قضايا الأقليات في المنظور الإسلامي: رؤية مقاصدية

Minorities from an Islamic Perspective: A Maqāṣid-based Approach

Isu minoriti dalam perspektif Islam: Pandangan dari sudut Maqāṣid

كمال السعيد حبيب *

مستخلص البحث

"الأقليات" مصطلح جديد لم تعرفه الحضارة والإسلامية، فالفكر الإسلامي قد استخدم مصطلحات مختلفة للتعبير عن معنى هذا المصطلح، مثل أهل الكتاب، وأهل الذمة، وأهل الملل، وغير المسلمين. ويعد مصطلح "الأقليات" من المصطلحات الشائعة في العلوم الاجتماعية اليوم ،كما أصبح شائعًا في الخطاب السياسي والاجتماعي لجهات متعددة – من أفراد ومؤسسات – تعبيرًا عن أحد الموضوعات الحساسة في العلاقات الاجتماعية والساسية على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية. فلا مناص للفقه السياسي الإسلامي إذنْ من التعامل مع هذا المصطلح، والتبصر بما يرتبط به من قضايا وإشكالات. ولذلك يحاول هذا البحث النظر في هذا المصطلح وتحديد دلالاته وأبعاده المختلفة بما يتسق مع منطق الحضارة الإسلامية وفي ضوء مقاصد الشريعة الكلية وقيمها العليا وقواعدها العامة التي يحتل فيها تكريم الإنسان ونبذ الإكراه في التعامل مع مسائل العقائد والأديان مكانة أساسية. وسيقتصر البحث على الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي.

الكلمات الأساسية: الأقليات، الفقه السياسي الإسلامي، المجتمع الإسلامي،

---

* باحث مصري مستقل وكاتب صحفي، دكتوراه في العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة. البريد الإلكتروني: elsaid67@hotmail.com

أهل الذمة، غير المسلمين، الأقليات غير المسلمة، مقاصد.

Abstract

The word 'minorities' is a new term/concept unknown in Islamic civilization. Islamic thought has used different terms to express the meaning denoted by this term, such as People of the Book, the Dhimmīs, nowadays one of the concepts in the social sciences, and has also become quite familiar in the political discourses of many parties, individuals and institutions alike, thus expressing one of the sensitive issues in social and political relations at the national, regional and international levels. It is therefore incumbent upon Islamic political thought to engage with this term/concept in order to realize the issues and problems it refers to. For this, the present article attempts to look into this concept and to delimitate, in line with the inner logic of Islamic civilization, its different connotations and dimensions in the light of higher objectives, universal values and general rules of the Sharīʿah in which the dignity of man and renunciation of coercion in dealing matters of faith and religion occupy a prominent place. The article limits itself to non Muslim minorities in Islamic society.

Key terms: Minorities, Islamic political thought, Islamic society, non Muslims, the Dhimmīs, non Muslim minorities, Sharīʿah objevtives.

Abstrak

Istilah Minoriti tidak pernah timbul dalam peradaban Islam terdahulu. Pemikiran Islam menggunakan terminologi yang berbeza untuk menggambarkan sebahagian makna istilah ini, seperti Ahli Kitab, penduduk bukan-Muslim yang dilindungi di bawah kekuasaan Islam (ahl al-zimmah), dan orang-orang dari agama lain (ahl al-Milal), dan tentunya istilah bukan Islam itu sendiri. "Minoriti" bagaimanapun adalah satu istilah umum dalam disiplin ilmu sosial dewasa ini. Ini juga telah digunakan secara meluas dalam wacana politik dan sosial oleh pelbagai pihak - daripada individu dan institusi; ia juga adalah satu istilah yang dianggap sensitif dari sudut hubungan sosial dan merupakan satu isu yang timbul samada di peringkat tempatan, serantau dan antarabangsa. Undang-undang Islam tidak dapat lari daripada menangani mafhum istilah ini dan mengaitkannya dengan isu-isu serta masalah yang timbul berkaitan dengannya. Bertitik tolak daripada ini, kajian ini akan cuba untuk mengupas istilah ini dan mengenal pasti aspek-aspek yang sesuai dengan tamadun dan warisan Islam dalam konteks undang-undang Islam yang didasarkan kepada penghormatan terhadap hak asasi manusia dan maruah serta penolakan terhadap sebarang bentuk paksaan dalam perkara yang berkaitan dengan isu iman dan agama. Kajian ini akan dibataskan kepada kaum minoriti bukan Islam dalam yang hidup dalam masyarakat Islam pada hari ini.

Kata kunci: Minoriti, pemikiran politik Islam, masyarakat muslim, non muslim, dhimmi, minoriti non muslim, tujuan shari'ah.

مقدمة

"الأقليات" مصطلح جديد في الفقه الإسلامي والحضارة الإسلامية، فلم يعرف الفكر الإسلامي بمجالاته المختلفة مصطلح "الأقلية" بمعناه الشائع في العلوم الاجتماعية ذات النشأة الحديثة في الغرب والذي يشير إلى مكانة أدنى في التراتب الاجتماعي مستندة إلى أسباب متصلة بمخالفة الأقلية للأغلبية في أحد المقومات الطبيعية أو الثقافية. ويؤدي هذا الاختلاف إلى تعرض الأقلية عادة للتمييز ضدها من قبل الأغلبية، الأمر الذي يدفع أفرادها للتضامن فيما بينهم لمواجهة ذلك التمييز، وهو ما يؤدي في كثير من الأحيان إلى حدوث توتر العلاقة بين الأقلية والأغلبية في المجتمع[1].

إن الإسلام لا يعرف التمييز بين الناس على أساس الاختلاف في المقومات الطبيعية، كاللون أو الجنس أو العرق لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ (الحجرات: 13) ولذا عرفت التجربة التاريخية الإسلامية مصطلحات مختلفة تعبر عن الطبيعة الحضارية لها مثل "أهل الكتاب"، و"أهل الذمة" و"أهل الملة"[2]، وهو تمييز يقوم على أساس الكتاب والذمة والملة، أي أن التمييز هنا يقوم على أساس مخالفة الدين الإسلامي أو التمايز عنه. ومن هنا فإن الإسلام هو الذي يميز بين الذين يلتحقون به وأولئك الذين يبقون على دينهم، سواء أكان هذا الدين

---

[1] حول تعريف الأقلية والمصطلحات المختلفة التي تستخدمها العلوم الاجتماعية كالجماعة الإثنية. راجع: إبراهيم، سعد الدين، **تأملات في مسألة الأقليات** (القاهرة : دار سعاد الصباح، 1992)، ص64. وتستخدم سميرة بحر عبارة "الأقليات الإثنية". بحر، سميرة، **المدخل لدراسة الأقليات** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1982)، ص 64. كما تستخدم مصطلح الأقلية، وتنتقد مصطلح "الجماعة الإثنية". مسعد، نيفين عبد المنعم، **الأقليات والاستقرار السياسي في الوطن العربي** (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، ط1، 1988)، ص 12.

[2] حول المصطلحات المختلفة لغير المسلمين في الفقه السياسي الإسلامي راجع : كمال السعيد حبيب، **الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية من بداية الدولة النبوية وحتى سقوط الدولة العثمانية (621-1908)**، (القاهرة: مدبولي، 2002)، ص36-42.

سماويًّا كاليهودية والنصرانية .بمذاهبهما ومللهما المختلفة، أو الوثنيين الذين يتبعون أدياناً لا أثارة لها من وحيٍ إلهي. فمصطلح غير المسلمين الذي يعد مصطلحًا حديثًا في التعبير عن ظاهرة الأقليات في الفكر الإسلامي يحمل دلالة حضارية تعني غير المسلمين بالمعنى الواسع الذي يضم فئام من يتبعون دينًا سماويًّا كما يشمل غيرهم.[1] فمعيار التمييز ليس عرقًا أو لونًا أو إثنية، وإنما هو معيار ديني عقدي يجعل التمييز قائمًا على أساس المسلمين/غير المسلمين.

ومن هنا فإن أبناء القوميات المختلفة في نظام الاجتماع السياسي الإسلامي مثل الكرد والترك والأمازيغ البربر وغيرهم ممن يختلفون في أرومتهم العرقية أو أصولهم اللغوية لا يعتبرون أقليات إذا كانوا مسلمين، كما أن العشائر وأفخاذها وبطونها والأسر وتعبيراتها ذات الطابع الانشقاقي لا تعتبر أقليات طالما كانت تدين بالإسلام. فالحضارة الإسلامية قامت على أساس التنوع والتعدد ولكن في إطار وحدة الانتماء للأمة الإسلامية، فلم نعرف حقبة إسلامية أنكرت على مواطنيها المسلمين حقهم في الانتماء لعشائرهم أو قومياتهم أو قبائلهم، كما لم تنكر أي دولة إسلامية على مواطنيها غير المسلمين حقهم في العيش آمنين داخل حدودها لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين. و لم يعرف التاريخ الإسلامي تقاليد بوتقة الصهر (melting-pot)، أو ممارسات الاستئصال العرقي أو الديني التي حفلت بها التقاليد الغربية والقومية العلمانية.[2]

وكان القبول بالتعدد والتنوع يفرض على الدولة صيغاً توحيدية، فالدولة ذات الطبيعة التعددية تفرض دينامية خاصة تجعل من التعدد مصدرا لقوتها، بحيث توسع من القاعدة الاجتماعية للدولة بحيث ينتمي الجميع إليها بما في ذلك غير المسلمين أنفسهم.

---

[1] القرضاوي، يوسف، **غير المسلمين في المجتمع المسلم** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 1985)، ص7؛ هويدي، فهمي، **مواطنون لا ذميون، موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين** (القاهرة : دار الشروق، ط1، 1405/1985 هـ)؛ العوا، محمد سليم، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية** (القاهرة : دار الشروق، ط7، 1410/1989).

[2] حبيب، **الأقليات والسياسة**، المقدمة.

وهنا يعد معيار عدم الامتناع على النظام السياسي أو تحديه ومشاقته على مستوى الهوية أو الاستقرار السياسي، ثم معيار الولاء للدولة الإسلامية، من المعايير المهمة التي يبنى عليها مفهوم المواطنة بمعناها المعاصر.[1] فماذا يعني أن تكون مواطنًا في دولة؟ أي أن تكون هناك علاقة تعاقدية بينك وبينها، وفي إطار هذه العلاقة يتم تبادل الحقوق والواجبات بينك وبينها بحيث تؤدي إليها واجب الولاء والانتماء وواجب الطاعة، أي القبول بالنظام السياسي وقواعده القانونية والسياسية التي تنظم الفضاء العام في المجتمع، وتؤدي هي إليك كل الحقوق الواجبة عليها بداية من توفير الحد الأدنى للحقوق الاقتصادية والاجتماعية التي لا يمكن للحياة أن تقوم إلا بها، مثل توفير المسكن الملائم والعمل المناسب للقدرات والكفاءات التي تم تأهيلك لها، وتيسير أسباب الحياة مثل النظافة والمواصلات والبيئة النظيفة وغيرها، ثم الحقوق السياسية التي تتمثل في الحق في المشاركة السياسية والحق في تكوين الجمعيات والأحزاب وحق النقد والتعبير، والحقوق القانونية التي تكفل المساواة وعدم التمييز على أسس طائفية أو عرقية بما في ذلك الحق في حرية اعتناق دين مختلف عن دين الدولة أو الأغلبية المسلمة وفاقاً لما قرره القرآن في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾ (البقرة: 255)، أي لا يكره غير المسلم أن يدخل في دين الإسلام وهو كاره أو غير راغب.

إشكاليات معاصرة حول مسألة الأقليات

هناك جملة من الإشكاليات التي تواجه الباحث في مسألة الأقليات من منظور إسلامي لا بد من الوقوف عندها وتبين أبعادها الحقيقية لإحسان التعامل مع هذه المسألة. وفيما يلي محاولة لرصد تلك الإشكاليات دون توسع كبير في تحليلها مما يتجاوز حدود هذا البحث. وأولى تلك الإشكالات – وليس أهمها – ما أثرناه من أن الحضارة الإسلامية لم تعرف المصطلح وكان لديها مصطلحاتها الخاصة على البعد الديني الحضاري.

[1] المرجع نفسه (في مواضع متفرقة).

فالحضارة الإسلامية هي حضارة قائمة في جوهرها على الدين، فكل العلـــوم والتقاليـــد والخبرات استندت إلى القانون الإسلامي الأساسي (الشريعة الإسلامية في القرآن والـــسنة النبوية) والفقه الإسلامي، أي الاجتهاد أو الفهم الذي قدمه الفقهاء لنـــصوص القـــرآن والسنة الصحيحة، ويمكننا القول إن هناك علاقة قوية بين طبيعة الاجتمـــاع الإســـلامي والفقه، ففقه الأقليات المتعلق بتنظيم أوضاع غير المسلمين في الدولة المسلمة نشأ في ظل أوضاع سياسية واجتماعية كان المسلمون فيها هم الحضارة الغالبة، وكان الفقه يؤســـس لأوضاع غلبة المسلمين وعلوهم على المستوى السياسي. فمعظم البلدان التي دخلـــت في نظام الإسلام تم فتحها من قبل الدولة الإسلامية، ومن ثم كانت لهـــم الـــسلطة العليـــا والحاكمية النهائية، وكان ذلك منشأ مصطلح "دار الإسلام"، أي تلك التي تحكمها سلطة سياسية إسلامية لا ينازعها في السلطة سواها. ومن ثم اجتهد الفقهـــاء لـــدار الإســـلام بشكل رئيس، فتحدثوا عن البلدان التي فتحها المسلمون عنوة وتلك التي فتحت صـــلحًا، وتحدثوا عن البلدان التي مصرها المسلمون كالكوفة وواسط في العراق والفـــسطاط في مصر والقيروان في تونس وغيرها، وتحدثوا عن البلدان القديمة وأحكام الكنـــائس فيهـــا وغيرها. فتبلورت في ضوء ذلك وبالتفاعل معه مجموعة الأحكام الفقهية كانت وظيفتها وغايتها التنظير لنظام اجتماعي وسياسي مختلف عن ذلك الذي نعيشه اليوم.[1]

أما الإشكالية الثانية فالمسلمون اليوم يواجهون نظامًا اجتماعيًّا وسياسيًّا جديداً ومختلفًا، ليسوا هم قادته وصانعيه وإنما صانعوه هم عالم الغرب (أمريكـــا وأوروبـــا واليابان والكيان الصهيوني)، والصين والهند (حوالي ربع العالم مـــن حيـــث عـــدد السكان)، ومعظم دول الإسلام تعرضت للاستعمار. فقد انهار النظام السياسي المعبر عن المؤسسة السياسية لعالم الإسلام وهو "الخلافة الإسلامية"، وســـادت الدولـــة القطرية لما بعد الاستعمار (post-colonial state)، وهي دولة علمانيـــة في أغلـــب

[1] المرجع نفسه، ص81.

توجهاتها، وإن ذُكر في وثائقها الدستورية إلى الإسلام والشريعة.

وليست هذه الدولة الحديثة نتاجًا لحركة فتح قام بها المسلمون أو تغلب حققوه وسيادة بلغوها، وإنما هي نتاج لوضع قانوني وسياسي جديد هو جزء من نظام دولي وقانوني عالمي مهيمن يجعل التعامل مع مصطلح "الأقليات" أمرًا لا مفر منه. وهذا الوضع يجعل المصطلحات الإسلامية القديمة غير مقبولة أو على الأقل غير مفهومة اليوم؛ لأنها في وعي الأقليات غير المسلمة التي تعيش داخل البلدان الإسلامية تشير إلى نوع من التمييز الذي يجعلها في وضع أدنى من حيث المكانة الاجتماعية، ومن ثم فهم يصفون أنفسهم بأنهم أقليات، وأن العلاقة التي تربطهم بدول ما بعد الاستعمار هي علاقة المواطنة[1]. وهنا تبرز صعوبة التأسيس والاجتهاد لوضع جديد ربما يكون غير مسبوق في عالم الإسلام، ويحتاج لتخريج فقهي وسياسي مختلف عن ذلك الذي عرفته الخبرة الإسلامية السابقة، وهو ما يجعلنا نقبل أيضًا بعلاقة المواطنة بين هذه الأقليات وبين الدول التي تحكم عالم الإسلام[2].

وثالثة الإشكاليات هي أن العالم لم يعد منفصلاً عن بعضه كما كان من قبل، ومن ثم فإن الحديث عن دار الإسلام ودار الكفر ودار الحرب ودار العهد والصلح وكلها تخريجات

---

[1] كما حدث مثلاً في مصر إذ اضطرت الدولة تحت ضغوط أقباط المهجر والداخل أن تضمن المادة الأولى من الدستور ما يشير إلى المواطنة بوصفها رابطة سياسية تجمع بين الدولة والنظام السياسي، ذلك أن المواطنة تعني في ذهن أولئك نزع السمة الإسلامية عن الدولة.

[2] أشار العلامة محمد حميد الله في مقدمته لكتاب "أحكام أهل الذمة" لابن القيم بتحقيق صبحي الصالح إلى أن الباكستان حين ألفت لجنة لوضع دستورها عام 1368/1949 لم تشأ أن تفرض الجزية على غير المسلمين بإجماع آراء أعضاء اللجنة، حيث "لوحظ أنها فكرت طويلاً – لدى بحث الجزية – في أمر المسلمين المعاصرين الساكنين في دول نصرانية ويهودية وبوذية وبرهمانية واشتراكية وغيرها من دول العالم، وخشيت – إن نحن فرضنا الجزية على أهل ذمتنا من ملل تلك الدول – أن تعمد هذه إلى اجراءات انتقامية تعسفية تفرضها في مقابل الجزية على سكان بلادها من أبنائنا المسلمين، ولا نظن أن تلك اللجنة أخطأت روح الإسلام السمح في تخليها عن الجزية، بل أدركت – في اعتقادنا – ما تؤثره مرانة الإسلام من علاج واقعي منطقي لبعض الحالات في بعض البيئات والظروف، الجوزية، ابن قيم، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق صبحي الصالح وتقديم محمد حميد الله (بيروت: دار العلم للملايين، ط3، 1983)، ج1، ص92.

للفقهاء القدامى كانت تعبر عن طبيعة النظام السياسي الدولي في ذلك الوقت ولا تفـــي بذلك الآن، فنحن نعيش في عالم واحد يتداخل فيه المسلمون وغيرهم، كمـــا أن طبيعـــة التداخل المعقدة بين المصالح والدول أصبحت قوية بدرجة قد يصعب —إن لم يتعذر تماماً — الفصل والتمييز فيها، وخاصةً بالنسبة لنشاط الشركات العابرة للقارات والأسواق وحركة المنتجات والبشر والأفكار، والتفكير حول وحدة المصير الإنساني فيما يتصل بالحفاظ على كوكب الأرض. وفي هذا السياق فإن هناك أقليات مسلمة تعيش في الغرب وهذه الأقليات تمثل حدودًا جديدة لدار الإسلام هناك، ومن ثم فهي تحتاج للحماية والحفاظ على كيانها ووجودها، ويثور الحديث اليوم عما يسمي "فقه الأقليات المسلمة" — أي الأقليات التي تعيش في أمريكا وأوروبا وفي غيرها من بلدان العالم كروسيا والصين والهند والعديد من دول أفريقيا. ولا تكاد توجد دولة في العالم إلا وللإسلام والمسلمين فيها وجود يتفـــاوت حجمه وتأثيره، ولكنه وجود لا تخطئه عين المرء سواء كان موالياً أو معادياً.

وهنا تبرز إشكالية التعامل مع تلك الأقليات بمنطق مختلف عن ذلك الذي صاغه الفقه الإسلامي في عصور كان العالم الإسلامي فيها يكاد يعيش منفصلاً عن بقية دول العالم، وكان الفقه التقليدي يحاذر من الإقامة والسفر واصطحاب القرآن الكريم إلى "دار الكفر"، ومن باب أولى التوطن والإقامة فيها. ولم تكن وسائل الاتصال والتنقل قد تطورت على نحو جعل العالم اليوم كله في تقديرنا دارًا واحدة، ولم يعد تقسيم الدار علـــى أســـاس الإسلام/الكفر أو الحرب/العهد والصلح، وإنما على أساس أمة الإجابة/الدعوة. ولم تعـــد الدار هي التي تحمي وتحفظ الإسلام، وإنما يحافظ عليها المسلمون الذين يحملـــون أمانـــة التمسك بما يدينون ويعتقدون، ويحافظ عليها ما يمكن أن نطلق عليه "كارزيما" الإسلام أو قوته الذاتية باعتباره الدين الجاذب والبديل لحيرة الإنسان المعاصر.[1]

---

[1] هناك دراسات كثيرة عن الحركات الاجتماعية في الغرب تتحدث عن تحرير الإنسان مما يطلق عليه ماكس فيـــبر "القفص الحديدي" من أجل أن تجد ذاته المجال للتعبير عن نفسها. وقد عبر ذلك المفكر وعالم الاجتماع الفرنـــسي تورين بمصطلح "الذات الفاعلة". انظر تورين، ألان، **نقد الحداثة**، ترجمة عن الفرنسية أنور مغيث (القاهرة: المجلس

أما الإشكالية الرابعة فهي أن العالم الإسلامي أصبح جزءاً من نظام دولي تمثله الأمم المتحدة ومؤسساتها المختلفة، وينظم العلاقة بين الدول معاهدات واتفاقيات. وهناك ما يمكن أن نطلق عليه شرائع حقوقية ذات طابع دولي تجعل من حقوق الأقليات موضوعًا رئيسًا لها، كما تجعل من قضية الأقليات سببًا للتدخل من أجل حمايتها والتأثير ف القرار السياسي للدول التي تعيش فيها تلك الأقليات. وتوجد جماعات ضغط كبيرة تدعم تلك الأقليات في الغرب وتوجه القرار السياسي لدوله، وتؤثر فيه كما هو الحال مثلاً بالنسبة لأقباط المهجر في مصر، وكما هو الحال بالنسبة لجماعات ضغط اليهودية والمسيحية التي ما فتئت تصب الزيت في مشكلة دارفور بالسودان، وكما هو الحال بالنسبة لمسألة الأرمن في تركية. فحدود الأوطان الإسلامية أصبحت مهددة تحت الضغط الغربي بسبب مشكلة الأقليات، وهناك سيناريوهات حول تقسيم تلك الأوطان والدول لحساب تلك الأقليات كما هو الحال في العراق اليوم مثلاً. ولا نستثني من ذلك دول الخليج أو حتي مصر، كما أن هناك هندسة غربية لاستحداث أقليات كما هو الحال بالنسبة للأمازيغية في الجزائر مثلا.

ومن هنا فإن الناظر في الاجتماع الإسلامي يجد نفسه أمام مشكلات كبيرة، وهي أننا نواجه بأقليات ذات طابع استراتيجي لا يقتصر تأثيرها على الداخل، وإنما هو تأثير متجاوز للحدود ومتدثر بمنطق الحضارة الغربية المهيمنة التي تغلب الرؤية العلمانية التي تركز على قيمة الحرية بدون قيود وتجعل من الإنسان مرجعية ذاته، فلا توجد مرجعيات دينية عليا كما هو الحال في الحضارة الإسلامية. فمعظم التقارير الحقوقية الغربية – وخاصة الأمريكية – تتحدث عن اضطهاد غير المسلمين في البلدان المسلمة وفق المنظورات الفكرية العلمانية الغربية، فهي تدعو مثلاً لبناء كنائس في

الأعلى للثقافة، 1998. ومن المنظور الإسلامي فإن الذات الفاعلة المسلمة هي التي تحمل أمانة الإسلام حتى لو غابت المؤسسة التي تمثله، كما هو الحال في البلدان التي يعيش فيها المسلمون كأقليات في أوروبا وأمريكا وغيرها.

السعودية رغم أن ذلك محرم في الشريعة، وتدعو لحرية الشواذ مثلاً والدفاع عن الفئات المهرطقة التي تهدف إلى إزاحة مرجعية الشريعة، واستحداث أقليات وطوائف غير موجودة في الواقع كما هو الحال بالنسبة للبهائيين في مصر مثلاً.

والإشكالية الخامسة التي نواجهها هي أن الحضارة الغربية في تعاملها مع مسألة الأقليات تنزع إلى التجزئة والتفتيت، على نهج فرعون: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا﴾ (القصص: 4)، حتى أصبح الحديث يدور حول النساء بوصفهن أقلية، وهي هنا ليست مسألة مرتبطة بالعدد وإنما بما يطلق عليه النسويون الهيمنة والتسلط الذكوري. فالفكر الغربي بمقولاته ومناهجه في التعامل مع القضايا الإنسانية والاجتماعية ينزع إلى زرع بذور الصراع والتفتيت، واعتبار الفرد لا الجماعة هو الوحدة الاجتماعية الأساسية، ومن ثم ما يريده الإنسان الفرد غاية في ذاته، و الحرية هي القيمة العليا في الحضارة الغربية بينما يعتبر الإسلام وحدة التحليل هي الجماعة التي ينتمي إليها الفرد والقيمة العليا فيه هي العدل.

وتشير دراستنا للخبرة العثمانية في التعامل مع غير المسلمين إلى أنها قامت بما أطلقنا عليه "وحِّد واحكم" (unite and rule)، بينما يقوم في منطق الحضارة الغربية على المبدأ المعروف "فرق تسد" (divide and rule). فالحضارة الغربية من منظور علماني تقدس الفرد وتجعله غاية في ذاته، بينما الإسلام يعترف بالولاءات الأولية لكل الأقوام والشعوب والملل بما في ذلك غير المسلمين بالطبع فلهم حق الملكية والعمل والبر والعدل والمساواة، ولهم قوانينهم وأحوالهم الشخصية ومعابدهم، فقط هو يرفض الامتناع على الدولة سواء على مستوى الاستقرار أو الهوية، ومن المؤكد أن النموذج الغربي ذو الطابع الفردي الحداثي يكتسح العالم الإسلامي ويثير نزوات التمرد والالتحاق بالنموذج الغربي وهو ما يهدد وحدة البلدان الإسلامية.

المنهج المقاصدي في التعامل مع قضايا الأقليات

وفي ضوء ما سبق يمكن أن نضع تعريفًا إجرائيًّا لمصطلح الأقليات فنقول: "الأقلية هي الجماعة التي تعيش داخل الدولة المسلمة على سبيل الاستقرار (الدوام) ولها حكم شرعي مختلف عن أحكام الجماعة المسلمة، أو التي فارقت الجماعة المسلمة بتأويل ديني لا يسوغ". وبهذا الاعتبار فالأقليات وما يتصل بها هي من المسائل المتغيرة، وهذه المسائل المتغيرة تحتاج دائمًا لاجتهاد يعتمد على القواعد الكلية التي أقرها الإسلام وفي الوقت نفسه يراعي طبيعة العصر والعالم وأوضاع الاجتماع السياسي الجديدة، وهذا الاجتهاد الجديد ينبغي أن يتوافق مع أصول الشريعة العامة وأن يكون محققاً لمقاصدها.

وعلى سبيل المثال فإن قول الله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾ (البقرة: 255)، آية محكمة ترقى إلى مستوى القاعدة الكلية وتتسق مع مقصد الشريعة في حفظ الدين الإسلامي أن يدخله مكره عليه يعبث به أو يتلاعب بمقدراته، كما حدث لكثير من المنافقين الذين دخلوا الإسلام ووصلوا إلى مراتب عليا في مؤسسات المجتمع المسلم جرى توظيفها ضد مقاصد الشرع ومصالح الأمة. يقول الشيخ دراز في مقدمته لكتاب "الموافقات" إن "هذه الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضوعةً حيثما اتفق، لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين، بل وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معا"[1].

وحيث اقتضت حكمة الله تعالى وإرادته أن يكون البشر مختلفين في مللهم وعقائدهم كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡ﴾ (هود: 118-119)، فإن في ذلك ابتلاء للمسلم بوجود مخالف له في الملة والاعتقاد لاختبار قدرته على العدل معه كما أمر الله تعال،

[1] الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم موسى، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001/1422)، ج1/1، ص3.

ومن ثم فأي نصوص تحتمل في دلالتها طابع الإكراه في علاقة المسلمين بغيرهم لا بد من فهمها في ضوء قاعدة ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾، التي يعضدها قول الله تعالى: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾ (الممتحنة: 8)، حيث أرست هذه الآية قاعدة كلية أخرى في شأن معاملة المسلمين لغير المسلمين، فإذا وجدنا في بعض النصوص أو التأويلات أو الممارسات ما يعارض مثل هاتين القاعدتين مما قد يوحي بجواز استعمال الإذلال والإهانة والتعذيب في التعامل مع غير المسلم، فإن ذلك ينبغي أن تُحكَّم فيه مثل هذه القواعد الكلية لا العكس.

وفي حالة عدم وجود نص أو تبدل مناط الأحكام لمواجهة إشكاليات جديدة بالنسبة لموضوع الأقليات، مثل القبول بمبدإ المواطنة حيث يقف كل منتسبي الدار والبلاد على قدم المساواة أمام القانون، أو إسقاط الجزية أو تولي غير المسلمين لبعض الولايات مثل القضاء والوزارات أو غيرها، فإننا هنا نستدعي منهجية الاجتهاد التي تتوسع في تقدير الواقع وتأخذ بأدوات القياس والمصلحة ومراعاة العرف والعادة والاستحسان وقواعد مراعاة المآلات وسد الذرائع وفتحها، والأخذ بقواعد السياسة الشرعية. وتلك هي الأصول والأدوات التي تسعف المجتهد في القضايا ذات الطابع المتغير، وقد قرر ذلك ابن القيم حيث قال: "أما الأحكام المتغيرة، فهي التي روعي فيها عوائد الناس وأحوالهم وأعرافهم"، وبالتالي فإن علة المصلحة فيها متغيرة فتدور مع المعلول وجودًا وعدمًا، وهذه أطلق عليها "سياسة جزئية" تختلف باختلاف الأزمنة فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى قيام الساعة وقال: "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".[1]

[1] انظر تفصيلات استخدام أدوات الأصول الاجتهادية كما قررها ابن القيم وغيره من العلماء في حبيب، **الأقليات والسياسة**، ص21-35.

إن المصطلحات التي شاع استعمالها الخبرة الإسلامية للتعبير عن مفهوم الأقليات عديدة مثل أهل الكتاب، وأهل الذمة، وهذا المصطلح فقهي لتحديد النطاق البشري والإنساني الذي يدخل تحت هذا المعنى أو يأخذ حكمه قياسًا عليه. ونلاحظ أن الفقه الإسلامي كان يوسع الفئات التي تدخل في معنى أهل الكتاب قياسًا عليهم كلما اتسعت دار الإسلام والفتوحات الإسلامية، فالبعض تحدث عن أن أهل الكتاب فقط الذين يمكن معاهدتهم على الجزية واعتبارهم جزءًا من مواطني دار الإسلام يخرج منهم العرب ثم أدخلوهم فيهم ثم أدخلوا المجوس باعتبار أن لهم شبهة كتاب، ثم أدخلوا الوثنيين في معنى أهل الكتاب وقاسوهم عليهم وإن كانت هناك اختلافا ت فيما يتصل بأحكام الزواج والطعام معلومة معروفة باعتبار أن أهل الكتاب أخف كفرا من الوثنيين.

وقد عبر الشيخ دراز عن هذه الحركية والقدرة الاستيعابية اللتين تتسم بهما الشريعة الإسلام من خلال مبدإ الاجتهاد القائم على اعتبار المقاصد حيث قرر أن المسائل التي بسطها الشاطبي في شأن علم المقاصد تجلي "كيف كانت الشريعة مبنيةً على مراعاة المصالح، وأنها نظام عام لجميع البشر دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية؛ لأنها مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة. وأن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلافًا في الخطاب الشرعي نفسه، بل عند اختلاف العوائد ترجع كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها" في إطار من الرفق والسماحة[1]. ومن ثم فما طوره الاجتهاد الفقهي الإسلامي من صيغ لتوسيع قاعدة الداخلين في معنى مواطني دار الإسلام إنما هو في الحقيقة تعبير عن موقف عقدي وشرعي ذي طابع إنساني كوني متصل بالاستخلاف وإقامة العمران الإنساني والاجتماع البشري على أساس العدل والأخوة الإنسانية.

ومن ثم لا يعقل في ميزان الإسلام وشريعة القرآن وسنة الرسول عليه السلام

[1] الشاطبي، **الموافقات**، ج 1/1، ص5-6.

الذي أرسله الله تعالى رحمة للعالمين أن يكون الموقف من هؤلاء الملايين من البشر الذي يبقون على سابق عقائدهم ويقبلون أن يعيشوا تحت سلطة الدولة الإسلامية هو إعمال السيف فيهم وإبادتهم، فمثل هذا الموقف مناف قطعًا لسماحة شريعة الإسلام وكونها صالحة لحل مشكلات الإنسان في كل زمان ومكان. ومن ثم كانت هناك صيغة توفيقية تقوم على فتح الذريعة لهؤلاء لكي يبقوا على دينهم، وسد الذريعة على المسلمين بأخذ الجزية منهم والحفاظ على آدميتهم وحياتهم، فخيار الجزية هو موقف متصل ببقاء العمران واستمرار استقرار العالم والحفاظ على مادته الإنسانية بحفظ حياة البشر والمعنوية بالتبشير بعالم جديد يسود فيه دين الرحمة وهو الإسلام.

أما مصطلح أهل الذمة فهو تعبير قانوني يقوم على علاقة تعاقدية بين الدولة الإسلامية وأهل البلدان المفتوحة يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم بشرط بذل الجزية والتزام أحكام الملة، وهو عقد مؤبد يكفل لهم الأمان والحماية والحرمة، وبه يصيرون من أهل دار الإسلام. وأهل الذمة هم المعاهدون من اليهود والنصاري وغيرهم ممن يقيمون في دار الإسلام على سبيل التأبيد. وبينما يشير مصطلح أهل الذمة إلى التطبيق العربي فإن مصطلح "نظام الملل" يشير إلى الخبرة العثمانية. والآن لا يمكننا استخدام هذه المصطلحات؛ لأن عوائد الناس وعلاقاتهم قد تغيرت، ومن ثم فنحن نستخدم بدلا منها مصطلحات مثل المواطنة والأقليات والجاليات والسكان الأصليين... الخ.

والجزية هي الأخري لم تعد مصطلحًا سائغًا اليوم بسبب تغير أحوال الناس وعوائدهم ونظام العمران والعالم، وبسبب صورتها في أذهان غير المسلمين بكونها عنوانًا على الوضاعة الاجتماعية والصغار، ومن ثم فإننا لا نستخدمها في العلاقة مع غير المسلمين اليوم. ذلك أن للجزية في الفقه الإسلامي تطبيقات متعددة، فهناك حالات تم فيها إسقاطها كما هو الحال مع نصاري "بني تغلب"، وفي العديد من المعاهدات بين الدولة الإسلامية والبلدان المفتوحة كانت الجزية تسقط إذا شارك المتعاهدون في القتال.

ويذهب أغلب الفقهاء المسلمين إلى أن الجزية كانت تؤخذ من غير المسلمين مقابل إسقاط واجب الدفاع عن البلاد عنهم في حالة الحرب، لذا فإن غير القادرين على القتال لا تؤخذ منهم الجزية. و كذلك فإن الجزية كانت تؤخذ من أهل الذمة في مقابل أن تكفل لهم الحكومة الإسلامية الحماية والأمن في أنفسهم وأموالهم، فإن لم تستطع فإنه لا جزية عليهم[1]. ومن ثم فمشاركة غير المسلمين للمسلمين في الجيش والضرائب يمكن الاستناد فيها إلى قاعدة "لهم ما لنا وعليهم ما علينا".[2]

وقد أوضحت في دراسة سابقة كيف أن تمسك فقهاء الدولة العثمانية بفرض الجزية على غير المسلمين بينما يقوم المسلمون بالحرب والجهاد والدفاع، أدى إلى ازدهار عالم الأقليات في الدولة العثمانية، بينما كانت أعداد المسلمين تتناقص بسبب القتل في ساحات الحروب. وللأسف فقد صاحب ازدهارَ للأقليات تحولُ الكثيرين من أبنائها إلى وكلاء وقناصل لطلائع موجات الاستعمار في عالم الإسلام،[3] ومن ثم كان عامل إضعاف الدولة العثمانية. وحين ألغيت الجزية سنة 1857 وفرض التجنيد الإجباري أو الخدمة العسكرية، ترك القانون الباب مفتوحًا للبدلية المالية لمن لا يريد المشاركة في القتال، و كانت الكنائس تتهرب منها، كان ذلك معادلة مناسبة لمن يريدون افتداء أنفسهم بالمال[4].

---

[1] ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، ص8. وقد ذكر في الموضع نفسه أن سويد بن مقرن كتب لأهل دهستان وسائر أهل جرجان في زمن عمر: "إن لكم الذمة، وعلينا المنعة"، كمما كتب خالد بن الوليد لصلوبا بن نسطونا وقومه: "إن منعناكم فلنا الجزية، وإلا فلا حتى نمنعكم".

[2] انظر في هذه القاعدة الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** (القاهرة: مطبعة شركة المطبوعات العلمية بمصر، ط1، 1329)، ج7، ص100.

[3] حبيب، كمال السعيد ، "نموذج تطبيق الاقتراب الأصولي الشرعي في التعامل مع غير المسلمين في الدولة الإسلامية المعاصرة"، **منبر الشرق**، مارس 1994/رمضان 1414، العدد 12، ص 78.

[4] انظر مزيدًا من التفاصيل في: حبيب، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، ص435-455. وراجع أيضًا: جب، السير هاملتون وبوين، هارولد، **المجتمع الإسلامي والغرب**، ترجمة عبد المجيد حسيب القيسي (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 1997).

بالنسبة لمسألة حدود مشاركة غير المسلمين في السلطة السياسية، فإنها أيضًا من القضايا المتغيرة، ذلك أن تطور مفهوم مشاركة غير المسلمين في السلطة السياسية للدولة الإسلامية لم يتخذ مسارًا واحدًا، وإنما اتخذ أشكالاً مختلفة وفق تطور طبيعة الدولة الإسلامية ذاتها وتطور مفهوم الولاية الذي حكم ممارسة السلطة وشروط من يقوم على أمرها حتى لو كان مسلمًا، فمفهوم الولاية يعني صلاحية الاستقلال بالتصرف والتدبير يشترط أن يكون القائم بتلك الولاية مسلمًا بالإضافة طبعًا للعدالة والخبرة، ويشترط مفهوم الولاية الإسلام فيمن يقوم بها باعتبار أن طبيعة بنية الولايات في تلك المرحلة من مراحل تطور الدولة الإسلامية كانت ولايات دينية. ولذا فإن كتابي أبي يعلي والماوردي "الأحكام السلطانية" اسمهما الكامل "الأحكام السلطانية والولايات الدينية، فالولايات في الكتاب هي ولايات دينية، ومن ثم فإن شرط متوليها أن يكون مسلمًا، فالخلافة والحرب والجهاد والقضاء ولايات دينية في التنظير الفقهي الإسلامي.

ويشرح "ابن خلدون" في المقدمة التحولات التي حصلت في طبيعة الولايات في الدولة الإسلامية وبنيتها فيقرر أن هناك خططًا دينية تختص بالخلافة وأخرى يسميها بالخطط "الملوكية السلطانية"، أي التي يقتضيها السلطان والملك أيًّا كان، ثم يقول: "اعلم إن 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 داخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على العموم"[1]. ويختم كلامه في هذا الشأن بقوله: "هذا آخر الكلام في الوظائف الخلافية، وبقيت منها وظائفُ ذهبت بذهاب ما ينظر فيه وأخرى صارت سلطانية؛ فوظيفة الإمارة والوزارة والحرب والخراج صارت سلطانية"[2].

---

[1] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق درويش الجويدي (صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، ط2، 1996/1416)، ص202. وانظر القول فيما سماه الخطط الملوكية السلطانية في ص217-237.

[2] المرجع نفسه، ص209.

وإذا كان الماوردي (370-450هـ) وأبو يعلى – وهما ينتميان للقرن الرابع والخامس الهجري حتي منتصفه – قد نظرا للولايات كلها على أنها ولايات دينية، فإن "ابن خلدون" الذي ينتمي إلى القرن الثامن وأوائل التاسع (722-808هـ) – يرى أن طبيعة الولايات تغيرت، فهذا يعني أن الولايات في الدولة الإسلامية لم تأخذ مسارًا واحدًا في تطورها فضلاً عن أن تثبت على نمط واحد، وإنما اختلفت طبيعتها باختلاف مراحل التطور التاريخي للدولة وطبقًا لمدى تمثلها لقيم الدين وسعيها لتحقيق مقاصد الشريعة. وهكذا فتحديد طبيعة الولاية هو مما يتغير بتغير الزمان والأحوال والعوائد.

ويمكن القول إن المنصب الأعلى المتمثل في الرئاسة العليا للدولة التي أغلب أبنائها مسلمون هو إشارة إلى ولاية لا يمكن لغير المسلم أن يتولاها باعتبارها عنوان الدولة ورمزًا لسيادتها وتعبيرًا عن هوية الأغلبية فيها. وبالطبع هناك مؤسسات مثل الإفتاء والقضاء الشرعي ومؤسسات القرار الاستراتيجي المتصلة بالحرب والسلم هي مما يعبر عن التوجهات العامة للدولة، أما المناصب ذات الطابع التنفيذي وتلك التي ليس لها طابع ديني خاص فإن شرط الإسلام فيها لا يكون واجبًا، ويبقى شرط الولاء للدولة قائمًا بالنسبة لغير المسلم كما تشترط العدالة بالنسبة للمسلم. وفي هذا الصدد يشير ابن خلدون إلى أنه كان من عوائد دولة الترك في مصر أن يكون وزير الجباية والتصريف والتولية والعزل في سائر العمال المباشرين لهذه الجباية والتنفيذ على اختلاف مراتبهم وتباين أصنافهم من "القبط القائمين على ديوان الحسبان والجباية لاختصاصهم بذلك في مصر منذ عصور قديمة"[1]. وقد نص الماوردي من قبله على جواز أن يكون وزير التنفيذ من أهل الذمة وإن لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم.[2]

---

[1] المرجع نفسه، ص222.

[2] الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق أحمد مبارك البغدادي (الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، ط1، 1989/1409)، ص36-37. وانظر مزيدًا من التفصيلات والإحالات في: حبيب، **الأقليات والسياسة**، ص 72-76.

وهناك اجتهادات متعددة حول حدود مشاركة غير المسلمين في السلطة السياسية ماداموا مؤهلين ذوي كفاية، وكلها تقول بحقهم في المشاركة في السلطة ذات الطابع غير الديني، أي في غير ما يعطي للدولة هويتها ويحدد توجهها الاستراتيجي العام،[1] والأمريكيون يتحدثون عن "حكم الأغلبية وحق الأقلية": (Majority Rule/Minority Rights). فالاستثناءات التي ترد على مبدأ المساواة والتي تنظمها الدولة الإسلامية بالنسبة لمشاركة غير المسلمين في تولي المناصب العامة في الدولة تفترض أن طبيعة الدولة بما هي دولة قائمة على عقيدة الإسلام التي توجب أن يكون القائمون على التوجيه والتخطيط فيها أفراد ينتمون لعقيدة الدولة وهذا لا يعد تمييزًا ولكنه تصنيف يتم على أساس اختلاف مواطني الدولة في بعض الأوصاف.[2]

إن المواطنة كما يشير "معجم العلوم الاجتماعية" هي مشاركة الأفراد الذين ينتمون إلى دولة معينة في الحقوق والواجبات، والحقوق هي التي ترى الدولة أنه المناسب منحَها لبعض الأفراد الذين هم من أهاليها بمقتضى قوانينها الأساسية، وهي تشير في القانون الدولي إلى الجنسية. ويرى الفقه السياسي الإسلامي أن غير المسلمين جزء من أهل دار الإسلام، وأنهم يشتركون مع المسلمين في الحقوق والواجبات. ولذا عدد الفقهاء مالهم من حقوق وأفاضوا في ذكرها، وأهمها: الحرية الشخصية التي تتضمن حرية غير المسلم في الحركة والتنقل وعدم جواز القبض عليه أو حبسه أو معاقبته إلا بمقتضى القانون، وحريته في التنقل داخل الدولة وخروجه منها وعودته إليها، ثم حرمة المسكن، وحرمة العقيدة حيث تضمنت عقود المواطنة لأهل الذمة مع الدولة المسلمة تركهم وما يدينون به.

وكذلك فإن لغير المسلم حق التمتع بمرافق الدولة وحرية العمل والرأي والاجتماع والتعليم. ويذهب الشيخ عبد الكريم زيدان إلى أنه ليس في نصوص الشريعة الإسلامية

---

[1] البشري، طارق، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (القاهرة: دار الشروق، 1408/1988)، ص686-688. وآراء عديدة أخرى مثل ما قرره عبد الكريم زيدان ورضوان السيد وغيرهما.

[2] هويدي، **مواطنون لا ذميون**، ص 155.

وقواعدها ما يمنع الذميين من حرية إبداء الرأي والاجتماع؛ فلهم إبداء الرأي فيما يخص شئونهم والشئون العامة للدولة في حدود النظام العام للدولة، ولهم حق الحماية من الاعتداء الخارجي والظلم الداخلي، ولهم حق حماية الدماء والأبدان والأموال والأعراض، ولهم التأمين عند العجز والشيخوخة والفقر.[1]

وفي هذا السياق تبرز قضايا مثل حرية التدين والعقيدة أي حق غير المسلمين في ممارسة شعائرهم، ويتصل بذلك قضية الكنائس والمعابد والبيع وحدود القواعد التي تنظم عملية تجديد ما تهدم من بنائها أو استحداث جديد لم يكن، وهذه القضية في اعتقادنا هي قضية اجتهادية تقوم على المصلحة والعرف والعادة وحجم أعداد غير المسلمين وتوزعهم وحاجتهم إلى إقامة دور للعبادة وتقدير ما يترتب على ذلك من مصالح ومفاسد. وإن المعايير التي وضعها الفقه الإسلامي لحل موضوع بناء الكنائس راعى فيها قضية الأمن القومي للدولة الإسلامية والحفاظ على الطابع العمراني للدولة الذي يحترم الأغلبية المسلمة ويحترم النظام العام للدولة. وبالنسبة لتكافؤ دم المسلم وغير المسلم من مواطني الدولة الإسلامية فالفقه الحنفي والدولة العثمانية أخذا بتكافؤهما، فكانت تقتص للمعاهد الذمي من المسلم، وفي كل الأحوال فإن نفس غير المسلم مصونة وقتله محرم لورود الأحاديث التي تحرم ذلك.[2]

وهكذا تبدو العلاقة قوية بين فقه المقاصد الذي يقوم على إعمال المبادي الكلية ومراعاة قواعد الاجتماع الإنساني وسنن الاستخلاف وعمارة الأرض، كما يقوم

---

[1] السعيد، **الأقليات والسياسة**، ص 78-80.

[2] وذلك وفاقاً لقوله ﷺ فيما رواه عبد الله بن عمرو: «من قتل معاهدًا لم يرح رائحة الجنة، وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاما» (صحيح البخاري [الرياض: دار السلام، ط2، 1999/1419]، "كتاب الجزية والموادعة"، الحديث 3166، ص527؛ "كتاب الديات"، الحديث 6914، ص1191)؛ وقوله: «لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهد في عهده.» النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم، **المستدرك على الصحيحين** (بيروت: دار الحرمين، ط1، 1417هـ/1997م)، "كتاب قسم الفيء"، الحديث2680، ج2، ص167-168.

على فقه الواقع وإدراك وجوه المصالح والمفاسد فيما يتطلب فيه من أوضاع فيستند في ذلك على جملة من القواعد والأصول كمراعاة المصلحة المرسلة ونظم التعاهد والعقود، واعتبار المآلات وقواعد العرف والعادة والاستحسان وسد الذرائع وغيرها من الوسائل والمناهج الشرعية التي تقود في النهاية إلى المقاصد الكلية في الشريعة والتي تتمثل في الضروريات الخمسة، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. ولنقرر أن من عظمة شريعة الإسلام أن اعتبرت تلك الضروريات قائمة في كل ملة وأمة، وأن هذه الضروريات تتوجه أيضًا إلى غير المسلمين في الدولة الإسلامية، فحفظ دينهم بعدم إكراههم على تغييره بل وتهيئة الظروف للتمسك به والقيام عليه[1] وكذا نفوسهم ونسلهم فهو مما تسعي إليه قيم الشريعة الإسلامية العامة ومقاصدها الكلية.

مفهوم الأقليات في السياق الإسلامي: منظور مقاصدي

وردت كلمة "الأقلية" في مفردات اللغة العربية والفقة الإسلامي كتعبير عن الاستثناء والجزئية أو مباينة الغالب والكثرة. وتشير معاجم اللغة إلى مادة "قلل" التي اشتقت منها كلمة الأقلية، فلسان العرب يقول: "القلة خلاف الكثرة"، وقليلون يكون ذلك في قلة العدد ورقة الجثة وقوم قليل أيضًا، كما في قوله تعالى ﴿وَاذْكُرُوٓاْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾ (الأعراف: 86)، والقليل من الرجال القصير من الرجال الدقيق الجثة، والقل من الرجال الخسيس الدين، ويقال هو قل بن قل أي لا يعرف هو ولا أبوه، ويقال قدم علينا قُلل (بضم القاف) من الناس إذا كانوا من قبائل شتى متفرقين، وقلة كل شيء رأسه، والقلة أعلى الجبل، وقلة كل شيء أعلاه، وخص بعضهم به أعلى الرأس والسنام والجبل، ويشير معجم القرآن الكريم إلى أن الكلمة في القرآن تشيرإلي النقص كقوله تعالى: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً

[1] في بعض التفاسير لقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ﴾ (الحج: 40)، أي لو لا دفاع المسلمين عن غير المسلمين لتهدمت أماكن عبادتهم. وراجع ابن القيم، **أحكام أهل الذمة**، ج1، ص 21.

كَثِيرَةًۢ بِإِذۡنِ ٱللَّهِ﴾ (البقرة: 249)، وقوله تعالى عن فرعون: ﴿إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ لَشِرۡذِمَةٞ قَلِيلُونَ﴾ (الشعراء: 54)، فالمادة التي اشتقت منها كلمة "أقلية" تثير بعض الدلالات اللغوية فهي تعبر عن دلاله كمية في مقابل الأكثر كما في قوله تعالى: وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ كُنتُمۡ قَلِيلٗا فَكَثَّرَكُمۡ﴾ (الأعراف: 86)، وأنها تستخدم للتعبير عن دلالة كيفية لا تجعل العدد معيارًا لها كما في حديثابن مسعود ﷺ: «الربا وإن كثر فإن عاقبته تصير إلى قل»،[1] "وقد تكون تعبيرًا عن حالة كيفية خالصة، كما في تفسير القلة بأعلى الشيء كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا﴾ (الأعراف: 57)، أي حملت وارتفعت. وتشير الكلمة إلى تجمع الأشتات المتفرقين من أصول عرقية متعددة، وهي نفس الدلالة التي يشير إليها المصطلح في العلوم الاجتماعية وهذا واضح جدًّا في قوله: "قدم علينا قلل من الناس، إذا كانوا من قبائل شتي متفرقين".[2]

بيد أن التأمل في السياق القرآني يفتح لنا آفاقًا أوسع لفهم هذا المصطلح، ففي القرآن الكريم نجد أن المادة استخدمت أكثر من مرة كما في قوله تعالى: ﴿ثُلَّةٞ مِّنَ ٱلۡأَوَّلِينَ ١٣ وَقَلِيلٞ مِّنَ ٱلۡأٓخِرِينَ﴾ (الواقعة: 13-14)، فهي تدل هنا على تعبير كمي في سياق كيفي، فالقلة هنا لا تعني النقص وإنما تعني التميز والارتقاء والسبق، وألحق بها ما يزيد بيانها بحالة اجتماعية وسياسية تعبر عن الاستضعاف في قوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ أَنتُمۡ قَلِيلٞ مُّسۡتَضۡعَفُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ (الأنفال: 26)، وتقدم عليها ما يزيدها بيانًا وهي كلمة "شرذمة" في إطار سياق اجتماعي وسياسي يعكس أكثر الحالات تعبيرًا عن مفهوم الأقلية كما تذهب إليه الدراسات الاجتماعية الحديثة في قوله تعالى حكاية عن فرعون في وصفه لقوم موسي بعد أن خرجوا من مصر: ﴿إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ لَشِرۡذِمَةٞ قَلِيلُونَ ٥٤ وَإِنَّهُمۡ

---

[1] النيسابوري، **المستدرك**، "كتاب البيوع"، الحديث2317، ج2، ص47.

[2] حبيب، **الأقليات والسياسة**، ص 52-53.

لَنَا لَغَائِظُونَ ﴾ (الشعراء: 54-55)، ويميل الباحث لافتراض أن كلمة "شرذمة قليلون" في هذا السياق تعكس الدلالة السياسية والاجتماعية لما يشير إليه مصطلح "الأقلية السياسية" من وجهة نظر الأغلبية (السلطة الحاكمة) وأن مصطلح "الاستضعاف" – وهو مصطلح قرآني – هو الأكثر تعبيرا عن مصطلح "الأقلية" ولكن من حيث رؤية هذه الأقلية لنفسها تجاه الجماعة الغالبة التي توصف عادة في القرآن بالاستكبار حين يكون الصراع بين الأقلية والأغلبية حول المبدأ.[1]

ولئن كان القرآن الكريم يستخدم لفظ القلة للتعبير عن النقص العددي، إلا أنه لا يجعل منه مثارًا للاحتقار أو التقليل من الشأن، بل الغالب أن القلة تستخدم في السياق القرآني للتعبير عن المدح والتقدير، وهذا ما يؤكد أن التصور القرآني لا يجعل من مجرد المعيار العددي مقياسًا لترتيب أوضاع اجتماعية وسياسية واقتصادية متميزة باعتبار أن هذا التمييز هو تعبير عن الحق الذي تمثله قيم الإسلام.

ومن وجهة النظر الإسلامية فإن الأقلية تعني "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 لايسوغ، فإنه لا يعد أقلية من وجهة النظر الإسلامية (الفكر السياسي الإسلامي) المستأمنون الذين يدخلون دار الإسلام لضرورات تفرضها طبيعة العلاقة بين البلدان المسلمة وبقية بلدان العالم، وينظم العلاقة بين الجماعة المسلمة والأقلية (الحكم الشرعي) لا معيار الكثرة أو القلة العددية، ويقصد بالحكم الشرعي اجتهاد المؤسسات الدينية والقانونية في تحديد طبيعة الأوضاع المنظمة لتواجد غير المسلمين في المجتمع المسلم بما لا يتعارض مع المقاصد العامة للشريعة أو نصوصها القطعية وقواعدها ثابتة.[2]

---

[1] المرجع نفسه، ص 54-55.

[2] المرجع نفسه، ص 56.

ويعد أقلية مَنْ فارق الجماعة بتأويل ديني لا يسوغ، أي لا تجيزه قواعد اللغة أو الشريعة وهذه تسمى الجماعات المخالفة لإجماع الأمة. ويدخل ضمن هؤلاء الدروز والإسماعيليون والبهائيون، فهؤلاء ينتسبون للإسلام وإن كان هناك من يرى أنهم أحق بوصف الردة، والتأويل الديني الذي لا يسوغ (أي الذي لا تحتمله قواعد اللغة العربية وقواعد الأصول في فهم الشريعة) هو ذلك التأويل الذي يؤدي إلى انتهاك معنى النص والخروج عن مقصوده، كما في تأويل المرتدين لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ (التوبة: 103) أنها خاصة بالنبي ﷺ وحده فلا يدفعونها للخلفاء من بعده، وتأويل الخوارج "الحكم" في قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: 57) بأنه يعني نفيَ الحكم للبشر تمامًا، وإن كان هناك أدلة على ذلك كما قوله تعالى: ﴿فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ (النساء: 35) وكما في قوله تعالى ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (المائدة: 95).[1]

ولكن ما هي المعايير التي تجعلنا نقول عن فرقة معينة إنها خارجة عن إجماع الأمة، وبالتالي تعد من الأقلية من وجهة النظر الإسلامية؟

ذكر عبد القاهر البغدادي أنه لا ينتسب لأمة الإسلام كلٌّ من قال لا إله إلا الله، فالذين يعتقدون إلهية الأئمة أو بعضهم، والذين يعتقدون مذاهب الحلول وتناسخ الأرواح والذين يبيحون نكاح البنات أو البنين أو الذين يقولون بنسخ شريعة الإسلام في آخر الزمان أو من أباح ما نص القرآن على تحريمه، أو حرم ما أباحه القرآن نصًّا لا يحتمل التأويل، فليس هو من أمة الإسلام ولا كرامة له! وفرق البغدادي بين الفرق التي ظهرت قبل الإسلام وبعده فقرر أن الفرق التي ظهرت بعد الدولة الإسلامية فلا يجوز أخذ الجزية من أهلها؛ لأن حكمهم حكم المرتدين عن الدين، لا تحل ذبائحهم ولا يحل نكاح المرأة منهم، ويضع البغدادي هنا شرطين:

أولهما: فهم النصوص القرآنية فهمًا يتفق وقواعد اللغة والأصول، فلا يذهب

[1] المرجع نفسه، ص 57.

إلى حد إباحة الحرام أو تحريم المباح أو مخالفة لما يسمى بالمعلوم من الدين بالضرورة في العقائد والأحكام.

وثانيهما: هو زمن ظهور الفرقة، فإن ظهرت بعد دولة الإسلام فإنها تصير مرتدة وربما يذهب لذلك باعتبار أن دولة الإسلام قد أقامت الحجة على الناس خاصة فيما يتصل بشعائر الدين الإسلامي ومبادئه، وبالتالي فلا عذر لهذه الفرق فيما ذهبت إليه إلا مجرد اتباع خطوات الشيطان وضلالات الأهواء[1].

وإذا كان عبد القاهر البغدادي ذكر هذه المعايير مجردة، و لم يتعرض للواقع الذي تطبق فيه الأحكام أو ما يسمى بفقه التنزيل (تنزيل هذه الأحكام على الواقع)، فإن ابن تيمية خطا في هذا السياق فتحدث عن تعامل الدولة الإسلامية مع هذه الفرق من خلال ما أسماه "الطائفة الممتنعة"، وهو يجعل الامتناع العضوي – بمعنى عدم التزام أحكام الدولة الإسلامية والخضوع لها – سببًا في عدم إقرارهم في الدولة، وأنهم يقاتَلون كما يُقاتَل الكفارُ. ومفهوم الامتناع يعني ثلاثة أشياء هي: الاجتماع، والتحيز، ورفع راية العصيان. فوجهة نظر ابن تيمية ركزت على الاستقرار السياسي للدولة، بينما ركزت وجهة نظر البغدادي على هوية الدولة. ويرى الباحث – ومن منظور مقاصدي – أنه يمكن قبول هذه الجماعات الخارجة على إجماع الأمة في المجتمع المسلم إذا لم يحدث منها "امتناع عضوي" أو "امتناع ثقافي"، وتبقى المصلحة الشرعية العليا هي المدخل الحاكم لاجتهاد الدولة في كيفية التعامل معهم[2].

بيد أن ما أطلق عليه الشاطبي – جرياً على قواعد الفقه المالكي – قاعدة مراعاة الخلاف "يمكن تطبيقها هنا حيث يراعى الخلاف، ويؤخذ في الاعتبار بعد وقوع الأمر

---

[1] البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد، **الفَرْق بين الفِرَق وبيان الفرقة الناجية منهم**، تحقيق محمد عثمان الخشت (القاهرة: دار ابن سينا، د. ت)، ص30–31، وانظر كذلك حبيب، **الأقليات والسياسة**، ص 64.

[2] حبيب، **الأقليات والسياسة**، ص65.

عنه قبل وقوع الخلاف، لذا فإنه بعد تكون هذه الجماعات داخل الدولة الإسلامية بعهود طويلة فإن استئصالهم وفقًا لأحكام الردة لا يتفق وقواعد السياسة الشرعية الصحيحة مع القطع بأن فعالية الوظيفة العقيدية للدولة يمكن أن تحولهم ناحية الفهم الشرعي الصحيح. ولنا أن نؤكد أن غياب مفهوم واضح للأمن القومي للمجتمع يقوم على تبني المفهوم الإسلامي للسلطة الذي يرتكز على مفهوم العدالة كان أحد الأسباب الجوهرية التي أدت إلى اختراق هذه الفرق للدولة الإسلامية وتهديدها فكريًّا وعضويًّا. فخطر هذه الفرق يمكن وصفه بأنه خطر سياسي وثقافي ممتد، ويكفي لتأكيد هذه الحقيقة إذا علمنا أن بدايات التجزئة في الجسد الإسلامي حدثت بسبب استقلال أقلية بجزء من أطراف الدولة فيما نطلق عليه الدولة الأقلية. وفي حالات تعرض الدولة الإسلامية للخطر الخارجي، فإن هذه الفرق قد تتعاون مع أعداء الدولة الخارجيين إلى حد أن استدعاء التتار للعالم الإسلامي من قبل أحد الوزراء المنتمين للروافض الباطنية، وهو ابن العلقمي الذي اعتقد أن هولاكو سيعود من حيث أتى بعد قتل المعتصم، وعندئذ تنتقل الخلافة إلى العلويين.

خاتمة

يمثل الفقه المقاصدي مقاربة مهمة في التعامل مع قضية الأقليات وما يتفرع عنها في المجالات الاجتماعية والسياسية والفكرية، سواء على مستوى قبول المصطلح باعتباره مصطلحًا حادثًا في الفقه السياسي الإسلامي، ولكنه يبقى مصطلحًا مفيدًا إذا ما نظر إليه في إطار علم اجتماع إسلامي، أو على مستوى توخي الحكم الشرعي المناسب الذي يميز بين الجماعة المسلمة وغيرها. وبالنسبة للمسائل الكثيرة المتصلة بالأقليات، كمسألة المواطنة والمشاركة وحرية العقيدة والدين وغيرها مما تعرض له هذا البحث أو أشار إليه، فإن الفقه المقاصدي يمكننا من خلال استخدام أدواته العلمية والمنهجية واعتبار إنسانية الإنسان وتكريم الله له وبقاء العمران واستمرار الحياة

والاستخلاف والتعامل بالمثل أن نطرح اجتهادات جديدة لا تتعارض مع المقاصد الكلية للشريعة وقواعدها العامة أو نصوصها القطعية، بحيث نحسن التعامل مع قضية الأقليات، فلا تهدد وحدة الأوطان، ولا تفتح الباب للتدخل الخارجي، كما يمكننا حل مشكلات تلك الأقليات وتلبية حاجاتها ومطالبها في إطار من التوافق الاجتماعي والتعاون الإنساني الداخلي بما لا يخل بأسس الدولة على مستوى الهوية ولا الاستقرار السياسي الاجتماعي.

ومن المناسب أن نختم هذا البحث بذكر ما قرره الدكتور علي جمعة عند النظر في مقاصد الشريعة بوصفها الإطار الذي يمكن أن تُدار من خلاله علاقات المسلمين بغيرهم في الداخل والخارج حيث قال: "ترتيب الكليات الخمس على نحو ما قررناه: النفس، العقل، الدين، النسل، المال، هو ترتيب منطقي وله اعتبار، حيث إنه يجب المحافظة أولاً على النفس التي تقوم بها الأفعال، ثم على العقل الذي به التكليف، ثم نحافظ على الدين الذي بها العبادة وقوام العالم"[1]. ويترتب على ذلك أن علاقة المسلمين مع الآخرين في الداخل والخارج "مبنية في الداخل على الرعاية، وفي الخارج على الدعوة"، وبذلك يكون خطاب المسلمين أن يقيم به حضارة، وعلى ما يمكن أن يعمر به الأرض، وكذلك على ما يمكن أن يعبد به الله سبحانه وتعالى، ويطيع أوامره تفصيلاً لا إجمالاً"، ومن ثم تكون الدولة الإسلامية التي ترعى مقاصد الشريعة "دولة تحافظ على الناس" ويتحقق فيها المناخ المناسب للتعدد الديني والاجتماعي والتعايش بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الأديان الأخرى على أساس المواطنة[2].

---

[1] محمد، علي جمعة، **المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية** (القاهرة: دار السلام، ط1، 2004/1424)، ص317.

[2] المرجع نفسه، ص318 وما بعدها.

References: المراجع:

Al-Baghdādī, Abū Manṣūr ʻAbd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad, *Al-Farq bayna al-Firaq wa-Bayān al-Firqah al-Nājiyyah Minhum,* ed. Muhammad Othman al-Kashin (Cairo: Dār Ibn Sīnā, no date).

Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismāʻīl, *al-Jāmiʻ al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ al- Bukhārī)* (Riyadh: Dār al-Salām, 2nd edition, 1419/1999).

Al-Jawziyyah, Ibn Qayyim, *Aḥkam Ahl al-Dhimmah*, ed. Ṣubḥī al-Ṣālih, preface Muḥammad Ḥamīdullāh (Beirut: Dār al-ʻIlm li al-Malāyīn, 3rd edition, 1983).

Al-Kāsānī, ʻAlā' al-Dīn Abū Bakr bin Masʻūd, *Badāiʻ al-Ṣanāiʻ fī Tartīb al-Sharāiʻ* (Cairo: Sharikat al-Maṭbūʻāt al-ʻIlmiyyah bi Masr, 1st edition, 1329).

Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan ʻAlī bin Muḥammad bin Ḥabīb, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*, ed. Aḥmad Mubarak al-Baghdādī (Kuwait: Maktabat Dār Ibn Qutaybah, 1st edition, 1409/1989).

Al-Nīsābūrī, Abū ʻAbdullah al-Ḥākim, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīhayn* (Beirut: Dār al-Haramayn, 1st edition, 1417/1997).

Al-Shāṭibī, Ibrāhīm bin Musa, *al-Muwāfaqāt,* ed. ʻAbdullāh Darrāz (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1422/2001).

Baḥr, Samīrah, *al-Madkhal li Dirāsat al-Aqalliyāt* (Cairo: Maktabat al-Anglo al-Miṣriyyah, 1982).

Fahmī Huwaydī, *Muwāṭinūn Lā Dhimmiyyūn, Mawqiʻ Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtamaʻ al-Muslimīn* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1st edition, 1985/1405).

Habīb, Kamāl al-Saʻīd, "Namūdhaj Taṭbīq al-Iqtirāb al-Uṣūlī al-Sharʻī fī al-Taʻāmul maʻa Ghayr al-Muslimīn fī al-Dawlah al-Islāmiyyah al-Muʻāṣirah", *Minbar al-Sharq*, March 1994/Ramaḍān 1414, issue 12.

Ibn Khaldūn, ʻAbd al-Raḥmān bin Muḥammad, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, ed. Darwīsh al-Jawīdī (Sida/Beirut: al-Maktabah al-Asriyyah, 2nd edition, 1416/1996).

Ibrāhīm, Saʻd al-Dīn, *Ta'ammulāt fī Mas'alat al-Aqalliyāt* (Cairo: Dār Suʻād al-Ṣabāḥ, 1992).

Kamāl Saʻīd Ḥabīb, *al-Aqalliyyāt wa al-Siyāsah fī al-Khibrah al-Islāmiyyah min Bidāyat al-Dawlah al-Nabawiyyah wa Ḥatta Suqūṭ al-Dawlah al-'Uthmāniyyah* (621-1908) (Cairo: Madbūlī, 2002).

Masʻad, Nīfīn ʻAbd al-Mun'im, *al-Aqalliyyāt wa al-Istiqrār al-Siyāsī fī al-Waṭan al-'Arabī* (Cairo: Markaz al-Buhuth wa al-Dirasat al-Siyāsīyyah bi Jami'at al-Qahirah, 1st edition, 1988).

Muḥammad Salīm al-ʻAwwā, *Fī al-Niẓām al-Siyāsī li al-Dawlah al-Islāmiyyah* (Cairo: Dār al-Shurūq, 4th edition, 1410/1989)

Muḥammad, ʻAlī Gomah, *al-Madkhal ilā Dirāsat al-Madhāhib al-Fiqhiyyah* (Cairo: Dār al-Salām, 1st edition, 1424/2004).

Sir Hamilton and Buin Harold, *al-Mujtama' al-Islāmī wa al-Gharb*, translation ʿAbd al-Majīd Ḥasīb al-Qīsī (Damascus: Dār al-Madā li al-Thaqāfah wa al-Nashr, 1st edition, 1997).

Turing, Alan, *Naqd al-Ḥadāthah*, translation from France Anwar Mughīth (Cairo: al-Majlis al-Aʿlā li al-Thaqāfah, 1998).

Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Ghayr al-Muslimīn fī al-Mujtama' al-Muslim* (Beirut: Muassasat al-Risālah, 4th edition, 1985).