# سياسة عمر بن عبد العزيز الخارجية وموقفه تجاه أهل الذمة

عز الدين جسّوس

لا تزالُ حقائقُ تاريخيةٌ كبرى تتعلق بالعصر الأُموي عَصِيّةً على المؤرّخين. هذه الفكرة قال بها Sauvaget منذ سنة 1942 وأكّد عليها Bosworth سنة 1972، إذ كتب Sauvaget: «هذه الفترة ذات الأهمية القصوى تبقى لحدِّ الآن غير معروفةٍ بشكل كبير»[1].

إن هذه الملاحظة لا شك أنها لا تنطبق على فترة الحكم الأموي فحسْب، بل وعلى جميع القرن الأول الهجري. وإلى حدِّ الآن لم تتغير هذه الوضعية جذرياً للإجابة على نداء Sauvaget، فقلةُ وعموميةُ الدراسات حول هذا القرن وعلى كلِّ فترة الحكم الأموي لا تغني معارفنا حول الموضوع الذي ما يزال يكتنفه الغموض والصعوبات الناتجة عن ذلك. والأمر الذي لا شك فيه أن الدراسات التي تنجز حول هذه الفترة تكون ذات أهمية كبرى نظراً للتوضيحات التي قد تسفر عنها نتائجها والتي تمكّننا من فهم التطورات لجوانب متعدّدة من التاريخ العربي الإسلامي. ومن ثم فإن عدداً من التساؤلات التي طرحها ويطرحها الدارسون ستجد إجابةً عليها أو على الأقل فإن هذه الدراسات ستحاول رسم معالم تمهيدية للأجوبة المنتظرة.

إن أهم مشكل يرتبط بدراسة تاريخ هذه الفترة يكمن في المشكل المصدري، فكان لا بد من انتظار القرن الثاني وبداية القرن الثالث ـ التاسع والعاشر الميلادي، لكي يهتم المجتمع الإسلامي بتدوين معارفه التاريخية. ومن ثم فالحديث عن

---

(1) Bosworth C. E.: **Radja b. Haywa al Kindi and the Umayyad Caliphs,** in Islamic Quarterly XVI, 1972, pp. 36-80, esp. 36.

الهيستوريوغرافيا Historiographie الأموية مثلاً لا يعدو أن يكون عنواناً غير دقيق للقيام بدراسة حول الموضوع. وقبل بداية فترة التدوين كانت المعارف التاريخية تُتداول بالطريقة الشفوية حتى جمعها الإخباريون ثم المؤرخون. والمسألة الشفوية هذه تُعدُّ خاصيةً من خاصيات الثقافة العربية الإسلامية حتى بعد فترة التدوين. أما وثائق علم الآثار والكتابات والنقوش الأثرية وعلم النقود وأوراق البردي العربية فلا يمكنها في حالتها الراهنة تزويدنا إلا بمعلومات ضنينة جداً حول هذه الفترة باعتبار ضخامة ميدان البحث والمشاكل الكثيرة التي يطرحها التعامل مع هذه المصادر[1]. أمّا الحديث عن مشكل المصادر والذي له أهميةٌ خاصةٌ بالنسبة للمؤرخ وللتاريخ الإسلامي الوسيط فهو أمر يتطلب القيام به تحليلاً طويلاً لا يسمح المجال به الآن باعتبار الاختيار الذي حددناه في هذه الدراسة. وينبغي أن نؤكد هنا على أن تاريخ القرن الأول الهجري وحتى سقوط الحكم الأموي يمثل مجالاً للدراسة والبحث علينا أن نهتم بالعمل فيه وذلك بالتخلي عن عددٍ من نتائج وتفسيرات الرواد الأوائل الذين قاموا بدراسات عامة حول هذه الفترة لأن الدراسة حول هذه الفترة عليها أن تستقي مادة بحثها من كل مصادر الأدب التاريخي التي تتوافر لدينا حول هذا التاريخ لأنها تشكل أهم عناصر أدوات بحثنا ـ إن لم تكن الوحيدة للأسف في حالاتٍ عدة ـ عند القيام بدراسة حول هذا التاريخ.

## I. السياسة الخارجية

راجت منذ زمن ليس بالقصير فكرةٌ أصبحت شائعة حول السياسة الخارجية التي نهجها عمر بن عبد العزيز اتجاه العالم المسيحي وغيره من الأمارات التي كانت على حدود الدولة، لدرجة أنه أصبح هنالك نوعٌ من الإجماع حول طبيعة هذه السياسة بين عدد من الباحثين الذين قاموا بدراسات هي في نفس الوقت عامة وعابرة حول القرن الأول الهجري وإلى سقوط حكم الأسرة الأموية. وترتكز

(1) أنظر حول الموضوع:

Cahen C.: **Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval, VII^e-XV^e siècle,** Paris, 1982, pp. 41-59.

هذه الفكرة على تفسيرين:

(أ) أما الأول فهو لـ Barthold[1] الذي يظن أن عمر بن عبد العزيز لم يكن له استعداد كاف لخوض غمار حركة الفتح أو الجهاد. إلا أن هذا الرأي لا يمكن الأخذ به لأنّ Barthold كان ضئيل الاطّلاع على فترة حكم عمر ويتأكد ذلك بالنقص الواضح والكبير في البيبليوغرافيا التي اعتمدها في مقالته، ومن جهة أخرى، لم يكن الخلفاء الأمويون باستثناء ما حدث بعد وفاة هشام ابن عبد الملك على غير استعداد للقيام بعمليات الجهاد والفتح. فلماذا إذن كان عمر بالأخص على غير استعداد لمواصلة سياسة سابقيه؟!

(ب) أما الثاني فيذهب إليه ثلاثة باحثين: الدوري، وشعبان، وفتحي عثمان[2]؛ ومؤداه أن عمر بن عبد العزيز ـ وهذه فكرة شائعة ـ أوقف عمليات الفتح. غير أنه وجد نفسه في بعض المناسبات مضطراً لخوض معارك على حدود الدولة للدفاع عن دار الإسلام. ويرى الدوري أن عمر بن عبد العزيز اكتفى بإقرار النظام الداخلي للدولة الشاسعة التي اتسعت بسرعة مدهشة في وقت وجيز.

إن هذين التفسيرين يصبان في اتجاه واحد وهو مسألة توقيف عمليات الفتوح، والقول بنهج سياسة خارجية مغايرة لسابقاتها. ولكن إذا دقّقنا النظر وقمنا بتمحيص المعطيات التي توفرها لنا أدوات بحثنا والإشارات المبعثرة التي نعثر عليها في مختلف المصادر فهل نتوصل إلى نفس التفسير أو إلى نفس النتيجة الشائعة؟

لقد فكّر عمر بن عبد العزيز في إخلاء ولاية جِدّ هامة وهي الأندلس بشكل

---

(1) Barthold W. W.: **Caliph Umar II and the conflicting reports on his personality,** in Islamic Quarterly, 1971, pp. 69-95, p. 82.

(2) فتحي عثمان: **الحدود الإسلامية البيزنطية**، القاهرة، 1966، ج 1، ص ص 95 و 96؛ الدوري عبد العزيز: **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، بيروت، 1969، ص 35؛ محمد شعبان: **صدر الإسلام والدولة الأموية**، بيروت، 1983، ص 148.

نهائي[1]. وهذه العملية لا شك أنها تبقى مدهشةً وتثير الاستغراب إذا ما اعتبرنا المبادىء الدينية والسياسية التي كان يؤمن بها عمر. فهو الرجل الذي نشأ في البيئة الحجازية وتشبع بالمبادىء الإسلامية وهو المحدِّث والفقيه[2]. ويتضح أن مشروع الإخلاء هذا يتفق مع التفسيرات التي سبق أن أشرنا إليها. ونضيف في هذا الإطار مسألةً أخرى تأتي في نفس السياق وهي العملية المعروفة لدى الباحثين والتي قام بها مباشرةً بعد توليته الخلافة وتتمثل في الأوامر التي أرسلها إلى مسلمة بن عبد الملك والقاضية برفع الحصار الذي دام سنتين عن القسطنطينية والعودة إلى الشام. غير أنه لا يمكن أن يستفاد من هذا القرار توقيف عمليات الفتوح ـ كما سبق أن اعتقد ـ وذلك راجع إلى الوضعية التي كان يوجد عليها جنود هذه الحملة. وهذا ما يتضح إذا ما تتبعنا مراحل العمليات العسكرية التي قامت بها.

كانت الحملة العسكرية التي قادها مسلمة بن عبد الملك ضد القسطنطينية (97 ـ 99هـ/ 715 ـ 717م) كبيرةً للغاية. وكان الوليد بن عبد الملك قد أقام سنة 95هـ/ 713م استعدادات ضخمة في البر والبحر من أجل ذلك. لكنه توفي قبل تحقيق مشروعه. وتبنّى الفكرة خلفه وأخوه سليمان الذي أرسل الجيش الضخم ضد القسطنطينية تحت قيادة أخيه مسلمة. إلا أنه بعد مرور سنتين على الحصار المضروب على المدينة: «كان الوضع سيئاً للغاية وسط المسلمين الذين أكلوا دوابهم عن آخرها وجذوع الأشجار بل وصل بهم الأمر إلى أكل جلد سروجهم. وفي هذا الوقت لم يستطع سليمان في دابق أن يرسل أي مدد إلى مسلمة. وفي النهاية توفي الخليفة»[3]. وخلال هذا الوقت كان عمر في دابق

(1) أنظر دراستنا حول الموضوع بعنوان: «**مشروع إخلاء الأندلس ومشكل تنظيمها المالي**»، في الاجتهاد، العدد (22)، شتاء 1994/ 1414، ص ص 83 ـ 105.

(2) ابن عبد الحكم: **سيرة عمر بن عبد العزيز**، بعناية أ. عبيد، القاهرة، 1927، ص 19، ص 167؛ الرامهرمزي: **المحدث الفاصل**، بعناية م. الخطيب، بيروت، 1971، ص 603؛ ابن الجوزي: **مناقب عمر بن عبد العزيز**، بعناية: M. C. Becker، برلين، 1900، ص 10؛ ابن حجر: **تهذيب التهذيب**، الهند، حيدرأباد 1910/ 1326، ج 7، ص 476.

(3) Canard M.: **Les expéditions des Arabes contre constantinople,** Paris, 1926, p. 89.

يقيم مع الخليفة وكان الجميع يتلقّى الأخبار اليومية حول مسار الحملة. وبعد وفاة سليمان ونظراً لعدم جدوى مواصلة الحصار بجيش ـ أو ما تبقى منه ـ في حالة جدّ سيئة أمر عمر مباشرةً بعد تولية السلطة بانسحاب الجيش وبنشر الخبر بين الفرق العسكرية[1]. وحسب Canard فإن القائد العسكري الكبير لم يمتثل في حينها لأوامر الخليفة، بل طلب منه أن يمهله أياماً متذرعاً بأن المدينة كانت على وشك السقوط في يده. غير أنه وفي النهاية امتثل لأوامر الخليفة وانسحب وجيشه في حالة جد رديئة[2].

وباعتبار هذه الوضعية لم يطق عمر ترك الجيش في مثل هذه الوضعية الانتحارية. ومن أجل تسهيل عودة الجند طلب الخليفة من سكان أرمينية مساعدة الفرق العسكرية بواسطة تقديم مساعدات علاجية. كما أرسل لهم مؤونة تتكون من أطعمة وعتاد حربي ومواد ضرورية لمساعدتهم على عملية الانسحاب[3]. غير أنه وعند عملية الانسحاب حاول ليو الثالث مرتين بمساعدة حاكم طوانة إعاقة عودة الجيش ولكن دون جدوى، حيث استطاع مسلمة تجنب الخدع العسكرية للفرق البيزنطية. ومواجهةً لذلك استطاع القائد مسلمة رغم رداءة ظروفه بثّ الفوضى والهلع داخل الأراضي البيزنطية التي مرّ منها[4].

وهكذا رُفع الحصار عن القسطنطينية في صفر 99 (سبتمبر 717)، وكان على العالم الإسلامي انتظار القرن الخامس عشر وبالضبط سنة 1453 لكي يستولي العثمانيون على هذه المدينة. ويرى WATT بأن هزيمة مسلمة هذه كان لها وقع بارز على التاريخ العالمي لأن السلطة العربية حصرت في إفريقيا الشمالية

---

(1) ابن سعد: **الطبقات الكبرى**، بعناية Sachau E.، ليدن، 1905، ج 5، ص 292.

(2) Canard, op.cit., p. 89.

(3) اليعقوبي: **تاريخ**، بعناية M. T. Houtsma، ليدن، 1969، ج 2، ص 363؛ الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1964، ج 6، ص 556؛ مجهول: **العيون والحدائق في أخبار الحقائق**، بعناية De Goeje، ليدن، بريل MDCCLXV، ص 3.

(4) عثمان فتحي: **الحدود الإسلامية**، ج 2، ص ص 95 و 96.

وفي آسيا الوسطى وفي الشمال الغربي للهند، وبالنتيجة وخلال هذه الفترة لم تخضع أوروبا الشرقية للعرب[1].

وشجّعت هذه الهزيمة البيزنطيين على القيام بتحرشات عسكرية ضد المدن الإسلامية الواقعة على الحدود بين الطرفين. ولهذا هاجموا، حسب البلاذري، اللاذقية المدينة الساحلية سنة 100/ 718 وخربوها. فأعاد عمر بناءها وتحصينها وتباحث مع ليو الثالث حول إطلاق سراح المسلمين الذين أسروا عند الغزو[2]. غير أن اليعقوبي يجعل تاريخ هذا الغزو البحري خلال حكم سليمان بن عبد الملك الذي قام بإرسال حملة بحرية ضد البيزنطيين بقيادة عمر بن هبيرة[3].

ولا شك أنّ عمر كان يعي جيداً هذه النتيجة الحتمية التي ترتبت على الانسحاب الضروري لمسلمة. وباعتبار ذلك أمر بتوجيه حملات عسكرية ضد الأراضي البيزنطية. ويمكن أن نلاحظ هذا الأمر ابتداءً من عملية إرسال المؤن إلى مسلمة، أي بعد وقت قصير من توليه الخلافة. فالمؤن ذاتها كانت تحملها حملةٌ عسكرية مكلفة بالقيام بعمليات حربية داخل التراب البيزنطي[4].

وكانت هذه الحملات العسكرية التي تسمى في المصادر العربية بالصوائف والشواتي تمثل استراتيجية عسكرية ذات بعدين: يتمثل الأول في ضمان حدود الدولة والمحافظة عليها، ويتمثل الثاني في صد البيزنطيين عن التفكير في محاولة استرجاع مناطقهم السابقة. وهذه السياسة التي كانت سارية المفعول خلال فترة حكم الأسرة الأموية كانت تنجح في بعض المناسبات في ضم أراضي جديدة للعالم الإسلامي. ونهج عمر بن عبد العزيز نفس السياسة،

---

(1) WATT M.: **The Majesty that was Islam,** New York, 1974, p. 36.

(2) البلاذري: **فتوح البلدان**، بعناية رضوان محمد رضوان، بيروت، 1978، ص 139.

(3) اليعقوبي: تاريخ، ج 2، ص 359.

(4) ابن خياط: **التاريخ**، تحقيق أكرم ضياء العمري، بيروت، دمشق، 1977، ص 324؛ اليعقوبي: **تاريخ**، ج 2، ص 363.

إذ كان يتناوب على قيادة هذه الحملات خلال حكمه كل من الوليد بن هشام وعمر بن قيس. وفي إطار نفس الاستراتيجية عمل عمر على تحصين الثغور التي تقع على الحدود الإسلامية البيزنطية لضمان حماية سكانها. فعمل عمر على إخلاء طرنطة ونقل سكانها إلى ملطية التي أعيد بناؤها بعد أن كانت خراباً. وعين عجونة بن الحارث والياً على المدينة، وأمره هو الآخر بالقيام بحملات موسمية ضد الأراضي البيزنطية[1].

وينبغي ألا ننخدع مرة أخرى بمسألة إخلاء طرنطة ونظن أن ذلك كان تراجعاً للقوة الإسلامية. فالأمر ينطوي على مغزى استراتيجي هام يتمثل في أن هذا الثغر كان يتواجد في عمق الأراضي البيزنطية وبعيداً على الإمدادات الإسلامية. وبالنتيجة كان يعيش وأهله في خطر دائم لأنه كان في متناول «الروم»، وتجنباً لهذا الخطر أخلى عمر طرنطة وحصّن ملطية التي غدت أهم ثغر في الجزيرة. وفكر أيضاً في إخلاء المصيصة إحدى ثغور الشام. وحسب رواية الواقدي قام الخليفة بزيارة تفقدية لضواحي هذه المدينة وأراد إخلاء جميع الثغور التي تقع بين المصيصة وإنطاكية غير أنه وبعد الاستشارة نصح بعدم القيام بهذا العمل لسبب هو في نفس الوقت أمني واستراتيجي لأنه إذا ما تم التراجع عن هذه المنطقة فإن إنطاكية ستصبح بدورها عرضة للغارات البيزنطية[2].

وإذا انتقلنا إلى منطقة بلاد ما وراء النهر وهي منطقة بعيدة نوعاً ما عن المنطقة السالفة الذكر في آسيا الصغرى فإننا نرى تطبيق نفس السياسة ونفس الهدف

---

(1) الأصبهاني أبو نعيم: **حلية الأولياء**، القاهرة، بدون تاريخ، ج 5، ص 334؛ ابن الأثير: **الكامل**، بعناية أ. النجار، القاهرة، 1317، ج 4، ص ص 159 و 160؛ ابن خلدون: **تاريخ**، بيروت، 1962، ج 3، ص 145؛

Le Strange: **The lands of the Eastern Caliphate,** Cambridge, 1930, pp. 120, 121.

وحسب كتاب **العيون والحدائق** لمؤلفه المجهول، ص 27، أن عمر اشترى ملطية من البيزنطيين بمائة ألف أسير. لكن يبدو أن عدد الأسرى في الرواية مرتفع جداً، ومن جهة أخرى، فإن ملطية كانت في ملكية المسلمين.

(2) البلاذري: **فتوح**، ص 170؛ عثمان فتحي: **الحدود الإسلامية**، ج 2، ص ص 26 ـ 97.

الاستراتيجي. فمنطقة بلاد ما وراء النهر وباعتبار الفتح الحديث للمنطقة لم تكن قد عرفت بعد انصهاراً وتمازجاً بين الفاتحين والسكان المحليين وكانت العملية في مرحلة تبلور. وكانت تقيم بالمنطقة حامية عسكرية مهمة تتكون من المقاتلين وأسرهم. وكان جميع الجند مستعداً للغزو لفتح أراضي التُرك والاستقرار بها. ويبدو أن وضعية المسلمين كانت حرجةً بالمنطقة وهذا ما دفع عمر إلى إصدار أوامره إلى عامله على خراسان عبد الرحمٰن بن نعيم بالعمل على سحب القوات الضاربة في بلاد ما وراء النهر. وهذه الفكرة سبق أن تبناها سليمان بن عبد الملك ويبدو أن عمر عمل بها[1]. غير أن الجند رفض الامتثال لأوامر الخليفة بدعوى أن أراضي مرو بخراسان ليست كافيةً من حيث مساحتها، خاصةً فيما يتعلق بالأراضي الزراعية التي كان المقاتلون يطمحون في الاستيلاء عليها[2].

وقد يفسر هذا الرفض أيضاً باعتبار المشكل العسكري والأمني الذي كانت تعيشه المنطقة مع زنبيل الذي لم يدخر وسعاً في خلق متاعب للنظام العربي الإسلامي[3]. ولا نستطيع معرفة ما إذا كانت هنالك علاقة بين سياسة عمر هذه وإحدى الغارات التي قام بها الترك ضد أذربيجان التي كانت تابعة لإقليم أرمينية، نظراً لعدم توافر دلائل أو إشارات نتمسك بها. وردّاً على هذه الغارة وبناءً على الأوامر التي أرسلتها دمشق تم تنظيم حملة عسكرية مضادة تحت قيادة عامل أرمينية عبد العزيز بن حاتم الباهلي الذي مزق الترك وسجن عدداً كثيراً منهم[4].

كما أُرسلت حملةٌ أخرى إلى بلاد ما وراء النهر، بدون شك من أجل تدعيم

(1) البلاذري: **فتوح**، ص ص 411 ـ 412.

(2) اليعقوبي: **تاريخ**، ج 2، ص 363؛ الطبري: **تاريخ**، ج 6، ص 568.

(3) Bosworth C. E.: **Sistan under the arabs from the Islamic conquest to the rise of the Saffarids** (651-864) Rome, 1968, pp. 61-67.

(4) ابن خياط: **تاريخ**، ص 320؛ الطبري: **تاريخ**، ج 6، ص 554؛ مجهول: **العيون والحدائق**، ص 3.

الوجود الإسلامي، حيث استطاع الجند التوغل داخل المنطقة. إلا أن الحملة تراجعت إلى منطقة الشاش بعد أن وجدت نفسها محاطةً بالأتراك من كل جانب. ويذهب أبو عبيدة معمر بن المثنى إلى القول إن عبد الله اليشكري، قائد الجيش، كان في نيته الدخول إلى الأراضي الصينية[1].

وزيادةً على ذلك، وليس بعيداً عن المنطقة، قاد عامل السند عمر بن مسلم أخو القائد المشهور قتيبة، بأمرٍ من عمر بحملة عسكرية ناجحة ضد المجال الهندي[2].

وبالنتيجة نخلص إلى عدم وجود حملات عسكرية كبرى موجهة للفتح كما كان عليه الحال في حياة الخلفاء الأوائل السابقين. غير أن الأمر الذي يتضح جلياً هو أن العمليات العسكرية لم تتوقف خلال حكم عمر بن عبد العزيز. وهنا يكون علينا أن نطرح السؤال التالي: هل قام عمر بتغيير الاستراتيجية العسكرية التي سارت عليها الدولة الإسلامية تجاه «دار الحرب»؟ قبل أن نجيب على هذا السؤال علينا أولاً أن نرى ماذا كان يحدث في الإقليم الذي كان عمر يرمي إلى إخلائه. فبعد أن قام السمح بن مالك الخولاني بإقرار النظام السياسي والإداري والمالي بالأندلس اتّبع نفس السياسة العسكرية لسابقيه. وأول ما قام به في هذا الميدان هو قيادة حملة ضد بلاد الغال، حيث قاد السمح الجند إلى ما وراء جبال البرانس حتى وصل إلى أبواب طلوشة Touluse. أزعج هذا التقدم السريع دوق أكيتانيا الذي خاض معركةً لا هوادة فيها ضد السمح لدرجة أن شجاعة وبطولة المقاتلين أدت إلى سقوط أغلب الجند في ساحة المعركة بما فيهم القائد السمح وذلك في 9 ذي الحجة 102/ 10 يونيو 721. أما ما تبقى من الجيش فالتف حول قيادة عبد الرحمٰن الغافقي الذي نجح في تدبير عملية الانسحاب[3].

---

(1) البلاذري: **فتوح**، ص 415.

(2) البلاذري: **فتوح**، ص 429.

(3) ابن القوطية: **تاريخ افتتاح الأندلس**، بعناية أ. الطباع، بيروت، 1967، ص 39؛ ابن عذاري: **البيان المغرب**، بعناية Colin G. S. et Levi Provinçal، 1967، ج 1، ص 26؛
= Levi-Provinçal E.: **Histoire de l'Espagne musulmane,** Leiden, 1950, T. 1, p. 39;

ويرى Barthold أن مدينة نربون قد تم فتحها وتحصينها في خلافة عمر بن عبد العزيز. لكن يبدو أن هذه المدينة كانت تحت الحكم الإسلامي قبل هذه الفترة[1]. وذلك راجع إلى أنه لا يشير أي مصدر أو أية دراسة إلى هذه المسألة التي ذكرها Barthold فلا ندري من أين أتى بهذا الخبر، إضافةً إلى أنّ ابن عبد الحكم[2] يشير إلى أن مدينة نربون كانت أقصى ثغر تصل إليه رسائل دمشق. وبالنتيجة فمن المستبعد أن تكون المدينة أخضعت في فترة حكم عمر.

أما الجواب على السؤال الذي طرحناه أعلاه فجميع الأحداث التي سقناها ترسم معالم جوابه.

فيتضح أولاً أن الحملات الفصلية أو الموسمية ضد الأراضي البيزنطية لم تتوقف خلال هذه الفترة. ففي عام 99/ 717 وهي السنة التي استخلف فيها عمر أرسل العاهل الأموي غزوة صيفية ضد آسيا الصغرى تحت قيادة عمر بن قيس الكندي. وفي شرق الدولة قاد عامل السند عملية عسكرية ناجحة ضد الأراضي الهندية. وفي الغرب قاد عامل الأندلس فرقه العسكرية في حملة ضد بلاد الغال والتي تركت بصماتها وراء مدينة نربون. وفوق ذلك قام عمر بتحصين «الثغور» رغم أننا نسمع بإخلاء بعضها ـ ويعتبر هذا العمل أساسياً للمحافظة على أمن واستقرار الحدود. وعلينا مرةً أخرى أن نؤكد في هذا المجال أننا لن نسمع عن وجود عمليات كبرى للفتح كما كان الحال سابقاً خلال القرن الأول الهجري وقبل خلافة سليمان بن عبد الملك. غير أننا، ومن وجهة أخرى، سوف لن نسمع عن عمليات عسكرية مماثلة تحت حكم الخلفاء اللاحقين له، باستثناء وجود بعض الحملات العسكرية المتفرقة في مناطق مختلفة وهي قليلة إذا ما قورنت مثلاً بالعمليات العسكرية التي تم تدشينها إبان حكم عمر بن الخطاب. فلماذا القول إذن ـ وهذا أمر غريب ـ

= حسين مؤنس: **فجر الأندلس**، القاهرة، 1959، ص 246.

(1) Barthold, **Caliph Umar II**, p. 82.

(2) ابن عبد الحكم: **فتوح مصر**، بعناية Torry, Charles C.، ليدن، 1920، ص 208.

إن عمر بن عبد العزيز عمد إلى التقليل أو توقيف عمليات الفتوح، أو القول بأنه لم يكن له استعداد للقيام بتنظيم عمليات الفتح؟!

إن تولية الحكم لشخص مثل عمر وفي فترة مثل التي عاش فيها يعد تدبيراً ذا أهمية بالغة بالنسبة للتاريخ الإسلامي ـ وقد يمكن قول نفس الشيء عن سليمان ـ ويمكن أن نقول إنه الرجل المناسب ليس في المكان المناسب فحسب، بل أيضاً في الزمان المناسب. ذلك أن السرعة التي تمت بها حركة الفتح نتج عنها إنشاء دولة شاسعة المجال ومترامية الأطراف وانعكس ذلك على الوضعية المالية والاجتماعية لمختلف العناصر البشرية. ويرتبط الأمر بعملية الانصهار والتعايش بين الفاتحين الذين كانوا يهدفون إلى امتلاك أراضي زراعية والاستقرار عليها بين سكان المناطق المغلوبة. ومما لا شك فيه أن المسألة كانت تستدعي اهتماماً أكثر وبشكل جدي بعملية الاستقرار الداخلي. كما نتج عن تلك الوضعية أن أصبح التواجد الإسلامي مهدداً في الولايات النائية باعتبار أن لا السلطة المركزية ولا السلطة المحلية لم تعر اهتماماً بالغاً لعملية التنظيم الداخلي بإحكام الانصهار والاندماج، على الرغم من تواجد تعايش بين الطرفين، أي بين الفاتحين وسكان المناطق المغلوبة. ولا شك أن تراجع حركة الفتوح الكبرى تعود في بعض أسبابها إلى هذه المشكلة. لقد كان على الفاتحين والفئة التي تملك زمام السلطة إحداث جو من التآلف بين نظام الحكم وسكان المناطق المفتوحة من جهة، ومن جهة أخرى بين العرب المسلمين والسكان المحليين. ولا يتأتى ذلك إلا بتنظيم محكم للميدان المالي والإداري والاقتصادي والاجتماعي. أما عمر بن عبد العزيز فقد كان شديد الاهتمام بالسياسة الداخلية، حيث جعلها من أولويات أعماله وأهدافه. ومن أجل ذلك راقب بشكل دقيق وباستمرار جميع موظفيه وعماله وأرسل لهم الرسائل تباعاً باعتبار ذلك. وإذا كان الخلفاء السابقون له قد اهتموا بنشر الإسلام في «دار الحرب» فإن عملية نشر الإسلام هذه اتخذت بعدين خلال حكم عمر: فالبعد الأول يمكن أن نطلق عليه التقليدي لأن الخليفة نهج نفس السياسة الخارجية لسابقيه، وهذا ما اتضح لنا بشكل جيد، ويضاف إلى ذلك المراسلات التي قام بها مع حكام بعض المناطق. أما البعد الثاني فيتمثل في

اهتمامه بنشر الإسلام داخل مجال «دار الإسلام». ومن أجل ذلك أرسل عدداً من الفقهاء لمناطق مختلفة للدعوة إلى الإسلام. بل إنه وأكثر من ذلك كان يرى أن عملية التعليم هذه أكثر نفعاً خلال فترة حكمه على الأقل من عملية الفتوح لأنها تمكن من تركيز الإسلام في مجال الدولة الشاسع. وكان هذا النهج هو المحور الأساسي للسياسة الداخلية التي ارتسمها عمر. ذلك أنه فضل إدماج السكان المحليين لمختلف الولايات والاهتمام بعملية انصهارهم وإعطاء صورة متراصة وموحدة للمجتمع الإسلامي. ولعل التركيز على هذه السياسة هو الذي جعل بعض الباحثين يظنون أن عمر بن عبد العزيز أوقف عمليات الفتوح. إلا أنه على الرغم من ذلك ـ اتّبع نفس السياسة ونفس الاستراتيجية العسكرية للحكام السابقين بأن أبقى على ضربات القوة التي كانت ضروريةً للحفاظ على قوة الدولة وتأمين سلامة الحدود. وانتهج سياسة الفتح كلما سمحت الظروف بذلك.

لم تقتصر سياسة عمر في عملية الفتح على اتّباع سياسة الحملات العسكرية بل نجده يسلك سبيلاً آخر اعتمد عليه في نشر الإسلام وتوسيع رقعة البلاد بواسطة حوار تمثل في مراسلات أرسلها إلى عاهل الهند وحكام بلاد ما وراء النهر والعاهل البيزنطي ليو الثالث. وهذا العمل إذا ما أضفناه إلى اهتمامه بالشؤون الداخلية يفسر لنا ذهاب البعض إلى القول إن عمر أوقف عمليات الفتوح.

تبقى الروايات التي تتوافر لدينا حول هذا الأمر ضنينة وممتزجة بالطابع الأسطوري وهذا ما يجعلها مضطربة. غير أن مسألة المراسلات والحوار هذه تتفق مع فكر عمر الذي كان يرسل رسائل كثيرة ومتنوعة إلى عماله، كما أنه نهج طريق الحوار مع فرق المعارضة مثل الخوارج[1] والقدرية[2]. وهذا

(1) أنظر على سبيل المثال ابن عبد الحكم: **سيرة**، ص ص 89 ـ 90 وص 130 وص 134؛ ابن سعد: **الطبقات**، ج 5، ص ص 263 ـ 264؛ والطبري: **تاريخ**، ج 6، ص ص 555 وص 556؛ والأصبهاني، أبو نعيم: **حلية الأولياء**، ج 5، ص 309؛ ابن جوزي: **مناقب عمر**، بعناية Becker، برلين، 1900، ص 43؛ وكذلك المصدر المجهول المؤلف: **تاريخ الخلفاء**، بعناية Grayaznevitch، موسكو، 1967، ص 367.

(2) أنظر الأصبهاني: **حلية**، ص ص 346 ـ 353؛ وابن الجوزي: **مناقب عمر**، ص ص 35 ـ =

الحوار كان يعتمد وسيلةً أولى للتعامل قبل اللجوء إلى تدبير آخر.

أما الرسائل الموجهة إلى حكام السند والهند، وحسب البلاذري[1]، فإنّ عمر كتب عدة رسائل إلى ملوك السند حثهم فيها على اعتناق الإسلام وأنه بإمكانهم إذا ما فعلوا ذلك الاحتفاظ بسلطاتهم وممتلكاتهم. ويقال، حسب هذه الرواية، بأنهم تحولوا إلى الإسلام عندما سمعوا بعدل وسياسة عمر. وبالنتيجة وحسب اليعقوبي[2] أرسل عاهل التبت في الهند رسالة جوابية يطلب فيها من عمر أن يرسل له فقيهاً لكي يتعلم مبادىء الإسلام. وكانت الرسالة التي وجهها ملك التبت على الشكل التالي، حسب رواية نعيم بن حماد عند ابن عبد ربه: «أما بعد فإني قد بعثت إليك بهدية، وما هي بهدية ولكنها تحية، قد أحببت أن تبعث إلي رجلاً يعلمني ويفهمني الإسلام! والسلام». وعند ذلك اختار الخليفة الصلت بن عبد الله الحنفي وأرسله للقيام بهذه المهمة[3].

أما المراسلات التي دارت بين عمر والعاهل البيزنطي ليو الثالث والتي تنطوي، حسب ما يتوافر لدينا، على الجدال الذي يدور بين المسيحية والإسلام، فلا نعثر عليها لحد الآن في المصادر العربية التي توجد بين أيدينا. وكل ما توفره لنا هو تبادل للسفارات بين دمشق والقسطنطينية. أما نصوص المراسلات فيطلعنا عليها، Ghevond Vardabed الأرميني ـ على طريقته ـ في كتابه الذي ترجم تحت عنوان: «تاريخ الحروب والغزوات العربية في أرمينية». وقبل الحديث عن نصوص المراسلات نتعرف على السفارات المتبادلة بين الطرفين.

يطلعنا المسعودي صاحب الميول العلوية على سفارة أرسلها عمر إلى ليو

---

= 36؛ وكذلك:

Van Ess; J.: **Umar and his epistle against the Qadariya,** in Abr Nahrain, 1971, pp. 19-26.

(1) **فتوح**، ص 429؛ ابن الأثير: **الكامل**، ج 4، ص 155.

(2) **تاريخ**، ج 2، ص 363.

(3) ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، بعناية أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإبياري، القاهرة، الطبعة الثانية، 1948، ج 2، ص 202؛ ابن الأثير: **الكامل**، ج 4، ص 155.

الثالث. وكانت مهمة هذه السفارة التي نجهل الأشخاص الذين شاركوا فيها غير واضحة، غير أنها كانت: «في أمرٍ من مصالح المسلمين وحقٍّ يدعوه إليه»[1]. ولعلَّ الجملة الأخيرة تمكِّننا من الذهاب إلى أنَّ عمر كان يدعو الامبراطور البيزنطي للإسلام. وهذه المسألة تشكل أحد الموضوعات المهمة في نصوص Ghevond. غير أنه يبدو أن البعد الذي كانت ترمي إليه رواية المسعودي هو إبراز عدل وتقوى عمر بن عبد العزيز والتأكيد على ذلك بواسطة العاهل البيزنطي. وتنتهي هذه الرواية بالقول إن ليو الثالث لما سمع بوفاة عمر خلع تاجه وجلس على الأرض، وهذا النوع من الروايات لا شك أنه يتمشى مع التعاطف العلوي الشيعي مع عمر بن عبد العزيز نعياً على الخلفاء الأمويين الآخرين لدرجة أن المسعودي لا ينعت أي خليفة أموي بلقب أمير المؤمنين باستثناء عمر. وانتهت هذه السفارة على هذه الشاكلة بموت الخليفة الذي قد يبدو أنه أرسلها للمناقشة والتباحث في مشكل أسرى الحرب.

وثمة رواية أخرى لابن عساكر، أحد المؤرخين المتأخرين والذي يهتم بالروايات الشامية، وتطلعنا هذه المرة على سفارة أرسلها ليو الثالث لعمر. وهذه السفارة كانت تتكون من عشرة أفراد تحت رئاسة أحدهم غير أننا لا نعرف أياً منهم، كما هو الحال في السفارة السابقة. والغريب في هذه السفارة هو أنها جاءت بحراً ورست على السواحل المصرية ودخلت المجال الإسلامي من مصر وليس انطلاقاً من الساحل الشامي أو عبر البر من شمال الشام باعتبار قرب المنطقة من التراب البيزنطي!

وتضيف رواية ابن عساكر أخباراً تثير عدداً من تساؤلاتنا، وتقول بأن هذه السفارة طلبت مقابلة عمر غير أننا لا نعثر على أية إشارة لهذه المقابلة. كما طلب أعضاؤها أيضاً السماح لهم بزيارة مسجد دمشق. وتقول الأسطورة في هذا المجال إن الفن الزخرفي للمسجد بهر أنظار البيزنطيين لدرجة أن أحدهم أغمي عليه من

(1) المسعودي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بعناية محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1958، ط. الثالثة، ج 3، ص 195.

جراء ذلك. وعندما علم الخليفة بهذه الحادثة ـ وقد كان يرمي لإزالة تلك الزخرفة نظراً لجمالها الباهر ـ أعرض عن ذلك باعتبار أن الأمر كان يغيظ «الكفار»[1].

ويقال أيضاً في مجال العلاقات بين الجانبين إن عمر عندما كان في مرضه الأخير وعلى فراش الموت أرسل له ليو الثالث أفضل أساقفته الأطباء لمعالجته. غير أن الخليفة وفي مناسبة أخرى كان على استعداد لإرسال حملة عسكرية كبرى لتحرير أحد الأسرى المسلمين والذي قام ليو الثالث بتعذيبه، وعندما علم الإمبراطور بذلك أقلع عن عمله وأرسل الأسير إلى الخليفة خوفاً من تهديد هذا الأخير[2].

وعلى هذه الشاكلة تنتهي المعلومات التي توفرها لنا مصادر الأدب التاريخي العربية حول العلاقات بين دمشق والقسطنطينية خلال هذه الفترة. ونجد داخل هذه المعلومات الاحتكاك الواضح بين التاريخ والأسطورة، هذا الاحتكاك الذي يعكس في نفس الوقت الصراع بين الجانبين ويمنحنا أيضاً نظرةً على فكر مجتمعات العصور الوسطى.

## II. نصوص المراسلات بين عمر بن عبد العزيز وليو الثالث

ما ينبغي الإشارة إليه في هذا الموضوع بادي الرأي ـ وهو أمر أصبح متداولاً بين المتخصصين ـ النصوص التي يوفرها المؤرخ الأرميني غيفوند Ghevond[3] الذي يرجع إليه تأليف كتاب بعنوان: «تاريخ ظهور محمد وخلفائه الذين أخضعوا الكون وبالأخص أرمينيا»: «Histoire de l'apparition de Muhammad et de ses successeurs qui ont subjugué l'univers et spécialement l'Armenie» غير أن

(1) ابن عساكر: **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق صلاح الدين المنجد، دمشق، 1951، ج 2، ص 42 ـ 44.

(2) ابن عبد الحكم: **سيرة**، ص ص 118 ـ 119، وص 176.

(3) Ghevond Vardabed: **Histoire des guerres et des conquetes des Arabes en Arménie,** traduite par Garabed V. Chahnazarian, Paris, 1856, pp. 40-97.

Chahnazarian Garabed الذي ترجم المصدر من اللغة الأرمينية إلى الفرنسية اختار له عنواناً مغايراً للسابق، إذ أطلق عليه: «تاريخ الحروب والغزوات العربية في أرمينيا»: «Histoire des guerres et des conquêtes Arabes en Armenie»، وذلك لأن الكتاب تبدأ أخباره بوفاة الرسول سنة 632م. والمعلومات التي يوفرها هذا المصدر تنتهي سنة 788م. وإذا كنا لا نعلم بالتحديد تاريخ ميلاد ولا تاريخ وفاة Ghevond فإننا نعلم رغم ذلك أنه عاش في النصف الأخير من القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري)، وكان بالنتيجة شبه معاصر للأحداث الأخيرة التي رواها.

بدون أدنى شك الآن، إن نصوص Ghevond حول المراسلات التي دارت بين عمر وليو الثالث ليست هي الوحيدة التي نملكها حول الموضوع. فنجد أولاً إشارات تتعلق بهذه المراسلات في مصادر بيزنطية لم أستطع للأسف الاطّلاع عليها[1]. بالإضافة إلى أن ثلاثة مؤلفين أرمينيين متأخرين يمثلون مرجعاً حول الموضوع وبالأخص فيما يتعلق بجواب ليو الثالث، فهناك: Thoma Ardzuni (936) في **تاريخه**؛ Kirakos de Gandzac, 6 (1972) في **تاريخ أرمينية**؛ (1272)، وVartan في **التاريخ العالمي**[2].

أما بالنسبة لوجود هذه المراسلات ضمن مصادر عربية، فقد فكّر A. Jeffery[3] في دراسته التي قام بها سنة 1944 أنه ليس من المستبعد فيما بعد العثور على نصوص المراسلات في المصادر العربية الإسلامية التي كانت وما تزال بحاجةٍ إلى الاهتمام بنشرها. ويبدو أن ظن هذا الباحث كان في محله عندما قام Jean-Marie Gaudeul[4] سنة 1984 ومن خلال دراستين سابقتين لفقرته بإثبات وجود نص عربي يتعلق بالمراسلات بين عمر وليو

---

(1)، (2) Jerrery A.: **Ghevond's text of the correspondence between Umar II and Leo III, The Harvard Theological Review,** October, 1944, pp. 269, 270.

(3) المرجع السابق، ص 331.

(4) Gaudeul J. M.: **The correspondence between Leo and Umar: Umar's Letter re-discovered?** ISLAMO CHRISTIANA, 10, 1984.

الثالث، فقد تم العثور على جزءٍ من المراسلة سنة 1966 نشره Dominique Sourdel[1] وهو عبارة عن «أهجية مجهولة المؤلف» يرجع تاريخها إلى القرن التاسع الميلادي/الثاني الهجري. أما الجزء الآخر، فقد عثر عليه سنة 1972 ضمن ترجمة إسبانية للأصل باللغة العربية داخل مخطوط مورسكي نشرته Denise Cardaillac[2] واستطاع Gaudeul من خلال ذلك إعادة تركيب النص العربي الذي أطلق عليه مؤلفوه عنوان «رسالة عمر لليو».

أما النصوص التي تتوافر لدينا حول الموضوع فهي أربعة أصناف:

**1 ـ نصوص Ghevond Vandabed الأرميني**: هذه النصوص ذات الأصل الأرميني ترجمت ضمن كتاب Ghevond إلى اللغة الفرنسية وقام Arthur Jeffery بدراستها وترجمتها إلى الإنجليزية. واعتمد J. M. Gaudeul في دراسته حول الموضوع على الدراسة الإنجليزية.

وتمثل نصوص Ghevond هذه جزءًا هاماً من كتابه وتتميز رسالة عمر بن عبد العزيز الواردة فيها بالقِصَر إذ لا تتعدى الصفحتين (من ص 40 إلى ص 42). أما رسالة ليو الثالث فهي طويلة جداً، تمتد على طول خمس وخمسين صفحة (من ص 42 إلى ص 97).

كما أن رسالة عمر تتميز أيضاً بكونها عبارة عن عدد من التساؤلات والاستفسارات حول المسيحية ومبادئها، في حين نجد أن رسالة ليو الثالث تضم الجواب والتفسير المتعمقين والطويلين. غير أن Jeffery[3] يشك في الأصل الأرميني لهذه المراسلات ويتفق مع Gaudeul في هذا المجال[4].

---

(1) Sourdel, P.: **Un pamphlet musulman anonyme d'époque abbasside contre les Chrétiens,** Revue des Etudes Islamiques, 34, 1966, pp. 1-33.

(2) Cardaillac D.: **La polémique anti-chrétienne du manuscrit aljamiado, No. 4944, de la Bibliothèque Nationale de Madrid** (Université Paul Valéry, Montpellier, 1972, 2 vols).

(3) Ghevond's text, p. 331.

(4) **The correspondence between Leo and Umar.** pp. 114-116.

ويعتقد Jeffery أن أصل هذه النصوص كان باللغة الإغريقية؛ فهو يقول: « . . . يبدو أن النصوص التي يوردها Ghevond تشكل حجة قاطعة على أن أصلها كان باللغة الإغريقية، كما أن الأشكال الأرمينية لبعض الأسماء الشخصية توحي كذلك بأن Ghevond قرأها بشكلها الإغريقي وليس بشكلها العربي»[1].

ويدلل Jeffery[2] أيضاً بذلك بأن النصوص اللاتينية ذاتها لا تشكل أصلاً للمراسلات لأنها متأخرة وألّفت بعد الفترة التي عاش فيها كل من ليو وعمر. وأنها كتبت حوالي نهاية القرن التاسع الميلادي وبداية القرن العاشر/أواخر القرن الثاني الهجري وبداية القرن الثالث، وهذا ما يذهب إليه Dominique Sourdel[3].

**2 ـ النصوص اللاتينية**: وهي عبارة عن رسالة أرسلها ليو «الفيلسوف» إلى عمر ويمكن العثور عليها في Migne Patrologia Graeca vol. 107, col. 315-324[4]. ويؤكد Gaudeul أنها لا تتشابه في كثير من شكلها ومضمونها مع نصوص Ghevond[5] ويتفق مع Jeffery في أن أصل هذه المراسلات ليس أرمينياً.

**3 ـ ما أطلق عليه Sourdel اسم «الأُهجية المجهولة المؤلف»**: التي يرى أنها كتبت في نهاية القرن التاسع وبداية القرن العاشر (أواخر القرن الثاني وبداية القرن الثالث). وهو يتفق، كما سبقت الإشارة، مع التاريخ الذي حدده Jeffery. ويخلص Gaudeul بعد القيام بمقارنة ودراسة للنصين ـ أي الأهجية ونص Ghevond ـ إلى أن ما عثر عليه Sourdel يشكل جزءًا من مراسلة عمر بن عبد العزيز إلى ليو الثالث[6]. وقد يكون جزءًا من جدال دار بين مسلم ومسيحي.

**4 ـ نص مخطوط Aljamiado** بالخزانة الوطنية بمدريد رقم 4944، ويرجع تاريخه إلى القرن السادس عشر الميلادي والذي قامت بدراسته Denise Cardiallac.

---

(1)، (2) المرجع السابق، ص ص 331 ـ 332.

(3) المرجع السابق، ص 276.

(4) Gaudeul, **The correspondence,** p. 119.

(5) Gaudeul، المرجع السابق، ص 110 وص 115 ـ 116.

(6) Gaudeul, **The correspondence,** p. 119, p. 121, p. 123, p. 126.

وتوجد بالمخطوط رسالة عمر لليو، وهذا النص ذو أصل عربي، غير أنه مترجم ويبدأ بإسناد يضم ثلاثة رواة عاشوا كلهم في حمص بالشام، وتوفي آخرهم سنة 272/ 885. وتظن Cardiallac أن الكاتب الموريسكي نقل نصه عن Ghevond وأضاف له عدداً من النصوص والاستشهادات[1]، غير أن Gaudeul وبعد المقارنة بين هذا النص والنص العربي الذي نشره Sourdel توصل إلى أن النص الإسباني ما هو إلا ترجمة لجزء مما أسماه Sourdel بالأُهجية المجهولة المؤلف[2].

إن هذه النصوص جميعها، والتي تم العثور عليها حديثاً تعطي، بدون أدنى شك، صورة للجدال العقائدي واللاهوتي بين المسيحية والإسلام. والأغلب على الظن ـ وهذا ما تشير إليه نتائج دراسة تواريخ كتابه هذه النصوص ـ أنها كتبت في فترة تدوين المعارف التاريخية في العالم الإسلامي، بل في أوج عملية التدوين والترجمة. ومن المحتمل أيضاً أن الجدال الديني قد نشط خلال فترة كتابة هذه النصوص التي ناقشت مسائل عقائدية وركزت بالأخص على عقيدة المسيح عند النصارى والتي تمثل المحور الرئيسي للجدال. غير أن نتائج الدراسة والبحث أسفرت عن أن نصوص تلك المراسلات ليست لعمر بن عبد العزيز وليست لليو الثالث، وهذا ما توصل إليه Gaudeul في دراسته، وبل توصل إلى نفس النتيجة قبله Jeffery.

ومن المحتمل أن هذه النصوص قد تكون مكتوبة من قبل مسيحيين مجهولين كانوا يعيشون في بلاد الشام حتى ذلك الحين. فالمنطقة كان يعيش بها عدد كبير من المسيحيين الذين كانوا مقربين جداً من السلطة الأموية التي اتخذت من الشام طوال فترة سيطرتها قاعدة عسكرية وسياسية. ولعل هذا ما يدلّ عليه سند النص الإسباني وما يذهب إليه Sourdel[3]. ومن المحتمل أيضاً أن العناصر التي كتبت هذا

(1) المرجع السابق، ص 124.

(2) Gaudeul, op.cit., p. 124.

(3) المرجع السابق، ص 126.

الجدال، أو التي دار بينها الجدال، ولكي تضفي على عملها صبغة أكثر أهمية وأكثر جاذبية نسبت ذلك إلى عمر بن عبد العزيز (99 ـ 101/ 717 ـ 720) وإلى ليو الثالث (99 ـ 124/ 718 ـ 741) وذلك باعتبار المكونات الثقافية والدينية والسياسية لكلا الرجلين بالتوالي في العالم الإسلامي والعالم المسيحي البيزنطي. ولا داعي للقول إن عمر يمثل ظاهرة خاصة للخليفة في العالم الإسلامي. كما أن لليو الثالث وزناً خاصاً داخل العالم البيزنطي.

أما الأسئلة التي يطرحها الباحث حول من كتب هذه المراسلات؟ وأين كتبت؟ وما هي اللغة الأصلية التي كتبت بها؟ وهل كتبت باللغة الإغريقية أم باللغة العربية؟ وإن كان كل من Jeffery[1] و Gaudeul[2] يؤكدان على الأصل الإغريقي للنص؟ وهل يمثل النص فعلاً مراسلات بين شخصين أم أنه جدال أُلّف في شكل مراسلات؟ كل هذه الأسئلة لا نعرف لها جواباً ولا حتى طريقاً للجواب.

ومن المحتمل أنه إذا ما اعتبرنا حجمي كل من الرسالة المنسوبة لعمر وتلك التي هي المنسوبة لليو الثالث والكيفية التي كتب بها كلا النصين، فنجد أن الأول قصير وعبارة عن مجموعة من استفسارات، أما الثاني فطويل جداً، بالمقارنة مع الأول، ومتعمق في تحليلاته وتفسيراته. فربما يبدو من هذا المنطلق أن النصوص كتبت في الأصل باللغة الإغريقية من قبل مؤلفين مسيحيين لهم اطّلاع عن الإسلام لأنهم ركزوا بشكل واضح وأطالوا فيما نسبوه إلى ليو الثالث، وربما كانوا مستقرين بالشام التي لم تكن بعيدة عن الأراضي البيزنطية حيث وجد الجدال بين المسيحية والإسلام مجالاً بالمنطقة منذ القرن الهجري الأول.

## III. عمر بن عبد العزيز وأهل الذمة والنصوص المتوفرة حول الموضوع

كان العنصر العربي يمثل قمة الهرم الاجتماعي في المجتمع الإسلامي خلال

(1) Jeffery, **Ghevond's text**, p. 331.

(2) Gaudeul, **The correspondence**, p. 128.

القرن الأول الهجري وحتى سقوط الحكم الأموي. ولا شك أن هذه الصبغة ترجع إلى تفسير قديم طبع تاريخ هذه الفترة منذ أن نشر Julius Wellhausen في بداية هذا القرن (سنة 1902) دراسته حول: «تاريخ الدولة العربية وسقوطها». واستعمل الحكام الأمويون في البداية وقبل خلافة عبد الملك بن مروان واتّباعاً لسياسة سابقيهم، موظفين من فئات أهل الذمة رعايا البلدان المفتوحة الذين لم يتحولوا إلى الإسلام، أو من طبقة الموالي وهي الفئة التي تحولت إلى الإسلام من أهل البلاد المفتوحة، وبعبارة أخرى، هم المسلمون ذوي الأصل غير العربي. وكان أفراد هذين الطبقتين يستخدمون لتسيير المؤسسات الإدارية والمالية نظراً لخبرتهم القديمة في الميدان. والمثال الذي يتردد كثيراً في هذا المجال: اتخاذ معاوية لمنصور بن سرجون الرومي كاتباً له والذي حافظ على منصبه إلى غاية خلافة عبد الملك بن مروان[1]، وخَلَفه في ذلك ابنه سرجون، ثم حفيده منصور الذي عُرف بعد ترهبه بيوحنا الدمشقي.

غير أن الموالي ورغم تحولهم إلى الإسلام لم يكونوا يتمتعون وفي فترات متعددة بجميع الحقوق التي من الممكن أن يتمتع بها مسلم عربي داخل المجتمع. وهذا الأمر يلاحظ عند عمليات الفتح وعند توزيع العطاء، حيث نجد أن كلا «المواطنين» لا يعاملان بنفس المعيار. وأدى هذا الأمر إلى تطور خاص للبنية الاقتصادية لفئة الموالي، إذ انكبوا على العمل والاهتمام بموارد أخرى غير تلك التي تدرها عمليات الفتوح لتحسين وضعيتهم الاجتماعية الاقتصادية داخل المجتمع الإسلامي[2]. وعلى الرغم من ذلك فقد كان لهم دور هامٌ في التطور الحضاري للإسلام الوسيط.

أما عمر بن عبد العزيز فكان أهم عمل قام به لصالح الموالي هو إعادة توزيع

(1) الجهشياري: **كتاب الوزراء والكتاب**، بعناية عبد الله. إ. الصاوي، القاهرة، 1938، ص ص 15 و 19 و 20.

(2) دينيت: **الجزية والإسلام**، ترجمة فوزي فهيم جاد الله، الخرطوم، 1959، ص 73؛ عبد الأمير دكسن: **الخلافة الأموية**، بيروت، 1973، ص 80.

العطاء على هذه الفئة الاجتماعية من جديد[1]. وسمح لهم بالتالي بالحصول على مساواة اجتماعية مع مواطنيهم ذوي الأصل العربي الذين كان من الصعب عليهم تقبل فكرة المساواة.

أما فئة الذميين (أهل الكتاب) من الرعايا غير المسلمين الذين يعيشون تحت رعاية الدولة الإسلامية، فالروايات التاريخية التي تتوافر لدينا تتضارب عندما تتحدث عن وضعيتهم الاجتماعية خلال الحكم الأموي وبالضبط خلال فترة حكم عمر بن عبد العزيز، حيث ركّزت مصادر بحثنا حديثها عن الوظائف وعن اللباس. ولقد كان من بين أهم النتائج التي أسفرت عنها حركة التعريب التي مست الدواوين والنقود خلال خلافة عبد الملك بن مروان عزل عدد من الذميين الذين كانوا يعملون في الإدارة والمالية. وتم إبعاد هذه الفئة تدريجياً بعد أن ساهمت في تطور المؤسسات الإدارية والمالية. ولكن وعلى الرغم من ذلك ومنذ أن بدأت حركة التعريب قد يخيل إلينا أنه لم يعد هناك ذميون في المناصب الإدارية، إلا أننا نسمع بوجود عدد منهم يشغلون هذه المناصب بعد هذه الفترة. إذ يبدو أن التعريب لم ينتشر بسرعة، وتطلب الأمر الذي اتخذته دمشق انتظار بعض الوقت. ولهذا نجد، على سبيل المثال، المجوس الذين كانوا يتقنون الفارسية يتولون بعض المناصب الإدارية في خراسان عند ولاية نصر بن سيار[2]. وتفيد أوامر عمر بن عبد العزيز وهشام بن عبد الملك[3] ونصر بن سيار، السابق الذكر، الداعية لعزل الذميين عن مناصبهم الإدارية إلى مواصلة الاعتماد عليهم في هذا الميدان حتى بعد زمن من انتشار موجة التعريب، ويستمر ذلك خلال الحكم العباسي[4]. وقد

(1) ابن سعد: **الطبقات الكبرى**، ج 5، ص 277؛ الطبري: **تاريخ**، ج 6، ص 561؛ ابن الجوزي: **مناقب عمر**، ص 53.

(2) الجهشياري: **الوزراء**، ص 38.

(3) الجهشياري: **الوزراء**، ص 43؛ وانظر كذلك البلاذري: **فتوح**، ص 149.

(4) ترتون: **أهل الذمة في الإسلام**، ترجمة حسن حبشي، القاهرة، دار المعارف، 1967، ص 19 ـ 21.

تكون مسألة إتقانهم اللغة العربية أحد العوامل التي أبقتهم في بعض هذه المناصب. ولكن يبدو أنه بدأ هنالك شعور لدى الفقهاء على الأقل بعدم استحباب استعمالهم في هذه المناصب، وبالاستغناء عن العناصر غير المسلمة في هذا الميدان.

وباعتبار ذلك نجد عمر بن عبد العزيز خلال فترة حكمه يأمر ولاته وعماله بإبعاد الذميين عن المناصب التي كانوا يشغلونها في الأجهزة الإدارية والأجهزة القريبة من السلطة. أو أنه أمر، على الأقل، بعزل ما تبقى منهم. وكانت الأوامر التي أرسلها الخليفة في هذا المجال توجيهية وتأسيسية. يورد الرواية التي تفيد ذلك كل من ابن عبد الحكم وابن الأثير. وبالاطّلاع على نص هذا الأخير تتضح لنا جلياً الزيادات التي تعرض لها النص الأصلي الذي وصَلَنا به عند ابن عبد الحكم؛ وهذه مسألة تتعلق بالمشكل المصدري والمنهجي للفترة التي ندرسها. ومن المحتمل أن ابن الأثير اعتمد، بدون شك، على ابن عبد الحكم في هذه الرواية. غير أننا لسنا ندري كيف أن هذا النص المتأخر أضاف في آخره اتّهاماً للذميين بعمليات الغش في عملهم. ومن الصعب أن نستطيع تتبع هذا الغش في الحياة العملية لهؤلاء[1].

يقول ابن عبد الحكم: «وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله: أما بعد: فإن المشركين نجس حين جعلهم الله جند الشيطان، وجعلهم: ﴿الأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً﴾[2]، فأولئك لعمري ممن تجب عليهم باجتهادهم لعنة الله ولعنة اللاعنين. وإن المسلمين كانوا فيما مضى إذا قدموا بلدةً فيها أهل الشرك يستعينون بهم، لعلمهم بالجباية والكتابة والتدبير، فكانت لهم في ذلك مدة فقد قضاها الله بأمير المؤمنين. فلا أعلم كاتباً ولا عاملاً في شيء من عملك على غير دين

(1) ابن عبد الحكم: **سيرة عمر بن عبد العزيز**، بعناية أحمد عبيد، القاهرة، 1927، ص 165؛ ابن الأثير: **الكامل**، الجزء 4، ص 165. ينبغي الإشارة في هذا المقام إلى أن Tritton يعتمد كلا الروايتين ولكن الغريب أنه لا يهتم إلا بالرواية المتأخرة لابن الأثير. أنظر **أهل الذمة في الإسلام**، ص ص 128 ـ 129.

(2) القرآن: سورة الكهف: الآية 99.

الإسلام إلا عزلته واستبدلت مكانه رجلاً مسلماً، فإن محق أعمالهم محق أديانهم، فإن أولى بهم إنزالهم منزلتهم التي أنزلهم الله بها من الذل والصغار، فافعل ذلك واكتب إلي كيف فعلت. وانظر فلا يركبن نصراني على سرج وليركبوا بالأكف، ولا تركبن امرأة من نسائهم راحلة، وليكن مركبها على إكاف، ولا يفحجوا على الدواب، وليدخلوا أرجلهم من جانب واحد، وتقدم في ذلك إلى عمالك حيث كانوا، واكتب إليهم كتاباً في ذلك بالتشديد وآكفنيه، ولا قوة إلاّ بالله»[1].

هذه الرسالة تعد وثيقة تاريخية جد هامة حول الموضوع، فهي تشكل أساساً مرجعياً، سواء بالنسبة للتنظيرات الفقهية أو بالنسبة لمن يهتم بدراسة تاريخ هذه الفئة الاجتماعية.

بدأ عمر بالتركيز على بعض جوانب نظرة الإسلام للذميين. ثم أكد على التطور الذي عرفه الميدان الإداري حتى خلافة عبد الملك بن مروان الذي ينعته بـ «أمير المؤمنين» والذي تمثل فترة حكمه الأساس التاريخي الذي يرتكز عليه في إصدار هذه التعليمات التي تنسب له.

ومن جهة أخرى نجده يصرح رسمياً بالدور الريادي الذي لعبه الذميون في تطور المؤسسة الإدارية العربية الإسلامية. غير أنه يؤكد على أوامره بسياسة التعريب التي دشنت من قبل. ويستفاد أيضاً من هذه التعليمات أنه بعد عزل الذميين ينبغي تعويضهم ببساطة بموظفين مسلمين. وبعبارة أخرى يجب اختيار موظفين مسلمين بغض النظر عن أصلهم العربي أو غير العربي، فليس هناك أي تفضيل باعتبار الانتماء العنصري. وبالنتيجة قد يكون هذا النوع من التعليمات في صالح طبقة الموالي التي تتشكل جزئياً من أهل الذمة الذين يتحولون إلى الإسلام ومن ثم إشراك أفراد هذه الفئة بجانب العرب في دواليب الحكم والإدارة.

واستناداً على ذلك تم عزل عدد من الموظفين الأقباط عن مناصبهم وعوضوا بموظفين مسلمين[2]. ومن المحتمل جداً أن هذه العملية قد تم تطبيقها بشكل

---

(1) **سيرة عمر بن عبد العزيز**، ص ص 165 ـ 166.

(2) الكندي: **كتاب الولاة وكتاب القضاة**، بعناية رفن كست، القاهرة، بدون تاريخ، ص 69؛ =

حاسم ومراقب في مختلف الولايات باعتبار المبادىء والأفكار الدينية لعمر وفي حقبة تاريخية كان يلعب فيها الدين دوراً أساسياً في العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ومما لا شك فيه أن هذه العملية لا تعدو أن تكون اتّباعاً لسياسة بقيت سارية المفعول منذ خلافة عبد الملك الذي أراد أن يحد من تسلط وتفوق غير المسلمين في هذا الميدان وذلك من أجل، بدون شك، إعطاء صبغة وتمييز خاصين للحضارة الإسلامية.

إلا أن الغريب في الموضوع، وكما سبقت الإشارة، هو أننا نعثر من حين لآخر في مصادر بحثنا على موظفين إداريين ذميين في فترةٍ لاحقةٍ على التي نتحدث عنها. ولا شك أن هنالك أسباباً كامنة وراء الاستمرار في تعيين هؤلاء الذميين في نفس المناصب التي سبق أن مُنعوا من توليها. والتساؤلات التي يطرحها الباحث لمحاولة إيجاد تفسير لهذا الوضع من الصعب إيجاد أجوبة أو تفسيرات مقنعة لها. ومما لا شك فيه أن هذه التساؤلات تكون أهم من رصد الأمثلة ـ كما يفعل Tritton[1] ـ للتدليل على استمرار تواجدهم في المناصب الإدارية عقب فترة التعريب وعقب إصدار أغلبية القرارات التي منعتهم في أوقات متعددة من تولي وظائف التسيير الإداري.

إن عملية عزل الذميين عن الوظائف الإدارية وعن تسيير أحد دواليب أجهزة الدولة لا شك أنه كانت وراءه عقلية خاصة. والأمر يتعلق بالعلاقة الاجتماعية التي كانت تربط الذميين بالمسلمين. فالذميون طبقة من عناصر الشعوب المغلوبة التي ساعدت أغلبيتها المسلمين الفاتحين في عمليات الفتح[2]، أما المسلمون فهم الأسياد الذين يعيش تحت سلطتهم وحمايتهم أهل الذمة. غير أن هؤلاء الأسياد اضطروا في أوائل عهدهم إلى الاعتماد على أفراد الشعوب التي فتحت أرضها لتنظيم إدارتهم وتنظيم جبايات الضرائب نتيجة للتطور الحضاري

= ترتون: **أهل الذمة**، ص 17 ـ 18، رغم اعتماده على نص ابن الأثير.

(1) **أهل الذمة في الإسلام**، ص ص 13 ـ 34.

(2) أنظر على سبيل المثال: البلاذري: **فتوح**، ص 143؛ وكذلك النصوص التي تتعلق بفتح الشام ومصر والأندلس.

الذي كانت تعرفه المناطق الساسانية والبيزنطية. وعندما كان المسلمون منشغلين بالفتوح استطاعت طبقة الذميين أن تسيطر على دواليب العمل في هذا الميدان. ولعل الاعتماد على هذه الفئة التي كانت تستعمل لغتها، سواء الفارسية أو اليونانية أو القبطية في عملها قد شكل انزعاجاً لكل من السلطة والمجتمع. ولا شك أن هذا الأمر يمثل جانباً من الأسباب التي أدت إلى عملية التعريب. ولكن على الرغم من ذلك بقيت فئات من أهل الذمة تحتل في فترات متقاطعة بعض المناصب إما لأنها تعلمت اللغة وأصبحت تتقنها في عملها أو باعتبار بطء انتشار عمليات التعريب أو لسبب آخر نجهله. وأيا يكن السبب؛ فإنه مع تراجع أعداد الذميين في الديوان حلَّت محلهم فئة اجتماعية أخرى وهي الموالي (المسلمين غير العرب) تعمل عناصر كثيرة منهم في هذا الميدان.

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل اتخذت إجراءات أخرى ضد حرية المواطنين الذميين وهذه الإجراءات التي تنسب إلى عمر بن عبد العزيز - وكذلك لعمر بن الخطاب - يتضح أنها مزعجة لهذه الطبقة الاجتماعية، كما أنها تثير استغراب الباحث: إن على الذميين أن يرتدوا ملابس تختلف عن التي يستعملها المسلمون، وعليهم أن يستعملوا طرقاً خاصة ومميزة عند ركوبهم دوابهم، وعليهم ألاّ يحملوا سلاحاً.

وحسب رواية ابن عبد الحكم: أصدر عمر بن عبد العزيز أوامر في هذا الشأن إلى جميع الولايات، فزيادة على النص السابق الذكر نجد: «... أن لا يمشي نصراني إلا مَفْروق الناصية ولا يلبس قَباءً ولا يمشي إلا بزُنّار من جلود، ولا يلبس طَيْلَساناً ولا سراويل ذات خَدَمَة ولا نعلاً لها عَذبَة ولا يوجدن في بيته سلاح»[1].

نمتلك إذن نصين قديمين: يتعلق الأول بالوظائف وبكيفية ركوب أهل الذمة على دوابهم؛ أما الثاني، فيتحدث عن اللباس وعن كيفية ظهورهم في الحياة العامة. وأول ما يلاحظ، سواء على هذا النص أو على سابقه هو عدم استعمال مصطلح «ذمي» واللجوء إلى كلمة «نصراني» رغم أن النص الأول

(1) سيرة عمر، ص 166.

يستعمل عبارة «أهل الشرك» عند الحديث عن الوظائف. وباعتبار ذلك وانطلاقاً من ظاهر الكلام يستفاد أن المسألة كانت موجهةً ضد النصارى. غير أنه إذا اعتمدنا أيضاً الروايات التي يوردها أبو عبيد[1] حول نفس الموضوع فنجدها تشمل جميع أهل الذمة ولا تخص منهم طائفةً دون أخرى. كما يتضح أنها ومن خلال أسلوبها وبمقارنتها مع روايتي ابن عبد الحكم لا تعدُ أن تكون تلخيصاً لهما، أو أنها تشكل ما تبقى في ذهن الرواة مما سمعوه حول الموضوع. ورغم ذلك يبدو من الأفضل التساؤل حول الأسباب التي جعلت رواة أبي عبيد لا يأتون أحدهم بجميع التفاصيل التي نجدها في روايتي ابن عبد الحكم؟!

لقد كان على أهل الذمة ـ حسب هذه الروايات ـ أو على النصارى ـ حسب ابن عبد الحكم ـ ألا يستعمل رجالهم عند ركوب دوابهم السروج وألا يستعمل نساؤهم الراحلة عند ركوبهم، وعلى الجميع استعمال الإكاف، أي البرْذعَة. وعلى أهل الذمة ألا يفحجوا على دوابهم، أي ألا يقوموا بإرسال أرجلهم على ظهران الدواب من كلا الجانبين وعليهم إدخال أرجلهم من جانب واحد.

أما اللباس والهيئة التي عليهم الظهور بها في الأماكن العامة: فعليهم الظهور بناصية مفروقة، وعليهم عدم ارتداء القباء وهو لباس خاص عبارة عن ثوب مجتمع أطرافه. وأن يستعملوا في أواسطهم حزاماً من جلد وهو الزنار الجلدي، وألا يرتدوا طَيْلَساناً ـ أو طَيْلِساناً ـ والطيلس هو نوع من الأكسية أسود اللون وهو «فارسي معرب»، ولا يلبسوا سراويل ذات خدمة، وهي سراويل طويلة بها مخرج الرجلين إلى الكعبين، وألا يستعملوا نعلاً لها عَذبَة، أي عليهم استعمال نعال عادية وغير مميزة، وليست لها شراك أو سيور مرسلة[2]، وأخيراً عليهم عدم حمل السلاح.

إن أدوات البحث التي توفر لنا هذه المعلومات نجدها تنسبها مرةً لعمر بن الخطاب ومرةً لعمر بن عبد العزيز. غير أن الأمر الذي يجعل الباحث في حيرة

(1) أبو عبيد: **كتاب الأموال**، بعناية حامد الفقي، القاهرة، 1353، ص 53.
(2) أنظر **لسان العرب**.

هو أن جميع هذه المادة نعثر عليها في كتابات تعد من أقدم و «أوثق» ما وصل إلينا به عن تاريخ القرن الأول الهجري. ونذكر هنا أبو يوسف وابن عبد الحكم وأبو عبيد القاسم بن سلام، إلا أن يحيى ابن آدم ينفرد لوحده وسط المصادر الفقهية ـ وهذا أمر غريب ـ بعدم إيراد أي شيء عن الإجراءات الخاصة بالألبسة، بل على العكس من ذلك نجده يخصص فصلاً للحديث عن «الرفق بأهل الذمة»[1]! والسؤال الذي ينبغي التأكيد على طرحه في هذا المجال هو: لماذا تم اتخاذ مثل هذه التدابير ضد أهل الذمة؟ وما هي المبررات التي أدت إلى ذلك؟ لا نملك إشارات ولا قرائن تمكننا من الاستدلال أو من توجيه تفسيرنا في سبيل معين. فهل تسبب أهل الذمة في إحداث قلاقل أو ساهموا في عملية شغب أزعجوا بها الأمن الداخلي، وكان رد فعل السلطة الإسلامية فرض إجراءات تسهل على رجال الشرطة والحرس ضبطهم والتعرف عليهم بسهولة، غير أن الأمر بقي مسكوتاً عنه وعرفنا فقط بالإجراءات المضادة له؟ إننا لا نجد لحد الآن في مصادرنا إشارات حول الموضوع. ولا يمكن أن نعتبر ثورة القبط التي اندلعت في مصر سنة 107هـ/ 725م في خلافة هشام بن عبد الملك من قبيل الفتن الداخلية التي أحدثها الذميون وذلك راجع إلى أن سبب هذه الثورة كان الزيادة في الضرائب المفروضة على الذميين بالمنطقة حيث استمع هشام لعامل خراجه بمصر عبيد الله بن الحبحاب[2].

ويمكن أن نفترض أيضاً باعتبار الصورة الهامة الإسلامية والتاريخية لكل من عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز اللذين ينسب إليهما إصدار هذه القرارات أنه قد تم في فترة غير محددة إرجاع إقرار هذه الإجراءات لكلا الرجلين من أجل إعطائها قاعدة تشريعية وتاريخية مقدسة. إن الأمر الواضح والذي لا مجال للشك فيه باعتبار أغلبية إن لم يكن جميع العهود والاتفاقيات التي تتوافر لدينا لحد الآن والتي أبرمها الفاتحون مع السكان المحليين، هو أننا لا نعثر في نصوص هذه المعاهدات على بند أو بنود خاصة تحدد الكيفية التي يجب على الذميين أن ينهجوها في لباسهم أو تمنعهم من حمل السلاح. ومسألة الرجوع

(1) ابن آدم: **كتاب الخراج**، بعناية أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1347، ص ص 74 ـ 77.
(2) الكندي: **كتاب الولاة**، ص ص 73 ـ 74.

إلى هذه العهود مهمة لأننا نستطيع من خلالها التعرف على السند التاريخي الذي انبثقت منه هذه التصرفات. ويمكن القول إن الأمر كان مستحدثاً باعتبار تصرفات الذميين غير أنه، وكما سبقت الإشارة، ليست لدينا دلائل قوية نتمسك بها في هذا المجال. ولعل هذا الغموض هو الذي يجعلنا وأغلبية الباحثين نظن أن بعض نصوص المعاهدات قد تمت كتابتها في فترات لاحقة على القرن الأول الهجري (الثامن الميلادي). وهذه هي الفكرة التي تبناها Caetani والذي شك في صحة نسبة عدد من بنود الاتفاقيات إلى خلافة عمر بن الخطاب[1]. وإذا كان العالم الأمريكي Dennett قد فند منذ وقت طويل بشكل موثق وقاطع الأطروحات التي بنى عليها Caetani كتاباته، فإن أمر هذه الألبسة التي تنسب إلى العمرين تجعلنا في حيرة.

يقول Dennett في بحثه القيم عن المالية الإسلامية في إحدى الفقرات التي تتعلق باللباس: «... وقد تكون الروايات الأخرى التي تتحدث عن الصلح والتي تتضمن شروطاً خاصة بلباس المسيحيين وزيهم ودق الأجراس والاحتفال بالأعياد وغير ذلك ـ قد تكون هذه الروايات متضمنة لإضافات من عهد متأخر، ولكن ليس هناك من سبب سليم يدعونا لأن نرفض هذه الرواية وألا نعتبرها صحيحة تماماً. إن شروطها تشمل نفس النقاط في صلح دمشق (البلاذري 121) وصلح بعلبك (البلاذري 130) وصلح الرقة (البلاذري 173) وصلح الرها (البلاذري 174). وهي مماثلة كذلك للشروط التي أوردها يوحنا النيقوي فيما يختص بالإسكندرية ويسلم الجميع بصحتها، وهي لا تختلف عن شروط بيت المقدس إلا في شرط السماح لليهود بالبقاء في الإسكندرية»[2]. إننا لا نملك لحد الآن أي دليل قوي ولو نسبياً ولا أية معلومة نستطيع بالاعتماد عليها أو على إحدها من الشك في صحة هذه الشروط، أو رفضها أو حتى قبولها. وأما إذا اعتمدنا نصوص روايات الصلح التي نجدها عند البلاذري والتي أشار

(1) دينيت: **الجزية والإسلام**، ص ص 33 و 34 و 111؛ ترتون: **أهل الذمة**، ص 127.
(2) دينيت: **الجزية والإسلام**، ص 111.

إليها Dennett فإننا لا نعثر على أي ذكر للباس[1]. وكل ما نعثر عليه هو الإشارة التي توجد في نص صلح الرقة والتي تنص على: «... ولا يظهروا ناقوساً ولا باعوثاً ولا صليباً! شهد الله»[2]. وربما يتعلق الأمر بعدم إظهار هذه المسائل خارج أماكن عبادتهم وبتحديد أماكن تواجدها. وقد يعني أيضاً عدم إظهار الصلبان فوق الثياب. وهذا النوع من الشروط كثيراً ما نراه يتردد بل إنه كان يطبق في الحياة اليومية في العالم الإسلامي ويتعلق الأمر بدق النواقيس وبعدم إظهار الصلبان أو بعدم الجهر بالتلاوات الدينية وقت الأعياد[3]. ولكن أين هو اللباس إذن في هذه المعاهدات؟!

تتوافر لدينا إشارة حول اللباس في خلافة الوليد بن عبد الملك من خلال نص لصلح عقده سنة 89هـ/ 708م مسلمة بن عبد الملك مع الجراجمة الذين كانوا يخلقون متاعب على الحدود للسلطة المركزية. وهذا النص الذي من الغريب أن لا يعيره Tritton اهتماماً، يفنّد لنا كل ما يتوافر لدينا حول ألبسة أهل الذمة وحول جانب من مسألة حمل السلاح: «... وعلى أن لا يكرهوا ولا أحد من أولادهم ونسائهم على ترك النصرانية، وعلى أن يلبسوا لباس المسلمين ولا يؤخذ منهم ولا من أولادهم ونسائهم جزية وعلى أن يغزوا مع المسلمين فينفّلوا أسلاب من يقتلونه مبارزة»[4].

هذه الرواية كما هي تطلعنا أولاً على أحد أنواع معاهدات الصلح التي كان

---

(1) بالنسبة لدمشق أنظر: ابن خياط: **تاريخ**، تحقيق أكرم ضياء العمري، دمشق، بيروت، 1988، ص 126؛ والبلاذري: **فتوح**، ص 127؛ وبالنسبة لبعلبك؛ البلاذري: **نفسه**، ص 136؛ وبالنسبة للرقة، البلاذري نفسه، ص 178؛ وكذلك ابن أعثم: **الفتوح**، بيروت، 1986، المجلد 1، ص 250؛ وبالنسبة للرها: البلاذري نفسه، ص ص 178 ـ 179، وابن أعثم، نفسه، ج 1، ص 252.

(2) البلاذري: **فتوح**، ص 178.

(3) ترتون: **أهل الذمة**، ص ص 111 ـ 116؛

Fattal A.: **Le statut légal des non-musulman en pays d'Islam**, Beyrouth, 1958, p. 100.

(4) البلاذري: **فتوح**، ص 165.

يبرمها الفاتحون خلال القرن الأول. وتجعلنا من جهة أخرى نتقبل فكرة وجود بعض البنود التي تتحدث بصفة عامة عن تحديد الزي. ولكن، وبشكل مغاير تماماً، هذا اللباس الذي كان على الذميين ارتداؤه يخالف تماماً كل ما اعتقده Dennett و Tritton و Fattal[1] وكل ما جاء عند الفقهاء ـ باستثناء ابن آدم الذي لم يتحدث عن الموضوع ـ وما يوفره لنا ابن عبد الحكم. فعوض إلزام الذميين بارتداء لباس مغاير للمسلمين كان عليهم استعمال نفس لباس المسلمين. ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد فإنه يسمح لهم بحمل السلاح ـ عكس ما رأيناه حول الموضوع ـ والأكثر من هذا يمكنهم أن يغنموا متاع من يقتلونه مبارزة. غير أن الغريب في الأمر هو أنهم معفون لسببٍ نجهله من الجزية.

إن المسألة هنا لا تعدو أحد أمرين: إما أن هذه الرواية كما هي تفند لنا كل ما نتوفر عليه بخصوص الألبسة وحمل السلاح. أو أن هناك ظروفاً وملابسات خاصة باعتبار مسألة الإعفاء من الجزية، وهذه الحالة استثنائية ـ والاستثناء يدلل على وجود القاعدة ـ جعلت مسلمة يعقد معاهدة تتضمن هذه البنود مع الجراجمة[2]؟! ولكن هل كانت هنالك قاعدة؟

إن مسألة اللباس هذه تمثل فعلاً أمر محيراً للباحث. فلحد الآن لا نعثر في أدوات بحثنا على إشارة أو قرينة تتضمنها معاهدة أو معاهدات الصلح عند الأيام الأولى للفتح خلال القرن الأول باستثناء الرواية السالفة الذكر والتي أمدتنا بفكرة مغايرة تماماً ـ رغم أنها تتعلق باللباس ـ بالنسبة للموضوع الذي نبحث فيه وجعلتنا نتساءل هل كان على أهل الذمة الاقتداء بالمسلمين في لباسهم أم كان عليهم استعمال لباس مغاير كما تزعم الروايات المتوفرة عند أبي يوسف

(1) Fattal A.: **Le statut légal**, pp. 97, 98.

(2) يبدو أن الجراجمة كانوا يسبّبون مشاكل على الحدود للسلطة المركزية فارتأت هذه الأخيرة تفريقهم في شمال الشام، وعدم فرض الجزية عليهم وبقيت هذه الوضعية الضرائبية سارية المفعول حتى خلافة الواثق الذي أسقط عنهم الجزية بعد أن فرضت عليهم. البلاذري: **فتوح**، ص ص 165 ـ 166.

وابن عبد الحكم وأبي عبيد؟[1] ونفس الشيء بالنسبة لمسألة حمل السلاح. وتنسب الروايات تقرير هذه التدابير فقط إلى عمر بن الخطاب وإلى عمر بن عبد العزيز وهي لا تتردد إلا في مصادر رغم قيمتها التوثيقية تبقى قليلة. ولماذا لا ترجعها إلى الرسول مثلاً؟!

إن ما نستطيع فعله في هذه الحالة هو وضع عدد من الأسئلة تبقى وسابقتها للأسف بدون أجوبة: لماذا هذه التعليمات حول الألبسة وما هي المبررات التي أدت إلى اتخاذها وهل كانت سارية المفعول في جميع الولايات، وبعبارة أخرى هل اختص فرضها في منطقة معينة نتيجة لاعتبارات معينة؟

إن الأمر الواضح الآن والذي لا مجال للشك فيه باعتبار ما تذكره أغلبية إن لم يكن جميع العهود والاتفاقيات التي تتوافر لدينا والتي أبرمها الفاتحون مع السكان المحليين هو أننا لا نعثر في هذه النصوص على بند أو بنود خاصة تحدد الكيفية التي يجب على الذميين نهجها في لباسهم وفي تصرفاتهم - باستثناء نص الجراجمة - بل يتركز ما تنص عليه هذه المعاهدات على الجزية والمؤونة أو المساعدات التي على أهل البلاد تقديمها للجيش المسلم.

والمسلمون يكره لهم التشبه باليهود والنصارى وبالكفار والمشركين عامة. ولعله يبدو أن أهل الذمة الذين يعيشون تحت حماية السلطة الإسلامية هم الذين تأثروا بالوجود الإسلامي وأخذوا يلبسون نفس ثياب العرب المسلمين ويقلدونهم في بعض تصرفاتهم. وربما دعا هذا الأمر المسلمين، لأسباب نجهلها، لمنع الذميين من التشبه بهم. لكنّ هذا الاحتمال لا يعدو أن يكون محاولة للتفسير والذي قد لا يبدو مقنعاً. والأمر يفسر كذلك إذا ما استثنينا نص الجراجمة الذين كان عليهم في نص الصلح ارتداء نفس لباس المسلمين، وبعبارة أخرى التشبه بهم. غير أن الغريب هو لماذا منع الذميون من استعمال السروج ومن الركوب العادي على الدواب ومن حمل السلاح؟!!

(1) أبو يوسف، **الخراج**، ص ص 151 - 153؛ ابن عبد الحكم: **سيرة**، ص ص 165 - 166؛ أبو عبيد: **الأموال**، ص 53.

إذا كان الموضوع السالف الذكر يشكل نوعاً من المضايقات التي قد تحد من حرية تصرف أهل الذمة فإننا نجد مقابل ذلك روايات عديدة ومتنوعة تزيد من إثارة الشكوك حول وجود تلك المضايقات. وهذه الروايات تتحدث عن حسن المعاملة التي كان يتلقاها الذميون في خلافة عمر بن الخطاب[1] وفي خلافة عمر بن عبد العزيز اللذين تنسب لهما إصدار القرارات السالفة الذكر، حيث نجد أفراد هذه الطبقة يعاملون معاملة طيبة باعتبارهم رعايا لهم حقوق وواجبات تجاه السلطة الإسلامية.

أما في خلافة عمر بن عبد العزيز فإن مصادر البحث التي استعملناها حول التعليمات التي ندرسها، توفر لنا صورة واضحة حول العلاقة الطيبة التي كانت تربط الخليفة شخصياً مع رعاياه من الذميين الذين كانوا يقدمون له هدايا ومظالم. وهذه الأخيرة كان ينظر فيها عمر وكانت تنتهي لصالحهم لأنهم كانوا أصحاب الحق فيها[2].

وإذا ما أردنا سياقة بعض الأمثلة في موضوع العلاقات هذه فأول مسألة تثير الانتباه أن عمر كان يرمي إلى إعادة جزء من المسجد الجامع بدمشق للمسيحيين ليتمكنوا من إعادة بناء كنيسة لهم بالمكان. وسبب ذلك هو أن الوليد بن عبد الملك عندما أراد إعادة بناء وتوسيع المسجد الجامع بدمشق استولى واستغل جميع مساحة كنيسة القديس يوحنا من أجل إنهاء مشروعه. وقام بهذا العمل بعد أن استنفذ جميع الحلول السلمية لإقناع النصارى بتسليمه الكنيسة. وعند تقديم الشكوى لعمر كان لا بد في مثل هذه الحالات ـ وهذا ما قام به الوليد حينما اطّلع على أن الكنيسة تبقى في ملكية النصارى ـ الرجوع إلى المعاهدة التي أبرمها الفاتحون عند دخولهم المدينة مع أهالي دمشق لأن المعاهدة تمثل الأساس المرجعي الذي باعتباره فتحت

(1) ابن آدم: **كتاب الخراج**، ص ص 74 ـ 76؛ أبو عبيد، ص ص 126 ـ 127.

(2) ابن عبد الحكم: **سيرة عمر**، ص 113؛ أبو عبيد: **كتاب الأموال**، ص ص 152 ـ 153؛ البلاذري: **فتوح**، ص 130؛ الآجري: **أخبار أبي حفص عمر بن عبد العزيز**، بعناية عبد الله عسيلان، بيروت، 1980، ص 58؛ ابن عساكر: **تاريخ**، ص ص 40 ـ 41؛ ابن الجوزي: **مناقب عمر**، ص ص 69 ـ 70.

وخضعت المدينة.

أثار قرار عمر القاضي بإعادة الكنيسة لأصحابها حفيظة وغضب الدمشقيين المسلمين الذين اجتمعوا على الوقوف ضد قرار الخليفة، وكونوا طرفاً ثالثاً لحل المشكل إذ استطاعوا التوصل إلى اتفاق مع مواطنيهم المسيحيين وإلى تراضٍ مفاده أن يحصل مسيحيو دمشق على جميع كنائس غوطة دمشق التي يمتلكها الفاتحون باعتبار أنها فتحت عنوة ومقابل ذلك تنازلوا عن المطالبة بكنيسة القديس يوحنا التي تحولت إلى المسجد الجامع[1].

كما تتوافر لدينا روايات تتحدث بطرق مختلفة عن العلاقة الطيبة التي كانت تربط الخليفة بالذميين وهذا ما يؤكد عليه حتى Ghevond المؤرخ الأرميني غير المسلم[2]. ونورد في هذا المجال أيضاً أن عمر بن عبد العزيز كان يقيم لمدة طويلة وحتى آخر أيامه بخناصرة بالقرب من أحد الأديرة الذي يسمى دير سمعان، حيث يوجد قبره. ويقال إن أهل الدير أرادوا إهداء موضع القبر لخليفتهم إلا أنه فضل شراءه منهم[3]. والأكثر من هذا أنه يقال إن عمر وظف عطايا لأهل الذمة بعد أن تم توزيع الأموال على المسلمين[4]، هؤلاء الذميون الذي يزعم أنهم أجبروا على ارتداء ملابس خاصة والركوب على دوابهم بشكل خاص! وبالنتيجة هل كان عمر بن عبد العزيز يستعمل استقامته وأمانته ـ كما هو معروف عنه ـ عندما كان ينظر في مظالم أهل الذمة بينما كان يرى أن عليهم الالتزام بعدد من المضايقات؟ يبدو بوضوح أن هذا الأمر لا يستقيم أمام ما سقناه من قبل والعلاقات الطيبة التي كانت تربطه بأفراد هذه الفئة الاجتماعية.

---

(1) أبو عبيد: **الأموال**، ص 153؛ البلاذري: **فتوح**، ص ص 131 ـ 132؛ ابن عساكر: **تاريخ**، ج 2، ص ص 22 و 40 ـ 44؛ ترتون: **أهل الذمة**، ص 40.

(2) **Histoire des conquêtes arabes**, p. 97.

(3) ابن سعد: **الطبقات**، ج 5، ص ص 298 ـ 299؛ ابن عبد الحكم: **سيرة**، ص 114؛ الأزدي: **تاريخ الموصل**، بعناية أ .م .حبيبة، القاهرة، 1967، ص 4؛ الأصبهاني، **حلية الأولياء**، القاهرة، بدون تاريخ، ج 5، ص 253؛ ابن الجوزي: **مناقب عمر**، ص 105.

(4) ابن سعد: **الطبقات**، ج 5، ص 276؛ ابن عبد الحكم: **سيرة**، ص 67.

ومن جهة أخرى، هل عمد الفقهاء إلى إعطاء صبغة مقدسة لأفكارهم ومبادئهم بإسناد تلك الإجراءات إلى عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز؟ هذا الاتجاه قديم وهو تفسير كلاسيكي لم يعد منذ زمن يصمد أمام نتائج البحث الجيد الذي قام به العالم الكبير Dennett. غير أننا نتساءل في هذا المجال عمن أسند هذه الإجراءات للعمرين وما هي الأسباب التي جعلته يسندها إليهما؟

من جهة أخرى تتوافر لدينا إحدى روايات معاهدة صلح الجراجمة السابقة الذكر التي تنص على أن يرتدي الذميون نفس لباس المسلمين. وضمن هذا الإطار نورد روايتين: الأولى لابن عبد الحكم، عبارة عن رسالة لعمر بن عبد العزيز يمنع فيها النصارى من لباس الطيلسان: «... ولا يمشي إلا بزنار من جلود ولا يلبس طيلساناً ولا سراويل ذات خدمة...»[1]؛ أما الثانية فيوردها ابن قتيبة يفهم منها أنه بإمكان الذميين استعمال الطيلسان: «... دع لأهل الخراج من أهل الفرات ما يتختمون به الذهب ويلبسون الطيالسة ويركبون البراذين وخذ الفضل»[2].

إن هذا النوع من المادة التاريخية يؤكد لنا أن عملية عزل الذميين عن الوظائف الإدارية والقريبة من السلطة أمر ينطبق مع السياسة التي نهجتها السلطة المركزية الأموية لتعريب الدواليب الإدارية والمالية. غير أن إسناد تعليمات رسمية إلى عمر بن عبد العزيز ـ أو إلى عمر بن الخطاب ـ تتضمن أوامر بإجبار أهل الذمة على استعمال زي خاص يختلف عن زي المسلمين وركوب الدواب بشكل مغاير عن المسلمين؛ كل تلك مسائل لا تثبتُ أمام النقد التاريخي للمصادر.

(1) ابن عبد الحكم: **سيرة**، ص 166.

(2) ابن قتيبة: **عيون الأخبار**، القاهرة، 1925، ج 1، ص 53.