.

كما ذكر «أولياجلي» أن تجار لحم البقر المجفف ستمائة وهم تجار أغنياء ومعظمهم من الكفار من مولدافيا وولاشيا (البغدان والأفلاق)^(٣) ثم ذكر صيادى السمك ومنهم عشرة منحدرين من أصل يونانى هم الذين فتحوا بوابة «بيتر» petergate للسلطان الفاتح وهم معفون من كافة أنواع الرسوم ولا يدفعون أى ضرائب لمفتش ممسك الأسماك - أما جسيح اليونانيين الذين يسكنون الشاطئ فيهم يخشعون لسلطة «بستانجى باشا» القضائية ولا يجوز لأى واحد منهم أن يلقى أى شبك فى البحر بدون إذنه وهم يدفعون إليه دوقة (Ducet) عن كل شبكة ويجب على الصيادين المعفون من الرسوم أن يصطادوا الدلفين (dolphine) التى تستخدم

(١) نفس المرجع، ص ١٥١

(٢) تفصيلات الوصف للنقاش راجع نفسه، ص ١٥٢ الى ص ١٥٥

(٣) نفس المرجع، ص ١٥٥ - ص ١٥٦.

كدواء للامبراطور وهم يعرفون المواضع التي تختفى فيها في جزر الأمير (princes island) واذا طاردها أى واحد آخر يعاقب^(١). إن هذا يعنى وجود نقابات خاصة بغير المسلمين. ووجود بعض الاستثناءات التاريخية لبعض الأسر غير المسلمة بسبب خدمات يقدمونها أو قدموها للدولة. ويذكر أن نقابة الخياطين لأهميتها فى المعسكر فإنها حصلت على مرتبة فوق مراتب «الدباغين»، و«صانعى الأحذية» وصانعى العرق^(٢). ووصف نقابة «الدباغين»^(٣) بأنهم أشنبياء وسفاكو دمء ولا يسمون مجرميهم إلى العدالة أو المجرمين الذين يلجأون إليهم ولكنهم يشغلونهم فى تنظيف نجاسة الكلاب، مهنة تجعله يتوب عن جرائمه السابقة ويصلح حياته فى المستقبل... وهؤلاء الدباغون طائفة من أناس متوحشين همج وكانوا سبب فقدان ملك أحمد باشا منصب الوزارة العظمى إنهم من المشاغبة ولا يخضعون للنظام بمكان بحيث يقدرون على عرق الإمبراطور^(٤). أى أن هذه «النقابة» معروفة بالشغب وعدم الخضوع للنظام ولديها فتور على المشاركة فى الاضطرابات السياسية وإحداثها، إنهم كانوا يهتفون «استرا، استرا» ويهتفون «ياحى» ويهتفون أيضا «نحن نظف ماغير نظيف وما غير نظيف نظفه» ولقد كانت القدرات الفوضوية لمثل هذه النقابة نابعة من الروح الدينية التى بثتها فيها إحدى الطرق الصوفية ربما كانت البكتاشية، وكانت هذه الطرق الضالة تعزز هذه النقابات بروح متجذرة على النظام وعلى الدولة استمراراً للممارسات الصوفية الهدامة التى مارستها الباطنية ضد الدولة السلجوقية، ولذا حاولت الدولة العثمانية أن تهذب هذه الروح الباطنية ذات الطابع الإلحادى والفوضوى لبعض أعضاء هذه النقابات عن طريق فرض قواعد للممارسة النظامية، ثم فرض رقابة صارمة عليها من القضاة، والمحسبين

(١) نفس المرجع، ص ١٥٧

(٢) نفس المرجع، ص ١٥٨.

(٣) نفس المرجع، ص ١٥٩

(٤) بربارد نوبس، استنابول وحصاره اخلافة الإسلام، م. س. ص ١٥٦

ويظهر أنها لم تستطع أن تخلص هذه النقابات من روحها الباطنية. إنه بإمكان الباحث أن يقرر أن استمرار اختراق الطرق الصوفية لهذه النقابات وللإنكشارية قد هدد الأمن القومي للدولة والمجتمع العثماني خاصة مع تعاظم أخطار الشيعة الخارجية من إيران وتحالفها مع القوى المعادية للدولة مثل البرتغاليين أو غيرهم من البنادقة أو أسرة الهابسبورج، وإذا كان سليم الأول قرر أن يهجم هذا الخطر بفتح مصر والشام لكن في القرن السابع عشر لم يكن ممكناً استئصال هذا الخطر فبقى جرثومة تبت سمومها في بنيان الدولة السياسي والاجتماعي والاقتصادي^(١).

ويمضي «أولياجلبي» ذاكرا نقابة «صانعي الأحذية» فيقول: وهم معفون من الخضوع لأية سلطة قضائية غير سلطة رؤسائهم بفرمان من السلطان «سليمان القانوني» فرؤساؤهم هم الذين يعاقبون مجرميهم بأنفسهم حتى عقاب الموت ويدفونهم في حدود مؤسستهم وقد حصلوا على هذا الامتياز بسبب أنهم سارعوا إلى الاستجابة لتهديد السلطان «سليمان» للإنكشارية بأنه سيبددهم بمساعدة صانعي الأحذية فحُفُوا إليه مسرعين وعددهم «أربعون ألفاً» وهم يهتفون «الله الله» فلما عرف السلطان إخلاصهم أذن لرؤسائهم وكبرائهم بالحضور أمامه وسألهم عن طلباتهم فعرضوها عليه^(٢).

وهذا يعني أن السلطان قد استخدم قوة مجتمعية ممثلة في صانعي الأحذية لمواجهة قوة عسكرية ممثلة في الإنكشارية. فلم تكن النقابات مجرد جهات ضعيفة أو منظمات وسيطة وإنما كانت تمثل أحد أدوات النظام السياسي في تحقيق التوازن بين القوى السياسية في المجتمع. فلم تكن الرعية أداة سلبية بالنسبة لمجمل القوى

(١) في رأي قريب من هذا راجع جب وبون، المجتمع الإسلامي والعرب، م. س. د، ص ٩٥ - ج ١ حيث يقول «وثمة سبب يدعو إلى الاعتقاد بأن انحلال النظام من الأوجاق والذي أسهم بنصيب غير قليل في هذا الاضمحلال قد شجعت على الأقل بعض قواعد السلوك الخارجة عن الحادة عند طائفة البكتاشية.

(٢) لويس، استنابول وحضارة الخلافة الإسلامية، م. س. د، ص ١٥٩ - ١٦٠.

السياسية وإنما كانت تمثل أداة لها فاعليتها حتى ولو بقيت ساكنة لا تتحرك .
فوجودها حتى وهي صامتة يمثل دلالة رمزية تحقّق وظيفة في مجمل التوازنات
السياسية للنظام في سعيه لتحقيق الأمن والاستقرار .

وبرغم أن الأبحاث القديمة قد وصفت نظام الطوائف بالسلبية والجمود إلا أن
الأبحاث الجديدة قلّلت إلى حد (ما) من وزن هذه الانتقادات بتشكيكها في
الصورة الجامدة التي وصف بها هذا النظام ففي المراكز الكبيرة على الأقل تمكن
قادمون جدد بفضل التوسع الديموجرافي من كسر احتكار الطوائف الذي حرمهم
من أن يجدوا لأنفسهم مكانا بالرغم من احتجاجات الطوائف . وقد وصف الرحالة
الغربيون الطوائف بالجودة والإتقان في العمل بأكثر مما هو موجود بأوروبا^(١) .

تبقى الإشارة إلى أن نزوع كل ملة لتأكيد وجودها جغرافيا جعلها تميل للإقامة
في حي خاص بها . ولأنها متخصصة في نشاط اقتصادي يميزها فإن ظاهره انداخل
بين الأحياء والنشاط الاقتصادي والملة الدينية ترسخت في المدن العثمانية ، وقد
أدى هذا التداخل إلى تداخل أيضا في المستويات الإدارية والتنظيمية فرؤساء الملل
الدينية على مستوى الحى كثيرا ما كانوا هم أنفسهم الرؤساء الدينيين وهم أنفسهم
رؤساء نقاباتهم المهنية ، وكانت الأحياء بهذا الشكل تمثل وحدة إدارية مستقلة على
المستوى المهني والديني والطائفي وهو مظهر جعل أحد ضباط البحرية الروسية
يقول مندهشا عن التسامح العثماني «إن النساك المسلمين ليسوا كالرهبان الأوروبيين
في إظهارهم البغض تجاه من يدعون إلى دين آخر والدليل على ذلك هو أن
المسيحيين واليهود الذين يعيشون هنا يمكنهم إدارة شئونهم بحرية ووفقا لقوانينهم
الخاصة^(٢)»

(١) جيل فينشتاين ، الإمبراطورية في عظمتها (القرن السادس عشر) في تاريخ الدولة العثمانية - ج ١ ،
ص ٣٢٨ ، ص ٣٢٩

(٢) أندريه ريمون ، المدن العربية الكبرى في العصر العثماني ، ص ١٠١ ، ص ١٠٢

هذا عن غير المسلمين أما المسلمون خاصة في الضواحي المنشأة على أطراف المدن فقد توطدت الروابط بين المنظمات الحرفية (الطوائف) والمنظمات الدينية (الطرق الصوفية) ففي حي الحسينية مثلا حيث توطن عدد كبير من الجزائريين بالقرب منه لإنشاء سلخانة عند الطرف الشمالي للحى. وجد نفوذ قوى لطائفة البيومية عبر هذا النفوذ عن نفسه في صورة تمردات من أجل احد مشايخ البيومية وهو الشيخ «أحمد سالم الجزائر» سنة ١٧٨٦م، وسنة ١٧٩٠م، وفي حي باب الشعرية قامت علاقة وطيدة بين حرف تجار الفواكه والحبوب وبين الطريقة الشعراوية التي ترجع إلى «عبدالوهاب الشعرائى» الذى يوجد له ضريح فى هذا الحى. وفى حي الرميلة الفقير وجدت رابطة قوية بين تجار الخضر القاطنين فيه وبين الطريقة الرفاعية حيث كان يوجد قبر أحمد الرفاعى فى مواجهة مسجد السلطان «حسن» مباشرة وهو «مسجد الرفاعى» حاليا وكان مولده يبلغ غاية الأزدهام لدرجة أن سبعة من مشايخه تم اختيارهم من قبله تحت الألقاب سنة ١٧٢٨م بسبب الزحام^(١).

وبالتالى كانت هذه الأحياء تمثل وحدات مستقلة إداريا وتنظيميا، وقد تمتعت بالأمن والطمأنينة فقد كتب «شابروول» مثلا فى مؤلفه «وصف مصر» لايحدث إطلاقا تقديم شكاوى عن حدوث سرقات منزلية أو علمية أية حال هم نادرة للغاية بالإضافة إلى أن غالبية البيوت والخوانيت التى تضم أغلى وأثمن البضائع يتم غلقها بأثقال خشبية رديئة. إن سكان القاهرة يتميزون بأمانة شديدة تعود إلى حد كبير إلى العقوبات التى تفرض على اللصوص وكما يقول «أندريه ريمون» كانت هذه الطمأنينة نتيجة ليقظة السلطات وللشدة التى تؤخذ بها الجرائم بالإضافة إلى نظم الدفاع الذاتى وإشراف المؤسسات الطائفية، إن جميع هذه التنظيمات المترابطة كانت تضم سكان القاهرة داخل شبكة قوية ومحكمة من وسائل التكافل والرقابة

(١) أندريه ريمون، فصول من التاريخ الاجتماعى للقاهرة العثمانية، م. س. د، ص ٢٧٩.

التي لاتهتمل في أية لحظة أية ناحية من نواحي حياة السكان المهنية والاجتماعية^(١).

رابعاً: «مؤسسة العهد نامة» وهي المؤسسة التي تنظم الجوانب القانونية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية لإقامة غير المسلمين من مواطني «دار الكفر»^(٢) في «دار الإسلام» وذلك عن طريق العهد التي تبرم بين الدولة الإسلامية وبين دول هؤلاء المواطنين وفقاً لقواعد الشريعة الإسلامية، ويطلق الفقه الإسلامي على هؤلاء «المستأمنين» - أي الذين يدخلون «دار الإسلام» بإذن خاص من الدولة الإسلامية على سبيل الإقامة المؤقتة لأسباب تفرضها المصالح الضرورية المتبادلة بين «دار الإسلام» و«دار الكفر» ويعرف هؤلاء المستأمنون باسم «الجانبيات الأجنبية» ولا يعتبرون من أهل الذمة أو «الملة» كما لا يعدون من الأقليات - وفقاً لتعريف هذه الدراسة للأقليات - لأن عقودهم وعهودهم مع الدولة الإسلامية مؤقتة ليس لها قوة العقد أو العهد الذي لأهل الذمة أو الملة الذي يكون مؤبداً^(٣)، كما أنهم ليسوا من مواطني «دار الإسلام» ولا يتمتعون بجنسيتها لأنهم لا يقيمون بها على سبيل الاستقرار وإن كانوا بمنزلة أهل الذمة في دارنا، كما قال الفقهاء^(٤) ولذا فالقاعدة

- (١) أندريه ريمون، المدن العربية في العصر العثماني، م. س. د.، ص ١٠٩، و ص ١١٠.
- (٢) اعتاد الفقهاء القدامى أن يسموا عن «دار الكفر» «دار الحرب» - برى نقدير الباحث: أن «دار الكفر» أوسع من مجرد «دار الحرب» - إذ أنه يمكن أن توجد «دار عهد» وهي دار كفر بينها وبين المسلمين عهد بعدم الاعتداء، كما يمكن أن توجد أجزاء من «دار الكفر» التي يمكن وصفها بالحياد سلاهي معاهدة للمسلمين ولا هي محاربة لهم لكنها أحد مجالات اهتمام المسلمين في حركتهم الخارجية تجاه العالم إما بتثبيت حيادها أو ضمها إلى القوة الإسلامية بخلق اهتمامات دولية مشتركة كالمصالح الاقتصادية أو العسكرية أو الدبلوماسية وهي في النهاية دار مقصودة بالدعوة الإسلامية لكن يدخل بعض مواطنيها في دين الله - ومن الممكن تصور أن الفقهاء استخدموا مصطلح «دار الكفر» للتعبير عن «دار الحرب» كجزء من حملة نفسية تشخذ همم المسلمين في صراعهم العسكري معهم. ومن المعلوم أن المصطلح قد تطور ونقشاً لتطور قوة الدولة وضعفها من ناحية ثم وفقاً لتوسع مصالحها مع العالم بالتوسع مفهوم العالم نفسه واتخاذ صفة كونية. ولأن العثمانيين قد ورثوا الخبرة الإسلامية السابقة عليهم فإنهم عبروا عن علاقتهم بالعالم من خلال مصطلح «العهد نامة» بما يعنيه ذلك من طبيعة ديناميكية تجعل من المصلحة الشرعية هي معيار العلاقة مع العالم الخارجي. كما يعطيها القدرة على تغيير مواقفها من العالم وفقاً لتغير علاقة العالم بها.
- (٣) عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، م. س. د.، ص ٤٦.
- (٤) نفس المرجع، ص ٧٣.

العامة أن المستأمن في الحقوق كالذمي إلا في استثناءات قليلة اقتضتها طبيعة كون المستأمن أجنبياً عن دار الإسلام وهذه الحقوق التي يتمتع بها المستأمنون في دار الإسلام مصدرها القانون الداخلي للدولة الإسلامية - أي الشريعة الإسلامية وليس مصدرها قواعد القانون الدولي العام خلافاً للرأي السائد بين الدول في الوقت الحاضر إذ يرى معظم علماء القانون الدولي العام أن تمتع الأجنبي بالحقوق حق مقرر له مصدره القانون الدولي العام، والقاعدة في الواجبات كالقاعدة في الحقوق - أي أن المستأمن كالذمي فيما يلتزمه من واجبات نحو الدولة الإسلامية مع بعض الاستثناءات كدفع الجزية مثلاً فإنه لا يدفعها لأنه لا يتيم بصفة دائمة في «دار الإسلام» ومن الأمور التي تحتاج إلى بيان بالنسبة لأوضاع المستأمنين في «دار الإسلام» مسألة القضاء بينهم، والفقه الإسلامي تناول في مسألة القضاء بين غير المسلمين (مستأمنين وذميين) ثلاث قضايا أساسية:

القضية الأولى: تتمثل في القانون الواجب تطبيقه على غير المسلمين (مستأمنين وذميين) المقيمين في دار الإسلام ويجمع أهل المذاهب على أن القانون الواجب تطبيقه في حقهم هو الشريعة الإسلامية لورود آيات كثيرة توجب الحكم بالشريعة الإسلامية على الذين يقبضونهم في دار الإسلام، وفي هذه الآيات ﴿ومن لم يستأمن منكم﴾ بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴿ و﴿من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾ و﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾ وقوله تعالى ﴿وأن حكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك﴾ وهي آيات تفيد وجوب الحكم بما أنزل الله سواء أكان الحكم بين مسلمين أو غير مسلمين واستثنى الفقهاء ما توجه خصوصية انتمائهم لدين آخر

يحل الخمر والخنزير والأنكحة الفاسدة مثل النكاح فى العدة والنكاح بغير شهود وهم فى تقدير هذه الاستثناءات يتبعون الشريعة الإسلامية وينفذون أحكامها^(١). لأن الشريعة الإسلامية لاتعترف بأى قانون آخر غير ما جاءت به من أحكام ولا تقر بمزاحمة أى قانون لها لأنها شريعة إلهية عامة لجميع البشر يلزم تطبيقها على الجميع كلما أمكن التطبيق، وتطبيقها ممكن فى دار الإسلام لعموم ولايتها على المواطنين فيجب تطبيقها دون غيرها، وفى هذا يقول الإمام «أبو يوسف» كما جاء فى بدائع الكاسانى، «ولأن الأصل فى الشرائع هو العموم فى حق الناس كافة إلا أنه تعذر تنفيذها فى دار الحرب لعدم الولاية^(٢) وأسكن فى دار الإسلام فلزم التنفيذ»، وإذا كانت بعض القضايا التى تخص غير المسلمين فيها عنصر دينى تلزم مراعاته فإن الشريعة الإسلامية هى التى تضع الحكم المناسب لهذه القضايا مراعية اعتقادهم الدينى إلى أخذ نذرى تراه واجب الرعاية دون أن يُحال إلى شريعة أخرى لاستمداد الحكم فيها ويكون حكم الشريعة الإسلامية فى هذه الحالة التى روعى فيها اعتقادهم من أحكام الشريعة الإسلامية نفسها لاسن أحكام شريعة أخرى وفى هذا المعنى يقول الإمام الكاسانى وهو يتعرض خلاف الإمام «زفر» فى فساد نكاح الذمى بلا شهود «وأما قوله إنهم بالذمة التزموا أحكام الإسلام فنعم، لكن جواز أنكحتهم بغير شهود من أحكام الإسلام»^(٢)

القضية الثانية وتتمثل فى مدى ولاية القضاء الإسلامى على غير المسلمين (ذميين ومستأمنين) وهى واجبة إذا كان أحد طرفى الدعوى مسلماً وسواء أكان موضوع الدعوى نكاحاً أو غيره وسواء ترافعا أو ترافع أحدهما وسواء أكان المسلم مُدّعياً أو مدّعياً عليه لأن على القاضى دفع كل واحد منهما عن ظلم الآخر. وقد أجمع الفقهاء على ذلك.

(١) نفس المرجع، ص ٥٨٧، ص ٥٨٨

(٢) زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام، م. س. د. ص ٥٩٣ - ٥٩٤.

أما إذا كان طرفا الدعوى غير مسلمين (ذميين أو مستأمنين) فقد تراوحت آراء الفقهاء بين وجوب الحكم بينهم وبين التخيير. فالشافعية والحنابلة يذهبون إلى وجوب الحكم بين أهل الذمة إذا ترفعوا إلى النفاضى المسلم ولا يشترطون رضا الخصمين. أما المالكية والشيعة الإمامية فإنهم يشترطون رضا الخصمين من أهل الذمة. وهؤلاء جميعا يشترطون للحكم بين المستأمنين (الأجانب) ترفعهم ورضاهم بأن يقضى بينهم بأحكام الإسلام ثم إن القاضى المسلم مخيرٌ فى أن يحكم بينهم أو أن يعرض عنهم - وهم يحتججون بالآية الكريمة ﴿فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾^(١)، لكن الظاهرية والزيدية لم يفرقوا بين الذمى وغيره ولم يشترطوا رضا الخصمين فى الترفع إلى القضاء الإسلامى^(٢). أما الأحناف فقد فرقوا بين دعاوى النكاح وغيرها ولم يميزوا بين الذميين والمستأمنين فقالوا فى غير دعوى النكاح يستوى الكافر مع المسلم فى خضوعهم لولاية القضاء العامة فلا يشترط ترفع الخصمين إلى القاضى المسلم بل يكفى أن يرفع أحدهما دعواه إلى الحاكم فيحكم فيما عرض عليه من نزاع، والحجة لوجوب الحكم هو قوله تعالى ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾، وأن آية ﴿فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾ منسوخة أما فى دعاوى النكاح فأبى حنيفة يشترط للحكم بين الخصمين رضاهما بالترافع إلى القاضى المسلم^(٣). وقد ذهب رشيد رضا إلى التمييز بين الأجانب (المستأمنين) وبين أهل الذمة^(٤). فقال بأن القاضى مخيرٌ فى الحكم بين المستأمنين. وأما أهل الذمة فاحكم بينهم واجب. ويذهب

(١) نفس المرجع، ص ٥٦٩، ص ٥٧٠

(٢) نفس المرجع، ص ٥٧١

(٣) نفس المرجع، ص ٥٧٢

(٤) نفسه، ص ٥٧٣

عبدالكريم زيدان إلى ترجيح وجوب الحكم بين غير المسلمين ذميين كانوا أو مستأمنين متى ما ترفعوا إلى القاضى المسلم دون اشتراط رضا الخصمين فى الترفع إلى القاضى المسلم بل يكفى رفع أحدهما الدعوى لوجوب الحكم فيها حتى لا يودى عدم رضا الطرفين إلى تضييع حقوق الضرف الآخر. أى أن الفقه الحنفى يرى وجوب ولاية القضاء الإسلامى على غير المسلمين (ذميين ومستأمنين) فى كل القضايا والمعاملات العامة والتي لا توجد لهم فيها خصوصية معينة تبيحها لهم شرائعهم ومللهم، مثل قضايا الأحوال الشخصية أو إباحة تملك الخمر والخنزير^(١).

القضية الثالثة وتمثل فى حكم ولاية قضاة غير مسلمين (ذميين ومستأمنين) على أهل دينهم وملتتهم فى قضاياهم الخاصة. وهذا نجد أن المذنب الشافعى، والمالكى والحنبلى لا يجيزون تولية غير المسلم القضاء حتى بين أهل ملته. إلا أن الأحناف هم الذين أجازوا تولية غير المسلم على غير المسلمين ليقضى بينهم فيما يرفعوه إليه من خصومات وقضايا. وفى حاشية «ابن عابدين» و«الكافر المولّى على أهل الذمة يصح قضاؤه عليهم حالاً وكونه قاضياً خاصاً لا يضر كما لا يضر تخصيص قاضى للمسلمين بجماعة معينة» وفى الفتاوى الهندية «وتقليد حكومة الذمى بين أهل الذمة صحيح». ويعلل الحنفية جواز تقليد الذمى القضاء بأن أهلية القضاء مرتبطة بأهلية الشهادة والذمى تقبل شهادته على أهل الذمة فهو أولى بتولى القضاء عليهم وفى آداب القاضى قال الماوردى «ولأنه لما جازت ولايتهم فى المناكح جازت فى الأحكام ثم إن العرف جارٍ بتقليدهم» والماوردى يرى أنه تقليد زعامة

(١) زيدان، المرجع السابق، ص ٥٧٣ حتى ص ٥٧٦

ورئاسة وليس تقليد حكم وقضاء وإنما يلزم حكمه أهل دينه لالتزامهم به لا للزومه عليهم . . . وإن امتنعوا من تحاكمهم إليه لم يجبروا عليه وكان حكم الإسلام عليهم أنفذ^(١). أى أن الولاية العامة للقضاء فى دار الإسلام هى للقضاء الإسلامى وأن الحكم الواجب التنفيذ على كل الذين يقطنون «دار الإسلام» هو حكم الإسلام، لكن وجود غير مسلمين (ذميين ومستأمنين) فى «دار الإسلام» ولهم خصوصيات دينية فى قضايا الأحوال الشخصية وبعض قضايا المعاملات (الخمر والخنزير) جعل الشريعة الإسلامية تراعى وجود ولاية خاصة من زعماء الذميين والمستأمنين عليهم فى هذه الحوائج وإن كان الفقه الإسلامى قد جعلها تحكيمية لا قضائية أى أن لا يحمل طابعا إلزاميا، إلا أن الواقع العملى خاصة فى الممارسة العثمانية جعل من حكم زعماء أهل الملة والمستأمنين بين أهل دينهم وملتهم يحمل طابع الإلزام أى أنه ارتفع به من مستوى التحكيم إلى مستوى القضاء الملزم فقد اعترفت الإدارة العثمانية فى مصر مثلاً بحق البابا «بطرس ١٠٤» فى تطبيق تشريعات الكنيسة القبطية الخاصة بالأحوال الشخصية للأقباط^(٢) كما قامت الكنيسة القبطية بدور قضائى هام فى حياة الأقباط فعلى مستوى الببوية وصف بعض الوثائق القبطية البابا بأنه «الناظر فى الأحكام الشرعية للطائفة المسيحية اليعقوبية» وهو نفس اللقب الذى كان يتخذه القاضى المسلم «الناظر فى الأحكام الشرعية» فكان البابا يقوم بتطبيق أحكام الشريعة المسيحية على المتقاضين أمامه ولعب الأسقف نفس الدور بين أهالى أسقفية، كما كانت الكنيسة تقوم بإجراء المصالحات بين المتخاصمين

(١) راجع الماوردى، الأحكام السلطانية، م. س. ٥١٠ هـ وأيضاً عبد الحنان حنين، تنظيم القضاة بمصر فى عصر سلاطين المماليك، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة ١٤٠١ - ١٩٨١، ص ٥٤٠ - ٥٤٢
(٢) محمد عفيفى، الأقباط فى مصر فى العصر العثمانى، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٢ - ط ١) ص ٧٤.

وفض المنازعات بينهم^(١) وللمستأمنين الحق في أن يحكم بينهم في قضاياهم الخاصة ممثلوهم ورؤساؤهم أو ما يعرفون بالقناصل وقد كان للسلاجقة والمماليك عهود مع التجار الأجانب (المستأمنين) الذين كانوا يتاجرون في ممالكهم ، فقد عقد السلاجقة مع البنادقة عهدا ينص ضمن شروط أخرى على ألا يتدخل السلطان في الخلافات بين تجار البنادقة وغيرهم من التجار اللاتين إلا أن تقع سرقة أو خيانة فعندئذ يكون الحكم لقضاة الدولة السلجوقية^(٢) ومن المعلوم أن السلاجقة كانوا يتبعون المذهب الحنفي لذلك جعلوا ولاية القضاء السلجوقي العامة عليهم ، كما عقد المماليك عقودا أيضا مع البنادقة الذين كانوا متواجدين بشكل أساسي في ثغر الاسكندرية وعن ذلك يقول «عمر لطفى» كان بدء تردد النزلاء الأجانب على القطر المصرى فى عهد الشركاسة الذين أباحوا لهم الأخذ والعطاء مع المسلمين وأنداب من يقوم متنامهم (القناصل) لينظر فى مصاخرهم وشتونهم ومعظم الوافدين منهم من أهالى البندقية وبيزا Pise ، والأفرتين وهم أهالى «فلورنسا» ويظهر لكل من يطلع على نصوص المحررات التى صدرت من ملوك الشركاسة لتلك الأمم أنها تقضى بمحاكمتهم فيما يقع بينهم وبين المصريين من الخصومات أمام السلطة المحلية وأنهم يعاملون حسب قوانين البلاد وكانت إذ ذاك الشريعة

(١) محمد عفيفى، الأقباط فى مصر فى العصر العثمانى م. س. د، ص ٢٨١ - ص ٢٨٢ .
ويذكر آدم ميتز فى كتابه الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى «مخلة الدولة الإسلامية بين أهل الملل الأخرى، وبين محاكمهم الخاصة بهم والذي تعلمه من أمر هذه المحاكم أنها كانت محاكم كنسية وكان رؤساء المحاكم الروحيون يقومون فيها مقام كبار القضاة وقد كتبوا كثير من كتب القانون ولم تقتصر أحكامهم على مسائل الزواج بل كانت تشمل الميراث وأكثر المنازعات التى تخص المسيحيين وحدهم مما لا شأن للدولة به . . . ولم تكن الكنائس تنظر بعين الرضا للجوء الذميين للمحاكم الإسلامية ولذا أتت الختبات «تيموتوس» حوالى عام ٢٠٠ هـ . كتابا فى الأحكام القضائية المسيحية لكى بقطع كل عذر يتعلل به النصارى الذين يلجأون إلى المحاكم الإسلامية بذعوى نقصان قوانين المسيحية . وفى الفصلين الثانى عشر والثالث عشر من هذا الكتاب فرض «تيموتوس» على من يذهب طائعا إلى المحاكم الإسلامية أن يتوب ويتصدق ويقوم على المسح والرماد ثم جاء خليفته فقرر أن النصارى إذا خرجوا إلى الأحكام البرانية، فإنهم يؤذون على قدر جرمهم ويمنعون من البيعة إلى حين» ص ٧٢ .
(٢) كوبريللى، قيام الدولة العثمانية، م. س. د، ص ٩٥ .

الإسلامية ويؤيد ذلك ماورد صريحاً بالمرسوم الشريف الصادر من الملك «قايتباي» للفرنثيين في سابع شهر جمادى الآخر سنة ٩٠١ هـ «إن من شروط البنادقة أنه إذا وقعت محاكمة أو مخاصمة بمال أو غيره من مسلم على بندقى أو على مسلم من بندقى تكون المحاكمة مرفوعة إلى الأبواب الشريفة - إن كانا بالأبواب الشريفة - أو إلى النائب والحاجب أو المباشرين بالنظر وأن لا يحكم بينهما من غير ائشار إليهم فرسم لهم بإجرائهم فى ذلك على العادة والشروط القديمة ومنع من يقصد الحكم بينهم غير المشار إليهم إلا بمقتضى الشرع الشريف»^(١) وهذه الفقرة تجعل الحكم بالشريعة للقاضى المسلم باعتبار أن أحد طرفى الدعوى مسلم وهو إجماع الفقهاء كما رأينا وفى البند الرابع عشر من هذا المرسوم «العهد» كان هذا النص «إذا وقع خلاف وتزاع بين الفورنتيين أنفسهم ليس لحكامنا وقضاتنا المسلمين أن يتداخلوا فى مسائلهم ولكن الحكم فى ذلك عايد لقنصل الفورنتيين فيحكم فى مثل هذه الحالة بما يناسب القوانين الفورنتية هذا ما نأمر بإجرائه»^(٢)، وهذا النص يتفق مع المذهب الشافعى فى أنه لا يحكم القاضى المسلم بين المستأمنين إلا إذا تراضوا به وترافعوا إليه ثم هو مخير بعد ذلك فى الحكم بينهم وكان المالك يتبعون المذهب الشافعى، وحين جاء العثمانيون فإن التجار الأجانب خاصة البنادقة سارعوا إلى الحصول على رضا السلطان سليم لاستمرار نفس القواعد المنظمة لوجودهم فى دار الإسلام فكانت، معاهدة البنادقية المنقودة فى سنة ١٥١٧ م ٩٢٣ هجرية نشرها الأستاذ «أتين كوب» وهى مكونة من (٣٢) مادة جاء فى ديباجتها أن هذه المعاهدة موجهة بصفة خاصة إلى حاكم الاسكندرية وموظفيها العموميين وضباط الشرطة ومن إليهم كما يحاطوا فلما بأن الامتيازات التى سبق أن منحها سلاطين دولة المماليك الشراكسة لرعايا جمهورية البندقية تستمر نافذة بعد أن وافق عليها

(١) عمر لطفى، الامتيازات الأجنبية (مصر: مطبعة الشعب بشارع محمد على ١٣٢٢ هـ)، ص ٢٠.
(٢) نفس المرجع، ص ١٦ الهامش

السلطان سليم الأول . وتحليل هذه المعاهدة نلاحظ الآتى :

- ١- وجود امتيازات Captulations قررها السلطان سليم لتجار البنادقة وذلك لكى يشجع قدمهم لثغر الإسكندرية لتنشيط التجارة بين مصر والدول الأوروبية وهو لذلك يحيط القنصل والتجار والمراكب بضمانات تكفل لهم الحماية، وحرية التنقل والإقامة والتجارة بصورة واضحة لاجتماعنا نتردد فى أن نصفها بأنها امتيازات
- ٢- أن السلطان فى المادة الخامسة قرر أن القنصل دون سواه هو الذى يتولى السلطة القضائية بين مواطنيه ويبت فى الأمور المتصلة بمصالحهم وأنه لا ولاية للقضاء الإسلامى عليهم حتى لو رفض بعضهم الانصياع للقنصل وترافع إلى القاضى المسلم «فإن القاضى المسلم لا يستمع إلى دعواه وعليه أن يحيل الموضوع إلى القنصل، وإذا أراد القنصل إبعاد أى بلدقى فعلى القاضى أن يقدم له مساعدة قوية، وليس فى استطاعة أى فرد من رعايا البندقية مغادرة الإسكندرية إلا بعد إذن القنصل - جواز سفر منه - «وهذه المادة تتفق مع الفقه الشافعى لكنها تتنافى والفقه الحنفى وهو مايعنى أن الدولة العثمانية قد راعت العرف والعادة المتبعة فى البلاد المفتوحة حتى لو خالف مذهبها الرسمى . إن هذه المادة تشير إلى قوة نفوذ القناصل بدرجة لم تكن موجودة من قبل أيام المماليك وهو مايعنى أن البنادقة قد انتهزوا فرصة تغير النظام السياسى وحاولوا الحصول على أكبر قدر من الامتيازات، وما يؤكد هذا تضمن المعاهدة على البنود التى تؤكد ذلك ومنها «امتيازات القنصل، فى امتطاء صهوة جواده أو الخروج إلى الحدائق العامة أو إلى أى مكان بعيد» فقد أردفت المادة بعد ذلك قائلة «وكان هذا الامتياز قد جُدد على عهد السلطان «طومان باى»، كما جاء فى آخر مادة طلب القنصل إعفاء رعايا بلاده من ضريبة البهار التى كانوا يتمتعون بعدم دفع رسوم عنها لكن «قنصوه الغورى» فرض عليهم رسوما جديدة بلغت خمسة آلاف دينار سويا، وقد استجاب السلطان سليم لطلب القنصل كما جاء فى نص المعاهدة «وتقرر الاستجابة لهذا الطلب». أى أن التجار

الأجانب (المستأمنين) كانوا فى سعى دائم للحصول على امتيازات جديدة تكفل لهم تغلغلا تجاريا أعمق فى البلدان الإسلامية^(١).

٣- هذه الامتيازات التى جاءت فى هذه المعاهدة كانت أساسا لكل معاهدات الامتيازات اللاحقة وهى معاهدة سنة ١٥٣٥م مع فرنسا ثم معاهدة سنة ١٥٧٩م مع إنجلترا ثم معاهدة سنة ١٥٩٨م مع هولندا ثم معاهدة سنة ١٦١٥م مع المجر ثم معاهدة سنة ١٧٠٠م مع روسيا ثم معاهدة سنة ١٧٤٠م مع نابولى ثم معاهدة سنة ١٧٥٦م مع الدانمارك ثم معاهدة سنة ١٨٧٢م مع أسبانيا ثم معاهدة سنة ١٨٣٠م مع أمريكا ومعاهدة هامة أخرى مع فرنسا سنة ١٧٤٠م وأهم ماورد فى تلك المعاهدات كما يشير «عمر لطفى» حرية التجارة والملاحة للأجانب وحرية الدين وحرية العبادة فى الكنائس والمحلات المقدسة واحترام مساكن الأجانب وغير ذلك من الامتيازات التى جعلت الأجنبي فى بلاد الدولة العثمانية ممتازا عن العثمانيين أنفسهم^(٢). وكما تشير «ليلى الصباغ» فإن المعاهدات التى عقدت مع المستأمنين قبل عام ١٥٣٥م إنما هى اتفاقات تمنح تجار هذه البلاد أو تلك امتيازات من طرف واحد يمكن للسلطان العثمانى أن يطبقها أو لا، ولم تصل هذه الاتفاقات إلى مستوى المعاهدة الختقة بين دولتين إلا فى عهد «سليمان القانونى» و«فرانسوا الأول» وقد ولدت هذه المعاهدة الجديدة فى ظروف سياسية وحربية مضمونها أن «فرانسوا الأول» ملك فرنسا قد هزم أمام «شارلكان» إمبراطور النمسا وعدو الدولة العثمانية اللدود وذلك فى صراعهما حول دوقية «ميلانو» فى إيطاليا فبعث «فرانسوا» للسلطان «سليمان القانونى» «جان دولافوره» على رأس بعثة كبيرة لتقييم

(١) راجع نص هذه المعاهدة فى: عبدالعزيز الشناوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفتري عليها - ج ٢، ص ٧٠٠ حتى ص ٧٠٦

(٢) عمر لطفى، الامتيازات الأجنبية، م. س. د، ص ١٦

محورا سياسيا ضد «شارلكان»^(١)، وهنا نجد أن «العهد نامة» لم تعد ذات طبيعة تجارية وإنما أصبحت ذات طبيعة سياسية. لكنها طبيعة سياسية تحمي مصالح اقتصادية وتجارية. إنها بداية لما يمكن أن نصفه «صراع الدول من أجل الحصول على مواطني أقدام لأسواق تجارية جديدة في الليفانت» وسيتعاضم هذا الصراع كلما ظهرت قوة جديدة ليأخذ شكلاً عسكرياً فيما بعد هو ما «نطلق عليه «الاستعمار» أى أن الصراع السياسى على العالم الإسلامى (الدولة العثمانية) وظهرت المسألة الشرقية قد سبقه صراع على الأسواق والمصالح التجارية، وكانت الجاليات الأجنبية (المستأمنون) إحدى أدوات هذا الصراع. إن الباحث يلاحظ أن معاهدة سنة ١٥١٧م مع البنادقة أو معاهدة سنة ١٥٢٣م معهم أو معاهدة سنة ١٥٢٨م مع الفرنسيين لا توجد أطراف ذات طبيعة دولية. وإنما الدولة العثمانية تريد تنشيط التجارة فى بلدانها فتعقد معاهدات مع قناصل أو ممثلين لرعايا يتاجرون فى أراضي السلطان، لكن معاهدة سنة ١٥٣٥م فيها دولتان تتعاهدان وهو ما يجعل وصف المعاهدة بمفهومها المعاصر فى القانون الدولى عليها وصفاً حقيقياً. لقد نشر الأستاذ محمد فريد نصوص معاهدة ١٥٣٥ فى كتابه «تاريخ الدولة العلية العثمانية» وهى تتضمن ١٦ بنداً^(٢)، تمنح حرية الإقامة وحرية التجارة وهما أمران متلازمان فى حرية التجارة تؤدى إلى تأمين حرية الإقامة لهؤلاء التجار وممثلهم لكن الجديد فى هذه المعاهدة عدة أمور:

١ - النص صراحة على استقلال القنصل بالحكم والقطع بمقتضى قانونه فى جميع مايقع فى دائرته من القضايا المدنية والجنائية بين رعايا ملك فرنسا بدون أن يمنعه من ذلك حاكم أو قاض شرعى أو صوباش أو أى موظف آخر. ولو امتنع

(١) لىلى الصباغ، الجاليات الأوروبية فى بلاد الشام فى العهد العثمانى منذ الفتح وحتى أواخر القرن السابع عشر، رسالة دكتوراه غير منشورة بكلية الآداب - قسم التاريخ - ١٩٦٦. ص ٨١ وراجع أيضاً لىلى الصباغ، المجتمع السورى فى مضع العهد العثمانى، م. س. د، ص ٩٩
(٢) محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، م. س. د، ص ٢٢٤

أحد رعايا الملك عن إطاعة أوامر أو أحكام القنصل فله أن يستعين بموظفي جلاله السلطان على تنفيذها وعليهم مساعدته ومعاونته . والمعاهدات السابقة أشارت إلى حق القنصل في أن يحكم بين رعايا دولته ولكنها لم تحدد النطاق أو المجال الذي يحكم فيه . كما لم تتحدث عن معاونة السلطات الإسلامية للقنصل في تنفيذ أحكامه على رعاياه داخل دار الإسلام . وهو ما يعنى تكريس وجود سلطة أخرى موازية لسلطة الدولة ومنفصلة عن ولايتها وهو ما يتنافى مع مبدأ سيادة السلطة الإسلامية على كل الذين يعيشون داخل نطاقها . كما أن هذه السلطة قد تنامت فيما بعد إلى حد تهديد الأمن القومي للدولة العثمانية عندما بدأ الصراع على أراضيها بين الدول الغربية من خلال ما عرف بالمسألة الشرقية .

٢- النص صراحة على أن المدة التي يبقى المستأمن فيها أجنبيا عن الدولة لا يتحمل واجبات بقية المواطنين من الذميين مثل الخراج أو غيرها من الضرائب هي عشر سنوات وهذا التحديد قائم على مبدأ المعاملة بالمثل الذي بدأ واضحا في أكثر من بند من بنود المعاهدة .

٣- اشتراط ملك فرنسا أن يكون لأطراف أخرى هم حلفاؤه أن يستفيدوا بمنافع هذه المعاهدة وقد نصت المعاهدة على أن هؤلاء هم البابا وملك انكلترا أخيه وحليفه الأبدى وملك إيقوسيا^(١) بشرط أن يبنعوا نصديتهم على المعاهدة إلى جلاله السلطان ويعتمد ذلك في ظرف ثمانية أشهر .

لقد ظلت الخطوط العامة للامتيازات الأجنبية تتمثل في حرية الإقامة والتجارة في بلاد السلطان العثماني وكانت هذه الامتيازات تتجه للتوسع سواء في نطاق الامتيازات ومداهها أو في نطاق الدول أو القسوى التي تسعى للحصول على هذه الامتيازات ويشير الالتفات أن عمق التنافس التجارى والسياسى بين الدول الغربية قد صاحبه تهافت هذه القوى لعقد معاهدات امتيازات مع الدولة العثمانية ، وكما

(١) سكوتلانده الواقعة في شمال إنجلترا وكانت دولة مستقلة .

أشرنا فإن هذا التنافس كان مقدمة لإرساء القواعد الأولى الاقتصادية والتجارية التي مهدت للاستعمار الغربي الذي جاء هذه المرة مدججا بقوة السلاح وأحلام الهيمنة والسيطرة على البلدان الإسلامية وهو ما أكدته «ليلي الصباغ» في مقدمة أطروحتها للدكتوراه حيث قالت «إن إقامة الجاليات الأوروبية في مدن سورية منذ ق ١٦ مظهر من مظاهر الاستعمار الأوروبي ولون من ألوان الحملات الصليبية التي شنت على العالم العربي والإسلامي بعد الحرب الصليبية لتستعيد الأرض التي فقدتها عبر معاهدات واتفاقات تبدو ذات طابع تجاري إلا أنها تحمل معنى استعماري وهذا ما قاله «شوازول فونيه» آخر سفراء المملكة الفرنسية لدى الدولة العثمانية «إن ثغور الليفانت هي أجمل ممتلكات المملكة وأيد ذلك القول «فاندال» «إن متاجر الليفانت القائمة في البلاد التي لا تمتلك فيها فرنسا ولا أصبعا واحدا كانت تحمل إلينا أرباحا مادية ونقدية أكثر مما تحمله المستعمرات الحقيقية وأكثر من جزرنا في أمريكا أو مراكزنا في الهند فهي بالنسبة لنا إمبراطورية استعمارية لا تتطلب احتلالا عسكريا أو نفقات مرتفعة للحكام والعملاء فهي إمبراطورية استعمارية «بشمن زهيد»^(١)، لقد تحولت الامتيازات من معاهدات تجارية عادية بين دولتين مختلفتين دينا إلى امتيازات تتمتع بها دولة واحدة من الدولتين المتعاقبتين في أراضي الدولة الثانية ثم إلى جوازات رسمية تبيح تدخل هذه الدول المتعاقدة في شئون الدولة الأخرى»^(٢). لقد كان أحد الموضوعات التي تلبح المعاهدات على تأكيدها كامتياز في بنودها يتمثل في تعظيم سلطة القناصل في الدفاع عن رعايا بلدانهم وتأكيدها إلى حد النص على مساعدة السلطات العثمانية للقناصل في تنفيذ أحكامهم على رعايا بلدانهم أو المحميين برعايتهم. وفي المادة (٦٥) من معاهدة

(١) ليلي الصباغ، الجاليات الأوروبية في بلاد الشام في العهد العثماني منذ الفتح وحتى أواخر القرن السابع عشر، م. س. د، ص ٢.

(٢) نفس المرجع، ص ٣ وأيضا عبدالعزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية ممتري عليها - ج ٢، ص

١٧٤٠م تنص على «إذا ارتكب فرنسوى أو أحد من حمايا فرنسا جريمة القتل أو غيرها من الجنايات فأراد أحد أن يقف المحاكم عليها ليس لقضاتنا ومأمورى حكومتنا أن يباشروا أمر رؤيتها إلا بحضور السفير والقناصل أو من ناب عنهم حيث وجدوا ولكى لايجرى شيء مخالف للعدل وموافق لأحكام المعاهدات السلطانية يباشروا مأمورو حكومتنا والقناصل كل من جهته التحقيق والتحرى بما ينبغى من التدقيق»^(١)، ورغم غموض المادة فإنها تشير إلى نزاع واقع بين فرنسى أو أحد من المحميين برعاية فرنسا وبين أحد رعايا الدولة العثمانية ففى هذه الحالة لا تنظرها محاكم الدولة إلا بحضور القناصل أو من ينوب عنهم ولتحقيق العدل فإن القناصل يشتركون فى التحقيق مع محاكم الدولة» وفى معاهدة سنة ١٧٤٠م تضمنت على مبادئ تعزز من سلطة القناصل على رعاياهم من هذه المبادئ: وتحريم دخول السلطات المحلية مسكن فرنسى دون ترخيص القنصل أو السفير الفرنسى. وتحريم قبض السلطات المحلية على فرنسى دون ترخيص من القنصل أو السفير الفرنسى. وإذا كان الأجنبى هو الجانى والمجنى عليه تركياً فيحاكم هذا الأجنبى لا أمام المحاكم التركية العادية ولكن أمام الديوان العالى أى أن المحاكمة هنا بواسطة محكمة إدارية لا قضائية وكذلك الشأن إذا كان المدعى عليه فى الناسيتين المدنية والتجارية أجنبياً والمدعى تركياً بشرط أن يحضر المحاكمة القنصل أو ترجمان القنصلية»^(٢). لقد أدى اتجاه النصوص الى توسيع وتأكيد سلطة القناصل إلى أن يصبح القناصل ورعاياهم فئة ممتازة من الناحية القانونية فى الممارسة العملية، وهذا ما يؤكد «عمر لطفى» فيقول: إنا نشاهد العمل جارٍ على خلاف نصوص المعاهدات فالأجانب الذين يرتكبون جرائم ضد المصريين يحاكمون

(١) عمر لطفى، الامتيازات الأجنبية، م. س. د. ص ١٨

(٢) صالح رمضان محمود، الجاليات الأجنبية فى مصر فى القرن التاسع عشر، رسالة دكتوراه غير منشورة - قسم التاريخ، كلية الآداب، ص ٢٢٤

أمام محاكمهم القنصلية ويجازون وفق نصوص قانون بلادهم فكيف جاز لهم ذلك والمعاهدات ناطقة باختصاص المحاكم الأهلية في مثل هذه الحالة^(١)

لقد أدى ذلك إلى تعدد السلطات القضائية بالقطر المصرى حتى صارت في مصر سبعون محكمة قنصلية، كما أدى إلى تجزؤ الإدارة المنحائية أمام جرائم الأشقياء والمجرمين من الأجانب لتذرعهم بالامتيازات لأن وقوع الجزاء على الجرائم أصبح بين القناصل والحكومات لا بيد الحكومة المصرية. وهذا ما جعل «نوبار باشا» يقول «إن ما يدعيه الأجانب من نظام قضائي يحكم علاقتهم بالحكومة وبالأفراد لم يعد مستندا في الواقع إلى الامتيازات إنه لم يبق من تلك الامتيازات سوى اسمها أما النظام الذي يتمسكون به فيرتكز على عادات تعسفية لم تقم بحكم العلاقات المعتادة بل بمبالغة القناصل في الاستئثار بالسلطة دون الإدارة المحلية متأثرين بالمصالح الخاصة لكل جالية» وقال في موضع آخر «صار إجراء العدالة في البلاد متوقفا على مشيئة الأشخاص لا على ما تقضى به النظم والقوانين لذلك أصبح مركز الحكومة حرجا وصار البوليس المحلى عاجزا عن مراقبة الجرائم الخفية حتى ما يتعلق منها بالطرق العامة والعربات» وقال أيضا «كان الغرض من الامتيازات حماية الأجنبي غير أن الأوروبي يفسرها بعدم معاقبة الأجنبي لا مجرد حمايته ونحن إذا رجعنا إلى المعاهدات نجدها صريحة في أن الأجانب يحاكمون أمام المحاكم الأهلية بحضور ترجمان القنصلية المختص^(٢) وقد ترتب على إقامة القناصل في الأساكن الإسلامية لرعاية شؤون رعاياهم احتفاظ الأجانب بأحياء خاصة بهم لا يختلطون فيها «بالأهالي» كما أن الأهالي المسلمين أنفسهم متحفظون في التعامل مع ما يطلقون عليهم الكفار، وبالتالي فقد كان هناك نوع من الانعزال

(١) عمر لطفى، الامتيازات الأجنبية، م. س. د. ص ٢٣

(٢) عمر لطفى، الامتيازات الأجنبية، م. س. د. ص ٢٥ وأيضاً، سليل رمضان محمود، اجنابيات الاجبية في مصر في القرن التاسع عشر، ص ٢٤٩.

بين المستأمنين الأجانب وبين السكان المسلمين، ومع توسع مصالحهم فإنهم احتاجوا لمن يساعدهم من مواطني الدولة، وقد أصدرت الدولة العثمانية سنة ١٨٦٣م نظاما للإدارة الخارجية صيغ في ثلاثة عشر بندا وملحقا استهدف تنظيم استخدام الموظفين من رعايا الدولة الذين يعملون في السلك الأجنبي القنصلي وبموجب هذا النظام سمحت الدولة للقنصليات الأجنبية باستخدام عدد معين من رعايا الدولة فإذا كان رئيس القنصلية الموجودة في مركز الولاية برتبة قنصل عام، فيحق له استخدام أربعة مترجمين وأربعة مرافقين أما القنصليات الفرعية في مراكز الألوية فيحق لها استخدام ثلاثة مترجمين ومثلهم من المرافقين وحدد لوكيل القنصل مترجمان ومرافقان وسمى هؤلاء المستخدمين المتأمنون^(١)، ولما كان الذين يرون في الأجانب فرصة للتعامل معهم هم الأقليات غير الإسلامية بحكم أنهم ينتمون إلى نفس دين المستأمن (الأصلي) ولا توجد قيود نفسية في التعامل معه كالتى لدى المسلمين فإن معظم الذين تم استخدامهم كانوا يهودا في مصر حتى أواسط القرن الثامن عشر، وفي سوريا كان معظمهم مسيحيين من المناطق الساحلية وبخاصة الملكانيين بالإضافة إلى الأرمن في حلب^(٢)، لقد أساء السفراء والقناصل استعمال الامتياز الذى يخولهم منح براءات لوكلائهم ومترجميهم ومرافقيهم فباعوا تلك البراءات وقد كتب فولتى سنة ١٧٨٥م «سنة عشرين عاما أو نحو ذلك أخذوا يدركون أن بيعها مصدر ربح لهم والتمن البراهن هو من خمسة إلى ستة آلاف جنيه»^(٣)، كما توسعوا في استخدامها فلما كان تحت تصرف كل سفير خمسون براءة ولما كانت المنحة تتجدد عند كل تعيين جديد لا يدعو للعجب أن تزداد بسرعة أعداد أولئك الذين كانوا ينعمون بالرعاية الفرنسية والنمساوية والسويدية والبريطانية وغيرها من الجنسيات الأوروبية وكان هؤلاء يتمتعون

(١) عبدالعزيز محمد عوض، الإدارة العثمانية في ولاية سوريا ١٨٦٤ - ١٩١٤، م. س. د، ص ٣٢٥.

(٢) جب وبون، المجتمع الإسلامى والغرب، م. س. د، ص ١٦١

(٣) نفس المرجع، ص ١٦٢

بالمشاركة في نفس القضاء القنصلى للإسلام الأجنبي ويمكن أن تبيين مدى سوء استعمال هذا الحق من شكوى باشا حلب إلى الباب العالي في عام ١٧٩٣م من أن عدد تراجمة القناصل في حلب زاد حتى بلغ حوالي ألف وخمسمائة وكلهم معفون من الضرائب ويعملون في التجارة وقد أرسل مندوب خاص من استنبول لفحص هذه الحالة الأمر الذي ترتب عليه أن الجميع باستثناء ستة حرّموا من هذه البراءات، وأرسلوا إلى استنبول ليستلقوا عقابهم هناك^(١)، لقد بدأت ظاهرة الولاء المزدوج في الصعود خاصة بين الأقليات غير الإسلامية الذين استفادوا من الحصول على البراءات بشكل خاص جعل منهم قوة اقتصادية وسياسية فعالة لها وعى بذات وهوية متميزة عن الذات الإسلامية العثمانية، ومتقاربة بشكل أكثر مع المستأمنين الأجانب، ومن ثم فلم يعد المستأمنون هم وحدهم أدوات صراع «دار الحرب» مع العالم الإسلامى ولكن صارت الأقليات غير الإسلامية هي أيضا أحد أهم هذه الأدوات. لقد وصف بعض الباحثين هذه «العهود ناهية» بأنها مجموعة من البنود القانونية التي تنشئ قواعد تحدد وضع الأجانب في الإمبراطورية العثمانية وتوضح التسهيلات الممنوحة لتجارهم ودور المشرفين عليهم من مواطنيهم كالسفراء والقناصل دون أن يكون في أى واحد من تلك البنود إشارة (ما) إلى أمور سياسية^(٢)، كما ذكر أيضا أن ما يطلق عليه «الامتيازات» هو في الحقيقة أشبه مايكون بعهود الأمان أو عهود الذمة التي منحها المسلمون قديما لأهل الذمة أو المستأمنين، وكلمة capitulations التي تترجم لتلك العهود تتمشي مع الكلمة التركية «عهود نامه أو إذن نامه» إذ الكلمة لاتعنى في أصلها الامتيازات وإنما تعنى

(١) جب، وبون، المجتمع الإسلامى والغرب، م. س. ذ، ص ١٦٢
(٢) ليلى الصباغ، الجاليات الأوروبية في بلاد الشام في العهد العثمانى منذ الفتح حتى أواخر القرن السابع عشر، م. س. ذ، ص ٣

رؤوس الأقاليم أو عناوين الفقرات أو «أوامر وقرارات» فهي مشتقة من الكلمة اللاتينية capitulatio، أو caput، أو capitula^(١)، ووصف آخرون هذه العهود نامة بأنها «المعاهدات المتضمنة لمبادئ القانونية لإقامة المستأمنين من رعايا الدول الأجنبية في ممتلكات الدولة العثمانية ولممارسة نشاطهم التجاري المشروع فيها وتقرير حق رعايا الدولة العثمانية المقيمين في أراضي تلك الدول في سريان هذه المبادئ عليهم» وهي مستمدة من الفقه الإسلامي^(٢)، ورغم أن هذا صحيح في مجمله إلا أننا لا ندرى لماذا لم تأخذ الدولة العثمانية بالفقه الحنفي في أن يكون استقلال المستأمنين بتفضيل خاص في عهد النكاح وتلك التي تبيحها لهم شريعتهم فقط دون التوسع في ذلك إلى حد منحهم حق الاستقلال القضائي في كل الأمور المدنية والجنائية ربما تكون الدولة قد راعت المصالح الضرورية في وفود هؤلاء إلى أراضيها للتجارة فوسعت لهم في الحقوق مثل حرية الإقامة والتنقل، والعمل، والتجارة، والزواج، والاستقلال الذاتي ليصبحوا «ملة» كبقية الملل في الدولة، وهي في كل الأحوال تتبع مذاهب فقهية معمول بها كالمذهب الشافعي، لكن السياسة الشرعية كانت تفرض الأخذ بمبدأ إقليمية القانون الإسلامي بمعنى تطبيقه على كل الذين يعيشون في دار الإسلام بصرف النظر عن ملتهم أو جنسيتهم، ويدهش المرء كيف يتأسس الموقف الاجتهادي الفقهي الإسلامي لمذاهب عدة على آية واحدة في واقعة خاصة منسوخة لا يجوز تعميمها وذلك لمواجهة تحديد العلاقة مع «دار الحرب» و«دار الكفر»، و«دار العهد» عبر عهود الأمان. إن هذه ضمن حالات عديدة في الفقه الإسلامي تفرض اجتهادا جديدا لمواجهة هذه الحالات.

خامساً: «مؤسسة الحرير»: يتحدث لسان العرب عن الحرير فيقول «الحرير ما حرّم فلم يمس»، ويقول والحرصة «مالا يحل إشتهاكه»، وللحارم «مالا يحل استحلاله»^(٣)، وفي الماوردي وأبي يعلى ترد كلمة «الحرير» للبشر بمعنى ما يحيط به

(١) نفس المرجع، ص ١٤٤

(٢) الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفتري عليها م. س. د. ص ٧١٩، ص ٧٢، ج ٢

(٣) لسان العرب - ج ٢، ص ٨٤٦.

للآخرين الارتفاق به^(١) ومن ثم فإن مؤسسة «الحريم السلطاني» هي تلك المؤسسة التي لا يجوز للأخريين أن يقتربوا منها أو يعرفوا مايجرى بداخلها، وتضم هذه المؤسسة أسرة السلطان من النساء. أى الأم، والزوجات، والبنات، وملك اليمين ثم فئات أخرى من الجوارى كن يعشن بمؤسسة الحريم إما للقيام بتسيير شئون هذه المؤسسة بالعمل فيها، أو التربية داخلها كأحد المصادر المحتملة للنخبة النسائية سواء للسلطان أو كبار رجال الدولة كالصدر العظام أو القواد الكبار أو وجهاء الدولة المرموقين وعلى ذلك فإن مؤسسة الحريم تعنى فى أحد مدلولاتها مدرسة لإعداد قادينات السلاطين أو زوجات لكبار موظفى الدولة المدنيين أو العسكريين^(٢). ومن المعلوم أن هناك سببين فى الشريعة يحلان المرأة للرجل هما عقد الزواج وملك اليمين. فأما عقد الزواج فلا يحل للرجل الحر أن يتزوج أكثر من أربع يكن على ذمته فى وقت واحد سواء كانت الزوجات الأربع حرائر أم إماء. وأما ملك اليمين فهى الجارية التى يملكها سيدها ويجوز له أن يتسراها وهى حل له سواء كان متزوجا أو غير متزوج وسواء أكان متزوجا واحدة أو أربعاً لا يتقيد الرجل فى ذلك بعدد^(٣). وملك اليمين هُنَّ من الإماء (الرقيق من النساء) وكن فى البداية يأتين من غنائم الحروب التى كانت الدول الإسلامية تقوم بها لإدخال الناس فى دين الإسلام. إذ لم يكن الإسلام يسمح قتل المرأة فى الحرب وكانت الأسيرات تقسمن ضمن الغنائم لذا وجد فى البيوت الإسلامية أعداد كبيرة منهن. وكانت إحدى المشاكل التى تواجه المجتمع الإسلامى هى كيفية تلافى النتائج الاجتماعية المدمرة لوجود عدد كبير من النساء بلا عائل لهن ولا زوج وكان ملك اليمين هو

(١) الأحكام السلطانية للماوردي، م. س. د، ص ١٥٧ - ١٥٨ وأيضاً الأحكام السلطانية لاسى يعلى ص.

٢٢٥، ص ٢٢٦ وترد أيضاً تعبير البستر بفتح حريم المسجد أو حماء الذى لا يجوز لأحد أن يرتفق به بهى

كلمة عامة تفيد منع الآخرى وحق من يملكها.

(٢) عبدالعزيز الشناوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفتري عليها - ج ١، ص ٥٨٧

(٣) أحمد أمين، ضحى الإسلام (القاهرة: النهضة المصرية، ط ١٩٠٠)، ص ٨٢

أحد المسالك التي يمكن من خلالها إدماج هذا العدد من النساء ضمن الأسر المسلمة، فمع تحول وضع الأسيرة إلى ملك يمين يصبح لها حق على سيدها هو أن يؤكلها ويكسوها ويحافظ عليها، ويؤدبها ففى الحديث «من كانت عنده وليدة فعلمها فأحسن تعليمها وأدبها فأحسن تأديبها ثم أعتقها وتزوجها فله أجران»^(١).
 أى أن البيت المسلم كان مدرسة لتعليم الإمامة وتأديبهن ليتحولن إلى الإسلام، وكان للزوج أن يجامع أمته كسياب سن أبواب تحريرها. فإنها إذا ولدت له ولدا صارت «أم ولد» لا يجوز بيعها أو هبتها فإذا مات عنها سيدها صارت حرة، وكسب لذريعة احتمال انتشار الفساد الأخلاقى فى المجتمع إذا لم يجد هؤلاء الإمام من يحصنهن ويعفهن، وكانت الجارية تصبح أحد أفراد العائلة واحترامها من احترام سيدها، فلم يكن استرقاقها موجبا لشيء من انصغار والهوان أو لإسقاطها عن درجة الاعتبار ويكفى أنه صلى الله عليه وسلم قد أوصى بهن قبل موته فقال «الصلاة وما ملكت أيمانكم»^(٢)، وقد حرص بعض المسلمين على حماية الجوارى والوصية بهن خيرا حتى بعد وفاتهم ففى وثائق الأوقاف توجد أوقاف موقوفة على الإمام لكى تضمن لهن دخلاً ثابتاً، وفى وثائق الجينيزا وردت تلك الوصية بإحدى الإمام، توصى بها سيدتها لزوجها قائلة «إن جارىتى قامت برعايتى فى مرضى هذا ومرضى السابق كما لو كانت أكثر من أمى أو أختى، والآن أرجوك ألا تبسيعها أو أن يشتريها أحد وألا تهان بأى شكل من الأشكال»^(٣)، ومن المعلوم أن غالبية الجوارى يكن من أهل الكتاب ثم يُسلمين عمادة بدون إكراه، وقد أباح الإسلام لاهله أن يتزوجوا من أهل الكتاب والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين

(١) البخارى ومسلم. وعن حسن معاملة الإسلام للرقين راجع عهد السلام الترمذى، الرق ماضيه وحاضره (الكويت: عالم المعرفة، ١٤٠٥هـ - ط ٣ - ١٩٨٥)، ص ٦٤ وما بعدها.

(٢) البخارى

(٣) على السيد محمود، الجوارى فى مجتمع القاهرة المملوكية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨)، ص ٣٤

أوتوا الكتاب^(١). كما أباح للمسلم أن يتزوج من الأمة إن خاف العنت وكان لا يستطيع أن يتزوج بحرة مسلمة أو كتابية لقوله تعالى ﴿ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان فإذا أحسن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشى العنت منكم وأن تصبروا خير لكم، والله غفور رحيم﴾^(٢). فزواج الإماء رخصة للضرورة التي لا يمكن دفعها والتي قد يترتب عليها الوقوع في الحرام. وذلك لأن الأمة تكون حديثة عهد بإسلام وليس لديها المتانسه الأخلاقيه التي للحرة. خاصة إذا كانت هذه الأمة من النوع الذي لم يستجيب للتهذيب والتعليم والتأديب. فطلت تمارس الأعمال الرثة مثل الشراء من الأسواق أو التنظيف في المنزل أو ماشابه وبالطبع لم تكن لإماء كلهن بهذا النحو، فنادرا في المجتمع المسلم أن لاتحول الأمة بعد وقت قصير إلى حرة من خلال الأبواب الفسيحة التي شرعها الإسلام لذلك. وأكبر دليل على ذلك أن ظاهرة الزواج من الإماء كانت منتشرة في المجتمع الإسلامي خاصة بعد بلوغ الفتوحات منتهاها فمنذ نهاية العصر الأموي والإمام بدان في غزو البيوت الإسلامية خاصة البيوتات الكبرى الحاكمة، إلى حد أن الدولة الأموية كسرت قاعدة عدم تولى الحكم فيها إلا لابن عربية، لا أمة لعدم وجود ابن من زوجة عربية، وبلغت هذه الظاهرة منتهاها قبل نهاية العصر العباسي الأول بقليل إلى حد أنه لم يوجد خليفة أمه عربية بعد المأمون وإنما كلهن إماء إما بالشراء أو

(١) المائدة والآية هي «اليسم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتوهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذى أخدان»
(٢) النساء. وحكم زواج الأمة لايجوز للمسلم إلا إذا خشى العنت (الوقوع في الزنا) ولم يكن معه ما يستطيع أن يتزوج به حرة لغلبة الظن بقصور إحصان الأمة.

الهدايا غالباً. وقد حذا عامة الناس ووجهائهم حذو الخلفاء مما طبع المجتمع الإسلامي بطابع يحمل الخصائص الثقافية والتنسية للإمام؛ لأن الأم هي التي تصيغ وجدان وتفكير أبنائها، فكثير من مظاهر الترف والإقبال على اللهو والمجون تسربت إلى المجتمعات الإسلامية عبر بوابة الإماء التي هددت وضع المرأة الحرة المحصنة ومكانتها وأثرت أيضاً على أخلاقها^(١). وقد تابع العثمانيون في زواجهم من الأحرار غير المسلمات أو من الإماء السلاجقة، والمماليك والعباسيين من قبل، ويظهر أن عادة استمرار الزوجة على دينها رغم زواجها من السلطان المسلم قد ورثها العثمانيون عن السلاجقة بصفة خاصة ذلك لأنه كان من السائد في منطقة آسيا الوسطى (التركستان) عادة الزواج من غير المسلمات، ولم يوجد في التاريخ الإسلامي دولة كالعثمانيين بدأ سلاطينها منذ اللحظة الأولى لبزوغها في الزواج بشكل مقصود ومتعمد من زيجات نصرانية، وهذا يرجع إلى أن هذه الزيجات كانت أحد الأدوات لعقد تحالفات سياسية أو لضمان استمرار المعاهدات التي تبرمها الدولة مع دول أو أسر نصرانية. لقد أخذ السلاطين العثمانيون بمبدأ تعدد الزوجات، وكانوا يتزوجون من حرائر مسلمات أو مسيحيات، ولم يتخط أي واحد منهم أربع زوجات وهو أقصى عدد تسمح به الشريعة. ثم أسس هذا النهج منذ عثمان وحتى محمد الفاتح أي لمدة بلغت ١٨٢ عاماً (١٢٩٩ - ١٤٨١م) ولكن

(١) وتذخر المصادر الأدبية مثل الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، والعقد الفريد لابن عبدبريه، ونفع الطيب للمقري، وكتب الجاحظ مثل الحيوان والبيان والتبيين، والبخلاء وغيرها بمظاهر غريبة من اللهو والمجون تسربت إلى المجتمع المسلم ورغم عدم التسليم بصحة ماورد بأنه يغلب عليه طابع عدم التدقيق بل وابتداع الاحاكي والاقاصيص إلا أنه لايمكن الإغضاء عن تحول في الطابع الثقافي والتربوي العربي بفعل انتشار ظاهرة تغلغل الإماء في البيوت الإسلامية مع التحفظ في بعض المبالغ التي ترجع إلى المصادر التي أخذوا عنها وهي مصادر أدبية.

وراجع تفصيل تأثيرات ذلك بشكل خاص في أحمد أمين، صحرى الإسلام - ج ١، ص ٨٤ وما بعدها وأيضاً عبدالسلام الترماني، الرق ماضيه وحاضره م. س. د. ص ١٦٣ وما بعدها.

حدث بعد ذلك أن جميع السلاطين الذين حكموا الدولة بعد محمد الفاتح قد نبذوا نبذا تاما الزواج من الحرائر بعقود زواج شرعية وانصرفوا إلى الزواج من الجوارى^(١) فقد عمد عدد كبير من سلاطين الدولة إلى الزواج من الكتابيات الأجنبية - أى المسيحيات من غير رعايا الدولة - فكان الحریم السلطانى يضم غالبا زوجة كتابية أجنبية إلى جانب الزوجات العثمانيات المسلمات، فقد اختار عثمان لنفسه زوجة مسيحية من قيليقيا، ورشح سيدة يونانية مسيحية لابنه أورخان كان يطلق عليها نيلو فيير Nilu for أى «زهرة اللوتس» ثم صار هذا تقليداً للبنين والحفدة من أعضاء الأسرة العثمانية الحاكمة، وأنجب «أورخان» من تلك السيدة اليونانية ابنا عظيما تولى العرش بعده وهو السلطان مراد الأول (١٣٥٩م - ١٣٨٩م) وتزوج هو بدوره من ابنة ملك بلغاريا المسمى «سيشمان» بعد هزيمة العثمانيين له، وكان جزءا من الصلح هو الزواج من ابنته، ثم تزوج «بيازيد» الأول (١٣٨٩ - ١٤٠٢م) من ابنة ملك نصرب كجزء من ترتيب سياسى يهدف إلى جعل ماتبقى من بلدان الصرب دولة حاجزة بين الدولة العثمانية والمجر، لقد كان اسم زوجته «أوليفيرا»، ثم تزوج مراد الثانى (١٤٢١ - ١٤٥١) من «مارا» ابنة أمير الصرب «جورج برانكوفيتش» وكانت هذه الزيجة السياسية عظيمة النجاح إذ وثقت عرى التحالف بين الدولة العثمانية ودولة الصرب التى امتنعت عن تقديم أية مساعدة للقائد «حنا هنيادى» المجرى الشهير، وكانت أم «محمد الفاتح» نفسه نصرانية. وفى الواقع لم تكن هذه الزيجات الأولى ذات الطابع السياسى تدخل الإسلام بل بقى بعضهن على نفس دينهن الأول لأنه «لا إكراه فى الدين» وإذا كان الشرع الشريف يبيح الزواج من كتابية فإنه لا يبيح إكراهها على أن تعتنق العقيدة الإسلامية، لقد أدى ذلك إلى تأثير هذه الزيجات على أولادهن وعلى أزواجهن وكما يقول عبدالعزيز الشناوى، «فإن بعض الزوجات الكتابيات كن يتظاهرن باعتناق الإسلام وبولائهن للدولة لكنها كانت تخفى بين ضلوعها حبا

(١) عبدالعزيز الشناوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفتوحة عليها - ج ١ - م ٥٢٩

وولاء لوطنها الأول وتعمل على تنفيذ برنامج من وحي حكومة بلادها لتحقيق مصالح وطبها الأول حتى ولو كان ذلك يتطوّر على الإصرار بمصالح الدولة العثمانية»^(١).

سبق أن أوضحنا أن السلاطين العثمانيين بلا استثناء وحتى الفاتح كانوا يتزوجون كتابيات حرائر ضمن أزواجهم لأغراض سياسية بالأساس. ومنذ الفاتح بدأت ظاهرة الزواج من الإماء غير الحرائر اللواتي كن ضمن مؤسسة الحرّيم السلطاني، وكان معظم هؤلاء الإماء أسيرات حرب أوروبيات حتى القرن السابع عشر، ثم بدأ الإماء يغلب عليهن طابع الشراء حيث كان أغلبهن يأتين من القوقاز، وكانت الواحدة منهن تدخل الحرّيم في سن العاشرة أو الحادية عشرة حيث تدخل الإسلام^(٢) ويتعلمن في القصر الثقافة الدينية الإسلامية، وبعض مواد الثقافة العامة والسلوك الاجتماعي واللغة التركية، والتي لديها استعداد عقلي متميز يضاف إلى تعليمها اللغة الفارسية أو العربية بجانب إحدى اللغتين الفرنسية أو الإنجليزية والتاريخ الإسلامي والجغرافيا، والتي لديها المهارات اليدوية تتعلم التطريز والحياكة والموسيقى والرقص والغناء، وكانت الخواري يقسمن إلى مجموعات كل مجموعة عشرة، تشرف عليهن رئيسة^(٣). وكان لا بد أن يتحدد مستقبل الجارية عند سن معينة أقصاها الخامسة والعشرين حيث يعتقها السلطان ويأذن لها كسيدة حرة في الزواج من أحد كبار العسكريين أو المدنيين وكان السلطان هو الذي يختار لها الزوج^(٤)، أما التي تحوز إعجاب السلطان فإنها تصبح «أم ولد» أي تنجب أولادا من السلطان، ويصبح أولادها أحرارا، وهي تعتق بعد وفاة السلطان، وقد يعتقها

(١) نفس المرجع، ص ٥٧٦

(٢) جب وبون، المجتمع الإسلامي والغرب، م. س. ذ، ص ١٠٩

(٣) عبدالعزيز الشناوي - الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها - م. س. ذ، ص ٥٨٦

(٤) الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها م. س. ذ. ص ٥٨٧ وجب وبون، المجتمع الإسلامي والغرب، م. س. ذ، ص ١٠٩

ويعقد عليها وتصبح بمثابة الزوجة وهؤلاء لا يجوز للسلطان أن يزيدهن على أربع، أما غيرهن فإنهن بمثابة ملك اليمين وليس هناك عدد محدد لهن. وفي حالة إنجاب الجارية أو عتقها فإنها تصبح ذات وضع قانوني متميز في مؤسسة الحريم إذ يطلق عليها «قادين» تعامل كمعاملة السلطانات من حيث الاحترام، ويخصص لكل منهن جناحا خاصا منعزلا عن غيرها من القادينات، ولكل منهن حاشية للخدمة، وقوة للحراسة، وميزانية، وكان يحدد وضع «القادين» في البروتوكول «نوعية الأولاد التي تنجبهم فإذا أنجبت ولدا كان يطلق عليها «باش قادين» أو «خاصكى سلطنة» للإشارة إلى قرب مركزها من السلطان وإذا أنجبت بنتا أطلق عليها «خاصكى خاتون» أو «خاصكى قادين» أو «الدة ابنة السلطان»، وإذا توفى السلطان فإن قاديئاته ينتقلن إلى القصر القديم ماعدا «الباش قادين» التي يتولى ابنها العرش، فإنها تصبح السيدة الأولى في القصر أو ما يطلق عليها «الدة سلطان» وهي تمثل قمة الهرم التنظيمي لمؤسسة الحريم، وذات النفوذ الكبير على ابنها لأن السلاطين العثمانيين كانوا يعاملون أمهاتهم بأوفر قسط من الاحترام. لقد أدى تعدد الزوجات والقاديئات لمشكلات خطيرة انعكست على الأمن القومي للدولة إذ كانت كل أم تسعى لأن يكون ابنها هو السلطان حتى ولو كانت ترتيبه لا يؤهله لشغل هذا المنصب، كما أدى ذلك إلى ظهور المؤامرات السياسية التي كان يشترك فيها بعض الصدور العظام مما أدى إلى تسلل أحلاق الانتهازية السياسية إلى المؤسسات السياسية، وحرمان الدولة من كفاءات قديرة أدى إلى سرعة تدهورها، وفي حالة الدولة العثمانية بالذات كانت شخصية السلطان أو القائد تمثل الأولوية الأولى في التأثير والتوجيه السياسي، ربما يرجع ذلك إلى الطابع الغدافي العثماني الذي يجعل القائد «كارزما» يستحق الطاعة والخضوع بلا مناقشة ولا حساب. لقد أدى تولي شخصيات ضعيفة السلطة السياسية إلى أن تصبح مؤسسة الحريم أحد مراكز القوى في الدولة توجه القرار السياسي وتؤثر فيه بل وتنتجه وحتى في عهد «سليمان

القانوني» خاتم السلاطين العظام في الدولة العثمانية فُتح الباب واسعاً لتغلغل نفوذ الحريم في النظام السياسي ذلك لأنه وقع تحت تأثير جارية روسية اسمها «روكسلانة» وكان يطلق عليها «خورم» أي الباسمة وكانت من الرقيق الذي جاء من القوقاز^(١) وبدأت جارية في الحريم السلطاني حتى بلغت باجماع آراء المعاصرين لها أن أصبحت السيدة الأولى في الدولة العثمانية وهي التي خططت ليكون ابنها «سليم» ولياً للعهد بدلاً من الأمير «مصطفى» ولي العهد الفعلي، فنقلت الأمير مصطفى إلى «أماسيا» بعيداً عن استنبول، ثم شاركت في التأثير على زوجها ليختار صدراً أعظم ضعيف الشخصية مرتشٍ ذلك هو «رستم باشا» الذي تعاون مع «روكسلانة» لإيغار صدر السلطان على ابنه وولي عهده بيهامه أنه يتعاون مع الفرس، وبأنه يريد الاستيلاء على السلطة حتى قرر قتله ثم قتله فعلاً عام ١٥٥٣م وقد أدى ذلك إلى نتائج خطيرة على النظام السياسي بمجملة أهمها: حرمان الدولة من كفاءة مرتقبة هو الأمير مصطفى أجمع معاصروه على أنه كان يتمتع بكفايات ممتازة تجعله جديراً بارتقاء العرش خلفاً لأبيه. ثم اندلاع حرب أهلية في الدولة إذ كان الأمير «سليم» موضع ازدراء الإنكشارية الذين ثاروا على اختياره مما شجع أخوه «بيازيد» حاكم إقليم قرمان على الاستعانة بالساحطين من قسوات الجيش مما أدى إلى انقسام خطير فيه خفف من آثاره قيادة سليمان نفسه جيش ليقتضى على تمرد ابنه الذي هزم وفر إلى الأراضي الفارسية وطلب والده من طهامسب الأول أن يسلمه إليه مقابل أربعمئة ألف قطعة ذهبية، وقد ذبح هو وأولاده الخمسة عام ١٥٦١م. وكان ذلك نقطة سوداء في تاريخ هذا السلطان العظيم الذي توفي في الجهاد في سبيل الله^(٢).

(١) الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، م. س. د.، ص ٦١٤ وراجع حول دور «روكسلانة» في التأثير على النظام السياسي:

على حسون، تاريخ الدولة العثمانية (بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٣-١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، ص ٤٧، وهو يرى أن «خورم» جاءت هدية للسلطان وليست أسيرة حرب

(٢) عبدالعزيز الشناوي، م. س. د.، ج ١، ص ٦١٨.

وأخيراً وهو الأخطر فيما يعتقد الباحث ويتمثل فى إرساء قواعد للممارسة السياسية تعتمد الاستئصال والاستبعاد لأبناء السلاطين الذين كان يجب أن يمثلوا القاعدة الأهم فى تأمين النظام السياسى وحمائته، ولا يستبعد الباحث أن يكون للإمام والحريم دور فى تكريس هذه الممارسة الخطيرة لتتعدى حتى أبناء الأمراء وإخوة السلاطين الصغار وهم فى المهيد ولقد بدا ذلك بشكل قاطع فى الممارسة العثمانية بعد سليمان القانونى - أى فترة تعاظم نفوذ الحريم، وضعف نفوذ السلاطين، كما بدأت الرشاوى والمجاملة والمصلحة الشخصية تتسلل إلى المؤسسات العثمانية التى كانت تسم بالصرامة الأخلاقية التى لاتعرف المجاملة، ولا تهادن فى اختيار الأكفأ، وترى أن المصلحة العليا هى الهدف النهائى لعمل المؤسسات. وبلغ نفوذ الحريم السلطانى أقصى مداه فى عهد مراد الثالث (١٥٧٤ - ١٥٩٥م) حيث دار صراع بين والدة السلطان وهى إحدى قادينات السلطان «سليم الثانى» وكانت تسمى «نوربانو» أى سيدة النور وبين زوجته «الباش قادين» واسمها صفية على النفوذ، وصفية هذه من جمهورية البندقية وتنتمى إلى أسرة نبيلة مسيحية منها، وقد ارتقت من جارية «كرو كسلانة» إلى «باش قادين» وقد عملت على توجيه السياسة الخارجية لخدمة بلادها «البندقية»^(١)، كما كانت أخت السلطان «أسمات» Esmat زوجة الصدر الأعظم «محمد صوقلو باشا» أحد مراكز القوى أيضاً، وكما يقول «عبدالعزیز الشناوى» فقد تجاوز نفوذ الحريم السلطانى كل حد على عهد السلطان مراد الثالث، وانتقلت أبناء نفوذهم فى الأجهزة الحكومية إلى الدول الأوروبية وقد كتب «دى جرمينى» السفير الفرنسى فى استنبول مذكرة بتاريخ عام ١٥٧٩م إلى وزارة الخارجية الفرنسية يتكلم «إلى سيدات الحريم السلطانى يقمن بدور كبير فى حكم الدولة وإن السلطانة الوالدة على قمة هذا

(١) نفس المرجع، ص ٦٢٤

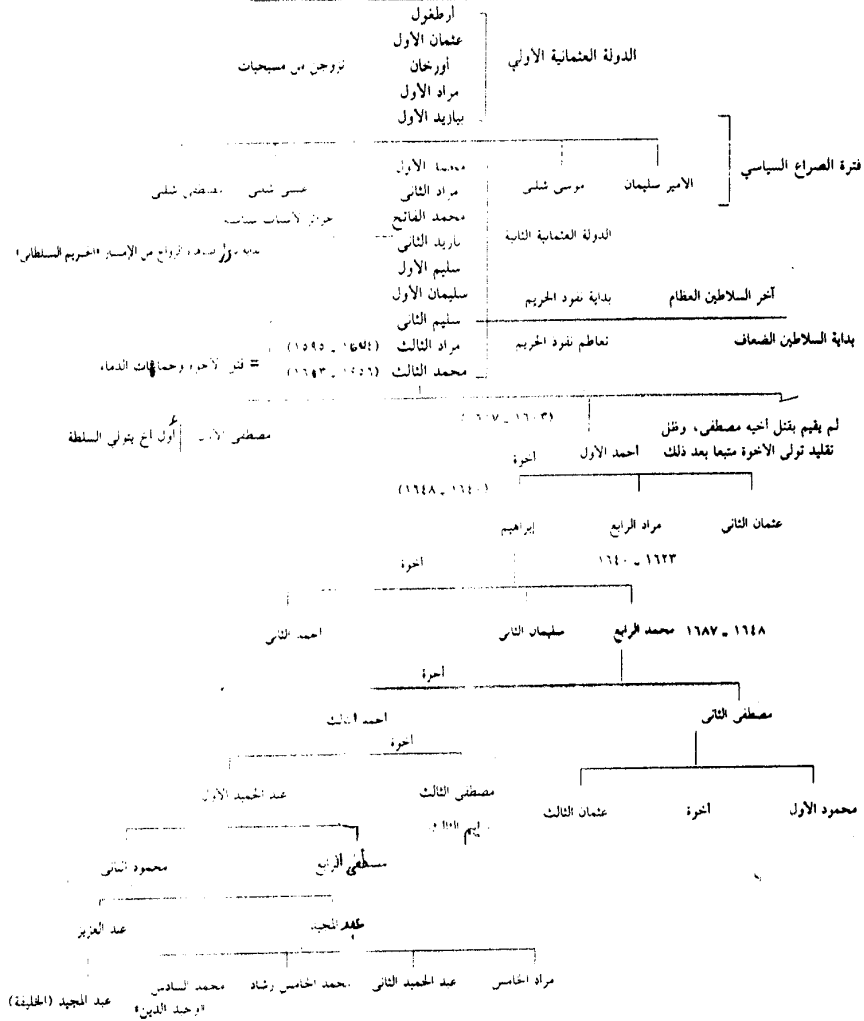
الفريق من السيدات فهي تسيطر على الباشوات وهي التي تشير بتعيينهم في المناصب الرئيسية للدولة وهي التي تضمن عليهم الكثير من مظاهر الرعاية^(١) وظل نفوذ «الباش قادين صافية» حتى تولى أحمد الأول السلطة عام (١٦٠٣ - ١٦١٧م) حيث كان في مقدمة أعماله تجريد جدته العجوز من كل نفوذ فأبعدها إلى السراى القديم ومنع اتصالها بكل أحد^(٢) لقد أدى نفوذ مؤسسة الحريم فى الدولة إلى عدم الاستقرار السياسى فى الدولة حيث قوى مركز الانكشارية والعسكر، وسادت ظاهرة تبدل الصدور العظام نتيجة لفساد الحريم السلطانى، وأصبح عدم خروج السلطان مع جيشه تحت قوة تأثير نفوذ «مؤسسة الحريم» إحدى السمات العامة للنظام السياسى^(٣)، إن ظاهرة قتل الأخوة فى المنهد أو ما يطلق عليه المستشرقون حمامات الدماء Blood - bathes لم تمارس فى الدولة العثمانية مطلقاً إلا فى عهد مراد الثالث (١٥٧٤ - ١٥٩٥م)، و (محمد الثالث) (١٥٩٦ - ١٦٠٣م) وهم أكثر السلاطين الذين خضعوا لنفوذ الحريم السلطانى بشكلٍ خطير، وكان فاتحة لبداية الفساد السياسى والمؤسسى فى الدولة. ومن ثم فإن إطلاق الأحكام وتعميمها فى مسألة قتل الأخوة يتنافى والتحقيق العلمى، كما أن الادعاء بأن السلطان الفاتح قد قنن هذه الممارسة وجعلها أحد مواد دستور الدولة هو أمر تعوزه الأدلة العلمية ويفتقر إلى الدليل، ولو قمنا بمراجعة قائمة السلاطين الذين ورثوا السلطة بعد هذين السلاطين للاحظنا أن تقليد وراثه الأخوة لتعرش قد بدأ وظل ثابتاً لا ينقطع حتى سقوط الدولة.

(١) نفس المرجع، ص ٦٢٧

(٢) نفس المرجع، ص ٦٢٩

(٣) الشناوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، ج ١، م. س. د. ص ٦٣٥ حيث يذكر أن السلطان محمد الرابع (١٦٤٨ - ١٦٨٧) عزم على قيادة الجيش وخرج فعلا معه لكنه عاد ثانية دون أن يكمل مسيره معه إذ لم يعد هم السلاطين القتال والفتح بل تغلبت عليهم الشهوات.

السلطانين العثمانيين



سادسا: التحول في المؤسسات العثمانية:

كما ذكرنا في تعريف المؤسسة فإنها في جدلها مع المشكلات التي تعالجها، ثم جدلها مع بقية المؤسسات الأخرى التي تمثل مجمل النظام السياسي فإنها بحاجة إلى قدر من التكيف والتطوير والتعديل للتجاوب مع المستجدات الجديدة في الواقع التي تعمل فيه وهو ما يعرف بجدلية الاستمرار والتغير وعدم قدرة المؤسسات على التجاوب مع التغيرات التي تحدث في الواقع لا بد وأن يؤدي إلى فجوة يمكن أن نطلق عليها «الجمود المؤسسي». وفي دولة مثل الدولة العثمانية نجد أن الجدل لم يتوقف بين المؤسسات وواقعها وأنه كان جدلاً مثالياً ومتوازناً، فكلما اتسعت الدولة كلما تنوعت المؤسسات وتعقدت لتتجاوب مع المطالب الجديدة، فلم يكن الجيش في عهد محمد الفاتح هو نفسه الذي كان على عهد «أورخان» أو «بيازيد»، ويمكن القول أن أحد أهم مظاهر فعالية «النظام السياسي العثماني» تتمثل في قدرة المؤسسات الفائقة على أن تتجاوب وبشكلٍ هادئٍ للمتغيرات الجديدة، وكانت القوانين نامة التي يضعها السلاطين تعمل بشكلٍ دائمٍ كقنطرة بين المؤسسات والواقع لتمكن المؤسسات من التجاوب، لكن مطالعتنا لنماذج من الاجتهادات الإدارية العثمانية تجعلنا نشعر بوجود خلل مؤسسي محوره عجز المؤسسات العثمانية وعدم كفاءتها في القيام بوظائفها. إن بعض مظاهر الترهل قد تسربت إليها.

١- المحاولة الأولى التي تعالج الخلل المؤسسي العثماني تنتمي إلى أحد وزراء سليمان القانوني وهو «لطفى باشا» السياسي والإداري والمؤرخ الذي تولى مناصب عديدة في الدولة واشترك في حملات عسكرية عديدة في جيش سليمان، وسليم الأول وقد خدم كصدر أعظم من ١٥٣٩ - ١٥٤١ م ووزير قبة من سنة ١٥٣٤م وبعد تقاعده كرس بقية حياته للبحث وكتابة التاريخ، لقد كتب رسالة اسمها «أصف نامه» قسمها إلى أربعة أقسام تعالج على التوالي صناعات الوزير وكيف

يجب أن يكون، وأحوال العسكرية ، وتدبير الخزينة، والنظر في شؤون الرعايا. وقد أورد «برنارد لويس» طرفاً من نصوص الكتاب^(١) فتنى صفات الوزير يركز على بعض الصفات وهي:

١ - التخلص من الغايات والأهداف الشخصية وأن تكون غايته هي إرضاء الله لأنه ليس فوق هذا منصب يطمح إليه.

٢- الصدق مع السلطان دون خوف أو تستر، وحفظ السر الذي يشترك فيه الصدر الأعظم مع السلطان ليس من الرجال في الخارج فحسب بل من الوزراء الآخرين أيضاً.

٣- إبلاغ السلطان فيما يجب اتخاذه من قرارات في شؤون الدين والدولة ولا يمنعه من ذلك خوف عزل، والعزل خير له من السكوت على الأخطاء.

٤- على الوزير أن يقوم بأداء الصلوات الخمس جماعة مع أصحابه، وأن يفتح بابه للجميع بحيث يسهل على الناس مقابلاته ولا يسمح للمحتالين والسارقين أن يشتروا رضاه بالهدايا «لأن الفساد في موظفي الدولة داء ليس له دواء، حذار، حذار من الفساد حفظنا الله منه».

٥- يرى أن مراقبة الأسعار هي مسئولية خطيرة على الوزير أن يعتنى بها عناية خاصة ويحذر من الاحتكار، كما يدعو إلى مراقبة الترقيات والتعيينات في وظائف الحكومة وأن يكون الاستحقاق هو المعيار. وفي النهاية هو يرى نفسه مبلغاً للسلطان عن ما يجب عمله وعلى السلطان أن يتخذ القرار بخصوصه فهو يقول «ينبغي للوزير الأعظم في سخاطبته للسلطان حاسي العالم أن يقول مكرراً «سلطاني إنني قد برئت من الذمة فأنتم تجيبون بعد ذلك يوم الحساب».

(١) برنارد لويس، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية، م. س. د. ص ١١٧ وحتى ص ١٢١، وأيضاً خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي، دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر (بيروت: دار الطليعة ط ١، ١٩٨١)، ص ١٩.

٢- المحاولة الثانية الهامة هي الرسالة «التي قدمها «كوجى بيك» إلى السلطان مراد الرابع عام ١٦٣٠م وهي تهدف بالدرجة الأولى إلى إرشاد السلطان للنقاط التي أدت بالدولة إلى الانحطاط وكان «كوجى بيك» بحكم عمله ضمن مؤسسة السراى قريبا من الأحداث التي عرفتها «استامبول» وأدت إلى تعاقب خمسة سلاطين على سدة الحكم بسبب الصراع السياسي بين الإنكشارية وشيوخ الإسلام وبين السلاطين، فأول مرة في تاريخ الدولة العثمانية يقتل سلطان من أتباعه عام ١٦٢٣م حيث قام الإنكشارية بقتل السلطان «عثمان الثاني» لمحاولته الحكم بشكل مستقل مما أدى إلى صراع سياسى مفتوح انتهى بمراد الرابع الذى لم يستطع أن يفرض نفوذه إلا عام ١٦٣٢م، وكان «كوجى بك» مقربا من «مراد الرابع» ويمكن وصفه بأنه مستشاره إن لم يكن مرهبا له، قسّم «كوجى بك» رسالته إلى خمسة أقسام تتناول الأقسام الأربعة الأولى الموضوعات التالية: السلاطين العثمانيون وحاشيتهم ووزرائهم وكبار ضباطهم، وعدد الزعامات والتميمات قديما وقوتهم وخدماتهم للدولة، وعدد ونوعية الموظفين قديما ورواتبهم. والقوانين المنروطة بالعلماء ومن هم وماذا يفعلون، أما القسم الأخير فهو نوع من التلخيص والتشخيص لأسباب التدهور ويحمل عنوان «ضعف سلطة الوزراء العظام وتجاوزات الحاشية والتغييرات إزاء الزعامات والتميمات سبب الفوضى فى الحكم. ويعرض أفكاره فى رسالته على النحو التالى: «كان السلاطين يحضرون بأنفسهم الديوان السلطانى ويهتمون شخصا بأمور الدولة وبشئون البلاد والعباد وعائدات الخزينة، وحين كان السلطان سليمان لا يستطيع الحضور شخصا بسبب انشغاله بالغزوات كان يأخذ علما بما يجرى فى الديوان خلال سيره فى المعارك ولم يكن يضع بينه وبين الناس حجابا مما يسهل له معرفة الكثير من الأمور، ولاهتمامه بشئون دولته ازدهرت السلطنة. فى تلك الأيام كان المحظيون والمحيطون بالسلطان أناسا مجريين ومهتمين بمصالح الدولة دون أن يدسوا أنوفهم فى شئون لاتعنيهم

ولم يكن مسموحاً لهم التحدث حول أمور نخص الوزراء أو رجال القانون. وكانت المناصب السلطانية مسندة إلى أناس مجربين في الفن العسكري وحكم وإدارة الأقاليم وكانوا أمناء ومحافظين على الشريعة وكانوا يحتفظون بمناصبهم مدداً تتراوح بين العشرين والثلاثين عاماً وهذا ما حصن الدولة وجعلها قوية، وفي زمن الحرب كانوا يأتون بأعداد كبيرة من الرجال المدربين والمسلحين والمنظمين الذين أظهروا في مناسبات عديدة علامات على جدارتهم وساهموا في اتساع الدولة. في تلك الأيام كان «القبو دچی باشى» أو «المفرقة رجالاً» يستحقون أن يكونوا في منصب باشا أو بيك لأنهم جديرون ومجربون في أمور الدولة والحرب والكتابة كانوا رجال فكر ومهارة في الكتابة والحساب وعلماء في القانون... أما المولجون في السجلات السلطانية والمؤتمنون على الخزينة فكانوا أذكىاء جداً وأظهروا دائماً علامات الكمال والاستقامة، والفرسان والأقزام وغيرهم من المقربين إلى السلطان كانت لهم أجرتهم ولم يكن يعطى لهم زعامة أو تيمار «لم يكن الوزراء ورجال الحرب يزينون أحصنتهم بالفضة وكان جل ما يطمحون إليه الحصول على حصان جيد وقوس جيد. وكان ممنوعاً على التيمار والزعامات السكنى خارج سناجقهم لكي يكون كل خيال في مكانه مستعداً لدفع الأعداء أينما أتوا، وفي حال شغور الزعامة أو التيمار كانت تعطى لذوى الجدارة. ويحصل صاحبها على البراءة من الباب العالى». ويعود إلى السجلات الرسمية فيقول: «حسب السجلات الرسمية فإن السلطان مراد ابن سليم (١٥٧٤ - ١٦١٠م) كان يدفع الرواتب للقوات التالية من متفرقة وقناصة وكتيبة وأمناء وأبناء السبيل والبيوستنجي والإنكشاريين والخدمة والمدفعية والمؤذنين وكان عددهم محددًا لا يزيد أو ينقص، والإنكشاريون والجارشية وكل القوات في الأوجاقات كانوا ينتزعون من قبائل الأرناؤوط والبوشناق واليونان والبلغار والأرمن وكان ممنوعاً على غير هؤلاء أن يصيروا من الإنكشارية وكانوا يوزعون في سرايات أسلافهم المخصصة لذلك حيث

يتعلمون ويتدربون خلال خمس سنوات يومياً وبعدها في الأوجاعات وكل سبع سنوات يتم تطويع أعداد جديدة منهم في الأماكن الشاغرة». وعن المفتي والقضاة يقول «حسب القوانين القديمة في زمن السلاطين الأسلاف كان الشخص الذي يحتل منصب المفتي أولاً ومنصب قاضي عسكر الروملي أو الأناضول يتم اختياره من بين الأشخاص الأكثر علماً والأشد إيماناً بالله وطالما كان المفتي يقوم بواجباته لم يكن يخلع من منصبه أبداً لأن هذه الدرجة هي الأعلى في العلوم والاحترام الواجب تجاهها مختلف عن سواه، وقديماً كان المفتيون عداً عن كونهم مصدر العلم لا يخفون الحقيقة أبداً عن السلاطين ويقدمون لهم أبداً النصائح دون توقف ويجتهد لخير الدين والدولة، ولم يكن المفتي لعزل من منصبه مدة عشر أو خمس عشرة سنة، ولم يكن ليرى الترف في رجال الشريعة مثل ما هو حاصل حالياً وبعد أن يعزل أحدهم من منصبه كان يعكف على العلوم ليؤلف عدة كتب. لكن العلم انطفأ حالياً، والقوانين قلبت. وهذا النظام قلب منذ عام ١٠٠٣هـ / ١٥٩٤م وعزل «علاء أفندي» من الإفتاء دون سبب ونفس الأمر حصل لقضاة العسكر فاضطروا إلى موازنة الحقيقة عن السلطان ليحفظوا مناصبهم وليكسبوا صداقة الوزراء ومؤخراً فإن منصب المفتي أعطى لأناس ليست لهم الكفاءة بالتضاد مع القوانين والأعراف التي كانت متبعة سابقاً وكذلك الأمر بالنسبة لقضاة العسكر، وبيع المناصب انتقلت عدواً إلى الملازمين الذين لبسوا إلا كتاباً بسطاء وإلى غيرهم من الأشخاص الذين يصيرون بواسطة المال مدرسين وقضاة. وقد سهلت هذه التجاوزات انتشار الجهل الذي يسيطر حالياً فلا تقدر أن تميز أحسن من السيء.

ويلخص «قوجي بيك»^(١) في نهاية رسالته أسباب انحطاط مؤسسات الدولة: «حتى ٩٨٢ / ١٥٧١م كان الوزراء العظام مطلقى الأوامر في سلطاتهم، ولم يكن

(١) هو قوجا مصطفى من أصل مقدوني أو الباني، نشأ في السراي السلطانية وعن رسالته أيضاً راجع: لوي بان، الحياة الفكرية والثقافية في الإمبراطورية العثمانية، في روبر ماثران (محرر)، تاريخ الدولة العثمانية - ج ٢، ص ٤٥٥ وهو يتحدث أيضاً عن بقية الأعلام الأخرى.

هناك شخص داخل السراى أو خارجها يتدخل فى شئون الدولة سواهم ولم يكونوا يعيرون اهتمامهم لغير شخص السلطان، لكن منذ ذلك الوقت فإن محظيى السلطان وجدوا الطريق مفتوحا للتدخل فى شئون الدولة ومطالبة الوزراء العظام بأمر غير عادلة والذي كان يرفض التواطؤ معهم يسمعون السلطان عنه ألف وشية، وكانوا عادة سببا فى بؤس الوزراء، وبعض الوزراء حكم عليهم بالموت دون أن يكونوا مذنبين، والآخرى تم عزلهم أو نفيهم وصدورت أملاكهم وتحت حكم السلطان مراد والسلطان محمد، فإن انساهى المذنبين انتقصوا بالتعاون مع بعض الوزراء كانوا سببا فى العديد من المظالم تجاه أفضل الرجال حتى بدا شبه مستحيل التخلص من هذه الفوضى، ولكن حسن باشا بما اتصف به من حرص ودراية كسب الانكشاريين إلى جانبه وأقبل فجأة أبواب استامبول، وعمل على تهدئة العاصفة فقطع رؤوس الأسافل من هذه القوات، ولكن حيكمت ضده ألف تهمة لدى السلطان الذى قتله أخيرا، وكذلك الأمر بالنسبة لنصوح باشا ودرويش باشا فقد كانا من الوزراء الأمناء المجريين لكن اتهما أيضا بأنهما يريدان قتل السلطان مما كلفهما حياتهما. هذه الأمثلة أجبرت الوزراء منذ ذلك الوقت على تنفيذ كل طلبات المحظيين وعدم رفض طلباتهم، المحظيون هم أنفسهم الذين كانوا يتدخلون فى شئون الدولة تملكوا تحت اسم «البشمك» و«الأرتلك» القرى والأراضى واغتصبوا العديد من الزعامات والتمارات فأعطوها إلى خدمهم مما هدم ومحا العدد الكبير من هذه التيمارات والزعامات وخاصة تلك التى قدمت الخدمات الجليلة للدولة. «هذا النوع من الناس هم المصعب للفوضى التى تراها تتكرر دائما» ويختم رسالته بالحل الذى يراه مناسباً لإيقاف تدهور الأمور فيقول: «ينبغي إلحاق هذه القوات مع غيرها بالجيش أما الخدم فينبغى أن يكونوا من العبيد المشتريين حسب القوانين القديمة والعادة المتبعة. فقد دخلت إلى قصر السلطان نفسه عناصر من العجر واليهود وغيرهم من الأندال بدون إيمان أو شريعة، فإذا لم تصلح هذه

الفوضى ولم تعط الأفضلية لأصحاب الجدارة عند توزيع التسميات أو الزعامات فلن نكون في حال نقدر معها أن نقوم بحملات عسكرية جديدة بالدولة والدين^(١). وتتلخص أفكاره الأساسية حول مجموعة من أسباب الانحطاط وهي:

أ - انفصال السلطان عن الرعية وعمما يجرى في مؤسسات الدولة مما أفقده القدرة على أن يكون رأيا بنفسه حول المشكلات التي تواجه مؤسسات نظامه ومن ثم فقد تكونت مراكز قوى مارست تأثيرا في توجيه القرار لتمامها. ولم تكن مراكز القوى هذه لتسمح للعناصر الصالحة بالوجود فوست بها لدى السلطان «المحجوب عن سلطانه» فتخلص منها كما وسعت مراكز القوى هذه من الطبقات المساندة لها فحلّت محل الطبقات الصالحة من السبائية وأصحاب الأقطاعات والجنود. وهكذا أنشبت جرثومة الفساد بأظافرهما في النظام^(٢).

ب - تسرب الفساد إلى مؤسسة العلماء وذلك بعزل مشايخ الإسلام من مناصبهم بدون سبب مما جعلهم لا يقولون الحقيقة للسلطان خوفا من العزل، وكان المفتى وقضاة العسكر والقضاة لا يعزلون من قبل ولا يخشون اخفاق عن السلطان، وتولى المناصب الدينية قوم لا يتمتعون بالكفاءة أو العلم.

ج - اتسمت المؤسسات بعدم الكفاءة لأن القائمين عليها من المحاسبين ومن ثم فهم قليلو الخبرة والتجربة، كما أن فقدان القواعد المستقرة التي تضبط عمل المؤسسات والتي ضمنت لها الاستقرار وأهمها عدم عزل موظف بدون ذنب، وبقائه في منصبه ما يبتى موفيا بالتزامه حتى لو ظل عشرين سنة، وعدم السماح لأحد من خارج المؤسسة بالتدخل في شئونها، والتزام التمسك بالشروط المطلوبة

(١) خالد زيادة، اكتشاف التنمى الأوروبى، دراسة في المؤنرات الأوربية على العثمانيين في القرن الثامن عشر م. ص. ٢٠ - ٢٦

(٢) لويس بونارد، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية، ص. ١٠٠

فيمن يتولى منصبا بدون محاملة لأحد، وبشكل عام فإن أعظم كارثة أصابت المؤسسات العثمانية هي انفصال السلطان عن النظام وعدم متابعتة بنفسه لما يحدث ففتح الباب واسعا لكل أشكال التدهور والانحطاط.

ثم كتب حاجي خليفة (كاتب جلبي)^(١) رسالة بعنوان «دستور العمل لإصلاح الخلل» ورفعها إلى السلطان محمد الرابع (١٦٤٨ - ١٦٨٧) سنة ١٦٥٣ م. ويعرض حاجي خليفة أفكاره على النحو التالي:

يقول ان الدول مثل الأفراد تمر بثلاث مراحل: النمو، والركود، والانحطاط وهو يرى أن الدولة العثمانية قد عاشت طويلا وأن مرحلة الركود قد مضت بهدوء وظهرت ملامح المرحلة الثالثة فيلزم إصلاح الخلل. ويقول السلاطين كانوا في الماضي يتجهون لحماية المزارعين من الضغوط والاعتصاب فلم يصب الخراب أي قرية... ومنذ ١٦٢٢ م وحتى ١٦٣٤ م أصاب الخراب المزيد من القرى وذلك للضريبة الاغتصابية والضباط هم الذين يفرضون الضرائب الباهظة ويلزمون الفلاسين بدفعها فإذا لم يهملح هذا الأمر فإن لجنة العبيدات وتجاور القانون ستؤدى حتما إلى خراب المملكة، ويتحدث بعد ذلك عن زيادة النفقات العسكرية ويتحدث عن الخزينة فيشبهها بالمعدة في الجسم حيث تتصل بها كل الفئات بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وبما أن الزراعة قد خربت فإن الخزينة أصبحت فارعة فتأثر بذلك جسم المجتمع كله، ومن علامات الشيخوخة الكسل وسوء الهضم وكذلك هو شأن الدول وكما أن المرء عندما يشيخ يصبح أبيض الشعر فكذلك الأمر بالنسبة للدول فعند مرورها بدور الانحطاط يزداد الترف والأبهة وتنتشر الألقاب في كل مكان ويزداد تشبه الناس في ملابسهم وأساس بيوتهم بالعاهل فيزداد الإسراف، ويرى أربعة حلول لإصلاح الوضع إما عن طريق صاحب السيف أو أعيان الدولة أو كبار

(١) هو مؤرخ وعالم تركي له كتاب اسمه «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» واسمه مصطفى عبدالله ت ١٦٥٧ - ١٠٥٨ هـ.

الضباط أو وكلاء الدولة، ولكنه يستبعد الإمكانيات الثلاث الأخيرة ويتنظر الإصلاح من صاحب السيف. ويرى أن أولى مهماته هي علاج العجز في الخزينة، وتخفيض جسم الجيش المتضخم، والحد من المبالغة في الإسراف ومعالجة فقر المزارعين^(١) في هذا السياق تأتي محاولة «حسين هزارفن» في كتابه «تلخيص البيان في قوانين آل عثمان» وقد ذكر أن السلطان يعتمد على هيئة من الرجال تراقب الرعايا كما تراقب الأعداء، ولا يتردد في استخدام القوانين التي تدعم سلطته أبداً، وعلى السلاطين أن يخضعوا للشريعة الشريفة فلا يقتلوا أياً كان بدون الحكم المؤيد من الشريعة، ويطلب بمعاينة المقصرين والمهملين من الضباط والعلماء والموظفين ويضع اعتباراً كبيراً للمسئولية الروحية المنوطة بشيخ الإسلام والعلماء لما توفره من رفاة للدولة والرعية^(٢). لقد كانت محاولات الإصلاح والتغلب على الخلل تؤكد على العودة إلى القيم والتقاليد القديمة التي قامت عليها الدولة، وكانت العودة إلى الشريعة أساساً في تحقيق التجديد. بحيث يمكن القول إن محاولات التجديد هذه تماهت مع المحاولات الإحيائية التي عرفتها الحضرات الإسلامية في استدعائها لألية العودة إلى المنهج الإسلامي وأنه لا أمل في إنقاذ الإمبراطورية إلا بالرجوع للعقيدة الصافية والشريعة التومية. لقد ظلت الأجوبة ترى التجديد من داخل الإسلام لكن ذلك لم يدم إلى النهاية، فالهزيمة العسكرية أمام الغرب جعلت البعض يبحث في حل لإنقاذ الإمبراطورية لديه وقد صار هذا البعض تياراً جارفاً استلهم المفاهيم والمؤسسات الغربية كوسيلة للإصلاح لكنها باءت بالفشل وكان لهذه الخبرة نتائج لازلتنا نعيشها إلى الآن.

(١) خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي، دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر، م. س. ذ، ص ٢٧.

وأيضاً لويس، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية م. س. ذ ص ٢٩.

(٢) خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي، دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر م. س. ذ، ص ٢٨.

الفصل الخامس
الأقليات والممارسة السياسية العثمانية

ونفسيه إلى لؤلؤة مباحث
الميت الأرد

الفصل الخامس

الأقليات^(١) والممارسة السياسية^(٢) العثمانية

امتدت الدول العثمانية لفترة زمنية هائلة تجاوزت قرونا ستة (١٢٨٨ - ١٩٢٤م) حكم خلالها سبعة وثلاثين حاكما، وعاصرت تطورات دولية وعالمية خطيرة على كافة المستويات بشكل لم تعرفه أى دولة إسلامية من قبل، فهى قد عاشت الاختلافات الدينية والحروب المذهبية الكبرى فى أوروبا، وهى التى دشنت للعصور الحديثة نفتح التسطنطنية، وعاصرت الكشوف الجغرافية واكتشاف الأمريكتين، وتأسيس المذهب البروتستانتي، والحروب الدينية التى ترتبت على ذلك وظهور روسيا كقوة صاعدة مع بطرس الأكبر، وحرب الاستقلال الأمريكية وظهور أمريكا كدولة مستقلة وقيام الثورة الفرنسية وانتشار الأفكار القومية وبدايات الموجات الاستعمارية وتعاضلها حتى نالت أجزاء من الامبراطورية وكان آخر الأحداث الكبرى التى عاشتها الدولة العثمانية الحرب العالمية الأولى^(٣) ولذا فإن سلوك الدول العثمانية تجاه أقلياتها لم يأخذ نمطاً ثابتاً موحداً وإنما تعددت اتجاهات الدولة فى مواجهة مشكلة تنظيم وجود الجماعات المكونة لها وفقاً للظروف التاريخية والموضوعية التى تمر بها ويمكن تقسيم المراحل التى مرت بها الدولة العثمانية فى علاقتها بالشعوب والأقوام والعناصر التى تعيش داخلها بمراحل^(٤):

- (١) وفقاً لتعريف هذه الدراسة للأقليات فإنهم الذين يميزهم عن الجماعة المسلمة حكم شرعى خاص. أبرز الذين فارقوا الجماعة المسلمة بتأويل دينى لا يسوغ مثل الدور، والاسماعيلية، والبهائيون، والخوارج الأوائل. راجع هذه الدراسة لتفصيل الأول.
- (٢) سبق للباحث تعريف الممارسة السياسية بأنها: «مجموعة السياسات العملية التى طبقتها الدولة الإسلامية لمواجهة مشكلة التكامل القومى داخلها بما يحقق لها الاستقرار والأمن الداخلى الذى يمكنها من تحقيق الفعالية فى حركتها الخارجية التى تهدف إلى نشر مبادئ الإسلام والدفاع عنه» راجع هذه الدراسة الفصل الثانى.
- (٣) أوردت دورية رسالة المشرق ملحقاً بأهم الأحداث الكبرى التى عاشتها الدولة العثمانية بعد عرضها لكتاب تاريخ الامبراطويات العثمانية. رسالة المشرق، مركز الدراسات الشرقية - جامعة القاهرة فى كلية الآداب ع ١، السنة الثانية، المجلد الثانى. يناير ١٩٩٣، ص ١٥٩ - ١٧٢، وراجع ج ٢، تاريخ الدولة العثمانية، إشراف روبر مانتوران، م. س. د.، ص ٤٧٦ - ٤٩٠.
- (٤) سيقصر الباحث على عرض المراحل الثلاثة الأولى لأن المرحلة الرابعة تخرج عن نطاق هذه الدراسة.

الميراث

المرحلة الأولى: مرحلة ما قبل فتح القسطنطينية: وهي المرحلة التي شهدت بدايات الدولة ثم توسعها في الأناضول وأوروبا على حساب الممالك والدول المجاورة - أي مرحلة تأسيس الدولة وتثبيت وجودها وتمتد من عام ١٢٨٨م - ١٤٥٣ م «مرحلة نشوء الدولة وقيامها».

المرحلة الثانية: وهي التي صارت فيها الدولة امبراطورية عالمية وبدأ «محمد الفاتح» يرسي قواعد نظام الملة بشكل واضح ومنظم وتابعه في ذلك خلفاءه من بعده خاصة سليمان القانوني واستمرت تلك القواعد هي المنظمة لعلاقة الدولة بأقلياتها حتى بداية القرن التاسع عشر (١٤٥٣ - ١٨٣٩م)

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة التنظيمات والتي بدأت مع السلطان عبدالمجيد الأول سنة ١٨٣٩م وحتى سقوط السلطان عبدالحميد الثاني سنة ١٩٠٨م

المرحلة الرابعة: وهي ما يمكن أن نطلق عليها «فترة ما بعد التنظيمات» والتي تولّى الحكم فيها القوميون الأتراك الذين ينتمون لجماعة الاتحاد والترقي وفيها تولّى السلطنة محمد رشاد (الخامس) (١٩٠٩ - ١٩١٨م) وهو أخو سلطان عثماني إذ أن محمد السادس (وحيد الدين) (١٩١٨ - ١٩٢٢م)، وعبدالمجيد الثاني (١٩٢٢ - ١٩٢٤م) كانوا خلفاء فقط ولم تكن لهم سلطة اتخاذ أي قرارات فيما يتعلق بشئون الدولة.

أولاً: مرحلة نشوء الدولة وقيامها (١٢٨٨ - ١٤٥٣م)

تمثل هذه المرحلة اللبنة الأولى للانطلاق الكبرى للدولة العثمانية على مستوى القيم، والمؤسسات والممارسة فهي البنية الأساسية التي قام عليها الصرح العثماني الجبار ففي هذه الفترة تدشن ما يمكن أن نطلق عليه «النموذج العثماني» إذ يقدم لنا خبرة إسلامية يصوغها بشر مستندين إلى المنهج الإسلامي دون أن يعاصروا الوسطة البشرية بين الخلق والحق وبشر النبي (ﷺ) - أي أن المنهج عبر تفاسل

المؤمنين به هو الذى صاغ «النموذج العثماني فى الممارسة السياسية» - ولا يوجد نموذج إسلامي آخر يمكن أن يقارن بالخبرة العثمانية باستثناء «نموذج الخلفاء الراشدين» وهمُ قد عاصروا النبي وتعلموا على يديه - أى أنهم كانوا شهوداً على بناء النموذج الإسلامى فى عهد النبي ﷺ - أما العثمانيون فقد تفاعلوا مع المنهج الإسلامى تصديقاً وإيماناً وعلى الغيب. فى هذه المرحلة تأسست شرعية الممارسة على المبادئ الإسلامية خاصة «الجهاد»^(١) وقد كان جهاد الدولة موجهاً بالأساس ضد الأراضى التى يسيطر عليها البيزنطيون الكفار، ومع كل حاكم عثماني كانت الدولة تتسع رقعتها فى عمق الأراضى البيزنطية ومن هنا كانت مشكلة الدولة العثمانية هى نفسها مشكلة الدولة الإسلامية الأولى وكيف يمكن تحقيق دمج الشعوب التى تقطن الأراضى المفتوحة فى بيئة سياسية قادرة على إنتاج فعالية مظهرها الأساسى الاستمرار فى الفتوحات بقصد نشر الدين الإسلامى والإجهاز على الوجود الصليبي المتناخم.

ولم يكن ذلك ممكناً إلا من خلال تأسيس نظام سياسى داخلى يقوم على العدل والتسامح من ناحية ويستند إلى قدرة تنظيمية ومؤسسية ديناميكية من ناحية أخرى، وبملاحظة الباحث لعلاقة حركة الفتوحات العثمانية الخارجية بتأسيس نظم مستقرة وعادلة داخلية وجد أنها علاقة متبادلة فكان يعقب فترة الفتوحات دائماً فترة توقف لدمج وهضم الأنظمة والمؤسسات القائمة وتأسيس أخرى جديدة. ويمكن رصد مجموعة من السياسات التى تسببت بها الدولة العثمانية فى هذه المرحلة نفصلها فيما يلى:

(١) إيرين بيلديسينو، البدايات عثمان وأورخان، فى تاريخ الدولة العثمانية، ج ١، م. س. ذ، ص ٢٧ حيث يورد على لسان عثمان «لقد نُقلت هذه المدينة فوجدت مسيرى. فلما رأيت خروج عليّ طُلبت إذن السلطان الذى لا يملك حق التدخل فى هذا الأمر. إن الله الذى منحه شرف أن يكون سلطاناً قد منحنى أن أكون خائماً بفضل الجهاد» ص ٣٨، ص ٣٩

١- التسامح تجاه أهل البلدان المفتوحة فلم يعرف عن العثمانيين أية ممارسة إكراهية لتحويل الناس عن دينهم رغم أن العثمانيين كانوا معصيين لديهم وكان الدين يمثل أهم وأعظم قيمة في حياتهم. «فأندري كلو» يقول إن براعة العثمانيين تمثلت في حكمهم بالاعتدال والإنصاف وبمساعدة عامل التسامح الديني قبلت الشعوب سيطرة الأتراك دون صعوبة^(١) ويقول «محمد فريد بك» عن «أورخان» بعد فتحه «أزميد» وما جذب إليه قلوب الأهالي أن عاملهم باللين والرفق ولما يعارضهم في إقامة شعائر دينهم، وأذن لمن يريد الهجرة أن يأخذ كافة منقولاته وبيع عقاراته مع تمام الحرية فسي إجراءاته^(٢) وما يؤثر في هذا السياق ما أورده «توماس أرنولد» في كتابه «الدعوة إلى الإسلام»^(٣) أن «جورج برانكوفتش» القائد الصربي الأرثوذكسي بحث عن «جون هنيادي» المجرى الكاثوليكي وسأله ماذا تصنع لو انتصرت؟ فأجاب: «أؤسس العقيدة الرومانية الكاثوليكية» ثم بحث عن السلطان وسأله «ماذا تصنع لديننا لو انتصرت فأجاب أقيم كنيسة إلى جانب كل مسجد وأدع مطلق الحرية لكل فرد في أن يصلح في أيهما شاء».

٢- العدل والرفق بانترغسية سن أهالي البلدان المفتوحة ويذكر «توماس أرنولد» عن بيازيد أنه رحب المصادر كريم الخلق مع رعاياه المسيحيين وسمح لهم بالتردد على مجلسه بحرية كاملة، واشتهر مراد الثاني بعنائه في تحقيق العدالة وإصلاح

(١) أندري كلو، غازي الغزاة سليمان الفاتوس، تعريب محمد الوزمي، (النسري للنشر - تونس - ١٩٩١).
ص ٢٧ وأيضاً، ص ٢٢

(٢) محمد فريد بك، تاريخ الدولة العثمانية، تحقيق إحسان حق، م. س. د. ص ١٢٤.
(٣) سير توماس. و- أرنولد، الدعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ترجمة حسن إبراهيم حسن، وعبد المجيد عابدين، (الغرفة: النهضة المصرية - ١٩٢٧ م - ص ٢) ص ١٦٩-١٧٠.
وعن التسامح العثماني راجع أيضاً، أحمد عبدالرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، م. س. د. ص ٤٢ حيث يرى أنهم أول أمة في التاريخ الحديث تأخذ نداء حرية الديني باعتباره الدعامة الأساسية لقيام الدولة وتمثل مسألة التسامح العثماني تجاه أهل البلدان المفتوحة موضوعاً لإجماع المؤرخين حتى المعادين للدولة العثمانية.

المفاسد التي سادت عهد الأباطرة الإغريق وعاقب في غير هوادة أى موظف من موظفيه استبد برعاياه^(١)، ويذكر فى موضع آخر نقلاً عن «Finly» - لو تأملنا عدالتهم ونزاهتهم وسائر فضائلهم الخلقية لوجدنا من جمودنا سواء فى عبادتنا أو تراحمنا ومن جورنا وتعسفنا وإفراطنا فلا ريب أنهم سيتيمون الحجة علينا ولاشك أن تقواهم وأعمال الرحمة فيهم هى الأسباب الرئيسية لنمو الدعوة المحمدية^(٢) ووؤثر عن العثمانيين أنه «لا دولة بدون جيش ولا جيش بدون مال ولا مال بدون رعايا راضين ولا رعايا بدون عدل فلا دولة إذن بدون عدل» وفى كتاب «سياستنامه» لنظام الملك الوزير السلجوقى «الدنيا بكيفها أن تحيا مع الجهل ولكنها لا تحيا مع الظلم»^(٣) وقد عثرت العثمانيون مقولات «نظام الملك» فى سياستهم. وكانت معظم فرمانات عثمانية تنتهى بهذه العبارة «إذا اشتكت لكم الرعية من البكوات أو غيرهم من الشخصيات العسكرية أو جباة الضرائب فعليكم منعهم من الظلم وإذا عجزت عن أن تسقوم بذلك بنفسك فاعلم بابنا العالى بالامر فى الحال فإن لم تفعل تحملت أنت العتوبة. إن أسمى رغباتى توفير الظمانينة والعدل للرعية والرخاء للبلاد»^(٤).

٣- التمييز بين البلدان التي فتحت وفقاً لإسلوب الفتح فهناك بلاد فتحت بالقوة وأخرى سلمت بدون قتال خاصة أن الحصار كان أحد الأساليب العثمانية

(١) توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، بحث فى تاريخ نشر العقيدة ترجمة حسن إبراهيم حسن، وعبد المجيد عابدين، (القاهرة: النهضة المصرية - ط ٣، ١٩٥٧)، ص ١٧٣.

(٢) توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ص ١٥٢.

(٣) أندري كلو، غازى العزرة سييد، القانونى، تعريب محمد الرزقى، م. س. د، ص ٩٨ ولاين تسمية مقولة «إن الله يقيم الدولة الكافرة مع العدل ولا يقيم الدولة المسلمة مع الظلم، ربما يكون هى تصحيح العبارة التى بالمئن. وقد أوردتها البرزالي أيضاً.

(٤) نيقولاى ايفانوف الفتح العثمانى للأقطار العربية، ترجمة يوسف عط الله، مراجعة وتقديم مسعود ضاهر (بيروت: الفارابى، ط ١، ١٩٨٨)، ص ٢٧٦ وإيضاً نفس النص فى أندري كلو، سليمان القانونى، م. س. د، ص ٩٩. وهذا الخطاب موجه للسلطات العثمانية المحلية فى الولايات. وعن نماذج تطبيقية للعدل العثمانى راجع، زياد أبو غنيم، جوانب مضيئة فى تاريخ العثمانيين الأتراك، م. س. د، ص ٧٦.

فى الفتح فالبلاد المفتوحة عنوة، كان يتم وقف أراضيها على الدولة وتقسيم المنقولات بين الفاتحين، الـ ٤/٥ لهم والـ ١/٥ المتبقى للدولة، وكان الأسرى من الأهالى يرسلون إلى الأناضول ليتعلموا التركية ويدرسوا الإسلام ثم يصبحوا جنوداً، وكان الإقطاعيون المسلمون يقومون بتربية أسراهم ليقوموا بخدمتهم أو يخرجون معهم أثناء القتال. أما البلدان التى تفتح صلحا فقد كان أهلها يبقون فى بلدانهم لقاء جزية يدفعونها للدولة وكانت جماعات الدراويش تقوم بالدعوة الى الإسلام بين هذه الجماعات. بدون أى تدخل أو تضيق من الدولة التى حافظت فى كل وقت على الحرية الدينية ومراعاة امتيازات الفئات الروحية وعادات الطوائف وتقاليدها.

٤- كانت الجزية تفرض على غير المسلمين مقابل حمايتهم والدفاع عنهم، وكانت الجزية تسقط عمن يؤدي خدمات خاصة للدولة كالأطباء مثلاً ولا يؤدي الجزية القساوسة ورجال الدين غير المسلمين، كما لا يؤديها العاجزون عن حمل السلاح كالأطفال والنساء والحزبة وكبار السن^(١). وكانت الجزية تقابل الدفاع لذا فإن الذين يشاركون الجيش العثماني فى تحمل أعباء القتال كانوا يعفون من الجزية^(٢)، ولقد ثبت اشتراك وحدات غير مسلمة صربية، وبيزنطية فى الجيش العثماني إلى الحد الذى لم تقع فيه معركة للجيش العثماني لم تشاركه فيها قوى غير مسلمة^(٣). وإلى جانب جزية الرأس كان المزارعون النصارى يؤدون ضريبة عن

(١) جب، بوون، المجتمع الإسلامى والغرب - ج ٢، م. س. د، ص ٤٦٨

(٢) أحمد عبد الرحيم مصطفى، فى أصول التاريخ العثماني، م. س. د، وأيضاً: نيكورايلد بسينو، تنظيم الإمبراطورية العثمانية (القرنان الرابع عشر والخامس عشر) فى تاريخ الدولة العثمانية، إشراف روبرت مونتزان، ترجمة السباعى، ص ١٩٠

(٣) أحمد عبد الرحيم مصطفى، فى أصول التاريخ العثماني، م. س. د، ص ٤٩ وأيضاً محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العيسى (١٥١١ - ١٩١٤)، م. س. د، ص ٣٧، ص ٣٨. وأيضاً بسينو فى تاريخ الدولة العثمانية إشراف مانديس، م. س. د، ص ١٩٢. وكذلك بيغولا فاتان، صعود العثمانية ١٣٦٢ - ١٤٥٣، ص ٦٢

الأراضي الزراعية تسمى «إسبنج» والتي يختلف مقدارها من مقاطعة إلى أخرى كما تختلف بحسب حالة الشخص الذى يجب عليه أداؤها، وتؤدى ضريبة «الإسبنج» إلى أصحاب التيمارات الذين كان عليهم أن يقدموا خدمة عسكرية للدولة أثناء الحرب مقابل التمتع بالانتفاع بزراعة الأراضي الزراعية^(١). ولم يكن التيماريون مسلمون فقط بل وجد تيماريون مسيحيون خاصة فى منطقة البلقان التى كانت أغليبتها غير مسلمة^(٢) وفى منطقة الأناضول التى شهدت عملية أسلمة سريعة ومكثفة كان التيماريون المسيحيون يتحولون دائما إلى الإسلام. ولم تكن الجزية مرهقة بقدر ما كانت علامة على قبول النظام العثمانى والخضوع له، وكانت الشعائر الدينية مكفولة بحرية فحين استولى العثمانيون على «أدرنة» تركوا الكنائس القديمة فى أيدي المسيحيين فيما عدا واحدة منها تحولت إلى جامع يعرف بجامع جلبي يقال أنه أقدم المساجد هناك.

٥- قدّم العثمانيون صيغة سياسية جامعة تجعل من الإسلام النظام السياسى الحاكم دون أن يبنى الولاءات والانتماءات الفرعية للجماعات والشعوب المكونة للدولة العثمانية، وكان يرسع أى فرد أن يصبح مسلما بمجرد شهادة أن لا إله إلا الله وعندها يصبح مواطناً كاملاً فى الدولة، أى أن العثمانيين طفقوا بفاعلية كبيرة صيغة «التنوع فى إطار الوحدة» وتمثل مدينة «نيسية» نموذجاً قبل التسليم باعتراف الإسلام والجنسية العثمانية ورفضوا شروط التسليم التى قدمها لهم العثمانيون وهى إخلاء المدينة والذهاب إلى التسفنتينية. لأن قبول الإسلام والدخول فى المواطنة العثمانية سستتيح لهم البقاء فى مدينتهم الغنية واخفاظ على أوضاعهم الاقتصادية

(١) بسينو، نفس المرجع، ص ١٨٥ وكذلك أندري كلو، سليمان القانونى. م. س. د، ص ٢٦٧.

(٢) نيكورايلد بسينو، ص ١٨٦. وأيضاً جيل فيشتاين، الامبراطورية فى عظمتها فى القرن السادس عشر فى تاريخ الدولة العثمانية، م. س. د، ص ٢٩٩.

ولن يكلفهم ذلك سرى الدخول في الإسلام الذي يمثل نموذجاً للتخلف والتسليم والكفاءة^(١). لقد كان سر نجاحات العثمانيين الأتراك يكمن في قدرتهم على الاستيعاب والتمثل والتدرة الفائقة على الاحتواء. وقد ساعد العثمانيون على ذلك بشكل أساسي استعدادهم النفسي الهائل لتقبل الآخر إذ لم يكن لديهم أي عصبية قومية أو أي شعور عصبوي تجاه الجنس التركي. فقد كانت عصبيتهم للدين فقط وكان اعتزازهم بالانتماء للإسلام، وحرص سلاطينهم على أن يكونوا ملوك الإسلام بوصفه قوة فاتحة متحركة فكانوا يتلقبون بلقب «بادشاه سياح إسلام» أي ملك الإسلام المتحرك أو الديناميك كما يقول «فيتك» وذلك في مقابل «بادشاه قبله إسلام» أي ملك الإسلام المنسجم. بل كان العثمانيون يحسّنون الأتراك البدو من أبناء جلدتهم المتعصبين للتومية التركية فيصفونهم «التركماني ضعيف الإيمان، والتركماني الخارجون عن القانون، والأتراك الجبهة»^(٢) أي أن الانتماء الإسلامي جعل العثمانيون يتجاوزون أي شعور بالوعى بالعرق أو الجنس ومن ثم فقد كان إبداعهم الحقيقي في قدرتهم على طرح صيغة سياسية جامعة ذات طابع كلي ومتسامح وديناميكي.

٦- استخدم العثمانيون مجموعة من الآليات الفاعلة التي جعلت الإطار السياسي العثماني ذات طبيعة جامعة ودينامية من هذه الآليات مايلي

أ- الزواج من أهالي البلدان المفتوحة من غير المسلمين مما قوى من أواصر القربى بين العثمانيين والأهالي وأوجد إطاراً يمكن من تحقيق التكامل وقد كان عادة الزواج من غير المسلمات (بيزنطيات - أرمنيات) منتشرة في المنطقة التي كانت مجالاً

(١) محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربي (١٥١٤ - ١٩١٤) م. ص. ٢٣ وأيضاً زياد أبو غنيم،

جوانب مضيئة في تاريخ العثمانيين الأتراك. م. ص. ٨٠ - ٧٩.

(٢) أحمد السعيد سليمان، التيارات التومية والدينية في تركيا المعاصرة (بيروت: دار المعرفة، ط ١، ١٩٦١).

ص ١٧ - ١٨.

حيويا لحركة القبائل التركية، وقد ساعد ذلك على التقريب الحضارى بين السكان رغم اختلاف دياناتهم، شعائرتهم ومقدساتهم المحيية مشرقة. ولعنهم مشرقة^(١) ودرجة التخالط والتبادل التجارى عالىة وكان الكلى يعيش فى جهته حول مسجده وأحيانا حول الزاوية أو حول كنيسة دون عدايى متبادل لا دينى ولا عرقى. أى أن المجتمع الذى تعامل معه العثمانيون كان مجتمعا منفتحا وحيث يوجد مثل هذا المجتمع فإن إمكانية التأثير المتبادل تصبح عالية كما أن تقبل المجتمعات غير المسلمة للدين الاسلامى يصبح شيئا سهلا ومرغوبا فيه. ولو تتبعنا السلاطين العثمانيين لوجدناهم جميعا حتى السلطان محمد الفاتح قد تزوجوا من غير المسلمات لأسباب سياسية. فأورخان تزوج مثلا امرأتان مسيحيتان إحداهما «نيلوفرخاتون» ابنة صاحب «يار حصار» وهى يونانية، كما تزوج «تيودورا» ابنة «كانتا كوزينوس» امبراطور بيزنطة مقابل مساعدته بستة آلاف جندي فى إطار الصراع على العرش البيزنطى ويقول Franz Babinger «ومما هو جدير بالملاحظة أن عروس «أورخان» لم تغير دينها بل ظلت مسيحية مخلصه فصار لها فضل شراء كثير من الأرقاء المسيحيين وإرسالهم إلى بلادهم ليعتقروا وقد أولدها «أورخان» الأمير «خليل جلبي» الذى وقع فى أسر أهل جنوه» فيما بعد والذى تزوج ابنة الامبراطور «يوحنا الخامس»^(٢)، وتزوج «بيازيد» أخت الأمير «اسطن بن لازار» ملك الصرب واسمها «أوليفيرا»، وكانت أم النذاتج نصرانية وبقيت على ديانتها حتى ماتت^(٣). فالزواج من غير المسلمات خاصة من قبل السلاطين كان أحد عوامل أحداث التكامل بين الدولة العثمانية وبين الشعوب التى تدخل فى سلطتها وقد عبر عن

(١) كوبرينلى، قيام الدولة العثمانية، ص ١٠١ د. س. د. وأيضاً أندري كلدو، سليمان القانونى، ص ١٠١ د. ص ٢٧٨ وأيضاً بيلديز، البدايات، عثمان وأورخان فى تاريخ الدولة العثمانية - ج ١، ص ١٠١ د. ص ٢٢.

(٢) فرانز بابنجر، دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثالث، ص ١٣٠.

(٣) على حسون، تاريخ الدولة العثمانية (بيروت: المكتب الاسلامى - ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣، ص ٣)، ص ٢٣.

ذلك «نيكولا يورغا» بقوله «أصبح السكان لا يكادون يميزون بين اليونان والأتراك، فالأمراء اليونانيون قد اندمج جنهم بواسطة الزواج والخدمات والأمال المعلقة على التركيبة السياسية الجديدة التي سيكتب لها أن تتلعهم جميعاً»^(١).

ج - إقامة التحالفات السياسية مع القوى الراغبة في ذلك كآلية للتعرف على هذه القوى عن قرب ولتحقيق مكاسب سياسية واستراتيجية من وراء ذلك فحين استنجد «يوحنا باليولوج» امبراطور الروم بأورخان لصد غارات «اسطفن دوشان» الصربي الملقب بالقوى استجاب وأرسل إليه جنوداً لنجدته وكانت هذه هي المرة الأولى التي تطأ قدم العثمانيين فيها أوروبا ومن ساعتها بدأوا الاستعداد للاستيلاء عليها، وأيضا حين استعان «كانتا كوزيناس» بأورخان على وعد بمنحه تراقيا وذلك في صراعه مع «يوحنا باليولوجاس» أسرع أورخان بالإجابة وحين انتصر «كانتا كوزيناس» كان العثمانيون قد أصبح لهم قاعدة أرضية في أوروبا فقد استولوا أيضا على «غالبولي» الاستراتيجية. وحين تنازل «كونت كوزيناس» عن العرش بعد ثورة في القسطنطينية. وجاء «جان باليولوجاس» لم يتعير من الأمر شيء. إذن أن العثمانيين أصبحوا هم القوة الأساسية التي ستقرر على برادتهم الوضع في القسطنطينية وأوروبا. ولذا فإن امبراطور القسطنطينية الجديد قد أسرع بعقد معاهدة مع «أورخان» اعترف فيها بمرکز العثمانيين في غالبولي وتراقيا^(٢).

ج - ابتداء نظام «التيجارات» والذي بمقتضاه يتنوم أصحاب «التسيمارات» بتأدية خدمات عسكرية للدولة في وقت الحرب وخدمات إدارية وإشرافية في وقت السلم حيث كان أصحاب «التيجارات» الذين يسمون «بالسباهية» أي قوات الخيالة والفرسان - يقومون بتشييل الدولة في جباية الأعشار وسائر الضرائب والرسوم.

(١) أندري كلو، سليمان القانوني، م. س. د. ص ٢٣

(٢) محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربي (١٥١٤ - ١٩١٤) م. س. د. ص ٢٨ وأيضاً محمد فريد، تاريخ الدولة العلية بتحقيق إحسان حفي، م. س. د. ص ٢٦

فكانت الأراضي والقرى والمزارع تبقى تحت تصرف مالكيها مسلمين كانوا أو غير مسلمين مقابل دفع الضرائب لصاحب الإقطاع «التيماري» أو موكله. وكان التيماري يقدم فارسا عن كل خمسة آلاف أفجة من حاصل المقاطعة. وكانت المقاطعات تقسم لثلاثة أنواع: «التيمارات» وهي التي يقل واردها عن ٢٠٠,٠٠٠ أفجة، وال«زعامت» وهي التي يتراوح إيرادها بين ٢٠٠,٠٠٠ أفجة، و١٠٠,٠٠٠ أفجة، وال«خاص» وهي التي يزيد واردها على ١٠٠,٠٠٠ أفجة، وقد استطاع «التيماريون» أن يقدموا ٢٠٠ ألف فارس أثناء الحرب وهي قوة جبارة. وذلك دون أن تدفع لهم الدولة أموالا نقدية ودون أن تتحمل القيام بأعباء الإدارة والاشراف على هذه البلدان الكبيرة^(١).

د - القيام بتسكين السكان الأتراك من البدو والفلاحين في البلدان المفتوحة التي كان أهلها عادة يقومون بالهجرة منها إلى بلدان مسيحية أخرى، فكما يقول «كوبريللي» فإن أورخان استفاد كثيرا من أتراك الأناضول وخاصة من ولاية «قره سي» وكذلك بعض العشائر التركمانية فوطنهم في غالبيولي، ولما كان قسم من أهل تراقيا قد فروا أمام الزحف العثماني فقد كان الأتراك القادمون من الأناضول يعمرون أماكنهم الحالية ولم تكن هذه الحركة التي بدأت مع سنة ١٣٥٩ م مثل حركات العثمانيين ومن سبقتهم من إمارات الساحل القوية استيلاء مؤقتا ولكنها كانت حركة من حركات الوطن الحقيقي، وكان العنصر التركي يتواجد بكثافة وقوة حيث تمتد الفتوحات العثمانية^(٢). ويضيف «نيقولا فاتان» قائلا: إن عملية نقل السكان بدأت منذ وقت جد مبكر لتدعيم الجهاد لكن انتقالات عفوية كانت

(١) عن التيمارات، راجع، أناتولي كلو، سبستان القانوني، ص ٤٣٣، عبد العزير محمد عوض، الإدارة العثمانية في ولاية سوريا ١٨٦٤ - ١٩١٤، فصلهم أحمد عرب عبد الكريم، (مصر: دار المعارف - ١٩٦٧) ص ٢٢٣، وساطع المصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، ص ٧٦ - ٧٧، ومحمد فريد تاريخ الدولة العثمانية بتحقيق إحسان حفي، ص ١٢٢، (٢) كوبريللي، قيام الدولة العثمانية، ص ١٦٤، ص ١٦٤

تحدث حيث ينشئ القادمون الجدد قري أو أحياء منفصلة عن السكان الأصليين الذين يتركون عن طيب خاطر لإسلوب حياتهم ولديانتهم - أما الأرستقراطية المحلية فقد اندمجت في النظام التيمارى وهو حل مرن يكفل السكينة المحلية وتعزيز الجيش»^(١).

هـ - اتباع سياسة خارجية لا تبدأ بالعدوان^(٢) كما أنها تلتزم في حركتها بالقواعد الشرعية فقد كان العثمانيون يخبرون أهالي البلدان التي تتعرض للحصار العثماني بين الإسلام أو الجزية أو القتال^(٣) وكان الذين يقبلون بالجزية يدخلون في النظام العثماني دون أن يؤدي ذلك إلى تغيير لأوضاعهم الداخلية وكما يقول «محمد فريد» «فإن السلطان بييريد الأول ابتداء عماله بتولية الأمير «اسطفن بن لازار» ملك الصرب حاكماً عليها وتزوج أخته (وليفرا) وأجازه بأن يحكم بلاده على حسب قوانينهم بشرط دفع جزية معينة وتقديم عدد معين من الجنود ينضمون إلى الجيوش الشاهنية وقت الحرب، وفعل ذلك ولم يضم بلاد الصرب إلى أملاكه ويجعلها ولاية كباقي الولايات لتسيك بال الصرب حتى لا يكونوا شغلاً شاغلاً له^(٤) وقد أدى ذلك إلى سيطرة قبول الإسلام أو الانصواء في الأمة العثمانية مع الاحتفاظ بالديانات المخالفة له وهو ما جعل مؤرخاً متحيزاً ضد الدولة العثمانية مثل محمد أنيس يقول «يجب أن نسلم بأن سياسة العثمانيين الدينية إزاء هؤلاء المسيحيين كانت من العوامل المشجعة لهم على الانخراط في سلك القومية العثمانية والدخول في الإسلام»^(٥).

- (١) نيقولا فانان، صعود العثمانيين (١٣٦٢ - ١٤٥١) في تاريخ الدولة العثمانية، م. س. د. ج١، ص ٥٩
- (٢) يلماز أورتونا، تاريخ الدولة العثمانية، م. س. د. ص ٩٤
- (٣) محمد جميل بيهم، فلسفة التاريخ العثماني، م. س. د. ص ١٧٥ وأيضاً محمد فريد، تاريخ الدولة العلية، م. س. د. ص ١١٩.
- (٤) نفس المرجع، ص ١٣٧
- (٥) محمد أنيس، الدولة العثمانية والتحول العربي، م. س. د. ص ٥٣

كما مارست الدولة العثمانية وظيفتها العقيدية في الدعوة إلى الإسلام وتحولت أعداد كبيرة إلى الدين الإسلامي في الأناضول بشكل خاص وفي البلقان إلى حد (ما)، . ففي دراسة حديثة عن «المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي» تذهب إلى رأي جيبونر معتمدة على الإحصائيات ففي إحصاء عام ١٥٢٠م شهد تعداد عثماني أن نحو ٥ مليون نسمة كانوا لا يزالون يسكنون الأناضول كان من بينهم ٤٠٠٠٠٠٠ مسيحي فقط . فلم يكن هناك ما يحول دون دخول الإسلام وكان يكفي في كل جيل أن يترك مسيحي من سبعة مسيحين دانته بملء إرادته ليعتق الإسلام أو دون أن يكون له اختيار بحكم ولادته من زيجة مختلطة» . وتذهب نفس الدراسة إلى أن سكان الأناضول المسيحيين غداة فتح القسطنطينة كانوا ٤٠٠٠٠٠٠ نسمة وكانوا قبل ذلك بأربعة قرون يتراوحون بين ٧ : ٨ مليون نسمة^(١) . أي أن استمرار مسيرة الأسلمة العثمانية للأناضول كانت استكمالاً للجهد الذي بذله السلاجقة الأتراك قبئهم ، ومن ثم فإن المقولة السائدة التي تقرر أن العثمانيين لم يؤثروا في الشعوب التي دخلت في حكمهم هي مقولة خاطئة . وإذا كانت الأسلمة في منطقة البلقان لم تبلغ عمقا كالذي بلغته الأسلمة في الأناضول فذلك لأن ظروف الأناضول مختلفة عن ظروف البلقان ، ويمكن القول إن الأناضول كانت تعد الإقليم - القاعدة بالنسبة للدولة العثمانية على المستوى الجيوبولتيكي بينما كانت البلقان هي الإقليم - القاعدة على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي وبينما كانت قواعد الأمن القومي تفرض على الدولة الاطمئنان إلى سلامة الإقليم القاعدة بتقليل التباينات المذهبية والاختلافات العقائدية داخله فإن قواعد السياسة كانت تفرض على الدولة مراعاة الأوضاع والأعراف والخصوصيات المتعددة لمنطقة البلقان بشكل يحقق الاستقرار والتوازن داخلها .

(١) فيليب فارح ويوسف كويج ، المسيحيين واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي ترجمة بشير السباعي (القاهرة: سينا للنشر - ط ١) ، ص ١٨٣

كلامياً: حركة بدر الدين السيمائوني^(١)

في هذه المرحلة وبينما الدولة تحقق إعجازاً تاريخياً وسياسياً بقدرتها على إبداع صيغة سياسية جامعة تعزز الانقسام للدولة العثمانية من قبل كل شعوبها، ظهرت حركة باطنية يقودها شيخ اسمه «بدر الدين السيمائوني» وهي حركة تدخل في عداد ثورات الأقلية رغم أن الذي قام بها مسلم لكن أفكاره خارجة عن إجماع الأمة. فوفقاً للمعيار الذي تبنته الدراسة لتعريف الأقليات فإن حركة «بدر الدين محمود بن إسرائيل» هي تعبير عن الخروج عن إجماع الأمة بتأويل ديني لا يسوغ.

كان «بدر الدين محمود بن إسرائيل» عالماً إسلامياً كبيراً الف في الفقه، والنحو والصرف والتفسير، وولى قسائى العسكر لمحمد چلبى، وكان أبوه قاضياً لقلعة «سيماونه» في بلاد الروم وأديراً على عسكرها وفتحت القلعة على يديه. تبنى بدر الدين أفكاراً باطنية تؤمن بمرحمة الوجود، وعدم العذاب بالنار في الآخرة، وأن المسلمين والموسويين والمسيحيين سواء في الإيمان، وأنه لا أفضلية للنبي ﷺ على غيره من الرسل وأن رسالتهم لا تتلف عن سبقه من الأنبياء: أى لم تضاف جديداً، وكان يدعو إلى شيوع الامتلاك بين الناس، وأنه لا ملكية خاصة لأحد. وقد ظهرت هذه الحركة في فترة تدهور الدولة لخطر التورخ والانقسام عقب معركة أنقرة الكبرى التي قضت على السلطان العثماني وأورثت الدولة فترة صراع بلغت عشر سنوات كما تراكبت مع ظهور خطر الأمير «مصطفى» أخو السلطان مسعود چلبى وبالتالي فإنها مثلت تهديداً حقيقياً للأمن القومى للدولة لعدة أسباب.

١ - الحركة بدأت بمجموعة من الأنصار تتراوح بين ٧ - ٨ آلاف محارب هزموا جيشاً للسلطان أرسله بقيادة الأمير الصربى المسلم «سيسمان» وتوجه إليهم جيشان

(١) عن هذه الحركة راجع: محمد حيدر، العثمانيون في التاريخ والحضارة (دمشق: دار القلم - ١٤٠٩ - ١٩٨٩ - ط١)، ص ١٣١ - ١٤٢، أيضاً، يلماز أورتونا، تاريخ الدولة العثمانية، م. س. د، ص ١١٨ وأيضاً، لوتسكى، تاريخ الأنظار العثمانية (موسكو: دار التقدم)، ص ٣٤.

آخران أحدهما بقيادة الوزير الأعظم «بيازيدباشا» و ثانيهما بقيادة السلطان «محمد الأول» نفسه، ولم يُقْضَ على الحركة لأنها تراجعت إلى إحدى قواعدها الخلفية التي يوجد بها أنصارها من الباشائية في منطقة «دلى أورمان» «بلغاريا» حاليا.

٢- تلقى الحركة لإعانات أوروبية من أمير الأفلاق «رومانيا» الذي كان ألد أعداء الدولة العثمانية، ولتخاصة «دلى أورمان» لرومانيا فإنه صار سهلا إمكان إمدادها بالمال والرجال فيما يفتق عليه استراتيجية دعم الأقليات عبر الدول.

٣- كان للأقليات غير المسلمة دور كبير في حركة فكان أكبر مرهدي الشيخ «بدر الدين» يهودي يطلق عليه «طورلاق هود كمال» الذي هزمه جيش الوزير الأعظم «بيازيد باشا» وكانت أفكار الشيخ بدر الدين أكثر انتشارا بين النصارى بالدرجة الأولى ثم اليهود والتركمان البدو. لقد انتهت هذه الحركة عام ١٤٢٠م بعد مناظرة علمية بين الشيخ «بدر الدين» وعلماء الدولة الكبار حيث أصدر الشيخ على نفسه الحكم بالإعدام وقد نفذ فيه على ملا من الناس في مدينة سراز بالسوق الكبير^(١).

ثالثا المرحلة الملائكية ١٤٥٣-١٨٣٩م

ويؤرخ لهذه المرحلة بفتح القسطنطينية ١٤٥٣ م والتي دخل بها العالم العصر الحديث، ويمكن القول إن الصيغة التي تعامل بها الفاتح مع أهل البلدان المفتوحة كانت هي البوابة التي دخل العالم الأوروبي عبرها إلى قيم جديدة استحق بها أن ينتقل إلى عصر جديد، هو عصر قبول الآخر وتنظيم وجوده على أساس الحقوق والواجبات المتبادلة عبر عقد **الملة**^(١) إن الروح التي عامل بها الفاتح القسطنطينية هي نفس الروح التي عامل بها عمر بن الخطاب أهل «أيلة»، ولو عدنا إلى قواعد الممارسة الإسلامية الأولى لوجدنا أنها لاتزال حكمة وحاضرة رغم أنها قد دشنت

(١) زياد أبو غنيم، جوانب مضيئة من تاريخ العثمانيين الأتراك (دار الفرقان - ٦ - ١٤ - هـ - ١٩٨٦ - ط ٢)، ص ١٧٦

نموذج نظرية لتاريخ

منذ انشاء الدولة العثمانية في 1299م وتورد هنا بعض نماذج الممارسة العثمانية مع البلدان المقربا

1- نموذج القسطنطينية «إسلامبول» وفقا للفقهاء الإسلامى فإن القسطنطينية قد فتحت عنوة - أى بالقرعة (٢) - لكن الفاتح مستلهما خطة عمر بن الخطاب «رضى الله عنه» اجتهد لأهل القسطنطينية فاعتبر جميع أهلها أحرارا، ولم يعتد الجيش على أحد من عشرات الألاف من البشر المجتمعين فى «أيا صوفيا» ولم يمسهم بأذى سوء، دخل الفاتح المدينة وقت الظهر فسجد له الرهبان وكافة الشعب فقال لهم «انهضوا . لا تخشوا بئد هذه اللحظة على حياتكم ولا على حرياتكم» وساعد البطريرك الأرثوذكس العالمى الذى كان راكعا على النهوض (٣) . وأصدر بيانا عاما دعا فيه الفارين من أهل المدينة إلى العودة إلى منازلهم وأمنهم على حياتهم وأموالهم وأعادهم حريتهم وتجاريتهم وأسواقهم ووعدهم بحرية العبادة وممارسة شعائرتهم الدينية، وأعطى نصف الكنائس لأهل المدينة وجعل نصفها مساجد (٤)، وجمع أئمة دينهم لينسخوا بقرينها لهم فاختاروا جورج سكولاريوس «جنادوريوس» فاعتمد السلطان هذا الانتخاب، وجعله رئيسا لطائفة الروم الأرثوذكس واحتفل بتشييته بنفس الأبهة والنظام الذى كان يعمل للبصارقفة قبل سقوط القسطنطينية . وأعطاه حرسا من الإنكشارية ودنحه حق الحكم فى القضايا المدنية والجنائية بكافة

(١) وقد أورد أرتونا طائفة من آراء المؤرخين الأوربيين التى تؤكد هذه الحقيقة ومنها «بدأ عصر النهضة العلمية مع فتح البيزنط عام ١٤٥٣م على يد الفاتح، إن عصر النهضة العلمية مسدين بالكثير لتسامح فاتح وخلفيه اللاتين، يسر فاتح انتشار اللغة اليونانية القديمة فى أوروبا. دعما كل من بيازند وبارر فى ١٥٠٦م، ١٥١٩م أنجلو وليوناردو دافينشى إلى استنبول بصورة رسمية، بينما لم يسمح لهم البان بانك، أرتونا، تاريخ الدولة العثمانية، م. س. د. ص ٤٥»

(٢) أحمد عبد الرحيم، فى أصول التاريخ العثمانى، م. س. د. ص ٦٧ وعن أحكام العنوة راجع الميسوط، ص ١٥ - ج ١٠ م. س. د.

(٣) أرتونا، تاريخ الدولة العثمانية، م. س. د. ص ١٤٠ ويذكر ان البادشاه أعجب بمقاومة بحارة كريت فأمر بعدم أسرهم والسماح لهم بالذهاب إلى سفنهم مع أسلحتهم، وعودتهم إلى جزيرتهم.

(٤) سالم الرشيدى، محمد الفاتح، م. س. د. ص ١٤٤.

أنواعها وعين معه مجلساً مشكلاً من أكبر موظفي الكنيسة وأعطى هذا الحق في الولايات للمطارنة والتسوس^(١) ويقول «توماس أرنولد» وكان باستطاعة البطريق أن يدعو أعضاء المجمع الأعظم متى شاء وأن يفصل في كل شئون العقيدة والشريعة من غير أن يخشى تدخل من جانب الحكومة وكان باستطاعته باعتباره موظفاً حكومياً أن يقوم برفع الدائم عن المظلومين بتوجيه أنظار السلطان إلى أعمال الحكام الظالمين، وفي الولايات عومل الأساقفة الإغريق معاملة تنطوي على رعاية بالغة وعهد إليهم بكثير من القضايا المتعلقة بشئونهم المدنية إلى حد أنهم ظلوا حتى عصور حديثة يعملون في أسواقهم كما لو كانوا عمالاً من الأتراك على الأهالي الأرثوذكس. ورؤساء الكنائس كانوا بوجه عام أكثر نشاطاً باعتبارهم من الأتراك لاعتبارهم قساوسة من الإغريق، وعلموا شيعتهم أن السلطان قد اكتسب قبولاً إلهياً بوصفه حامى الكنيسة الأرثوذكسية، وأذيع منشور يكفل حق استخدام الكنائس، وحق الاحتفال بطقوسهم الدينية تبعاً لعاداتهم القومية^(٢) وكان كل كبار رجال الدين الأرثوذكسي وحاشيتهم معفيين من دفع الجزية بل كان بوسع الأساقفة والأديرة حيازة «تيمارات». وأصبحت الكنيسة أحد أجهزة الدولة العثمانية^(٣). وكان وضع الإغريق في ظل الدولة العثمانية أحسن حالاً من ذي قبل فضرائبهم حقيقية ولا يرهتون بغرامات غير عادية وكانوا أحسن حالاً وأكثر رخاءاً من معظم جهات أوروبا المسيحية، وجمهرة السكان المسيحيين الذين اشتغلوا بزراعة الأرض كانوا ينعمون بتقدير كبير من الحرية الشخصية ونعموا بشمار جهدهم في ظل الحكومة السلطانية أكثر مما ندم به معاهدتهم في ظل الحكام المسيحيين، وقد

(١) محمد فريد، تاريخ الدولة العثمانية، م. س. د. ص ١٦٥
(٢) توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية ترجمة حسن إبراهيم وعبدالمجيد عابدين (القاهرة: المطبعة المصرية، ط ٣) ص ١٧٠ - ص ١٧١
(٣) روبر مانتران، الدولة العثمانية في القرن الثامن عشر الضغط الأوربي في تاريخ الدولة العثمانية، م. س. د. ص ٤٥٣

اتخذوا الزي التركي وتمسكوا بالعادات التركية ولذا حظوا باحترام الكاثوليك الذين كانوا لا يزالون يحتفرون بهم^(١).

٢- نموذج البانيا: حين سادت مدينة «أنستيفاري» في أقصى الساحل الألباني الشمالي سنة ١٥٧١م نصت شروط التسليم على أن تحتفظ المدينة بقوانينها القديمة ونظام حكومتها وأن تكفل لهم الحرية في إقامة شعائر دينهم المسيحي والآن يتعرض أحد بسوء لكنائسهم ومعابدهم وأن يُعاد بناؤها إذا تطرق إليها البلي، وأن يحتفظ المواطنون بأموالهم كلها المنقول منها والعقار والآن يثقل كاهلهم بأداء أية ضرائب إضافية، وقد ظل الألبان يحتفظون دائماً في ظل الحكم التركي بنوع من الحكومة شبه الاستقلالية وظلت العشائر والقبائل المختلفة تتمتع بنفس الاستقلال الذي كانوا يتمتعون به قبل الفتح. ولم يكن بوسع الحكومة التركية أن تقر أى حاكم إقليمي لا يكون من أهالي البانيا وأن يكون مقبولاً من الناس. وتعد البانيا نموذجاً مثالياً لجماعة بشرية تمثل انتماءها لتقاليدها المحلية رابطة أقوى من الانتماء الديني أى أن الجامعة الألبانية هي التناهد الجبلية فإذا سألت الألباني عن نفسه فإنه يقول «سكيناز» - أى سكان الصخور - قبل أن يقول إنه مسيحي أو مسلم، فالمسلمون والنصارى لهم تقاليد واحدة وطباعهم وعاداتهم واحدة ولا توجد بينهم خلافات عقيدية وخدموا جنباً إلى جنب في الجيوش غير النظامية التي أصبحت الدعامة الأساسية للحكومة في كل إداراتها الداخلية، وأصبح شائعاً لدى الأسر المسيحية أن تزوج بناتها من المسلمين ويربي الأطفال تربية إسلامية، وفي بعض القرى تزوج مسلمون بنساء إغريق وتربي البنات تربية تركية إسلامية - في حين شب البنات

(١) توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، م. س. د. ص ١٧٥، وأيضاً أحمد عبدالرحيم مدظني، في أصول التاريخ العثماني، م. س. د. ص ٦٩

على المسيحية حتى أن لحوم الضأن والخنزير تؤكل على مائدة واحدة. وفي أعياد القديس إيليا يقول «مارك تيزي» إن المسلمين الألبانيين وفدوا على الكنيسة بأعداد تماثل عدد الذين وفدوا عليها من النصارى» ويعظم الألبان المسلمون في الوقت الحاضر «مريم العذراء» والقديسين المسيحيين ويحجون إلى مقابرهم، ويتردد المسيحيون على مقابر أولياء المسلمين بقصد الشفاء من الأمراض أو الوفاء بالنذور، وكان للسواد الأعظم من المسلمين زوجات مسيحيات، وكانت عقود الزواج تتم بدون تصديق الكنيسة مما أدى إلى حرمان الزوجين من دخول الكنيسة لذا فإن التحول إلى الإسلام قد ارتفع وتم الدخول جماعيا فيه. وقد حاول بعض رؤساء الكنائس التآمر على الحكم التركي (الإسلامي) بتسليم زمام الأمور إلى البنادقة لكنهم فشلوا، وحاول البنادقة عام ١٦٤٥م الاستيلاء على «أنتيفاري» التي كانت في حوزتهم قبل الفتح العثماني لكنهم فشلوا فكوفىء المسيحيون الألبان الذين خافوا عودة البنادقة وعوقب الذين انحازوا للعدو. ولذا تحول كثير منهم إلى الإسلام أو إلى الكنيسة الأرثوذكسية. وكما يقول «توماس أرنولد» فإن دخول الكاثوليك الإسلام لم يكن نتيجة اضطهاد أو إكراه وإنما ليتجنبوا حرج مركزهم بعد إخفاق مؤامرتهم^(١). وتعد ألبانيا نموذجا لإقليم فُتح صلحا^(٢).

(١) راجع: توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، م. س. ذ. ص ١٥٦ - ١٧٠.

(٢) وعن نماذج الصلح والعتوة في الحجاز النبوية والراشدة راجع منه الدراسة الفصل الثاني.

رابعاً: الإطار العام للممارسة العثمانية تجاه الأقليات

١- الجزية

ظل العثمانيون أقلية عددية بالنسبة إلى الشعوب التي يحكمونها حتى فتحهم للعالم العربي سنة ١٥١٦ م، ولم يكن العثمانيون مجرد غزاة بل كانوا بناء حضارة وفتحين تحكّمهم أهداف استراتيجية مرتبطة بنشر عقيدتهم الإسلامية، لذا فقد راعوا عادات وشعوب البلدان المفتوحة ولم يستخدموا الإكراه أو العنف في معاملة الأهالي الذين اعتبروهم رعية لسلطان يجب احترامهم وإقامة العدل بينهم، لكن غير المسلمين كانوا يؤدون جزية للدولة مقابل الدفاع عنهم وكان الذين تفرض عليهم يقسمون إلى ثلاث طبقات، الأغنياء ومتوسطى الحال، والفقراء، وكان على الأغنياء سنويا أن يدفعوا ٤٨ درهم فضة، ومتوسطى الحال ٢٤ والفقراء ١٢ (١) وكان ذلك يتغير من ولاية إلى أخرى، كما كان يتغير بتغير قيمة النقد ومستويات المعيشة ففي القرن السابع عشر سن «كوبريللي مصطفى باشا» قانونا نص على ضرورة دفع الطبقات الثلاث من الذميين على التوالي ٤، ٢، ١، عملة ذهبية من النوع المسمى تسريمى الذى كان يساوى ١٢ درهم فى الوزن من الفضة (٢). وفى كل الأحوال فإن قيمتها لم تكن مرهفة ولم تكن سببا للتحويل إلى الإسلام رغبة فى التخلص من عبئها وقد أشار إلى ذلك «تورنيفورت» حين كتب سنة ١٧٠٠م «يجب أن نعترف بأن هؤلاء النساء يسيعون أرواحهم بما يساوى بنسا وأن كل ماحصلوا عليه من تبادل دينية هو تغيير زيههم وتمتعهم بإعفاء من ضريبة الرأس التى لا تتجاوز خمس ريات من العام» (٣). وقال «شفلر» الذى كان مولعا بتلوين حالة المسيحيين فى ظل الحكم التركى بأقتم ما استطاع من ألوان «إن دوكة واحدة

(١) جب وبون، المجتمع الإسلامى والدين، م. س. د، ص ٤٦٩ - ٢

(٢) نفس المرجع، ص ٤٧٠.

(٣) توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، م. س. د، ص ١٧٧ - ٢ ط ١٩٥٧م

لكل رأس شيء تافه، والتفرقة القديمة بين الأراضي التي يدفع عنها المالك العشر والأراضي التي يدفع عنها المالك غير المسلم الخراج لم تكن معروفة^(١). ويبدو أن ما قاله «شفلر» صحيح فإن الباحث لم يعثر على ما يثبت وجود ضرائب خراجية على رقبة الأرض كما كان يحدث في البلاد المفتوحة عمرة في عهد عمر بن الخطاب ومن جاء بعده، ولكن توجد ضريبة الإيبنجي التي كانت تصل إلى ٢٥ أسبرة في القرن السادس عشر وهذه الضريبة لها نظير ما عند المسلمين، حين يحوزون منفعة عقارية وكانت تصل إلى ٢٢ أسبرة. وتسمى «ضريبة الانتفاع» وبقية الضرائب ينساوي فيها المسلمون وغير المسلمين^(٢) أي أن الجزية فقط كانت هي ما يدفعه غير المسلم للدولة في مقابل حمايته والدفاع عنه. ويقول «هارولد بوون» كان يعفى من الجزية النساء على اختلاف أعمارهن وأحوالهن. والذكور من العبيد والأطفال والمرضى والمسنين، كما كان يعفى من دفعها القادرون على كسب قوتهم دون أن يصيبوا في ذلك نجاحا كبيرا بحيث لا يمكنهم دفعها إلا بصعوبة وكذلك الرهبان الذين كانوا يعيشون في أديرة ولا تخصص لهم أوقاف كافية، وفي العهد العثماني كان هذا الشطر الأخير يتسع بحيث يشمل كل رجال الدين على اختلاف عقائدهم وفي فترة متأخرة كان كثير من الذميين المستخدمين في الحكومة يحصلون على إعفاء لهم ولأسرتهم لهذا كانت الجزية تستحق الدفع من جانب ما يقل كثيرا عن نصف السكان المسلمين ونسبة لا تتعدى الثلث^(٣).

٢- القضاء:

أرسى نظام الملة العثماني على كل طائفة دينية في تنظيم شئونها الداخلية عن طريق رؤسائها الذين كانوا يفتشون في المنازعات الداخلية بين أعضائها، كما كانت

(١) نفس المرجع، ص ١٧٧ نقلاً عن ما ص ٢ - ١٩٥٧ م

(٢) جبل فينشتاين، الامبراطورية في عشرينيات القرن السادس عشر من تاريخ الدولة العثمانية م. س. د، ص ٣٢٠ وأيضاً جب وبيرون، المجتمع الإسلامي والعرب، م. س. د، ص ٤٦٦

(٣) جب وبيرون، المجتمع الإسلامي والعرب، م. س. د، ص ٤٦٩

قضايا الأحوال الشخصية مثل ميراث، والزواج والوصايا والتركات يقوم بالفصل فيها رؤساء الطوائف المعترف بها لدى الدولة. لكن الوثائق العثمانية تشير إلى أن النصارى واليهود كانوا يلجأون إلى القضاة المسم في كل أحوالهم الشخصية بلا استثناء وهي:

أ - تنصيب الأولياء على المفقور والأيام حسب الشريعة الإسلامية للنظر والتحدث في أحوالهم ومراعاة مصالحهم والتصرف لهم وعليهم حتى بلوغهم سن الرشد وهو ما يعرف باسم «الولاية على المال».

ب - تنصيب الأوصياء على الحمل الظاهر طبقاً للشريعة الإسلامية وهو ما يعرف باسم «الولاية على النفس» لحديثه ﷺ «إذا استهل المولود ورث».

ج - العزل من الوصية إذا كان في ذلك مصلحة للوصى.

د - فك الحجر واستيفاء الإرث ببيان بلوغ سن الرشد بشهادة شاهدين من النصارى ثم استيفاء الرشيده لإزائها من الوصية عليها (أمها).

هـ - عدم استحقاق المطالبة النصرية في ميراث مطلقها النصراني المتوفى لأن المطلقة لا ترث حسب الشريعة الإسلامية.

و - الزواج وذلك بتوثيق عقد الزواج في سجلات المحاكم العثمانية وفي حالة الزوجات المطلقات كانت تطبيق قواعد الشريعة فكانت تقضى العدة وتحلف بأنها خالية من الموانع الشرعية.

ي - الطاعة حيث كان القاضي المسلم ينظر دعاوى الطاعة ويصدر فيها أحكاماً كالتى تصدر في حالة المسلمة.

ز - الطلاق فقد أفاد عند غير قليل من الوثائق العثمانية بوقوع النصارى

النصارى واليهود وفقا للشريعة الإسلامية رغم أن أن النصرانية لا تبيح الطلاق^(١). وقد خصّصت الدولة العثمانية محكمة خاصة لأهل الذمة في العصر العثماني وهي محكمة القسمة العربية والتي كانت مقرها بالمدرسة الكاملة بين القصرين بالقاهرة وكان يرأسها القسّم العربي الحنفى، وقد كانت تنظر فى قضايا غير المسلمين فى المعاملات وغيره من الشؤون المدنية والشخصية وهى تحكم وفقا للشريعة الإسلامية. وتشير كثرة الوثائق المقيّدة بسجلات المحاكم والتي تخص قضايا غير المسلمين إلى رغبتهم وحرصهم على التقاضى لدى القضاة المسلمين لاقتناعهم بعدالتهم كما تشير إلى تفضيلهم الشريعة الإسلامية على شريعتهم وموافقتهم على تطبيق قوانينها عليهم، ومساواتهم فى التقاضى مع المسلمين من جميع الوجوه وهو يوضح ما تمتع به أهل الذمة من عدالة وحرية ومساواة فى العصر العثماني^(٢).

٣- المشاركة فى الحياة العامة وتولى الوظائف:

تمثل الدولة العثمانية خبرة إسلامية نموذجية من حيث تقبلها لغير المسلمين كجزء من نسيجها الاجتماعى العام وذلك منذ قيامها وحتى زوالها وتشير الوثائق العثمانية إلى أن غير المسلمين كانوا يؤادون جميع المهن والأنشطة التجارية والزراعية والحرفية بدون أى تمييز أو تفضيل فالنقابات المهنية كانت تشمل المسلمين والذميين معا وقد وجد الأقباط فى طوائف حرفية يرأسها مسلمون. وفى بعض الطوائف التى تخصص فيها غير المسلمين كالصناعة وجدت لهم طائفة خاصة بهم يرأسها

(١) سلوى على ميلاد، وثائق أهل الذمة فى العصر العثماني وأهميتها التاريخية (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٣ م) ص ١٨ - ٢٢ وأيضا، محمد عتيق، الأقباط فى العصر العثماني (الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٢)، ص ٢٣٦، ص ٢٣١

(٢) سلوى على ميلاد، وثائق أهل الذمة فى العصر العثماني وأهميتها التاريخية المرجع السابق، ص ١٦

مسيحي فكما يذكر «أندريه زيون» استنادا إلى الأرشيف الفرنسي أن أهم طوائف الأقباط هي الصاغة والجوارحجية وسقاية الماء، والتطريز، ولهذه الطوائف شيوخ أقباط أى أن كل طائفة انفصلت حسب ديانتها لكن ذلك لم يكن معروفا قبل القرن الثامن عشر وهو يرجح أن تكون بدعة أحدثها الفرنسيون^(١) - أى أن الانفصال بين الطوائف أمر حادث بفعل عامل خارجي، وكان المسلمون وغير المسلمين يتجاورون في السكنى وحين يميل غير المسلمين ليتخذوا أحياء خاصة بهم فليس معنى ذلك أن هذه الأحياء تمثل «جيتو» لا يشاركون فيها المسلمون فوجود أحياء خاصة بغير المسلمين لا يرجع لأى ممارسة إكراهية أو تمييزية من قبل الدولة أو المجتمع وإنما يحدث ذلك لأسباب تاريخية أو اقتصادية، بل كان هناك عقارات يملكها أقباط ومسلمون معا^(٢)، وفي الوثائق العثمانية نجد ألقابا لأهل الذمة تعكس التقدير والاحترام من هذه الألقاب الحضرة السامية، وكريم الدولة، والمعلم، والراهب أو الهالك جيثا شاء الله أو الهالك قبل تاريخه ولم تكن هذه اللفظة تحمل أى معنى للإهانة بقدر ما كانت تدل على وجهة نظر فقهاء المسلمين في عدم جواز الرحمة على مسوفين من أهل الذمة^(٣). أما من حيث تولي الوظائف في الجهاز الإداري للدولة فنلاحظ أن غير المسلمين قد شاركوا الجيش

(١) محمد عفيفي، الأقباط في مصر من العصر العثماني (الهيئة العامة للكتاب - ١٩٩٢م)، ص ١٦٣ - ١٦٤ وراجع هذه الدراسة أيضا تحت عنوان «أسس الطوائف المهنية» وفي دراسة د. عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم عن دور اليهود في اقتصاديات دمياط في القرن السادس عشر بوضوح إلى مدى بلغ التغلغل اليهودي في اقتصاديات المحافظة راجع عبدالرحيم عبدالرحمن عبدالرحيم، دور اليهود في اقتصاديات دمياط في القرن السادس عشر، مجلة كلية الآداب، ع ٧٥ - جامعة القاهرة - ١٩٩٣ -

(٢) نللى حنا، بيوت القاهرة في القرنين السابع عشر والثامن عشر دراسة اجتماعية معمارية ترجمة حليم طوسون (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، د. ت) ص ٢٧٠ وقد أوردت الباحثة احصائية بتوزيع الأقباط

والمسلمين في حارة النصارى وبيوت الأقباط في حارة النصارى والأحياء الأخرى راجع ص ٢٦٥

(٣) سلوى على ميلاد، وثائق أهل الذمة في العصر العثماني وأهمها التاريخية، ع. س. د. ص ٣٣.

العثماني بكتائب مستقلة أبلت بلاءً حسناً في الفتوحات العثمانية وفي الدفاع عن الدولة، كما أن المناطق التي لم تحكم مباشرة بولاية عثمانيين قد حكمها حكام من أهلها ففي مولدانيا وفالاشيا الرومانيتين كان النيفودات (الحكام) من أهل البلاد وتختارهم الأرسقراطية المحلية من بين عائلات النبوار الرئيسية وكان الباب العالي هو الذي يمنحهم سلطتهم ويسمهم رموزها^(١)، وفي الجبل الأسود الذي كان يحكمه القساوسة فإن أحد الأساقفة الأرثوذكس المنتخب من قبل الشعب ورجال الدين اتخذ لقب أمير الجبل الأسود^(٢)، كما أن أعداداً من التيمارين كانوا من غير المسلمين قبل أن ينجسوا إلى الإسلام، وفي عام ١٤٧٦م كان التزام الشغور الواقعة بين القسطنطينية وإقليم أزميز مركزاً لعدة يونانيين^(٣) وفي مصر تم الربط بين الأقباط والإدارة المالية لمصر بمظم تغلغلهم في دواوينها فقد عملوا بجباية الضرائب (مباشرين) وبدار ضرب العملة وفي إدارة الجمارك وفي ديوان الجوالي، وفي أعمال الصيرفة، ومسح الأراضي ورغم أن مسلمين ويهوداً قد شاركوهم هذه الأعمال إلا أن الأقباط كانوا يمثلون العنصر الغالب^(٤) فيها وقد حرصوا على احتكار هذه الوظائف لأنها تمثل أعلى وظائف الإدارة المدنية^(٥)، أي أن الخبرة العثمانية تعاملت مع غير المسلمين باعتبارهم جزءاً من النسيج العام للمجتمع الإسلامي ولم تمارس تجاههم أي سلوك تمييزي أو إكراهي وبالتالي فإن المفردات

- (١) جبل فينشتاين، الولايات البلقانية (١٦٥٦م - ١٧٧٤م) في تاريخ الدولة العثمانية إشراف روبر مانتيران ج ١، م. س. ذ، ص ٤٤٠، ص ٤٤٤.
- (٢) نفس المرجع، ص ٤٧.
- (٣) نيكورابيلد بيسينو، تصفية الأرسقراطية العثمانية (القرن ١٦ - مع عشر وأحدهم عشر) في تاريخ الدولة العثمانية إشراف مانتيران - ج ١، م. س. ذ، ص ١٧٧.
- (٤) محمد عفيفي، الأقباط في مصر في عصر العثماني م. س. ذ، ص ١٠٦ - ١٠٧، وأيضاً راجع إلهام محمد علي ذهني، مصر في كتاب الرحالة الفرنسيين في القرنين السادس عشر والسابع عشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩١، ص ٧٨ - ٧٩.
- (٥) محمد عفيفي، الأقباط في مصر في عصر العثماني، م. س. ذ، ص ١١٠.

التي يهتم بها علم الأقباليات المعاصر مثل التعصب، والتحيز، والتحامل، والتمييز، والاضطهاد، والتفرقة لم تعرفه خبرة الإسلاميه عامة والخبرة العثمانية خاصة.

٤- دور العلماء فى الممارسة العثمانية:

سئل المفتى العثمانى يوماً اجتمع أحد عشر مسلماً على قتل نصرانى أو يهودى من رعايا السلطان وهم يدفعون الجزية فماذا يفعل بهم فأجاب يقتلون ولو كانوا واحداً وألفاً^(١)، وقد أراد سليم الأول أن يقضى على النصارى جميعاً ويحول كنائسهم إلى مساجد ولم يصبر بنيته ولم يكشف المفتى بما يريد وإنما سأله أيهما أحق بالفخار فتح العالم بالسؤال أم حمل الدنيا على الإسلام فأجابه المفتى إن حمل الناس على الإسلام وإخراجهم من الظلمات إلى النور أكبر ثواباً عند الله فلما أفتاه بذلك أمر الصدر الأعظم بتحويل الكنائس إلى مساجد ومنع النصارى من إقامة شعائر دينهم وإعدام كل من تأخر عن اعتناق الإسلام فشاور الصدر الأعظم المفتى فى الأمر وأفتى استناد السلطان الى فتواه فى هذا الأمر فسعى المفتى إلى حضور البصيريك الرومى (الأرثوذكس) فى حصره السلطان فأذن له فى الوقوف أمام مجلس السلطان وخطب المفتى خطبة ضافية أشار فيها إلى الحقوق التي اكتسبها النصارى بعهد قسطنطين وأشار لآى القرآن الآمرة بالرفق بأهل الكتاب وتركهم أحراراً فيما يشقون ماداموا يدفعون الجزية عن يدهم وهم صاغرون فرجع عن أمره^(٢)، وذكر شكيب أرسلان أن السدى قام بذلك هو شيخ الاسلام «زنبيللى على أفندى» وسأل له «لا يحق لك هذا والمسيحيون واليهود متى

(١) حسين ليب، تاريخ الأتراك العثمانيين، ج ٥، ص ١٢.

(٢) نفس المرجع، ص ٦٣.

خضعوا ودفعوا الجزية فقد عصموا منك دماءهم وأموالهم»^(١). إن نموذج التسامح والعدل العثماني قد فرض نفسه على العالم كله بحيث صار النموذج الأحق بالاعتداء إلى حد أن كتابات عدد من المفكرين الإيطاليين قد نادت بتطبيق التدابير العثمانية المطبقة في الامبراطورية على أوروبا فقد نادوا بملكية الدولة للأرض ومنع بيعها أو شرائها أو إهدائها وأن لا يملك المرء إلا الأشياء التي حصل عليها نتيجة عمله كما طالبوا بمنع الربا وتكديس الثروات وإخضاع التجارة للرقابة الصارمة عن طريق «مراقبين عامين» محتسبين بالمصطلح الاسلامي - كما طالبوا بمنع الخمر والقمار والنرد والشطرنج وعدم الانغماس في التهو الفاحش والملذات ومشاهدة التمثيليات الفاضحة^(٢)، بل أنكرت بعض حركات الإصلاح الديني مبدأ التثليث وآمنوا بالوحدانية وكان هؤلاء المصلحون المناهضون للإقطاع في القرن السادس عشر يطالبون بمجيء العثمانيين ويسترشدون علنا بأفكارهم ولم يكن الأمر يقتصر على عقد حلف سياسي محض لمواجهة عدو مشترك ولكن القرن السادس عشر تميز بظاهرة نزوع الجماهير الأوروبية إلى الإسلام فأكد المؤرخ الفرنسي «فرنان بروديل» على الحقيقة التالية «أصيب المسيحيون المجاورون للبلدان الإسلامية بدوار الردة» فقد بدأوا ينقلبون من المسيحية إلى الإسلام أفواجا أفواجا طوال القرن السادس عشر والسابع عشر^(٣) وتصف وثيقة رسمية الوضعية سنة ١٥٩٦م فتقول «الزوارق المحملة بالأشخاص المستعدين للارتداد عن دينهم ظلت تنطلق من

(١) شكيب أرسلان، حاضر العالم الاسلامي - المجلد الثاني (دار الفكر - ١٩٧٣ - ١٣٩٤ - ط ٤) ص ٢١٠ -

ج ٣ وقد أورد محمد عفيفي صورة لفتوى شرعية لصالح أقدام مصر حيث قدم شكوى في صورة فتوى يسألون عن جواز ظلم جماعة لهم رعه أنهم يؤدون الجزية وفي جميع العنصر من المذاهب الأربعة بأنه لايجوز أذية النصارى وأن ذلك حرام، وسنورها لأهميتها كمدقق في نهاية الدراسة

(٢) نيقولاى إيفانوف، الفتح العثماني للأقطار العربية ١٥١٦ - ١٥٧٤ - ترجمة يوسف عطا الله - مراجعة مسعود

ضاهر، م. س. ذ، ص ٢٧٢ - ٢٧٣

(٣) نفس المرجع، ص ٢٧٣

صقلية» ويقدر بروديل عددهم بمئات الآلاف ويصنف «س توريكا وسردينية وصقلية وكالابريا وجزيرة البندقية ومن جميع أصقاع البحر الأبيض المتوسط تدفق المرتدون إلى الإسلام ولم يحدث أى انتقال فى الطريق المعاكس^(١). لقد قدم العثمانيون نموذجاً إسلامياً وصف بأنه المدافع عن حقوق البسطاء وأنه الموسوم بالعدالة والكمال وأن حلوله فى أى بلد يعنى نهاية الشرور والمعائب وظهرت فى أوروبا أدبيات الحنين والحب للعثمانيين ففى رواية تحمل اسم «التركي» لمؤلفها روزنبلوت فى القرن الخامس عشر يصف التركي بأنه يدافع عن الفلاحين والتجار الذين يسامون أشد أنواع العذاب ويقف إلى جانب المساكين والفقراء والمعتبين، لقد كانت الدولة العثمانية هى «البلد الوحيد السعيد العادل حيث لا نزاعات اجتماعية بين السكان^(٢)».

خامساً: الدولة العثمانية والمسألة الشيعية:

اتسمت منطقة الأناضول الشرقى وآسيا الوسطى بانتشار الطرق الصوفية التى تتبنى المذاهب الباطنية وقد عبرت هذه الطرق عن نفسها بتحديداتها للأنظمة السياسية فقامت ثورة «بابا إسحق» التى هدأت الدولة السلجوقية وإيها يعزى ضعفها وانهارها أمام الهجمات المغولية. والى ثورة بابا إسحق ترجع الحركات الباطنية التى قامت فى وجه الدولة العثمانية ومنها ثورة «بدر الدين السيمائوى» التى هدأت الدولة العثمانية لفترة طويلة^(٣). ولقد كان أحد الأوجه الباطنية لهذه الحركات هو تشيعها المتعصب وإباحيتها وإحاديها، وكان القزلباش (الرأس الأحمر) أحد هذه الطرق التى تنتسب إلى الشيخ صفى الدين (١٢٥٢ - ١٣٣٤م) الأردبيلى والذى

(١) نيقولاى إيفانوف، الفتح العثمانى للأناضول العربية، م. س. د ص ٢٧٣

(٢) نفس المرجع، ص ٤٧.

(٣) راجع هذه الدراسة تحت عنوان حركة بدر الدين السيمائوى - فصل الرابع.

تجمع حوله البدو التركمان الذين طوروا لأنفسهم لباس رأس يميزهم عن غيرهم وعرفوا به بعد وكان لهذا اللباس رأس متميز له ١٢ لغة تمجيدا للأئمة الاثني عشر^(١)، واستطاع هؤلاء البدو في عهد إسماعيل بن الشيخ حيدر بن الشيخ جنيد^(٢) بن الشيخ إبراهيم بن الشيخ صدر الدين بن الشيخ صفى الدين أن يؤسسوا دولة في إيران هي الدولة الصفوية التي تبنت المذهب الشيعي وجعلته المذهب الرسمي لإيران لأول مرة في تاريخها. وحكم الجوار الجغرافي بين الدولة الصفوية الناشئة والدولة العثمانية الفتية فإن إسماعيل الصفوي بدأ يث دعاة لنشر المذهب الشيعي في الأناضول الشرقي لتثوير الشيعة المنتشرين هناك لإحداث قلاقل داخل الدولة العثمانية ولم يكن ممكنا لدولة فتية كالدولة الصفوية أن تقنع بجوار سلمى مع الدولة العثمانية لأن طبيعة المذهب الشيعي اقتحامية تعتمد على دعوة الآخر دائما إلى مذهبها ولا تقبل التعايش كما أن وجود امتدادات شيعية داخل الدولة العثمانية يغري بنشر المذهب الشيعي داخلها خاصة وأن شرعية الدولة الصفوية الناشئة في نظر أتباعها يستند إلى قدرتها على نشر المذهب وضم أتباع جدد إليه، وقد مثل النشاط الشيعي في الأناضول خطرا على هيبة الدولة العثمانية باعتبارها حامية للمذهب السني ولم يتخذ السلطان «بيازيد الثاني» خطوات حاسمة لمواجهة الخطر الشيعي الدايم أملا إقناع الشاه إسماعيل بالتوقف عن نشر المذهب الشيعي بين تركمان الأناضول^(٣) لكن الشهزاد سليم هو الذي تصدّى للخطر الشيعي مما جعله موضع اعتبار كبير لدى الانكسارية واجماهير الى حد تأليف قصائد شعبية فيه مثل «سر سلطانى سر، اليوم يومك»^(٤)، وقد أعطى للصراع

- (١) أحمد عبدالرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، م. س. د. ص ١٦١
(٢) كان الشيخ صفى نفسه سنيا منسوبا وأول من اعتنق المذهب الإسلامي من أجهار هو جنيد ١٤٤٧ - ١٤٦٠ م. وكانت والدته إسماعيل نفسه سنية وقد فتنها لأصرارها على المصا على المذهب السني وراجع بلماز أرتونا، تاريخ الدولة العثمانية، م. س. د. ص ٢٠١ - ٢٠٢، وراجع أيضا محمد عبداللطيف البحرأوى، فتح العثمانيين عدان، م. س. د. ص ٩
(٣) محمد حرب، العثمانيون في التاريخ والخصارة، م. س. د. ص ٢٨
(٤) بلماز أرتونا، تاريخ الدولة العثمانية، م. س. د. ص ٢٠٦

بعده الشعبي قيام الشيعة في الأناضول بتمرد كبير تزعمه ضابط من السباهية العثمانية واسمه «شاهتولو» الذي هرب إلى إيران بدعوة من الشاه إسماعيل الصفوي وتعلم هناك حيث صار خليفة (وكيل محابرات) وعاد سرا إلى الأناضول حيث قاد التمرد الذي لم يخمد إلا بسير الوزير الأعظم علي باشا إلى المتمردين وهزيمتهم وقد قتل في هذه المواجهة الصدر الأعظم نفسه^(١) توأكب التمرد الشيعي ونشاط الدولة الصفوية علي الحدود العثمانية مع صراع داخلي علي السلطة بين أبناء «بيازيد الثاني» انتهى لصالح سليم الأول العثماني الذي صار سلطاناً سنة ١٥١٢م وكان الخطر الشيعي يمثل القضية الاستراتيجية الأولى علي أجندة السلطان سليم لأن الدولة يمكن أن تقع بين فكي كماشة أو تحالفت الدولة الصفوية مع أي قوي أوروبية مناوئة للدولة العثمانية لذا فإنه بدأ يعد العدة للقضاء النهائي علي الصفويين وقام بحصر أسماء «القرزلباش» في الأناضول فوجدهم ٤٠,٠٠٠ نسمة واستفتي في قتلهم فأفتي له بذلك فنكل بهم^(٢) وقبل أن يشن الحرب علي الشاه إسماعيل فقد كتب إليه يدعو: إلي الرجوع عن العقائد الباطنة التي يعتنقها فقال له «إن علماءنا وفقهاءنا قد حكموا عليك بالنقصان بصنعتك مرتداً وأوجبوا علي كل مسلم حفيفي أن يذأع عن دينه ويحطم الحجر المحقة في شخصك أنك وأتباعك ولكن قبل أن تبدأ الحرب معك فإننا ندعوك لحضرة الدين الصحيح قبل أن نشهر سيوفنا وزيادة علي ذلك فإنه يجب عليكم أن تتخلى عن الأقاليم التي اغتصبها منا اغتصاباً^(٣) ورغم انتصار السلطان سليم الخامس علي الشاه إسماعيل

- (١) محمد حرب، العثمانيون في التاريخ واحتمارة، م.س.د، ص ٢١ ونيف لزونا، نفس المرجع ص ٢٠٩
(٢) محمد حرب نفس المرجع ص ٢٧ وراجع أيضاً حسن نيب، التاريخ الأثرى العثماني، م.س.د، ص ٤٠ - ٤٢، وتفاضات المصادر في تقدير عدد قتلى شيعة نكر الباطن يستشهدون له نفس هذا العدد (٤٠,٠٠٠ - ٧٠,٠٠٠)
(٣) نفس المرجع، ص ٤٣ ومحمد حرب، نفس المرجع ص ٢٨ وراجع أيضاً محمد عبد اللطيف البهراوي، فتح العثمانيين عدن، م.س.د، ص ٩٣

الصفوي في معركة «جالديران» سنة ١٥١٤ م إلا أنه لم يستطع أن يقضي علي المذهب الشيعي، كما فعل صلاح الدين في مصر وظلت المسألة الشيعية ساكنة حتي عام ١٥٣٣ م حيث صار ضمهاسب ابن الشاه إسماعيل الصفوي حاكماً لايران ولكي يمكن محاصرة الخطر الشيعي فإن الجيش العثماني قد نزل من شمال العراق ليسيطر علي بغداد ثم يصل إلي الخليج العربي وفي هذه الأثناء دخلت النجف وكربلاء المدينتين الشيعيتين المقدستين في حوزة الدولة العثمانية وقد توجه سليمان القانوني إلي العتبات المقدسة فزارها كما أمر بالاسراع في أشغال البناء التي كانت جارية بمسجد الكاظميين^(١) وحملت الدولة عني عاتقها القيام بإدارة العتبات الشيعية المقدسة وتنظيم وجود الشيعة فيها ودفن دوراهم بها وهو ما جعل الشناوي يقول «إن الدولة العثمانية وهي الدولة السنية والمدافعة عن المذهب السني في العالم الإسلامي قد يسرت السبل أمام شيعة فارس والهند وأفغانستان وغيرهم لزيارة العتبات المقدسة في العراق وكانت في تصرفاتها مثالا يحتذي في الترفع عن سياسة التعصب الديني المذهبي»^(٢) ولم تكن الحمئة التي قام بها سليمان القانوني ضد إيران سنة ١٥٣٣ م هي الحملة الوحيدة فقد أعقبها حملتان سنة ١٥٤٨ م و انتهت الحملتان بصلح حقق وحدة الأناضول وضم العراق وبعض أجزاء قفقاسيا وكلها مكاسب عظيمة لكنها كانت بعيدة أن تكون حلا جذريا وكما يقول «أرتونا» لا شك أن معاهدة أماسيا هي إحدى الوثائق العديدة التي تثبت أن العثمانية دولة عالمية عظمي لكنها في الوقت ذاته تعتبر وثيقة التسام العالم التركي إلي قسمين بمعنى دخول إيران الشيعية بين تركيا وتركستان وعدم إمكان اجتياز هذا السد

(١) اندري كلو، سليمان القانوني، م.س.د، ص ١١٩.

(٢) عبد العزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، ج ٢، ص ٨١٤.

وبالتالي ترك ملايين من الأتراك تحت رحمة إيران نيتليرا إلي إيرانيين كما أقرت بصورة رسمية قبول الشاه حاكما تعادل درجته الهادشاه وتساويه (١) إن مقولة لولا الشاه لوصلت العثمانية إلي الراين صحيحة وإن كانت المقولة المتقابلة لولا أوروبا وخاصة أسبانيا وألمانيا لوصلت العثمانية إلي تركستان هي مقولة صحيحة أيضا (٢). ولم تكن الحملات التي شنها القانوني أو معاهدة أمسيا هي الأخيرة في تاريخ العلاقات بين الشيعة والسنة بل تجددت الحروب بينهما مرة ثانية منذ عام ١٥٧٨م واستمرت حتي عام ١٥٩٠ حيث وقعت معاهدة استنبول التي طالبت فيها إيران بالصلح علي أساس مبدأ Status-quo - الوضع الراهن - والذي كان في صالح الدولة العثمانية حيث اعترف الشاه بكافة الفتوحات العثمانية وأنه من جملة الحكام الذي يجرون سلطنتهم تحت السيادة العثمانية وكما يقول أرتونا فإن هذا الحادث يعد ذروة الشوكة في التاريخ العثماني لأنه يعني أن الشاه قد قبل أن يكون السلطان هو الحاكم الأعلى لأول مرة وقد قبلت إيران في هذه المعاهدة احترام حرية المذاهب السنية ووافقت علي عدم سب شخصيات السنة العظمى وقد كتل ذلك حماية المذهب السني في القفقاس إلي يومنا هذا (٣). ثم عاد الشاه عباس الصفوي ليشن حربا جديدة علي العثمانيين سنة ١٦٠٣م حقق فيها بعض الانتصارات العسكرية ليتم الصلح أولا سنة ١٦١٣م ثم تستأنف الحرب ليوقع الصلح سنة ١٦١٨م وبعد خمس سنوات استطاع الصفويون احتلال بغداد سنة ١٦٣٤م لمدة خمسة عشر عاما استمرت فيها الحرب بوحشية بين الجيوش العثمانية والإيرانية حيث وقعت معاهدة قصرشيرين سنة ١٦٣٦م والتي ظلت الحدود التي أقرتها معترفا بها إلي يومنا

(١) بلماز أرتونا ، تاريخ الدولة العثمانية ، ج.١ ص. ٣٤٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص. ٣٤٨ وهذه المقولة نزل كسب مثل الخطر الشعبي بتحصينه الاسم بحي مع الصفوي الغربي .

(٣) نفس المرجع ص. ٤٢٠ .

هذا (١) ثم اتجهت إيران إلى الضعف وكان ذلك سببا في تصاؤل خطرها علي الدولة العثمانية وكانت آخر الحروب التي نشبت بين الدولتين هي تلك التي وقعت بين عامي ١٨٢١ - ١٨٢٣م ثم نظم العلاقة بينهما بعد ذلك عدة معاهدات هي معاهدة أرضروم سنة ١٨٢٣م ومعاهدة سنة ١٨٤٦م ثم الوفاق بين نظارة الخارجية العثمانية والسفارة الإيرانية سنة ١٨٧٥م (٢). ويمكن أن نسجل علي الممارسة العثمانية تجاه المسألة الشيعية عدة ملاحظات:

١- أن الدولة العثمانية لم تبادر إلي اتخاذ موقف استنصالي تجاه شيعة الأناضول ولا تجاه الدولة الصفوية إلا بعد تعاطف اخطر الشيعي ممثلا في وجود دولة كان ظهورها أقوى بكثير من مجيء الفاطميين إلي مصر (٣) وأن هذه الدولة بدأت تمارس أعمالا وحشية تجاه السنة المقيمين في إيران وعملت علي تثوير الشيعة المقيمين بالأناضول عن طريق بث الدعاية السرية بينهم بل حاولت تحويل السنة في الأناضول والقوقاز إلي المذهب الشيعي.

٢- تراوح أسلوب الدولة العثمانية في التعامل مع المسألة الشيعية بين استخدام القوة في عهد سليم الأول بغرض التخلص من المشكلة الشيعية برمتها ولذا فقد توسع في قتل الشيعة بالأناضول كجزء من حماية الجبهة الداخلية لتحقيق الحسم في المواجهة العسكرية وذلك بالقضاء علي الدولة الصفوية قضاء نهائيا وكانت لهجة الخطاب الحاد بين السلطان والشاه تعكس عمق التحدي الصوفي للدولة العثمانية كما تعكس رؤية علماء الدولة العثمانية للصفويين باعتبارهم مرتدين ويحتمل أن تكون العقائد الصفوية في هذه المرحلة لا تزال مشبعة بالأفكار المهرطقة التي لا تعبر

(١) نفس المرجع ، ص٩٨٣.

(٢) راجع يوسف آصاف، المعاهدات الدولية التي عقدتها الدولة العثمانية مع الدول الأوروبية - مترجم (مصر - ١٨٩٦م، ط ٢) ص١١٣ - ص١٢٩ حيث توجد نصوص هذه المعاهدات.

(٣) يلماز أرتونا ، تاريخ الدولة العثمانية م.س. د. ص٣٤٣.

عن صحيح الدين الإسلامي لكن قتال الشيعة في إيران وقتلهم في الأناضول بشكل واسع لم يكن بسبب ردتهم بقدر ما كان بسبب امتناعهم علي الدولة وتهديدهم لأنها إلي حد التحالف مع الكفار علي الجبهة الأوروبية^(١) أما في عهد سليمان فإنه قد أصبح واضحاً أن الوجود الشيعي لا يمكن القضاء عليه وبالتالي فإن الحروب ضد إيران كانت بسبب إصرارها علي استمرار الدعاية للمذهب الشيعي داخل الدولة العثمانية والمناطق السنية الأخرى في التوقار أي أن حروب سليمان القانوني كانت بقصد حماية المذهب السني داخل الدولة العثمانية ومناطق نفوذها الأخرى المتاخمة لإيران ولم يعمد إلي التوسع في القتل لأتباع المذهب الشيعي. وكانت الحروب عادة تنتهي بمعاهدات تقرب الوضع القائم. أي أن آلية المعاهدات برزت، في عهد سليمان كأحد آليات التعامل مع المسألة الشيعية وستبقي الحرب والحرب المضادة هي الصيغة الغالبة في العلاقات الإيرانية - العثمانية منذ القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر وذلك من أجل نشر الدعاية الشيعية من قبل إيران وحماية المذهب السني من قبل الدولة العثمانية ثم صارت المعاهدات هي الآلية الرئيسية في تنظيم العلاقة بين الدولتين بعد ضعف إيران حيث وصفت المعاهدات إيران بأنها دولة إسلامية وحيث اهتمت المعاهدات بتخطيط الحدود وتنظيم حركة القبائل وتنظيم الزيارات الشيعية للأماكن المقدسة الواقعة داخل الأراضي العثمانية.

٣- اتسم السلوك الشيعي تجاه أهل السنة في البلدان التي فتحها الشيعة بتمتحي القسوة حيث عمِد إلي الإكراه لفرض المذهب الشيعي كما ارتكبت مذابح ضد النساء والأطفال ولم يُتورَع عن إقامة محوّر مع العنّام العربي للقضاء علي الدولة

(١) أرتونا، تاريخ الدولة العثمانية. ص٤٢

العثمانية السنية إلي حد أنه لم يكن بسوسع أوروبا أن تقاتل الدولة العثمانية وحدها بدون إيران حتي بداية القرن الثامن عشر^(١) بينما اتسم السلوك العثماني بالتسامح ولم يعرف عنه أي ممارسة إكراهية لاتباع المذهب الشيعي ولكن استخدام القوة بشكل واضح في عهد سليم ضدهم كان بسبب تهديدهم للأمن القومي العثماني بامتناعهم علي الدولة وقيامهم بشورات داخلية ضدها ثم نشر الدعاية الشيعية بإصرار بين سكان الأناضول بشكل هدد وحدته وبيدو مئذنت للاتباع أن يكون الخطر الشيعي المنتسب للإسلام هو المهدد للدولة وليس غير المسلمين الذين كانوا يمثلون الأغلبية فيها إن ذلك يمثل استمرارا للظاهرة الفريدة في التاريخ الاسلامي منذ ظهور الخوارج وهي أن الخطر علي الدولة الاسلامية كان يأتي ممن يتسبون إلي الاسلام وليس من غير المسلمين^(٢).

العثمانية: التنظيمات الخيرية (١٨٣٩ - ١٨٧٦ م) التحول في النموذج العثماني

تمثل هذه المرحلة خاتمة لمسوار طويل من الصراع الفكري والسياسي والاجتماعي حول السؤال الصعب لماذا الانحطاط الذي أصاب الدولة العثمانية؟ وكيف يمكن تجاوزه وتحقيق النهضة؟ وفي الواقع فإنه منذ عهد سليمان القانوني الذي مثل قمة الصعود العثماني وهناك اجتهادات حول كيفية تحقيق الفعالية المستمرة للنظام العثماني ومواجهة بعض مظاهر الخلل التي بدأت في التسرب إنه لكن الاجتهادات الفكرية حول الإصلاح كانت داخلية بمعنى أنها ستلهم النموذج العثماني ذاته في

(١) يلماز أرتونا، تاريخ الدولة العثمانية م.س.د. ص ٥٨٠

(٢) وعن تطور العلاقات العثمانية - الشيعية نحو التحسن وتعاضد لإدراك بوجود عنصر خارجي مشترك ص. العالم الاسلامي وهو ما يفرض توحيد الجهود السياسية لتفادي زحف - أحمق - سهاد بركات الشوايكة، حركة الجامعة الإسلامية، (مكتبة المنار - الأزرق، ١٩٨٤ - ٤ : ١٠٠ - ١٠١)، ص ٢٧ - ٢٨

فترات عظيمة وقوته (١) ولا بد من الإشارة إلى أن الدولة العثمانية كانت تفرض عالميتها وقوتها حتي بعد قرن كامل من نهاية عصر سليمان القانوني لكن قوة الدولة لا تقاس مستقلة عن القوة التي يحققها الفعول الدوليون الآخرون أي أن بروز قوتي سياسية جديدة كالروسيا والنمسا وتعاضم قوة الدول الأوروبية الصاعدة كالمجترات وهولندا وألمانيا كان يمثل تحدياً وخصماً من قوة الدولة العثمانية (٢) وكانت معاهدة كارلوفجة سنة ١٦٩٩م من أهم أعوام التاريخ لأنها تظهر انتقال التفوق الآسيوي إلى أوروبا لقد أوضحت إمكان هزيمة الأتراك ووافق البادشاه علي مخاطبة حكام أوروبا في مكاتباته بخطاب «أنتم بينما كان يخاطبهم في السابق بأنتم» كانت أول اتفاقية في صالح أوروبا وضد تركيا (٣) ثم كانت معاهدة ساروفتزر سنة ١٧١٨م والتي أخرجت المجر من الحوزة العثمانية وأدخلت قسم من الرعايا العثمانيين في الحوزة الألمانية بل كان المسلمون في بلغراد ينسحبون إلي الأراضي العثمانية ثم كانت معاهدة كوتشك كيبيلر جي سنة ١٧٧٤م التي أكدت بصفة نهائية أن الدول العثمانية دخلت طور الانحطاط وأن الروسية أصبحت دولة عالمية أي أن القرن الثامن عشر بكامله كان قرن الاكتشاف العثماني لأوروبا واعتبارها صورة للتقدم فتقدم ضابط فرنسي هو «دور وشفور» مشروعاً للإصلاح العسكري عام ١٧١٨م بعنوان «مشروع من أجل إقامة فريق هندسي في خدمة الباب العالي» وأرسل الوزير إبراهيم دامادا باشا (١٧١٨ - ١٧٣٠م) سفارة إلي باريس عام ١٧١٩م وطلب من سفيره محمد أفندي أن يضمن عند عودته تقريره

(١) راجع هذه الدراسة تحت عنوان «التحول في المؤسسات العثمانية

(٢) خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي دراسة في المؤثرات الأوربية علي العثمانيين في القرن الثامن عشر

(دار الطليعة - بيروت - ١٩٨١ - ص ١ - ٢٩ - ٣٠

(٣) يلماز أرتونا، تاريخ الدولة العثمانية، م. س. د. ص ٥٨٣

تفاصيل ما يمكن نقله إلى البلاد العثمانية من مؤسسات حديثة^(١) ثم كانت محاولة «إبراهيم متفرقة» التي تعد الأولى في الدعوة للاستفادة من علوم أوروبا واستيعاب التقنية الحديث وإعادة تنظيم القوات العثمانية وفنّها لقد ضمن هذه الدعوة كتابه «أصول الحكم في نظام الأمم» الذي صدر عام ١٧٣١م^(٢) لقد أضاف «متفرقة» شيئاً جديداً في تأمله حول المؤسسات العثمانية كانت هذه الإضافة متمثلة في حديثه عن العامل الأوروبي^(٣). وفي عهد محمود الأول (١٧٣٠ - ١٧٥٤م) أعد الفرنسي (دوبونفال) (١٦٧٥ - ١٧٤٧) تقريراً بعنوان «بعض أحوال تاريخ دول أوروبا» سنة ١٧٣٣م وعمل علي تحديث المدفعية العثمانية، وفي عهد مصطفى الثالث (١٧٥٧ - ١٧٧٣م) استخدم الفرنسي «البارون دوتوت» الذي نظم المدفعية والترسانة والبحرية وكان أول أوروبي مسيحي يتم استخدامه في عمل حساس دون أن يشهر إسلامه^(٤) وكان استخدامه فاتحة لدخول المؤثرات الأوروبية إلى استامبول وتبدل النظرة إلى الأوروبيين المسيحيين، وفي عهد السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ - ١٨٠٨م) أخذت الإصلاحات صفة الشمولية فأول مرة يتم تنفيذ برنامج إصلاحي شامل يستهدف المؤسسات العسكرية والمالية والإدارية والتعليم ويستلهم المثال الأوروبي فكان في ذهن السلطان ضرورة إجراء برنامج إصلاحي شامل للمؤسسات الدولة وعدم الاكتفاء باستقبال الخبراء وإيفاد السفراء وكان يري إتمام الإصلاح بمساعدة فرنسية وقد أنشأ (مجلس مشورة سنة ١٧٩٢م ضم اثنين من غير المسلمين فيه أحدهما فرنسي اسمه (Bertrand) والآخر أرمني (Mouradgead' ohsson) وكان ذلك يدل علي رغبته في تجاوز القوانين التي تمنع استخدام غير المسلم في شئون سياسية حساسة ثم تعزيز الانفتاح على الغرب ودعوة الافكار الأوروبية

(١) خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر، م.س.ذ، ص٣٤.

(٢) نفس المرجع، ص٣٩.

(٣) نفس المرجع ص٤٣.

(٤) نفس المرجع، ص٤٨.

للتسرب داخل الدولة العثمانية^(١) وأعلن عن النظام الجديد وهو مجموعة تنظيمات هادفة إلى إجراء إصلاحات في المجالين العسكري والمالي^(٢) ولأول مرة في تاريخ الدولة العثمانية تعتمد السفارات الدائمة في العواصم الأوروبية. لقد أدت تجربة سليم الثالث إلى تكوين طبقة جديدة من المفكرين المتأثرين بأخضارة الغربية بينهم سفراء^(٣) وموظفين في الإدارة العثمانية وقد ترك هؤلاء أثرا فكريا تضمنت رحلاتهم ورؤاهم للإصلاح والتي طُبعت بتأثيرات مفكرين عريبيين بل كتب مفكرون عثمانيون مؤلفات باللغة الفرنسية فنشر «حمود رثيف» عام ١٧٩٨م كتابه الهام «جدول التنظيمات الجديدة في الدولة العثمانية» وكتب سيد مصطفى عام ١٨٠٣م «نقد حالة الفن العسكري والهندسة والعلوم في القسطنطينية^(٤)» وظهرت مفاهيم سياسية جديدة مثل الثورة Revolution والتكتيك (Tactique) والوطن Patrie والحرية (Liberte) - والمساواة وغيرها وكما ينقول أرتوتونا فإن جماعات ثلاث عرفها عصر سليم الثالث بخصوص الموقف من الإصلاح؛ وهم المثاليون المحافظون: الذين يدعون إلى إحياء المؤسسات العثمانية القديمة. والرومانطيقون: - الذين يدعون لأخذ التكنولوجيا من أوروبا دون استعجال ودون تبديل في الأنظمة ومن الممكن اللحاق بأوروبا التي لا يفصلنا عنها سوى ٣٠ عاما من التقدم.

(١) خالد زيادة، نفس المرجع، ص ٥١

(٢) نفس المرجع، ص ٥٢.

(٣) خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي دراسة في المؤثرات الأوروبية على العثمانيين في القرن الثامن عشر.

م.س.د، ص ٦٥

(٤) نفس المرجع، ص ٨٥

ثم الراد يكاليون: - الذين يدعون إلي تغيير الأنظمة للحاق بأوروبا وسبقهم^(١) وقد تحمس سليم الثالث لرأي الراديكاليين وقد كان يظن أنهم متفوقون في رؤيتهم لكنهم كانوا جماعات ثلاث: - وهم (القائلون بأفضلية كل شيء أوروبي وأن كل شيء عثماني، تركي أو حتي إسلامي فاسد وهؤلاء ينتكرون للتاريخ التركي والعثماني والإسلامي وأصحاب المصالح الحريصين علي الثروة والنفوذ والسلطة وهؤلاء غايتهم المناصب وامتصاص البلاد تحت شعار الإصلاح. ثم رجال الدولة المخلصون الذين يريدون نهضة تركية بإجراءات راديكالية سريعة^(٢) لقد كان معني ذلك وجود تيارات متعارضة وبروز أزمة في الهوية عكست نفسها في ازدواجية المؤسسات حيث وجدت مؤسسات حديثة لكنها لم تقض على المؤسسات القديمة وعكست نفسها أيضا في الموقف من الغرب والإصلاحات التي تبني قيمه وقد دفع سليم الثالث حياته نتيجته لذلك. واستمرت جهود الإصلاح مع السلطان محمود الثاني (١٨٠٨ - ١٨٣٩م) الذي أصدر ما يشبه إعلان حقوق الإنسان حين ساوي بين جميع مواطنيه من جميع الأديان فقال «أنا نوابنا هي أن يكون المسلمون مسلمين في مساجدهم فقط ومن وجهة النظر نفسها يكون المسيحيون مسيحين في كنائسهم أريد الاحترام خارج هذه الأماكن لكل المعتقدات وأن يحظى الجميع بنفس الحقوق السياسية وبحمائتي الأبوية»^(٣) وظهرت في عهد السلطان محمود صحافة

(١) يلماز أرتونا، تاريخ الدولة العثمانية، م.س.ذ. ص٤٤

(٢) نفس المرجع، ص٤٦.

(٣) خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي دراسة في المؤثرات الأوروبية عني العثمانيين في القرن الثامن عشر، م.س.ذ. ص١١٠، وأيضا محمد أنيس، الدولة العثمانية والنسب العربي (١٥١٤-١٩١٤م) م.س.ذ. ص٢١٦ ويذكر ستانفورد دشر أن مصطفى رشيد هو الذي زكّن السلطان في تشييد المساواة بين الرعية حتى جعله يقول هذه العبارة وراجع: Stan fordj- show, history of the Ottoman Empire and modern Turkey, valume, 2, p.59.

منظمة روجت للأفكار الفرنسية وأن يصبح الزنى الأوروبي زياً رسمياً لكن أهم أعمال محمود علي الإطلاق هو قضاؤه علي مؤسسة الانكشارية العتيقة التي استمرت ٤٦٥ عاماً فيما عرف باسم الواقعة الخيرية وهكذا يأتي عام ١٨٣٩م الذي شهد إعلان «خط شريف كلخانة» خاتمة لتطورات بدأت منذ قرن تقريباً تحاول إيقاف التدهور والانحطاط الذي أصاب الدولة عبر تمثل القيم والمفاهيم والتقنيات الغربية وقائحة لتأكيد هذه القيم والتقنيات والمفاهيم في أرض الواقع ويذهب الباحث إلي أن التطور الذي تم على أيدي كمال اتاتورك بإعلان العلمانية الكاملة وإسقاط الخلافة كان الاستمرار المنطقي لفترة التنظيمات الخيرية.

مسألة إعلان التنظيمات الخيرية (خط شريف كلخانة سنة ١٨٣٩):-

يوم الأحد ٢٦ شعبان ١٢٥٥هـ الموافق ٣ نوفمبر سنة ١٨٣٩م وفي بداية عهد السلطان عبد المجيد (١٨٣٩ - ١٨٦١م) دعا مصطفى رشيد الوزير العثماني وأحد مهندسي الاقتباس من الغرب النور والعلو. وكبير رجال الدولة والسقراء الأجانب إلي قصر الكلخانة وقرأ علي مسمع منهم خطاً معنوناً باسم التنظيمات الخيرية ويقصد بالتنظيمات تنظيم شئون الدولة وفقاً للمنهج الغربي وإقرار مبادئ الحرية والمساواة والإخاء بين الرعايا جميعهم على اختلاف مذاهبهم^(١) وبذا صار عبد المجيد أول سلطان عثماني يضني علي حركة تعريب الدولة العثمانية صفة الرسمية^(٢) وكانت هذه التنظيمات كما يشير محمد تيس تدور حول ثلاث نقاط هامة:

(١) ماجدة مخلوف، معروضات أحمد جودت باشا. رسالة دكتوراه غير منشورة م. س. د. ص ٢٥

(٢) أحمد فهد بركات الشوابكة، حركة الجامعة الإسلامية. م. س. د. ص ٣٢

...الأخذ من الغرب في تنظيم الجيش وتسليحة وفي نظم الإدارة والحكم .
والاتجاه بالمجتمع نحو التشكيل العلماني والخروج عن التنظيم الإسلامي للدولة
والمجتمع . ثم الاتجاه نحو مركزية السلطة في المقسطنطينية والولايات (١) .

ويشير فرمان الكلكانة عددا من القضايا: (٢)

١- الربط بين قوة الدولة العثمانية وضعفها وبين التمسك بالشرعية أو تركها «لا
يخفي علي عموم الناس أن دولتنا العلية من مبدأ ظهورها وهي جارية علي رعاية
الأحكام القرآنية الجليلية والقوانين الشرعية المنيفة بتمامها . . . وقد انعكس الأمر
منذ مئة وخمسين سنة بسبب عدم الانقياد والامتثال للشرع الشريف .

٢ - تأسيس قوانين جديدة تتحسن بها إدارة الدولة وهي عبارة عن الأمن علي
الأرواح وحفظ العرض والناموس والمال . . . وأن لا يحصل تسلط من طرف أحد
علي عرض وناموس شخص آخر بل كل واحد يكون مالكا أمواله وأملاكه
ومتصرفا بها بكامل حريته وليس لأحد أن يتداخل معه بذلك وإذا بالفرض وقع
أحد بتهمة أو قباحة وكان وراثؤه أبرياء الذمة من تلك التهمة والقباحة لا يحرمون
من حقوقهم وإرثهم بواسطة حسبب امروالته .

٣ - تنظيم الخراج بتعيين خراج مناسب علي قدر اقتدار وأملاك كل فرد من

(١) محمد أنيس ، الدولة العثمانية وأثرها العربي ، ص ٣٣ ، ص ٤٤

(٢) اعتمد الباحث في تحليله علي نص فرمان الكلكانة كما أورده محمد فريد بك في كتبه تاريخ الدولة العلية
العثمانية، وراجع محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية ، نفس جلد علي ، ص ٤٨١ .

ص ٤٨٤

وتوجد تحليلات أخرى للفرمان يمكن مراجعتها في : -

- ALBert Hour An

Arabic Thought in the liberal Age 1798-1939. op. cite'p 46

- عبد العزيز عوض، الإدارة العثمانية في سوريا ١٨٦٤ - ١٩١٤ م، ص ٣١

- لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية، م. س. د، ص ١٤٩

أفراد أهالي المملكة «ولا يؤخذ شيء زيادة عن انقرر من أحد وتحديد وبيان سائر مصرف عساكر دولتنا العلية البرية والبحرية وكل لوازماتهم بموجب قوانين إيجابية والإجراء بمقتضاها»، وقد اعتبر الالتزام من أسباب الخراب فالغاء.

٤ - تنظيم الجندي باعتبارها واجبا... يلزم وضع وتأسيس أصول مستحسنه لاستخدام العساكر أزيح أو خمس سنوات بطريق المناوبة

٥ - إصلاح الإدارة والقضاء بحيث لا يجوز للولاة الجرأة علي القتل والمصادرة «ولا يجوز بعد الآن إعدام وتسميم أرباب الجرح جهازا أو خفية بدون أن تنظر دعاويهم علنا بكل دقة بمقتضى القوانين الشرعية»

٦ - القضاء علي الرشوة الكريهة بتدوين قانون شديد لذلك لأنها أعظم سبب لخراب الملك وممقوتة شرعا.

٧ - يتساوي جميع مواطني الدولة في تحقيق هذه المبادئ لصالحهم وتطبيقها عليهم بلا تمييز بين مسلم وغير مسلم «وتمتاز سائر تبعية دولتنا العلية من المسلمين وسائر الملل الأخرى بمساعدتنا هذه الملوكية بدون استثناء»

٨ - وعد السلطان باستمرار الإصلاح عن طريق إصدار التنظيمات والقوانين المتعلقة بأمنية الأموال والأنفس وتعيين الوريكو والتنظيمات العسكرية ووعده باحترام هذه القوانين وأعطى العهد والميثاق بعدم مخالفتها وتنازل عن جزء من سلطته لمجلس الأحكام العرفية الذي أصبح من حقه سن القوانين على أن يصدق عليها السلطان. وقد اعتبر بعض الأوروبيين خطا شديدا كحلخانة عهدنا العهد الأعظم بالنسبة للعثمانيين فقد أكد للمرة الأولى وبصفة رسمية المساواة بين جميع رعايا السلطان أمام القانون وكان معني ذلك القضاء علي حواجز الملل وتوفير الإخاء بين كل الرعايا العثمانية بهدف تقوية الدولة عن طريق تعزيز ولاء سكانها المسلمين والمسيحيين وإضعاف النزعات الانفصالية لكن الذين تصوروا أن خط الكلخانة قادر علي ذلك كانوا يتصفون بالسذاجة لأن الروح القومية المتصاعدة لدى شعوب البلقان قد تجاوزت أي اطار يمكنه إيقافها (١)

(١) أحمد عبد الرحيم مصطفى، طر، إصدار التاريخ العثماني، م. ص. ٢٠٣، ص ٤٥٧

خط الإصلاحيين وخط الكرمليين ١٨٥٦

١٨٥٦

تكملة: الخط الهمايوني سنة ١٨٥٦ م وخط الصلحيين

يمثل الخط الهمايوني الذي أصدره السلطان عبد المجيد في ١ جمادى الآخرة ١٢٧٢ هـ الموافق ١٨ فبراير سنة ١٨٥٦ م قمة تأثير التدخل الخارجي في توجيه السياسة العثمانية وتشكيلها بحيث لو حاول الباحث أن يعنون للسياسة العثمانية في هذه المرحلة لقال «أولوية العامل الخارجي في تشكيل السياسة العثمانية» فرغم أن إعلان الخط الهمايوني هو شأننا الحظي المتميز بالدلالة بين السلطان ورعاياه إلا أن معاهدة دولية هي معاهدة باريس سنة ١٨٥٦ م قد تضمنت الإشارة إليه ضمن بنودها - بند ٩ - وهو ما اعتبر مساسا بشرف الدولة وكرامتها (١) كما أن إعلان الخط الشريف الهمايوني جاء نتيجة لأزمة دولية امتدت لأكثر من خمس سنوات بسبب صراع روسيا وفرنسا علي حماية وتأكيد مطالب مذهبية لرعايا السلطان من غير المسلمين (٢) أي أن العامل الخارجي لم يعد مشكلا لسياسة الدولة بل صار أيضا

(١) لوتسكي، تاريخ الانتظار العربية، م. س. د. ص ١٥٩ - ص ١٦٠ **وهو م (٩)** من معاهدة باريس تقول «سلطان الدولة العثمانية لعنايته بخير وعنايه جميعه قد فضل بإصدار منشور عاينه صلاح ذات بينهم وتحسين أحوالهم بقطع النظر عن اختلافهم في الأديان والمجس وأخذ في ذاته منفسه اجري نحو التصاري القاطنين في بلاده وحيث كان من رغبته ان يبدي الآن شهادة جديدة على بيته في ذلك حوزهم علي ان يظالم الدول المتعاهدة - بذلك المنشور الصادر عن ضيب نفس به لتلقي الدول المتشر رتبها هذه الطائفة بتأكيد مالها من النفع والفائدة ولكن المفهوم منها صريحا أنها لا توجب حفا **الوجه له في أي حال كان علي أن تعرض** كلا أو بعضا لما يتعلق بالسلطان ورعاياه أو بإدارة سلطته الداخلية **أرجح** محمد فرينو . تاريخ الدولة العلية العثمانية م. س. د. ص ٥١٥ . **والتحليل المكاني للمعاهدة باريس سنة ١٨٥٦** **بأنه** حتى الدول الأوروبية في التدخل في الشؤون الداخلية للدولة العثمانية وكم يقول «بول دايون» **ما أن يتم المره ثبلا بلك رموز اللغة الدبلوماسية حتى تنكشف بجلاء رغبة الدول في التدخل في شؤون الامبراطورية** . راجع تاريخ الدولة العثمانية ج ٢ ، إشراف مونتران ص ١٣٨ .

(٢) تفصيلات الازمة راجعها في احمد عبد الرحيم مصطفى ، في أصول التاريخ العنسي . م . س . د . ص ٢١٣ .

مشكلا وموجها لولاءات رعاياها بحيث صار لولاء تبعة الدولة العثمانية لقوي خارجية بشكل سافر وواضح أمرا واقعا لا تملك للدولة معه سوي التكيف والقبول. وقد تحدث عن هذه المعضلة الصدر الاعظم محمد أمين عالي باشا في تقرير كتبه سنة ١٨٧٦م فقال «إن معاهدة باريس جعلت سلامة المملكة العثمانية تحت كفاله خمس دول وكان من شروطها أن هذه الدول لا تتدخل منفردة أو مجتمعة في علاقة السلطان برعاياه فحصل بهذا الشرط تأمين علي الدولة من الخارج وتيسير لعلاقة السلطان برعاياه الزعماء فكان المأهول مراعاة هذا التأمين وتلك الشروط وأن الباب العالي يكون قادرا علي إدارة مصاخره بوجه مرضي غير أن أصول هذه السياسة لم تلبث أن تغيرت تغيرا حيرا للناس جميعا فإن علاقة هذه الدول اعترافا التكدير فلم يعد بوسع الباب العالي أن يعتمد علي تأمينها (١) وقال إن مراد روسيا تهيج رعية الدولة العلية النصاري علي الشكوي والصراخ من الظلم وعلي العصيان (٢). وبينما كان خط الكلدحانة يتناول قضايا عديدة تمس الإصلاح الإداري والعسكري والمالي فإن الخط الهمايوني (٣) يكاد يقتصر علي تنظيم أوضاع غير المسلمين الحقوقية ويشير الخط عددا من القضايا أهمها:

١- إقرار امتيازات الطوائف غير الإسلامية إبقاء كافة الامتيازات والمعافيات الروحانية التي منحت وأحسن بها في السنين الأخيرة... وقد صار الشروع في رؤية وتسوية الامتيازات والمعافيات الخانية للعيوسويين وسائر التبعة الغير مسلمة في مهلة معينة بحيث يهتمون بعرضها إلي جانب بابنا العاني بعد المذاكرة بمعرفة مجالس

(١) عبد العزيز عوض، الإدارة العثمانية في سوريا (١٨٦٤ - ١٩١٤)، ص ٣٠٤، ص ٣

(٢) نفس المرجع، ص ٣٠٤

(٣) اعتمد الباحث في تحليله علي نص الخط الهمايوني في محاسن فريد بك تاريخ الدولة العلية العثمانية

م.س.ذ، ص ٤٨٤ - ٤٨٩.

البطريكخانات»

٢ - إصلاح أصول الانتخابات في الكنائس ومنع كافة الجوائز والعوائد التي تمنح للرهبان وتعيين مرتبات لهم من الدولة «ويصير تعيين معاشات بوجه العدالة بموجب ما يتقرر وبحسب أهمية رتب ومناصب سائر الرهبان» وإدارة مصالح الطوائف غير المسلمة عن طريق مجالس مركب منتخب من الرهبان والعوام من كل طائفة .

٣ - تنظيم بناء الكنائس وممارسه الشعائر لغير المسلمين «والسلاط والقري والمدن التي يكون جميع أهاليها من مذهب واحد لا يحصل أحداث موانع في بناء سائر المحلات التي تكون مثل مكاتب وإستباليات ومدافن مختصة بإجراء عاداتهم حسب هياتها الأصلية وعند لزوم إنشاء هذه المحلات مجددا بحسب استصواب البطارقة ورؤساء الملة يلزم رسمها وبيان صفة إنشائها وتقديم ذلك إلي بابنا العالي . . . وإذا وجدت طائفة من مذهب منفردة بمحل وليست مختلطة مع مذاهب أخرى فلا تصادف صعوبات في إجراء الخصائص المتعلقة بنفاذ عوائدها في هذا المحل علنا . . .

٤ - المساواة بين المسلمين وغير المسلمين وبحيث لا يوجب اختلاف الديانة أي تحقير أو تمييز «وتحمي وتزال إلي الأبد من المحررات الرسمية الديوانية كافة التعبيرات والألفاظ المنضمة تحقير جسس جسس آخر في اللسان أو اجنسية أو المذهب من أفراد تعة سلطنتنا انسيه . . . ، لا يمنع أي شخص من تبعتنا الملوكية من إجراء رسوم الدين المتمسك به ولا يؤدي لتمسكه به ولا يجبر علي تبديل دينه ومذهبه .

٥ - قبول غير المسلمين علي قدم المساواة مع المسلمين في الجهاز الإداري للدولة

وفي المدارس بحيث يكون الاستعداد والأهلية هو المعيار الحاكم لذلك «يصير قبول تسعة دولتنا العلية من أي ملة كانت في خدمتها ومأمورياتها بحيث يكون استخدامهم في المأموريات بالتطبيق للنظامات المرعية الإجراء في حق العموم «بحسب استعدادهم وأهليتهم»، ويصير قبولهم في مدارسنا الملكية والعسكرية بلا فرق ولا تمييز بينهم وبين المسلمين.

٦ - إنشاء محاكم مختلطة للفصل في القضايا المدنية والجنائية أما الدعاوي الخاصة بالأحوال الشخصية والإرث فتحال إلي المحاكم الشرعية بالنسبة للمسلمين والمحاكم الطائفية بالنسبة لغير المسلمين «وتحال كافة الدعاوي التجارية أو الجنائية التي تقع بين المسلمين والمسيحيين وسائر الملل الغير مسلمة أو بين التبعة المسيحية وسائر التبعة الغير مسلمة مع بعضهم علي الدواوين المختلطة».

٧ - المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في الخضوع لواجب تأدية الخدمة العسكرية أو تقديم البديل الشخصي أو النقدي إذا تمت معافاتهم من الخدمة العسكرية «وكما أن مساواة الخراج تستوجب مساواة سائر التكاليف والمساواة في الحقوق تستدعي المساواة في الوظائف فالمسيحيون وسائر التبعة الغير مسلمة يسحبون نعمة قرعة مثل المسلمين ويجبرون علي الانقياد للقرار الصادر أخيرا وتجري عليهم أحكام المعافاة من الخدمة العسكرية بتقديم البديل الشخصي أو النقدي»

٨ - إشراك رؤساء أجماعات والطوائف في مناقشات المجلس الأعلى المتعلقة بشؤونهم «وبمعرفة مقام الصدارة الجليل يصير جلب مأمور من المأمورين الذين سيعينون من طرفنا الملوكي مع رؤساء كل طائفة لأجل أن يتواجدوا بالمجلس الأعلى للمذاكرة في المواد المختصة بعموم تبعة سلطنتنا السنية» وإشراك غير المسلمين في إدارة مجالس الولايات والمديريات «وتنتخب أعضاء المجالس الموجودة بالولايات والمديريات من التبعة المسلمة والمسيحية وغيرهما بصورة صحيحة».

وهكذا فإننا إزاء برنامج كامل للإصلاحات التي يجري تنفيذ بعضها منذ وقت طويل والتي سوف يلعب البعض الآخر دوراً حاسماً في التطور التالي للإمبراطورية العثمانية وفي باريس فإن الدول تسجل بارتياح القيمة العظمى لهذا البرنامج فمرسوم سنة ١٨٥٦م لا يدخل عدداً معيناً من الإصلاحات الداخلية لكنه

يرسي الأسس لتغلغل متزايد للنفوذ الغربي في شؤون الإمبراطورية^(١)

خط الإصلاحات والتنظيمات الجديدة سنة ١٨٧٤م:

صدر هذا الخط في آخر عهد السلطان عبدالعزیز (١٨٦١م - ١٨٧٦م) في يوم الثلاثاء ١٥ ذى القعدة ١٢٩٢ هـ الموافق ١٣ ديسمبر ١٨٧٤م وطلب السلطان من الصدر الأعظم نديم باشا إجراء بعض الترتيبات نذكر منها مايلي^(٢):

١- منح السلطان عموم الرعايا حق انتخاب مميزين وأعضاء المحاكم النظامية وأعضاء مجالس الإدارة وتعيينهم سواء كانوا من المسلمين أم من غير المسلمين كي تكون أصول تشكيلات وانتخابات هذه المحاكم موضع ثقة الرعايا واعتمادهم وكي لا تكون تحت تأثير نفوذ الحكومة.

٢- التأكيد على المساواة بين جميع أصناف رعايا الدولة مع استمرار الامتيازات للطوائف غير الإسلامية.

٣- السماح لغير المسلمين بالاستخدام في أجهزة الدولة.

٤- تنظيم استيفاء البدلات العسكرية من غير المسلمين والتي فرضت عليهم مقابل إعفائهم من الخدمة العسكرية التي يقوم بها المسلمون.

(١) بول دومون، فترة التنظيمات (١٨٣٩ - ١٨٧٨م) في تاريخ الدولة العثمانية، إشراف روبرت مانتران، ج ٢، م. س. ذ، ص ١٣٨

(٢) عبدالعزیز عوض، الإدارة العثمانية في سوريا ١٨٦٤ - ١٩١٤، م. س. ذ، ص ٣٣

المقدمة

عاشوراً: النتائج المترتبة عن التنظيمات بالنسبة لغير المسلمين (الأقليات):

١- زيادة ترابط الجماعات المسيحية ونهوضها بسبب تنظيم شئون البطركيات والأسقفيات^(١) ذلك لأن التنظيمات كانت تتضمن بداخلها جدلان متناقضان الأول يسعى لمحاولة إيجاد رابطة توحيد لجميع عناصر الدولة بخلق انتماء جديد مشترك هو الانتماء العثماني ومن ثم إلغاء كل مظاهر التمييز بإيجاد تعليم موحد ونظام قانوني موحد ونظام إداري وسياسي مفتوح للجميع، لكن هذه العملية التوحيدية من قبل دعاة الإصلاح كان يتناقض معها ترك الحكومة للطوائف غير المسلمة الحق في التسيير الحر لشئونها الذاتية بل والتطوع بتقوية وتنظيم مؤسسات الطوائف التي أصبحت منابر ومحاضن تتحرك فيها لتنمية ذاتها بتكوين وعى بهوية مستقلة ثم مطالب بتحقيق الاستقلال والانفصال عن الدولة وهذه أحد أبرز مفارقات التنظيمات^(٢) لقد تحولت الملة إلى أمة وتمثلت تعبيراً في الأقلية والطائفية السياسية وذلك بجعل خصوصيتها الثقافية والدينية أداة أيديولوجية لتبرير حصولها على مكاسب سياسية تخدم مشروعها القومي الخاص. أي أن التنوع والتعدد على المستوى الاجتماعي والثقافي قد انتقل إلى المستوى السياسي ليكون أساساً لبرنامج

(١) راجع التنظيمات الجديدة التي وضعها الدولة من أجل تنظيم العلاقة بين الطوائف غير المسلمة وبينها وبين الدولة في نفس المرجع، ص ٣٠٩ - ٣١٤ وراجع بتفصيل هذه التنظيمات في: نوفل أفندي نعمة الله نوفل، الدستور، مراجعة خليل أفندي الحوري - المجلد الثاني (سيرة المطبوعة الأدبية، ١٣٠١هـ) وعبدالعزیز عوض بنقل عنه وقد كان الهدف الرئيسي لهذه السلطات فتح الطريق على أي طائفة للاستعانة بالتدخل الأجنبي أو أن تثور فتزعزع نزع الدول الأجنبية تتخلل. وراجع كيف أن هذه التنظيمات أدت إلى قوة الطوائف غير الإسلامة بينما أضعفت المسلمين. راجع ص ١٣٥، الحصري، البلاط العربية والدولة العثمانية، م. س. ذ. ص ٨١ - ٨٢.

(٢) بول دومون، فترة التنظيمات (١٨٣٩ - ١٨٧٨ م) من تاريخ الدولة العثمانية، إشراف مسرتشان، ج ٢، م. س. ذ. ص ١٢١ - ص ١٢٢.

انفصالي يهدد وحدة الدولة والمجتمع^(١) وكما يقول «برهان غليون» إن النظام المللي الذي كان سائدا في العهد العثماني ليس نظاما طائفيا وإنما هو نظام عصوي. أي إن التنظيم والترتيب الثابت لمواقع الملل في النظام لا يعكس أي صراع على السلطة وإنما بالعكس يترجم التوزيع المشروع والمقبول من وجهة نظر العصر والأطراف المعنية لسلطة ذات مفهوم خاص لدورها ووظيفتها بشكل عام. وفي فترة التنظيمات صار نظام الملل طائفيا لأن العصبية والتضامات الطبيعية صارت أداة للتوظيف السياسي^(٢).

٢- تعزز موقع غير المسلمين (الأقليات) في الدولة، والمجتمع بشكل غير مسبق. ففي نظام الولايات يذكر الدستور العثماني في مادته الثالثة عشر «يكون جمعية الوالي مجلس إدارة واحد يكون تركيبها من ممثلين الأوساط التشريعية والدفتري دار والمكتوبجي ومدير الخارجية وأشخاص منتخبة من الأهالي اثنان منهم مسلمون واثنان غير مسلمين^(٣)، ومدير الأمور الخارجية في الولاية يكون موظفا غالبا مايكون مسيحيا وفي المادة (التاسعة عشرة) من نظام إدارة الولايات تنص «على أن يكون في الولاية ديوان تمييز يكون تحت رئاسة مفتش الأحكام يتركب من ستة أعضاء ثلاثة مسلمين وثلاثة غير مسلمين باسم ممييزين^(٤) وفي المادة الخامسة والعشرين «يكون في الولاية مجلس ولاية عمومي يتركب من أعضاء تنتخب وترسل اثنين مسلمين واثنين غير مسلمين^(٥) وفي المادة (٣٣) يكون مجلس إدارة

(١) وجيه كوثراي، المسألة الطائفية تعددية وتغلب أم تنوع فكري في مجتمع حر وفولئة عادلة، مجلة الحوار، السنة الأولى - ع ٢، صيف ١٩٨٦ - ١٤٠٦ هـ - ص ٨٦.

(٢) برهان غليون، النظام الطائفي، مجلة الحوار - ع ١١ السنة الثالثة - ج ١٩٨٨ - ١٤٠٩ هـ - ص ٢٥.

(٣) نوفل أفندي نعمة الله نوفل، الدستور العثماني مترجم إلى العربية من التركية، مراجعة ون. فيز حليل أفندي الخوري المجلد الأول، المطبعة السورية، بيروت - ص ٣٨٣.

(٤) نفس المرجع، ص ٣٨٤.

(٥) نفس المرجع ص ٣٨٥.

بمعية متصرف اللواء مركب من حاكم القضاء الذي هو مقر المتصرف ومفتى البلدة ورؤساء الأهالي غير المسلمة الروحانيين والمحاسبة جى ومدير التحريات وأعضاء دائمة ثلاثة مسلمون منهم وثلاثة غير مسلمين^(١) وفي المادة (٣٩) مجلس تمييز حقوق السنجق يكون تحت رئاسة الحاكم ويكون مركب من ستة أعضاء ثلاثة منهم إسلام وثلاثة غير إسلام باسم مميزين^(٢) وفي المادة (٤٦) يكون بمعية قائم مقام القضاء ثلاثة أنفار مسلمين وغير مسلمين أعضاء مجلس إدارة^(٣) وفي المادة (٤٧) يكون مجلس إدارة بمعية قائم مقام القضاء ويكون أعضاء هذا المجلس حاكم القضاء الموجود فيه مركز القائم مقام ومفتى البلدة ورؤساء الأهالي الغير مسلمة الروحانيين^(٤) وفي المادة (٥١) يكون مجلس الدعاوى فى رأس كل قضاء وهذا المجلس يتركب من ثلاثة أعضاء مسلمين وغير مسلمين باسم مميزين تحت رئاسة حاكم القضاء^(٥). وفي المادة (الرابعة والخمسين) يكون فى كل قرية مختاران لكل صنف من الأهالي يتخبونهم وإذا كان أحد الأصناف فى القرية أقل من عشرين بيتا فيكون لذلك الصنف مختار واحد فقط^(٦). وفي المادة (٥٨) يكون فى كل قرية مجالس اختيارية عبارة عن اثني عشر شخص على الكثير وثلاثة أشخاص على القليل لكل صنف من الأهالي^(٧) أى أن غير المسلمين أصبحوا يمثلون جزءا من مجالس إدارة الولايات فى الدولة بدءاً بالولاية وانتهاءً بالناحية. كما أنهم أصبحوا

(١) نفس المرجع ص ٣٨٧

(٢) نفس المرجع ص ٣٨٨

(٣) نفس المرجع ص ٣٨٩

(٤) نفس المرجع ص ٣٨٩

(٥) نوفل أفندى نعمة الله نوفل، الدستور، مراجعة خليل أفندى الحورى - اتحد الأول - م. س. د ص ٣٩.

(٦) نفس المرجع، ص ٣٩٠

(٧) نفس المرجع، ص ٣٩١

نصت المادة الرابعة من قانون أخذ العسكر على أن مدة الخدمة العسكرية عشرون سنة كاملة^(١) وكان القانون يقبل البدل النقدي متبادل الإعفاء من الخدمة العسكرية وكان غير المسلمين يدفعون البدل مقابل إعفائهم من الخدمة وأعفت الدولة منها الرجال والنساء والأطفال فيما دون الخامسة عشرة والشيخ فوق الخامسة والسبعين والفقراء^(٢) وكان رؤساء الطوائف هم الذين يقومون بحماية الإعانة العسكرية لكنهم كانوا يتلكأون في تحصيلها ودفعها بانتظام فمثلاً لم تحصل الدولة على الإعانة العسكرية من مسيحي الشام منذ عام ١٢٥٩ هـ - ١٨٤٣ م حتى عام ١٢٧٧ هـ - ١٨٦١ م^(٣) وفي عام ١٩٠٢ عدلت الدولة عن حماية الإعانة العسكرية بواسطة رجال الدين من غير المسلمين وقام جباة ضرائب الحكومة بجبايتها^(٤) وقد أدى انخراط المسلمين وحدهم في الخدمة العسكرية إلى اختزال العنصر الإسلامي وقوة العناصر غير الإسلامية ديموكراتياً واقتصادياً وكما يقول السير «تشارد وود» فنصل بريطانيا في تونس «أما اعتراض المعارضين بأن المساواة غير كاملة بين الطوائف مادام النصارى لم يشتركوا في الجندية العثمانية نجوابنا عليه أن الذنب في ذلك على النصارى أنفسهم لا على الباب العالي إذ إن النصارى مع حرصهم على نيل كل الحقوق لم يقبلوا أن يدخلوا تحت ما يقابلها من الواجبات^(٥). أي أن الأقليات غير المسلمة استفادت من المزايا ولم تشأ أن تتحمل ما يقابلها من الواجبات والتكاليف.

٤ - تدعيم الارتباط بين الأقليات غير المسلمة وبين القوى الأجنبية لاعتقاد

- (١) عبدالعزيز عوض، الإدارة العثمانية في ولاية سوريا (١٨٦٤ - ١٩١٤)، ص ١٥١.
- (٢) عبدالعزيز عوض نفس المرجع، ص ١٥٤.
- (٣) نفس المرجع، ص ١٥٥.
- (٤) نفس المرجع، ص ١٥٥.
- (٥) عبدالعزيز محمد عوض، الإدارة العثمانية في سوريا (١٨٦٤ - ١٩١٤)، ص ٣١٥.

الأقليات المتزايد أن مصالحها السياسية في الانفصال والاستقلال عن الدولة العثمانية لا يمكن أن يتم بدون المساندة الخارجية. ففى معاهدة كوتشك كينارجى سنة ١٧٧٤ م بدأ التدخل الروسى فى الشؤون الداخلية للرعايا العثمانيين فى مواضع عدة أولها حماية الرعايا المتوطنين مع روسيا أثناء حربها مع الدولة العثمانية بحيث لا يتعرضون لأى شكل من أشكال العقاب ثانياً: حماية الرعايا الذين يقومون بأعمال الترجمة فى خدمة السفراء الروس المقيمين فى القسطنطينية. **ثالثها:** حق حماية الديانات المسيحية وكنائس المسيحيين وذلك بتدخل السفراء الروس وحق روسيا فى كنيسة على الطريقة العام فى غلطة تكون تحت صيانة السفير الروسى. وهكذا صارت روسيا حامية الأرثوذكس فى الإمبراطورية العثمانية^(١). ومع تعاضم القوة الروسية وتجاورها مع الدولة العثمانية ووجود أرثوذكس سلاف داخل الدولة العثمانية بدأت روسيا تستخدم بفعالية ورقة الأقليات فى تفجير الدولة العثمانية من الداخل ويمكن القول أن انفصال اليونان، والأفلاق، والبغدان وصربيا واجبل الأسود عن الدولة العثمانية يرجع إلى المساندة الروسية بشكل أساسى. وفى معاهدة «رشتوى وياش» الموقعة بين النمسا والدولة العثمانية سنة ١٧٩١ م نجد التدخل النمساوى فى الشؤون الداخلية العثمانية وذلك بحماية رعايا الدولة المتوطنين مع النمسا أثناء الحرب وأيضاً بحماية الدين الكاثوليكى^(٢). والملاحظة الجوهرية هنا هى أن الرعايا الذين تريد النمسا حمايتهم ليسوا من الكاثوليك بل أرثوذكس مجاورين لحدود النمساوية (الصرب، الأفلاق، البغدان، الجبل الأسود). **أى أن التسونلث السياسى للأقليات بصرف النظر عن المذهب أو اللغة المشتركة صار أحد آليات أعمال الدولة العثمانية لتفكيكها وبينما كان الخلاف المذهبى فى القديم حائلاً دون متسابعة الرعايا للقوى الخارجية فإن الرعايا أصبحوا أيضاً يتنبهون الحسابة الخارجية لأسباب سياسية. إن أحد**

(١) راجع نص معاهدة كوتشك كينارجى، فى محمد فريد بك، تاريخ الدولة العثمانية، م. س. د.

ص ٣٤٢ إلى ٣٥٨.

(٢) راجع نصها فى نفس المرجع ص ٤٣٤ - ٣٧.

أدوات القوى الأجنبية المعادية للدولة العثمانية كانت تأكيد الامتيازات للمبشرين والتجار والسفراء في أن يتصرفوا بحرية داخل الدولة العثمانية دون أى مراقبة أو مراجعة أو قيود ولم تكن نشاطاتهم المختلفة تخلو من إثارة الفرقة الداخلية بين الطوائف والملل المختلفة ويعبر عن ذلك القطب المارونى المعروف يوسف كرم فى رسالة له إلى البطريك المارونى بولس مسعد بقوله «لقد أصبحت أمورنا فى هذه الأيام تابعة لانكلترا وفرنسا وإذا ضرب أحدهم جاره تصبح المسألة انكليزية - فرنساوية وربما قامت إنجلترا وفرنسا من أجل فئجان فهوة يهرق على أرض لبنان»^(١). وتعد أزمة لبنان التى بدأت منذ ١٨٤٠ م أحد النماذج لإثارة القلاقل والفتن الطائفية بين رعايا الدولة العثمانية. فالدروز كانوا يستظلون بالحماية البريطانية بينما كان الموارنة يحميهم الفرنسيون وإنما يقول محمد فريد فإن الدسائس الأجنبية أضرمت نار الشقاق بينهم حتى تعدى الدرود على المارونية سنة ١٨٤١م وذكّلوا بهم واستسرت الدسائس حتى قام الدرود ثانية ١٨٤٥م وقتلوا المسيحيين وتعدوا على قسس الكاثوليك الفرنسيين وقتلوا رئيس أحد الأديرة واثنان من رهبان الدير وحرقوا جثثهم وأضرموا النار فى الدير ولم يحدث أقل أذى للمرسلين البروتستانت الأمريكانية والانجليز وهم مايدل بوضوح على أنهم خلف هذه المذابح حتى يشبّتوا للمارونية الكاثوليك أنهم لم يعتنقوا المذهب البروتستانتى لا يلحقهم ضرر ويصيرون فى مأمن من تعدى الدرود فيستميلونهم للتمذهب بمذهبهم ولا يبقى لفرنسا وجه حمايتهم^(٢). وعادت المذابح مرة أخرى بين الموارنة والدرود سنة ١٨٦٠م وكان وراءها الفصل الفرنسى^(٣) واتخذت فرنسا

(١) موقف بنى المرجه،، صحوة الرجل المريض أو السلطان عبد حيد ثنائى وحلافة الإسلامية (الكويت

مؤسسة صقر - ١٩٨٩ - ١٩٨١

(٢) محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، م. س. د ص ٤٧٨

(٣) لوتسكى، تاريخ الأنظار العربية، م. س. د ص ١٦٢

مع توسع أعمال العنف والقتل المتبادل حجة لاحتلال لبنان بحجة الدفاع عن الموارد لكن معارضة روسيا وانكلترا لم تمكن عرساً من النقاء في لبنان سوى عشرة أشهر ووضع للبنان في يونيو سنة ١٨٦١ ما أطلق عليه النظام الأساسي للبنان وهو نظام يؤسس للطائفية السياسية فيه^(١).

٥ - تفكك نظام الملل العثماني والتأسيس للنظم الطائفية . فمع تعاظم ضعف الدولة العثمانية وازدياد قوة النفوذ الخارجي داخلها وسعى هذه القوى الخارجية لكسب الأنصار والاتباع بدأ نظام الملل يتفتت وينفجر ليحل محله نظاماً طائفيًا ملغوماً ومهدداً للاستقرار وللهدوية معاً . فمن المعلوم أن نظام الملة العثماني قام على أساس توحيد العالم الأرثوذكسي ضمن السيطرة العثمانية لكن هذا العالم بدأ في الانقراض على الدولة التي حمته من خلال الاحتماء بروسيا . كما أن قوة النفوذ الكاثوليكي داخل الدولة العثمانية كان أحد الظواهر الجديدة التي صاحبت بدايات التحلل في القوة العثمانية ثم بدأ النفوذ البروتستانتي في الظهور أيضاً في القرن التاسع عشر وكان الكاثوليك والأرثوذكس يجادلون أنفسهم في صراع مع البروتستانت . كما كان الكاثوليك يجادلون أنفسهم كذلك في مواجهة مع الأرثوذكس . وبدت الدولة العثمانية وكأنها ساحب صراع مفتوحة لنفوذ هذه القوى الثلاث . ففي العراق مثلاً عمل الكاثوليك عن طريق البعثات التنصيرية على تحويل أكبر عدد ممكن من مسيحي العراق إلى المذهب الكاثوليكي وفي الفترة من (١٧٤٩ - ١٨٣١م) دخل أعداد لا يستهان بها من النساطرة واليعاقبة والأرمن المذهب الكاثوليكي وكان يقوم بالتنصير أحد الخبراء الفرنسيين في شئون العراق وهو تريوش TRIOCH المنصر الفرنسي وكان قنصل فرنسا في العراق ثم رئيس الأساقفة واهتم بالسيطرة على الكلدان وخيل للمراقبين في ذلك الوقت أن الكاثوليك بحماية فرنسا سيبتلعون مسيحي العراق^(٢) ومن الغريب أن فرنسا كانت تسعى لجذب

(١) لوتسكي، نفس المرجع ص ١٦٤ . ١٦٥

(٢) عبدالعزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مغترب عليها - ج ٢، م. س. د. ص ٨١٦

أكبر عدد للمذهب الكاثوليكي ليكونوا ركيزة لها لسط سيطرتها على العراق حين تنهار الدولة العثمانية^(١). وقد برز في مجال التنصير البروتستانتي «جروفز» وهو أول منصر بروتستانتي إنجليزي يصل للعراق عام ١٨٢٩م واتخذ من التعليم وسيلة للدعوة البروتستانتية وفي عام ١٨٣٩ وصل المنصر الأمريكي البروتستانتي «جرانت» ليحول الناصرة إلى البروتستانتية وكان الناصرة لا يكتفون ولاء الدولة العثمانية ويتمنون يوم السيطرة الأوروبية عليها وكان الصابئون أيضا مجالا للتنافس بين الكاثوليك والبروتستانت أما يهود العراق فقد قبلوا الحماية البريطانية وكانوا موضعاً للتنافس بين بريطانيا وفرنسا وقد تعرض اليهود للنشاط التنصيري الإنجليزي لكنه لم ينجح^(٢) وفي سوريا وجه المنصرون اهتمامهم إلى البيئة المسيحية بثيرون الخلاف بين طبقاتها ومذاهبها وقد هدد البطريرك الماروني كل ماروني يقترب من البروتستانت أو يعاملهم أو يؤجرهم سكناً أو يزورهم أو يلبس طلباتهم أو يساعدهم على البقاء في البلاد بالحرمان، وكان الإكليروس الأرثوذكسي بضطهد كل من يميل من الأرثوذكس إلى المنصرين البروتستانت. «لما وردت موسي عطا مرض الموت وكان قد صبأ من مذهب الروم الكاثوليك إلى المذهب البروتستانتي جاء قسوس الروم الكاثوليك ودخلوا عليه ثم أغلقوا باب بيته ولم يدعوا أحدا يدخل ثم ادعوا أنه عاد إلى الكتلثة ولكن البروتستانت لم يشاءوا أن يهزموا فحدثت فتنة في زحلة لم تهدأ نائرتها إلا بعد أن تدخل رجال الشرطة ومات موسي عطا بعد بضعة أيام من مرضه سنة ١٨٧٢م ولكن زحلة بقيت في المناقشات الدينية والاضطرابات والفوضى ثلاث سنوات متتالية بعد ذلك^(٣)

(١) أي أن هدف التنصير كان خلق إيمان الانبعاث الذين يكونون أمة جديدة مصاحبه بعد انهيار الدولة العثمانية وهو ما يمكن ان نطلق عليه «الاقلية المضطعة»

(٢) عبدالعزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفتري عليه - ج ٢، ص ١١٦، ص ٨٢٠

(٣) مصطفى خالدي، وعمر فروح، التبشير والاستعمار في البلاد العربية - بيروت - مكتبة العصرية ١٩٧٣م - ص ١٣٦ - ١٣٧، ص ٥

وفى حمص لم تتوقف المنازعات وأيضا فى زحلة . كما تعرضت مصر للنشاط التنصيرى الكاثوليكى والبروتستانتى وذلك عن طريق إنشاء المدارس الدينية وقد مثل ذلك تهديدا أفرغ الكنيسة القبطية فقاومته بكل شدة لحماية لأتباعها^(١).

لقد أدى النشاط التنصيرى إلى انقسام مذهبى فصار لدينا الروم الأرثوذكس، والروم الكاثوليك، والروم البروتسنت والارمن الأرثوذكس، والارمن الكاثوليك، والارمن البروتسنت وهكذا فى كل ملة. وكل كنيسة تحاول أن تحصل على الاعتراف الرسمى بها من الدولة كملة جديدة ويقف وراءها قوة أجنبية تدعه مطلبها بالاستقلال ففى عام ١٨٧٠م مثلا صدر فرمان سلطانى بإنشاء كنيسة خاصة للبلغار يكون بطريكها من أهل بلغاريا^(٢) وعارض فى ذلك بطريك الكنيسة اليونانية الأم فتأجل القرار حتى عام ١٨٧٢م وما صدر بشكل نهائى أصدر البطريك اليونانى قرارا بحرمانه هو ورجال الدين التابعين له وثار صراعات حادة بين أتباع الفريقين إلى حد تكوين عصابات مسلحة^(٣). وكانت روسيا تقف وراء هذه القرار وفى عام ١٨٥٠م تأسست طائفة مستقلة للارمن البروتسنت^(٤). كما تأسست فى الشام بطريقتان للروم الأرثوذكس منفصلتان عن كنيسة القسطنطينية واحدة فى القدس وأخرى فى أنطاكية وقام بينهما تنافس حاد^(٥) وفى عام ١٨٤٧م تم إحياء كنيسة القدس اللاتينية التى كانت قد اندثرت بعد الجروب الصليبية^(٦). واعترف السلطان العثمانى للسريان الكاثوليك بكنيسة مستقلة بأسم بطريركية

(١) طارق البشرى، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية (در الشروق - ١٩٨٨ - ١٤٠٨هـ. ط ٢) ص ٣٤ - ٣٧.

(٢) عبدالعزيز الشناوى، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليه - ج ٢، م. س. د. ص ٨٤٣ وأيضا بول دومون، فترة التنظيمات (١٨٣٩ - ١٨٧٨) فى تاريخ الدولة العثمانية. م. س. د ص ١٢٥

(٣) عبدالعزيز الشناوى، نفس المرجع، ص ٨٤٤

(٤) بول دومون، نفس المرجع، ص ١٢٠ وكان يقف وراء هذا القرار البشرون البروتسنت الأمريكان

(٥) عبدالعزيز الشناوى، نفس المرجع، ص ٨٤٥

(٦) نفس المرجع، ص ٧٤٥، ص ٧٤٦

أنطاكية للسريان الكاثوليك وكان مركزها حلب^(١) وتغذى انقسام الكنائس بنزوع قومي يوكد على التمايز وإثبات الذات في مواجهة الأخر الداخلي الذي يشاركه العيش في الوطن الواحد بحيث لم يعد هناك شعور بالانتماء لرابطة جامعة تجمع الكل رغم التنوع والتعدد. وإنما تضخم الشعور بالذات المرتبطة بالخارج «الأخر الوافد من الغرب». وقد لعبت المؤسسات التعليمية المرتبطة بالبعثات التبشيرية المختلفة دورا بارزا في نمو وعي طائفي مرتبط بالخارج ومهددا للرابطة الموحدة التي تحتضن الخصائص المذهبية - الدينية لكل ملة في إطار سياسي وثقافي واجتماعي واحد^(٢) وكما يقول «جبران خليل جبران» في سوريا مثلا كان التعليم يأتينا من الغرب بشكل الصدقة وقد كنا ولم نزل نلثم خبز الصدقة لأننا جياع متضورين ولقد أحيانا ذلك الخبز ولما أحيانا أماتنا. أحيانا لأنه أيقظ جميع مداركنا ونبه عقولنا قليلاً قليلاً وأماتنا لأنه فرق كلمتنا وأضعف وحدتنا وقطع روابطنا وأبعد ما بين طوائفنا حتى أصبحت بلادنا مجموعة مستعمرات صغيرة مختلفة الأذواق متضاربة المشارب، كل مستعمرة منها تشد في حبل إحدى الأمم الغربية وترفع لواءها وترثم بحاسنها وأمجادها، فالشباب الذي تقاؤل نعمة من العلم في مدرسة أمريكية قد تحول بالطبع إلى معتمد أميركي والشباب الذي تجوع وشقة من العلم في مدرسة يسوعية صار سفيرا فرنسيا والشباب الذي لبس قميصا من نسيج مدرسة روسية أصبح ممثلا لروسية. . . وأعظم دليل على ما تقدمه اختلاف الآراء وتباين المناهج في الوقت الحاضر في مستقبل سوريا السياسي فالذين درسوا بعض العلوم باللغة الإنكليزية يريدون أمريكا وانكلترا وصية على بلادهم والذين درسوها باللغة الفرنسية يطلبون فرنسا أن تتولى أمرهم والذين لم يدرسوا بهذه اللغة أو بتلك

(١) عبدالعزیز الشناوی، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها - ج ٢، ص ٧٤٢

(٢) وجیه کوثرانی، المسيحيون من نظام النمل إلى الدولة المحدثنة من «المسيحيون العرب» ص ٦٧

لا يريدون هذه الدولة ولا تلك بل يتبعون سياسة أدنى إلى معارفهم وأقرب إلى مداركهم^(١)

حادى عشر: إعلان القانون الأساسى سنة ١٨٧٦ م «العهد الدستورى»^(٢):

فى يوم ٢٣ ديسمبر سنة ١٨٧٦ م وبينما سنمراء ألمانيا وإيطاليا، والنمسا، والروسيا والمجلترا والمجر مجتمعون فى استنبول لبحث أوضاع مسيحي الولايات البلقانية الثائرة على الدولة أطلقت المدافع إيذان بإعلان القانون الأساسى فيما يطلق عليه الباحث «السياسة بالأزمات» أى أن الأزمة البلقانية ورغبة الدول الأوروبية فى استغلالها لتمزيق ممتلكات الدولة فى البلقان هى التى دفعت الدولة لإعلان القانون الأساسى الذى يساوى بين جمع المواطنين ويكفل لهم كافة الحقوق وبالتالي فلا مبرر لتدخلهم. إلا أن عاملاً داخلياً قد ضغط على السلطان عبدالحميد وهو تنامى رغبة داخلية فى تمثل النظام البرلمانى وفى ذلك يقول السلطان عبدالحميد فى مذكراته «لم أكن أستطيع الوقوف أمام تيار ذلك العهد وقلت مادامت الأمة تريد تجربة مسئوليتها عن مقدراتها وحكم نفسها فليكن ماتريده الأمة. واخترت من بين لوائح القوانين الأساسى لائحة مدحت باشا». كنت مبهماً فى البداية على تفضيل لائحة «مدحت» على لوائح الآخرين فقد كان من الضرورى أن تقدم لشعب مريض أفصح بأن «مدحت» يساوى فى حساب الجمل «دواء الأمة» أن تقدم له الدواء الذى طلبه ولم أكن أستطيع إسكاته بصورة أخرى^(٣). وقد اشتمل القانون الأساسى على ١١٩ مادة ونشر فى جديع أُنحَاء الدولة وأمر بالعمل

(١) وجيه كوتراى، نفس المرجع، ص ٧٣، وراجع فى هذه السئلة أيضاً جورج نظوبوس، بنظرة العرب، م.س. ذ، ص ٩٦.

(٢) ويطلق عليه أيضاً عهد «المسروبية» أى القيود التى تفيد احكامه من علاقت بالامه وراجع، ساطع الحصرى، الدولة العربية والبلاد العثمانية م. س. د ص ٨٤

(٣) محمد حرب، مذكرات السلطان عبدالحميد (دمشق: دار الفلم، ١٩١٢ - ١٩٩١، ص ٨٢، وأيضاً أحمد عبدالرحيم مصطفى، من أصول التاريخ العثمانى م.س. ذ، ص ٢٣٣

بأحكامه من يوم نشره. وكان الدستور مقتبساً من الدستور البلجيكي والفرنسي والإنجليزي والأمريكي^(١) وجرت الانتخابات النيابية لأول مرة في تاريخ الإمبراطورية العثمانية لكن التجربة الدستورية لم تُعمر أكثر من سنة واحدة حيث أقدم السلطان عبد الحميد على حل البرلمان إلى أجل غير مسمى. ولم يولد ذلك أي رد فعل في البلاد لأن الحياة الدستورية لم تكن عندئذ مدعومة برأي عام واع بل كان من عمل مدحت مع جماعة محدودة من المفكرين^(٢). وظل القانون الأساسي معلقاً لمدة تزيد على ثلاثين عاماً حتى سنة ١٩٠٨م ولم يبلغه السلطان رسمياً فقد ظل يُدرج في صدر الحولية الرسمية السنوية التي تسمى «سالنامه الدولة العثمانية».

١- الأفكار الأساسية في الدستور العثماني^(٣):

أ- وحدة الدولة العثمانية مع تبني الإدارة اللامركزية الحذرة التي لا تجيز لأي ولاية حق الانفصال. ومن الواضح أن هذه المادة مقصود بها الولايات البلقانية التي لا تزال تحت الحكم العثماني وتعمل الدول الغربية على سلبها من الدولة^(٤).

ب- تبني العثمانية كجماعة سياسية يتساوى في إطارها جميع رعية الدولة بلا تمييز أو استثناء لأي دين أو مذهب^(٥).

ج- تبني نظام موحد للتعليم مع إيلاء التعليم الديني التابع للكنائس^(٦).

(١) عبدالعزيز عوض، الإدارة العثمانية في سوريا (١٨٦٤ - ١٩١٤م)، ص ٤١.

(٢) ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، ص ٨٥.

(٣) نص الدستور الأساسي نُشر بشكل أساسي كإبلا من ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، ص

١٥٥، ١٧٣. ونقله عن توفيق عن يبرون العرب والنشر في العهد الدستوري، القاهرة: مطبع

الدراسات العربية، ١٩٦٠م، ص ٦٢١ - ص ٦٢٥.

(٤) (م ١، م ١٠٨)

(٥) (م ٨، م ١٩)

(٦) (م ١٦)

د - يتركب المجلس النيابى العثمانى (المجلس العمومى) من هئتين إحداهما للأعيان والآخر للمبعوثان ويعين السلطان أعضاء مجلس الأعيان الذى لا يتجاوز عدد أعضائه ثلث أعضاء مجلس المبعوثان وعضويته مدى الحياة أما مجلس المبعوثان فإنه ينتخب بنسبة عضو واحد لكل خمسين ألف من ذكور الدولة^(١).

هـ - الدين الإسلامى هو دين الدولة وتجرى جميع الأديان المعروفة فى الممالك العثمانية بحرية وتحت حماية الدولة مع دوام الامتيازات للجماعات المختلفة كما كانت عليه واللغة التركية هى اللغة الرسمية، والسلطان ذاته مقدسة وهو خليفة المسلمين وسلطانهم^(٢).

لقد كان الدستور العثمانى ثورة فى التاريخ العثمانى والإسلامى لأنه طرح مرجعية علمانية جديدة مختلفة عن المرجعية الإسلامية التى تجعل من الشريعة الإسلامية وحدها مصدرا للتشريع والتقنين. فالدستور لم يشير أى إشارة إلى الشريعة كإطار مرجعى فكان خطوة علمانية أكثر تقدما من التشريعات التى سبقته فى عصر التنظيمات. ويعد هذا الدستور أول محاولة علمانية تشريعية متكاملة فى العالم الإسلامى.

٢- الآثار المترتبة على العهد الدستورى «المشروطى»:

أ- مراجعة التصور السائد حول التنظيمات باعتبارها أداة الإنفاذ للإمبراطورية^(٣) فقد توأكب مع التماذى فى التشريعات والإصلاحات على النمط الغربى زيادة التفكك لأوصال الإمبراطورية إما باستمرار ثورات الشعوب غير الإسلامية فى

(١) عبدالعزيز عوض، الإدارة العثمانية فى سوريا (١٨٦٤ - ١٩١٤) م، ص. ٤٢، ص ٤٢ والدستور (م) ٤٢.

٦٠م، ٦١م، ٦٢م، ٦٥م

(٢) (م) ٥٠.

(٣) فرانسوا (جورجيو)، النزاع الأخير (١٨٧٨ - ١٩٠٨) فى تاريخ الدولة العثمانية - ج ٢، ص. ١٧٥.

١٧٥

البلقان خاصة أو باستمرار الاحتمال الأجنبي لأراضي الإمبراطورية. أى أن استعارة الأبنية والهياكل والمؤسسات الحديثة ليس وحدها كفيلة بتحقيق الإصلاح وكما يقول السلطان عبد الحميد فى مذكراته «مدحت باشا لم ير غير فوائد الحكم المشروطى «الديموقراطى» فى أوروبا لكنه لم يدرس أسباب هذه المشروطية ولا تأثيراتها الأخرى، أقرص (السلفات) لاتصلح لكل مرض كما لاتصلح لكل بنية. وأظن أن أصول المشروطية لاتصلح لكل شعب ولكل بنية قومية^(١). أى أن البنية التى تعمل فيها المؤسسات وتلازمها مع طبيعة المؤسسات هى الشرط الأساسى لتؤتى هذه المؤسسات ثمارها ولم تكن المؤسسات التى طرحتها التنظيمات ملائمة للظرف التاريخى الذى تمر به الدولة ولا كانت ملائمة لدولة متعددة الأمم والقوميات MULTI - nation. لقد وجد تيار إسلامى ينادى بالعودة إلى الإسلام كجامع يوحد الشعوب والقوميات المكونة للإمبراطورية. ويمكن اعتبار السلطان عبد الحميد نفسه منتبهاً لهذا التيار^(٢).

ب- تكون جمعيات سياسية علمانية تركية ذات طابع قومى يشترك فى تكوينها مسلمين وغير مسلمين وتتنبى مبادئ الماسونية^(٣) كان أبرز هذه الجمعيات «جمعية تركيا الفتاة» وقد ولدت فى عام ١٨٨٩م بين طلاب مدرسة الطب العسكرى فى اسطنبول بشكل سرى ثم امتدت إلى صفوف طلاب المدارس العليا

(١) محمد حرب، مذكرات السلطان عبد الحميد، ص ١٠٠ د، ص ١٠١

(٢) عن هذا الاتجاه راجع أحمد نهد بركات الشوكة، حركة الجامعة الإسلامية، ص ٤١ - ص ٥٨ وهو يدخل تحت هذا الاتجاه أحمد، جهود، والشبح عالم الأستكس، وأحمد نسيم بابان زاده والشاعر محمد عاكف أرسوز ثم يدعى التورمان التورسى. وقد، الاتجاه يرى أن الإصلاح يكون بالعودة إلى الشريعة لا بالانقياس من الغرب

(٣) عن الماسونية راجع: جواد رفعت أنلخان، أسرار الماسونية ترجمة نور العين رضا الواعظ، وسيمان محمد أمين القابلى، هدية مجلة الأزهر، ١٥٠٥ هـ

الأخرى. وإلى صفوف ضباط الجيش والعلماء^(١) ثم وجد للجمعية أنصارا علبون في الخارج كان أهمهم أحمد رضا (١٨٥٩ - ١٩٣٠م) الذي أقام في باريس منذ ١٨٨٩ م. وأصدر جريدة «مشور» وهي صحيفته تحمل على رأسها تاريخ التتويم الوضعي وشعار النظام والترقي^(٢). وقد شن المعارضون للنظام الحميدى فى الخارج حملاتهم عبر شبكات البريد الأجنبية التي لانحضع لرقابة الدولة وقد أزعجت هذه المعارضة السلطان عبد الحميد الذي استطاع أن يجمد نشاطها عن طريق استمالة قادتها بالمناصب والهبات. لكن الروح الأدب فيها من جديد بفضل الدامادا محمود وابنيه البرنس «صباح الدين» و «لطف الله» الذين دعيا إلى أول مؤتمر للبرلين العثمانيين سنة ١٩٠٢م والذي عرف بالمؤتمر الأول لجماعة تركيا الفتاة^(٣) وقد نظم المؤتمر بمنزل البرنس صباح الدين تحت شرطين أولهما: تمثيل جميع العناصر العرقية في تركيا بالمؤتمر لتبين رغباتها ثانيها: إعلام الدول الموقعة على اتفاقيتي باريس وبرلين أن الشعب العثماني ينظر إليها بعين من تعهدت بشرفها أن تتبني الإصلاح لمصلحة الدولة العثمانية^(٤) وظهر في المؤتمر ثلاثة تيارات متعارضة: التيار الأول: يؤمن بالمركزية الإدارية التي تتجمع في يدها كافة السلطات لمصلحة العنصر التركي وهذا الاتجاه هو الذي سيتمك من القيام بثورة ١٩٠٨م ضد السلطان عبد الحميد وسيحكم تركيا حتى زوال الإمبراطورية العثمانية وبعد كمال أتاتورك مؤسس «الدولة التركية الحديثة» ١٩٢٤ استمرارا له وهذا الاتجاه ينسب العثمانية كما يتبني المركزية ويعتمد سياسة الاستيعاب وبنوثة الصهر بجاء الأجناس الأخرى بما في ذلك المسلمين منهم - أي أن معيار العرق أصبح معيارا للتشهير وهو يختلف عن نظام الملة

(١) فوانسوا جورجوا، النزاع الأخير (١٨٧٨ - ١٩٠٨) م. ص. ٢٢٨ - ٢٣٠

(٢) نفس المرجع، ص. ٢٣٠

(٣) نفس المرجع، ص. ٢٢٨

(٤) توفيق علي يرو، العرب والتت في عهد الدستور العنصرى (١٩٠٨ - ١٩١٢)، معهد الدراسات العربية العالية - ١٩٦٠ ص. ٥٤

الذي كان معيار التمييز فيه هو الدين وهذا التيار هو الذي سيتكامل معه الفكر القومي التركي. التيار الثاني: - وهو تيار الأقليات غير الإسلامية والذي عبر عنه الأرمن وهو يستند إلى الحماية الخارجية لتشكيل حكومة مستقلة عن الإدارة المركزية مستندا إلى المادة (٦١) في معاهدة برلين التي أوجبت على الحكومة العثمانية اتخاذ التدابير الكفيلة بحماية الأرمن وإجراء الإصلاحات التي تقتضيها الضرورات المحلية في الولايات الأرمنية وقد كان هذا التيار قد اكتسب شرعية قوية بحيث لم يعد الحديث عن الارتباط بالقوي الخارجية المعادية للدولة العثمانية شيئا غريبا أو مستهجنا ففي مذكرات «طلعت» يتحدث عن استخدام نائب أزمير وهو يوناني تعبير «الأراضي اليونانية التاريخية» يقصد سواحل منطقة إيجيه التركية وحين احتج النواب علي ذلك رد رئيس مجلس المبعوثان وهو يوناني أيضا قائلا «إن الحديث عن التاريخ حق لكل فرد»^(١).

أما التيار الثالث: - فإنه يؤمن باللامركزية الإدارية التي تكفل العدالة والحرية لجميع العناصر العرقية والطائفية في السلطنة وهو تيار يستمد المساعدة من أوروبا وهذا التيار ساندته الأكثرية وواجهت^{التي} جمعية أسهاده جمعية «التنبيه الشخصي واللامركزية الإدارية»^(٢) وقد صار لهذه الجمعية مركزها في الإمبراطورية سنة ١٩٠٦م كما أصدر هذا الاتجاه جريدة في يناير بعنوان «ترقي» وقد التفت حول هذه الجمعية رجال القوميات غير التركية والطوائف غير الإسلامية^(٣) وفي عام ١٩٠٧م ستوحد عدة جمعيات سرية تسمى للاتحاد القومي التركي العلماني وهما «الجمعية العثمانية الحرة» التي كان ضمن أعضائها الكولونيل «جمال بك» الذي لقب بالسفاح بعد ذلك وطلعت بك وجمعية «الاتحاد العثماني» التي شكلها في

(١) محمد حرب، مذكرات السلطان عبد الحميد، ص ١٠٠، د، ص ١١

(٢) توفيق علي برو، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني (١٩٠٨ - ١٩١٤) ص ١٠٠، د، ص ١١

(٣) نفس المرجع ص ١٠٠

الأساتذة أربعة من طلاب الكلية الطبية^(١) ثم جمعية «الوطن والحرية» التي كان ضمن أعضائها البيوزباشي «مصطفى كمال» الذي سيصبح رئيساً لأول جمهورية في تركيا المعاصرة ائتلاف هذه الجمعيات يمثل الجمعية المعروفة باسم «الاتحاد والترقي»^(٢) وتجد جمعية الاتحاد والترقي في مدينة سالونيك ومقدونيا مجالاً خصياً لنشر أفكارها لأنها مدن لا تخضع لسيطرة الدولة وإمّا تديرها هيئة خاصة تحت مراقبة الدول الخمس الكبرى (المجتراتا وفرنسا وروسيا والنمسا وإيطاليا)^(٣) وفي سالونيك يمثل اليهود العنصر الاقتصادي رائد ويجوز إحصاء المقيمين ٤٠٪ من السكان ومن ثم فإن نسبة اليهود ترتفع بين جماعة الاتحاد والترقي ولانتساب اليهود إلى المحافل الماسونية فإنهم قد جذبوا إليها كثيراً من أعضاء الاتحاد والترقي وتصبح المحافل الماسونية أداة آمنة للدعوة إلى الجمعية والتي سيبلغ عدد أعضائها في سالونيك خلال عامين ١٥,٠٠٠ من الأنصار^(٤)

٣- «المشروطة الثانية ١٩٠٨»:

وفي عام ١٩٠٨ تنشب انتفاضة تفودها جمعية الاتحاد والترقي تبدأ من مقدونيا وسالونيك ثم تتسع مطالبة بإعادة دستور سنة ١٨٧٦م ومع توالي البرقيات إلى اسطامبول مطالبة بذلك يعلن السلطان في ٢٣ نيسان سنة ١٩٠٨م إعادة العمل بالدستور وكما يقول ساطع الحصري فإن هذه المشروطة لم تكن من عمل جماعة محدودة من رجال الدولة ومفكرينها كما كانت المشروطة الأولى بل كانت وليدة

(١) توفيق علي بروج، العرب والترقي في العهد الدستوري العثماني (١٩٠٨-١٩١٤)، ص ٥٩.

(٢) فرانسوا جورجيو، النزاع الأخير (١٨٧٨-١٩٠٨)، ص ٢٣٧.

(٣) توفيق علي بروج، العرب والترقي في العهد الدستوري العثماني (١٩٠٨-١٩١٤)، ص ٥٩.

(٤) فرانسوا جورجيو، النزاع الأخير (١٨٧٨-١٩٠٨)، ص ٢٣٧. ومن العلاقة بين الماسونية وجماعة الاتحاد والترقي راجع مثلاً - محمد فرهاد نياز ملا، السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦-١٩٠٩) في مسر الرحمة الإسلامية (سكة مكة أم القرى)، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م (ط) ص ٦١، ٦٦. وأيضاً محمد محي الدين إبراهيم، زعموت دور يهود الدولة في إسقاط الخلافة العثمانية (القاهرة: التوزيع والنشر الإسلامية، د.ت) ص ٣٤، هجرتنا وأيضاً مذكرات السلطان عبد الحميد م.س.د، ص ١١٥ وهامش ص ١١٦، حيث يؤكد علاقة الاتحاد والترقي بالماسونية باسماء.

تخمر طويل وحركة واسعة النطاق اشترك فيها عدد كبير من الموظفين المدنيين والعسكريين (١) وقد قوبل إعلان المشروطة الثانية بتأييد تام في جميع أنحاء المملكة وأقيمت مهرجانات شعبية اشترك فيها جميع المواطنين علي اختلاف مذاهبهم وأديانهم (٢) وجرت الانتخابات النيابية في هذا الجو المفعم بالانفعال والسكره وكان عدد النواب ٢٧٥ عدد الأتراك منهم ١٤٢ والعرب ٦٠ والألبان ٢٥ والأروام اليونانيون ٢٤ والأرمن ١٢ واليهود ٥ والبلغار ٤ والصرب ٣ والفلاخ واحد (٣) لم تقم جمعية الاتحاد والترقي بممارسة الحكم وإنما كانت مراقبا وموجها وأعلنت في الشهور الثلاثة الأولى بعد إعلان المشروطة الثانية مبادئ سياسية أكثر ليبرالية من دستور سنة ١٨٧٦م لكي يتطوّر منها تعديل آخر له (٤) لكنها بعد ذلك عبرت عن الضيق بالاتجاهات السياسية الأخرى خاصة النحوية المركزية الذي يرفض سياسة بوتقة الصهر التي تبناها الجمعية واستخدمت الاكراه ضده حتي أعلن البرنس صباح الدين دمج جمعياته بجمعية الاتحاد والترقي إلا أن حزبا جديدا اسمه حزب الأحرار قد بزغ وتجمعت حوله العناصر غير التركية (٥) ورغم أنه لم يكن له سوى نائب واحد في البرلمان إلا أن كتلة المعارضة المجلسية المؤلفة من خمسين نائبا بينهم عرب، وإغريق، وأرناؤط، وأرمن وبلغار توحدت جهودها مع جهود الحزب وشكلو مجلس إدارة باسم الحزب وصار للحزب جريدة أسماها «الخربة» كما كانت جريدة «عثمانلي» تعكس أفكاره (٦) لقد كان اتجاه الاتحاد والترقي نحو التعصب للجنس التركي باعتباره الجنس الحاكم وأنه لا يجوز أن يتساوى معه في الحقوق أعراق وأجناس أخرى وتطبيق ذلك في الواقع فعزل موظفين فمثلا العرب في

(١) ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، م.س.د. ص ٥٤

(٢) نفس المرجع ص ٩٥.

(٣) نفس المرجع ص ٩٦، أيضا توفيق برو، العرب والترك في العهد الدستوري، م.س.د. ص ٨٠.

(٤) البرنامج السياسي للاتحاد والترقي نشرته بالكامل مجلة المنار ج ٨ وهو منشور في رساله الانقلاب العثماني

إعداد محمد مصطفى أنور كتبها محمد روجي بك الخاندي ج ٢ - ص ٦٣ - ص ٦٤

(٥) ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية م.س.د. ص ٧١

(٦) توفيق برو، العرب والترك في العهد الدستوري م.س.د. ص ٩١

وزارة الداخلية والخارجية لم يبق منهم سوى ١٢ عربياً من مجمل ٦٠٠ وكان يوضع إلي جانب الاسم العربي (ع) وفرضت اللغة التركية علي بقية العناصر الأخرى في المحاكم والتعليم والمخابرات^(١) وبعد سنة أشهر أرغم الاتحاديون مجلس النواب علي التصويت لإسقاط وزارة كامل باننا المناوئة للاتحاديين^(٢) وكان هذا الحادث يمثل انقلاباً سياسياً لأنه كشف الوجه **السلطوي** والشعبي للاتحاديين كما كشف الوجه غير الدستوري لهم^(٣) ولذا فإن استقطاباً سياسياً حاداً قد حدث في الدولة العثمانية حيث شنت الجماعات غير التركية وغير المسلمة (الأقليات) هجوماً حاداً علي الاتحاديين^(٤) كما ظهرت جمعية إسلامية اسمها «اتحاد محمدية» وبينما كانت الجماعات القومية والدينية غير التركية (الأقليات القومية والدينية) تربي السلوك الاتحادي يتهدد حقوقها فإن اتحاد محمدية رأت السلوك الاتحادي مهدداً للشريعة وللإسلام لقد كان لها جريدة اسمها «وونان»^(٥) وفي هذه الجريدة أعلن أن الإسلام مهدد بالنساء وأن الشريعة في خطر ولم يأت يوم ١٣ أبريل ١٩٠٩م حتي قامت اتحاد محمدية بزعامة «درويش وحدتي» بثورة ضد الاتحاد والترقي طالبت بتطبيق الشريعة كاملة ورفض المجلسي النهائي وإلغاء المشروطية^(٦) وقد قتلوا وزير العدالة وطائفة من الضباط الكبار واستجاب السلطان لطلباتهم وألف حكومة جديدة وقالوا عند إعلان المشروطية كانت المدافع أطلقت ٢١ طلقة فيجب أن يحتفل بالشريعة المحمدية بإطلاق مائة طلقة وطلقة وكانوا يصيحون بأعلى

(١) توفيق برو، نفس المرجع ص ٩٦

(٢) عن تفصيلات الكيفية التي أتبل بها كامل باننا راجع محمد يحيى بك خالدي، رسالة الانقلاب العثماني إعداد محمد مصطفى أنور رشوان ص ١٥٥ وهي مقبولة من مجلة المنار ح ٢ وهي تبين كيف رشح الاتحاديون أسوأ القائلين السياسية لاستفتاء الحكومة الإسلامية من بين أعضاء المجلس

(٣) توفيق برو، العرب والترك في العهد الدستوري من ص ٥٠، ص ١٢٠

(٤) نفس المرجع ص ١٢٦

(٥) نفس المرجع ص ١٢٧

(٦) ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية من ص ٤٩

أصواتهم «باش سون شريعة محمدية» - أي فلتعشش الشريعة المحمدية^(١) كانت الثورة يمثلها بشكل أساسي الجنود الألبانية والدرابيش وكانت مرجحة ضد الضباط المكتبية المتخرجين من المدارس الحديثة لذا فقد كانوا متصودين بالقتل وفي البرلمان تجمع نواب العناصر غير التركية المعارضة في حزب الأحرار، ونواب الأرمن، ونواب الألبان واليونان والبلغار والجمعيات السياسية مثل الجمعية الأرمنية، والجمعية اليونانية والنادي الألباني والكردي والبنغازي في تجمع باسم جمعية الاتحاد العثماني بهدف التمسك بالدستور والدفاع عنه^(٢) أي أننا أمام ثلاث اتجاهات: - الاتجاه الأول: - قومي يعلي من العصبية الجنسية للأتراك ولا يعترف للآخرين بأي حقوق وإنما يسعى لامتصاصهم ودمجهم في القومية التركية. ويمكن القول أن القومية التركية العثمانية قد بلغت تمام تبلورها في عام ١٩٠٨ علي يد جمعية الاتحاد والترقي.^(٣) - الاتجاه الثاني: - اتجه لبيير إلى يؤمن بالدستور ويؤمن باللامركزية مع بقائه في إطار الدولة العثمانية وهذا الاتجاه عملة القوميات غير التركية كما تمثله الأقليات غير الإسلامية. - الاتجاه الثالث: - اتجاه إسلامي يري

(١) ساطع الحصري، نفس المرجع ص ٩٨

(٢) توفيق علي برو، العرب والترك في العهد الدستوري م. س. د. ص ١٢٥

(٣) ومن المفارقات أن يؤدي بلوغ القومية التركية إلى منتهائها إلى ظهور مشكلة توميث إسلامية داخل الدولة العثمانية وظهور حالة أشبه بحالة الشعوبية التي عرفتها الدولة العثمانية في عصر حفاظها راجع في أن تقاوم العلاقة بين العرب والترك لم تظهر إلا في إطار الممارسات القومية الاتحادية ما يلي:

ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية م. س. د. ص ١١٠ وما بعدها.

توفيق علي برو، العرب والترك في العهد الدستوري (١٩٠٨ - ١٩١٤) م. س. د. ص ١٥٨ وما بعدها حتى ص ١٦٤ وما بعدها مثلاً ص ٢٥٨، ص ٢٥٩، ص ٢٧٢، ص ٢٧٣، ص ٣٩٨ وما بعدها.

زين نور الدين زين، نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية (دار النهار - بيروت - ١٩٧٩م - ط ٣) حيث يقول إن النتائج التي أسفر عنها البرنامج - لم يكن محاولة تركية خفيفة كان حافزاً قويا لزعماء العرب للتشديد علي القومية العربية في مضامينها بالاستقلال التام للبلاد العربية وعاملاً على توحيد قواهم فلا تكون بعيدين عن الحقيقة إذا قلنا أن السياسة لعقبة القومية التي اتبعها تركيا الفتاة هي التي ألهمت شعور القومية في نفوس العرب ص ٩٠ وراجع فصل نشأة القومية العربية في عهد تركيا الفتاة (١٩٠٩ - ١٩١٤)

أن الشريعة في خطر وأن ممارسات الاتحاديين تنبئ عن خروج من الشريعة ولذا لا بد من حمايتها والحفاظ عليها بالثورة ضد أعدائها.

لكن جمعية الاتحاد والترقي تستطيع إحباط الثورة الإسلامية المضادة واجتمع مجلس الأعيان والمبعوثان وقرروا خلع السلطان عبد الحميد وإجلاس ولي العهد محمد رشاد علي العرش باسم السلطان محمد خامس. مع خلع السلطان عبد الحميد يري الباحث أن الدولة العثمانية قد انتهت حكما لكنها بقيت وصفاً وستدخل تركيا والعالم الإسلامي في حقبة جديدة من الحكم القومي التسلسلي الذي لا يقبل المعارضة السياسية ولا يقبل الآخر المطحنت معه في اللغة أو الجس أو الدين وفي نفس الوقت يعتمد علي الخارج كمصدر لشرعيته إن ذلك أيداناً بنهاية نظام الملة العثماني وتكريس الحقبة العلمانية لقومية اللادينية^(١)

(١) يذكر الأستاذ رشيد رضا أن قومية الاتحاد والترقي كانت لا دينية بل أجمع المفهوم ص ١٣٢ في الانقلاب العثماني م.س. ذ، وأرجع أبحث زين نور الدين زين بشير القومية العربية م.س. ذ. ص ٨٩ - ٩٠

الغائمة نتائج الرماية

www.manaraa.com

انتهت الدراسة إلى مجموعة من النتائج الختامية. هذه النتائج سنحاول إقامة علاقات بينها وبين الواقع العربي المعاصر.

أولاً: النتائج المتعلقة بقضية الأقليات على المستوى النظري:

١- قبلت الدراسة مصطلح الأقلية كمصطلح سائد في العلوم الاجتماعية اليوم وكمصطلح له جذوره في اللغة العربية. لكن المصطلح في العلوم الاجتماعية يجعل من العرق أو اللغة أو القومية معايير للتمييز بين الجماعات بينما الفكر السياسي المستمد من الإسلام لا يجعل هذه الفروق الطبيعية والثقافية معايير للتفريق بين البشر لذا كان تعريف هذه الدراسة للأقلية مستنداً إلى معيار آخر وهو معيار الحكم الشرعي، فكل جماعة لها حكم شرعي مختلف عن أحكام الجماعة المسلمة هي أقلية كما أن الجماعات التي فارقت الجماعة المسلمة بتأويل ديني لايسوغ هي أقلية أيضاً- أى أن هناك معيارين هما الحكم الشرعي المختلف عن الجماعة المسلمة وهذا بالنسبة لغير المسلمين (أهل الكتاب وأهل الذمة وأهل الملة) ثم مفارقة الجماعة المسلمة بتأويل ديني لايسوغ وهذا بالنسبة للجماعات المنتسبة للإسلام وليست منه (كالعلويين، والبهائيين، والدروز وماشابههم).

٢- ترى الدراسة أن القضايا الفكرية المرتبطة بموضوع الأقليات هي قضايا اجتهادية وأن المصلحة المرسلة، والتراضى بين الجماعة المسلمة وغير المسلمين الذين يعيشون معهم حول وضع قواعد واضحة موضوعية لتنظيم العلاقة بينهم عبر مؤسسات الدولة الإسلامية- أو ما كان يُطلق عليه سلطة ولي الأمر- هما أساس الاجتهاد حول تنظيم أوضاع غير المسلمين في دولة الإسلام، وكما يقول المستشار طارق البشري «الحكم لا يتعلق فقط باستخلاص الأحكام ولكنه يتعلق أيضاً بكيفية النظر للواقع الذي تحياه الأمة وكيفية توصيفه»^(١).

(١) طارق البشري، الإسلام والعصر، ملامح فكرية وناريخية، مجلة الدراسات الإعلامية، أكتوبر ١٩٩٢، ص ٦٩ع.

ولذا فإن الدراسة تقبل مبدأ المواطنة الذي يساوي بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق والواجبات، وهي تستلهم في ذلك «دستور المدينة» الذي وضعه الرسول ﷺ مع اليهود أول متدومه المدينة وأسس قاعدة «المشاركة في الغنم والغرم»، كما تستلهم في ذلك العهد التي عندها الصحابة مع أهالي البلدان المفتوحة مثل عهد «سراقه بن عمرو» مع أهل أرمينية، وعهد عتبة بن فرقد مع أهل أذربيجان وعهد «سويد بن مقرن» مع أهل جرجان^(١). وكما أشارت دراسات عديدة فإن الفقه التقليدي حين منع غير المسلمين من المشاركة في تحمل عبء الدفاع عن وطنهم لأسباب دينية فإن ذلك كان موضع ترحاب من غير المسلمين إذ تخصصوا في الأعمال الاقتصادية كما زادت أعدادهم^(٢) وحين طرح الخط الهمايوني سنة ١٨٥٦ مبدأ المساواة في الاشتراك في الجندية فإن أحدا من غير المسلمين لم يرحب بذلك ولذا اقترح البديل السندي كبديل عن الاشتراك في الجندية، وكان المسلمون القادرون يزدون أيضاً هذا الدليل للإعفاء من الخدمة العسكرية^(٣)، كما تقبل الدراسة مبدأ مشاركة غير المسلمين في الوظائف الحكومية إلا ما تفرضه الضرورة المتصلة بطبيعة الدولة كدولة إسلامية.

٣- مصطلح الأقلية في التعريفات الغربية مرتبط دائماً بشعور الجماعة الفرعية بأنها ذات وضع أدنى في السلم الاجتماعي وأنها تعاني من الاضطهاد والتحيز والتمييز والتعصب^(٤) والتاريخ الغربي تاريخ اضطهاد الآخر وتنبه واعتباره موضعاً

(١) محمد حميد الله، وثائق العهد النبوي والخلافة الراشدة، م.س.ذ. ص ٣٣٩-٣٤٠.

(٢) راجع على سبيل المثال: فيليب فرج ريرستد كيرياج، المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركى، ترجمة بشير السباعي (القاهرة - سينا للنشر - ١٩٩٤ - ١٩٩٤) ص ١٩٤ حيث يقول «وما كان المسلمون يعتبرونه امتيازاً إنما يلحق الضرر بهم واخرت نقل لكن القسرية لانقتل. وأيضاً ص ١٤١.

(٣) راجع F.Giese في التعريف بالبديل النمساوي. والبديل النقدي في دائرة المعارف الإسلامية (القاهرة - الشعب) المجلد السادس، ص ٤٢١.

(٤) سميرة بحر، المدخل لدراسة الأقليات، م.س.ذ. ص وراجع أيضاً سيفين مسعد، الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي، رسالة دكتوراه. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة وأيضاً: أبو بكر باقادر، الأقليات المسلمة وحقوق الإنسان. المسلم المعاصر، ج.١ - ١٤٠٢ هـ - ٣٠٤.

للإهمال بوصفه همجياً وبربرياً^(١) وحين ظهرت الدولة القومية فإنها لم تعترف للجماعات المكوّنة لها بحقها في التعبير الاجتماعي عن هذا الاختلاف فقد استخدمت القوة في سحق جماعاتها الفرعية لفرض التوحيد داخل كيان سياسي هو الدولة القومية، لذا ظهرت حركات للدفاع عن حقوق الأقليات كحركة توازن في مواجهة طغيان الدولة القومية التي تعبّر عن الأغلبية بشكلٍ قسريٍّ مانعٍ وحماية حقوق الأقليات لاتعنى في المفهوم الغربي أن تصحح الدولة ممثلة لكل الجماعات والتنوعات التي تحكمها ولكنها دائماً تعبّر عن الأغلبية^(٢)، لكن مصطلح الأقلية في هذه الدراسة هو علامة على وجود جماعة ذات هوية خاصة مختلفة عن الجماعات الفرعية الأخرى المكوّنة للدولة دون أن يشير إلى أي معنى للاضطهاد أو التحيز أو التعصب أو الانتقاص أو التمييز والتاريخ الإسلامي هو تاريخ الاعتراف بحق الجماعات الفرعية المكوّنة للدولة في أن تحتفظ لنفسها بحق في الاحتفاظ بخصائصها وإثرائها على المستوى الاجتماعي والجماعة الأولى بها المهاجرون والأنصار واليهود ثم النصارى ونموذج نجوان مثال واضح على أن الدولة الإسلامية تؤسس لجماعة مختلفة عنها في الدين وضعاً سياسياً واجتماعياً لامركزياً أشبه بالوضع الفيدرالي المعاصر، ودستور المدينة مثال واضح على تأسيس مجتمع سياسي يعترف لكل جماعة باختلافها الاجتماعي مع الجماعات الأخرى، والعقود التي صاغها الفاتحون مع أهل البلدان المفتوحة تعترف لهم بتأسيس حقهم في الاختلاف مع الجماعة المسلمة وليست العقود إلا ترتيباً سياسياً لممارسة الحق في هذا الاختلاف ثم تأتي الدولة العثمانية لمؤسس نظاماً مثلاً مستلهمة إياه من الخبرة الإسلامية السابقة لئلا يولّد أول مرة في التاريخ الإسلامي جعل من ممثلي أهل الملل

(١) عن تاريخ الاضطهاد ضد اليهود والبرونسانت في التاريخ العربي راجع مثلاً: ول ديورانت، قصة الحضارة.

ترجمة عبد الحميد بونس، م.س.ذ. المجلد الرابع، ص ٧٨، ٨٥.

(٢) رفيق حبيب، الأقليات وتحديات الوحدة، النور، فبراير ١٩٩٥، ع ٤٥.

المكونة للدولة جزءاً من النظام السياسي لها^(١)، فالتاريخ الإسلامي هو تاريخ الاعتراف بحق الجماعات الفرعية المكونة للدولة في أن تحتضن بانتماءاتها الأولية وأن تفرّجها على المستوى الاجتماعي مع إيجاد هوية أعلى ينتمى إليها الجميع على المستوى الحضاري والسياسي، ومن ثم فإن مصطلح الأقلية سيرتبط بحق الجماعة الفرعية المنتمية إليها في أن تؤكد وجودها الاجتماعي ونفريته، كما سيرتبط بتحقيق التكامل بينها وبين الجماعات الأخرى في تطوير شعور بالانتماء الحضاري للأمة الإسلامية، وسيرتبط أيضاً بوجود علاقات من التفاعل والتأثير المتبادل بين الجماعات وبعضها وسنجد تعبيرات البود والبير والقسط والذمة، والحرمة هي التعبيرات المرتبطة بالمصطلح في الفكر السياسي الإسلامي.

٤- وبينما نجد الفكر السياسي الإسلامي يعنر وجود غير المسلمين من أهل الكتاب والذمة جزءاً أصيلاً من التكوين الاجتماعي والسياسي للدولة الإسلامية فإنه لا يرى نفس الرؤية تجاه الجماعات المخالفة لإجماع الأمة والتي فارقتها بتأويل ديني لا يسوغ^(٢)، لأن مفارقة إحدى جماعات الأمة لها ننسب خاص لا نفرد القواعد الصحيحة لفهم الدين هو تهديد أصيل لوطنية الدولة العقيدية بل وتهديد لأصل وجودها^(٣)، لذا فإن الدولة ترى واجباً عليها إعادتهم للفهم الصحيح المجمع عليه وذلك بحوارهم حول عقائدهم الدالة^(٤)، وقد اعتبرت الدراسة هؤلاء أقلية، وسيرتبط بمصطلح الأقلية هذه المرة حوار للعودة لصحيح الدين لكن الثابت تاريخياً أن هذه الجماعات مثلت تهديداً حركياً للأمة على مستوى الأمن والاستقرار السياسي وعلى مستوى الفكر وهوية أي أن هذه الأقلية رغم

(١) راجع هذه الدراسة بتفصيل في «مؤسسة اللة» الفصل الرابع

(٢) راجع معنى التأويل الديني الذي لا يسوغ في هذه الدراسة - المحث الذي

(٣) باعتبار أن حفظ الدين على قواعده الصحيح وحراسته هو غاية أساسية للدولة ومنصداً أساسياً مقاصدها.

(٤) راجع موقف علي بن أبي طالب وعمر بن عبدالعزيز من الحوار - هذه الدراسة

انتسابها للإسلام لا يعد المصطلح بالنسبة إليها مجرد علامة للتمييز عن بقية الجماعات وإنما مؤشراً على أن هذه الجماعة تعمل في طياتها قابلية لتطور حركي يهدد استقرار المجتمع وهويته- أى أن المصطلح في حالة الجماعة الخارجة على إجماع الأمة ليس مصطلحاً محايداً وإنما مصطلح وظيفي يشير إلى خطرٍ تمثله إحدى الجماعات علي تكامل الأمة كلها، ولم يعرف التاريخ الإسلامى جماعة خرجت على الفهم الصحيح لقواعد الدين دون أن تشمل هذا الخروج في تعبيرات حركية ضد أمتها»^(١).

ثانياً : النتائج المتعلقة بقضية الأقليات على مستوى الممارسة فى الخبرة الإسلامية السابقة على الدولة العثمانية:

١- تمثل الخبرة النبوية والراشدة الإطار المرجعي الحاكم للخبرة العثمانية بصفة خاصة بحيث يمكن المقارنة بين الخبرة النبوية والراشدة وبين الخبرة العثمانية فى جوانب متعددة منها مثلاً: التعامل مع البلدان المفتوحة والتميز بين البلاد التى فتحت صلحاً وتلك التى فتحت عنوة، وتطور مصطلح الفنى والغنيمية، وبساطة العقود والعهود التى تمت بين الفاتحين المسلمين الأتراك والفاتحين العثمانيين. والإدراك الواعى لتنوع البيئات التى تتعامل معها الدولة وبالتالي تنوع التعامل مع كل حالة بما يتفق ووضعها الخاص ولذا لم يكن ممكناً معاجة الخبرة العثمانية دون الإطار المرجعي التى تستلهم منه حركتها وسلوكها

٢- الدولة الإسلامية الأولى واجهت مشكلة تعدد داخلها عبر تطوير آليات متعددة تعفق التكامل والاندماج بين المجتمعات المختلفة لها أهميتها: طرح مفهوم جديد للأمة يجعل من غير المسلمين جزءاً منها فعنى أن جماعة سياسية واحدة:

(١) راجع هذه الرسالة، الفصل الثانى، البحث الثالث الجزء المتعلق بسياسات الدولة الإسلامية تجاه الفرق والمذاهب والجماعات الخارجة على إجماع الأمة .

تربطهم مع المسلمين وهي الانتماء للدولة الإسلامية^(١)، وحق غير المسلمين في تنظيم حياتهم الخاصة وفقاً لتقاليدهم الداخلية في إطار لامركزي يحقق التنوع في إطار الوحدة وبما لا يتعارض مع القواعد العامة التي أقرها الدين الإسلامي لتنظيم المجتمع بما يحقق استقراره وأمنه مثل جعل الإطار المرجعي الحاكم للدولة هو الشريعة الإسلامية، ومثل جعل العلاقات الداخلية بين الجماعات المكوّنة للأمة أولى بالرعاية من العلاقة بالجماعات التي لا تدخل ضمن إطار الأمة، وحق الدولة الإسلامية وحدها في أن تكون صاحبة الحق في امتلاك القوة العسكرية المسلحة، وأن تكون هي وحدها صاحبة الحق في السيادة على مواطنيها وإقليمها بحيث لا ينافيها قوة أخرى^(٢).

٣- تطوير الدولة المسلمة لأدواتها في التعامل مع الواقع بشكل يتلاءم مع كل مرحلة من مراحل تطورها وتوسعها، ففي العهد النبوي كان مصطلح الفتي والغنيمة معياراً لتوزيع الدخل الناتج عن الفتح بحيث يعرف حق الدولة وحق الأفراد، وفي عهد أبي بكر وعمر كان مصطلح **الصلح والعنوة** معياراً للتنظيم السياسي والإداري للبلدان المفتوحة بحيث تدار البلاد التي فتحت عنوة بشكل أكثر مركزية من تلك التي فتحت صلحاً، ورغم تكامل هذا التمييز إلا أن تطبيقات متنوعة قد حدثت بشكل يستفز مع واقع كل بلد من بلدان مصر قد تم التعامل معها بشكل مختلف عن خراسان، وهذه قد تم التعامل معها بشكل مختلف عن السواد^(٣)، وقد أوردت الدراسة حالة مصر لبيان كيف تعاملت الدولة الإسلامية مع أهلها كنموذج. فقد شارك الأقباط في الحكم إذ كانوا هم رؤساء القرى

(١) حول مفهوم الأمة بهذا المعنى: عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين والمنتمين، م. س. د. ص. منى أبو الفضل، في أصول المنظور الحضاري. محاضرات. غير منشورة، كلية

الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة. ج١، ص ١٩.

(٢) راجع هذه الرسالة- الفصل الثاني- المبحث الثاني، .

(٣) راجع هذه الرسالة- الفصل الثاني- المبحث الثاني، .

وعرقاؤها وهم الذين يقدرّون الخراج على الأرض وانتظم علاقتهم بالدولة عقد يحترم أنفسهم وأموالهم وكناءسهم وله قوة ملزمة باعتباره عهد الله ورسوله وهكذا لأول مرة توجد صيغة قانونية واضحة وقاطعة يتبادل فيها الأقباط وغزاتهم حقوقاً وواجبات (١).

٤- مع ظهور الدولة الأموية واتساع حركة الدخول في الإسلام من قبل الموالي شع مزاجٌ عربي معادٍ لهم. وبدأ هذا العداء يتخذ طابعاً مؤسسياً من خلال تبنى الدولة الأموية لمعاملة تمييزية تجاههم مثل عدم السماح لهم بإسادة الصلاة، ومثل عدم التزويج إليهم، ومثل جعلهم في مقدمة الجيش على أرجلهم حتى لا يفروا. وكان لا يُسمح لأبناء الإماء بتولّي الخلافة، وكانوا يعززون بغير عطاء بل إن بعض الولاة اعتبر البربر المسلمين فينا فحسّسهم وفرّض عليهم الجزية. وكانت عصبوية الدولة ضد قطاع من مواظيها المسلمين سبباً في الانحراط هؤلاء الموالي في حركات سياسية ضد الدولة، وهكذا حين تتحول الدولة الإسلامية من دولة تمثل الأمة جميعاً إلى دولة تمثل قطاعاً منها فإنها تنفد شرعيتهم بتدريج هذا التحول ويتجه القطاع الذي تميزت الدولة ضده إلى الانحراط في حركات معدية لها كنوع من رد الفعل الانتقامي منها حتى لو لم يكن يؤمن بأفكار هذه الحركات المعدية. لكن الموالي في الدولة الأموية لم يكونوا جميعاً مروضاً للتمييز. فكثير منهم كانوا كتاباً وقواداً للجيوش وولاة للبلدان، وكان لهم دور سياسي كبير في توجيه الأمور بما في ذلك تولية الخلفاء والعهد إليهم وكان هؤلاء الموالي جزءاً حثيثاً من الطبقة الحاكمة بلا فرق بينهم وبين مواليتهم. كما أن قطاعاً من الموالي انصرف إلى طلب العلم وأثبت جدارته فيه بحيث يمكن القول إن تقسيماً وظيفياً قد حدث بين العرب والموالي

(١) راجع الرسالة الفصل الثاني - المبحث الثالث.

بحيث يقوم العرب بأعمال الحكم والسياسية وينوم الموالي بطلب العلم^(١).

٥- عرفت الخبرة الأموية أيضاً تحيزاً ضد قبائل قيس العربية ذلك لأنها جعلت من اليمانية قاعدتها الاجتماعية وعرفت المؤسسات الأموية ممارسات عصبوية ضد قطاع من الأمة وحين حاول «هشام بن عبد الملك» ١٠٥-١٢٥ هـ الانقلاب على اليمانية فإنها قاومت ببند ولاءها للدولة وذلك بالانخراط في الحركات السياسية المعارضة (دعوة زيد بن علي وابنه يحيى) ثم بالامتناع عن طاعة الخليفة «الوليد بن يزيد» بل ومساندتهم لأحد أفراد الأسرة الأموية «يزيد بن الوليد» لكي يستولى على الخلافة من ابن عمه، ففعل وقتل «الوليد بن يزيد». وهكذا انقسمت العصبية الحاكمة ذاتها على نفسها وكان ذلك إيذاناً بنهاية الدولة الأموية. لقد أدى سلوك الدولة العصبوية ضد بعض فئات الأمة إلى تضيق قاعدة تأييدها الاجتماعي والسياسي فانحازت الفئات المضطهدة إلى الحركات السياسية المناوئة، واستغل الخراسانيون الانقسام بين القيسية واليمانية واستطاعوا تكوين حلف اجتماعي وسياسي جديد قوامه اليمانية والموالي وبعض قبائل قيس. وكان هذا الحلف هو الأساس الجديد لقيام الدولة العباسية. أي أن الخبرة الأموية لم تستطع أن تطور آليات تحقق التكامل بين أفراد الأمة جميعهم كما فعلت الدولة النبوية والراشدة. ويُعد فشلها في ذلك السبب الرئيسي في زوالها المبكر^(٢).

٦- كانت الدولة العباسية تعبيراً عن تحالف اجتماعي وسياسي من الذين استبعدتهم الدولة الأموية وكان هناك توازن بين العرب والموالي، لكن طبع الحياة العباسية بالطابع الفارسي ونمو النزود السياسي للتيارات الفارسية أدى إلى انقلاب الدولة عليهم وحدث ما يمكن أن يوصف بأنه نوع من الانفصال بين الدولة

(١) راجع الرسالة، الفصل الثاني، البحث الثالث.

(٢) راجع الرسالة، الفصل الثاني، البحث الثالث.

ومجتمعها بسبب عدم اطمئنان الدولة إلى قاعدتها الاجتماعية، وكان استخدام المعتصم الترك بدلاً من العرب سبباً في إحداث فوضى سياسية تمثلت في قتل الخلفاء وإشاعة عدم الاستقرار السياسي، كما كانت سبباً في إحداث فوضى اجتماعية تمثلت في الشعوبية حيث انخرطت طوائف المجتمع فيما يمكن وصفه بأنه حرب مدنية اشتملت فيها كل جماعة تتخفى بمناصب الجماعة الأخرى واستخدمت الأدب كأداة لهذه المعركة، كما استخدمت وسائل ميكافيلية بما في ذلك افتراء الأحاديث ووضعها. ويقدّر ما كانت الشعوبية تعبيراً عن فقدان الدولة العباسية لقدرتها على الضبط الاجتماعي والسياسي فإنها كانت تعبيراً كذلك عن تفسخ المجتمع وفقدان جماعاته القدرة على الفعل السياسي (١).

٧- الخوارج والشيعة الباطنية هددوا الدولة الإسلامية على مستوى الاستقرار السياسي وعلى مستوى الهوية. فقد ظل الخوارج يهددون الدولة الأموية حتى زوالها، كما ظل غلاة الشيعة يمثلون تهديداً للدولة العباسية حتى سقوط بغداد، ولم يقتصر تهديدهم على الامتناع العضوي على الدولة بل امتنعوا عليها عقائدياً وثقافياً بتبني أفكاراً هدامة لا تعبّر عن الفهم الصحيح للدين فهددوا الأمن والهوية معاً للدولة والمجتمع وظهر ما يطلق عليه الباحث الدولة الأقلية، التي كانت تستغل تعرض الدولة الإسلامية للخطر الخارجي فتصعد عملياتها العسكرية أو تحالف مع الأعداء ضدها- أي أن تهديد الأهل النجوى للدولة الإسلامية جاء ممن يتسبون إلى الإسلام وليس من أهل الذمة أو الكفاية، ومع ظهور الدولة الشيعية في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ثم الدولة الفاطمية في النصف الثاني له. بدأت تظهر مشكلة مذهبية بين السنة والشيعة أخذت طابعاً معقداً مع ظهور العنصر التركي وتأثيره في التسوية السياسي للدولة الإسلامية. كما ظهرت مشاكل

(١) راجع الرسالة، الفصل الثاني- البحث الثاني.

(٢) راجع الرسالة، الفصل الثاني- البحث الثاني.

مذهبية بين الحنابلة والشافعية في بغداد في أواخر القرن الرابع الهجري أيضاً. والشئ الجدير بالالتفات هنا هو سقوط المجتمع الإسلامي في حمأة التنازع المذهبي بينما كان المجتمع في عافية من هذا التنازع من قبل إذ كان التنازع عادة يحدث بين الدولة وأحد الجماعات الخارجة عليها وتبقى الجماهير المسلمة بعيدة عن الانخراط في هذا الصراع.

ثالثاً: النتائج المتعلقة بقضية الأتليات في الخبرة العثمانية:

١- مثلت البيئة الاجتماعية والتاريخية في منطقة الأناضول في القرنين الثالث عشر والرابع عشر محدداً أساسياً لنشأة الدولة العثمانية وسلوكها تجاه أقليتها وقد مثل عناصر هذه البيئة أولاً تقدم العناصر التركية أمام الغزوات القادمة من منطقة السهوب الآسيوية وتوطنها في الأناضول وثانياً: وجود مجتمعات محلية إسلامية منظمّة تقوم بأعمال الجهاد في مواجهة الحملات الصليبية كما تقوم بإنشاء التكايا والمدارس والزوايا والمساجد والندوة في الداخل وتعتبر هذه المجتمعات عن نفسها بشكل مؤسسي من خلال منظمات الفتوة، والدرويش والأخيان والغزاة وثالثاً ميراث السياسة السلجوقية في التعامل مع القبائل التركية التي توطنت في الأناضول حيث قامت بكسر تكتلها العسبري فيما عرف السياسة «التوطين والتفتيت» كما حاولت استيعاب القبائل داخل مؤسساتها الرسمية فيما عرف بسياسة «التطويع والاستيعاب» وسمحت كذلك لحسنها أن يشاركها في القيام بوظائف الدولة فكانت تعفى الوحدات المحلية التي تنضم بحراسة الطرق أو استصلاح الجسور من الضرائب، واتبعت أسلوباً متساهلاً مع نمو وتطوير ثقافة مشتركة بين عناصر السكان المحليين مسلمين وغير مسلمين بل وتسامحت أيضاً مع الجاليا التي قدمت للأناضول من تجار، ومستشارين، ومرترقة- احتيئة الجوهريّة حول مجتمع الأناضول الذي ورثته الدولة العثمانية هي وجود مجتمع حيّ وفعال في حالة تحول

نحو الاندماج والتكامل لكنه ينتظر السلطة السياسية التي توظف طاقاته الهائلة ضمن مشروع سياسي، وجاءت الدولة العثمانية لتقبل بمشاركة هذا المجتمع لوظائفها بلا تأميم أو مصادرة بحيث كانت هناك قوتان تعملان بشكل متناسق ومتواز الدولة التي تضع الخطوط العامة والمجتمع الذي يتحرك في إطارها، ولم يكن ممكنا التمييز بين الدولة والمجتمع فقد كانا يتحركان معا كقوة واحدة (١).

٢- مثلت التنافس التركية والذهب الخفى محددًا بناماً طبع الحيرة العثمانية بطابع الدينامية والتسامح في التعامل مع الآخر فلم يكن لدى الأتراك تعصب للجنس أو الدم التركي الأمر الذي جعل مواقفهم تجاه الآخرين محايدة فلم يسعوا إلى إجبارهم على تعلم لغتهم أو دينهم فهم مستعدون لتقبل الحضارات الأخرى في البلدان التي يستحوذونها كما أن عدم وجود عصبية بين الأتراك جعلهم يعتبرون معيار الكفاءة معياراً حاكماً في تعاملهم مع غيرهم ، ويُعد غياب العصبية المؤسسة على الانتماء للدم المنتاح الرئيسي لنهم ناذج الممارسة التركية على مستويات متعددة مثل: ظاهرة قتل الآباء لابنائهم أو قتل الأخوة لإخوانهم للصراع على السلطة، وأيضاً ظاهرة الانكشارية والديويشيرية. كما أن تقديس شخص السلطان هو ميراث من موارث التنافس التركية، وتقديس القوة ميراث آخر، والإبداع المؤسسي لمواجهة الطبيعة التركية التي لا تصمد متحدة في القتال، إلا أن دخول الترك الإسلام هيأ لهم رابطة تجدهم يمكن من خلالها أن يحققوا وحدة سياسية ذات مقاصد حضارية، وقد دخل الترك الإسلام ليكولوا مساندين وحين اختار الترك مذهباً لفهم الشريعة فإنهم اتخذوا المذهب الخفي لأنه أكثر المذاهب التي تُوصَلُ للسير وهو أكثر المذاهب التي تمنح أدوات اجتهادية لمواجهة الواقع المتنوع والمتعدد وهو في النهاية مذهب الدول السابقة على الدولة العثمانية وبالتالي فإنه يستطيع أن

(١) راجع الفصل الثالث- البحث الأول من هذه الرسالة.

يقدم أجوبة بخصوص المشكلات المتعلقة بالقضايا الإدارية والحركية والواقعية.

٣- كانت البيئة الدولية أيضاً أحد محددات السلوك العثماني في تعاملها مع أقلياتها في القارة الأوروبية حيث راعت العرف في التعامل مع الطبيعة المركبة لسكانها فاعترفت بالقوانين الداخلية لمختلف الجماعات المكونة للدولة، كما تنوع أسلوب تعاملها مع البلدان المفتوحة فلم تسلك معها خطة واحدة جامدة فحيث وجدت بلاداً بعيدة عن مركز الدولة فإنها قبلت منهم الخضوع بدفع الجزية والتزام سياسة الدولة الخارجية وحيث وجدت بلاداً جبلية فإن الدولة أبقّت نظمها التقليدية وجعلتها أساساً للنظام الإداري والسياسي، وطبقت الدولة العثمانية نظام الملة بفعالية تستند إلى الواقع السياسي في البلقان فجعلت من الملة الأرثوذكسية قاعدة الدولة الاجتماعية مستغلة خلافها الحد مع الكاثوليك وحافظت الدولة على وحدة هذه الملة فلم تسمح للبروتستانت بالنشاط داخلها، واعتبرت جميع الأعراق التي تنتمي لهذه الملة مؤسسة واحدة يرأسها البطريرك الأرثوذكس وكان شيئاً مذهباً أن تتوحد الملة الأرثوذكسية بيد مسلمة وأن تنجح الدولة العثمانية فيما فشلت فيه الامبراطورية البيزنطية - إن الدولة العثمانية استخدمت ما أطلقت عليه الدراسة مبدأ «وحدواحكم»، وليس المبدأ الاستعماري «فرّق تسد» لأنها كانت تهدف إلى إقامة نظام حضاري عادل ويكفي أن أهالي هذه البلدان كانوا ينظرون إلى العثمانيين كمحررين لهم لأن الدولة العثمانية كانت الملجأ الأخير لحفاظ هذه الجماعات على خصائصها الوطنية والقومية، لذا فإن هذه الجماعات رغم اختلافها مع الدولة العثمانية في الدين نظرت إليها كدولة لهم بهمهم أن يشاركوا في نهضتها ويكفي أن الدولة العثمانية لم تخص حرباً في البلقان إلا وكان جزءاً من جيشها يستمى إلى جماعات السكان البلقانية الأخرى الداخلة في سلطان الدولة^(١).

٤- وُصِفَتُ الدولة العثمانية بأنها دولة عالمية لأنها تضم في داخلها أقطاباً متعددة من الشعوب والقوميات والأديان والثقافات والمذاهب واللغات ورغم هذا التعدد فإن الجميع كانوا يعيشون في سلام ووثاق، إن مرد ذلك يرجع إلى فعالية وكفاءة المؤسسات العثمانية « فلم تكن الحكومة مجرد إجراءات شكلية تفرضها على الشعب إرادة الفاتح ولكنها بنيت على أساس ارتباطها وثيقاً بكيان المجتمع وطبيعة المحكومين وأفئذهم» ولم تكن سلطة السلطان رغم مركزيتها مطلقة عن القيود بل كانت مقيدة بالشريعة والعرف... وكان الثمن رقيقاً فعالاً على سلوك السلطان^(١).

٥- جعلت الخبرة العثمانية من أدوات العرف وشرع من قبلنا، والمصلحة، وحق ولسى الأمر في التشريع آليات أصيلة في التشريع السياسي والإداري والاجتماعي والقانوني، كما أن الاجتهادات التي قدمتها الخبرة العثمانية في إطار الفقه الحنفي مثلت إضافة حقيقية للشريعة وهو ما يجعلنا نتحفظ على مقولة غلق باب الاجتهاد منذ القرن الرابع الهجري^(٢).

٦- لم تكن «القوانين ناه» التي يصدرها السلاطين لتسيير شؤون السلطنة عملاً موازياً للشريعة أو بديلاً عنها، ولكنه عمل في إطار ضوابط الشريعة ونصوصها الكلية وبمراجعة نماذج من هذه القوانين نلاحظ أنها تعالج عادة موضوعين الأول يتعلق بالتراتب الإداري والتنظيمية للهيكل والمؤسسات التي تدير عمل الدولة والثاني يتعلق بترتيب أوضاع الشريعة «التي تفرقت بالتميزات» فيم الديات وبعض العادات الاجتماعية والنظامية التي تخالف الشريعة، وبينما نأخذ الموضوع الأول لا توجد بصدده نصوص شرعية وإنما مؤامرات وأطر مرجعية، من ثم فإن الاجتهاد بشأنها

(١) راجع الفصل الثالث - المبحث الثاني من الرسالة.

(٢) راجع الرسالة - الفصل الثالث - المبحث الثالث.

(٣) راجع الرسالة - الفصل الرابع - المبحث الأول.

مفتوح لأقصى مدى وهو من صميم عمل السلطان ومساعدية السياسيين والإداريين وفى هذا الجانب لا يسأل عن التدبیر المتصلة بها بقدر ما يسأل عن الأطر والآليات التى تنتج القانون، أما الموضوع الثانى فإننا نجد بصدده اجتهادات فقهية بحيث يكون المنى هو صاحب الاختصاص الرئيسى. وفى الخاتمة فإن القوانين التى تصدر هى قوانين شرعية وليست بديلاً أو موازية للشرعة، وعدم فهم بعض المستشرقين لهذه الجزئية راجع لعدم إدراكهم لطبيعة الشرعة الإسلامية التى تميز بين الثابت فتص عليه وبين المتغير فتدفع بشأنه القواعد الكلية والمبادئ العامة تاركة للمجتهدين الاجتهاد فى إطار هذه الضوابط (١).

٧- المؤسسات العثمانية كان يقبض عملها مجموعة من الآليات أهمها الالتزام بقيود الشرعة وأعراف البندان المتروحة ثم ما أطلقنا عليه «الفصل فى الأبنية المؤسسية والتركيب فى وظائفها» حيث نجد مؤسسات مستقلة عن بعضها من حيث الأبنية لكنها فى الوظائف تحتاج لبعضها فبالسلطان رغم استقلال المنى عنه إلا أنه يستفتيه فى بعض القضايا المتعلقة ببعض القوانين فيجيبه عنها وتسمى «معروضات»، كما أن مؤسسة القضاء والنفس فى الخصومات رغم استقلالها عن مؤسسة السلطنة ومؤسسة الإفتاء إلا أن المساعدين كانوا يحضون على فتوى من المفتى بشأن منازعاتهم وكان القاضي يذهبها فى حساباته حين الحكم، كما كان قضاء العسكر يستنصرون المفتى فى أحكامهم وكان قضاء العسكر جزءاً من الديوان السلطاني وكانوا يساعدون الصدر الأعظم فى الأجوبة عن أسئلة الناس، وكانت آلية الشورى أحد الآليات الهامة لى تكتسب صفة القداسة حيث يدرس السلطان مع وزيره الأعظم والوزراء «والدهم» الشئون الأستراتيجية للدولة أى أن المؤسسات العثمانية كانت محكومة بالآليات وقواعد لإنجاز القرار فيها، ولم تكن

(١) راجع الرسالة - الفصل الأول، تحت باب الاقتراب الشرعى الاصولي

مرتبطة بإرادة شخص السلطان، كما لم تكن تعمل في فراغ أو وقتاً للأهواء (١).

٨- الدولة العثمانية في سعيها لإنشاء جيش نظامي على مستوى الأهداف التي تسعى لتحقيقها واجهت مشكلة تزايد القبائل التركمانية ورفضهم الخضوع لقواعد النظام والضبط، لذا فقد اتجهت الدولة إلى تجنيد الأسرى الذين كانوا يؤسرون في المعارك وكانت تقوم بتربيتهم للقيام بالخدمات العسكرية ضمن مؤسسة يطلق عليها مؤسسة أولاد العجم في «غاليبولي»، لكن هذه المحاولة فشلت إذ لم يكن معقولاً أن يكون هؤلاء الذين جُلبوا في المسيحية روحاً وجسداً مؤهلين للنجاح في أعمالهم لمجرد وقوعهم في الأسر، ومن هنا بدأ تطبيق نظام «الدوشيرمة» أي التنشئة والتربية وهو إبداع عثماني تمتع بالثمة بدأ بالأسرى الصغار أولاً حيث يقود تربيتهم الأسرى التركية الفلاحية فيعلمون اللغة والدين والتقاليد والأعراف التركية، لكن مع اتساع الفتوحات العثمانية لزم يعد الأسرى بكون ما يحتاجه الجيش من الجنود، ومن أجل ذلك اتجهت الدولة إلى أخذ أبناء الفلاحين من غير المسلمين الأرثوذكس من أهل الريت والذين تتراوح أعمارهم بين ٨ إلى ٢٠ سنة مرة كل فترة تتراوح بين ٣:٥ سنوات أو أكثر، وكانوا يُرسلون إلى الأسرى التركية وإلى مؤسسة السراي ثم مؤسسة الجيش لتربيتهم، لقد حاولت الدولة العثمانية أن تدع الأسرى على نبيهم لكن التجربة فشلت لذلك فقد اجتهدت الدولة في أخذ أولاد مواطنين عثمانيين من غير المسلمين لبناء جيش منظم ويجزم الباحث أن العثمانيين اعتبروا المأخوذ من غير المسلمين كالمسلمين وأسقطوا عنهم الجزية والخراج مقابل

(١) راجع الرسالة- الفصل الرابع- المبحث الأول.

مسماؤهم بالمسلمين في واجب الاشتراك في الدفاع عن بلدانهم وترجع الدراسة أن ذلك قد تم بالاتفاق مع أهالي البلدان التي طبق فيها هذا النظام، ولأن أحد آليات التجنيد السياسي في المؤسسات العثمانية تشترط أن يكون شاعلوا الجنديّة والمناصب العليا في الدولة من المسلمين لذا فقد تم إدخال هؤلاء في الإسلام (١).

٩- تعكس مؤسسة الملة، ومؤسسات الطوائف المهنية العلاقة التعااضدية بين الدولة والمجتمع في الخبرة العثمانية، فمؤسسة الملة كتعبير عن غير المسلمين في الدولة العثمانية كانت جزءاً من النظام السياسي بحيث يستقبل رؤساء الملل الفرمانات والأوامر السفانية ويبلغونها لأهل ملتهم ويتابعون تنفيذها بينهم- كما كان أفراد كل ملة يبلغون الدولة عن أمورهم عبر رؤسائهم الذين المنتخبين من بينهم. أما مؤسسة الطوائف المهنية فكانت الإطار الذي ينظم الصناع والحرفيين داخله بشكل يكاد يكون مطلقاً، وكانت تقوم بالإشراف على شئون الشعب العامل بدءاً من قواعد ممارسة المهنة وانتهاءً بالصناعات الاجتماعية والسياسية وهو ما وقر على الدولة عناية القيام بذلك وأتاح لهذه الفئات الانتظام المؤسسي الفاعل الذي يحقق التأييد والمساندة للدولة حين حاجت خدمات هذه الطوائف، كما يحقق الاستقرار والأمن للمجتمع عبر نظم الدفاع الذاتي ووسائل التكافل والرقابة التي كانت هذه الطوائف تؤديها للأهالي التي يقطنها أفرادها (٢).

١٠- العهرد ناهي هي المؤسسات التي تنظم الجوانب القانونية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية لإقامة غير المسلمين من المستأمنين في الدولة الإسلامية عن طريق العهود التي تبرم بين الدولة الإسلامية وبين دول هؤلاء المواطنين وفقاً لقواعد الشريعة الإسلامية. والفقهاء الإسلامي يجعل من الشريعة الإسلامية القانون

(١) راجع الرسالة الفصل الرابع، البحث الثاني مؤسسة الجيش .

(٢) راجع الرسالة، الفصل الرابع - البحث الثاني، مؤسسة الملة والطوائف المهنية .

الواجب النفاذ في دار الإسلام كما يذهب إلى ولاية القضاء الإسلامي على القضايا التي يكون أحد أطرافها مسلم وفي القضايا التي يكون أطراف دعاويها غير مسلمين (ذميين ومستأمنين) اختلف الفقه الإسلامي في مدى ولاية القضاء الإسلامي عليها بين قائل بوجود الحكم والتخير فيه مشترطين رفع الدعوى من الطرفين - واشترط البعض رضاها بحكم القاضي المسلم أي أن الفقه الإسلامي قد تردد في الولاية على القضايا التي يكون طرفاها غير مسلمين ومستنده في ذلك قوله تعالى «فإن جاء وودك لئاحكم بينهم أو أعرض عنهم»، وقد كان هذا التردد مدخلا لما عُرف باسم «الامتيازات الأجنبية» حيث يُسمح لثلاث دول غير المسلمة في الدولة الإسلامية أن يتوموا بالتصايل في الخصومات بين رعاياهم لكنه لما اتسع حجم الوجود غير الإسلامي في الدولة العثمانية وتحوّلت العهود نامة إلى معاهدات سياسية بين دولتين وذات طابع إلزامي، وتعددت العهود لأطراف أوروبية ودولية طامعة في العالم الإسلامي فإن الشروط التي منحتها لهم المعاهدات والمتعلقة بحرية التجارة والملاحة وحرية العبادة والمحلّات المقدّسة واحترام مساكن الأجنبي أصبحت امتيازات جعلت الأجنبي متميزا عن العثماني نفسه، وكان أخطر هذه الامتيازات يتعلق بتأكيد وتوسيع سلطة القناصل الأجانب على مواطنيهم في مواجهة القناصل العثماني إلى حد أنه لم يعد ممكنا تطبيق العدالة في مواجهة المجرمين الأجانب لتحصنهم بالامتيازات التي أصبحت تعني عدم عقابهم كما تعددت السلطات القضائية في الدولة العثمانية إلى حد أن مصر وحدها كان بها سبعين محكمة قضائية - لقد كان خروج الأجانب من ولاية القضاء الإسلامي سببا في أن يصبح القناصل ورعاياهم ثمة ممثارة من الناحية القانونية وهو ما أغرى فئات من المجتمع العثماني خاصة من غير المسلمين (اليهود والمسيحيين) أن يصبحوا رعايا للدول الأجنبية. وهو ما فتح الباب واسع لوجود الولاء المزدوج

بين الأقليات غير المسلمة إلى حد هدد الأمن القومي للدولة العثمانية، إن الدهشة تأخذ بتلابيبنا إذا علمنا أن تردد لفظة الإسلامى في الولاية على غير المسلمين (المستأمنون والذميون) مستند إلى آية واحدة في واقعة خاصة منسوخة لايجوز تعميمها- فكيف يجوز أن تكون هذه الآية هي الأساس في تحديد العلاقة مع العالم غير المسلم- لقد كان الفقه بحاجة إلى أن يجدد الاجتهاد في مواجهة الواقع الذى كان يندثر بخطوة تغلغل الأجانب على العالم الإسلامى (١).

١١- مؤسسة الحرير (٢) هي إحدى المؤسسات التي تعاملت مع مشكلة الأقليات إذ كانت أصول كل النساء فيها تعود إلى جذور غير إسلامية- وهي مؤسسة تربوية لتخريج النخبة النسائية والتي ستصبح زوجات للسلطان وكبار رجال الدولة من المدنيين والعسكريين ولم تأخذ النشأة المؤسسية بالمعنى السابق الا بعد السلطان محمد الفاتح. إذ كانت أحد التسهيلات العثمانية تضمن الحرير السلطاني لزوجة مسيحية حرة لأسباب سياسية. إلا أنه بعد الفاتح بدأ الزواج من الإماء اللواتي كن أسرى حرب حتى القرن السابع عشر ثم غلب عليهن الشراء بعد ذلك، وبينما كانت الزيجات المسيحية العثمانية حتى الفاتح لأسباب سياسية وعسكرية تحقق مصلحة الدولة. فإن الزيجات السنية بعد ذلك قد حكمتها الأهواء حيث كان عنصر الجمال والرفاهة هو العنصر الحاكم في الاختيار، لذا فإن المؤسسة قد تحولت إلى مركز قوة حيث مارس بعض الحرير نفوذاً على السلاطين لتولية أبنائهم مما حرم الدولة من كفاءات قديرة كان يمكنها أن تحول دون دخول الدولة في دور الانحطاط والضعف، كما أدى ذلك إلى نشوب حروب أهلية بين أبناء السلاطين وإلى سيادة أخلاق الانتهازية السياسية، ورجعت تعاضم نفوذ الحرير بدخول الدولة طور

(١) راجع الرسالة- الفصل الرابع، البحث الثاني- مؤسسة اليهود نامة.

(٢) راجع الرسالة- الفصل الرابع، البحث الثاني- مؤسسة الحرير.

الانحطاط، وتولى شخصيات ضعيفة السلطة.

كما ارتبط بظهور ما يعرف بحمامات الدماء Blood - Bathes حيث مورست عملية قتل الأخوة في العهد لأول مرة في عهد مراد الثالث (١٥٧٤-١٥٩٥)، ومحمد الثالث (١٥٩٦-١٦٠٣) وهم أكثر السلاطين الذين خضعوا النفوذ الحريم، وهو ما يجعل الباحث يرجح أن ظاهرة قتل الأخوة ارتبطت بصراع الحريم من أجل تولية أولادهم ولم تعرف إلا في عهد هذين السلطانين ولم يكن ممارسة منتشرة وعامة أو ممارسة متتتة.

١٢- الجدل بين المؤسسات والواقع الذي نتعامل معه هو شرط قدرة المؤسسات على أن تبقى قادرة على أداء مهامها بنعالية، وكانت المؤسسات العثمانية تمثل نموذجاً فعلاً وموازناً في تجاربها مع متغيرات الواقع لكنه ومع ضعف قدرة المؤسسات العثمانية على التكيف مع المستجدات الهائلة التي كانت تواجهها الدولة باستمرار نشأ ما أسمته الدراسة «جدود المؤسسي العثماني» لذا فقد طُرحت اجتهادات لمفكرين عثمانيين حول النظام العثماني وفعاليته وضرورية إصلاحه وهذه الاجتهادات أطلقت عليها الدراسة «لفكر المؤسسي العثماني» وقد بدأت هذه المحاولات منذ القرن السادس عشر حيث كتب الصدر الأعظم العثماني لطفى باشا كتابه «أصف نامه»، ثم كانت المحولة الهامة التي قدمها «فوجي بك» مستشار ومرى السلطان مراد الرابع سنة ١٦٣٠ ثم نوات محاولات حاجى خليفة (كاتب جلبي) سنة ١٦٥٣م بعنوان «دستور العمل لإصلاح الخلل». ومحاولة «حسير هزافن» بعنوان «تلخيص البيان في قوانين آل عثمان»، وكانت هذه المحاولات الإصلاحية تفرح بتحقيق الإصلاح والتغلب على الخلل ضرورة العودة إلى القيم والتقاليد الإسلامية والعودة إلى الشريعة لتحقيق التجديد، وييل الباحث لاعتبار أن هذه المحاولات الإصلاحية حركات إحيائية من داخل النظام السياسى ذاته وهى

حركات تنمهي مع محاولات الإحياء الإسلامي التي عرفتها الخبرة الإسلامية والتي ترى أن العودة إلى المنهج الإسلامي هو سبيل تحقيق الإنقاذ^(١).

١٣- تشابه الممارسة العثمانية بدرجة كبيرة مع الممارسة النبوية والراشدة تجاه أهالي البلاد المفتوحة وتذهب الدراسة إلى وجود ما تسميه «النموذج العثماني في الممارسة السياسية» جوهره التسامح تجاه أهل البلدان المفتوحة فلم يعرف عنهم أية ممارسة إكراهية لتحويل الناس عن دينهم ثم الرفق والعدل مع الرعية فمن مآثراتهم «التي يمكنها أن تحيا مع الخيل لكنها لا تخاف مع الظالم» والتمييز بين البلدان المفتوحة على أساس معيار الصبح والعنوة، وكانت الجزية مقابل الدفاع، فالذين يشتركون مع الجيش العثماني في القتال تسقط عنهم الجزية ولم تقع معركة للجيش العثماني في الفترة الأولى لم يشاركه فيها قوى غير مسلمة، ولم تفرض الدولة العثمانية غزاجاً على الأرض وإنما فرضت ضريبة اسمها «الإسبنجي» وكان المسلمون يدفعون ثلثها ضريبة تسمى «ضريبة الانتفاع» وبقية الضرائب يتساوى فيها المسلمون وغير المسلمين - نما طور لعثمانيون صيغته سياسيه جامعة تجعل من الإسلام النظام الحاكم دون نفي الولاءات الاجتماعية الأولية للجماعات والشعوب المكونة للدولة. وكان بإمكان أي مدينة تفتح أن يتحول أهلها إلى الإسلام بمجرد شهادة أن لا إله إلا الله. لقد كان العثمانيون يتسمون بقدرة هائلة على الدينامية لدرجة أن السلاطين كانوا يتلقبون بلقب «بادشاه سياح إسلام» - أي ملك الإسلام المتحرك أو الديناميك. وكان النموذج العثماني الحي المتحرك سبباً أن يصبح نموذجاً عالمياً فقد نادى بعض المفكرين الإيفسائيين بتطبيق التدابير العثمانية في بلادهم مثل منع الربا، وملكية الدولة للأرض ومنع بيعها وشراؤها أو إهدائها، وأن يكون هناك مراقبين على التجارة (محتسبين) كما طالبوا بمنع الخمر والقمار والشطرنج وعده

(١) الفصل الرابع: صفحات الثاني، عنوان التحول من مؤسسات العثمانية

الانغماس في التبر الفاسح والملذات - وأنكرت بعض حركات الإصلاح الديني مبدأ التثليث وأدبت بالوحدانية وتميز القرن السادس عشر بظاهرة تحول الجماهير الأوروبية إلى الإسلام وقدرت أعدادهم بعشرات الآلاف - لقد كانت الدولة العثمانية هي البلد الوحيد السعيد العادل حيث لانزاعات اجتماعية بين السكان (١).

١٤- لم تعرف الدولة العثمانية تحديات من الجماعات الخارجة على إجماع الأمة (الأقليات) كما عرفت الدول الإسلامية السابقة باستثناء حركة محدودة قام بها أحد علماء الدولة وأسسها «بدر الدين السيدي» وقد تبني الأفكار الباطنية والشيوعية والإلحادية، وقد كانت (رومانيا)، (بولغاريا) قواعد حنيفة لها يدها أمراؤها أعداء الدولة بالمال والسلاح، كما كان أكثر أتباعها اليهود والمسيحيين. إلا أن التحدي الحقيقي للدولة جاء من الشيعة حيث وجدت دولة شيعية هي القوة الإسلامية الثانية في العالم الإسلامي متاخمة للدولة العثمانية، ومدفوعة بهوس أيديولوجي يبغى نشر المذهب الشيعي داخل دولة هي حامية الإسلام السنّي في العالم الإسلامي، وقد استطاعت أن تثير تمرداً في الأناضول قتل فيه الوزير الأعظم «علي باشا»، وفوق التحدي الأيديولوجي فإنها تعكس تحدياً استراتيجياً لتواصل العالم التركي لأنها تتدخل بين الدولة والتركيستان كما أنها مستعدة لإقامة تحالف مع العالم الغربي لتطوير الدولة بين فكي كماشنة، ويبدو أن طبيعة الأفكار الشيعية التي كانت تبناها الدولة العثمانية في هذه المرحلة تتضمن خروجاً على الدين الصحيح لأن هذه المنطقة مصدر تاريخي للأفكار المهووظة، كما أنها وسارت استئصالاً دموياً للوجود السنّي في المناطق التي خضعت لها، وتراوح تعامل الدولة العثمانية مع المشكلة وفقاً للتقدير السياسي والسياسي لطبيعة المشكلة فبمقتضى سنين الأولى وعلماءه أنهم مرتدون وأنه خطر يمكن استئصاله فقد استخدم القوة العسكرية التي

(١) راجع هذه الرسالة، الفصل الخامس.

لا هوادة فيها، بينما قرر ستيمان القانوني أن الخطر الشيعي لا يمكن استنصاه، ومن ثم فقد استخدم القوة لحماية المذهب السني من خطر الدعاية الشيعية، وقبل بألية المعاهدات كآلية ممكنة للتعامل مع المسألة الشيعية- إلا أن الحرب كانت هي الصيغة الغالبة في العلاقات الإيرانية العثمانية منذ القرن السادس عشر وحتى القرن التاسع عشر ولما ضعفت إيران في القرن التاسع عشر نظمت علاقتها مع الدولة معاهدات وصفتها بالدولة الإسلامية ونظمت هذه المعاهدات حركة القبائل وزيارة الأماكن المقدسة وتخفيف الحدود- أي أن تطور قوة الدولة الصفوية، واندفاعها المذهبي من ناحية وتقدير القيادة السياسية والدينية العثمانية لطبيعة المشكلة من ناحية أخرى مثلت العنصرين الأساسيين للتعامل مع التحدي لصفوي لكن تبقى الظاهرة الفريدة في التاريخ الإسلامي قائمة وهي أن التهديد الرئيسي للدولة الإسلامية منذ ظهور الخوارج يأتي ممن يتسبون للإسلام وليس من غير المسلمين^(١).

١٥- دخول الدولة العثمانية في طور الانحطاط عبر الهزائم العسكرية المتوالية أمام الجيوش الأوروبية والتي أكدتها بصفة نهائية معاهدة كينارجي سنة ١٧٧٤ جعل العثمانيون يحاولون اكتشاف التقدم الأوروبي في الجانب العسكري وجرى الاكتشاف المثماني لأوروبا في القرن الثامن عشر عن طريق السفارات وكتابة التقارير عنها، واستندم الخبراء الأجانب الذين كتبوا التقارير عن سبل إصلاح الجيش العثماني ثم أخذت الإصلاحات صفة الشمولية في جميع المجالات مع سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٨م) الذي كان يرى النموذج الفرنسي هو النموذج الذي يجب أن تتفحصه الدولة العثمانية فاعتمدت السفارات في العواصم الأوروبية لأول مرة في التاريخ العثماني وتكونت طبقة جديدة من المفكرين المتأثرين بالغرب دعت إلى تمثيل النموذج الغربي، ولأول مرة في التاريخ الإسلامي تظهر فئة توجه

(١) راجع الفصل الخامس، عن الدولة العثمانية ومسألة الشيعية.

النظام السياسي للدولة الإسلامية وهي تتنكر للإسلام ونظمه وترى أفضلية النظم الأوروبية عليه، وقد أدى ذلك إلى أزمة في الهوية وازدواجية في المؤسسات، وفي الأطر المرجعية الحاكمة للرؤى والسلوك، وبدأت العلمانية بمعنى سلبية الدولة تجاه عقيدتها تتساقط لتسلم العثمانية وقد عبّر هذا الاتجاه عن نفسه بشكل مؤسسي فيما عرف باسم التنظيمات الخيرية (١٨٣٩-١٨٧٦)^(١).

١٦- التنظيمات الخيرية التي بدأت بخط شريف كلعانة سنة ١٨٣٩ عُدت إلى تنظيم شئون الدولة وفقاً للمنهج الغربي بحيث يتساوى جميع المواطنين في الحقوق والواجبات وبينما تضمن تنظيم الكنيسة أموراً عديدة لتنظيم المجتمع فإن الخط الهمايوني كان يهدف بالأساس إلى إعادة ترتيب وضع الأقليات غير المسلمة في النظام العثماني، فقد كانت الفكرة المسيطرة على ذهن القائمين بالتنظيمات هي أنه كلما أُعطيت الأقليات غير المسلمة حقوقاً متزايدة كلما عزز ذلك اندماجها في الرابطة السياسية الجديدة التي يُراد تأسيس المجتمع وفقاً لها وهي العثمنة والتي تلغى كل مظاهر التمييز بين المواطنين بإيجاد تعليم موحد ونظام قانوني موحد ونظام سياسي وداري موحد ومنفتح للجميع، لكن هذه الفكرة تناقضت مع إحساس الأقليات بأن التنظيمات قوت مؤسساتها الخاصة والتي أصبحت محاضن ينمو داخلها معنى جديدة مستقلة متمثلة عن الهوية العثمانية وهذه أحد أبرز مفارقات التنظيمات - فقد تحولت الأمة التي وظيفتها ما أطلقت عليه هذه الدراسة «جدل التبعية والافتراق» فقد عززت التنظيمات مواقع غير المسلمين (الأقليات) في الدولة والمجتمع بشكل غير مسبوق، وألغيت الجزية ونقررت البدل العسكري

(١) راجع الفصل الخامس، عبد القدرية - عنوان ترجمة - التنظيمات الخيرية (١٨٣٩-١٨٧٦) - التحول في النموذج العثماني.

وتدعم الارتباط بالقوى الخارجية التي أصبحت الأقليات تنظر إليها باعتبارها مخلصتها وحاميها فقد كانت حماية الأقليات أحد أدوات الدول المعادية للتدخل في الشؤون العثمانية الداخلية من أجل تفكيكها. وأصبحت الأقليات مستعدة نفسياً للتوظيف السياسى وهو ما أدى إلى تفكيك نظام الملة العثمانى وتأسيس نظم طائفية^(١).

١٧- أدى تعاضم التدخل الأجنبى فى الشؤون الداخلية للدولة العثمانية إلى تفكك نظام الملة وتأسيس النظم الطائفية- فنظام الملة الذى قام على أساس توحيد الأمم والشعوب رغم تنوعها تعرضت للتفتيت نتيجة لنشاط القوى الخارجية لكسب الأنصار داخل الدولة العثمانية عن طريق التبشير بذهابها بدلاً من وجود ملة واحدة للروم أو للأرمن إذ بالملة تنقسم إلى ملل للكاثوليك والبروتستانت والأرثوذكس واستغلت القوى الدولية ضعف الدولة فسعت لاستصدار فيمانات خاصة بإنشاء كنائس مستقلة لكل ملة؛ وتعدت كل كنسية بوعى قومى خاص جعلها تشعر بتأييد ذاتها فى مواجهة الكنائس الأخرى حتى داخل الملة الواحدة. وكانت كل ملة تشعر بالارتباط بالآخر الخارجى أكثر من ارتباطها بالآخر الذى يشاركها العيش فى نفس الوطن أى أن أسس العقد الاجتماعى الذى أقامته الدولة العثمانية مع مواطنيها قد تعرضت للاهتزاز، وجرى استبدالها بأسس جديدة فى طور التجريب فلم تعط الجماعات المكونة للدولة الشعور بالأمان، أو الافتتاح بأن مصلحتها هى فى البقاء ضمن إطار الدولة، إن المراهنة على التسوى الدولية هو الذى جعل هذه الجماعات تقرر الانسحاب عن الدولة لأن ضغط هذه القوى كان واضحاً فى التأثير على الدولة لصياغة الأسس الجديدة للتنظيمات^(٢).

١٨- صدر الدستور العثمانى «القانون الأساسى» يوم ٢٣ ديسمبر سنة ١٨٧٦م، وكان صدوره تعبيراً عن رغبة النخبة العثمانية الجديدة فى تمثل النظام البرلمانى،

(١) راجع الرسالة- الفصل الخامس، عنوان «النتائج المترتبة عن التنظيمات راسية للأقليات غير المسلمة».

(٢) راجع الفصل الخامس، نفس العنوان.

ورغم أنه أقر بالمساواة بين جميع الرعايا باعتبارهم عثمانيين إلا أنه طرح مبدأ «اللامركزية الحذرة» التي لا تجيز لأى ولاية حق الانفصال، وكان إقرار هذا المبدأ راجعاً للإحساس بالخطر على وحدة الدولة، فالتنظيمات الخيرية ومبادئها ليست أداة لإنقاذ الدولة كما كان يُعتقد بل هي المدخل لتفككها. وتجلّى التفكك الاجتماعى لنظام الملة على المستوى السياسى أيضاً فقد ظهرت اجتهادات متعددة حول نظام الإدارة فى الدولة وحول العلاقة بين شعوبها وهى: الاتجاه القومى المركزى الذى قُدِّر له أن يتكامل ويسيطر على الحكم فى الدولة منذ عام ١٩٠٨م. أما الاتجاه الثانى فهو التيار الممثل للأقليات غير المسلمة وقد عبّر عنه الأرمن وقد استندوا إلى الحماية الخارجية والمعاهدات الدولية لتشكيل حكومة مستقلة عن الدولة العثمانية أما الاتجاه الثالث فهو الذى يؤمن باللامركزية الإدارية وقد أُلّف هذا التيار جمعياً أسماها «التشبيث الشخصى واللامركزية الإدارية» وبعد استيلاء الاتحاديين على السلطة سنة ١٩٠٨م وانتهاجهم منهجاً قومياً مركزياً متطرفاً فإن اتجاه اللامركزية الإدارية قد تكون كرد فعل. وهو اتجاه ليبرالى قد ضم داخله اتجاه الأقليات غير المسلمة وكان يرى بقاءه داخل الدولة ويؤمن بالدستور واللامركزية كما ظهر اتجاه جديد إسلامى رأى أن الشريعة فى خطر كما رأى الاتجاه الليبرالى أن الدستور والحرية فى خطر - لكن الاتجاه القومى المركزى هو الذى قُدِّر له الانتصار، وهو الذى تفككت الدولة على يديه وهو الذى تعرّضت داخله الأقليات والقوميات المخالفة للانسحاق. أى أن النظام العثمانى الإسلامى قد ضمن للأقليات والقوميات المختلفة الأزدمار والأسسور بيس، عجز عن ذلك نظام أتاتورك الدهرى العلمانى^(١).

رابعاً: دلالات الخبرة الإسلامية والعثمانية بالنسبة للواقع العربى المعاصر:
١ - المعيار الذى استند إليه الباحث فى تعريفه للأقلية هو معيار يجمع ولا يفرق

(١) راجع الفصل الخامس، من هذه الرسالة - عيون إعلان القانون الأساسى سنة ١١٧٦ الهجرى «العهد دستورى».

في الوقت الذي تحتاج فيه الجماعة العربية المعاصرة إلى إحياء عوامل التوحيد ونبد عوامل التفريق والشقاق فهو لا يرى الأكراد ولا يرى البربر أقليات كما أنه وإن رأى الجماعات الأخرى المكوّنة للجماعة العربية المعاصرة أقليات فباعتبار أنها أقليات ثقافية أي الاعتراف لها بأنها تختلف عن الأغلبية في أحد الخصائص دون اعتبارها خارجه عن النسيج الحضاري لها، ويعتقد الباحث أن المنهج الإسلامي في التعامل مع الجماعات المكوّنة للمجتمعات الإسلامية والذي يراعى فيها خصوصياتها- أي التعامل مع هذه الجماعات على أساس شخصي وحضاري وليس على أساس جغرافي أو إقليمي- هو أكثر المناهج صلاحية في التعامل مع الواقع العربي المعاصر وهو تطبيق التنوع في إطار الوحدة. أي أن وجود هوية سياسية عليا لا تنفي ولا يمكنها أن تنفي بحال انتماء الفرد لخصائص ثقافية أو عرقية أو قومية أولية لا بد وأن تُراعى. كما أن نظرة هذا المعيار للجماعات المخالفة لإجماع الأمة ممن ينتسبون إلى الإسلام باعتبارهم أقبليات لا يعني رفضهم داخل النسيج الحضاري للجماعة العربية المعاصرة ولكن بشرط الالتزام الحركي بقواعد التعامل التي تحفظ على الجماعة أمنها واستقرارها ولا تهدد هويتها. وفي كل الأحوال فإن التعريفات النظرية لن تكون هي المعيار الحاكم في تحديد من ينتمي لهذه الجماعة ممن هو خارجها وإنما المعيار الحاكم هو الممارسة الحركية فمن يلتزم بأمن هذه الجماعة وينتمي إليها ويواليها هو جزء منها ولو كان من الأقلية ومن يحرج عن الالتزام بالولاء والأمن لهذه الجماعة هو خارج منها حتى ولو كان من الأغلبية.

٢- لم تعرف الخبرة الإسلامية انفصام بين الدولة والمجتمع. فقد كانت الدولة دائماً تعبيراً عن المسلمين جميعاً وحين جاءت الدولة الأموية لتتحاز مؤسسياً إلى قطاع من الأمة فإنها فقدت شرعيتها وواجهت تمرد المجتمع عليها. وهو ما يعني أن المجتمع لم يقف سلبياً تجاه غياب تمثيل الدولة له. وظلت الدولة العباسية تعبيراً

عن تحالف واسع يعبر عن المجتمع في غالبه، لكن حين انقلبت على مجتمعها بسبب فقدان ثقافتها فيها فإن ذلك كان مؤذناً بضعفها وضعف المجتمع نفسه، وتأتي الدولة العثمانية لتقبل بنشاط مجتمعها وتنظيمه مؤسسياً بحيث كانت الدولة والمجتمع يتحركان معاً كقوة واحدة لصالح تحقيق أهداف الأمة- وتمثل العلاقة بين الدولة والمجتمع في الدولة العثمانية نموذجاً لكيفية تمثيل الدولة لمجتمعها وتقوية الدولة لمجتمعها لأن المجتمع القوي عامل استقرار للدولة وليس عامل تهديد لها- إن الدولة العثمانية نموذج واضحاً لكيفية جعل التعددية مصدراً لقوة الدولة وليست عاملاً مهدداً لها. الخبرة الإسلامية لم تعرف مواجهة بين الدولة والمجتمع ولكن القوة المجتمعية (قوة الأمة) كانت دائماً موجودة ومتحركة ومنها دائماً كانت الرقابة على الدولة، ومنها أيضاً كان يأتي التغيير والتجديد للاستمرارية الإسلامية.

والمجتمع العربي المعاصر في سعيه لتنشيط مؤسساته لإقامة علاقة توازن مع الدولة التي تأخذ طابعاً طاغياً يؤسم التعبيرات المجتمعية إنما يستلهم الخبرة الإسلامية والعثمانية، وعلى الفكر العربي المعاصر وهو يؤسس لعلاقة الدولة بالمجتمع في صورتها المعاصرة أن يولي أهمية خاصة للعلاقة بين الدولة والمجتمع في الخبرة الإسلامية عامة والعثمانية خاصة- فالمجتمع العربي والإسلامي الحديث والمعاصر لم يعرف التأميم لمؤسساته إلا مع الدولة القومية الحديثة التي ظهرت بعد سقوط الدولة العثمانية.

٣ يواجه العالم العربي المعاصر خطر التلاعب بأمنه عن طريق تثمين وحدة الجماعات المكونة له، وهناك مخضبات كاملة منشورة حول التلاعب بالاختلافات العرقية والمذهبية لإثارة الفتن داخل البلدان العربية بحق ولاءات تتجاوز حدود الوطن لترتبط بالخارج، ومن المعلوم أن نظام الملة العثمانية قد تفتت بفعل التدخل الخارجي لحماية الأقليات داخل الدولة العثمانية، والدولة العربية مسنولة عن طرح

صنع إدارية وسياسية لإبقاء جماعاتها موحدة داخل إضارها، وتاريخيا لم تعرف الدولة الإسلامية الصيغة المركزية التي تلغى وجود الجماعات المكوّنة لها، كما لم تعرّف خبرات التأميم الكامل لمجتمعها وحين حاولت الدولة الأموية الانحياز لفصيل من الأمة دون بقيتها فإنها تعرضت للتفجر المبكر، وبالتالي فالدولة لتكون شرعية فعليها أن تمثل مؤسسيا قطاعات الأمة كلها، والدولة العثمانية نموذج فذ ورائد لتطبيق الخبرة اللامركزية في العلاقة مع جماعاتها كما أنها مثلت جميع هذه الجماعات دون بعض قطاعاتها.

ملاحق الرسالة

ملحق رقم (١)

الامبراطورية العثمانية

المساحة - عدد السكان - الأجناس والأديان

كانت مساحة الامبراطورية الشاملة، بما في ذلك مساحة الولايات التي كانت تدفع لها خراجا، ٤٧٨، ٨٣٦، ١ ميلا مربعا. أما عدد سكانها في الولايات الأوربية والآسيوية والإفريقية فقد كان كما يلي:

الولايات	المساحة بالأمتال المربعة	عدد السكان	عدد السكان في الميل المربع الواحد
الولايات التركية في أوروبا	٢٠٣.٦٢٨	١٥.٥٠٠.٠٠٠	٧٦ و ١/١٠٠٠
الولايات التركية في آسيا	٦٧٣.٧٤٦	١٦.٥٠٠.٠٠٠	٢٣ و ١/١٠٠٠
الولايات التركية في إفريقيا	٩٥٩.١٠٤	٣.٨٠٠.٠٠٠	٣ و ٩/١٠٠٠
المجموع	١.٨٣٦.٤٧٨	٣٥.٣٥٠.٠٠٠	١٩ و ٢/١٠٠٠

عدد السكان

كان عدد السكان يقدر، بحسب الإحصاء التي جرى سنة ١٨٤٠ بـ ٣٥,٣٥٠,٠٠٠ نسمة موزع في مختلف الولايات كما يلي:

الولايات التركية في أوروبا:

١.٨٠٠.٠٠٠	ترانيا (Thrace)
٣.٠٠٠.٠٠٠	بلغاريا
٢.٧٠٠.٠٠٠	رومليا وتساليا
١.٢٠٠.٠٠٠	البانيا
١.١٠٠.٠٠٠	بوسنيا والهرسغ
٧٠٠.٠٠٠	الجزر
١.٤٠٠.٠٠٠	مoldavia (Moldavia)

٢,٦٠٠,٠٠٠	الفلاخ (Wallachia)
١,٠٠٠,٠٠٠	سربيا
١٥,٥٠٠,٠٠٠	المجموع
	الولايات التركية في آسيا:
١٠,٧٠٠,٠٠٠	آسيا الصغرى أو الأناضول
٤,٤٥٠,٠٠٠	سوريا والعراق وكرديستان
٩٠٠,٠٠٠	الجزيرة العربية
١٦,٠٥٠,٠٠٠	المجموع
	الولايات التركية في إفريقيا:
٢,٠٠٠,٠٠٠	مصر
١,٨٠٠,٠٠٠	طرابلس الغرب وفاس وتونس
٣,٨٠٠,٠٠٠	المجموع
٣٥,٣٥٠,٠٠٠	المجموع الكامل

الأجناس البشرية

يمكن تصنيف الأجناس البشرية التي كانت تقطن تركيا علي الوجه التالي:

الجموع	في إفريقيا	في آسيا	الأجناس البشرية في أوروبا	
١٢,٨٠٠,٠٠٠		٤,٠٠٠,٠٠٠	٢,١٠٠,٠٠٠	العثمانيون
٢,٠٠٠,٠٠٠		١,٠٠٠,٠٠٠	١,٠٠٠,٠٠٠	اليونانيون
٢,٤٠٠,٠٠٠		٢,٠٠٠,٠٠٠	٤٠٠,٠٠٠	الأرمن
١٥٠,٠٠٠		٨٠,٠٠٠	٧٠,٠٠٠	اليهود
٦,٢٠٠,٠٠٠			٦,٢٠٠,٠٠٠	السلافيون
٤,٠٠٠,٠٠٠			٤,٠٠٠,٠٠٠	الرومانيون
١,٥٠٠,٠٠٠			١,٥٠٠,٠٠٠	الالبانيون
٣٦٠,٠٠٠		٢٠,٠٠٠	١٦,٠٠٠	التتر
٤,٦٨٥,٠٠٠	٣,٨٠٠,٠٠٠	٨٨٥,٠٠٠		العرب
٢٠٠,٠٠٠		٢٠٠,٠٠٠		السريان والكلدان

٨	٨٠٠,٠٠٠			الدروز
١٠,٠٠٠,٠٠٠	١,٠٠٠,٠٠٠			الأكراد
٨٥٠	٨٥٠,٠٠٠			التركمان
٢١٢,٠٠٠			٢١٤,٠٠٠	الفجر «النور»
٣٥,٣٥٠,٠٠٠	٣,٨٠٠,٠٠٠	١٦,٠٥٠,٠٠٠	١٥,٥٠٠,٠٠٠	المجموع

الأديان

تصنيف السكان بحسب الأديان:

الدين	في أوروبا	في آسيا	من إفريقيا	المجموع
مسلمون	٤,٥٥٠,٠٠٠	١٢,٦٥٠,٠٠٠	٣,٨٠٠,٠٠٠	٢١,٠٠٠,٠٠٠
الروم				
الارثودكس والارمن	١٢,٠٠٠,٠٠٠	٣,٠٠٠,٠٠٠		١٣,٠٠٠,٠٠٠
الكانتوليك (١)	٦٤٠,٠٠٠	٢٦,٠٠٠		٩٠٠,٠٠٠
اليهود	٧٠,٠٠٠	٨٠,٠٠٠		١٥٠,٠٠٠
طوائف مختلفة	٢٤٠,٠٠٠	٦٠,٠٠٠		٣٠٠,٠٠٠
المجموع	١٥,٥٠٠,٠٠٠	١٦,٠٥٠,٠٠٠	٣,٨٠٠,٠٠٠	٣٥,٣٥٠,٠٠٠

(١) بما في ذلك الموارنة من جبل لبنان وعددهم ١١٠,٠٠٠

الامبراطورية العثمانية سنة ١٩١٤

المساحة وعدد السكان

السكان	المساحة بالأميال المربعة	
١.٨٩٠,٠٠٠	١٠.٨٨٢	تركيا في أوروبا
١٢.٦٥٧,٨٠٠	٢٧١.٢٦٢	تركيا في آسيا الصغرى بما في ذلك أرمينيا وكرديستان الولايات العربية في الشرق الأدنى
		العراق
٥٠٠,٠٠٠	٣٥.١٣٠	الموصل
٩٠٠,٠٠٠	٥٤.٥٤٠	بغداد
٦٠٠,٠٠٠	٥٣.٥٨٠	بصرة
٢,٠٠٠,٠٠٠	١٤٣,٢٥٠	المجموع
		سوريا:
١.٥٠٠,٠٠٠	٣٣,٤٣٠	حلب
١٠٠,٠٠٠	٣,٠١٠	دير الزور «سنجق مستقل»
١,٠٠٠,٠٠٠	٣٧,٠٢٠	سوريا
٥٣٣,٠٠٠	٦.١٨٠	بيروت
٣٤١,٦٠٠	٦.٦٠٠	القدس «سنجق مستقل»
٢٠٠,٠٠٠	١,١٩٠	لبنان
٢,١٧٤,٦٠٠	١١٤,٥٣٠	المجموع

المصدر: زين نور الدين زين، نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية (بيروت: دار النهار للنشر، ط ٣ ١٩٧٩)

ملحق رقم (٢)

«فتوى شرعية لصالح الأقباط»

محكمة الدقهلية س ٥ ص ١٧٦ م ٤٦٨

صورة أمر شريف أحضره جماعة النصاري الشاكين بالمنصورة باللغة التركية هم يذكرون أنهم يسددون للإدارة مال الميرى ومال الجزية ويشتكون من الأشياء التي سترد بعد ذلك .

م ٤٦٩ صورة الفتوى التي بأيديهم فى خصوص ذلك

ماذا يقول السادة العلماء رضى الله تعالى عنهم فى طابفة من النصاري ساكنين بمدينة المنصورة بأملآكهم عن آبائهم وأجدادهم، وبجوارهم زاوية بابها للشارع المسلوك وأصلها كانت ملكا لذمى، وفى كل قلسيل يتعرض لهم جماعة بالأذية والأضرار ويعينون عليهم سعبنا من الديوان بالتساويف الباطلة، ويتعلنون عليهم بأنهم يعلون بنايهم «بنائهم» على المسلمين، وإنما يقصدون بذلك ظلمهم وغرامهم بغير وجه شرعي، فهل وإخالة هذه يجوز لجماعة المذكورين أذية طابفة النصاري المذكورين بالتساويف الباطلة عليهم والتعللات الواهنة، ويحرم عليهم ذلك لكون الذميين المذكورين «معصومون» خصوصا وقد أوصى عليهم سيد الأنام ومصباح الظلام لقوله ﷺ من آذى ذميا أو انتصر ماله كُنتُ حجيجه يوم القيامة، وإن استحلوا ظلمهم بذلك هل يكفرون بذلك وتبين زوجاتهم بذلك، وهل يثاب ولى الأمر نصره الله تعالى على الأخذ (. . .) وعلي منع كل من يتعرض بظلامة أو غرامة أو غير ذلك أفيدوا الجواب؟

(الرد)

مادة ٤٧-

لا تجوز للجماعة المذكورين أذية طائفة النصارى المذكورين بالتساويف الباطلة عليهم والتعللات الواهية ويحرم عليهم ذلك ويثاب ولى الأمر على منع من يتعرض لهم بغير وجه شرعى والله تعالى أعلم وكتبه عبد المنعم البشيشى الحنفى.

مادة ٤٧١

يحرم على من سوف على جماعة النصارى أو سعى فى أذيتهم أو ظلمهم أو تغريمهم شيئا ظلما لقول الصادق المصدوق عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام من أذى ذميا أو أنقص ماله كنت حججه يوم القيامة إلى غير ذلك مما روى فى هذا المعنى، وللنصارى المذكورين التصرف فى بنابتهم وإن عرف من تسبب فى غرمهم كان لهم عليه الرجوع بجميع ما غرموه عليه لتسببه فى ذلك، وبيان من له ولاية الأمر فى ذلك على كف القهر عن الرعية المذكورين وإن كانوا نصارى هم من بساعة الرعية وكل راع مسئول عن رعيته والله الموفق والتمتع بفقير العباد إلى عفر ربه الجواد محمد بن قمر الباب الأزهرى المالكى عفى ربه عنه.

مادة ٤٧٢

نعم لا يجوز للجماعة المذكورين أذية طائفة النصارى المذكورين ولا إضرارهم ولا ظلمهم ولا التسبب فى تغريمهم بالتساويف الباطلة عليهم ولا التعلل عليهم بالأوهام الباطلة الواهية، بل يحرم على الجماعة المذكورين ذلك، ويلزمهم التعذير الشديد اللايق بحالهم الزاجر لهم ولأمثالهم عن قبيح أفعالهم بما يراه الحاكم باجتهاده من حبس أو ضرب أو نفي أو غير ذلك باجتهاد الحاكم بل كل من استحل ظلمهم كفر وخرج عن الإسلام وجرت عنيه أحكام المرتدين لأنهم

«معصومون» فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يظلمهم لأمر سيد
المرسلين محمد ﷺ بالوصية بهم في أحاديث كثيرة وبناب ولى الأمر نصره الله
تعالى على الأخذ بيدهم وعلي منع كل من يتعرض لهم بظلم أو غرم وغير ذلك
والله أعلم وكتب محمد المرحومى الشافعي .

مادة ٤٨٣ - الحمد لله

لا يجوز للجماعة المذكورين أذية طائفة النصارى المذكورين بالتساويف الباطلة
عليهم ويحرم عليهم ذلك الكون الذميين المذكورين «معصومون» ولا يجوز لأحد
أذيتهم بغير وجه شرعى والله أعلم كتبه حمدان المقدسى الحنبلى .

المصدر: محمد عفيفى، الأقباط فى مصر فى العصر العثمانى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب -
١٩٩٢

ملحق رقم (٣)

فرمان الكلكخانة الصادر في ٤ نوفمبر سنة ١٨٣٩ شعبان سنة ١٢٥٥ هـ في عهد السلطان عبد المجيد خان:

«لا يخفى على عموم الناس أن دولتنا العلية من مبدأ ظهورها وهي جارية على رعاية الأحكام القرآنية الجليلة والقوانين الشرعية المنسفة بتمامها. ولذا كانت قوة ومكانة سلطتنا السنية ورفاهية وعمارية أهاليها وصلت حد الغاية وقد انعكس الأمر منذ مائة وخمسين سنة بسبب عدم الانقياد والامتثال للشرع الشريف، ولا للقوانين المنيفة بناء على طروء الكوارث المتعاقبة والأسباب المتنوعة فتبدلت قوتها بالضعف وثروتها بالفقر، وبما أن الممالك التي لا تكون إدارتها بحسب القوانين الشرعية لا يمكن أن تكون ثابتة كانت أفكارنا الخيرية الملوكية منحصرة في أعمال الممالك والمجاد ورفاهية الأهلى والفقراء من يوم جلوسنا السعيد وصار التشبث في الأسباب اللازمة بالنظر إلي مواقع ممالك دولتنا العلية الجغرافية ولأراضيها الخصبة والاستعداد وقابلية أهاليها، لتحصل بمشيئة الله تعالى الفائدة المقصودة في ظرف خمس أو عشر سنين، واعتمادا على المعونة الإلهية واستنادا على الإمدادات الروحانية النبوية، قد رؤى من الآن فصاعدا أهمية لزوم وضع وتأسيس قوانين جديدة تتحسن ها إدارة ممالك دولتنا العلية المحروسة، والمواد الأساسية لهذه القوانين هي عبارة عن الأمن على الأرواح وحفظ العرض والناموس والمال وتعيين الخراج وهيئة طلب العساكر للخدمة ومدته استخدامهم، لأنه لا يوجد في الدنيا أعز من الروح والعرض والناموس والمال، فلو رأى إنسان أن هؤلاء مهددون وكانت خلقته الذاتية وفطرته الأصلية لا تميل إلى ارتكاب الخيانة، فوقاية حفظ روحه وناموسه لا بد أن يتشبث في بعض اجراءات للتخلص منها، وهذا الأمر لا يخفى أنه مضر بالدولة والملة كما أنه إذا كان أمينا على ماله وناموسه لا يحيد عن طريق الاستقامة

وتنحصر أفكاره وأشغاله في القيام بواجب الخدمة لدولته وملته، وكما أنه في حال فقدان الأمن على المال لا يميل الشخص إلى دولته وملته، ولا ينظر للانتفاع بأمواله بل كما أنه لا يخلو دأبنا من التكرار والاضطراب، فلما قدر العكس، أعنى لو كان الإنسان آمناً على ماله وأمواله، فلا شك أنه يشتغل بأموره وتوسيع دائرة تعيشه وتتولد يوماً فيوماً عنده الغيرة على الدولة والمملكة وتزداد محبته للوطن وبهذا يجتهد في تحسين حاله.

وأما مادة تعيين الخراج فكل دولة لا بد أن تكون محتاجة إلى العساكر وسائر المصاريف المقتضية للمحافظة على ممالكها وهذا لا تيسر إدارته إلا بالنقود، والنقود لا تحصل إلى من الخراج فلا غرو أن النظر إلى تحسين هذه المادة من أهم الأمور هذا ولو أن أهالي ممالكنا الحروسة تخلصوا لله الحمد قبل الآن من بلوى السيد الواحدة التي كانت متسلطة على الإيرادات الوهمية، لكن أصول الالتزامات المضرة المعتبرة من ضمن أسباب الخراب التي لم يظهر منها نفعاً في أي حال لم تزال جارية للآن، وهذا يعد كتسليم مصالح المملكة السياسية وإدارتها المالية ليد رجل، وبالآخرى أن نقول بوضعها تحت قهره وجبره، فإنه إن لم يكن رجلاً أميناً لا شك أنه ينظر إلى فائدته الشخصية ونكسور كل حركاته وسكناته عبره عن عذر ووظف، فيلزم بعد الآن تعيين خراج مناسب على قدر اقتدار وأموال كل فرد من أفراد أهالي المملكة، ولا يؤخذ شيء زيادة عن المقرر من أحد ما وتحدد وبيان سائر مصرف عساكر دولتنا العلية البرية والبحرية وكل لوازماتهم بموجب قوانين إيجابية والإجراء بمقتضاها.

وأما مسألة الجندي فلكونها من المواد المهمة حسب ما ذكر ومع كونه مفروضاً على ذمة الأهالي تقديم العساكر اللازمة للمحافظة على الوطن، لكن الجارى للآن هو عدم النظر والالتفات إلى عدد النفوس الموجودة بالبلدة بل يطلب من بعض

البلدان زيادة عن تحملها ومن البعض الآخر أنقص مما تتحمل، وهذا فضلا عما فيه من عدم النظام فإنه موجب لاختلال موارد منافع الزراعة والتجارة، واستخدام العساكر إلى نهاية العمر أمر مستلزم لقطع التناسل، فعلى تقدير طلب أنفار عسكرية من كل بلد يلزم وضع وتأسيس أصول مستحسنة لاستخدام العساكر أربع أو خمس سنوات بطريق المناوبة، والحاصل أنه بدون تدوين هذه القوانين النظامية لا يمكن حصول القوة والعمار والراحة فإن أساس جميع ذلك هو عبارة عن المواد المشروحة، ولا يجوز بعد الآن إعدام وتسميم أرباب الخنج جهارا، أو خفية بدون أن تنظر دعاويهم علنا بكل دقة بمقتضى القوانين الشرعية، ولا يجوز مطلقا تسلط أحد علي عرض وناموس آخر، وكل إنسان يكون مالكا لماله وملكه ومتصرفا فيهما بكمال الحرية ولا يمكن أن يتدخل في أموره شخص آخر، وإذا فرض ورفعت تهمة على أحد وكانت ورثته بريئ الساحة منها فبعد مصادرة أمواله لا تحرم ورثته من ميراثهم الشرعي وتمتاز سائر تبعية دولتنا العلية من المسلمين وسائر الملل الأخرى بمساعدتنا هذه الملوكية بدون استثناء، وقد أعطيت من طرفنا الملوكى الأمنية التامة فى الروح والعرض والناموس والمال بمقتضى الحكم التشريعى لكل أهالى ممالكنا المحروسة وسيعطى القرار اللازم باتفاق الآراء عن المواضيع الأخرى أيضا وستزاد أعضاء مجلس الأحكام العلية على قدر اللزوم، وتجتمع هناك وكلاء ورجال دولتنا العلية فى بعض الأيام التى ستعين، وجميعهم يبدون أفكارهم وأراءهم بالحرية التامة بدون تحاش، وتنتشر القوانين المقضية المختصة بالأمن على الروح والمال وتعيين الخراج، وستجرى المكاملة اللازمة عنها بدار شورى باب السر عسكرية وكلما تقرر قانون يعرض لطرفنا الملوكى لتتويج عاليه بخطنا الملوكى حتى يكون دستوروا للعمل إلى ما شاء الله، وبما أن هذه القوانين الشرعية ستوضع لإحياء الدين والدولة والملك والملة فسيؤخذ العبد والميثاق اللازم من قبلنا الملوكى بعده

وقوع أى حركة مخالفة لهم وسنحلف قسما بالله العظيم فى أودة^(١) الخرقفة الشريفة بحضور جميع العلماء والوكلاء وسيصير تحليفهم أيضا وعلى هذا فكل من تخالف هذه القوانين الشرعية من الوكلاء والعلماء أو أى إنسان كان مهما كانت صفته سيجرى توقيع العقاب اللازم عليهم بدون رعاية رتبة ولا خاطر، وسيصير تدوين قانون جزاء مختص بذلك، ولكون كافة المأمورين لهم راتب واف الآن فإن وجد منهم من يكون راتبه قليلا سيصير ترقية حاله.

هذا ولينظر فى مادة الرشوة الكريهة بتدوين قانون شديد لذلك، لأنها أعظم سبب لخراب الملك وممقوتة شرعا، ولكن الإصلاحات المشروحة أننا سنتزيل طوارئ الفقر والفاقة كلية، فكما أنه سيصير إعلان إرادتنا المنوكية هذه للأستانة ولكافة أهالى ممالكنا المحروسة يلزم أن تبلغ أيضا لسفراء الدول المتحابة الموجودين بالأستانة ليكونوا شهودا على دواء هذه الإصلاحات إلى الأبد إن شاء الله تعالى ونسأل مالك الممالك أن يلهمنا التوفيق جميعا وأن يصت على كل من خالف هذه القوانين المؤسسة سوط عذاب النقمة، وأن لا ينجح له أعمالا مدى الدهر آمين حرر فى يوم الأحد ٢٦ شعبان سنة ١٢٥٥.

(١) أوده أو أوطه: لفظ تركى معناه عرقه والخرقة الشريفة هى ثوب السرىة المصدر: محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق إحسان حفى وبيروت - ط ٢ - ١٩٨٣ م

ملحق رقم (٤)

الخط الهمابونى الصادر فى ١٨ فبراير سنة ١٨٥٦ / ١١ جمادى الآخرة سنة ١٢٧٢ فى عهد السلطان عبدالمجيد:

من أهم أفكارنا السامية سعادة أحوال كافة صنوف التبعة التي أودعها الله إلى يدنا المملوكية المؤيدة، ولما بذلنا من هممنا المملوكية فى هذا الشأن من يوم جلوسنا المقرون بالسيمن قد تزايد عمار وثرورة مملكتنا العلية يوما فيوما وشوهدت جملة فوائد نافعة ولكون تأييد وتوسيع نطاق النظمات الجديدة التي توفسقتنا إلى الآن لوضعها وتدوينها بالموافقة للموقع العالى الحائزة له دولتنا العلية بين الدول المتمدنة مطلوبنا إيصالها إلى درجة الكمال، وقد تأيدت بعناية الله تعالى، وبمساعى عموم تبعتنا المملوكية الجميلة وبهمة ومعاونة الدول المتحابية، حقوق دولتنا العلية الخارجية، ولذا فهذا العصر يعد بالنسبة لدولتنا العلية مبدأ زمن الخير، وبما أ من أهم رغائبنا المجبولة على الشفقة تقدم الأسباب والوسائل الداخلية المستلزمة تزايد قوة سلطتنا العلية وعمار ممالكنا السنوية وحصول تمام سعادة أحوال كافة صنوف تبعة دولتنا العلية المملوكية المرتبطة بعضها ببعض بروابط الوطنية القلبية والمتساوية الماهية فى نظر شفقتنا المملوكية من كل الوجود، قد أصدرنا إرادتنا المملوكية هذه بإجراء الأمور الآتية الذكر.

وهي اتخاذ التدابير المؤثرة نحو تأمين كافة التبعة المملوكية من أى دين ومذهب كانوا بدون استثناء على الروح والمال وحفظ الناموس وإخراج جميع التائبينات التي وعد بها بمقتضى الترتيبات الخيرية وخطنا المملوكى السابق تلالونه فى الكلكخانه من حيز القوة إلى حيز الفعل وتقرير وإبقاء كافة الامتيازات والمعافيات الروحانية التي منحت وأحسن بها فى السنين الأخيرة والتي منحت من قبل أجدادنا العطاء للطوائف المسيحية وكافة الملل غير المسلمة الموجودين تحت ظل جناح عاطفتنا

السامى بمالكننا المحروسة الملوكية وقد صار الشروع فى رؤية ونسوية الامتيازات والمعافيات الحالية للعيسويين وسائر التبعة غير المسلة فى مهلة معينة بحيث يهتمون بعرضها إلى جانب بابنا العالى بحسب الإصلاحات التى يستدعيها الوقت وآثار المدنية المكتسبة وموافقة إرادتنا الملوكية ويصير توثيق الرخصة التى أعطيت لأساقفة الطائفة المسيحية من قبل ساكن الجنان السلطان أبى الفتح محمد خان الثانى وخلفائه العظام وما صار تأمينهم عليه من قبلنا بحسب الأحوال والظروف الجديدة وبعد إصلاح أصول الانتخابات الجارية الآن للبطاركة يصير إجراء كافة الأصول اللازمة فى نصيهم وتعيينهم بالتطبيق لأحكام براءة البطريركية العالى مدي الحياة، ويصير استيفاء أصول تخليف البطاركة والمطارنة والأساقفة والخاصات بالتطبيق للصورة التى تتقرر بين بابنا العالى وجماعة الرؤساء الروحانية المختلفة ويصير منع كافة الجوائز والعوائد الجارى إعطاؤها للرهبان مهما كانت صورتها وتخصص إيرادات معينة بدلها للبطاركة ورؤساء الطوائف ويصير تعيين معاشات بوجه العدالة بموجب ما يتقرر وبحسب أهمية رتب ومناصب سائر الرهبان ولا يحصل السكوت على أموال الرهبان المسيحيين المنقولة والغير منقولة، بل يصير إحالة حسن المحافظة عليها عنى مجلس مركب من أعضاء تختصهم رهبان وعواد كل طائفة لإدارة مصالح طوائف المسيحيين والتبعة الغير مسلمة والبلاد والقرى والمدن التى تكون جميع أهاليها من مذهب واحد لا يحصل إحداث موانع فى بناء سائر المحلات التى تكون مثل مكاتب وإستشفيات ومدافن مختصة بإجراء عاداتهم حسب هيأتها الأصلية، وعند لزوم إنشاء هذه المحلات مجددا بحسب استصواب البطاركة ورؤساء الملة يلزم رسمها وبيان صفة إنشائها وتقديم ذلك إلى بابنا العالى، وإما أن يجرى المقتضى فيها بموجب إرادتنا السنية الملوكية المتعلقة بقبول الصور السابق عرضها، وإما أن يصير بيان المعارضات المختصة بذلك فى ظرف مدة

معينة وإذا وجدت طائفة من مذهب منفردة بمحل وليست مختلطة مع مذاهب أخرى فلا تصادف صعوبات في إجراء الخصائص المتعقبة بنسب عواندها في هذا المحل علنا وإذا كانت قرية أو بلدة أو مدينة مركبة أهاليها من أديان مختلفة يمكن كل طائفة منهم ترميم وتعمير كنائسها وأسبالياتها ومناياها بحسب الأصول الموضحة بالمحلات المخصصة لهم الموجودة محلات سكنهم بها، وأما الأبنية المقتضي إنشاؤها مسجدا يلزم أن تعرض البطارقة والمطارنة لإبازة العالى باسترحام الرخصة اللازمة عنها، فإن لم يوجد لدى دولتنا العلية موانع في الامتلاك تصدر بها رخصتنا السنوية وكافة المعاملات التي تحصل فيما يماثل كل هذه الأشغال بكمال الحرية مهما كان مقدار العدد التابع لهذا المذهب، ونحى ونزال إلى الأبد من المحررات الرسمية الديوانية كافة التعبيرات والألفاظ المتضمنة تحقير جنس لجنس آخر في اللسان أو الجنسية أو المذهب من أفراد تبعة سلطنتنا السنوية وبمنع قانوننا استعمال كل وصف وتعريف يمس الشرف أو يستوجب العار بين أفراد الناس ورجال الحكومة وبما أن عوائد كل دين ومذهب موجود بمالكنا المحروسة جارية بالحرية فلا يمنع أى شخص من تبعتنا الملوكية من إجراء رسوم الدين المتمسك به ولا يؤذى بالنسبة لتمسكه به ولا يجبر على تبديل دينه ومذهبه، ولكون انتخاب وتعيين خدمة ومأموري سلطنتنا السنوية منوطا باستنساب إرادتنا الملوكية فيصير قبول تبعة دولتنا العلية من أي ملة كانت في خدماتها ومأمورياتها بحيث يكون استخدامهم في المأموريات بالتطبيق للنظامات المرعية الإجراء في حق العموم بحسب استعدادهم وأهليتهم وإذا قاموا بإيفاء الشروط المقررة بالنظامات الملوكية المختصة بالمكاتب التابعة لسلطنتنا السنوية بالنسبة للسن والامتحانات يصير قبولهم في مدارسنا الملكية والعسكرية بلا فرق ولا تمييز بينهم وبين المسلمين وعدا ذلك فإن كل طائفة مأدونة بإعداد مكاتب أهلية للمعارف والحرف والصنائع، إنما طرق

التدريس وانتخاب المعلمين يكون تحت ملاحظة مجلس المعارف المختلط المعينة
أعضاؤه من طرفنا المملوكي ونحال كافة الدعاوى التجارية أو الجنائية التي تقع بين
المسلمين والمسيحيين وسائر الملل غير المسلمة أو بين التبعة المسيحية وسائر التبعة
غير المسلمة مع بعضهم على الدواوين المختلطة والمجالس التي تعقد من قبل هذه
الدواوين، واستماع الدعاوى يكون علنا بمواجهة المدعى والمدعى عليه وتصدق
شهادة الشهود الذين يقدمانهم بمجرد تخليفهم اليمين حسب قواعدهم ومذاهبهم
والدعاوى المختصة بالحقوق العادية بصير رؤيتها بالمجالس المختلطة بالولايات
والمديريات بحضور كل من القاضى والوالى، ويكون إجراء هذه المحاكمات بهذه
المحاكم والمجالس علنا وإذا وجدت دعاوى مثل حقوق الميراث التي تقع بين اثنين
من المسيحيين أو سائر التبعة الغير مسلمة ورجب أصحاب الدعاوى رؤيتها بمعرفة
المجالس أو بطرف البطريك أو الرؤساء الروحانيين سعير إحالتها على الجهة التي
يرغبونها، والمرافعات التي يصير إجراؤها بحسب قانون التجاره وأجنبايات، يصير
إنهاؤها بكل سرعة بعد ضبطها وتنقيحها وترجمتها للألسن المختلفة المتداولة فى
ممالكنا المحروسة المملوكية ونشرها أولا فأولا، ومباشرة إصلاح كافة السجون
المخصوصة لحبس مستحقى التأديبات الجزائية ومن تنحصر منهم الشبهة فى مدة
قليلة حسب ما تقتضيه الإنسانية والعدالة، وتلغى كافة المعاملات المشابهة للإيذاء
والجزاء البدنية، ومن يكون مسجوناً لا يعامل بغير المعاملات الموافقة لنظامات
الضبط المدونة من قبل سلطنتنا السنية، وفضلا عن منع الحركات التي ستقع
مخالفة لها بالكلية فإنه سيصير تأديب من يأمر بإجراء ما يخالف ذلك من
المأمورين ومن يجريه من الخدماء بمقتضى الجزاءات وستنظم الضبطيات بصورة
تستدعى الأمانة الحقيقية والمحافظة على أموال وأرواح كافة التبعة المملوكية سواء كان
بدار السلطنة السنية أو بالولايات والمدن والقرى وكما أن مساواة الخراج تستوجب

مساواة سائر التكاليف والمساواة في الحقوق تستدعي المساواة في الوظائف فالمسيحيون وسائر التبعة الغير مسلمة يسحبون نعمة فرعة مثل المسلمين، ويجبرون على الإنقياد للقرار الصادر أخيرا ونجى عليهم أحكام العافاة من الخدمة العسكرية بتقديم البديل الشخصى أو النقدى وبصير تدوين القوانين اللازمة لاستخدام التبعة غير المسلمة فى أقرب وقت من الزمن ونشرها وإعلانها. وتنتخب أعضاء المجالس الموجودة بالولايات والمديريات من التبعة المسلمة والمسيحية وغيرهما بصورة صحيحة ولأجل التأمين على ظهور الآراء الحقيقية سيصير التشييت فى إصلاح الترتيبات التى تجرى فى حق تشكيل هذه المجالس لاستحصال دولتنا العلية على الأسباب والوسائل المؤثرة للوقوف على الحقيقة وملاحظة صحة نتيجة الآراء والقرارات التى تعطى عن ذلك، وبما أن مواد القوانين المدونة فى حق بيع وتصريف العقارات والأموال هى متساوية، ولأجل أن تمنح الأحابب الفوائد الجارى منحها للأهالى سيصرح لهم بالتصرف بالأموال بعد الاتفاق الذى سيبرم بين دولتنا العلية والدول الأجنبية، ولكون التكاليف واحراج الموزع على كافة تبعة سلطنتنا السنوية لا ينظر فيه إلى أحناسهم ومذاهبهم بل حازى تخصيبه بصفة واحدة، فيلزم المذاكرة فى التدابير السريعة لإصلاح سوء الاستعمال الواقع فى أخذ واستيفاء هذه التكاليف وبالاحتمس العشور، وما دام أن أصول أحد العشور جارية على التوالى بدون واسطة فبدلا عن إلزام دولتنا العلية بالإيرادات بصير اتخاذ هذه الصورة بدلا عنها، وما دامت الأصول الحالية جارية فمن يتعرض من مأموري دولتنا العلية أو من أعضاء مجالسها للدخول فى الائتمات الجارى إعلان مزادها علنا أو أخذ حصه منها يمنع ويترتب عليه الجزاء الشديد وتتعين التكاليف المحلية بصفة لا تضر بالمحصولات ولا بالتجارة الداخلية على حسب الإمكان وللحصول على المبالغ المناسبة التى تتخصص لأجل الأشغال العمومية يصير علاوة عوائد

مخصصة على الولايات والمديريات التي تنتفع من الطرق والمسالك المشاة بها برا وبحرا بقدرها، وبما أن وضع أخيرا ترتيب خصوصى فى حق تنظيم وتقديم دفاتر إيرادات ومصروفات سلطنتنا السنبة فى كل سنة فيصير لاعتناء بإجراء كامل أحكام ذاك الترتيب ومباشرة حسن تسوية المعاشات التى يصير تخصيصها لكل من المأمورين وبمعرفة مقام الصدارة الجليل يصير جلب مأمور من المأمورين الذين سيعينون من طرفنا الملوكى مع رؤساء كل طائفة لأجل أن يتواجدوا بالمجلس الأعلى للمذاكرة فى المواد المختصة بعموم تبعة سلطنتنا السنبة وهؤلاء المأمورين يعينون لمدة سنة وعندما يباشرون مأموريتهم يصير تحليفهم اليمين ولهم أن يبدؤا آراءهم وملحوظاتهم بكل حرية فى اجتماعات مجلسنا الأعلى العادية التى تكون فوق العادة بدون أن يحصل لهم أذى ضرر، وتجرى أحكام النواين المخصصة بالفساد والارتكاب والظلم فى حق كافة تبعة سلطنتنا العلية مهما كانت جنسيتهم ومأمورياتهم وذلك بالتطبيق للأصول المشروعة وبصير نصحيح أصول العملة وتعمل الطرق المؤدية لاعتبار مالبة الدولة مثل فتح لسوك وتعيين الأسباب التى تكون منبعا لثروة ممالكنا المحروسة المادية وتخصيص رأس المال المقتضى وفتح الجداول والطرق اللازمة لتسهيل نقل محصولات ممالكنا ومنع الأسباب الخائلة دون توسيع نطاق التجارة والزراعة وإجراء التسهيلات الختينة لذلك ويلزم النظر فى الأسباب المؤدية لإستفادة العلوم والمعارف الأجنبية ووضعها على التعاقب فى موقع الإجراء، فبا أيها الصدر الأعظم الممدوح الشيم يلزمكم إعلان هذا الفرمان الجليل العنوان الملوكى حسب أصوله بدار السعادة، ولكل طرف من ممالكنا المحروسة وإجراء مقتضيات الخصائص المشروحة حسب ما توضح أنفسا وبذل جل المهمة فى

استحصال واستكمال الأسباب اللازمة والوسائل القوية للدوام والاستمرار على
رعاية أحكامها الجليلة من الآن فصاعدا ويلزمكم معرفة ذلك وإعتماد علامتنا
الشريفة. حرر في أوائل شهر جمادى الآخرة سنة ١٢٧٢ هـ (١٨٥٦) هـ. ا. هـ.
الخط الهمايوني.

المصدر: محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق إحسان حفي، بيروت : ١٩٨٢، ٢١٠.

٥٢٢

ملحق رقم (٥)

سلاطين آل عثمان

١٢٩٩	١- عثمان
١٣٢٦	٢- أورخان
١٣٦٠	٣- مراد الأول
١٣٨٩	٤- بايزيد الأول
١٤٠٢ - ١٤١٣	ثم يتلو فترة وقع فيها صراع حول العرش بين أبناء بايزيد الثلاثة وهم سليمان ومحمد وموسى.
١٤١٣	٥- محمد الأول
١٤٢١	٦- مراد الثاني
١٤٥١	٧- محمد الفاتح
١٤٨١	٨- بايزيد الثاني
١٥١٢	٩- سليم الأول الملقب «بياوز»
١٥٢٠	١٠- سليمان الأول «القانوني»
١٥٦٦	١١- سليم الثاني
١٥٧٤	١٢- مراد الثالث
١٥٩٥	١٣- محمد الثالث
١٦٠٣	١٤- أحمد الأول
١٦١٧	١٥- مصطفى الأول
١٦١٨	١٦- عثمان الثاني
١٦٢٣	١٧- مراد الرابع
١٦٤٠	١٨- ابراهيم ابن السلطان أحمد وأخو السلطان مراد الرابع
١٦٤٨	١٩- محمد الرابع
١٦٨٧	٢٠- سليمان الثاني
١٦٩١	٢١- أحمد الثاني
١٦٩٥	٢٢- مصطفى الثاني
١٧٠٣	٢٣- أحمد الثالث
١٧٣	٢٤- محمود الأول
١٧٥٤	٢٥- عثمان الثالث
١٧٥٧	٢٦- مصطفى الثالث

١٧٧٤	٢٧ - عبد الحميد الأول
١٧٨٩	٢٨ - سليم الثالث
١٨٠٧	٢٩ - مصطفى الرابع
١٨٠٨	٣٠ - محمود الثاني
١٨٣٩	٣١ - عبد المجيد
١٨٦١	٣٢ - عبد العزيز
١٨٧٩	٣٣ - مراد الخامس
١٨٧٦	٣٤ - عبد الحميد الثاني
١٩٠٩	٣٥ - محمد الخامس (رشاد) ١٩٠٩
	٣٦ - محمد السادس (وحيد الدين) ١٩١٨ وفسى
١٩١٨	١٩٢٢ خليفة فقط
١٩٢٤ - ١٩٢٢	٣٧ - عبد المجيد الثاني (خليفة فقط) ٢

ملحق رقم (٦)

محرران صادران من الباب العالى بتاريخ ٢٧ جمادى الآخرة سنة ١٣٠٨ هـ و
٢١ شعبان سنة ١٣٠٨ هـ بحفظ امتيازات البطريركخانة للروم والأرمن.

أولاً: أنه بناء على التقارير التى قدمتها بطريركخانة الروم باستدعاء دوام حفظ امتيازاتها القديمة المذهبية فى شأن النفقة، و«تراخومة» المهر المتولدة من عقد وفسخ النكاح ودعاوى الجهاز بقصد إجراء القرارات التى تصدر من البطريركخانة كما كان وفى مادة الوصاية وأصول تفتيش مكاتب الروم وفى أمر تحليف الرهبان وفى توفيقهم ومحاكمتهم بناء على الأمور الجزائية فتطبيقاً لما صار تليغه بالبطريركخانة بتواريخ مختلفة بواسطة نظارة العادلة والمذاهب الجليلة توفيقاً لما جرى مقدماً ومؤخراً من التدقيقات والمذكرات فى هذه الأمور وتأييداً لحفظ امتيازات البطريركخانة المذكورة الحائزة لها بوجودها آت عالية يقتضى مراعاة المعاملة القديمة فى رؤية دعاوى النفقة والتراخومة المتولدة من مواد عند النكاح وفسخه ودعاوى الجهاز بالبطريركخانة متى كانت بالاستانة العلية وبالمشرو بوليد خانة متى كانت بالخارج وكما أنه كان جار تنفيذ القرارات والإعلامات الصادرة من البطريركخانة بالاستانة ومن المتر بوليد خانة بالخارج أمر تقدير النفقات بدوائر الإجراء متى لم يقع اعتراض من الذين سببوا تحصيل النفقة منهم فمن الآن فصاعداً يُحال على البطريركخانة سماع وتدقيق الاعتراضات التى تقع من المذنب عليهم النفقات من جهة زيادتها أو عجزهم عن أدائها «المسئلة التى عليها مذكرة الشكوى» وما تصدره البطريركخانة بناء على ذلك بعد التدقيق فى القرارات النهائية تعديلاً أو تصديقا تصير المبادرة فى إجراءاته من دوائر الإجراء وبحسب الأصول الجارية فى حق سائر المديونين فلا يلزم أخذ مصاريف للتعيش من الطرف الآخر لمن يقتضى حبه فى أثناء إجراء القرارات النهائية التى تصدر فى شأن النفقة أما مسئلة الوصاية فهذه مع

كونها من الأمور الحقوقية ولما كان أمر تدقيق المنازعات المتعلقة بها وتسويتها مما يقتضى النظر فيه بمجلس المختلط كما هو مقتضى أحكام المادة الثالثة من نظامنا مع البطريقخانة من الفصل المختص بوظائف أعضاء المجلس المذكور الدائمين فالوصاية التي تظهر بتركة من يعقب ورثة صغار أو كبار من المسيحيين متى كانت مصدق عليها من البطريق أو من المتراه بوليد أو البستبوس تكون معتبرة بالمحكمة ومع استثناء الأراضي الأميرية والأوقاف فكل ما كانت مشتملة عليه من المال أو الملك يصير تركه للموصى له بها بلا وضع يد عليه وما يتوقع من المنازعات بين الورثة أو وصى الورثة الصغار فى شأن الوصاية أو فيما ينبعث عنها من جهة اعتبارها وعدمه فكما أنه ينهى أن ينظر ذلك فى مجلس البطريقخانة المختلط بالاستانة العلية بمقتضى المادة الثالثة من نظامنا منها فكذلك ينظر فى مجلس المترو بوليخانة بالولايات ويصير تنفيذ الإعلانات التي تصدر من المجالس المذكورة بدوائر الإحراء لدي الحكومة غير أنه لما كان هذا القرار عائدا على طائفة السروم الأرثوذكس فإذا كان بعض الورثة منسوب لطائفة غير هذه الطائفة أو كان من التبعة الأجنبية أو كانت الوصاية المصدق عليها محتوية على وقف أو أرض من الأراضي الأميرية أو شىء متنازع فيه مع أحد من تبعة الدولة العلية أو التبعة الأجنبية فالدعاوى المنبثقة من مثل هذه الوصاية يكون النظر فيها من خصائص محاكم الدولة العلية.

ولما كانت دروس المكاتب وجداولها جار تنظيمها أو التصديق عليها من البطريقخانات والمترة بوليد خانات وهى المصدقة أيضا على الشهادات التي تكون بأيدي المعلمين والمعلمات فمن المقتضى معلومية الحكومة بها ولذلك يرى لزوم تفتيش التدريس بتلك المكاتب من طرف مفتشى المعارف أو مديرها وإذا روى أنه جار اعطاء دروس مضرة أو وجد المكاتب معلمين أو معلمات ليسوا حائزين شهادات فتصير المخابرة مع البطريقخانة أو المتربوليد خانة من نظارة المعارف إن كان

ذلك بالاستانة العلية ومن الحكومات المحلية إن كان ذلك بالخارج ويمنع تدريس مثل تلك الدروس كما يصير تبديل اولئك المعلمين والمعلمات بغيرهم بواسطة البطريقخانة أو المترة بوليدخانة .

وحيث أن امتناع الرهبان عن أداء اليمين مثل سائر الناس عند حضورهم للشهادة في الامور الجزائرية محدث لاشكالات في أمر المحاكمة من عهد وضع أوصل المحاكمات الجزائرية لآن فالرهبان الذين يقتضى تحليفهم لأسباب أمور حقوقية أو دعادية جزائية تصير معاملتهم علي موجب الفقرة النظامية التي وضعت لهذا الامر في تحليفهم للبطريقخانة أو المترة بوليد خانة التي وضعت لهذا الامر في تحليفهم للبطريقخانة أو المترة بوليد خانة التي ينتسبون إليها علي مقتضى عوائدهم المذهبية . أما ماكان من أمر توقيفهم ومحاكمتهم فإن كان ذلك بسبب دين فيجری توقيفهم بالبطريقخانة أو المترة بوليد خانة التي ينتسبون إليها كما كان جار قديما أما القسيسون والرهبان الذين ينبغي استنطاقهم ومحاكمتهم بالمحاكم السعادية بأمر جزائية فمذكرة الجلب التي يلزم اصداؤها من دوائر الاستنطاق والمحاكم يقتضى تبليغها إليهم بواسطة البطريقخانة إن كانوا بدار السعادة وبواسطة المترة بوليد إن كانوا بالخارج بحيث تكون البطريقخانة والمتر بوليد والبسنبوس تحت المجبورية في تسليم الراهب للحكومة عقب استلام مذكرة الجلب وإن لم يزدوا هذه المجبورية أو لم يتمثل لها الراهب الصادرة في حقه مذكرة الجلب فيصير الرجوع بالطبع لحكم القانون في إحضاره إنما حين ثبوت التهمة وترتيب الجزاء لا يوضع المتهم منهم في المحلات المعدة للحبس وتوقيف العوام بل يجرى حجزه في مكان يليق بحاله وصفته بدائرة الحكومة كغيرهم من مرعى الخاطر ومن ثبت عليهم التهمة منهم وكانت من نوع الجنحة أو المخالفة فحيث أن هذه الحالة لا يلزم عليها نزع صفته الروحانية فما يترتب عليه من جزاء الحبس ينبغي أن يمضيه في البطريقخانة أو المترة

بوليد خانة التي هو منسوب إليها وأما إذا كانت الجريمة المسندة إليه في مرتبة الجنابة فيصير وضعه بالأودة التي تخصص إليه بدائر الحكومة لخير إتمام استنطاقه وبعد ثبوت التهمة وتوقيع الحكم عليه وسلب صفته الروحانية فما يترتب عليه من الجزاء القانوني ينبغي أن يمضيه بالحبس العمومي وإذا وقع ما يخل النظام والراحة بمحل من الممالك الشاهنية فعلا ودعت الحالة لإعلان الإدارة العرفية به فلحين ما تعرض الأحوال والأسباب الموجبة لذلك على أرباب المجلس الخريبي أنهم في أثناء إجراء محاكمة من يتوقع منهم جرائم بدون استثناء بداخل تلك المملكة أن يراعوا الأصول المبسوطة أعلاه في حق من يصير توقيفه وحبسه من التسييسين والرهبان وقد حصلت المذاكرة في ذلك بمجلس الوكلاء المخصوص واستنسب لديه ما ذكروا بالاستئذان صدرت الإرادة السنية الشاهانية به واقتضى ترقيمه لدولتكم بأمل الاهتمام في إيفاء المعاملة على الوجه المسطور.

ثانيا: الأرمن

لما كان من مقتضى القرارات المتخذة طبقا لما صار إجراؤه من التدقيقات والمذاكرات في ما التمسته بطريقخانة الأرمن من دوام المحافظة على امتيازاتها المذهبية وتأييدا للمحافظة على تلك الامتيازات الحائزة لها بالطريقخانة المذكورة بمقتضى براءات عالية أن مدلول فرمان البطريقة يقضى بعدم عزل ونفى من يكون حائزا لصفة مرخصخانة أو بسقبوس مالم يصير الاستعلام من بطريق الطائفة عن صحة ما يتوقع من التشكيات في حقهم فمن الآن فصاعدا تجرى معاملة كل مرخصخانة وكل بسقبوس بحسب تلك الأصول القديمة بحيث يستثنى منهم من يضبط بجريمة مشهودة.

وإذا دعت الحال لإيقاف أحد الرهبان ومحاكمته بسبب دين «أى لأسباب حقوقية» فيجوز إيقافهم بالطريقة الخاصة أو المرخصة خانة التي ينتسبون إليها كما كان جاريا قديما أما القسيسون والرهبان الذين ينبغي استنطاقهم ومحاكمتهم بالمحاكم العدلية بأسباب أمور جزائية فيقتضى تبليغ مذكرة الجلب أى علم الطلب التي يلزم إصدارها من دوائر الاستنطاق والمحاكم إليهم بواسطة البطريقخانة إن كانوا بالاستانة وبواسطة المرخصة خانة إن كانوا بالخارج حيث تكون البطريقخانة والمرخصة خانة مجبورة على تسليم الراهب المتهم للحكومة بمقتضى استلام مذكرة الجلب وإن لم تؤدى هذه المجبورية أو لم يمثل لها الراهب الصادر فى حقه مذكرة الجلب فيصير الرجوع بالطبع بحكم القانون فى إحضاره إن لم يثبت ثبوت التهمة عليهم وترتيب الجزاء فى حقهم لا يوضعون فى المحلات المعدة لحبس وتوقيف سائر الناس بل يجب حجزهم فى أودة تليق بشأنهم ومشتبههم بدائرة الحكومة كغيرهم من مرعى الخاطر ومن ثبتت عليهم التهمة منهم وكانت من نوع الجنحة والمخالفة فما دام أن هذه الحالة لا تستدعى نزع صفته الروحانية فما يترتب عليه من جزاء الحبس ينبغي أن يمضيه بالبطريقخانة أو المرخصة خانة التي هو منسوب إليها وأما إذا كانت الجريمة المسندة إليه فى درجة الجنائية فيصير وضعه بالأودة التي تخصص إليه بدائرة الحكومة حين تمام استنطاقه وبعد ثبوت التهمة وتوقيع الحكم عليه وسلب صفته الروحانية فما يترتب عليه من الجزاء القانونى يلزم أن يمضيه بالحبس العمومى وإذا حدث ما يخل النظام والراحة فعلا بمحل من محال الممالك الشاهنية ودعت الحال لإعلان الإدارة العرفية به فلحين ما تندفع الأحوال والأسباب الموجبة لذلك على المجلس الحربى أنه فى أثناء إجراء المحاكمات بلا استثناء فى حق أرباب الجرائم بداخل تلك المملكة يراعى الأصول المسرودة أعلاه فى حق من يصير توقيفه وحبسه من القسيسين والرهبان.

ثم حيث أنه حواصل من الرهبان امتناع عن أداء البيوع مثل سائر الناس عند حضورهم للشهادة في الأمور الجزائية وهذا الامتناع مُحدث للإشكالات في أمر المحاكمة من عهد وضع أصول المحاكمات الجزائية لأن فالرهبان الذين يقتضي تحليفهم لأسباب حقوقية أو دعاوى جزائية تصير معاملتهم على موجب الفقرة النظامية التي وضعت لهذا الأمر بتحليفهم في البطريكية أو المرخصة خانة التي ينتسبون إليها بالتطبيق على عوائدهم المذهبية.

ولما كانت أمور النفقات المتولدة عن مواد عقد الأناكحة وفسخها جار رؤيتها من القديم بالبطريكية في الاستانة العلية أو المرخصة خانة في الخارج فمع مراعاة هذه المعاملة القديمة بعد الآن فالقرارات أو الإعلانات التي تصدر بتقرير النفقات من البطريكية أو المرخصة خانة كما أنه كان معتاد رؤيتها بدوائر التنفيذ متى لم يكن هناك اعتراض ممن ينبغي تحصيل النفقة منهم فكذلك عند حصول المعارضة في حالة العجز عن الأداء بدعوى أن ما قدر من النفقة كان زائداً، ألا وهي المسئلة الاشتكائية الأصلية، يحال استماعها والتدقيق فيها على البطريكية والقرارات الأخيرة التي تصدر منها بعد التدقيق سواء كان بتعديل السابق أو التصديق عليه تعد نهائية ولا ينظر فيها لأي دعوى ولا اعتراض ويجرى اللازم فيها بدوائر التنفيذ وتعطى عنها تعليمات للمحاكم العدلية ومعلومات للمحاكم الشرعية لتوفيق الحركة على الأصول الجارية في حق سائر المديونيين من هذا القبيل.

وحيث كان من الأصول الجارية قديماً أن يصير الاستعلاء من البطريكية عن أرباب الموارث في دعاويهم التي تنظر لدي المحاكم الشرعية فمن الآن فصاعداً أيضاً تراعى هذه الأحوال ثم ولو أنه لم يتكلم بشيء إلى الآن في الصدقات الجارية إعطاءها من الناس برضايتهم لإنشاء وتعمير وإدارة المعابد والمكاتب وجميع المؤسسات المخصوصة بالطائفة لكن بما أن طبع نذاكر بهذه الوسيلة بلا رخصة

وأخذ نفوذ من الأهالي ينافي الأصول المتخذة من طرف الحكومة السنية يعنى أنه من اللزم وقوف الحكومة على ما يجلب ويستحصل عليه من النفوذ بهذه الوساطة من الأهالي فمتى أراد رؤساء طائفة الأرمن الروحانية جمع نفوذ من أفراد الطائفة بموجب تذاكر مطبوعة لإنشاء أو تعميم أو إدارة أى نوع من المؤسسات الخيرية يلزمهم بيان أسبابها وتعيين مقنناتها للحكومة السنية واستدعاء رخصة بها مثل سائر رؤساء الطوائف وحيث أعطى لهم المساعدة اللازمة.

وبما أن المادة السادسة والأربعين المتعلقة بوظائف قوميون التأسيسات من نظامنا البطريكية، مصرح بها عدم إمكان إنشاء أو تميم كنيسة أو مكتب أو ما يماثل ذلك من الأماكن المذهبية فى دار السعادة وحواليها مالم يكن بمعرفة ذلك القومسيون ورضاء المجلس الجسمانى ومندرج فقرات مخصوصة بفرمان الاصلاحات العالى الصادر فى سنة ألف ومائتين واثنين وسبعين هجرية قاضية بأن البطارقة ومترى بوليدى الطوائف يستأذنون من الباب العالى عما يقتضى إنشاءه مجددا من الكنائس والاسبتياليات والمكاتب والمدافن ومتى لم توجد موانع ملكية يسمح لهم بالرخصة السنية وعلى هذا حصلت المساعدة فى مستدعيات المرخصين الموجودين بالولايات الشاهنية خصوصا ماكان منها تابعا لدائرة «بطريكية» القدس الشريف، «وفوتوغيكوسيه» سيس واختتمار الروحانية فمع مراعاة هذه القاعدة بعد الآن أيضا يصير الاستفسار من البطريكية عن مطالعتها عند وقوع استدعاءات من هذا القبيل من أفراد الطوائف الموجودين بالمحلات المنسوبة لبطريكية دار السعادة وعلى مقتضى جوا بالبطريكية تجرى المعاملة اللازمة.

وقد استسبب ذلك بمجلس الوكلاء المحصوص وبالاستئذان عنه صدرت الإرادة السنية الشاهنية به وصار تبليغ بطريكية الأرمن بالقرارات المبحوث عنها من طرف نظارة العدلية والمذاهب الجليلية كما قد أعطيت معنومات بها لمن يلزم وهذا

٥٤٣

٥٤١

لحضرتكم لاستكمال أسباب الاعتناء بإجراء المعاملات المتعلقة بالمواد المشروحة بولايتكم الجليلة وملحقاتها توفيقاً للقرارات المرقومة أفندم.

صورة التحريرات السامية العمومية الصادرة من الباب العالى

سبق تبليغ دولتكم القرارات المتخذة تأييداً لمحفوطة الامتيازات المذهبية الحائزة لها كل من بطريقتان الروم والأرمن بمقتضى براءات عالية وتوفيقاً لعالى منطوق الإرادة السنوية الشاهنية التى صدرت بعد الاستئذان بم استنسيه مجلس الوكلاء المخصوص بقطعتى التحريرات العمومية الصادرتين فى ٢٧ جمادى الآخر و ٢١ شعبان سنة ١٣٠٨ وحيث أن ما ينبغى مراعاته من التعهدات المذكورة وتعين بالتحريرات العمومية السالف ذكرها من سبب واستنطاق رتوقيت الرهبان لاجل المواد الحقوقية والجزائية وتخليفهم اليمين عند الاقتضاء ومن دعاوى النفقات المتولدة من عقد وفسخ الأتكة يكون بالضع شاملًا لسائر المنذر غير المسلمة فقد استنسيب إجراء المعاملة فى مثل هذه الاحوال توفيقاً للأصول المذكورة وصار تبليغ ذلك لجهات الاقتضاء وهذا أيضا لدولتكم لإجراء مقتضاه.

إفادة واردة لنظارة الداخلية من المعية السنوية بمصر

بتاريخ ٢٤ ذى القعدة سنة ١٣٠٨ نمرة ١٦

بناء على ما ورد من نظارة الداخلية بتاريخ ٤ شعبان سنة ١٣٠٨ بشأن ما حدث من الإشكالات فى إجراء الأحكام المتعددة الصادرة بها الإعلانات من البطريرقانة الأرمن الكاثوليك غيايبا وحضوريا فى الدعوى التى أقامتها الست روزينة بنت مارديروس ضد زوجها سليم فرج أفندى القاضى بمحكمة طنطا الأهلية وطلب المخابرة مع جهة اللوم لأجل الحصول على مسرفة تروسة الحدود الحائزة لها البطريرقانات فيما تصدره من الإعلانات والأحكام حتى بذلك تندفع المشاكل

الحاصلة فى تنفيذها كتب من طرف الحضرة الفخيمة الخديوية إلى نظارة العدلية
الجليلة بما لزم فى ذلك فوردت مكاتبتها بتاريخ ١٩ شوال سنة ١٣٠٨ ومعه ثلاث
صور مطبوعة من التحريرات السامية العمومية الصادرة بتواريخ مختلفة فى شأن
الامتيازات المذهبية الخاصة ببطريقخانه الروم والأرمن ما تقرر فى شأنها أخيرا وما
يتعلق بجلب الرهبان للسحاكم واستنطاقهم وتفتيهم وتخليفهم على حسب دواعى
الأحوال وما تقرر فى دعاوى النفقات بحيث أن ذلك يكون عموميا فى حق
الجماعات الغير المسلمين لاتخاذها دستورا للعمل فى مثل هذه الأحوال وها هى
المذكورة مرسله مع هذا لصوب سعادتكم لإجراء اللازم فيها حسب ما تقتضيه
الحال أفندم

المصدر: المعاهدات الدولية - ترجمة يوسف آصاف التى عقدتها الدولة العلية مع الدول
الأوروبية - مصر - ط٢ - ١٩٨٦

ملحق رقم (٧)

قائمة بأسماء الصدور العظام ورؤساء الوزراء فى الدولة العثمانية منذ ١٨٣٩ - ١٩٢٢م، وأيضا
مدة توليهم المنصب وعدد المرات التى تولوه فيها

The Ottoman Grand Vezirs and Prime Ministers, 1839-1922

Name	Term	Dates of Service
1. Koca Husrev Mehmet Pasa	1	July 2, 1839 - June 8, 1840
2. Mehmet Emin Tauf Pasa	3	June 8, 1840 - December 4, 1841
3. Topal Izzet Mehmet Pasa	2	December 4, 1841 - August 30, 1842
4. Mehmet Emin Ruaf Pasa	4	August 30, 1842 - September 28, 1848
5. Koca Mustafa Resit Pasa	1	September 28, 1842 - September 28, 1842
6. Ibrahim Sarim Pasa	1	April 29, 1848 - August 12, 1848
7. Koca Mustafa Resit Pasa	2	August 12, 1848 - January 26, 1852
8. Mehmet Emin Rauf Pasa	5	January 26, 1852 - October 3, 1853
9. Koca Mustafa Resit Pasa	3	March 5, 1852 - August 12, 1848
10. Mehmet Emin Ali Pasa	1	August 6, 1852 - October 3, 1852
11. Damat Mehmet Ali Pasa	1	October 3, 1852 - May 13, 1853
12. Mustafa Naili Pasa	1	May 14, 1853 - July 8, 1853
13. Mustafa Naili Pasa	2	July 10, 1853 - May 29, 1854
14. Kibrisli Mehmet Emin Pasa	1	May 29, 1854 - November 23, 1854
15. Koca Mustafa Resit Pasa	4	November 23, 1854 - May 2, 1855
16. Mehmet Emin Ali Pasa	2	May 2, 1855 - November 1, 1856
17. Koca Mustafa Resit Pasa	5	November 1, 1856 - August 6, 1857
18. Mustafa Naili Pasa	3	August 6, 1857 - October 22, 1857
19. Koca Mustafa Resit Pasa	6	October 22, 1857 - January 7, 1858
20. Mehmet Emin Ali Pasa	3	January 11, 1858 - October 18, 1859
21. Kibrisli Mehmet Emin Pasa	2	October 18, 1859 - December 23, 1859
22. Mehmet Rustu Pasa	1	December 24, 1859 - May 27, 1860
23. Kibrisli Mehmet Emin Pasa	3	May 28, 1860 - August 6, 1861
24. Mehmet Emin Ali Pasa	4	August 6, 1861 - November 22, 1861
25. Mehmet Fuat Pasa	1	November 22, 1861 - November 22, 1861
26. Yusuf Kamil Pasa	1	January 5, 1863 - June 5, 1866
27. Mehmet Fuat Pasa	2	June 1, 1863 - June 5, 1866
28. Mehmet Rustu Pasa	2	June 5, 1866 - February 11, 1867
29. Mehmet Emin Ali Pasa	5	February 11, 1867 - September 7, 1871
30. Mahmut Nedim Pasa	1	September 8, 1871 - July 31, 1872
31. Midhat Pasa	1	July 31, 1872 - October 19, 1873
32. Mehmet Rustu Pasa	3	October 19, 1872 - February 15, 1873

Name	Term Dates of Service
33. Ahmet Esat Pasa	1 February 15 1873 -April 15, 1873
34. Mehmet Rustu Pasa, Sirvanizade	1 April 15, 1873- April 15, 873
35. Huseyin Avni Pasa	1 February 15, 1875 - April 25, 1875
36. Ahmet Esat Pasa	2 April 26, 1875 - August 26, 1875
37. Mahmut Nedim Pasa	2 August 26, 1875- May 11, 1876.
38. Mehmet Rustu Pasa	4 May 12, 1876 - December 19, 1876
39. Midhat Pasa	2 December 19, 1875- February 5, 1877
40. Ibrahim Ethem Pasa	1 February 5, 1877- January 11, 1878
41. Ahmet Hamdi Pasa	1 January 11, 1878- May 28, 1878
42. Ahmet Vefik Pasa	1 February 4, 1878- April 18 1878
43. Mehmet Sadik Pasa	1 April 18 1878- May 28, 1878
44. Mehmet Rustu Pasa	5 May 28, 1878- June 4, 1878
45. Mehmet Esat Saffet Pasa	1 January 11, 1878- February 4, 1878
64. Hayreddin Pasa	1 December 4, 1878- July 29, 1879
47. Ahmet Arifi Pasa	1 July 29, 1879- Octobe 18, 1879
48. Mehmet Sait Pasa	1 October 18 1879- June 9, 1880
49. Mehmet Kadri Pasa	1 June 9, 1880- September 12, 1880
50. Mehmet Sait Pasa	2 September 12 1880- May 2, 1882
51. Abdurrahman Nureddin Pasa	1 May 2, 1882- July 11, 1882
52. Mehmet Sait Pasa	3 July 12, 1882- November 3, 1882
53. Ahmet Vefik Pasa.	2 November 30, 1882 - September 3, 1882
54. Mehmet Sait Pasa	4 December 3, 1882 - September 3, 1882
55. Mehmet Kamil Pasa	1 September 25, 1885- September 4, 1891
56. Ahmet Cevat Pasa	1 September 4, 1891- June 8, 1895
57. Mehmet Sait Pasa	5 June 8, 1895- October 1, 1895
58. Mehmet Kamil Pasa	2 October 2, 1895 - November 7, 1895
59. Halil Rifat Pasa	1 November, 7 1895 - November 9, 1901
60. Mehmet Sait Pasa	6 November 18, 1901- January 14, 1903
61. Mehmet Frit Pasa	1 January 14, 1903 - July 22, 1908
62. Mehmet Sait Pasa	7 July 22, 1908 - August 4, 1908
63. Mehmet Kamil Pasa	3 August 5, 1908 - February 14, 1909
64. Huseyin Hilmi Pasa	1 February 14, 1909 - April 13, 1909
65. Ahmet Tevfik Pasa	1 April 14, - May 5, 1909
66. Huseyin Hilmi Pasa	2 May 5, 1909 - December 28, 1909
67. Ibrahim Hakki Pasa	1 January 12, 1910- Septemer 29, 1911
68. Mehmet Sait Pasa	8 September 30, 1911 - December 30, 1911
69. Mehmet Sait Pasa	9 December 31, 1911- July 16, 1912
70. Ahmet Muhtar Pasa	1 July 22, 1912- October 29, 1912
71. Mehmet Kamil Pasa	4 October 29, 1912- January 23, 1913
72. Mahmut Sevket Pasa	1 January 23, 1913- Febryuary 3, 1917
73. Sait Halim Pasa	1 June 12, 1913- February 3, 1917
74. Mehmet Talat Pasa	1 Febryuary 4, 1917- October 8, 1918
75. Ahmet Izzet Pasa	1 October 14, 1918 - January 12, 1919

<i>Name</i>	<i>Term Dates of Service</i>
76. Ahmet Tefvik Pasa	2 November 11 1918- January 12, 1919
77. Ahmet Tefvik Pasa	3 January 13, 1919 - March 3, 1919
78. Damat Ferit Pasa	1 March 4, 1919- May 16, 1919
79. Damat Ferit Pasa	2 May 19, 1919- July 20, 1919
80. Damat Ferit Pasa	3 July 21, 1919- October 1, 1919
81. Ali Riza Pasa	1 October 2, 1919 - March 3, 1920
82. Salih Hulusi Pasa	1 March 8, 1920 - April 2, 1920
83. Damat Ferit Pasa	4 April 5, 1920 - July 30, 1920
84. Damat Ferit Pasa	5 July 31, 1920 - October 17, 1929
85. Ahmet Tefvik Pasa	4 October 21, 1920- November 4, 1922

مراجع الرسالة

أولاً: المراجع العربية

- القرآن الكريم

الكتب العربية والمترجمة

- إبراهيم أحمد شلبي، السياسة فى اللغة والعلم، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- ١٩٩٠ م.
- إبراهيم بك حلیم، تاريخ الدولة العثمانية العلية المعروف بكتاب التحفة الخليمية فى تاريخ الدولة العلية، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- إبراهيم مذكور (تصدير ومراجعة) وآخرون، قاموس العلوم الاجتماعية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥ م.
- ابن أبى الربيع (شهاب الدين أحمد بن حمد بن أبى الربيع، سلوك الممالك فى تدبير الممالك، تحقيق وتعليق وترجمة الدكتور حامد ربيع، القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٠ ج١.
- سلوك المالك فى تدبير الممالك، تحقيق وتعليق وترجمة الدكتور حامد ربيع، القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٣- ج٢.
- ابن الأثير الجزرى (أبو الحسن علي بن أبى الكرم محمد بن محمد بن عبدالكريم بن عبد الواحد الشيبانى)، الكامل فى التاريخ، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨ م. «٩ أجزاء».

- ابن تيمية (تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم)، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، شرح وتعليق محمد علي الصابوني، الاسكندرية: دار إحياء السنة. د.ت.
-، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مجلد ٢٨-٥. د.ت.
-، مجموع فتاوى شيخ الإسلام مجلد ٣٥-٥. د.ت، الإيمان الأوسط، القاهرة: مكتبة الفرقان، د.ت.
- ابن جرير الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير الطبري)، تاريخ الأمم والملوك، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات- ط ٥، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م «٨ أجزاء» ونهاية مصلة تاريخ الطبري».
- ابن الجوزي (عبدالرحمن بن الجوزي)، تلبس إبليس، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن عبد الحكم (أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم)، فتوح مصر وأخبارها، بغداد: مكتبة المثنى، نقلاً عن طبعة ليدن ١٩٢٠م.
- ابن قدامة (موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، القاهرة: المطبعة السلفية، ط ٤، ١٣٩٧ هـ.
-، المغني، القاهرة: المنكفي، مطبعة العاصمية، د.ت. ج ٩.
- ابن قسيم الجوزية (شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن قسيم الجوزية)، أحكام أهل الذمة، تحقيق وتعليق صبحي، بيروت: دار العلم

-، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، القاهرة : دار الحديث، د.ت، جزآن.
-، الطرق الحكّمية فى السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقى ، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م.
- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشى) ، تفسير القرآن العظيم، القاهرة : إحياء الكتب العربية .د.ت - ٤ أجزاء
-، السيرة النبوية، بيروت : دار المعرفة ١٣٩٣هـ - ١٩٥٦ .
-، البداية والنهاية، بيروت : دار الكتب العلمية .د.ت، ١٣.
- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافى)، السيرة النبوية تحقيق محمد فهمى السرجانى، القاهرة: المكتبة التوفيقية بالأزهر، د.ت، جزآن.
- أبو إسحق الشاطبى (إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطى المالكي)، الموافقات فى أصول الشريعة، تعليق عبد الله دراز، القاهرة: المكتبة التجارية، د.ت ، ٤ أجزاء.
- أبو الأعلى المودودى، حنوق أهل الذمة، القاهرة: المختار الإسلامى، د.ت.
-، الخلافة والملك، الكويت : دار العلم، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨ .
- أبو بكر بن العربى المالكي، نعره صم من القواصم فى تحفيو مواقف الصحابة، بعد وفاة النبي ﷺ، خرجه وعلّق عليه محمود مهدى الأستانبولى، ومحب الدين الخطيب، القاهرة : مكتبة السنة، ط ٥، ١٤٠٨هـ.

- أبو جعفر بن محمد بن سلامه (الطحاوى)، مختصر الطحاوى، حقق أصوله وعلّق عليه أبو الوفا الأفعانى، القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربى، ١٣٧٠هـ.

- أبو الحسن البلاذرى (أحمد بن يحيى بن جابر بن داوود البغدادى البلاذرى)، فتوح البلدان، مراجعة وتعليق رضوان محمد رضوان، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨.

- أبو الحسن على بن الحسن بن على المسعودى، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محى الدين عبد الحميد، القاهرة: دار التحرير للطباعة والنشر، د.ت، جزآن.

- أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعى، الأم، القاهرة: دار الشعب، د.ت - ٧ أجزاء.

- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (البخارى)، صحيح البخارى، القاهرة: دار الشعب، د.ت - ٣ أجزاء.

- أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، تحقيق هزّاس، القاهرة: مكتبة دار الفكر - ١٩٧٥.

- أبو يعلى (محمد الحسين الفراء)، الأحكام السلطانية، القاهرة: البابى الحلبى، ط٢، ١٣٨٦هـ، ١٩٦٦م.

- أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم)، الخراج، القاهرة: المكتبة السلفية، ١٣١٦هـ.

-، اختلاف أبى حنيفة وابن أبى لىلى، صححه وعلّق عليه أبو الوفا الأفعانى، القاهرة: مطبعة الوفاء، ١٣٥٧هـ.

- أحمد أمين، يوم الإسلام، القاهرة: النهضة المصرية، ١٩٥٢.
-، فجر الإسلام، القاهرة: النهضة المصرية، ط ١٤، ١٩٨٦.
-، ضُحى الإسلام، القاهرة: النهضة المصرية، ط ١٠، د.ت،
٣ أجزاء.
- أحمد جودت، تاريخ جودت، ترجمة عبد القادر الدنا، المجلد الأول،
د.ت.
- أحمد زكى صفوت، جمهرة رسائل العرب، القاهرة: البابى الحلبي،
ط ١، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.
- أحمد سرى بابا شيخ تكية أبى عبد الله المغازى، الرسالة الأحمديّة فى تاريخ
الطريقة العلوية البكتاشية، ط ٢، ١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م.
- أحمد السعيد سليمان، التيارات القومية والدينية فى تركيا المعاصرة، القاهرة:
دار المعرفة، ط ١ - ١٩٦١م.
- أحمد الصاوى، الأقليات التاريخية فى الوطن العربى، القاهرة: الحضارة
لعربية للإعلام والنشر - ١٩٨٩م.
- أحمد عبد الرحيم مصطفى، فى أصول التاريخ العثمانى، القاهرة: دار
الشروق ١٩٨٥.
- أحمد عبد الله القارى، مجلة الأحكام الشرعية، دراسة وتحقيق عبد الوهّاب
إبراهيم أبو سليمان ومحمد بن إبراهيم أحمد سنى، ط ١، ١٤٠١هـ -
١٩٨١م.

- أحمد عزت عبد الكريم، حركة التجديد فى المجتمع العربى فى القرن التاسع عشر، محاضرات معهد البحوث والدراسات العربية جامعة الدول العربية د.ب.ن.
- أحمد فؤاد متولى، قانوناه مصر الذى أصدره السلطان سليمان القانونى لحكم مصر، د.ب.ن- أحمد فهد بركات الشوابكة، حركة الجامعة الإسلامية، الزرقاء: مكتبة المنار - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤.
- آدم ميتز، الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ترجمة أبو ريده، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، ١٣٥٩هـ - ١٩٤٠م.
- آرثر شليزنجير، تفكيك أمريكا، صور فى مجتمع متعدد الثقافات، القاهرة: الهيئة العامة للاستعلامات، سلسلة الكتب المترجمة رقم (٨١٠).
- أرمنيوس فامبرى، تاريخ بخارى، ترجمة أحمد محمود الساداتى، مراجعة يحيى الخشاب، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٨٧م.
- أرنولد توينبى، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد شبل، مراجعة شفيق غربال، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١، ١٩٦٠.
-، تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيارة، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، د.ت
- آدمون رباط، المسيحيون فى الشرق قبل الإسلام نظرة سريعة فى: المسيحيون العرب دراسات ومناقشات، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١.

- ألبرت حوارنى، الأسس العثمانية للشرق الأوسط الحديث ، جامعة اسكس
محاضرة عربية لشركة كارابراس، لونغمانز ١٩٦٩ .
- ألفريد بتلر، فتح العرب لمصر، تعريب محمد فريد أبو حديد، القاهرة:
الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٩م - جزآن .
- ألفن توفلر، تحول السلطة بين العنصر والثروة والمعرفة، تعريب ومراجعة منى
شنوان ونبيل عثمان، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، ط٢،
١٤٠١هـ - ١٩٩٢م .
- إلهام على ذهنى، مصر فى كتابات الرحالة الغربيين فى القرنين السادس
عشر والسابع عشر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١م .
- أندريه ريمون، المدن العربية الكبرى فى العصر العثمانى، ترجمة لطيف فرج،
القاهرة: دار الفكر للدراسات والتوزيع والنشر، ط١، ١٩٩١م .
-، فصول من التاريخ الاجتماعى للقاهرة العثمانية، ترجمة
زهير الشايب، القاهرة: د.ن - ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م .
- أندرى كلو، غازى الغزاة سليمان القانونى، تعريب محمد الزرقى، تونس:
التركى للنشر، ١٩٩١م .
- بارتولد، مادة التركمان فى دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة: دار الشعب -
المجلد التاسع .
- بارتولد، تاريخ الترك فى آسيا الوسطى، ترجمة أحمد السعيد سليمان،
القاهرة: الأجنبي، ١٩٦٠م .

- بارتولد، تاريخ الترك فى آسيا الوسطى، ترجمة أحمد السعيد سليمان،
القاهرة: الأنجلو، ١٩٦٠م.
-، تاريخ الحضارة الإسلامية، ترجمة حمزة طاهر، القاهرة:
دار المعارف ط ٥.
-، مادة الأتراك فى دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة: دار
الشعب - المجلد الثانى.
- باينجر.....، مادة أورخان فى دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة:
دار الشعب، المجلد الخامس.
- برنارد لويس، استنبول وحضارة الخلافة الإسلامية تعريب سيد رضوان
على، السعودية للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- برنارد لويس، السياسة والحرب فى: تراث الإسلام تصنيف شاخت
وبوزورث، ترجمة محمد زهير السمهودى، الكويت: عالم المعرفة،
١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م.
- برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، القاهرة: سينا
للنشر. د. ت. ن.
- بسام العسلى، الفاتح القائد، سوريا: دار النفائس، ط ١، ١٤٠٦هـ -
١٩٨٦م.
- بول كولز، العثمانيون فى أوروبا، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ،
القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.
- بول كيندى، قيام وسقوط القسوى العظمى، القاهرة: الهيئة العامة
للاستعلامات، ١٩٩٢م.

- بوون، مادة أحمد جودت فى دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة: دار الشعب، المجلد الثانى.
- توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام بحث فى تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ترجمة حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين، القاهرة: النهضة المصرية - ط ٢، ١٩٤٧م، وأيضاً، ط ٣، ١٩٥٧م.
- أ.س ترتون، أهل الذمة فى الإسلام، ترجمة حسن حبشى، القاهرة: دار الفكر، ١٩٤٩م.
- تشودى، مادة بكتاشية فى دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة: دار الشعب - المجلد السابع.
- تشينير، مادة أخى فى دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة: دار الشعب، المجلد الثانى.
-، مادة الأناضول، فى دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة: دار الشعب، المجلد الرابع.
- جاد الحق على جاد الحق، الفقه الإسلامى نشأته وتطوره، القاهرة: معهد الدراسات الإسلامية، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- جمال الدين الشبال، مجموعة الوثائق الفاطمية، القاهرة: الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. د.ت
- جيزة، مادة البذل العسكرى فى دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة: دار الشعب، المجلد السادس.
- جورچى زيدان، مصر العثمانية، تحقيق محمد حرب، القاهرة: دار الهلال،

- حامد ربيع، النموذج الإسرائيلي للممارسة السياسية، معهد الدراسات العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٧٠م.
-، نظرية القسيم السياسية، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٧٤م.
-، تطور الفكر السياسي، مذكرات غير منشورة في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة، ١٩٧٦ - ١٩٧٧م.
-، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي، القاهرة: الموقف العربي، ١٩٨٢.
- حسين لبيب، تاريخ الأتراك العثمانيين، مترجم عن الإنجليزية، مطبعة الواعظ بمصر، ١٣٣٥هـ - ١٩١٧م.
- حسين مؤنس، عالم الإسلام، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- حسين مهدي النعمان، معارج الأسباب في مناهج الحق والصواب، تحقيق الفقي، السعودية: الرياض. د.ت.
- حكمت قفلجملی، التاريخ العثماني، رؤية مادية، تعريب فاضل لقمان، دمشق: دار الجليل للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٧م.
- حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة: الأنجلو - ١٩٨٦م.
- خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوربي، دراسة في المؤثرات الأوربية على العثمانيين في القرن الثامن عشر، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٨١م.

الأنجلو - ١٩٨٦ م.

- خالد زيادة ، اكتشاف التقدم الأوربي ، دراسة فى المؤثرات الأوربية على
العثمانيين فى القرن الثامن عشر ، بيروت : دار الطليعة ، ط ١ ، ١٩٨١ م.

- الخضرى بك ، تاريخ التشريع الإسلامى ، القاهرة : دار الفكر ، ط ٧
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

- ديزيرة سقال ، بحوث إسلامية ، لبنان : منشورات ميريم ، ط ١ ، ١٩٨٩ م.

- دانييل ديبب ، الجزية والإسلام ، ترجمة وتقديم فوزى فهميم جاد الله مراجع
إحسان .

- عباس ، بيروت وأمريكا : دار الحياة ومؤسسة فرانكلين ، ١٩٦٠ م.

- دينى ، مادة تيمار فى دائرة المعارف الإسلامية ، القاهرة : دار الشعب ،
المجلد (١٠) .

- رجب محمد عبد الحليم ، انتشار الإسلام بين المغول ، القاهرة : دار النهضة
العربية ، د. د. ت.

- رضوان السعيد ، الأمة والجماعة والسلطة ، بيروت : إقرأ ، ١٤٠٦ هـ ،
١٩٨٦ م.

- ، المسيحيون فى الفقه الإسلامى فى " المسيحيون العرب ،
دراسات ومناقشات ، بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية - ١٩٨١ م.

- روبر مائثران (إشراف) ، تاريخ الدولة العثمانية ، ترجمة بشير السباعى ،
القاهرة : دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع - ط ١ ، ١٩٩٣ م. (جزآن).

- زكريا كتابجى ، الترك فى مؤلفات الجاحظ ، بيروت : دار الثقافة - د. ت.

- زياد أبو غنيم، جوانب مضيئة في تاريخ العثمانيين الأتراك ، الأردن: دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- زين نور الدين زين ، نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية، بيروت: دار النهار، ط ٣، ١٩٧٩م.
- ١- ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٧م.
- سالم الرشيدى، محمد الفاتح، بيروت: دار العلم للملايين - ط ٢، ١٩٦٩م.
- سعد الدين إبراهيم، تأملات في مسألة الأقليات، القاهرة: دار سعاد الصباح، ١٩٩١م.
- سليم رستم باز اللبناني، شرح المجلة، الأستانة: نظارة المعارف ، ط ٣.
- سميرة بحور، المدخل لدراسة الأقليات، القاهرة: الأنجلو المصرية، ١٩٨٢م.
- سيلوى على وويلاد، ورائق أهل الذمة في العصر العثماني وأهميتها التاريخية، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٣م.
- سهيل صابان، البحوث والدراسات العثمانية والتركية في المكتبة العربية، بيلوجرافيا مختارة، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود - كلية الشريعة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- سيدة إسماعيل الكاشف، مصر الإسلامية وأهل الذمة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٢م.
- سيد عبد الحائق أبو رابية، عمرو بن العاص بين يدي التاريخ، القاهرة:

- شاه ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي، حجة الله البالغة، القاهرة: دار التراث، ط ١، ١٣٥٥هـ.
- شكيب أرسلان، حاضرم العالم الإسلامى، تأليف لوثرروب ستودارد الأمريكى ونقله إلى العربية عجاج نويهض، بيروت: دار الفكر: ط ٤، ١٣٩٤هـ. ١٩٧٣م. (٤ مجلدات).
- الشهر ستانى (أبو الفتح بن عبد الكريم)، الملل والنحل بتحقيق محمد سيد الكيلانى، القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦ (جزآن).
- صابر طعيمة، التاريخ اليهودى العام، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٣م
- صلاح أحمد هريدى، الجاليات الأوربية فى الإسكندرية فى العصر العثمانى، دراسة وثائقية من سجلات المحاكم الشرعية (١٥١٧م - ٩٢٣هـ - ١٧٩٨م - ١٢١٣هـ)، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- صوفى أبو طلب، تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد العربية، القاهرة: دار النهضة، ط ٣، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م.
- طارق البشرى، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- طارق البشرى، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
-، منهج النظر فى النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامى، هاظة: مركز دراسات العالم الإسلامى، ط ١، ١٩٩١م.

- عبد الله خورشيد البرى، القبائل العربية فى مصر فى القرون الثالثة الأولى للهجرة، القاهرة: دار الكاتب العربى، ١٩٦٧م.
- عبد الله بن الشيخ محمد سليمان ، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر ، القاهرة، دار إحياء التراث العربى ، د.ت.
- عبد الوهاب بكر، الدولة العثمانية ومصر فى النصف الثانى من القرن، الثامن عشر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢م.
- عز الدين فوده، فى النظرية العامة للحدود، رؤية حضارية مع إشارة ، خاصة لحدود دار الإسلام فى : حدود مصر الدولية، جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ط١، ١٩٩٣م.
- على حسون. العثمانيون والبلقان، بيروت: المكتب الإسلامى - ط٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- على حسون، تاريخ الدولة العثمانية ، بيروت : المكتب الإسلامى، ط٣ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- على السيد محمود، الجوارى فى مجتمع القاهرة المملوكية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٨.
- على شريف عيسى، العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة: ، الزهراء للإسلام العربى، ط١، ١٩٨٦م.
- على مهنت بركى الأفسكى، أبو الفتح السلطان محمد الثانى فاتح القسطنطينية، وحياته العذلية، تعريب محمد إحسان عبد العزيز الخانجى مصر : ١٣٧٥هـ - ١٩٥٣م.

- على مبارك، الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة، القاهرة؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، - ١٩٨٧م.
- عمر لطفى، الامتيازات الأجنبية، مصر: مطبعة الشعب، ١٣٢٢هـ.
- فاطمة مصطفى عامر، نجران في العصر الجاهلي في عصر النبوة، القاهرة، الاعتصام، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- الفضل شلق، في التراث الاقتصادي الإسلامي، بيروت: دار الحداثة، ط١، ١٩٩٠م.
- فكتور سحاب، من يحمى المسيحيين العرب، بيروت: دار الوحدة - ١٩٨٦م.
- فهمى هويدي، مواطنون لاذميون، موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، القاهرة/ دار الشروق، ط ١، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- قاسم عبده قاسم، أمل الذهب في العصور الوسطى، القاهرة. دار المعارف، ط٢، ١٩٧٩م.
- ماهية الحروب الصليبية، الكويت: عالم المعرفة ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- قسطنطين بازيلي، سوريا وفلسطين تحت الحكم العثماني، ترجمة طارق معصرافي، هوسكو: دار التقدم، ١٩٨٩م.
- القلقشندى (سهباب الدين أحمد بن علي التلشندي)، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، جا.
- صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج ١١.

- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي . بيروت: دار العلم للملايين - ط ٢ ، ١٩٨٨م
- كرامرر، مادة التنظيمات فى دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة: دار الشعب، المجلد (١).
- كمال السعيد، الحل الإسلامى لمشكلة الأقليات، بحث غير منشور، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - ١٩٨٧م.
- لورانت شاپورى وآخرون، سياسة وأقليات فى الشرق الأدنى، الأسباب المؤدية للانفجار . ، ترجمة ذوقان قرقوط، القاهرة: مديولى، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- لوتسكى، تاريخ الأقطار العربية، موسكو: دار التقدم، د.ت.
- ليلى الصبّاغ، المجتمع العربى السورى فى مطلع العهد العثمانى، دمشق: منشورات وزارة الثقافة - ١٩٧٣م.
- ليلى عبد اللطيف، الإدارة فى مصر فى العصر العثمانى، القاهرة: جامعة عين شمس، ١٩٧٨م.
- مالك بن بى، مشكلة الثقافة ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، القاهرة : دار الفكر ، ط ٢ ، ١٣٩١ هـ.
- محمد أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه وفقهه، القاهرة: دار الفكر العربى، ط ٢ ، ١٣٩٦هـ - ١٩٤٧م.
-، الوحدة الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربى، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.

- محمد أنيس، الدولة العثمانية والشرق العربي (١٥١٤م - ١٩١٤م)،
القاهرة: الأنجلو، ١٩٨٥م.
- محمد جهيل بيهم، فلسفة التاريخ العثماني، بيروت: مكتبة صادر،
١٣٣٤هـ - ١٩٢٥م.
- ، أوليات سلاطين تركيا المدنية والاجتماعية والسياسية ،
لبنان: طبعة العرفان، ١٣٥٠هـ - ١٩٣١م.
- محمد حرب عبد الحميد، العثمانيون في التاريخ والحضارة، دمشق: دار
القلم، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ، مذكرات السلطان عبد الحميد، دمشق: دار القلم،
١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- محمد حميد الله الخيدرآبادي، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي ،
والخلافة الراشدة، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،
ط٢. د. ت.
- محمد حميد الله رآبادي، مقدمة في علم السير أو حقوق الدول في الإسلام
في كتاب أحكام أهل الذمة تحقيق وتعليق صبحي الصالح، بيروت: دار
العلم للملأين، ط٣، ١٩٨٣م.
- محمد الدسوقي، الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه
الإسلامي، الدوحة: دار الثقافة، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- محمد روجي بك الخالدي، الانقلاب العثماني، إعداد محمد مصطفى أنور
رشوان، القاهرة: ١٣٢٦هـ.

- محمد سليم العوّاء، فى النظام السياسى الإسلامى للدولة الإسلامية،
القاهرة: دار الشروق، ط ٧، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
-، الأقباط والإسلام حوار ١٩٨٧، القاهرة: دار الشروق،
ط ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- محمد الطيّب النّجار، الموالى فى العصر العثمانى، القاهرة: الهيئة المصرية
العامة للكتاب، ط ١، ١٩٩٢م.
- محمد علاء الدين الحصفكى، الدر المنتقى شرح المنتقى، القاهرة: دار إحياء
التراث.
- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بيروت:
جمال للنشر . د. ت.
- محمد فؤاد كوبر يللى، قيام الدولة العثمانية، ترجمة أحمد السعيد
سليمان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٣م.
- محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق إحسان حقى:
بيروت: دار النفائس ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
- محمد مصطفى صفوت، السلطان محمد الفاتح فاتح القسطنطينية، القاهرة:
دار الفكر - ١٩٤٨م
- محمد موناكو، تاريخ بلغراد الإسلامية، الكويت: دار العروبة للنشر
والتوزيع، ط ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- محمود إسماعيل، قضايا فى التاريخ الإسلامى منهج وتطبيق، بيروت: دار
العودة، ١٩٧٤م.

- محمود شاكر "أبو فهر" فى الطريق إلى ثقافتنا، مصر: الخانجي، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
- محمود شاكر، التاريخ الإسلامى، العهد العثمانى، بيروت: المكتب الإسلامى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- محمود فياض، الفقه السياسى عند المسلمين، القاهرة: المكتب الفنى للنشر.
- مصطفى كامل، المسألة الشرقية، مصر: مطبعة اللواء، ١٣٢٦هـ - ١٩٠٩م.
- مصطفى الشكعة، الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان فى سلسلة الأئمة، الأربعة، بيروت: دار الكتاب اللبنانى، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
- مصطفى خالدى وعمر فروخ، التبشير والأستعمار فى البلاد العربية، بيروت: المكتبة العصرية - ط ٥ - ١٩٧٣م.
- المقدسى البشارى، أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم، القاهرة: مذبولى، ط ٣، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- المقرئى (تقى الدين أبى العباس أحمد بن على المقرئى)، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف - بالخطط المقرئية، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط ٢، ١٩٨٧م - (جزآن)
- المناوى (محمد المدعو عبد الرؤوف المناوى)، فيض التقدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير للحافظ جلال الدين السيوطى، بيروت: دار المعرفة - ط ٢، ١٣٩١هـ - ١٩٧٢م.

- منى أبو الفضل، النسق القياسى للنظام العربى، الدولة الشرعية، محاضرات غير منشورة لطلبة بكالوريوس العلوم السياسية ١٩٨٢ / ١٩٨٣ م.
- موفق بنى المرجة، صحوة الرجل المريض أو السلطان عبد الحميد الثانى والخلافة الإسلامية، الكويت : مؤسسة صقر - ١٩٨٤ م.
- نيفين عبدا لمنعم مسعد، الأقليات والاستقرار السياسى فى الوطن العربى، القاهرة:، مركز البحوث والدراسات السياسية - جامعة القاهرة. ط ١، ١٩٨٨ م.
- الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية فى مذهب الإمام الأعظم، أبى حنيفة النعمان، وبهامشة فتاوى قاضيخان والفتاوى البزازية، بيروت : دار المعرفة - ط ٣ - ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م.
- نيقولاى إيفانوف، الفتح العثمانى للأقطار العربية (١٥١٦ - ١١٥٧٤ م)، نقله إلى العربية يوسف عطا الله وراجع له مسعود ضاهر، بيروت: دار الفارابى، ط ١، ١٩٨٨ م.
- نللى حنا، بيوت القاهرة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر دراسة اجتماعية معمارية، ترجمة حليم طوسون، القاهرة: العرب للنشر والتوزيع. د.ت.
- نوفل أفندى نعمة الله نوفل، الدستور العثمانى مترجم من التركية إلى العربية، سراجة وتديق خليل أفندى الخورى، بيروت. المطبعة السورية (مجلدان).
- هاملتون چب وهارولد بزون، المجتمع الإسلامى والغرب ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠ م - ج ١.

- المجتمع الإسلامى والغرب، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٠م ج٢.
- هرير دكمجيان ، الأصولية فى العالم العربى، المنصورة: دار الوفاء، ط١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- هنرى لاوست ، نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية فى السياسة والاجتماع ترجمة محمد عبد العظيم على تقديم وتعليق مصطفى جلمى ، القاهرة: دار الأنصار ١٩٧٩م.
- هنرى مورغنثو، مذكرات سفير أمريكا فى الآستانة، تعريب فؤاد صروف، مصر: المقطم، ١٩٢٣م.
- وجيه كوثرانى، المسيحيون من نظام الملل إلى الدولة المحدثه فى : المسيحيون العرب ودراسات ومناقشات، بيروت، ط١، ١٩٨١م.
- وجيه كوثرانى، وثائق المؤتمر العربى الأول سنة ١٩١٣م، د.ب.ن.
- وليد نويهض، حول الحركات الإسلاميه فى العصر الإسلامى الوسيط من فجر الدعوة إلى نهاية الدولة العباسية ، بيروت: دار القلم - ط١، ١٩٨٦م
- ول ديورنت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران ، ج٢ من المجلد الرابع - القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، ط٣، ١٩٧٤م.
- يوسف آصاف ، مرآة المجلة ، مصر : المطبعة العمومية ، ١٩٨٤م.
- يوسف القرضاوى، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، بيروت: مؤسسة الرسالة ، ط٤، ١٤٠٥هـ - ١٩٧٥م.

- الدورات العربية :

- إبراهيم نافع، مؤتمر الأقليات ونموذج البحث المشبوهة، الأهرام، ١٩٩٤/٥/٧ م.
- إبراهيم الرحيل، أقليات وقوميات، قضايا دولية، ٤ محرم سنة ١٤١٥هـ - ١٣ يونيو ١٩٩٤م، ع ٢٣٢.
- أبو بكر باقادر، الأقليات المسلمة وحقوق الإنسان، المسلم المعاصر، جمادى الأولى ١٤٠٢هـ، ع ٣٠.
- إسماعيل راجي الفاروقى، حقوق غير المسلمين فى الدولة الإسلامية، الأوجه الاجتماعية والثقافية، مجلة المسلم المعاصر، جمادى الأولى ١٤٠١هـ - إبريل ١٩٨١م، ع ٢٦.
- أنطون نصرى مسرة، فى مستقبل الوحدة العربية، الاعتراف بالولاءات التحتية وشرعتها عامل توحيد أم انقسام، المستقبل العربى، يناير ١٩٨٦، ع ١١٩.
-، معضلة المساواة والمشاركة فى أنظمة الحكم العربية، الحالة اللبنانية بحث مقدم لندوة الأقليات فى الوطن العربى، دراسات فى البناء الوطنى والقومية العربية، الخرطوم ٢٨ فبراير - ١ مارس سنة ١٩٨٨ وقد نشره فى مجلة المستقبل العربى.
- أحمد على بدوى، توصيف بيلوجرافى لجانب من المراجع الخاصة بالدولة العثمانية، تشمل تفصيلاً للمؤلف الجامعى تاريخ الامبراطورية العثمانية. الصادر بالفرنسية عام ١٩٨٩م، رسالة المشرق، مركز الدراسات الشرقية،

- أوراس مخلوف، المغرل الكبار، التسامح الديني وراق الأزدهار، الحياة، ١٩٩٣/٥/٥ م.
- برهان غليون، النظام الطائفي، الحوار، خريف ١٩٨٨م - ١٤٠٩هـ السنة الثالثة، ع ١١.
- برهان غليون، في أسباب انقسام الدول وتفتتها من اليمن إلى الاتحاد السوفيتي والسوق الأوروبية، الشرق الأوسط، ١٩٩٤ / ٦ / ٢١ م.
- جعفر هادي حسن، ٥٠ سنة على تهجير اليهود من أسبانيا، السلطنة العثمانية استقبلتهم في وقت كانت أوربا تلاحقهم، الحياة، ١٩٩٢ / ٦ / ١ م.
- خالد زيادة، التاريخ الطائفي والمناطقى ودوره في التأريخ للبنان، الحياة، ١٩٩٢ / ٧ / ٩ م.
- رضوان السيد، الأقلية والأكثرية ومشكلة المسيحيين: ملاحظات أولية، الحوار، ربيع ١٩٨٧م - ١٤٠٧هـ - ع ٥، السنة الثانية.
-، المصطلح السياسى العربى الحديث نظرة فى أصوله وتحولاته الأولى، الحوار، صيف ١٩٨٨ / ١٤٠٨هـ، ع ١٠، السنة الثالثة.
- رفيق حبيب، الأقليات وتحديات الوحدة، نموذج طغيان الدولة الغربى ونموذج توحيد القيم العليا الإسلامية، النور، رمضان سنة ١٤١٥هـ - فبراير ١٩٩٥م - السنة الرابعة ع ٤٥.
- روبرمانتران، الحضور العثمانى فى البلقان، لماذا لم يصمد المسلمون فى البلقان بعد انهيار السلطنة، الحياة، ١٩٩٣ / ١ / ١٢ م.

- السيد يس، حماية الأقليات فى عصر النوضى الدولية، الأهرام
١٩٩٤/٥/٢ م.

-، التعددية والمسألة السياسية فى الوطن العربى، ملاحظات
أولية، الأفق العربى، شباط، ١٩٨٧ م، ع ٩.

- شفيق غربال، مصر عند مفترق الطرق ١٧٩٨ - ١٨٠١ م، ترتيب الديار
المصرية فى عهد الدولة العثمانية كما شرحه حسين أفندى أحد أفندية
الروزنامة فى عهد الحملة الفرنسية، مجلة كلية الآداب - مايو ١٩٣٦ م -
المجلد الأول.

- طارق البشرى، بين الإسلام والعروبة، الحوار، صيف ١٩٨٦ م - ١٤٠٦ هـ
السنة الأولى.

-، أربع ملاحظات حول الفتنة الطائفية، الحوار، ربيع ١٩٨٧ م
١٤٠٧ هـ السنة الثانية، ع ٥

- طه غدار، العرب النصارى، المسيحيون الحقيقيون ولاؤهم للشرق، الحياة
١٩٩٢/٨/١١ م.

- عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، دور اليهود فى اقتصاديات دمياط فى
القرن السادس عشر، مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة ١٩٩٢ م (عدد:
خاص يتضمن أبحاث ندوة تاريخ مصر الاقتصادى والاجتماعى فى العصر
العثمانى (١٥١٧ - ١٧٩٨ م) والمنعقدة فى الفترة ١ - ٣ سبتمبر ١٩٩٢).
ع ٥٧.

- عبد الإله بلقزيز، العصبية فى فكر جمال الدين الأفغانى، الحوار، صيف
١٩٨٨ م - ١٤٠٨ هـ، السنة الثالثة، ع ١٠.

- عبد الإله بلقزيز، العصبية في فكر جمال الدين الأفغاني، الحوار، صيف ١٩٨٨م - ١٤٠٨هـ، السنة الثالثة، ع ١٠.
- على عبد السقادر، دراسة في منهجية بحوث الأقليات - مجلة مصر المعاصرة، يناير ١٩٧٤م - ع ٣٥٥.
- على السدين هلال، التعددية المجتمعية بين المعطيات التاريخية والعوامل السياسية، الأفق العربي، شباط ١٩٨٧م، ع ٩٤.
- فاضل رسول، الإسلام والقومية، أفكار حول تجربة الشعب الكردي، الحوار، صيف ١٩٨٦م - ١٤٠٦هـ، السنة الأولى.
- فهمي هويدي، الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة، الحوار خريف ١٩٨٧ - ١٤٠٧هـ - ع ٧.
- الأقليات وخطاب الشكيك، الأهرام ١٩٩٤/٥/٢٤م.
- فؤاد زكريا، هوامش فكرية على مؤتمر الأقليات . الأهرام ١٩٩٤/٥/٢٩م.
- كمال السعيد حبيب، النور ، رمضان سنة ١٤١٥ هـ، فبراير ١٩٩٥ - السنة الرابعة، ع ٤٥.
- قراءة جديدة في وثيقة المدينة ، منبر الشرق، رمضان سنة ١٤١٢هـ - مارس ١٩٩٢، ع ١.
- أمريكا تدرس النموذج العثماني لإدارة سياستها الداخلية والخارجية، الشعب ، ١٩٩٣/٨/٢٤، ع ٧٦٨.
- محسن محمد سليم، جهاد العثمانيين في الإسلام ضد الأوروبيين الصليبيين، مجلة كلية الدراسات الإنسانية، جامعة الأزهر، ١٩٩١م ع ٩٤.

- محمد سليم العوا ، النظام الإسلامى ووضع غير المسلمين ، الحوار ، ربيع
١٩٨٧م ، ١٤٠٧هـ السنة الثانية ، ع ٥ .

- مسعود ضاهر ، إشكاليات التنظيمات العثمانية فى بلاد الشام فى القرن ١٩ ،
الحياة ، د.ت.ن .

- منى أبو الفضل ، قضايا المنهجية والعلوم السلوكية بحث تقدم إلى مؤتمر
"نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامى بين المقدمات والمواقف"
(١٥ - ٢٢ يناير - ١٩٨٧م) .

- نادية مصطفى ، الدولة العثمانية أبعاد التحيز فى دراسات النظام الدولى وفى
دراسات التاريخ الإسلامى (ندوة) إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة
للاجتهاد ١٥ - ١٧ شعبان سنة ١٤١٢هـ ، ١٩ - ٢١ فبراير ١٩٩٢م .
المعهد العالمى ونقابة المهندسين .

- هنرى دى كوليف ، بين التركمان دراسة أنثربولوجية وتاريخية لتركمان ،
آسيا الوسطى الإسلامية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ترجمة
عبد العزيز محمد عوض الله ، مجلة كلية الدراسات الإنسانية ، ١٩٩٣م
- ع ١١ .

- وجيه كوثرانى ، المسألة الثقافية تعدديه وتغلب أم تنوع فكرى فى مجتمع حر
ودولة عادلة - الحوار - صيف ١٩٨٦ - ١٤٠٦هـ . السنة الأولى . ع ٢٤ .

- ، الدعوة بين الدولة والمجتمع أو بين العصية والأمة فى
تاريخنا ، الحياة ١٣/٤/١٩٩٥م .

- ، مفهوم المجتمع المدنى إذ لا يراعى خصوصية تجاربنا ، الحياة
٢١/٤/١٩٩٥م .

- وجيه كوثراني، المسألة القومية والمذهبية، الحوار، ربيع ١٩٨٧ - ١٤٠٧هـ -
السنة الثانية، ع ٥.

-.....، الدولة القومية والطائفة في الخطاب التاريخي نماذج من
التاريخ اللبناني للمرحلة العثمانية، الحوار، خريف ١٩٨٨م - ١٤٠٩هـ،
السنة الثالثة - ع ١١.

-الرسائل الجامعية:

- إسماعيل أوزدنج بن إبراهيم، منهج أبي السعود في التفسير، رسالة ماجستير
غير منشورة، جامعة الاسكندرية، كلية الآداب - قسم اللغة العربية
واللغات الشرقية وآدابها، ١٩٧٧ - ١٩٧٨م.

- حامد عبد الماجد، الوظيفة العقدية للدولة الإسلامية، جامعة القاهرة - كلمة
الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٩م - ١٤١٠هـ.

- خازر ياسين أحمد الضلاعيين، مشكلة الأرمن من عام ١٨٧٧م حتى الآن،
رسالة ماجستير غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية،
الدراسات العليا، ١٩٨٩ - ١٤١٠.

- سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية،
نظرة في الواقع العربي المعاصر، رسالة دكتوراه - جامعة القاهرة، كلية
الاقتصاد والعلوم السياسية - ١٩٨٧م.

- صلاح الدين سلطان، سلطة ولي الأمر في الشريعة الإسلامية في فرض
وظائف مالية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة - كلية دار
العلوم - ١٩٨٧م.

- صالح رمضان محمود، الجاليات الأجنبية في مصر في القرن التاسع عشر، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة - كلية الآداب - قسم التاريخ. د.ت
- عبد الخالق حسين، القضاء في مصر في عصر الفاطميين والأيوبيين، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة - كلية دار العلوم.
-، النظم القضائية بمصر في عصر سلاطين المماليك، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة - كلية دار العلوم ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ماجدة صلاح مخلوف، معروضات أحمد جودت باشا، دراسة وتحقيق، وترجمة إلى العربية، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة عين شمس - كلية الآداب - قسم اللغات الشرقية وآدابها، ١٩٨٣م - ١٤٠٣هـ.
- محمد بلتاجي، مناهج التشريع السلامي في القرن الثاني الهجري، رسالة دكتوراه منشورة (مجلدان) - المملكة العربية السعودية، لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
- محمد عبد اللطيف البحراوى، فتح العثمانيين عدن، رسالة ماجستير، غير منشورة، جامعة القاهرة كلية الآداب. قسم التاريخ. ١٩٥٤م
- ليلي الصباغ، الجاليات الأوربية في بلاد الشام في العهد العثماني، منذ الفتح وحتى أواخر القرن السابع عشر، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الآداب - قسم التاريخ، ١٩٦٦م.

- مصطفى محمود منجود، الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام، رسالة دكتوراه
غير منشورة - جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ،
١٩٩٠م - ١٤١٠هـ.

- ناهدا محمود عرنوس، المؤسسة في النظام السياسي الإسلامي، رسالة
ماجستير غير منشورة - جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية،
١٩٩٢م - ١٤١٣هـ.

- هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، رسالة ماجستير غير منشورة
- جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، رسالة ماجستير غير
منشورة، ١٩٩٣م - ١٤١٣هـ.

ثانياً : المراجع الأجنبية :

- Braude (B) and Lewis (B), Christians and Jews in the Ottoman Empire. 2 vol, New York, London; 1982.
- Cahen, Claude, pre - Ottoman Turkey, London, 1968.
- Coles, Paul, The Ottoman Impact on Europe (London: 1968)
- Creasy, Edward. S, History of the Ottoman Turks, with a new introduction Zein- N. by Zein, Beirut, Khayts, 1961.
- Gibb, (H) and Bowen (Harold), Islamic Society and the West, 2 vols London; Oxford U.p, 1953 - 1957.
- Gibbons, Herbert Adams, foundation of the Ottoman Empire. A History of the Osmanlis up to the death of Bayezid. 1300- 1403 London; Frank Cass, 1968,
- Hourani, Albert, Arabic thought in The Liberal age 1798 -1939, (London: Oxford University press, 1970).
- INALICK (H). The Ottoman Empire. the classical age, 1300 - 1600, London and New York, 1973.
- The Ottoman Empire: Conquest,.....
Conquest, Organization, and Economy, collected studies -

- Conquest, Organization, and Economy, collected studies -
London, Variorum reprints, 1978.
- Kuper, Leo, Smith M.G, Pluralism in Africa, (Berkeley:
University of California, 1968).
 - Lewis, Bernard, The Emergence of Modern Turkey
(Londers- New York, 2 ed, 1968).
 - Lewis (B) Istanbul and the civilization of the ottoman
Empire, Norman, 1963.
 - Samuel Hntington, political order in changing society,
(New Haven: Yale university press, 1968).
 - Show, Standford., History of the ottoman Empire and
Modern Turkey (London: cambridge University press, 3
ed, 1978) 2 volumes.
 - WitteK, Poul, the Rise of the ottoman Empire, London:
Lusac, 1971.

