

الحرب العادلة في الخبرة الإسلامية

"قراءة في تجربة الخلافة الراشدة"

جمال الدنسيوي

طالب باحث بسلك الدكتوراه، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية سلا، جامعة محمد الخامس الرباط

jamal_dansioui@hotmail.com

استخلاص يتميز الإسلام بتحديد قواعد التعامل مع العدو إن في حالة السلم أو في حالة الحرب. وفيما يخص الحالة الأخيرة، وضع الإسلام مجموعة من المبادئ الحاكمة لها في مختلف جوانبها وفي كل مراحلها قبل نشوبها وأثناء قيامها وبعد وضع أوزارها؛ فالزمت شريعة الإسلام المسلمين بالانضباط التام لتلك القواعد بغية عدم الخروج عن هدف الشريعة الأساس من الحرب، والمتمثل في درء العدوان والظلم عن الأمة الإسلامية. بيد أن الشريعة الإسلامية لم تقر الدخول في الحرب مباشرة؛ بل جعلتها آخر خيار يمكن أن يلجأ إليه المسلمون في تعاملهم مع الأعداء، فشرعت لضرورة اللجوء مُسَبِّقاً إلى مجموعة من الإجراءات العملية التي بإمكانها أن تقي من نشوب الحروب نهائياً، أو تقلل على الأقل من وقوع المسلمين في برائن الحرب الظالمة؛ ومن أبرز تلك الإجراءات: اشتراط وجود باعث على القتال، ووجوب الدعوة إلى الإسلام، وكذا إعلام العدو بفسخ المعاهدة التي كانت قائمة، قبل اللجوء إلى القتال. لذا، فإن التحكم الإسلامي في جوانب ومراحل الحرب من بدايتها إلى نهايتها والذي لم يخرج عنه حتى تنظيم الآثار الناجمة عنها، جعل الخبرة الإسلامية تتسم عموماً بالعدالة على مستوى الممارسة الحربية، وبالأخص تجربة الخلافة الراشدة التي تعد نموذجاً واضحاً لكيفية تكريس الحروب المختلفة لأصول الشريعة، والانضباط الواقعي للمبادئ الحربية التي أتت بها.

Just war in the Islamic experience

"A Reading in the Experience of the Rightly Guided Caliphate"

By Jamal Dansioui

PhD Research Student , Faculty of Legal, Economic and Social Sciences, Salé, University of Mohammed V - Rabat

jamal_dansioui@hotmail.com

Abstract Islam is distinguished by setting the rules for dealing with the enemy, whether in a state of peace or in a state of war. With regard to the latter case, Islam laid down a set of principles governing it in its various aspects and in most of its stages, before its outbreak, during its rise, and after its conclusion. *Sharia* (Principal Islamic legislation) obligated Muslims to fully comply with these rules in order not to deviate from the main goal of the *Sharia* in war, which is to ward off aggression and injustice against the *Ummah* (the community of all Muslims) . However, *Sharia* did not authorize entering into war directly. Rather, it made it the last option that Muslims could resort to in dealing with enemies, so it legislated for the necessity of resorting in advance to a set of practical measures that can prevent the outbreak of wars altogether, or at least reduce the Muslims' falling into the clutches of *unjust war*. Among the most prominent of these measures are: stipulating the presence of a motive for fighting, the necessity of calling for Islam, as well as informing the enemy of the termination of the treaty that was in place, before resorting to fighting. Therefore, the Islamic control over the aspects and stages of the war from its beginning to its end, which did not deviate from it until the regulation of the effects resulting from it, made the Islamic experience generally characterized by justice at the level of war practice, and in particular the experience of the Rightly-Guided Caliphate, which is a clear example of how the various wars devote the principles of *Sharia* and discipline. Realistic to the principles of war that it brought.

[]

مقدمة: تعد الحرب ظاهرة انسانية موهلة في القدم، إذ لم يخل عصر من العصور من نشوب الحروب، غير أن ما قدمته الحروب الأخيرة للبشرية من قتل ودمار في العمران، عجل بميلاد تقليد فكري مهتم بالأخلاق التي يجب أن تتوفر في

الحرب، هذا التقليد الذي حاول رواه إيجاد موطن قدم له بين الاتجاه المسالم الذي يرفض قطعاً اللجوء إلى الحروب وإن كان لها ما يبررها، والاتجاه العنيف الذي يدافع عن استخدام القوة واللجوء إلى الحرب بشكل مطلق، كلما استدعت الضرورة ذلك¹.

في هذا الإطار، سينشأ ما بات يعرف بنظرية الحرب العادلة Just War Theory وإن بشكل متأخر، والتي قدمت تبريرات لاستخدام القوة من طرف الدول، وأباح لها اللجوء إلى الحرب، مستندة في ذلك، على وجود أهداف عادلة لا تتحقق إلا عبر الحروب، كاتخاذ الدول للحرب وسيلة للدفاع عن حوزتها وحقوقها، وحقوق مواطنيها ضد أي عدوان². غير أن هذه الأهداف غير كفيلة بإسباغ وصف *العدالة* على الحرب لأن الأمر يظل متوقفاً على مدى تحكم قيمة العدالة في جل مراحل وديناميات تلك الحرب، وكذا امتداد العدل إلى الوسائل التي تستخدم فيها، والمآلات التي تؤول إليها.

وإذا كانت واقعة الحرب ظاهرة مرافقة للوجود البشري والأكثر تكراراً في التاريخ، وأكثرها دماراً على الإطلاق، على الرغم من كونها لا تشكل سوى ذلك الاستثناء الحاصل على قاعدة السلم، فإن الحرب العادلة هي الأخرى قد واكبت تاريخ الوجود البشري، وبقيت متصلة في مختلف التقاليد الأخلاقية الدينية، وإن كانت التقاليد الوضعية الحديثة ترجع لنفسها التعقيد لهذا التوجه الأخلاقي عبر ما وصلت إليه في محاولة التأسيس لمجتمع مدني وجماعة عالمية على أساس العدل³.

عطفاً على هذا، غالبية الكتابات التي تناولت بالدرس تقليد الحرب العادلة، تربطها بـ القديس أوغسطين Augustine، إذ يشار إليه على أنه أول من انكب باحثاً عن الإجابة على سؤال: كيف يمكن للمسيحيين الدخول في الحرب دون أن يرتكبوا خطيئة؟ وهي المحاولة التي ستفرز في النهاية حركة السلم التي قادتها الكنيسة في فترة من الفترات، والتي سعت عبرها إلى التقليل من مآسي الحرب، عبر تقييد أيام القتال والدفع باتجاه تبني الهدنة، وكذا رسم الحدود التي لا يسمح للأعداء بتخطيها⁴.

بيد أن صعود نجم نظرية الحرب العادلة ظل مرتبطاً باسم الفيلسوف الأمريكي مايكل وولتزر Michael Walzer، الذي انطلق من تحدي واقعي للفكر الأخلاقي، عبر إقراره أن المبادئ الأخلاقية سمة لصيقة بالذات البشرية، ومن الطبيعي أن تمتد هذه الأخلاق إلى ميدان الحرب، لأنه الميدان الوحيد الذي يمكن أن يمتحن فيه الفكر الأخلاقي حقيقة؛ ما يعني أن توفر وتحقيق الأخلاق في مجال الحرب، إن على مستوى إرهاباتها الأولى، وكذا ديناميتها ونتائجها ومآلاتها، سيجعل تحققها أثناء مرحلة السلم تحصيل حاصل، وعلى جميع المستويات وفي جل المجالات لا محالة⁵.

إن "نموذج وولتزر" للحرب هو عبارة عن مجموعة من القواعد المتحكم في الفعل، أو بالأحرى قيوداً على الفعل إذا صح التعبير، مبنية على مبادئ حقوق الإنسان، باعتبارها قواعد كلية ترشد إلى الكيفية التي ينبغي أن يتعامل بها البشر مع بعضهم البعض، وبالأخص أثناء الحروب، وفق تصور يرتكز إلى كون البشر جميعاً لهم الحق في العدالة، وعبر هذه الأخيرة يتم حماية أمنهم الطبيعي، ووفقاً يجب أن تتم في إطار تعاقدية وضعي معاملة الأفراد والجماعات منهم معاملة حسنة من قبل الآخرين⁶. يشكل تصور وولتزر للحرب إذا، نموذجاً للفعل وقياس الفعل، غير أن ربطه طردياً بين ضرورة الشروع في شن الحرب أثناء حدوث العدوان، دون التمييز بين مستويات العدوان وطبيعته وخطورته، والتناسب الذي يجب أن يكون قائماً بين حجم العدوان وحجم الحرب التي يفرضها، يجعل نموذجاً هذا للحرب يعتره الغموض، وبالأساس فيما يخص إباحة جل مستويات الفعل، الأمر الذي يضرب في عدالة وأخلاقية الحرب العادلة؛ لأن الفعل الجائز أخلاقياً، والفعل المألوم أخلاقياً، والفعل المسموح به أخلاقياً، ليست من طينة واحدة ولا من مستوى واحد داخل سلم العدل الأخلاقي⁷، ولذلك، فإيجاز كل هذه الأفعال ككتلة واحدة أثناء حرب ما بمرور وجود عدوان، ودون تحديد مستوياته، هو ضرب لعدالة الحرب.

استناداً على ذلك، يقتضي العدل توفر ترتيب قيمي يسمح من الناحية الأخلاقية أثناء الحرب بالفعل تارة، ويلزم الفعل تارة أخرى، فضلاً عن جعل الفعل جائزاً فقط في مقامات معينة، مع ترك إمكانية التقدير للذات الفاعلة حسب ما تمليه الظروف الواقعية، وطبيعة العدوان الذي يفرض الحرب، وكذا تناسب كل فعل من هذه الأفعال مع حجم العدوان الحاصل، الأمر الذي يجعل أي حديث عن وجود نموذج للحرب العادلة بعيد عن توفر ترتيب قيمي يتحكم في دينامياتها، ما هو إلا تأسيس لأرضية معرفية لإضفاء صبغة العدالة على الحروب الظالمة.

إن غياب التحديد في مستويات الفعل، ومتى يمكن أن يكون كل مستوى ما مباح، هو ما جعل جل الدول والشعوب التي حملت السلاح قبل ظهور نظرية الحرب العادلة تجزم أنها تفعل ذلك من أجل قضية عادلة، وبالتالي فحربها بالتبعية عادلة، مستندة على ذلك، لإنكار أي رحمة على أعدائها وفي تبرير أكثر الأفعال تدميراً، معضدة موقفها بكون قضية العدو غير عادلة وفق ما يحدده منظورها للعدل، لأن جوهرها لا يتعدى كونه شكل من أشكال العدوان الظالم، مما يحمل العدو مسؤولية مباشرة عما تخلفه الحرب من قتل ودمار وخراب⁸.

وعلى غرار ذلك، فالعديد من الدول العظمى في العصر الحالي، الذي هو عصر نظرية الحرب العادلة، تستدعي مفهوم العدل لإضفاء صبغة العدالة على حروبها، بحيث أن جل الحروب التي قادتها الولايات المتحدة الأمريكية على سبيل المثال، تدعي أنها حروب عادلة، سواء تعلق الأمر بغزو "بنما" الذي اعتبره "ولتزر" حرباً منافية كلياً لنموذج الحرب العادلة، على الرغم مما حققته من انتصارات ونتائج، ويعزى ذلك طبعاً، إلى تخلصها كلياً عن المبادئ الإنسانية، مما جعلها وجهة غير أخلاقية⁹، وحرب غير عادلة تدعي العدالة. أو كان الأمر متعلقاً بغزو العراق، والذي بانتفاء الادعاء الأمريكي حول وجود أسلحة دمار شامل بالعراق، ينتفي معه ادعاء العدالة، مما يجعله عدوان ظالم ونموذج صارخ لإضفاء قيمة العدل على الحرب الغير العادلة. في خضم هذا الغموض الذي يشوب نظرية الحرب العادلة، والاستدعاء التعسفي لقيمة العدل من قبل القوى العظمى أثناء شن الحروب، ستكون هذه الورقة معنية بالعودة إلى الخبرة الإسلامية في ممارسة الحروب، وبالأساس إلى تجربة الخلافة الراشدة، للوقوف على التحديد الشرعي لقواعد الحرب العادلة من بدايتها إلى نهايتها، وكذا الانضباط الواقعي لتلك القواعد أثناء الحروب الإسلامية، من خلال الإجابة على الإشكالية التالية: كيف استطاعت تجربة الخلافة الراشدة على مستوى الممارسة الحربية الانضباط لقواعد الحرب العادلة كما حددتها الشريعة الإسلامية؟ وكذا الأسئلة الفرعية التالية: كيف تحكم الشريعة الإسلامية في الحرب؟ وهل كانت الحروب في عهد الخلافة الراشدة من نفس النوع؟ وهل شكل الجديد الذي حملته الحروب الراشدية خروجاً عن الأصول؟

ستنطلق محاولة الإجابة على التساؤل الرئيسي والأسئلة الفرعية الآتية الذكر، بالوقوف على فرضية تقر بكون الممارسة الحربية في عهد الخلافة الراشدة اتسمت بالتنوع بين حروب ردة وحروب أهلية وفتوحات، غير أنها ظلت وفيه رغم هذا التنوع، لقواعد الحرب كما حددتها الشريعة الإسلامية، مما وفق تجربة الخلافة الراشدة من الوقوع في برائين الحرب الظالمة، ووسمت الحروب التي شنت في هذه المرحلة بالعدالة. وسيتم التأكد من صحة هذا الافتراض عبر اعتماد محورين رئيسيين: الأول موسومٌ بتحديد الشريعة الإسلامية لقواعد الحرب العادلة، والثاني معنونٌ بالحروب الراشدية بين الممارسة والأصول.

□

[1] تحديد الشريعة الإسلامية لقواعد الحرب العادلة

تميزت العقيدة الإسلامية بتحديد لها لقواعد التعامل مع العدو، وذلك من خلال قيامها بضبط الحرب من مختلف جوانبها، وفي جل مراحلها؛ قبل نشوبها وأثناء قيامها وبعد وضع أوزارها، وكذا إلزام المسلمين على الانضباط التام لتلك القواعد.

1- عدالة الدخول في الحرب: لا تقر العقيدة الإسلامية الدخول مباشرة في الحرب، بل جعلتها آخر خيار يمكن أن يلجأ إليه المسلم، كما أوجبت القيام مسبقاً بمجموعة من الإجراءات بإمكانها أن تقي من نشوب القتال نهائياً، أو على الأقل تقي المسلمين من الوقوع في برائين الحرب الظالمة، ومن أبرز تلك الإجراءات التالي:

الباعث على القتال: إذا كان السلم في الإسلام هو القاعدة فإن القتال هو الاستثناء وبالأساس في إطار العلاقة القائمة بين المسلمين وأعدائهم، أما فيما يخص القتال الذي كان مسيطراً على صدر الإسلام، فقد وجد المسلمون أنفسهم محاصرين من

كل حذب وصوب بأعداء يسعون بكل ما أوتوا من قوة وعتاد إلى استئصال الدعوة الإسلامية والقضاء على أتباعها، فلم يكن أمامهم في هذا الوضع سوى الدفاع عن أنفسهم وعن دينهم¹⁰.

إثر وقوع العدوان فحسب، يسمح الإسلام بحمل السلاح في وجه المعتدي والقتال دفاعاً عن دين الله، ولكي تكون كلمة الله هي العليا ودفعاً أيضاً للظلم، وليس من أجل سياسة توسعية ولا مكسب دنيوي كيفما كانت طبيعته،¹¹ ما يدل على أن الجهاد لم يفرض على المسلمين كقاعدة بل هو مجرد استثناء، والأكثر من ذلك، فالحرب أو القتال في الإسلام (الجهاد) لا يقوم ولا يكون مشروعاً إلا في حالات قليلة ومعدودة. وأولى هذه الحالات هي وقوع الاعتداء، وفي هذه الحالة يفرض على المسلمين الجهاد كوسيلة من أجل دفع الاعتداء على ديارهم وأموالهم، وحماية أنفسهم من المعتدين، كما أنه ليس من الضروري وقوع الاعتداء فعلاً لكي يقوم الجهاد، بل يكفي معرفة تصميم العدو على القيام بهذا الأخير، حتى تكون الحرب ذات مشروعية¹²؛ وفي هذا يقول الله عز وجل: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾¹³، ويقول سبحانه أيضاً: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾¹⁴.

أما الحالة الثانية التي شرع فيها الجهاد، فهي تلك الحالة التي يقع فيها الاعتداء على المستضعفين، إذ أن الإسلام يقر بواجب الجهاد من أجل الدفاع عن المستضعفين والضعفاء من المسلمين، الذين يوجدون تحت سلطة جماعة سياسية جائرة، بهدف رفع الاعتداء والظلم عنهم، وكبح المعتدين¹⁵. أي أن على المسلم أينما كان، أن يهب لنجدة إخوانه الذين يمارس عليهم القهر والظلم، وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾¹⁶.

والحالة الثالثة تتعلق بوجود فئة باغية بين المسلمين، حيث أن وجود هذه الأخيرة يهدد لحمة الأمة وهو ما يستلزم قتالها، حتى تعود إلى رشدها¹⁷، وهو ما يستشف من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾¹⁸. فضلاً على هذا، هناك حالة رابعة، تتمثل في وقوع الاعتداء على الدعوة الإسلامية نفسها؛ وذلك حينما يسعى المعتدي إلى أن يحول بين الدعوة وبين الناس، مما يسبب أذى لهؤلاء الناس، وعدم تمكينهم من حقهم في اختيار المعتقد بكل حرية، وهو ما يجعل الجهاد في هذه الحالة مفروضاً¹⁹، وفقاً لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾²⁰.

يتبين من خلال الحالات المذكورة أنفاً، أن الإسلام لم يوجب الجهاد إلا حينما يقع الاعتداء على المسلمين، كما أن القرآن الكريم حرص على ألا يكون الخلاف العقائدي موجباً للاقتتال ومبيحاً للعدوان، بل شدد على أهمية التسامح والإحسان إلى غير المسلمين عند انتفاء الظلم والعدوان في موقفهم من المسلمين.

الدعوة قبل القتال: لا يمكن في ظل الإسلام الدخول مع غير المسلمين في الحرب مباشرة كيفما كان نوعها دون أن يسبقها إجراء أساسي متمثل في الدعوة إلى الإسلام²¹، فإن استجابوا لذلك رفع عنهم القتال، أما إذا رفضوا الاستجابة للدعوة فمن المفروض تخييرهم بين البقاء على دينهم مع دفع ضريبة حماية للمسلمين هي ضريبة الجزية؛ أو القتال²². وهو ما يفهم من قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "اغزوا باسم الله في سبيل الله [...] وإذا لقيت عدوك من المشركين فأدعهم إلى إحدى خصال ثلاث، فأيتهم ما أجابوك إليها فاقبل منهم وكف عنهم، ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأعلمهم إن فعلوا ذلك كان لهم ما للمهاجرين وأن عليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فاخبرهم أنهم يكونون كأغراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي على حكم المؤمنين، ولا يكون لهم في الفبي والغنيمة نصيب إلا أن يجاهدوا مع المسلمين فإن هم أبوا فاسألهم الجزية فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن أبوا فاستعين بالله وقاتلهم"²³.

تأسيساً على هذا، فالإسلام حرم القتال غداً أو مفاجأة حتى ضد غير المسلمين، ولتتسم حرب ما بالمشروعية وفق المنظور الإسلامي، فمن الضروري أن تسبقها دعوة، وتحمل معها هذه الأخيرة تخيراً بين أمور ثلاث: إما الدخول في الإسلام، أو دفع

ضريبة الحماية (الجزية)، أو القتال²⁴، وتبقى هذه الدعوة بمثابة النفس القيبي، الذي يضفي المشروعية على أي حرب في الإسلام.

الإعلام بفسخ المعاهدة: أشير سلفاً إلى أن الحرب في الإسلام لا يمكن أن تقوم إلا إذا سبقتها دعوة للدخول في الإسلام، غير أن هذه الخطوة السابقة على الحرب هي موجهة في الأصل لمن لم يتم دعوتهم من قبل، دون غيرهم، أما من سبق دعوتهم واختاروا المعاهدة، فحالتهم تثير تساؤل فيما يخص كيفية تعامل الإسلام معهم أثناء انتهاء مدة المعاهدة؟ يقول الله عز وجل: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتَيْتُمَا إِيَّاهُمْ مُدَّتُهُمْ﴾²⁵. ويظهر من قوله سبحانه، أن على المسلمين الوفاء بالمعاهدة حتى تنتهي مدتها. وغني عن البيان أن المعاهدة لا تنتهي إلا بأمور ثلاث، أولها انتهاء مدة المعاهدة وفي هذه الحالة لا يجوز الدخول في الحرب مباشرة، بل من الضروري إعلام الخصم بانتهاء مدة المعاهدة، غير أن قرار المفاضلة بين الدخول مع الخصم في الحرب أو تجديد المعاهدة يبقى من اختصاص إمام المسلمين، والذي يتخذه طبعاً حسب ما تقتضيه المصلحة العامة للأمة الإسلامية²⁶.

الأمر الثاني الذي يمكن أن ينهي المعاهدة في الإسلام، هو نقض الطرف الآخر للمعاهدة: إذ يمكن أن تكون مدة المعاهدة لم تنتهي بعد، في حين أن العدو لم يفي بها، وهنا فالمعاهدة لا تنقض إلا من خلال محاولة العدو مهاجمة المسلمين مباشرة؛ أي أن يعلن عليهم الحرب، أو أن يتحالف مع أحد أعداء المسلمين والذي يكون أصلاً في مواجهة داخل ساحة المعركة مع المسلمين، الأمر الذي يفرض على المسلمين إعلان الحرب على العدو دون أي إشعار أو إنذار بالحرب، لأن العدو هنا يعد المسؤول والدافع باتجاه القتال²⁷.

أما فيما يخص الأمر الثالث المؤدي إلى فسخ المعاهدة، فيتجلى في بروز إشارة تدل على خيانة العهد من قبل العدو، أو حتى على نيته في ذلك، غير أن الإسلام في هذه الحالة يرفض تماماً الدخول في الحرب مباشرة، بل يحث أن يعلم العدو بنقضه للمعاهدة، وعندها يمكن الدخول معه في الحرب²⁸ مما يوضح عدالة الإسلام في التعامل مع الأعداء، بحيث أن انتهاء مدة المعاهدة، أو خيانة العدو لبنود هذه المعاهدة، لا يدخل في الحرب مباشرة، بل يشترط إعلام العدو بفسخ المعاهدة قبل اللجوء إلى القتال، وكذا دعوته إلى تجديد المعاهدة، باستثناء حالة واحدة فحسب، هي إعلان العدو الحرب على المسلمين، وفي هذه الحالة بالذات يجيز الإسلام الدفاع عن النفس مباشرة دون سابق إنذار، باعتبار العدو هو من فضل الارتكان إلى الحرب عوض السلم.

[2/1] العدالة أثناء الحرب: كما حدد الإسلام قواعد تسبق الدخول في الحرب، حدد كذلك قواعد تحكم الحرب من بدايتها إلى نهايتها، لكيلا تخرج هذه الأخيرة عن الهدف الأساسي الذي رسمته الشريعة الإسلامية لها من جهة، وتقي المسلمين بالأساس من السقوط في براثن الحرب الظالمة من جهة أخرى؛ ومن أبرز تلك القواعد ما يلي:

تحريم قتل غير المقاتلين: من المعلوم أن الشريعة الإسلامية رفضت تماماً قتل غير المحاربين الغير متواجدين في ميدان المعركة، حيث حرمت قتل النساء والأطفال والشيوخ والعجزة، وبعبارة أخرى فقد حرمت قتل المدنيين بلغة اليوم²⁹، وهذا التحريم نابع من رفضها القاطع للاعتداء، والذي يقول فيه الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾³⁰، أما فيما يتعلق بتحريم قتل النساء والصبيان، فهذا في إطار عدم رفعهم للسلح أو لكونهم عزل، أما إذا دخلوا ميدان القتال وقاتلوا فيجوز قتلهم³¹، باعتبارهم حملوا السلاح في ميدان المعركة، ما ينفي عنهم المدنية ويجعلهم من المقاتلين، الأمر الذي يسقط عليهم عموم قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾³².

إن التحديد الواضح لميدان الحرب كميدان يتيم لممارسة القتال، وكذا التحريم القاطع لقتل غير المقاتلين، هو ما أدى إلى بروز إجماع على عدالة الحروب الإسلامية، بحيث أن الصور التي رسختها تلك الحروب هي التي كانت بمثابة عامل إيجابي في استقطاب أجناس مختلفة من الشعوب لاعتناق الإسلام، والتعهد كذلك برفع رايته والدفاع عن جماه³³.

تحريم تدمير أموال العدو: لم يكتفي الإسلام بتحريم قتل غير المحاربين، بل حرم كذلك تخريب وتدمير أموال العدو، حيث منع هدم أمكنة الأعداء بأي شكل من الإشكال، إن في حالة السلم، أو في حالة الحرب³⁴، كما حرم كذلك ممارسة أي تخريب لأي بنيان، أو أي إحراق للزرع والنخيل أو قطع للأشجار المثمرة، غير أنه أجاز إمكانية ممارسة بعض هذه الأفعال في حالات خاصة محدودة ومقيدة، من قبيل الحالة التي تفرض فيها الضرورة الحربية فعل ذلك³⁵. وليس هذا فحسب، بل منع الإسلام كذلك عقر أي شاة أو دابة للأعداء، إلا في ظروف نادرة مرتبطة بالجوع، وذلك من أجل توفير الأكل وضمان البقاء بالدرجة الأولى، وهنا فقط يبقى هذا الأمر مباحا على مستوى الشرع³⁶.

ويتبين من كل هذا، أن الحكمة الإلهية لم تترك المجال أمام النفس الأمارة بالسوء لتمارس الفساد في الأرض، خصوصا أثناء الحرب، وهو ما يؤكد صريح قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾³⁷.

تحريم وسائل الإبادة: من حق المسلمين، أن يستعملوا أي سلاح من شأنه أن يساهم ويساعد في القضاء على العدو وتحقيق الانتصار عليه، فأي وسيلة كيفما كانت طبيعتها، مادية أو معنوية، من الممكن أن تحقق النصر، فهي مشروعة، باستثناء شيء واحد فحسب هو ذلك السلاح الفتاك الذي يؤدي إلى إبادة شاملة لكل الناس؛ لأن ما يؤدي إليه لا يتماشى مع الغرض الذي شرع من أجله الجهاد، والمتمثل في قمع الاعتداء والاستكبار في الأرض، وليس الحقد والانتقام³⁸، غير أن هناك من الباحثين من يؤكد على أن الشرع سمح باستعمال هذا النوع من الأسلحة من باب الدفاع عن النفس أمام استعمالها من قبل العدو ضد المسلمين³⁹، بمعنى أن استعمالها يأتي في سياق دفاعي لتجنب المسلمين خطر الإبادة الذي يؤدي إليه هذا النوع من الأسلحة، أي أن لا تصور انتقامي لهذا الاستخدام ضد غير المقاتلين، وفي هذا يقول سبحانه: "فَمَنْ عَتَدَ عَلَيْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا عَتَدَ عَلَيْكُمْ"⁴⁰.

لهذا فعلى المسلمين أن يسعوا دائما إلى امتلاك نفس أسلحة الأعداء أو ما هو أقوى منها، ليس بغرض استخدامها بقدر ما هو بهدف إرعاب العدو على الأقل، لكيلا تخول له نفسه أن يستعمل نفس الأسلحة ضد المسلمين، ويقول تعالى في هذا: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾⁴¹، ويمكن الإقرار هنا، بأن هذا هو ما يصطلح عليه في العصر الحالي بنظرية الردع.

[3/1] العدالة بعد الحرب: لم يستثن الإسلام مرحلة إنهاء الحرب من اهتمامه؛ إذ تعامل معها بنفس منطق التعامل مع المرحلة التي تسبق الحرب ومرحلة نشوب الحرب، ولذلك، فقد رسم عدة قواعد لإنهاء الحرب، وتنظيم الآثار الناجمة عنها، ولعل أبرزها الآتي:

حالات انتهاء الحرب: ليس هناك مجال للشك في كون القتال في التشريع الإسلامي مشرّع لغاية سامية مفادها إعلاء كلمة الله في الأرض، وتخليص الناس من الشر والفساد، ولم يكن القتال بهدف الاستيلاء على مقدرات الشعوب وثروات الأمم أو للسعي في الأرض فسادا، بل كان حالة عارضة من شأنها أن تتوقف بانتهاء الأسباب الباعثة عليها: فنشوب الحرب لا يمنع من إنهاؤها مباشرة في أي لحظة من اللحظات، إثر عوامل عدة: من قبيل اعتناق العدو للإسلام والدخول في دين الله تعالى، وفي هذه الحالة تتوقف الحرب نهائيا، حيث لا يجوز الاعتداء على من اعتنق الإسلام وكفى المسلمين شر القتال، بل بإسلامه يصير له ما لغيره من المسلمين، وعليه ما عليهم، وتتحول داره من دار الكفر إلى دار الإسلام، باعتبار الإسلام يجب ما قبله، فيجري عليها ما هو قائم في دار الإسلام، وتطبق فيها تشريعات الإسلام وأحكامه⁴²، وفي ذلك تقول الآية الكريمة: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾⁴³.

والحالة الثانية التي يمكن أن تنهي حربا ما قائمة بين المسلمين وأعدائهم هي الحالة التي يجنح فيها العدو إلى السلم عبر طلب إيقاف الحرب⁴⁴، وذلك من خلال إعلان الدخول في الصلح مع المسلمين، إما بشكل دائم كعقد الذمة الذي يترتب عنه إيقاف الحرب نهائيا وعدم العودة إليها، حيث يعد الطرف غير المسلم في هذا العقد من أهل الذمة يجري عليه ما على المسلمين، كما أن دياره تدخل ضمن دار الإسلام إلا أنه يدفع الجزية مقابل عدم تكليفه بحمل السلاح من أجل إعلاء كلمة الله، أو بشكل

مؤقت كعقد الهدنة، التي تكون كفيلة بإيقاف الحرب وتمتيع المهادنين بالأمان هم وأموالهم، إلى أن يحصل نقض في العهد من طرفهم⁴⁵، وفي هذا يقول سبحانه: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾⁴⁶.

وهناك حالة ثالثة يمكن أن تنهي الحرب في الإسلام تتجلى في الانسحاب من المعركة، حيث يمكن لجيش المسلمين ترك القتال وميدان الحرب إذا كانت المصلحة العامة تقتضي الانسحاب وعدم الاستمرارية في القتال، وخاصة إذا كان جيش العدو أكثر منهم عدداً وعدة، ومتواجد في وضعية من الصعب النيل منه، فيكون من الجائز الانسحاب وإنهاء الحرب حفاظاً على الجيش الإسلامي⁴⁷، وانتصاراً للهدف الكلي من الحرب.

ذكر أنفاً أن الحرب في الإسلام لا تقوم إلا بعد الدعوة للإسلام، وإن قبولت هذه الدعوة بالرفض، فآنذاك يجوز الدخول في القتال وعدم الخروج منه إلا وراية الإسلام مرفوعة عالياً، أي بتحقيق النصر وفتح بلاد العدو وضمها إلى بلاد المسلمين، وهدم العروش الظالمة التي كانت تقف حاجزاً أمام الدعوة الإسلامية، وتبقى هذه الحالة الأكثر إنهاء للقتال في الخبرة الإسلامية، ليس لكون المسلمين هم من يميلون إليها بقدر ما أن تعنت العدو وعدم قبوله لمقترحات الدعوة الرامية لتجنب الحرب هو ما يدفع باتجاهها.

تجدد الإشارة إلى إمكانية أخرى لإيقاف الحرب، تتجلى فيما يعرف بالتحكيم، وهي الحالة التي يلجأ فيها الطرفان المتحاربان إلى طرف ثالث يكون محايداً ليحكم بينهما في الأمر المتنازع عليه، ومن الوارد جداً أن تنتهي الحرب بما ينتهي إليه التحكيم، كما أنه من الممكن ألا تنتهي⁴⁸، لأن عملية التحكيم ظلت غير ملزمة، كما هو الشأن في عصرنا الحالي.

أثار الحرب في معاملة الأسرى: يقبض على الأسير ونيران الحرب ملتهبة، وقلوب المقاتلين تكون أكثر التهاباً، ومنطق طبيعة الحروب قد يدفع المقاتلين إلى قتل الأسرى، غير أنه على مستوى الإسلام يلاحظ العكس، بحيث أن المقاتل سرعان ما يتحول إلى متسامح مع الأسير، ويعزى ذلك، إلى فرض الإسلام الحفاظ على الأسرى والرهائن، وعدم تعريض حياتهم للأذى بأي صورة من الصور⁴⁹.

إن إحسان المسلمين للأسرى لا يمكن اختزاله في سلوك معين، لأنه يتخذ عدة مظاهر⁵⁰ أولها، أنه لا يجوز للجندي المسلم أن يقتل أسيره، وعليه أن يسلمه للقيادة، لتقرر بشأن الأسير ما يمليه التشريع الإسلامي فيه؛ ثانياً، عدم جواز التفريق بين الوالدة وولدها الصغير في الأسر، ولا بين الوالد وولده الصغير الذي لا أم له، كما يبقى التفريق بين الأخ وأخيه شيء مكروه؛ ثالثاً، وجوب العناية الطبية بالأسير ووجوب إطعامه. فمنطق التعامل مع الأسرى في الإسلام يخضع للعدل باعتباره الهدف الكلي من الحرب وليس الانتصار، ولذلك تجد العدل يمتد حتى إلى مصير الأسير فيما بعد، والذي يتحدد من قبل من يتولى أمور المسلمين، ليقدر ما فيه خير للأسير وفقاً لما تمليه الشريعة الإسلامية انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾⁵¹.

مصير أموال العدو: تأسيساً على ما سلف، يمكن القول بأن ما هو دنيوي ليس هو الغاية من فرض الجهاد على المسلمين، بل تبقى الغاية هي إعلاء كلمة الله في الأرض. وفيما يخص الغنائم، فمعروف منذ القدم بأن أموال المهزم في المعركة أو الحرب، تصير غنيمة بالنسبة للمنتصر، ولذلك كان لا بد للتشريع الإسلامي أن يواكب الواقع الذي يتعامل بمبدأ الغنيمة، وعلى أساسه أقر أخذ أموال العدو المهزم في الحرب على أنها غنائم⁵²، لكن مع إخضاعها بدورها لمنطق العدل إن على مستوى توزيعها على المجاهدين أو على غير المجاهدين، وفق تصور للعدل شامل ومنزه عما هو دنيوي، يقر بإخراج حق الله من الغنائم، من منطلق قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾⁵³.

ثانياً: الحروب الراشدية بين الممارسة والأصول

لم تكن الحروب في عهد الخلفاء الأربعة من نفس النوع، حيث كانت هناك حروب ردة وفتوحات وحروب أهلية. لذا سيخصص هذا المحور لإبراز كيفية تكريس هذه الحروب المتنوعة للأصول والمبادئ الحربية التي أتت بها الشريعة الإسلامية،

كما هي مذكورة في المحور السابق. فإلى أي حد يمكن الوثوق من مقولة أن الحروب الراشدية لم تتجاوز التقاليد التي كرستها الأصول؟ وما الجديد الذي أتت به هذه الحروب؟

[1/2] حروب الردة: لما توفي الرسول صلى الله عليه وسلم، ارتدت أحياء كثيرة من الأعراب، باستثناء أهل المسجدين، مكة والمدينة. ونجم عن ذلك تفشي النفاق في صفوف المسلمين، حيث انحاز إلى "مسيلمة الكذاب" بنو حنيفة وخلق كثير من أهل اليمامة، والتف على "طلحة الأسدي" بنو أسد وغطفان وطيء، وادعى النبوة كما ادعاها مسيلمة الكذاب من قبل، وارتدت مذحج وعليهم "الأسود بن كعب العنسي" الكاهن، وكذلك كل من كندة وعليهم "الأشعث بن قيس الكندي"، وبنو تميم وعليهم "سجاح" الكاهن، وربيعة مع "ابن النعمان بن المنذر"⁵⁴. وكان مفاد تلك الردة، هو امتناع القبائل العربية عن أداء الزكاة مع بقائهم متشبثين بالصلاة، غير أن الخليفة أبو بكر رضي الله عنه اعتبر ذلك الامتناع عن أداء الزكاة بمثابة تكسير لأحد أهم أركان الإسلام الأساسية، وعلى الرغم من كثرة المعارضات القوية، قرر الخليفة الخروج لقتال القبائل المرتدة⁵⁵، وإن وازى ذلك إعلان قادة بعض القبائل المرتدة بأنهم يعبدون الله، لكنهم يرفضون أداة الزكاة فحسب⁵⁶.

وكان عمر بن الخطاب من أهم المعارضين لقرار الصديق، الذي يقال بأنه قال لأبي بكر: "علام نقاتل الناس، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، محمداً رسول الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها. فقال أبو بكر: والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأقتلهم على منعه، إن الزكاة حق المال، والله لأقاتل من فرق بين الصلاة والزكاة، قال عمر: فما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق"⁵⁷.

كما تجدر الإشارة هنا إلى كون أبو بكر كرم الله وجهه لم يدخل مباشرة في الحرب مع القبائل المرتدة، بل قلب المشكل من جميع الجوانب وقرر عقد الأولوية، فعقد إحدى عشرة لواء: خالد بن الوليد لمواجهة "طلحة المتنبي" في أسد، و"مالك بن نويرة" في تميم، و"عكرمة بن أبي جهل" لمواجهة بني حنيفة ومتنبيهم مسيلمة، و"شرحبيل بن حسنة" لمساعدة "عكرمة" ثم للتصدي "لقضاعة" في الشمال الغربي، و"المهاجر بن أبي أمية" لمواجهة "الأسود العنسي" باليمن، و"خالد بن سعيد بن العاص" إلى مشارف الشام، و"عمر بن العاص" إلى "قضاعة" مع الاستعانة ب"شرحبيل"، و"حذيفة بن محض لدبا"، و"عرفجة بن هزئمة" إلى "مهرة"، و"معن بن حاجر" إلى "سليم وهوازن"، و"سويد بن مقرن" إلى "تهامة اليمن"، و"العلاء بن الحضرمي" إلى البحرين⁵⁸.

غير أن أبو بكر الصديق، لم يأمر بالدخول مباشرة في القتال، بل حاول تطبيق الأصول أولاً، رغم اختلاف الوضعية التي كان يتواجد فيها عما نص عليه الشرع، بحيث كتب رضي الله عنه لكل أمير من هؤلاء الأمراء إلى من هو ذاهب لقتالهم، إذ ينصحهم فيه ويدعوهم إلى التوبة ومجانبة الشيطان وسبيله (الدعوة)، ويحذرهم من عقاب تمردهم قبل فوات الأوان، وهو ما يتضح من خلال قوله: "بسم الله الرحمن الرحيم، من أبي بكر خليفة رسول الله إلى من بلغه كتابي هذا [...] فمن كان إنما يعبد محمداً، فإن محمداً قد مات، ومن كان إنما يعبد الله، فإن الله حي لا يموت [...] وإني أوصيكم بتقوى الله [...] وأن تهتدوا بهداه [...] وإني بعثت إليكم في جيش من المهاجرين والأنصار وأمرته أن [لا يقتل أحداً] حتى يدعوه إلى الله عز وجل فإن أجاب وأقر عمل صالحاً قبل منه وإن أبى حاربه [...]"⁵⁹.

ودون الاستفاضة في ديناميات هذه الحروب، لكيلا يتم الوقوع في منزلق السرد التاريخي المطول، يكفي القول أن الخليفة نجح في إعادة الأمور إلى نصابها، بإخضاع سائر القبائل المرتدة للواء الإسلام في ظرف لا يتعدى عشرة أشهر، وفق منطق تكريسي للأصول يجعل من الحرب وسيلة عادلة لإعلاء كلمة الحق.

الفتوحات الراشدية: عقب هزيمة القبائل المرتدة على يد الجيوش الإسلامية في عهد الخليفة الأول، ستطفو على السطح بوادر سياسة توسعية، سيكون هدفها الأساس الحفاظ على الوجود وإتمام نشر الدعوة، وستتخذ شكل فتوحات ستمتد على ثلاث جهات: هي كل من الجبهة العراقية التي تعد امتداداً لحروب الردة، والجبهة الشامية، والجبهة المصرية.

الجمعة العراقية: بعد أن فرغ خالد بن الوليد من قمع التمرد والردة في اليمامة، بعثه الخليفة أبو بكر لفتح العراق، وأوصاه بدعوة الناس إلى دين الله فإن أجابوا، أو اختاروا دفع الجزية كالعادة فهم في أمان، أما إذا رفضوا، فسيكون مصيرهم القتال. ومضى خالد من جهة اليمامة باتجاه العراق، سنة 12 للهجرة⁶⁰. وفي خضم الانصياع التام لأوامر الخليفة بعث خالد كتابا إلى أمراء كسرى بالمداخن ومرازمته ووزرائه، يخبرهم فيه بين الإسلام أو الجزية أو القتال⁶¹، ويقول في كتابه هذا: "من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فذلكم المسلم الذي له ما لنا وعليه ما علينا، أما بعد: فإذا جاءكم كتابي، فابعثوا إلي بالرهن، واعتقدوا مني الذمة، وإلا فوا الذي لا إله غيره، لأبعثن إليكم قوما يحبون الموت كما تحبون الحياة"⁶².

إن تفكير الخليفة في فتح العراق كمنطلق لفتح باقي الإمبراطورية الفارسية لم يكن اعتباطيا، بقدر ما فرضته المرحلة التاريخية والظروف والمشاكل السياسية التي كانت تمر بها الإمبراطورية الساسانية⁶³، حيث كان من الضروري استغلال واقع الهشاشة في هذه الإمبراطورية، لضمان أول قاعدة لانطلاق الجيوش الإسلامية نحو الفتح في مختلف الاتجاهات.

وقد مضى خالد بن الوليد في معاركه من أجل رفع راية الإسلام إلى أن وصل إلى الحيرة التي لى أهلها دعوة خالد فأقام الصلح معهم وفتحت حيرة بسلام، ثم اتجه بعد ذلك نحو الأنبار، التي واجه فيها جيش "شيرزاد" الذي جنح إلى الصلح في نهاية المطاف، بعد أن أمر خالد أصحابه برشق العدو بالنبال حتى فقت منهم ألف عين، مما جعل هذه المعركة تعرف في التاريخ بذات العيون، والتي بإبرام الصلح فيها خرج "شيرزاد" من الأنبار، ونزلها المسلمين مطمئنين فاتحين⁶⁴.

وبعد وفاة أبو بكر تولى الخلافة عمر بن الخطاب، الذي عزل خالد بن الوليد عن القيادة العليا في العراق وأرجعها إلى أبو عبيدة بن مسعود، الذي جر المسلمين إلى هزيمة قاسية في معركة الجسر، كادت أن تفقد المسلمين جميع مكاسبهم في العراق، واستشهد فيها أبو عبيدة نفسه، مما جعل الخليفة يعيد القيادة إلى المثنى الذي أقاله فيما سبق مع خالد بن الوليد، إلى أن تولاه الله برحمته، فخلفه بعد ذلك سعد بن أبي وقاص⁶⁵.

وعلى غرار سابقه، لم تتوقف المعارك بقيادة سعد بن أبي وقاص في الجهة العراقية، بحيث أن هذه الأخيرة ستشهد معارك كثيرة ولن تتوقف عند معركتي البويب والقادسية باعتبارهما أهم المعارك التي تم خوضها في هذه الجهة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، بل بقت المعارك مستمرة إلى أن تم القضاء على الإمبراطورية الساسانية نهائيا، وبعث سيف كسرى وتاجه وحليته إلى الخليفة، ليبراهم ومعه الناس، ليعرفوا بنصر الله⁶⁶، دون إخلال بهدف الحرب أو عدالتها.

الجمعة الشامية: شكل عهد النبوة مرحلة بداية التحرك الإسلامي باتجاه الشام، غير أن وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم جمدت ذلك التحرك إلى أن حلت السنة 13 للهجرة، أي بعد مرور زمن على تصفية حركة الردة والتقدم داخل الجهة العراقية في عهد الخلافة، حيث زحف الجيش الإسلامي نحو الشام من جديد في عهد الصديق رضي الله عنه⁶⁷، لكن قبل إعلان البدء في الزحف قام الخليفة بعملية تشييتية للجيش، قسم من خلالها الجيش إلى أربعة جيوش وحدد لكل واحد قائده، وخصه بمنطقة معينة، فأرسل أبو عبيدة باتجاه حمص ويزيد بن أبي سفيان إلى دمشق وشرحبيل نحو الأردن وعمرو بن العاص إلى فلسطين، وقد ظلت هذه العملية التشييتية خاضعة لاستراتيجية تجعل الجيوش الأربعة مجبرة بأمر الخليفة على التجمع والالتحام كلما اصطدم أحدها بجيش ضخم للعدو⁶⁸.

فضلا على ذلك، فقبل انطلاق المقاتلين باتجاه الشام أوصى أبو بكر المحاربين بأحد الوصايا المهمة، والتي مفادها: "لا تخونوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلا صغيرا ولا شيخا كبيرا ولا امرأة، ولا تقبلوا نكالا ولا تحرقوه ولا تقطعوا شجرة، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعير إلا للمأكول [...]"⁶⁹.

وما إن سارت الجيوش الإسلامية لفتح الشام حتى بعث هرقل جنده للقاء المسلمين بنفس طريقة الصديق، أي في مقابل كل جيش جيش مثله، فلما علم الخليفة بهذا أرسل إلى خالد بن الوليد في العراق وأمره بالانضمام إلى جيش المسلمين في الشام، ليكون الأمر عليهم إلى أن يحقق النصر، وبعد أن يفرغ من ذلك، فعليه العودة إلى الجهة العراقية⁷⁰، فكان هذا الاستدعاء

بمثابة دفعة قوية للجيش الإسلامي، حيث حقق الغرض المبتغى منه، والذي تمظهر من خلال قول الصديق: "والله لأشغلن النصرارى عن وساوس الشيطان بخالد بن الوليد"⁷¹.

إثر التحاق خالد بن الوليد بالجيوش الإسلامية، ستبدأ مباشرة المعارك وحى وطيس المواجهة، ما أفرز وقعة اليرموك التاريخية، التي طبق فيها خالد بن الوليد خطته المحكمة التي ضمنها في قوله: "هؤلاء القوم لابد لهم من حملة عظيمة لا محيد لهم عنها، واني أخشى على الميمنة والميسرة، حتى إذا صدموهم كانوا لهم رداء، فنأتهم من ورائهم"⁷².

وبعد هذه المعركة التاريخية سيعزل الخليفة عمر بن الخطاب خالد بن الوليد عن قيادة الجبهة الشمالية ويعين مكانه أبو عبيدة بن الجراح، بيد أن خالد بن الوليد ظل من الناحية العملية مباشرا لمعظم صلاحيات القائد العام، وذلك لما كان يكنه أبو عبيدة من تقدير لهذا القائد.⁷³ وقد مضى خالد بمعية أبو عبيدة في المعارك فاتحا دمشق وحمص وأنطاكية وحلب، ولم يتوقف إلى أن استولى على معظم المدن السورية.⁷⁴ وإلى جانب ما كان يحصده خالد من نصر في سوريا، كان عمرو بن العاص متجه في نفس الوقت إلى جنوب فلسطين وبدأ أيضا في حصد الانتصارات، حيث هزم البيزنطيين في معركة أجنادين، وامتدت انتصاراته إلى أن فتح غزة ويافا وعكا وبيت المقدس بعد حصار دام أربعة أشهر.⁷⁵

غير أن مخافة عمر بن الخطاب من أن تطغى جيوشه في الأرض في ظل ما يتحقق من نصر على أرض المعارك، جعله يبعث لهم بكتاب يقول فيه: "وامضوا بتأييد الله بالنصر، وبلزوم الحق والصبر، فقاتلوا في سبيل الله من كفر بالله، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين. لا تجبنوا عند اللقاء، ولا تمثلوا عند الغدرة [...] ولا تقتلوا هرما ولا امرأة ولا وليدا [...] ولا تخلوا عند الغنائم، وانزهوا الجهاد عن عرض الدنيا"⁷⁶.

الجبهة المصرية: إن فكرة فتح مصر لم تكن ضمن المفكر فيه عند الخليفة عمر بن الخطاب بأي شكل من الأشكال، لأنه ظل يعتبر أن المد الإسلامي المبكر مغامرة خطيرة بإمكانها أن تعرض العنصر العربي للتشتت، وتفرض التخلي التدريجي عن التقاليد. وعلى هذا الأساس، فكل الروايات العربية بقيت تؤكد تخوف الخليفة من فتح مصر، وأن إثارة فكرة الفتح هذه تعود في المقام الأول إلى عمرو بن العاص، الذي ظل يراود الخليفة بشأها إلى أن أقنعه بأهميتها⁷⁷، خصوصا تأكيده على ما يحمله فتحها من أهمية استراتيجية، لأنها كانت حقا "قوة للمسلمين وعونا لهم، وهي أكثر الأرض أموالا وأعجز عن القتال والحرب"⁷⁸.

وفيما كان جيش المسلمين لم ينتهي بعد من فتح الجزيرة اتجه جزء منه إلى جهة ثانية بغرض فتح مصر بقيادة عمرو بن العاص⁷⁹ صاحب الفكرة، حيث أرسل هذا الأخير جيشا إلى الإسكندرية محاصرا لها ومعه كتابه إلى كل من المقوقس صاحب الإسكندرية، الذي لى الدعوة وقبل بأداء الجزية بعد أن شهد نفسه محاصرا، وكذا صالح بن العاص، وبذلك فتحت مصر في 16 أبريل من عام 641م⁸⁰.

استنادا على ما سبق، فقد كانت الجيوش الإسلامية خلال عصر الخلافة الراشدة في مواجهة مباشرة مع أكبر الإمبراطوريات (الفارسية، البيزنطية) في ذلك العصر. غير أن الجيوش الإسلامية وجدت نفسها في مواجهة بالجبهة الشامية قبل أن تتم فتح الجبهة العراقية، ناهيك بأنها لم تكن بعد قد فتحت الجزيرة، كما كانت أيضا تقود معارك على الجبهة المصرية، وذلك كله في انضباط تام لقواعد الحرب كما حددتها الشريعة الإسلامية.

الحروب الأهلية: إثر مقتل الخليفة عثمان بن عفان تولى الخلافة علي بن أبي طالب، إلا أن أهل الشام وعليهم معاوية بن أبي سفيان رفضوا مبايعة الخليفة علي، وكان هذا الأمر بمثابة بداية الصراع الذي اتخذ في البداية شكل انشقاق وامتناع عن البيعة، ثم تصاعد في ما بعد وبالأساس في معركة الجمل التي شكلت أول أشكال الحروب الأهلية في الإسلام، خصوصا بعد ما قام الخليفة علي رضي الله عنه بتصفية جماعة الجمل، مما جعله في موقف تقابلي مباشر مع معاوية، الأمر الذي وضع هذا الأخير أمام خيارين: إما مواجهة الخليفة أو الدخول في صفه.⁸¹

اشترط معاوية ربط بيعته للخليفة علي بقتل هذا الأخير لمن قتل عثمان، أو على الأقل تسليمهم إليه، وإلا فلن يبايعه بل سيقاقله.⁸² ، ومادام الخليفة لم يخضع لشرط معاوية فقد كانت المواجهة تحصيل حاصل غير أنها بقيت مؤجلة إلى أن نضجت شروطها، الأمر الذي تحقق حقا في معركة صفين التي تشكل ومعركة الجمل النموذج المبكر للحروب الأهلية التي عاشتها الدولة الإسلامية.⁸³

لقد عرفت هذه المعركة أكبر تجمع عربي في التاريخ، حيث كان هناك ستون ألف مقاتل من كل طرف، إلا أن هذه المواجهة لم تكن عامة؛ بل كانت في شكل مواجهات جزئية، بحيث يخرج كل يوم من طرف الخليفة علي أحد القادة الكبار إلى ساحة معركة الصفين ومعه مجموعة من المقاتلين، ونفس الأمر بالنسبة لمعاوية، بحيث تخرج مجموعة مماثلة قائدا وعددا لمحاربة مجموعة الخليفة علي.⁸⁴

وفي هذه المعركة سيقول عمار بن ياسر أحد الصحابة الأجلاء الذي كان مخلصا لمبادئ الخليفة علي وحزبه، مما سيغضب علي وأنصاره إلى درجة تحول فيها هذا الغضب إلى محفز ودافع للقتال، مما جعل جيش علي يوشك على القضاء على معاوية ومن معه، لولا فكرة عمرو بن العاص الذي طالب من جيش معاوية رفع المصاحف على الرماح من أجل وضع حد للقتال، وذلك كله بهدف إحداث الفرقة بين صفوف الخليفة والتقليص من حماسهم وإيهامهم بأن معاوية يريد تحكيم كتاب الله، لكن هذه الخدعة لم تخفَ على علي بن أبي طالب؛ إذ رفض في البدء التوقف عن القتال، غير أن جماعة من القراء من أتباعه رفضوا الاستمرار.⁸⁵

وقد جعل هذا الفعل الخليفة علي يخضع للأمر الواقع، وبذلك بدأت مرحلة التحكيم المعروفة، بحيث قبل بأن يكون أبا موسى الأشعري حكما عنه رغم رفضه المسبق له، وترشيح معاوية لعمر بن العاص ممثلا له. وقد اتجهت عملية التحكيم هذه منذ البداية نحو وضع علي (الخليفة) في كفة ومعاوية (الخارج على البيعة) في أخرى وفق منطق يوازي بين الطرفين، الأمر الذي جعل التحكيم في النهاية يخرج بنتيجة عزل الطرفين معا.⁸⁶

وعليه، فإن نجاح معاوية في إخضاع شرعية خلافة علي للتحكيم يبقى العامل الأساس الذي أدى في نهاية المطاف إلى خلع الخليفة، على الرغم مما أثاره هذا التحكيم والخلع الناتج عنه من غضب شديد لدى جماعة الخوارج التي كانت ضمن أتباع علي، والتي انتهت الأمر بأحد أفرادها إلى قتل الخليفة علي بن أبي طالب في نهاية المطاف.⁸⁷ ، في مشهد يبين من جهة، كيف أن الحروب في عهد الخلافة الراشدة إن على مستوى الهدف أو الوسائل أو المآلات لم يحكمها منطق الانتصار، بقدر ما حكمها منطق العدل؛ ومن جهة أخرى يظهر حجم الصراعات التي انتهت إليها الأمور في هذه المرحلة التاريخية من الخبرة الإسلامية.

خاتمة يتميز الإسلام عن باقي الديانات الأخرى بتحديدده لقواعد التعامل مع العدو إن في حالة السلم أو في حالة الحرب. وفيما يخص الحالة الأخيرة التي انكبت الورقة على دراستها فقد وضع الإسلام مجموعة من المبادئ الحاكمة لها في مختلف جوانبها وفي جل مراحلها قبل نشوبها وأثناء قيامها وبعد وضع أوزارها، وألزم المسلمين بالانضباط التام لتلك القواعد مما لا يسمح بالخروج عن الهدف الكلي الذي رسمه الله عز وجل للحرب، والمتمثل بالأساس في درء العدوان والظلم عن الأمة الإسلامية. بيد أن الشريعة الإسلامية لم تقرر الدخول في الحرب مباشرة؛ بل جعلتها آخر خيار يمكن أن يلجأ إليه المسلمون في تعاملهم مع الأعداء، حيث شرعت لضرورة اللجوء مُسبقاً إلى مجموعة من الإجراءات العملية التي بإمكانها أن تقي من نشوب الحروب نهائياً، أو تقلّل على الأقل من وقوع المسلمين في براثن الحرب الظالمة؛ ومن أبرز تلك الإجراءات: اشتراط وجود باعث على القتال، ووجوب الدعوة إلى الإسلام، وكذا إعلام العدو بفسخ المعاهدة التي كانت قائمة، قبل اللجوء إلى القتال.

إن التحكم الإسلامي في جوانب ومراحل الحرب من بدايتها إلى نهايتها والذي لم يخرج عنه حتى تنظيم الآثار الناجمة عنها، هو ما جعل الخبرة الإسلامية تتسم عموماً بالعدالة على مستوى الممارسة الحربية، وبالأخص تجربة الخلافة الراشدة التي تعد نموذجاً واضحاً لكيفية تكريس الحروب المختلفة للأصول، والانضباط الواقعي للمبادئ الحربية التي أتت بها الشريعة الإسلامية، والتي شكلت العنصر الحاسم في الانتصار للعدالة أثناء الحروب مهما كان مستوى العدوان الذي قامت ضده.

وإذا كانت التجربة الراشدية لم تتجاوز في ممارستها الحربية التقاليد التي كرستها الأصول، فإن الحروب في عهد الخلفاء الأربعة لم تكن من نفس النوع ولا من نفس الدرجة، بحيث كانت هناك حروب ردة وفتوحات وحروباً أهلية؛ إذ أن عهد الخليفة الأول سيشهد ارتداد مجموعة من القبائل مما استدعى محاربتها، الأمر الذي جعل تلك القبائل تمنى بالهزيمة في النهاية على يد الجيوش الإسلامية. وبعد ذلك مباشرة ستظهر إلى الوجود بوادر سياسة توسعية اتخذت شكل فتوحات، سيكون هدفها الأساسي هو الحفاظ على الوجود وإتمام نشر الدعوة عبر ثلاث جهات: الجهة العراقية التي تعد امتداد لحروب الردة؛ والجهة الشامية؛ والجهة المصرية. ولن يتوقف تنوع الحروب في هذه المرحلة عند هذا الحد فحسب؛ بل إن تولي علي بن أبي طالب رضي الله عنه للخلافة سيفرز نشوب معركة الجمل التي تعد بمثابة أول حرب أهلية في الخبرة الإسلامية. غير أن هذا التنوع على مستوى الحروب الراشدية والذي ولد تجارب جديدة لم يمنع على الإطلاق الممارسة الحربية في عهد الخلافة الراشدة من بناء نموذج فريد في الوفاء لمبادئ الحرب العادلة كما حددتها الشريعة الإسلامية.

لائحة المراجع

كتب

- حامد ربيع: *الإسلام والقوى الدولية: نحو ثورة القرن الواحد والعشرين* (القاهرة، دار الموقف، 1981م، ط. 1).
- روم لاندو (ترجمة منير البعلبكي): *الإسلام والعرب* (بيروت، دار العلم للملايين، 1962م، ط. 1).
- هشام جعيط (ترجمة خليل أحمد خليل): *الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر* (بيروت، دار الطليعة، 2000م، ط. 1).
- جاك ريسلر (ترجمة خليل أحمد خليل): *الحضارة العربية* (بيروت، منشورات عويدات، 1993م، ط. 1).
- أبو اليزيد علي المنيت: *تطور الفكر السياسي* (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1980م، ب. ط.).
- إبراهيم بيضون: *ملاحم التيارات السياسية في القرن الأول الهجري* (بيروت، دار النهضة العربية، 1979م، ب. ط.).
- محمد بن أحمد كنعان: *تاريخ الخلافة الراشدة: خلاصة تاريخ ابن كثير* (بيروت، مؤسسة المعارف، 1997م، ب. ط.).
- إبراهيم حركات: *السياسة والمجتمع في عصر الراشدين* (بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1985م، ب. ط.).
- كارل بروكلمان (ترجمة منير البعلبكي وبن أمين فارس): *تاريخ الشعوب الإسلامية* (بيروت، دار العلم للملايين، ب. ت، ط. 7).
- أمير عبد العزيز: *الوحيز في تاريخ الإسلام والمسلمين* (بيروت، دار ابن حزم، 2003م، ط. 1).
- محمود عبد المولى: *أنظمة المجتمع والدولة في الإسلام* (تونس، الدار العربية للكتاب، 1988م، ب. ط.).
- عبد المجيد محمد السوسوه: *أسس العلاقات الدولية في الإسلام* (بيروت، دار ابن حزم، 2005م، ط. 1).
- بسام العسلي: *المذاهب العسكرية: دراسات مقارنة* (بيروت، دار النقاش، 1993م، ط. 1).
15. ديفيد فيشر (ترجمة عماد عواد): *الأخلاقيات والحرب: هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرين؟* (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 414، 2014).

دراسات

حمدي الشريف، *نظرية الحرب العادلة بين البيوتوبيا والايديولوجيا* (الرباط، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016م، ب. ط.).

مقالات

- محمود إسماعيل عبد الرزاق: "الحروب الإسلامية"، *عالم الفكر* (الكويت، العدد 2، 2007).
- سالم حسين العادي: "نظرية الحرب العادلة من منظور فلسفي"، *المجلة الجامعة* (ب. م، العدد 18، المجلد الأول، يناير 2016).
- فرنسوا بونيون، "الحرب العادلة وحرب العدوان والقانون الدولي الإنساني"، *المجلة الدولية للصليب الأحمر* (ب. م، العدد 847، 2002).

ندوات ومؤتمرات

حمدي الشريف، *مفهوم الحرب العادلة عند مايكل وولترز* (ب. م: بحث مقدم لأشغال المؤتمر العلمي الثاني للشباب الباحثين، جامعة سوهاج كلية الادب قسم الفلسفة، ماي 2011).

Books

Michael Walzer: *War just and unjust wars* (New York, Basic Books, 1977).

Charles Guthrie, Michael Quinlan: *just war, the just war tradition: Ethies in modern warfare* (Bloomsbury, 2007).

Articles

Michael Walzer: "the moral standing of states" *philosophy and public Affairs* (Vol. 9, No. 3, 1980).

¹ حمدي الشريف: مفهوم الحرب العادلة عند مايكل وولتزر (ب.م: بحث مقدم لأشغال المؤتمر العلمي الثاني للشباب الباحثين، جامعة سوهاج كلية الأدب قسم الفلسفة، ماي 2011)، ص 3.

² م.س، صص 3-4.

³ سالم حسين العادي: "نظرية الحرب العادلة من منظور فلسفي"، *المجلة الجامعة* (ب.م: العدد 18، المجلد الأول، يناير 2016)، ص 51.

⁴ ديفيد فيشر (ترجمة عماد عواد): *الأخلاقيات والحرب: هل يمكن أن تكون الحرب عادلة في القرن الحادي والعشرين؟* (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 414، 2014)، ص 107.

⁵ Michael Walzer: *War just and unjust wars* (New York: Basic Books, 1977), p. 42.

⁶ Michael Walzer: "the moral standing of states", *philosophy and public Affairs* (Vol. 9, No. 3, 1980), p. 222.

⁷ حمدي الشريف، *نظرية الحرب العادلة بين اليونان واللايديولوجيا* (الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات الأبحاث، 2016م، ب.ط)، ص 9.

⁸ فرنسوا بونيون، "الحرب العادلة وحرب العدوان والقانون الدولي الإنساني"، *المجلة الدولية للصليب الأحمر* (ب.م: العدد 847، 2002)، ص 37.

⁹ Charles Guthrie, Michael Quinlan: *just war, the just war tradition: Ethics in modern warfare* (Bloomsbury, 2007), p. 50.

¹⁰ عبد المجيد محمد السوسوه: *أسس العلاقات الدولية في الإسلام* (بيروت: دار ابن حزم، 2005م، ط 1)، ص 48.

¹¹ بسام العسلي: *المناهب العسكرية: دراسات مقارنة* (بيروت: دار النقاش، 1993م، ط 1)، ص 15.

¹² عبد المجيد محمد السوسوه، م.س، ص 50.

¹³ سورة البقرة، آية 190.

¹⁴ سورة البقرة، آية 193.

¹⁵ عبد المجيد محمد السوسوه، م.س، ص 50.

¹⁶ سورة النساء، آية 75.

¹⁷ بسام العسلي، م.س، ص 17.

¹⁸ سورة الحجرات، آية 9.

¹⁹ محمود عبد المولى: *أنظمة المجتمع والدولة في الإسلام* (تونس: الدار العربية للكتاب، 1988م، ب.ط)، ص 109.

²⁰ سورة البقرة، آية 193.

²¹ محمود عبد المولى، م.س، ص 106.

²² عبد المجيد محمد السوسوه، م.س، صص 52-53.

²³ محمود عبد المولى، م.س، ص 105.

²⁴ حامد ربيع: *الإسلام والقوى الدولية: نحو ثورة القرن الواحد والعشرين* (القاهرة: دار الموقف، 1981م، ط 1)، ص 105.

²⁵ سورة التوبة، آية 4.

²⁶ عبد المجيد محمد السوسوه، م.س، ص 54.

²⁷ م.س، ص 54.

²⁸ م.س، ص 54.

²⁹ محمود إسماعيل عبد الرزاق: "الحروب الإسلامية"، *عالم الفكر* (الكويت: العدد 2، 2007)، ص 227.

³⁰ سورة البقرة، آية 190.

³¹ عبد المجيد محمد السوسوه، م.س، ص 56.

³² سورة البقرة، آية 190.

³³ بسام العسلي، م.س، ص 26.

³⁴ محمود عبد المولى، م.س، ص 106.

³⁵ عبد المجيد محمد السوسوه، م.س، ص 58.

³⁶ م.س، ص 58.

³⁷ سورة البقرة، آية 205.

- ³⁸ عبد المجيد محمد السوسوه، م. س، ص 60.
- ³⁹ م. س، ص 60.
- ⁴⁰ سورة البقرة، آية 194.
- ⁴¹ سورة الأنفال، آية 60.
- ⁴² عبد المجيد محمد السوسوه، م. س، ص 63.
- ⁴³ سورة النساء، آية 94.
- ⁴⁴ عبد المجيد محمد السوسوه، م. س، صص 64-65.
- ⁴⁵ سورة الأنفال، آية 61.
- ⁴⁶ عبد المجيد محمد السوسوه، م. س، ص 66.
- ⁴⁷ م. س، ص 67.
- ⁴⁸ محمود عبد المولى، م. س، ص 106.
- ⁴⁹ عبد المجيد محمد السوسوه، م. س، صص 68-69.
- ⁵⁰ محمود إسماعيل عبد الرزاق، م. س، ص 227.
- ⁵¹ سورة محمد، آية 4.
- ⁵² عبد المجيد محمد السوسوه، م. س، ص 69.
- ⁵³ سورة الأنفال، آية 41.
- ⁵⁴ أمير عبد العزيز: الوجيز في تاريخ الإسلام والمسلمين (بيروت: دار ابن حزم، 2003م، ط. 1) ص 305.
- ⁵⁵ إبراهيم حركات: السياسة والمجتمع في عصر الراشدين (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1985م، ب. ط) ص 30.
- ⁵⁶ كارل بروكلمان (ترجمة منير البعلبكي وبن أمين فارس): تاريخ الشعوب الإسلامية (بيروت: دار العلم للملايين، ب. ت، ط. 7)، ص 84.
- ⁵⁷ محمد بن أحمد كنعان: تاريخ الخلافة الراشدة: خلاصة تاريخ ابن كثير (بيروت: مؤسسة المعارف، 1997م، ب. ط)، ص 32.
- ⁵⁸ إبراهيم حركات، م. س، صص 32-32.
- ⁵⁹ محمد بن أحمد كنعان، م. س، صص 38-39.
- ⁶⁰ أمير عبد العزيز، م. س، ص 328.
- ⁶¹ إبراهيم حركات، م. س، ص 36.
- ⁶² محمد بن أحمد كنعان، م. س، ص 62.
- ⁶³ م. س، ص 62.
- ⁶⁴ أمير عبد العزيز، م. س، صص 332-333.
- ⁶⁵ إبراهيم بيضون: ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري (بيروت: دار النهضة العربية، 1979م، ب. ط)، صص 49-50-51.
- ⁶⁶ أمير عبد العزيز، م. س، ص 304.
- ⁶⁷ إبراهيم حركات، م. س، صص 43-44.
- ⁶⁸ بسام العسلي، م. س، ص 22.
- ⁶⁹ محمود عبد المولى، م. س، ص 106.
- ⁷⁰ محمد بن أحمد كنعان، م. س، صص 90-91.
- ⁷¹ محمد بن أحمد كنعان، م. س، ص 91.
- ⁷² م. س، ص 94.
- ⁷³ إبراهيم بيضون، م. س، ص 63.
- ⁷⁴ جاك ريسلر (ترجمة خليل أحمد خليل): الحضارة العربية (بيروت: منشورات عويدات، 1993م، ط. 1)، ص 47.
- ⁷⁵ أبو اليزيد علي المنيت: تطور الفكر السياسي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1980م، ب. ط)، صص 58-59.
- ⁷⁶ محمود عبد المولى، م. س، ص 106.
- ⁷⁷ إبراهيم حركات، م. س، صص 91-92.
- ⁷⁸ م. س، ص 92.

⁷⁹ كارل بروكلمان، م. س، ص 99.⁸⁰ أمير عبد العزيز، م. س، صص 362-363.⁸¹ هشام جعيط (ترجمة خليل أحمد خليل): *الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر* (بيروت: دار الطليعة، 2000م، ط. 1)، ص 185.⁸² أمير عبد العزيز، م. س، ص 417.⁸³ بسام العسلي، م. س، ص 31.⁸⁴ هشام جعيط، م. س، صص 198-199.⁸⁵ إبراهيم حرکات، م. س، ص 144.⁸⁶ م. س، صص 146-147، 153-154.⁸⁷ روم لاندو (ترجمة منير البعلبكي): *الإسلام والعرب* (بيروت: دار العلم للملايين، 1962م، ط. 1)، صص 62-63.