المجلة العراقية للبحوث الإنسانية والإجتماعية والعلمية
Iraqi Journal of Humanitarian, Social and Scientific Research
Print ISSN 2710-0952 - Electronic ISSN 2790-1254
العدد 18A2 2025 تشرين1
No. 18A2 2025 October

التسامح الديني في العصر العباسي: دراسة تاريخية تحليلية في سياسات التعايش بين المسلمين وأهل الذمة (750–1000م)

عباس خالد عباس
جامعة سامراء كلية التربية للعلوم الإنسانية قسم الجغرافية

الملخص
تتناول هذه الدراسة سياسات التسامح الديني في الدولة العباسية خلال الفترة الممتدة من 750م إلى 1000م، من خلال تحليل المنظومة التشريعية والإدارية والثقافية التي أطّرت علاقة المسلمين بأهل الذمة في ظل نظام الذمة الإسلامي. وتهدف الدراسة إلى استجلاء مفهوم التسامح الديني في الممارسة السياسية العباسية، ورصد أنماط التعايش الاجتماعي والاقتصادي بين المكونات الدينية المختلفة كالمسيحيين واليهود والصابئة والمجوس، وتقييم أثر هذه السياسات في الاستقرار الاجتماعي للدولة. اعتمدت الدراسة المنهج التاريخي التحليلي النقدي بالاستناد إلى المصادر الأولية وتوظيف أدوات التحليل المقارن. وتوصّلت إلى أن الدولة العباسية أرست منظومةً قانونيةً متكاملة كفلت لأهل الذمة الحمايةَ وحرية العبادة والمشاركة الاقتصادية، وأن المجتمع العباسي شهد تعايشًا حضاريًا راسخًا تجلّى في حركة الترجمة وبناء المؤسسات العلمية. وتخلص الدراسة إلى أن التجربة العباسية في إدارة التعددية الدينية تُمثّل نموذجًا تاريخيًا قابلًا للدراسة والاستثمار في بناء ثقافة التعايش المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: التسامح الديني، العصر العباسي، أهل الذمة، التعددية الدينية، التعايش الديني، نظام الذمة.

Religious Tolerance in the Abbasid Era: An Analytical Historical Study of Coexistence Policies Between Muslims and Dhimmis (750–1000 CE)

Abbas Khalid Abbas

Abstract
This study examines religious tolerance policies in the Abbasid state during the period from 750 to 1000 CE, by analyzing the legislative, administrative, and cultural framework that governed relations between Muslims and non-Muslim communities (Dhimmis) under the Islamic dhimma system. The study aims to elucidate the concept of religious tolerance in Abbasid political practice, map patterns of social and economic coexistence among religious communities including Christians, Jews, Sabians, and Zoroastrians, and assess the impact of these policies on social stability. The study employs a critical analytical historical methodology grounded in primary sources and comparative analysis. It concludes that the Abbasid state established a comprehensive legal system guaranteeing dhimmi communities protection, freedom of worship, and economic participation, and that Abbasid society witnessed profound civilizational coexistence manifest in the translation movement and scientific institution-building. The Abbasid experience in managing religious plurality represents a historical model worthy of academic investigation and application in contemporary coexistence frameworks.

Keywords: Religious tolerance, Abbasid era, Dhimmis, Religious pluralism, Religious coexistence, Dhimma system.

المقدمة:

يُمثّل التسامح الديني أحد المحاور المركزية في دراسة الحضارات الإنسانية الكبرى، لما ينطوي عليه من أبعاد سياسية وقانونية واجتماعية تكشف عن طبيعة العلاقة التي تُقيمها الدولة مع مكوناتها المختلفة. وفي هذا السياق، تبرز الدولة العباسية (132–656هـ / 750–1258م) نموذجًا حضاريًا استثنائيًا في تاريخ الإسلام السياسي، إذ أفرزت جغرافيتها الممتدة من أقصى المشرق إلى أطراف المغرب واقعًا دينيًا متعددًا ومتشعبًا، التقت فيه عقائد وتقاليد روحية متباينة في فضاء سياسي واحد (ابن خلدون، 2004م؛ Kennedy, 1981). ولم يكن هذا التعدد عَرَضًا طارئًا، بل كان موروثًا حضاريًا راسخًا ورّثته الدولة العباسية عن موجات الفتح الإسلامي الكبرى، فانتظمت في إطارها أقليات دينية راسخة من المسيحيين واليهود والصابئة والمجوس، عُرفت في التراث الفقهي والتاريخي باسم أهل الذمة (الماوردي، 1989م؛ Tritton, 1970).

وقد واجهت الدولة العباسية في مرحلة نضجها الحضاري تحديًا تأسيسيًا يتمثل في صياغة نموذج حوكمة قادر على احتواء هذا التنوع الديني والثقافي الهائل دون أن يُفضي إلى تصدعات اجتماعية أو نزاعات دينية تُهدد وحدة الدولة واستقرارها. وقد كانت الاستجابة لهذا التحدي متعددة المستويات، إذ تجلّت في منظومة تشريعية نظّمها الفقه الإسلامي الكلاسيكي على يد أئمة بارزين كأبي يوسف في كتابه "الخراج" (أبو يوسف، 1979م)، وفي سياسات إدارية تكشف عنها مصادر تاريخية ذات ثقل كمؤلفات الطبري (1967م) واليعقوبي (1960م) والبلاذري (1988م) وابن الأثير (1997م)، وفي ممارسات ثقافية وفكرية يُجسّدها الإسهام الواسع لعلماء أهل الذمة في حركة الترجمة وبناء العلم في عصر المأمون (Gutas, 1998؛ Lapidus, 2002).

وعلى الرغم من الأهمية الاستثنائية لهذه التجربة، فإن البحث التاريخي التحليلي في سياسات التسامح الديني العباسي لا يزال يفتقر إلى دراسات منهجية متخصصة تُحلّل آليات هذه السياسات وتقيس أثرها في الاستقرار الاجتماعي، مكتفيةً في أحيان كثيرة بالوصف السردي أو الحكم العام (عودة، 2025؛ أحمد، 2026). ويزيد من أهمية هذه الفجوة المعرفية أن موضوع التعددية الدينية وإدارتها بات من أشد القضايا إلحاحًا في النقاش الأكاديمي والسياسي المعاصر، مما يجعل استحضار التجربة العباسية بأدوات تحليلية دقيقة ضرورةً علميةً لا ترفًا بحثيًا (عبدالرحيم، 2025؛ منعم وحسين، 2025؛ Bosworth, 1982).

وانطلاقًا من هذا الإطار، تسعى الدراسة الحالية إلى الإجابة عن الإشكالية المحورية الآتية: ما طبيعة سياسات التسامح الديني التي انتهجتها الدولة العباسية في علاقتها بأهل الذمة خلال الفترة (750–1000م)، وما الآليات التشريعية والإدارية والثقافية التي أفرزت نموذج التعايش الديني في المجتمع العباسي وأسهمت في تحقيق استقراره؟ وتتفرع عن هذه الإشكالية تساؤلات فرعية تتناول: المرجعية الفقهية لنظام الذمة، والمشاركة الاجتماعية والاقتصادية لغير المسلمين، وحدود هذا التسامح وتناقضاته في الممارسة الفعلية.

أهداف البحث:

تنطلق هذه الدراسة من رؤية منهجية متكاملة تروم تجاوز مستوى الوصف السردي إلى مستوى التحليل التاريخي النقدي، وتسعى في ضوء ذلك إلى تحقيق الأهداف الآتية:

أولًا: استجلاء المفهوم العباسي للتسامح الديني في أبعاده الفكرية والسياسية والتطبيقية، وتمييزه عن المفاهيم المجاورة كالاعتراف والاندماج والتسامح السلبي، وفق مقاربة تأخذ بالاعتبار الخصوصية الحضارية للتجربة الإسلامية.

ثانيًا: تحليل المنظومة التشريعية والإدارية التي أطّرت علاقة الدولة العباسية بأهل الذمة، بما يشمل الأسس الفقهية لنظام الذمة، والسياسات الضريبية المتمثلة في الجزية والخراج، والمراسيم الإدارية الصادرة عن الخلفاء والولاة في شأن غير المسلمين.

ثالثًا: رصد أنماط التعايش الاجتماعي والاقتصادي والثقافي بين المسلمين وأهل الذمة في المجتمع العباسي، وتتبّع مسارات الحراك الوظيفي لغير المسلمين في مؤسسات الدولة والحياة الاقتصادية، وقياس حضورهم في المشهد العلمي والفكري والطبي.

رابعًا: تقييم نموذج الدولة العباسية في إدارة التعددية الدينية من خلال مقارنة السياسات الرسمية المُعلنة بما أفرزته الممارسة الفعلية على أرض الواقع، والكشف عن الفجوات والتناقضات التي صاحبت تطبيق هذا النموذج.

خامسًا: الوقوف على الأثر البُعدي لسياسات التسامح الديني في صون الاستقرار الاجتماعي والسياسي للدولة العباسية، وبيان العلاقة الجدلية بين درجة التسامح المُمارَس واتساع قاعدة الولاء المجتمعي للدولة.

سادسًا: استثمار ما تكشفه هذه التجربة التاريخية من دروس وأُطر تحليلية في فهم إشكاليات التعايش الديني المعاصرة، وتقديم مساهمة أكاديمية في حقل دراسات التعددية الدينية وإدارة التنوع.

منهجية الدراسة:

تستند هذه الدراسة إلى المنهج التاريخي التحليلي النقدي بوصفه الإطار المنهجي الأنسب لمعالجة موضوع ذي طابع تاريخي مركّب، يتشابك فيه البُعد التشريعي مع البُعد الاجتماعي والثقافي. ويختلف هذا المنهج عن المنهج التاريخي الوصفي التقليدي في أنه لا يكتفي برواية الأحداث وتسجيل الوقائع، بل يسعى إلى الكشف عن الأنماط البنيوية والعلاقات السببية التي تُفسّر هذه الأحداث وتضعها في سياقها الحضاري الأشمل. وقد استدعى طبيعةُ الموضوع الجمعَ بين أدوات النقد التاريخي للمصادر من جهة، وأدوات التحليل المفاهيمي والمقارن من جهة أخرى، بما يُمكّن الدراسة من الوصول إلى استنتاجات مدعومة بالأدلة ومُؤطَّرة بالنظرية في آنٍ معًا (صالح، 2018م؛ Lapidus, 2002).

وتقوم عملية تطبيق المنهج على ثلاث مراحل متتابعة ومتكاملة؛ تتمثل المرحلة الأولى في الجمع والتوثيق النقدي للمادة التاريخية، وتستلزم هذه المرحلة تجميع النصوص والروايات التاريخية من مصادرها الأولية الأصيلة كمؤلفات الطبري والبلاذري واليعقوبي والماوردي والقلقشندي وابن قدامة، فضلًا عن الدراسات الأكاديمية الحديثة المتخصصة. غير أن هذا الجمع لا يكون استيعابًا حرفيًا بل يخضع لعملية نقد دقيقة تُقيّم درجة موثوقية كل مصدر وزاوية نظره وموقفه الأيديولوجي، إذ إن كثيرًا من المصادر التاريخية صدرت من منظور النخبة الحاكمة أو العلماء الفقهاء، مما يستلزم قراءتها بوعي نقدي يستحضر ما قد يغيب عنها من أصوات أهل الذمة أنفسهم (Gutas, 1998؛ Tritton, 1970).

أما المرحلة الثانية فتتمثل في التحليل والتفسير السياقي، وتعني استخلاص الدلالات والأنماط من المعطيات التاريخية وتفسيرها في ضوء السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية المحيطة بها. وفي هذه المرحلة يُولي البحث اهتمامًا خاصًا بالتمييز بين ما هو خطاب قانوني رسمي معلن وما هو ممارسة اجتماعية فعلية متحققة، كما تُعنى هذه المرحلة بربط السياسات الدينية بالمتغيرات السياسية والاقتصادية المحيطة بها كتقلبات علاقة الدولة مع الأقاليم، وتأثير الأزمات الداخلية في تشدد السياسات أو تليينها (Kennedy, 1981؛ Lapidus, 2002). وتتمثل المرحلة الثالثة في المقارنة والتقييم، وتقوم على مقارنة متعددة المستويات: المقارنة الزمنية الداخلية بين مراحل الدولة العباسية المختلفة، والمقارنة المكانية بين المناطق الجغرافية، والمقارنة مع تجارب الدول الإسلامية الأخرى كالدولة الفاطمية (عودة، 2025؛ Bosworth, 1982).

وعلى صعيد مصادر الدراسة، صُنِّفت في طبقتين متكاملتين: الطبقة الأولى هي المصادر التاريخية الأولية التي تشمل كتاب الخراج لأبي يوسف، وتاريخ الطبري، وتاريخ اليعقوبي، وفتوح البلدان للبلاذري، والأحكام السلطانية للماوردي، وصبح الأعشى للقلقشندي، والمغني لابن قدامة. والطبقة الثانية هي الدراسات الأكاديمية الحديثة، وتضم الدراسات العربية المنشورة في مجلات محكّمة مفهرسة في IASJ كمجلة الملوية ومجلة آداب الرافدين ومجلة إكليل ومجلة القبة البيضاء ومجلة كلية التراث الجامعة ومجلة لارك (الخفاف، 2025؛ أحمد، 2026؛ عودة، 2025؛ عبدالرحيم، 2025؛ النصراوي، 2025؛ منعم وحسين، 2025)،

فضلًا عن المراجع الأجنبية المتخصصة كمؤلفات Tritton وKennedy وLapidus وGutas وStillman وFattal وBosworth (Fattal, 1958؛ Stillman, 1979).

وتتسم الدراسة بوعي منهجي صريح بحدودها وقيودها، إذ تُقرّ بأن المصادر التاريخية المعتمدة ذات طابع نخبوي في معظمها ولا تعكس بالضرورة التجربة المعيشية الفعلية لعموم أهل الذمة. كما تُقرّ بأن الفجوة بين النص القانوني والممارسة الاجتماعية ظاهرة بنيوية في تاريخ أي نظام قانوني، وأن الدراسة ستسعى إلى استيعاب هذه الفجوة والتعامل معها بأمانة علمية بقدر ما تتيحه المادة التاريخية المتوفرة.

الدراسات السابقة:

تتوزع الدراسات السابقة ذات الصلة الوثيقة بموضوع هذا البحث على محاور ثلاثة رئيسة، يمكن استعراضها ونقدها على النحو الآتي:

المحور الأول: الدراسات المتعلقة بأهل الذمة في الحضارة الإسلامية

يُعدّ كتاب Tritton (1970) "خلفاء الإسلام ورعاياهم غير المسلمين" من أبكر الدراسات الأكاديمية الغربية المتخصصة في هذا الميدان وأكثرها استشهادًا، وقد تميّز بجهده التوثيقي الواسع في جمع النصوص المتعلقة بوضع غير المسلمين في ظل الحكم الإسلامي. غير أن ثمة إشكاليات منهجية جوهرية في هذا الكتاب تستوجب التوقف عندها؛ إذ مال المؤلف إلى قراءة انتقائية تُبرز القيود والتمييز على حساب الحماية والانفتاح، مما جعل تقييمه للتجربة الإسلامية أكثر سلبيةً مما تُثبته الشواهد التاريخية في مجملها. ومن ثمّ، فإن الدراسة الحالية تستفيد من توثيقاته الغزيرة مع التحفظ النقدي على استنتاجاته التقييمية.

وفي المقابل، قدّم Fattal (1958) في دراسته الرائدة "الوضع القانوني لغير المسلمين في دار الإسلام" تحليلًا قانونيًا مقارنًا أكثر موضوعيةً وانضباطًا منهجيًا، إذ أسّس لفهم نظام الذمة من منظور القانون المقارن لا من منظور الاتهام الأيديولوجي، وظل هذا الكتاب مرجعًا أساسيًا للباحثين على مدى عقود. وعلى صعيد الدراسات العربية، قدّم حمدان (2014م) تأليفًا موسوعيًا جمع فيه شتات المعطيات التاريخية حول مكانة أهل الذمة في الحضارة الإسلامية وإن كان يتسم بالغلبة الوصفية. أما Stillman (1979) في كتابه "يهود البلاد العربية" فقد قدّم دراسةً متخصصةً مدعومةً بوثائق نادرة تُعدّ مرجعًا لا يمكن الاستغناء عنه لفهم وضع الجماعات اليهودية في المجتمع العباسي.

وفي الإنتاج الأكاديمي العراقي المعاصر، تناول أحمد (2026) في مجلة آداب الرافدين الإسهاماتِ الصناعية لأهل الذمة في بلاد الشام إبان الحروب الصليبية (491–589هـ)، مسلّطًا الضوء على الدور الاقتصادي الفاعل لغير المسلمين حتى في خضم الصراع العسكري، وهو ما يُقدّم سياقًا مقارنًا مهمًا لدراسة الدور الاقتصادي لأهل الذمة في المجتمع العباسي. كما تناولت عودة (2025) في مجلة إكليل علاقة الفاطميين بأهل الذمة في بلاد الشام (359–567هـ)، وتُمثّل هذه الدراسة نموذجًا مقارنًا بالغ الأهمية لفهم علاقة الدولة الإسلامية بأهل الذمة خارج السياق العباسي، وإن كانت تفتقر إلى التحليل المنهجي المعمّق الذي يُفضي إلى تعميمات نظرية قابلة للتوظيف.

المحور الثاني: الدراسات المتعلقة بالتسامح الديني في الإسلام

تمثّل دراسة الخفاف (2025) المنشورة في مجلة الملوية للدراسات الأثرية والتاريخية الصادرة عن جامعة سامراء إضافةً بحثيةً ذات قيمة استثنائية، إذ تناولت علاقة الخليفة المأمون بالتلمحري بوصفها نموذجًا حيًّا لمساحات الحوار الديني والفكري في البلاط العباسي. وقد كشفت الدراسة بدقة عن الطبيعة المزدوجة للتسامح العباسي الذي جمع بين الانفتاح على الآخر الديني والجدل الفكري معه في آنٍ واحد، غير أنها تُركّز على نموذج فردي محدد مما يجعل الحاجة قائمةً إلى دراسة أشمل تستوعب هذا النموذج في سياق السياسة العباسية الكلية.

وعلى صعيد التسامح في المؤسسة العلمية الدينية، قدّم النصراوي (2025) في مجلة القبة البيضاء دراسةً كشفت أن مدرسة النجف الأشرف ارتكزت في تقاليدها التعليمية والفكرية على مبدأ التسامح الديني بوصفه

قيمةً إسلاميةً جوهريةً متجذّرة لا طارئةً مفروضة. وتكتسب هذه الدراسة أهميةً منهجيةً في سياق بحثنا من حيث إنها تُثبت أن التسامح الديني في الحضارة الإسلامية لم يكن سياسةً فوقيةً مفروضة من الخلفاء فحسب، بل كان قيمةً متجذّرةً في العمق الديني والثقافي الإسلامي، مما يُعزز الفرضية الأساسية لدراستنا. وفي الأدبيات العربية الأوسع، قدّم صالح (2018م) معالجةً فكريةً شاملة لمفهوم التسامح في الإسلام على صعيدي المفاهيم والتطبيقات، وهو عمل مهم في التأطير النظري وإن اتسم بالطابع الدعوي في بعض أجزائه.

المحور الثالث: الدراسات المتعلقة بالتعددية الدينية وإدارة التنوع

على الصعيد المقارن الدولي، قدّمت عبدالرحيم (2025) في مجلة كلية التراث الجامعة دراسةً تاريخيةً تحليليةً موسّعة حول التعددية الدينية في الهند بعد الاستقلال (1947–2014م). وعلى الرغم من الاختلاف الجلي في السياقين الزماني والجغرافي، فإن هذه الدراسة تُقدّم إطارًا مفاهيميًا خصبًا يُعين على فهم الآليات العامة التي تعتمدها الدول في إدارة التعددية الدينية داخل مجتمعاتها، سواء من حيث السياسات الدستورية والتشريعية أم من حيث التوترات الاجتماعية المصاحبة وكيفية معالجتها.

وفي المجال الفلسفي، بحث منعم وحسين (2025) في مجلة لارك للفلسفة واللسانيات مفهومَ التسامح الديني في فكر الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، مسلّطَين الضوء على الأسس الفلسفية الغربية لهذا المفهوم ومآلاته السياسية في الفكر الليبرالي الحديث. وتُثير هذه الدراسة مقارنةً ضمنيةً بين الإطار النظري الإسلامي الكلاسيكي ونظيره الغربي الحديث، وهي مقارنة تكتسب أهميةً منهجيةً بالغة لأنها تساعد على تحديد ما هو خاص بالتجربة الإسلامية في التسامح وما هو مشترك إنساني. وفي الإطار الأكاديمي الأشمل، وفّر Lapidus (2002) وBosworth (1982) الإطار المرجعي المعياري في دراسة بنية المجتمعات الإسلامية الوسيطة ومنظومة إدارتها للتنوع الديني والإثني.

وفي ضوء هذا المسح النقدي، تتضح فجوة بحثية حقيقية تتمثل في ثلاثة مستويات متشابكة: المستوى الأول هو غياب الدراسات التي تجمع بين التحليل المنهجي للمنظومة التشريعية العباسية الكاملة وأثرها المُتحقَّق فعليًا في الواقع الاجتماعي. والمستوى الثاني هو ضعف التوظيف النقدي للمصادر العربية الأولية في الدراسات المعاصرة على نحو يُفيد التحليل المقارن بين خطاب الدولة وممارستها الفعلية. والمستوى الثالث هو ندرة الدراسات العربية المتخصصة التي تُعالج التجربة العباسية تحديدًا بأدوات تاريخية تحليلية صارمة تستثمر الإنتاج الأكاديمي الدولي. وتسعى هذه الدراسة إلى ردم هذه الفجوة الثلاثية الأبعاد بمقاربة تاريخية تحليلية نقدية تستوعب المستويات الثلاثة معًا.

أولًا: التعددية الدينية في المجتمع العباسي

تمهيد: الجغرافيا الدينية للدولة العباسية

قبل الخوض في تفاصيل الجماعات الدينية التي ضمّتها الدولة العباسية، تجدر الإشارة إلى أن هذه التعددية لم تكن ظاهرةً طرأت على المجتمع فجأةً مع قيام الدولة العباسية سنة 132هـ/750م، بل كانت في حقيقتها إرثًا حضاريًا متراكمًا عبر قرون طويلة من التعايش السابق في المناطق التي شملتها الفتوحات الإسلامية. فقد ورثت الدولة العباسية عن الدولة الأموية مجتمعاتٍ ذات خريطة دينية بالغة التعقيد، تتوزع فيها الجماعات المسيحية بمذاهبها المتعددة، والمجتمعات اليهودية بمؤسساتها الدينية والعلمية الراسخة، والمجوس الزرادشتيون بإرثهم الحضاري العميق في بلاد فارس، والصابئة المندائيون بخصوصيتهم الثقافية والدينية في جنوبي العراق (البلاذري، 1988م؛ Lapidus, 2002).

وقد أضفى انتقال مركز الثقل الجغرافي للخلافة من دمشق الأموية إلى بغداد العباسية بُعدًا جديدًا لهذه التعددية، إذ جعل الدولة أكثر انغماسًا في محيطٍ إيراني وعراقي ذي تقاليد دينية وفكرية راسخة. وقد شكّل هذا الانتقال عاملًا حاسمًا في توجّه الدولة العباسية نحو سياسة الاستيعاب والاندماج لا الإقصاء، سعيًا منها إلى بناء قاعدة شرعية وسياسية واسعة تتجاوز الحدود الدينية والإثنية (Kennedy, 1981؛ اليعقوبي، 1960م).

المسيحيون في الدولة العباسية

شكّل المسيحيون الشريحة الأوسع عددًا والأكثر حضورًا اجتماعيًا وثقافيًا في صفوف أهل الذمة بالدولة العباسية. وقد كانوا موزّعين في سائر أقاليم الدولة توزيعًا يعكس الجغرافيا التاريخية للمسيحية الشرقية؛ ففي العراق كانت الكوفة والبصرة والحيرة تضم جماعات مسيحية نسطورية عريقة، وكانت بغداد العاصمة المستحدثة تستقطب أعدادًا متزايدة من علماء المسيحيين وأطبائهم. وفي بلاد الشام كانت الجماعات الملكية واليعقوبية منتشرة في مدنها الكبرى، فيما ظلت المسيحية في مصر ممثّلةً بأقبطيّيها الذين يمتدّ وجودهم في البلاد منذ فجر المسيحية الأولى (الطبري، 1967م؛ Kennedy, 1981).

وقد تعددت مذاهب المسيحيين تعددًا لافتًا انعكس على طبيعة علاقة كل فئة منهم بالدولة العباسية؛ فالنسطوريون الذين كان يرأسهم الجاثليق ومقرّه بغداد تمتّعوا بأوثق الروابط مع البلاط العباسي نظرًا لتاريخهم الطويل في خدمة الدولة الساسانية، وخبرتهم الراسخة في الطب والفلسفة والترجمة. أما الملكيون المرتبطون بالكنيسة البيزنطية فقد عاشوا وضعًا أكثر تعقيدًا نظرًا للصراع العسكري المستمر بين الدولتين. وبين هذين القطبين كان اليعاقبة يحتفظون بكنائسهم الخاصة وتراثهم الفكري السرياني المتميّز (Tritton, 1970؛ Fattal, 1958).

وتُعدّ أسرة بختيشوع الطبية النموذجَ الأكثر تجسيدًا لمكانة المسيحيين في الحياة الثقافية والعلمية للعصر العباسي؛ فقد بدأت خدمة هذه الأسرة للخلفاء مع جبريل بن بختيشوع في عهد هارون الرشيد، واستمرت على مدى ستة أجيال متتالية تولّى أفرادها خلالها رئاسة الطب في البلاط العباسي. ويكشف هذا الاستمرار الأُسري الممتد عبر أكثر من قرنين عن ثقة عميقة أولتها الدولة العباسية للكفاءات المسيحية، وعن استقرار مؤسسي لم تُزعزعه تقلبات الحكم وتغيّر الخلفاء (Gutas, 1998؛ حمدان، 2014م).

اليهود في الدولة العباسية

احتلّ اليهود مكانةً مرموقةً في المجتمع العباسي تجاوزت في كثير من الأحيان توقعات الوضع القانوني الذي كفله لهم نظام الذمة. وقد كانت بغداد موطنًا لمؤسسة الگئونيم أو رؤساء الأكاديميات الدينية اليهودية الكبرى التي كانت لها سلطة دينية وقضائية على الجماعات اليهودية في المشرق بأسره، بل امتدّ نفوذها الفكري والديني ليبلغ الجماعات اليهودية في أقاليم بعيدة كشمال أفريقيا وجنوب أوروبا (Stillman, 1979). وكان رأس الجالية الذي يمثّل الزعامة المدنية لليهود يحظى بمكانة رفيعة في البروتوكول العباسي، وقد وثّق Stillman وقائع تاريخية تُظهر أن الخلفاء كانوا يستقبلونه ويُعاملونه بوصفه ممثلًا رسميًا ذا ثقل معتبر.

وعلى صعيد المشاركة الاقتصادية، اشتُهر اليهود بتجارة الصرافة والاتجار عبر الطرق البرية والبحرية الكبرى التي ربطت الشرق الإسلامي بالغرب الأوروبي والجنوب الأفريقي. وقد وثّق الباحثون المعاصرون شبكات تجارية يهودية ممتدة كانت تنطلق من بغداد والبصرة لتصل إلى الصين والهند من جهة، وإلى فرنسا وإسبانيا من جهة أخرى، مما يعكس حجم الحرية الاقتصادية التي تمتّع بها اليهود في ظل الدولة العباسية (Stillman, 1979؛ Lapidus, 2002). وقد تجاوزت مشاركتهم الجانب التجاري إلى المجال الفكري، إذ أسهموا في حركة الترجمة وتبادل المعارف الفلسفية والطبية مع نظرائهم من المسلمين والمسيحيين.

الصابئة المندائيون

يُمثّل الصابئة المندائيون الجماعةَ الدينية الأكثر خصوصيةً من بين أهل الذمة في الدولة العباسية، إذ يجمعون بين انتمائهم إلى تراث ديني قديم متجذّر في جنوب العراق، ووضع قانوني ملتبس في الفقه الإسلامي الكلاسيكي ظل موضع جدل بين الفقهاء. وقد كان الصابئة يتمركزون بصورة رئيسة في المدن والمناطق الجنوبية من العراق كواسط وميسان والبطائح، وكانوا يعيشون حياةً مائيةً خاصةً ارتبطت بطقوسهم الدينية المتعلقة بالمياه الجارية (اليعقوبي، 1960م). وقد جرت الممارسة العملية في العصر العباسي في معظمها على معاملتهم معاملة أهل الذمة وإقرارهم على دينهم مقابل دفع الجزية (Fattal, 1958؛ الماوردي، 1989م).

وقد أسهم الصابئة في الحياة الفكرية العباسية من خلال شخصيات علمية بارزة، كان أشهرها ثابت بن قرة الحراني (826–901م) عالم الرياضيات والفلسفة الذي طوّر نظريات رياضية وفلكية أصيلة تجاوزت فيها المراجع اليونانية التي ترجمها. وقد كان ثابت وثيق الصلة ببيت الحكمة ومحاطًا بتقدير المأمون ومن جاء بعده من الخلفاء، مما يُثبت أن انتماء الصابئة الديني لم يكن عائقًا أمام مشاركتهم الفاعلة في الحياة العلمية للدولة (Gutas, 1998).

المجوس الزرادشتيون

كان المجوس الزرادشتيون يشكّلون حضورًا دينيًا وحضاريًا بالغ الأهمية في الأقاليم الفارسية التي انضوت تحت الحكم العباسي، وكانوا ورثةً لتقليد ديني وفلسفي امتدت جذوره آلاف السنين إلى عصور ما قبل الإسلام. وعلى الرغم من جدل الفقهاء في أحقيتهم للانتظام في عداد أهل الذمة بالمعنى الكامل، فإن السياسة العملية للدولة العباسية جرت في الغالب على إقرارهم والتعامل معهم ضمن منظومة الذمة (البلاذري، 1988م؛ Bosworth, 1982).

وقد أسهم الفرس المتحوّلون إلى الإسلام من بيئة مجوسية إسهامًا حاسمًا في النهضة الثقافية والعلمية العباسية؛ فمن بيئتهم الحضارية خرجت الحركة الشعوبية التي نافحت عن القيم الفارسية وأسهمت في إثراء الأدب العربي والفكر السياسي. كما أن الفلسفة الزرادشتية والأخلاق الملكية الساسانية وفدت إلى الثقافة الإسلامية العباسية عبر قنوات متعددة، وتركت بصماتها على كتب الآداب السلطانية والمرايا التعليمية للملوك. ويرى Lapidus (2002) أن الاندماج الثقافي الفارسي-العربي الذي شهده العصر العباسي يُعدّ من أخصب ظواهر التمازج الحضاري في التاريخ الإنساني.

المشاركة الاقتصادية الشاملة لأهل الذمة

لم تقتصر مشاركة أهل الذمة على نشاطهم داخل مجتمعاتهم الدينية الخاصة، بل امتدت بصورة لافتة إلى النسيج الاقتصادي العام للدولة العباسية. وقد أثبتت الوقائع التاريخية أن الدولة العباسية لم تضع حواجز اقتصادية منيعة بين المسلمين وغير المسلمين في مجال التعاملات التجارية والمهنية، بل كانت تُشجّع الكفاءات من أهل الذمة على الانخراط في الحياة الاقتصادية وتولي المناصب الإدارية والمهنية ذات الاحتياج الوظيفي (البلاذري، 1988م؛ القلقشندي، 1987م). وقد أسهم أهل الذمة في قطاعات اقتصادية حيوية متعددة؛ ففي قطاع الطب اضطلعوا بالحصة الأكبر في ممارسة المهنة وتعليمها، وفي قطاع التجارة أمسكوا بشبكات عابرة للحدود، وفي قطاع الإدارة المالية شغل بعضهم مناصب في ديوان الخراج وإدارة المالية العامة. ويرى أحمد (2026) في دراسته أن هذا الدور الاقتصادي الفاعل لأهل الذمة كان يستمر حتى في ظروف الأزمات الكبرى.

ثانيًا: الأطر التشريعية لنظام الذمة

تمهيد: الأساس الشرعي لنظام الذمة

لا يمكن فهم سياسات التسامح الديني في الدولة العباسية دون استيعاب الإطار التشريعي الذي أرست عليه الدولة علاقتها بغير المسلمين، إذ إن هذا الإطار لم يكن ثمرةً لاجتهادات فردية عفوية، بل كان منظومةً قانونيةً متكاملة تمتد جذورها إلى أعماق التراث الفقهي الإسلامي وتتفاعل في الوقت نفسه مع ضرورات الواقع السياسي والإداري المتغيّر. ويُميّز الفقه الإسلامي الكلاسيكي في هذا الشأن بين مستويين من المرجعية التشريعية؛ المستوى الأول هو النصوص المرجعية الثابتة المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية وممارسات الخلفاء الراشدين، والمستوى الثاني هو الاجتهادات الفقهية التي طوّرها علماء المذاهب الكبرى استجابةً للحالات والإشكاليات المستجدة (الماوردي، 1989م؛ Fattal, 1958).

وقد أسهمت المدرسة الفقهية الحنفية بصورة خاصة في تطوير الإطار القانوني لنظام الذمة في العصر العباسي، نظرًا لاعتماد الدولة العباسية المذهبَ الحنفي مذهبًا رسميًا. وكان الفقيه أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت182هـ) رئيسَ القضاء الأعلى في عهد هارون الرشيد، مما جعل مؤلَّفه "الخراج" وثيقةً جامعة

لا يمكن الاستغناء عنها في دراسة العلاقة بين الدولة العباسية وأهل الذمة (أبو يوسف، 1979م). ويُضاف إلى ذلك ما أسهم به الماوردي (ت450هـ) في "الأحكام السلطانية" وابن قدامة (ت620هـ) في "المغني" من تنظير سياسي وقانوني متقدم، وما يُوثّقه القلقشندي (ت821هـ) في "صبح الأعشى" من وثائق إدارية نادرة تكشف الجانب التطبيقي لهذا الإطار الفقهي.

المرجعية القرآنية والنبوية لنظام الذمة

تستند الأسس التشريعية لنظام الذمة في جذورها البعيدة إلى جملة من النصوص القرآنية التي أرست مبدأ التعايش مع أهل الكتاب على قاعدة العدل والقسط؛ فقوله تعالى: "لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ" (الممتحنة: 8) يُمثّل القاعدة القرآنية التأسيسية التي انطلق منها الفقهاء في بناء نظريتهم في التعامل مع غير المسلمين المسالمين. كما أن الحديث النبوي الشريف "من آذى ذميًا فقد آذاني" الذي يوردها الفقهاء كان يُمثّل رادعًا شرعيًا مباشرًا أمام أي تجاوز على حقوق غير المسلمين (الماوردي، 1989م؛ ابن قدامة، 1994م).

وقد وضعت المعاهدات التي أبرمها النبي محمد صلى الله عليه وسلم مع الجماعات غير المسلمة، وفي مقدمتها وثيقة المدينة ومعاهدات أهل نجران، النموذجَ الأول لما سيتطور لاحقًا إلى نظام الذمة المؤسّسي. وقد استقى الفقهاء العباسيون من هذه المعاهدات مبادئ أساسية تشمل: صون الحياة والأموال والأعراض، وحماية دور العبادة، والاعتراف بالقيادة الدينية الذاتية للجماعات غير المسلمة في شؤونها الداخلية (البلاذري، 1988م؛ Tritton, 1970). ويُلفت Fattal (1958) الانتباهَ إلى أن هذا النموذج التعاهدي يُمثّل إنجازًا قانونيًا مبكرًا في تاريخ القانون الدولي الخاص بحقوق الأقليات الدينية.

نظام الذمة: الأسس والمرتكزات

يقوم عقد الذمة في جوهره الفقهي على معادلة قانونية ذات طابع تعاقدي متبادل، تلتزم بموجبها الجماعة غير المسلمة بثلاثة أركان أساسية: أولها دفع الجزية ضريبةً رمزيةً تُقرّ بسيادة الدولة الإسلامية، وثانيها الامتناع عن الأفعال الضارة بالمجتمع الإسلامي كالتجسس أو إيواء المحاربين، وثالثها الالتزام بالنظام العام في الفضاء المشترك مع المسلمين (الماوردي، 1989م؛ أبو يوسف، 1979م). وفي المقابل، تلتزم الدولة الإسلامية بطائفة من الالتزامات المقابلة: فهي تكفل لأهل الذمة الحمايةَ الأمنية الكاملة، وتصون حقهم في ممارسة شعائرهم الدينية، وتُقرّ استقلاليتهم القضائية في شؤونهم الداخلية كالزواج والطلاق والإرث، وتُؤمّن حقوقهم الاقتصادية في التملك والتجارة والعمل.

ويُبرز أبو يوسف (1979م) في كتاب الخراج بُعدًا مهمًا كثيرًا ما يُغفله الباحثون، وهو أن عقد الذمة لم يكن مجرد ترتيب إداري قابل للإلغاء بقرار سلطوي، بل كان يمتلك ثقلًا قانونيًا ملزمًا للطرفين بالتساوي؛ فكما يستوجب الإخلال بالالتزامات من جانب أهل الذمة مراجعةَ العقد، كذلك يستوجب إخلال الدولة بالتزاماتها تجاههم المطالبةَ القضائية بحقوقهم. وهذا الطابع التعاقدي المتبادل يُميّز نظام الذمة الإسلامي تمييزًا جوهريًا عن نظم الأقليات الدينية السائدة في الدول الدينية الأخرى في العصور الوسطى، إذ كانت حقوق الأقليات في كثير منها منحةً سلطويةً يمكن سحبها لا حقًا تعاقديًا ملزمًا (Fattal, 1958؛ Bosworth, 1982).

كتاب الخراج: الوثيقة التشريعية الكبرى

يستحق كتاب الخراج لأبي يوسف وقفةً تحليليةً مستقلةً نظرًا لمكانته الفريدة في التراث الفقهي والتاريخي. فقد صنّفه مؤلفه استجابةً لطلب الخليفة هارون الرشيد الذي أراد دليلًا تشريعيًا عمليًا يُنظّم السياسة المالية والإدارية للدولة تجاه الأراضي والسكان من غير المسلمين. ومن ثمّ، فإن هذا الكتاب لا يُمثّل نظريةً فقهيةً مجردة فحسب، بل هو في الوقت نفسه وثيقة سياسة عامة صادرة باسم أعلى مرجعية قانونية في الدولة، مما يُضفي عليه طابعًا تشريعيًا رسميًا يفوق طابعه الأكاديمي (أبو يوسف، 1979م).

وقد تضمّن الكتاب توجيهاتٍ دقيقةً للولاة والعمّال في كيفية التعامل مع أهل الذمة؛ إذ أكّد على وجوب التفريق بين الموسرين والمعسرين في تحصيل الجزية، وأن يُراعى في التقدير حال كل مكلّف دون مظلمة أو

إجحاف. بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك حين أكّد على حرمة تعذيب أهل الذمة أو إيذائهم جسديًا في سبيل الحصول على الجزية، وأن الدولة ملزمة بردّ ما يُؤخذ منهم زيادةً على المقرر. ويرى Lapidus (2002) أن هذه التوجيهات تُمثّل في سياقها التاريخي ضمانةً حقوقيةً متقدمة لم تُعرف في كثير من الأنظمة القانونية المعاصرة لها.

الجزية: الأبعاد القانونية والسياسية والاقتصادية

كثيرًا ما يُساء فهم الجزية في الكتابات الحديثة، إذ يُختزل المفهوم في بعدٍ إذلالي لا يعكس حقيقة الوضع القانوني والاجتماعي المحيط بهذه الضريبة في العصر العباسي. فمن الناحية القانونية كانت الجزية مقابلَ تعاقديًا واضحًا لالتزامات الدولة تجاه أهل الذمة، ولا سيما التزامها بحمايتهم العسكرية وإعفائهم من الخدمة في الجيش. ومن الناحية الاقتصادية كانت الجزية مصدرًا ماليًا مهمًا لخزينة الدولة، مما كان يُولّد مصلحةً موضوعيةً للدولة في الإبقاء على الجماعات الذمية وصون استقرارها الاقتصادي (ابن خلدون، 2004م؛ Kennedy, 1981).

ومن الناحية الاجتماعية، يُلفت ابن قدامة (1994م) في المغني إلى أن الجزية كانت تُفرض على الذكور البالغين الأحرار القادرين على العمل دون سواهم. وقد حدّد الفقهاء ثلاث فئات للجزية تتناسب مع الطاقة المالية للمكلّف: فئة للأغنياء وفئة للمتوسطين وفئة للفقراء. وقد وثّق القلقشندي (1987م) في صبح الأعشى جملةً من المراسيم الإدارية التي تُبيّن التفاصيل التطبيقية لهذا التدرج في التقدير، مما يُثبت أن الجزية كانت منظومةً ضريبيةً مُصمَّمة بعناية لا مجرد أداة إكراه عشوائية. ويذهب Bosworth (1982) إلى أن الجزية في سياقها التاريخي الصحيح لا تختلف جوهريًا في مبررها القانوني عن ضرائب الإعفاء من الخدمة العسكرية التي عرفتها بعض الأنظمة القانونية الأوروبية في العصور الوسطى.

القضاء الديني الذاتي لأهل الذمة

من أبرز مظاهر المرونة التشريعية التي أبدتها الدولة العباسية في تعاملها مع أهل الذمة منحُها إياهم حق القضاء الذاتي في شؤونهم الداخلية. وقد كانت الكنيسة المسيحية بمذاهبها المختلفة تتولى الفصل في مسائل الزواج والطلاق والإرث والأحوال الشخصية بين المسيحيين وفق أحكام قانونها الكنسي الخاص، وكانت الأكاديميات اليهودية تمارس الوظيفة ذاتها في المجتمعات اليهودية وفق أحكام الهلاخاه. وكان القضاء الإسلامي لا يتدخل في هذه الشؤون إلا إذا طلب أحد الطرفين ذلك أو إذا تعلّق الأمر بعلاقة بين مسلم وذمي (الماوردي، 1989م؛ Fattal, 1958).

وقد أضفى هذا الاستقلال القضائي على الجماعات الدينية غير المسلمة طابع الشخصية القانونية الذاتية التي تملك صلاحية التشريع والقضاء داخل حدودها، وهو نظام يُذكّر في بعض وجوهه بما عُرف لاحقًا في النظام العثماني بنظام الملل، وإن كان النظام العباسي أقل تقنينًا ومؤسسيةً من نظيره العثماني. ويرى Stillman (1979) أن هذا الاستقلال القضائي كان من أهم العوامل التي أتاحت للمجتمعات اليهودية المحافظةَ على هويتها ووحدتها الداخلية على مدى قرون من العيش في كنف الدولة الإسلامية.

حدود نظام الذمة وتناقضاته التطبيقية

لا تكتمل الصورة الموضوعية لنظام الذمة دون الإشارة إلى ما صاحبه من قيود وتناقضات تطبيقية. فمن الناحية القانونية اشتملت أحكام نظام الذمة على جملة من القيود تشمل حظر بناء دور عبادة جديدة وتوسيع القائمة منها، واشتراطات تمييزية في الزي تهدف إلى تمييز أهل الذمة عن المسلمين في الفضاء العام، والحظر على تولي بعض المناصب ذات الطابع السلطوي على المسلمين (الماوردي، 1989م؛ ابن قدامة، 1994م). غير أن تطبيق هذه القيود تفاوت تفاوتًا كبيرًا بين عهد وآخر؛ فقد كانت تتصاعد في الحقب التي تشهد توترات سياسية أو ضغوطًا دينية داخلية، وتتراخى في الحقب التي تسودها الطمأنينة السياسية وتغلب فيها الضرورات البراغماتية.

ويُميّز Tritton (1970) في هذا الصدد بين "القيود الهيكلية" التي وردت في النصوص الفقهية وظلت على الدوام جزءًا من الإطار النظري للذمة، وبين "القيود الظرفية" التي كانت تُفرض وتُرفع تبعًا للسياق السياسي والاجتماعي المحيط. ويتفق Bosworth (1982) مع هذا التمييز ويُضيف إليه أن كثيرًا مما يصفه المؤرخون بوصفه "اضطهادًا" للذميين كان في الحقيقة استجابةً لأزمات سياسية عارضة لا سياسةً ممنهجة ثابتة، وهو ما تدعمه الشواهد التاريخية التي تُظهر أن هذه الجماعات سرعان ما كانت تستعيد أوضاعها بعد انقضاء موجة التضييق.

ثالثًا: سياسات التسامح والتعايش في الدولة العباسية

تمهيد: بين الخطاب والممارسة

يقتضي التحليل المنهجي لسياسات التسامح الديني في الدولة العباسية التمييزَ الواضح بين مستويين تحليليين متكاملين لا يمكن الاكتفاء بأحدهما دون الآخر؛ المستوى الأول هو مستوى الخطاب السياسي والفقهي الرسمي الذي تُجسّده النصوص التشريعية والمراسيم الإدارية والأوامر الخليفية، والمستوى الثاني هو مستوى الممارسة الاجتماعية الفعلية الذي تكشفه الوقائع التاريخية الموثّقة وشهادات المعاصرين من أهل الذمة أنفسهم. وكثيرًا ما تكشف المقارنة بين هذين المستويين عن فجوات بنيوية مهمة تُعقّد الأحكام التبسيطية في كلا الاتجاهين (Lapidus, 2002؛ Bosworth, 1982).

حرية العبادة: السياسة الرسمية والتطبيق الفعلي

تُمثّل حرية العبادة الركيزةَ الأولى والأكثر أهميةً في منظومة الحقوق التي كفلها نظام الذمة لغير المسلمين. وقد نصّت عهود الذمة التاريخية على صون دور العبادة وعدم التعرض لها بالهدم أو التحويل إلى مساجد. ويوثّق البلاذري (1988م) في فتوح البلدان جملةً من هذه العهود التي تُكرّر صيغًا متشابهة في ضمان الكنائس والأديرة والبِيَع لأهلها، مما يُثبت أن هذا الضمان لم يكن استثناءً في عهد بعينه بل كان مبدأً متكررًا في السياسة العباسية. وقد تمتّعت الجماعات الدينية الكبرى بحرية إقامة شعائرها الدينية داخل دور عبادتها في إطار من الاحترام الرسمي؛ فكانت أجراس الكنائس تُقرع في مدينة بغداد ذات الغالبية المسلمة، وكانت الكُنُس اليهودية تُقام فيها صلواتها الأسبوعية. ويُشير Levy (1957) إلى أن وجود هذا الكمّ الهائل من دور العبادة غير الإسلامية في عاصمة الخلافة كان يعكس حجمًا فعليًا من التسامح الديني يفوق ما تُصوّره بعض الروايات الانتقادية.

غير أن هذه الصورة المضيئة لا تخلو من مناطق ظل ينبغي الإشارة إليها بأمانة؛ فقد شهدت بعض الحقب موجاتٍ من التضييق على دور العبادة، تجلّت في حظر بناء كنائس جديدة ومصادرة بعض الأديرة في حالات مُحددة. وقد وثّق المؤرخون الكنسيون من المسيحيين النسطوريين واليعاقبة جملةً من هذه الحوادث في كتاباتهم التي تُمثّل شهادة مباشرة من داخل الجماعات المتضررة. ويرى Kennedy (1981) أن هذه الحوادث الاستثنائية وإن كانت حقيقيةً فإنها تعكس في معظمها حالاتٍ من التوتر السياسي الظرفي لا سياسةً ممنهجة ثابتة، مستشهدًا بأن هذه الجماعات كانت سرعان ما تستعيد حقوقها بعد زوال موجة التضييق.

أهل الذمة في مناصب الدولة: نموذج الاندماج الوظيفي

تُعدّ ظاهرة توظيف أهل الذمة في المناصب الإدارية والعلمية للدولة العباسية من أكثر المظاهر دلالةً على عمق التعايش في هذه التجربة الحضارية، ومن أكثرها أيضًا قابليةً للإثبات التاريخي الموثّق. وقد استقطبت الدولة العباسية الكفاءاتِ من أهل الذمة استقطابًا انتقائيًا ممنهجًا في ثلاثة قطاعات رئيسة: الطب والرعاية الصحية، والكتابة والإدارة الديوانية، والترجمة والنشاط العلمي. وعلى صعيد الطب، كان الخليفة يستقبل طبيبه الشخصي من أهل الذمة في مجلسه الخاص ويُعامله معاملة المستشار لا مجرد الخادم. وتُوثّق مصادر عديدة قصة جبريل بن بختيشوع الذي كان يجلس بحضرة الرشيد على مقعد مرتفع، وكان الخليفة يتحدث معه بصراحة في شؤون تتجاوز الطب إلى السياسة والفلسفة (Gutas, 1998؛ حمدان، 2014م).

وعلى صعيد الإدارة الديوانية، يوثّق القلقشندي (1987م) في صبح الأعشى نماذج متعددة من تولي أهل الذمة مناصب كتابية حساسة في دواوين الدولة المختلفة، نظرًا لما اشتُهروا به من إتقان الكتابة والحساب وخبرة إدارة السجلات المالية. وقد أثار هذا الاستيعاب الوظيفي أحيانًا موجات من الاعتراض من قِبَل بعض الفقهاء، غير أن الدولة كانت تتمسك بمبدأ الكفاءة ذريعةً عملية تتغلب في الغالب على الاعتراضات الدينية. وتلفت الخفاف (2025) الانتباهَ في دراستها إلى أن هذا الاندماج الوظيفي لم يكن مجرد سياسة نفعية خالصة، بل كان يُجسّد في أعلى صوره حوارًا فكريًا حقيقيًا بين المسلمين وأهل الذمة تجاوز حدود علاقة الحاكم بالخادم المتخصص.

حركة الترجمة: نموذج التعاون الحضاري الأشمل

تُمثّل حركة الترجمة العباسية الظاهرةَ الأكثر تجسيدًا لروح التعاون الحضاري بين المسلمين وأهل الذمة، وقد بلغت ذروتها في عهد الخليفة المأمون (813–833م) الذي أسّس بيت الحكمة مؤسسةً علميةً تستقطب المترجمين والعلماء من مختلف الخلفيات الدينية والإثنية. وقد كشف Gutas (1998) في دراسته الرائدة "الفكر اليوناني والثقافة العربية" أن حركة الترجمة هذه لم تكن مجرد نشاط ترجمي تقني، بل كانت مشروعًا سياسيًا وحضاريًا متعمَّدًا هدف إلى تعزيز شرعية الدولة العباسية بوصفها وارثةً للحضارات الكبرى وجامعةً لتراث الأمم.

وكان العلماء من أهل الذمة الركيزةَ الأساسية في هذه الحركة؛ فحنين بن إسحاق (809–873م) الطبيب المسيحي النسطوري يُعدّ أبرز المترجمين في تاريخ حركة الترجمة بلا منازع، وقد ترجم أو راجع ما يزيد على مئة رسالة من التراث الطبي والفلسفي اليوناني. وكان حنين يتقن أربع لغات: العربية والسريانية واليونانية والفارسية، مما جعله وسيطًا لغويًا وثقافيًا فريدًا. وقد خصّص له المأمون راتبًا سخيًا وزوّده بالمخطوطات اليونانية التي كانت تُجلب من الأقاليم المفتوحة ومن بيزنطة، مما يدل على أن الدولة كانت تُموّل هذا التعاون العلمي بوعي ومقصد (Gutas, 1998؛ Lapidus, 2002).

ولم يكن حنين استثناءً فردًا في هذه الحركة، بل كان نموذجًا لجيل كامل من علماء أهل الذمة أسهموا في ترجمة الفلسفة اليونانية والرياضيات والفلك والطب إلى العربية. ومن هؤلاء ثابت بن قرة الصابئي الذي أسهم في ترجمة مؤلفات أرسطو وأقليدس وبطليموس وطوّر عليها، وإسحاق بن حنين الذي واصل مسيرة والده في ترجمة الفلسفة الأرسطية، وقسطا بن لوقا المسيحي الذي أسهم في ترجمة الطب والفيزياء. وقد أتاحت هذه الحركة بيئةً فريدة للتفاعل الفكري الحر بين العلماء المسلمين وغير المسلمين، إذ كانت مجالسهم العلمية تجمع الباحثين بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية في أجواء يحكمها معيار الكفاءة العلمية لا معيار الانتماء العقدي (Gutas, 1998).

الحوار الديني والفلسفي: الفضاء المفتوح

لم يقتصر التواصل الفكري بين المسلمين وأهل الذمة على الميدان العلمي التقني، بل امتد إلى الميدان الديني والفلسفي المفتوح الذي ينطوي على مستوى أعمق من الحساسية والجرأة الفكرية. وقد شهدت بغداد ومدن كبرى أخرى في القرن الثاني والثالث الهجريين مجالسَ للمناظرة الدينية ضمّت علماء من مختلف الأديان، يتبادلون الحجج العقلية واللاهوتية في قضايا الوجود والخالق والكتب المقدسة والنبوة في أجواء تسودها الجدية الفكرية واحترام قواعد الحوار المنطقي. وقد وصف اليعقوبي (1960م) أجواء النقاش الفكري الحر الذي كان يسود بغداد ووصفها بأنها كانت تجري في فضاء من الانفتاح الفكري النسبي الذي يصعب تصوّره في سياقات تاريخية أخرى معاصرة لها. وتُقدّم الخفاف (2025) في دراستها عن علاقة المأمون بالتلمحري نموذجًا ملموسًا لهذا النوع من الحوار الذي بلغ في بعض صوره مستوى الجدل الفكري الند للند بين الخليفة المسلم ورجل الدين غير المسلم.

ويُضيف Levy (1957) إلى هذه الصورة بُعدًا اجتماعيًا مهمًا، إذ يُشير إلى أن التبادل الفكري بين المسلمين وأهل الذمة لم يكن مقتصرًا على الدوائر العلمية النخبوية، بل كان يمتد إلى مستويات اجتماعية أدنى من خلال التعاملات التجارية اليومية والجوار السكني المشترك في أحياء المدن الكبرى. وتكشف الوقائع

التاريخية أن أحياء بغداد المختلفة كانت تضم جيرانًا من أديان مختلفة يتشاركون الفضاء العام في الأسواق والحمامات ودور الترفيه، وأن العلاقات الاجتماعية عبر الحدود الدينية كانت واقعًا يوميًا لا استثناءً مدهشًا.

القيود والتوترات: قراءة تاريخية نقدية

لا تكتمل الصورة الموضوعية لسياسات التسامح في الدولة العباسية دون معالجة منصفة للقيود والتوترات التي اعترضت هذه المسيرة في حقب مختلفة. وأبرز هذه القيود ما يُعرف بـ"شروط عمر" أو "الشروط العمرية"، وهي مجموعة من الاشتراطات تتعلق بالتمييز في الزي وحظر بناء دور عبادة جديدة. وقد تباين المؤرخون تباينًا واسعًا في مسألة توقيت صدور هذه الشروط وتاريخها الفعلي؛ إذ يرى كثير من الباحثين المعاصرين كـ(1982) Bosworth و(1970) Tritton أن هذه الشروط في صيغتها المتداولة نضجت تدريجيًا عبر العصر الأموي والعباسي الأول، وأن درجة تطبيقها تفاوتت تفاوتًا شديدًا.

وقد شهد العصر العباسي موجاتٍ متقطّعة من التشديد على هذه الشروط، كان أبرزها ما نُسب إلى الخليفة المتوكل (232–247هـ) من إجراءات تمييزية شملت إلزام أهل الذمة بالزنّار وتمييز منازلهم وعزلهم عن المناصب الحكومية. وقد وثّق الطبري (1967م) هذه الإجراءات بشيء من التفصيل. غير أن ما يلفت الانتباه أن هذه الإجراءات جاءت في سياق تحولات سياسية داخلية حادة، وأنها لم تُلغِ الحضور الفعلي لأهل الذمة في مختلف مجالات الحياة العباسية بل ضيّقت هوامشه دون أن تُصفيه. ومن أبرز التوترات الاجتماعية التي رصدتها المصادر التاريخية ظاهرةُ الغيرة الشعبية من تقدم أهل الذمة وظيفيًا وماليًا، التي وثّقها Levy (1957) و(1979) Stillman في شواهد متعددة. ويرى صالح (2018م) أن هذا التوتر البنيوي بين الضرورة البراغماتية وضغط الهوية الدينية الجماعية لم يكن خاصًا بالتجربة الإسلامية بل هو سمة مشتركة في تاريخ الدول التي تُدير التعدد الديني في إطارها السياسي.

الخاتمة: النتائج والتوصيات

أولًا: النتائج

خلصت الدراسة بعد رحلتها التحليلية الموسّعة إلى جملة من النتائج المتدرجة يمكن عرضها على النحو الآتي:

النتيجة الأولى: أرست الدولة العباسية خلال الفترة (750–1000م) منظومةً قانونيةً متكاملة لإدارة التعددية الدينية تمثّلت في نظام الذمة بمستوييه التشريعي الفقهي والتطبيقي الإداري. وقد تميّزت هذه المنظومة بطابعها التعاقدي الذي فرض التزاماتٍ متبادلةً على طرفيها: الدولةِ وغيرِ المسلمين، مما أضفى عليها مشروعيةً قانونيةً تجعلها أكثر استدامةً من منظومات الاستيعاب القائمة على المنحة الأحادية القابلة للسحب.

النتيجة الثانية: شهد المجتمع العباسي خلال حقبة الدراسة تعايشًا دينيًا وثقافيًا موثّقًا وفاعلًا، تجلّى في مستويات متعددة بدءًا بالجوار السكني المشترك في المدن الكبرى، ومرورًا بالاندماج في السوق والمهن والحياة الاقتصادية، وانتهاءً بالتعاون في المشاريع العلمية والفكرية الكبرى. وقد أسهمت جماعات المسيحيين واليهود والصابئة والمجوس إسهامًا حضاريًا موثّقًا في بناء الحضارة الإسلامية العباسية، مما يُثبت أن هذه الحضارة كانت في جوهرها بناءً جماعيًا متعدد الهويات لا إنتاجًا أحاديًا مغلقًا.

النتيجة الثالثة: كانت حركة الترجمة في عهد المأمون وبيت الحكمة الذي أسسه التجسيدَ الأعمق والأكثر دلالةً لروح التعاون الحضاري بين المسلمين وأهل الذمة. وقد أثمرت هذه الحركة نهضةً علميةً وفلسفيةً غيّرت وجه المعرفة الإنسانية وجعلت بغداد مركز العالم المتحضر لقرون، مما يُثبت أن التسامح الديني حين يبلغ هذا المستوى من الاندماج الحضاري يُصبح قوةً محركة للإبداع والتقدم لا مجرد سياسةً للحد من الاحتكاك الاجتماعي.

النتيجة الرابعة: اتسمت سياسة الدولة العباسية في استيعاب كفاءات أهل الذمة في المناصب الإدارية والعلمية والطبية بالمرونة البراغماتية التي تغلبت في الغالب على الاعتراضات الأيديولوجية. وقد كشفت هذه السياسة

أن الدولة العباسية تعاملت في أحيانٍ كثيرة مع أهل الذمة بوصفهم شركاءً في بناء الحضارة، لا مجرد رعايا من درجة ثانية يحقّ لهم البقاء مقابلَ الامتثال.

النتيجة الخامسة: لم تخلُ العلاقة بين الدولة العباسية وأهل الذمة من توترات وتناقضات وحوادث تضييق شكّلت مناطقَ ظل حقيقية في صورة التسامح العباسي. غير أن هذه التوترات ينبغي قراءتها بوصفها استجابات ظرفية لأزمات سياسية أو دينية آنية لا سياسةً ثابتة ومنهجية، وهو ما يؤكده استمرار الحضور الفاعل لأهل الذمة في المجتمع العباسي عبر الفترة كلها رغم هذه الانتكاسات المتقطعة.

النتيجة السادسة: يكشف التحليل المقارن أن التجربة العباسية في إدارة التعددية الدينية كانت متقدمةً تاريخيًا قياسًا بمعظم تجارب معاصرة لها في الشرق والغرب. غير أن نظام الذمة يظل في أساسه نظامًا تمييزيًا إذا قيس بمعايير المساواة المدنية الكاملة التي عرفها القانون الدولي الحديث، وهو ما يستوجب التمييز بين تقييمه في سياقه التاريخي الخاص وتقييمه بمعايير الحاضر.

ثانيًا: التوصيات

استنادًا إلى ما أسفرت عنه الدراسة من نتائج، تُوصي الدراسة بما يأتي:

التوصية الأولى: الاستمرار في تطوير الدراسات التحليلية المتخصصة في تجارب الحضارة الإسلامية في إدارة التعددية الدينية، مع توظيف الأدوات المنهجية للتاريخ الاجتماعي والقانوني المقارن التي تتيح تجاوز مستوى الوصف السردي إلى مستوى الاستنتاج النظري القابل للتعميم.

التوصية الثانية: تشجيع الدراسات المقارنة المنهجية بين التجربة العباسية وتجارب الدول الإسلامية الأخرى في إدارة التعددية الدينية كالدولة الفاطمية والدولة العثمانية، لأن هذه المقارنة الداخلية كفيلة بالكشف عن ما هو خاص بالتجربة العباسية وما هو مشترك في التقليد السياسي الإسلامي الكلاسيكي.

التوصية الثالثة: الاهتمام بتحقيق المصادر التاريخية المتعلقة بأهل الذمة في العصر العباسي التي لا تزال مخطوطةً، ولا سيما المصادر المكتوبة بأقلام المسيحيين واليهود أنفسهم باللغات السريانية والعبرية، إذ إن هذه المصادر تُقدّم صوت المجتمعات الذمية من الداخل وتُكمّل ما تفتقر إليه المصادر العربية الإسلامية من منظور الطرف الآخر.

التوصية الرابعة: توظيف الدروس المستخلصة من التجربة العباسية في صياغة سياسات عملية تُعزز التعايش في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة، مع التأكيد على أن الاستلهام التاريخي ينبغي أن يكون نقديًا واعيًا بالفوارق السياقية لا استنساخًا حرفيًا لنماذج تاريخية تعمل في شروط مغايرة.

التوصية الخامسة: تعزيز الحضور الأكاديمي العراقي في مجال دراسات تاريخ الأقليات الدينية في الحضارة الإسلامية، وتشجيع الباحثين العراقيين على النشر في هذا الحقل في المجلات المحكّمة المفهرسة دوليًا، مما يُعزز مكانة الأكاديمية العراقية في الحوار العلمي الدولي حول هذه القضايا البالغة الأهمية.

المراجع

أولًا: المصادر التاريخية الأولية

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. (1979م). كتاب الخراج (تحقيق: طه السعد). دار المعرفة.

ابن الأثير، عز الدين. (1997م). الكامل في التاريخ (تحقيق: عمر عبد السلام تدمري). دار الكتاب العربي.

ابن خلدون، عبد الرحمن. (2004م). المقدمة (تحقيق: عبد الله محمد الدرويش). دار يعرب.

ابن قدامة، موفق الدين. (1994م). المغني. دار هجر.

اليعقوبي، أحمد بن إسحاق. (1960م). تاريخ اليعقوبي. دار صادر.

البلاذري، أحمد بن يحيى. (1988م). فتوح البلدان (تحقيق: رضوان محمد). مؤسسة المعارف.

الطبري، محمد بن جرير. (1967م). تاريخ الرسل والملوك (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم). دار المعارف.

الماوردي، علي بن محمد. (1989م). الأحكام السلطانية والولايات الدينية (تحقيق: أحمد مبارك البغدادي). دار ابن قتيبة.

القلقشندي، أحمد بن علي. (1987م). صبح الأعشى في صناعة الإنشا. دار الكتب المصرية.

ثانيًا: الدراسات العربية الحديثة

أحمد، محمد شاكر. (2026). الإسهامات الصناعية لأهل الذمة في بلاد الشام إبان الحروب الصليبية (491–589هـ). آداب الرافدين، 55(103).

الخفاف، مها سعيد حميد. (2025). علاقة الخليفة المأمون مع التلمحري: مقاربة ما بين التسامح الديني والجدل الفكري. مجلة الملوية للدراسات الأثرية والتاريخية، 12(42).

الزيدي، مقداد. (2019م). الدولة العباسية: النشأة والتطور. دار الرشيد للنشر.

النصراوي، ثائر عباس. (2025). التسامح الديني في مدرسة النجف الأشرف. مجلة القبة البيضاء، 4(6).

حمدان، نبيل. (2014م). أهل الذمة في الحضارة الإسلامية. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.

صالح، عبد الحميد. (2018م). التسامح في الإسلام: مفاهيم وتطبيقات. دار الشروق.

عبدالرحيم، حنان محمود. (2025). التعددية الدينية في الهند بعد الاستقلال: دراسة تاريخية تحليلية (1947–2014). مجلة كلية التراث الجامعة، 42(1).

عودة، أسماء هادي كطعة. (2025). الفاطميون وأهل الذمة في بلاد الشام (359–567هـ / 969–1171م). مجلة إكليل للدراسات الإنسانية، 6(عدد خاص).

منعم، سارة فريد، وحسين، بصير إبراهيم. (2025). مفهوم التسامح الديني في فلسفة جون لوك. مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، 17(1).

ثالثًا: المراجع الأجنبية

Bosworth, C. E. (1982). The concept of Dhimma in early Islam. In B. Braude & B. Lewis (Eds.), Christians and Jews in the Ottoman Empire (Vol. 1, pp. 37–51). Holmes & Meier.

Fattal, A. (1958). Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam. Imprimerie catholique.

Gutas, D. (1998). Greek thought, Arabic culture: The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early Abbasid society. Routledge.

Kennedy, H. (1981). The early Abbasid Caliphate: A political history. Croom Helm.

Lapidus, I. M. (2002). A history of Islamic societies (2nd ed.). Cambridge University Press.

Levy, R. (1957). The social structure of Islam. Cambridge University Press.

Stillman, N. A. (1979). The Jews of Arab lands: A history and source book. Jewish Publication Society.

Tritton, A. S. (1970). The caliphs and their non-Muslim subjects: A critical study of the covenant of Umar. Frank Cass & Co.