الأساس الفلسفى لنظام الحكم بيه العصرين الفرعونى والإسلامي

دراسة مقارنة فى فلسفة القانون وتاريخه

إعداد
هدى أحمد أحمد يونس المراغي

الباب الاول

العلاقة ما بين الحاكم والشعب فى العصر الفرعونى

مقدمة :

استقر في الأذهان انطباع غريب عن السياسة وشكل الحكم في مصر القديمة على أنها عبارة عن: الفرعون الملك الإله أو ابن الإله رئيس السلطة الذي يستبد بالحكم ويخضع الشعب لطاعته المطلقة، الطاغي، الباقي، العاتي، المفسد في الأرض، الذي يستخف بشعبه ويحملهم على عبادته، وذلك بمقتضى سلطان إلهي وهبه لنفسه، ورعيته آمنت به مرغمة وتقبع في ويلات الملك الظالم. وقد ساعد في رسم هذه الصورة بشكل كبير (الكتب السماوية) بما ارتبط فيها باسم فرعون من آثام في قصة صراعه مع نبي الله (موسى عليه السلام)، ففي القرآن مثلاً وردت قصة فرعون مع نبي الله (موسى عليه السلام) مفصلة في مواضع عدة وفي كل موضع يصفه القرآن لكل قبيح من الصفات والأفعال من استبداد وادعاء ألوهية وإرغام الناس على الانصياع لأوامره والاستخفاف بهم وما شابه ذلك من أمراض السلطة = فتبادر في الأذهان هذه الفكرة عن كل الفراعنة.

ولذا سادت في المخيلة هذه الصورة عن الحياة السياسية عند المصريين القدماء على الرغم من أن قصة سيدنا (موسى عليه السلام) كلها كانت مع فرعون (واحد من أكثر من مائة وعشرين فرعونًا) حكموا مصر متعاقبين في ثلاثين أسرة.

فإن الحكم على فرعون موسى الذي لم يفصل نهائيًا حتى اليوم في اسمه أو زمنه انسحب على كل الفراعين، وبالتالي على السياسة وشكل الحكم بشكل عام، وذلك على العكس تمامًا مما جاء في كتب التاريخ من المصادر المختلفة التي وصلت إلينا من عهد الفراعنة.

ومن أمثلة ذلك:

- كتاب المؤرخ الإغريقي (هيرودوت) الذي زار مصر سنة ٤٥٠ ق.م.
- ديودور الصقلي الذي زار مصر في عام ٥٩ ق.م وألف كتابًا في تاريخها.
- ما عثر عليه من برديات ونقوش على جدران المعابد والمقابر من تأريخ لكثير من أمور ملوكهم وحوادث حياتهم.

فقد ذكر (ديودور الصقلي) وأيضًا عالم الآثار البريطاني السير (و.م فلندرز بيتري) في كتابه (الحياة

الاجتماعية في مصر القديمة) أن نظرية (الحق الإلهي للملك)، والتي كانت سائدة في ذلك العصر إنما كانت مقيدة تقييدًا كبيرًا بالنسبة لملوك مصر القديمة.

كذلك أيضًا تطلعنا الوثائق والوصايا والنقوش القديمة على نصوص وأخبار عن شكل الحكم عند الفراعنة ومقدار ما بلغه المصري القديم من النضج السياسي، فقد عثر ببعض الأهرامات على نصوص يفهم منها أن: قوة تحقيق العدالة والحق كانت أقوى من سلطان الملك نفسه ومثل ذلك ما يؤكده (ديودور الصقلي) في كتابه من أن ملوك مصر لم يكونوا يعيشون على نمط الحكام المستبدين في البلاد الأخرى فيعملون ما تشاء أهواؤهم غير خاضعين لرقابة، فقد رسمت القوانين حدود تصرفاتهم في حياتهم الخاصة والعامة وكانت ساعات الليل والنهار مرتبة بحيث يعمل الملك في الوقت المحدد الذي يفرضه القانون عليه وكان الملوك يلتزمون جادة العمل إزاء رعاياهم ومن ثم فقد كان ولاء المصريين يتزايد للملك وسلالته.

وتعرفنا الوثائق أيضًا على الأسس التي أقام المصريون عليها نظامهم السياسي في مصر القديمة. فقد قامت الدولة على أسس العدالة والنظام وجعلت سبب الوجود في الدنيا والخلود والمجد في الآخرة.

فجعل المصريون القدماء للعدالة والنظام آلهة سميت (ماعت) أو (معات) هي كما يقول الدكتور (سمير أديب) في موسوعة (الحضارة المصرية القديمة) آلهة العدالة والنظام والصدق والمثالية عند المصريين القدماء وأساس قوة الحضارة المصرية وهي صفة الحكم الصالح والإدارة الصالحة وكان لابد من تثبيتها عندما يتولى عرش مصر أي (ملك إله) وهنا كانت العدالة (معات) بمثابة قيد عاش وقام بين مشاعر الحاكم وضميره وجنبه دائمًا نحو تحقيق صالح الرعية وحمايتهم حيث قدس المصريون العدالة وكانت قيد على سلطات الملك(١١٤٧).

ووجد على جدران المعابد صورًا للملك وهو يقدم (معات) كل يوم إلى الآلهة الأخرى كبرهان ملموس على أنه قام بوظيفته الإلهية بالنيابة عنهم.

(١١٤٧) **د/ صوفى ابو طالب**، مبادىء تاريخ القانون، القاهرة، ١٩٦٧، ص٩١.
د/ فتحى المرصفاوي ، تاريخ القانون المصري، دراسة تحليلية ، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٧، ص ١٦٧.
د/ متولى عبد المؤمن ، تاريخ القانون المصري، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، ٢٠٠١، مشار اليها فى رسالة د/كاملة محمد غريب، العدالة بين تاريخ القانون والقانون الدولى الانساني ، دراسة فى فلسفة القانون، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ٢٠١٣.

فقد اعتقد المصريون القدماء والفراعين أنه دون (ماعت) أو (معات) أي العدل والصدق والمثالية فإن المخلوقات لا تعيش وبذلك تتداخل الإرادة الإلهية. لذا كان الفرعون هو المشرف على تنفيذ (معات) وتأييدها حتى يكون قد نجح في حكم مصر وقدم للآلهة أثمن ما يمكن تقديمه.

ولذلك قال عنها أحد الفراعين: هي خبزي وإنني أشرب من نداها. ومن ذلك فقد أصبح القانون في ذلك العصر هو فن (الخير والعدل)، فقد كان القانون يخرج من فم الإله (أوزوريس) إله الخير، ومن دار حوريس الكبرى دار العدالة ثم إن الفرعون باعتباره (إلهًا) فإن القانون قد خرج من فم الإله، والإله هو (الخير والحق والعدل)، وبذلك يصير القانون في دار (العدالة المقدسة) إذ المعلوم أن المصريين كما قلنا عبدوا الآلهة (معات) إلهة الحقيقة والعدالة واتخذوا منها منبعًا من ينابيع القانون.

وفي المملكة العليا (دار حوريس الكبرى) كان رجال القضاء يلقبون بكهنة معات فنرى القضاة في المملكة العليا كل قاض يضع حول عنقه تمثال الآلهة (معات) لتذكره أن يحكم بين الناس بالعدل، هذا في القانون الخاص.

والأمر كذلك بالنسبة للقانون العام حيث سادت القاعدة التي هي صناعة مصرية في المقام الأول (العدل أساس الملك).

وقد اشتهر قديمًا أن الجميع في احتياج إلى سند (معات) أكثر من بقية الآلهة الأخرى لما بعد الموت.

قاعدة (العدل أساس الملك)

اتصف القانون المصري الفرعوني بالعدالة لأن الفرعون كان إلهاً والإله من خصائصه العدل. ولما كان القانون يستمد وجوده من الفرعون باعتباره صاحب السلطة التشريعية الأول؛ إذن ما علينا إلا أن نشير في عجالة إلى أبعاد هذه الصفة المقدسة للقانون [١١٤٨].

وإذ يتم اختيار الملك (الصالح) – هكذا تقول النصوص – ينبع الخصب في الحقول، وتأتي الانتصارات في الحروب، وعلى الشعب أن يعيش في خير وهناء مقيم.

- إن الفرعون إله حي، إنه لا يموت، إنه يحيا بأعماله.
- الفرعون يفعل ما يحب أما ما لا يحبه لا يفعله.
- وهذه رسالة من أحد ملوك الأسرة الثانية عشرة إلى أحد وزرائه بمناسبة تعيينه: "والذي

(١١٤٨) **د/ محمود سلام زناتى**، مجلة حقوق الانسان، ع (٤)، يناير ٢٠٠١، ضمانات العدالة فى مصر الفرعونية ، ص١٢.

يجب عليك عمله في كل الأحوال أن تحافظ على القانون وعندما يأتي صاحب شكوى فاحرص على أن يتم كل شيء طبقًا لما يقضي به القانون وما يقضي به نظامه حتى يصل كل شخص إلى حقه".

أول تقنين لمبدأ (سيادة القانون)

ومشى قضاة مصر على درب العدالة وطريقه المستقيم، كان كل منهم يضع تمثال الآلهة (معات) حول عنقه في مجلس القضاء لتذكره بتحقيق العدالة.

وامتد العدل من الحاكم إلى قضاته فقد كان القانون الجنائى الفرعوني يشدد على حماية العدالة وتحقيقها ولذلك اوقع الجزاء على القاضى المنحرف وصدر ذلك فى قانون (حور محب) عن اي مواظبة كبير او اي كاهن يعقد الجلسات ويقوم بواجبه داخل المحكمة التى مهمتها الفصل بين الناس ويرتكب جريمة فى حق العدالة سوف يحسب عليه كذنب خطير يستحق عليه عقوبة الموت(١١٤٩).

يقول القاضي "رمنوكا" في عهد الملك (منكاورع) في نقوش وجدت على قبره تذكارًا لما كان يحكم به:

"إن الذي يحب الملك والإله أنوبيس على قمة جبله لا يأتي بأذى لمحتويات هذا القبر من القوم الذين سيصعدون إلى الغرب (الدار الآخرة). أما من جهة القبر الأبدي فإني قد أقمته لأني كنت مقربًا لدى الملك والناس ولم يحدث قط أني اغتصبت أي شيء من أي إنسان لهذا القبر لأنني أذكر يوم الحساب في الغرب (الدار الآخرة)".

إذن كانت العدالة مبدأ أو عقيدة وأسلوب حكم وحياة فقد كانت مصر الفرعونية دولة قانونية رغم الحكم المطلق وكان لقب القاضى يطلق على كل من يقوم عمل متصل بمهمة تحقيق العدل فى المحاكم حتى كان يطلق على العاملون بها وإن الملوك لم يسنوا التشريعات ويصدرون بطريقة تحكمية بل يعين عليه ان يعملو على سيادة القانون (١١٥٠).

يقول الإله (رع) لكل الملوك:

"قل العدالة، اصنع العدالة، لأن العدالة قادرة، إنها عظيمة، إنها سرمدية.

جاء بتعاليم الملك (خيتي الرابع) رابع ملوك الأسرة العاشرة الموجهة إلى ابنه الأمير (مركياورع)

(١١٤٩) **لالويت كلير**- نصوص مقدسة ونصوص دينيوية من مصر القديمة ، المجلد الأول، ترجمة ماهر جورجياني، سلسلة اليونيسكو، نماذج الفكر العلمي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٩٦.

(١١٥٠) **د/ رياض شمس سلطان**، القانون فى عهد الفراعنة، مجلة المحاماة ، ١٩٦٣، ص ٥٤٦.
د / محمد بدر ، تاريخ القانون الفرعوني، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية، ع (١، ٢) .

ولي العهد، قال له وهو يعظه:

" يا بني قل بالفضال حتى يستتب عرشك على الأرض. هدئ من روع الباكي .. لا تظلم الأرملة .. لا تجرد أحدًا مما يملك .. لا تطرد موظفًا من عمله .. لا تكن فظًا، بل كن رحيم القلب .. لا ترفع ابن الشخص العظيم على ابن الشخص المتواضع بل قرب إليك الإنسان حسب كفاءته".

وكذلك في عهد الملك (بيبي الثاني) خامس ملوك الأسرة السادسة، قامت ثورة في البلاد وأتت على الأخضر واليابس، وانتهجت حرمة القوانين والنظام، تأسى الحكيم المصري الذي سجل لهذه الثورة (الحكيم العجوز إيبوور) حقًا لقد ديست القوانين في المحاكم بالأقدام. وفيما بعد نفرد لهذا الحكيم والثورة فصلاً مستقلاً.

وفي أتون الثورة نادى بالعدالة التي كانت والتي انتهكت نادى بالعودة إلى سيادة القانون ومحو الظلم، فماذا قال؟

"إن العدالة هي رحمة الآلهة المهداة إلى البشر أجمعين."

بعدها فتحت البلاد صفحة جديدة مع مولد الأسرة الحادية عشرة وعاد عهد الملوك المصلحين والقوانين العادلة والتي ترجمها الفلاح الفصيح (خونانوب) في شكاياته التسع إلى الملك وكان قد قُبض عليه ظلمًا. قال صارخًا من سجنه موجهًا شكاياته مباشرة إلى الجالس على عرش البلاد في إحداها والدموع تبلل عينيه: "أقم حياة الصدق .. أجب داعي الحق .. اطرح الشر أرضًا .. أقم العدالة أيها الحميد الذي يثني عليه كل حميد."

وفي شكاية أخرى يتألم أكثر:

" كن رحيمًا محسنًا، ونقب عن الحقيقة .. لا تكن ظالمًا حتى لا تدور عليك الدوائر يومًا .. لا تسلب فقيرًا أمواله، ولا تنهب ضعيفًا .. إن مال الفقير حياته ومن أخذ مال الفقير فقد خنقه."

وانتهت حكاية الفلاح الفصيح بعودته إلى أهله سالمًا وأجزل عليه الملك العطاء العظيم وحاكم كبار موظفي الدولة الذين ظلموه وأوقع عليهم عظيم الجزاء.

وفيما يلي سنتناولها بالتفصيل.

وبذلك انتصر القانون وساد العدل ربوع البلاد[١١٥١].

(١١٥١) **د. محمود السقا**، معالم تاريخ القانون المصري، دار الثقافة العربية، ٢٠٠١.

ومما سبق يتضح أن النظام المصري القديم كان إلهيًا مقدسًا إلا أنه كان مقيدًا بتحقيق العدالة والالتزام بالقوانين والأعراف التي توارثها المصريون جيلاً بعد جيل.

لقد كانت (معات) الغاية والمطلب النهائي للملك والشعب إنها بمثابة الدستور أو العقد الاجتماعي بين ملوك مصر وشعبها وهي البوابة الرئيسية للخلود والنعيم في الحياة والآخرة. لذا كان لابد من اختراع نظام سياسي لإدارة الدولة يضمن فيه تطبيق العدل والنظام والصدق.

– ووفقًا لما يراه الدكتور (مصطفى النشار) فقد عرفت السياسة في مصر القديمة صورًا من التقسيم الإداري وتعدد السلطات وصورة أولية لما نسميه اليوم (نظام الفصل بين السلطات).

فالسلطة الحكومية في مصر كانت تتكون من الملك، الوزير، موظفي البلاط، الإدارات المحلية والحكم الذاتي في الريف. وهذا التدرج في السلطة كان قائمًا على نظام (مركزية القرار ولا مركزية التنفيذ): فقد كانت سلطة الملك تتلخص في التنظيم العام لأمور الدولة وتعيين كبار الموظفين خاصة الوزير وإنجاز المشروعات العامة وعقد المعاهدات مع الدول الأجنبية والقيادة العليا للجيش، أما عن سلطة الوزير، فقد نقلتها لنا وثيقة تاريخية دونت على الجدار الغربي لمقبرة الوزير (رخ مي رع) بمنطقة الحوزة العليا، وقد كان وزيرًا للملك تحتمس الثالث جاء فيها أن من مهام الوزير: تنظيم شئون الإدارة العامة، وتعيين أربعة مفتشين لموافاة الوزير ثلاث مرات في السنة بأحوال المقاطعات، والنظر في شئون المقاطعات، وتحديد الأراضي، وشق الترع، وتحصيل الضرائب، والنظر في المظالم وحوادث السطو والغرامات المختلفة، وإرسال الأوامر الملكية في الجهات المختلفة، والإنابة عن الملك في إذاعة البيانات الملكية، والإشراف على تنظيم الحرس الملكي، وتنظيم الملاحة في نهر النيل، والإشراف على سير السفن والبضائع.

ويأتي بعد ذلك كما يقول (سير فلندرز تيري) رؤساء الحكومات المحلية، الذي يطلق عليهم حكام المقاطعات، الذين كانوا يعاونون الحكومة، فلم تكن هناك مركزية، وكانت الإدارة المحلية تقوم بكل الشئون الإدارية للمقاطعة، يقدمون تقاريرهم للوزير مباشرة، وكان في ذلك بعض الحد من سلطات حاكم المقاطعة.

إن الصور العديدة التي وصلت إلينا من مصادر مختلفة لتؤكد أن المصريين القدماء أول من ابتدعوا معالم أول نظام سياسي واجتماعي مدني متحضر في تاريخ الإنسانية، فقد فهموا علة قيام الدولة

والحضارة وعلة انهيارها، فأقاموا السلطة السياسية على هدي واحد هو تحقيق (معات) أي العدالة للجميع على خلاف ما طبع في الأذهان عن الحياة السياسية في مصر الفرعونية(١١٥٢) ومما سبق يتضح انه هناك ارتباط وثيق بين القضاء وفلسفة الحكم فى مصر الفرعونية وهذا ترتب عليه ان التقلبات والتغييرات التى طرأت على نظام الحكم أثرت على نظام القضاء (١١٥٣).

الفصل الاول

الأساس الأخلاقى والدينى لسلطة الحاكم فى العصر الفرعونى

المبحث الاول

الاساس الاخلاقى والدينى

لقد كان أساس الحكم في مصر الفرعونية أساسًا دينيًا مثل بقية الشعوب القديمة في ذلك الوقت، فقد نظرت المجتمعات القديمة إلى حكامهم على أساس أنهم همزة الوصل بينهم وبين الآلهة وساعد الكهنة ورجال الدين على تقوية هذا الاعتقاد وترسيخه في عقيدة تلك المجتمعات، حيث فلسف الكهنة هذا الأمر بقولهم إن الملوك هم الممثلون للآلهة على الأرض وفي بعض الأحيان الأخرى فلسفوه على أساس أنهم موفدون من قبل الآلهة لحكم البشر أو منقذون لشعوبهم بتكليف من الآلهة. وإذا كان هذا الاعتقاد الذي ساد لدى الشعوب القديمة في نظرتهم إلى الحكام(١١٥٤)، فإن الأمر قد اختلف في مصر الفرعونية حيث نظر المصريون إلى حكامهم على أساس أنهم آلهة(١١٥٥).

ففي مصر الفرعونية بعد توحيدها على يد الملك مينا قام نظام الحكم على أساس فكرة الحق الإلهي

(١١٥٢) انظر: على شبكة المعلومات الدولية (الانترنت) الموقع التالي:
http://elslamschool.alafdal.net/t٨٣-topic : "الحياة السياسية في مصر الفرعونية.

(١١٥٣) د/ فايز محمد حسين، إطلالة تاريخية على دور القاضى والتعظيم العظيم القضائى فى مصر الفرعونية والبلاد ما بين النهرين، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، ع (١) ، ٢٠١٢، ص٨٧٠.

(١١٥٤) **د. عبد المجيد الحفناوي**، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، بدون تاريخ، ص ٣٦٧ ، ص ٣٦٩ ؛ **د. محمد عبد الهادي الشقنقيري**، مذكرات في تاريخ القانون المصري، ص ٨٢، ترجمة الضمير مجموعة الألف كتاب (١٠٠٨) ١٩٥٦ ، **ترجمة د. سليم حسن**، مكتبة مصر، ص ٨٢.
Ruiz, Vincenzo, op. cit., p. ٣٣١.

(١١٥٥) **د. محمود السقا**، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، ص ٢٢٠ ؛ **أندريه إيمار و جانين بوليه**، تاريخ الحضارات العام، المجلد الأول، الشرق واليونان القديمة، ص ٤٦ ؛ **د. عادل بسيوني**، تاريخ الشرائع القديمة، ص ٤٣٣.

حيث ارتبط نظام الحكم ارتباطًا وثيقًا بالمعتقدات الجينية وتطبعت السلطة بالطابع الديني، فالملك ما هو إلا إله يعيش وسط شعب أو على الأقل ممثل له ويمارس السلطات الزمنية والدينية في نفس الوقت، ويلاحظ أن نظام الحكم الملكي الإلهي في مصر الفرعونية ليس من ابتداع الملك (مينا) بل الراجح أنها فكرة كانت معروفة في مصر قبل عهد الأسرات بصورة غير منتظمة، وحينما تولى الملك (مينا) حكم البلاد وأعطاها طابعًا رسميًا منظمًا وساعده في ذلك رجال الدين، وأقام نظام الحكم على أساس ذلك تدعيمًا لوحدة البلاد وترسيخًا لجذور نظام الحكم ثم تناولها خلفاؤها بالتعديل حتى استقرت بصورة نهائية منذ عهد الأسرة الثالثة[١١٥٦].

فالملك كان حتى عهد الأسرة الثالثة ممثل الآلهة على الأرض على أساس أن روحه من روحهم[١١٥٧] وتشير الأساطير المصرية القديمة إلى أن إله الأرض (جب) تزوج من آلهة السماء (نوت) ورزق بولدين هما: (أوزوريس) حاكم الدلتا وإله المزروعات والأرض و (ست) حاكم الصعيد وإله الصحراء.

وحدث بينهما نزاع وانتهى هذا النزاع بأن قتل (ست) أخيه (أوزوريس) ومن هنا أطلق على (ست) إله الشر وعلى (أوزوريس) إله الخير.

وبعد ذلك تمكن (حورس) ابن (أوزوريس) بمعاونة أمه (إيزيس) إله السماء وزوجة (أوزوريس) من الثأر لأبيه والانتصار على (ست).

وساد على كل البلاد ونشر السلام والأمن ثم ترك الأرض وصعد إلى السماء بين آبائه وأجداده الآلهة تاركًا حكم الأرض لأبنائه الملوك الذين يستمدون منه السلطة فكان الملك الحاكم يلقب بحورس على أساس أنه يعتبر ابنًا للإله حورس ويحمل روحه الإلهية وذلك خلال عهد الأسرتين الأولى والثانية[١١٥٨]، وكذلك يمكن القول بأن: الله بين الملك والآلهة كانت صلة روحية على أساس أن روحه من روحهم وفي عهد الأسرة الثالثة مع ظهور عبادة الإله رع – إله الشمس الأعظم –

(١١٥٦) **د. صوفي أبو طالب**، مبادئ تاريخ القانون، ص ٤٣٢.

(١١٥٧) **د. صوفي أبو طالب**، المرجع السابق، ص ٤٣٢ ؛ **د. مختار القاضي**، تاريخ الشرائع، ص٨٧.

(١١٥٨) **د. فتحي المرصفاوي**، فلسفة نظم الحكم، ص ٦١ ؛ **د. طه عوض غازي**، فلسفة وتاريخ نظم القانون المصري، ص ٥٥ ، ٥٦ ؛ **د. عادل بسيوني**، تاريخ الشرائع القديمة، ص ٣٤ وما بعدها ؛ **د. صوفي أبو طالب**، مبادئ تاريخ القانون، ص ٤٣٢.

أصبح الملك هو حوريس رع أو رع حوريس(١١٥٩).

ومع بداية عهد الأسرة الرابعة لم تعد الصلة بين الملك والآلهة صلة روتينية بل أصبحت صلة جسدية حيث أصبح الملك ابنًا جسديًا للإله (رع) والصورة المجسدة له. ومع ذلك كانت الدولة المصرية دولة مدنية حيث كان انفصال بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، وفيما تحولت الدولة المصرية إلى دولة دينية منذ بداية عهد الأسرة الخامسة اختلطت السلطة الزمنية بالسلطة الدينية(١١٦٠).

وقد وجدت أسطورة توضح هذا التصور، حيث تحكي نصوص تلك الأسطورة أن: الإله (رع) قد وقع اختياره على أحد كهنة معبده وجعلها تحمل منه فنتج عن هذا الحمل ثلاثة أطفال، وهم الفراعنة الأوائل في الأسرة الخامسة(١١٦١). وفي عهد الدولة الحديثة ظلت فكرة ألوهية الملك قائمة وإن اختلفت ألقاب الملك طبقًا لتغير الآلهة، فحينما توحد (أمون) إله طيبة مع (رع) إله هليوبوليس أصبح لقب (أمون – رع) من الألقاب الرسمية.

بدأت صورة الإله أمون تظهر على النقوش الملكية وعلى جدران المعابد(١١٦٢)، ولم يتوان الملوك تباعًا في إبراز نسبهم جسديًا إلى الآلهة على جدران المعابد حيث جاء بنقوش معبد الدير البحري بمدينة طيبة بالأقصر تصوير الملك تحتمس الثاني وقد تزوج من الأميرة أحمس التي أصبحت ملكة مصر. وأن رع إله الشمس تخفى في زي الملك الحاكم ودخل فراش الملكة وضاجعها ووضع فيها البذرة الإلهية فولدت طفلة شوهدت بعد مولدها – ترضع من ثدي الآلهة بعدما خرجت من بطنها، وأصبحت الطفلة الإلهة فيما بعد هي الملكة حتشبسوت، كما وجدت بنفس المعبد صور أخرى لوقائع ميلاد إلهية لبعض ملوك عصر الدولة الفرعونية الحديثة(١١٦٣).

(١١٥٩) **د. محمود السقا**، فلسفة وتاريخ القانون المصري من شروق العصر الفرعوني إلى غروب العصر الروماني، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٩٢، ص ٢٩ ؛ **د. فتحي المرصفاوي**، الحماية القانونية والقضائية للمواطن – دراسة تاريخية، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٤، ص ٢٠.

(١١٦٠) **د. صوفي أبو طالب**، مبادئ تاريخ القانون ص ٤٣٤ ؛ **د. محمود السقا**، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، ص ٢٢٠ ؛ **جون ولسون**، الحضارة المصرية، ص ١٧٦ ؛ **د. فتحي المرصفاوي**، فلسفة نظم القانون المصري، مرجع سابق، ص ٦٣ ، ٧٠.

Ruiz Vincenzo, Arangio, op. cit., p. ٣٣٣ ; **Louget (P.)**, Histoire Du droit Public de l'Egypte ancienne, Revue Al Qanun Wal Iqtisad, Novembre – Decembre, ١٩٤٣, p. ١٦٣.

(١١٦١) **د. طه عوض غازي**، فلسفة وتاريخ النظم القانون المصري، مرجع سابق، ص ٥٦؛ **د. زكي عبد المتعال**، تاريخ النظم السياسية والقانونية والاقتصادية، ص ١٢٩.

(١١٦٢) **د. محمود السقا**، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، مرجع سابق، ص ٢٢٠ و ٢٢١ ؛ **د. فتحي المرصفاوي**، فلسفة نظم القانون المصري، مرجع سابق، ص ٦٤ ؛ **د. محمد علي الصافوري**، القانون المصري القديم، الولاء للطبع والتوزيع بشبين الكوم عام ٩٣-٩٤ ص ٥٢ ؛ **د. نور الدين حاطوم وآخرون**، موجز تاريخ الحضارة، عام ١٩٩٤.

(١١٦٣) **د. محمود السقا**، فلسفة وتاريخ القانون المصري من شروق العصر الفرعوني إلى غروب العصر الروماني، مرجع سابق، ص ٢٩ – ٣٠.

وجدير بالذكر أن الصفة الإلهية للملك تظل لصيقة به حتى بعد وفاته حيث ينتقل بعد وفاته إلى السماء بين آبائه وأجداده الآلهة.

ويخلفه ملك من صلبه على الأرض. ونظرًا لما يتمتع به الملوك من قوة إلهية يجري نهر النيل فتخصب الأرض فينبت الزرع وتعيش البلاد في أمن ورخاء وسلام(١١٦٤).

وهنا يثور التساؤل عما إذا كان يوجد قانون ينظم الإرث بين الملوك وأبنائهم؟

وللإجابة على هذا التساؤل فإنه لا يمكن التقرير بذلك وإن كان هناك من الدلائل التي تشير إلى أن الابن الأكبر كان يخلف أباه الملك في الحكم بعد وفاته مع ملاحظة أن تعيين الابن الأكبر لم يكن بإلزام على الملك إذا كان بمقدوره.

وهذا نادر الحدوث أن يختار ابنًا آخر غير الابن الأكبر وابن زوجة أخرى غير الزوجة المفضلة وريثًا للعرش.

وغالبًا ما كان الملك يعين خليفة له أثناء حياته أو يشركه معه في الحكم إعدادًا له وتهيئة لاعتلاء العرش بعد وفاته تجنبًا للصراع على العرش.

ويمكن القول بأنه نظرًا للعقيدة الدينية لدى المصريين القدماء وفكرة تأليه الملك فقد كان العرش ينتقل إلى من كانت تجري الدماء الملكية في عروقه من جهة الأب مع تفضيل من كانت أمه من نسل ملكي.

ولذلك فإن الملوك الفراعنة قد اتجهوا إلى فكرة زواج الملك من أخته محافظة على نقاء الدم الملكي وتفاديًا إلى تطلع البعض إلى السلطة، ولكن الكهنة كعادتهم دائمًا يقومون بأداء طقوس دينية عند تتويج الملك الجديد ومن خلالها يتأكدون من الصفة الإلهية للملك عن طريق علامات معينة لا يعرفها سواهم، ولكن هذا لا يعني أن الملكية الفرعونية كانت تخلو من حالات الوثوب على السلطة اغتصابًا للعرش حيث يكشف لنا التاريخ أنه حدث أكثر من مرة اغتصاب للعرش سواء من أقارب بعيدين للملك المتوفى أو من أزواج أميرات القصر أو من بعض قادة الجيش أو من أجانب عن أسرة الملك المتوفى، ولكن على أية حال فإن وضعهم كان لا يعتبر شرعيًا إلا إذا أجريت لهم مراسم التتويج المعتادة من خلالها يعلن رجال الدين أنهم قد اكتشفوا في الملك الجديد علامات وصفات

(١١٦٤) **د. محمود السقا**، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، مرجع سابق، ص ٦٩ ؛ **د. نور الدين حاطوم وآخرون**، موجز تاريخ الحضارة، مرجع سابق، ص ٩٥ ؛ **د. أندريه إيمار و جانين بواليه**، تاريخ الحضارة العام، المجلد الأول، الشرق واليونان القديمة، ص ٤٦-٤٧.

الألوهية(١١٦٥).

خلاصة القول

أنه كانت توجد دائمًا بصورة واضحة علاقة الملك والآلهة بدأت بقيام صلة روحية بين الملك والآلهة بناء على ذلك التصور فإن الملك يعتبر ممثلاً للآلهة ثم تطورت تلك الصلة في عهد الأسرة الرابعة إلى اعتبار الملك الحاكم ابن جسدي للإله وبالتالي اندمجت شخصية الملك في ذات الإله ولم يعد مجرد ممثلاً له أو تجسيدًا لروحه(١١٦٦).

ويلاحظ أنه كلما تولى ملك جديد الحكم ابتدع الكهنة ورجال الدين من الأساطير ما يؤيدون به الملك الجديد وإنعاشًا لذاكرة الشعب المصري استنادًا إلى العقيدة الدينية الراسخة في وجدانه(١١٦٧)،

واستنادًا إلى ما سبق فإنه غرابة أن نجد الطاعة الكاملة من الشعب المصري للملك الحاكم منذ بداية الدولة الفرعونية، ومما يؤيد ذلك أنه: قد وجد بأحد نصوص الأهرام أن: "الفرعون يفعل ما يحب ولا يتأنى قط في ما يكرهه أو يبغضه"(١١٦٨).

(١١٦٥) **د. محمود السقا**، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، مرجع سابق، ص ٢٢١ ، ٢٢٢؛ **أندريه إيمار و جانين بوليه**، تاريخ الحضارات العام ، المجلد الأول، الشرق واليونان القديمة، مرجع سابق، ص ٤٧ ؛ **د. عبد المجيد المختاري**، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، ص ٣٧٣ ص ٤٧ ؛ **د. فتحي المرصفاوي**، فلسفة نظم القانون المصري، ص ٦٤ ، ٦٥ ؛ **د. نور الدين حاطوم وآخرون**، موجز تاريخ الضارة، ص ٩٥ ؛ **د. طه عوض غازي**، فلسفة وتاريخ نظم القانون المصري، ص ٥٢ ، ٥٣.

Gaudemet (J.), Institutions de l'iniquité, paris, ١٩٦٧, ٥٤.

(١١٦٦) **د. محمود السقا**، فلسفة وتاريخ النظم القانونية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ٢٢٣ ؛ **د. طه عوض غازي**، فلسفة وتاريخ نظم القانون المصري، مرجع سابق، ص ٥٧.

(١١٦٧) **د. فتحي المرصفاوي**، الحماية القانونية والقضائية للمواطن، دراسة تاريخية، مرجع سابق، ص ٢١؛ **د. محمد علي الصافوري**، القانون المصري القديم، مرجع سابق، ص ٥٢ ؛ **د. طه عوض غازي**، فلسفة وتاريخ القانون المصري، ص ٥٦.

(١١٦٨) **أندريه إيمار و جانين بوليه**، تاريخ الحضارات العام، المجلد الأول، الشرق واليونان القديمة، مرجع سابق، ص ٥٢ ؛ **د. فتحي المرصفاوي**، فلسفة نظم القانون المصري، مرجع سابق، ص٧٠.

المبحث الثانى

التفسير الحقيقى لتأليه الملوك الفراعنه

بعد عرض الأساس الأخلاقي للسلطة في مصر الفرعونية في المطلب السابق، يثور التساؤل حول التفسير الحقيقي لتأليه الملوك الفراعنة؟

وللإجابة على هذا التساؤل، هناك عدة اتجاهات نتناولها فيما يلي:

الاتجاه الأول

ذهب اتجاه إلى القول بأن فكرة تأليه الملوك قد تم اللجوء إليها بقصد ترسيخ أواصر الوحدة التي أقامها الملك (مينا) بين الشمال والجنوب.

حيث نظر سكان الدلتا إلى الملوك على أنهم غزاة أتوا من الجنوب فما كان من هؤلاء الملوك إلا الادعاء بأنهم الأبناء الشرعيون للإله (رع) الذين لا ينتمون إلى إقليم معين.

النقد الذي وجه إلى هذا الاتجاه

لم يسلم هذا الرأي من النقد حيث إن فكرة تأليه الملوك قد عرفتها مصر قبل عصر الأسرات ولما تم توحيد البلاد على يد الملك (مينا) أعطاها الطابع الرسمي(١١٦٩).

الاتجاه الثاني

بينما ذهب ثمة اتجاه آخر إلى القول بأن ادعاء الملوك لبنوتهم المادية للإله كان يهدف إلى إخفاء السند الشرعي لحكمهم(١١٧٠).

الاتجاه الثالث

وثمة اتجاه ثالث تبنى تفسيرًا تاريخيًا لظاهرة تأليه الملوك الفراعنة تمثل هذا التفسير في أنه كانت تسكن مصر على الهضبة الممتدة بطول نهر النيل قبل توحيد القطرين جماعات متفرقة، ونظرًا لطبيعة النشاط الاقتصادي للسكان – النشاط الزراعي – الذي تطلب التعاون والتكاتف فقد انصهر هؤلاء السكان في شكل مجموعات قامت كل منها بتهيئة المكان الذي تقطنه وتحصينه لحماية النساء والصغار والثروة المتراكمة بعيدًا عن أخطار الطبيعة وغارات البدو الرحل وكان لكل جماعة

(١١٦٩) **د. مسعد قطب**، تاريخ القانون المصري، مرجع سابق، ص ٥٦ ؛ **د. طه عوض غازي**، فلسفة وتاريخ نظم القانون المصري، مرجع سابق، ص ٥٨.

(١١٧٠) **د. مسعد قطب**، تاريخ القانون المصري، مرجع سابق، ص ٥٧؛ وأشار إلى صاحب هذا الرأي **الأستاذ الدكتور محمود سلام زناتي** في مؤلفه موجز تاريخ القانون المصري، ص ٨٩، ص٥٨، هامش ١.

معبودًا خاصًا بها وفي داخل كل قرية كانت زعامة القرية وإدارتها مقصورة على الرجال الذين تمتعوا بالخبرة والقدرة والذكاء وقد تولى هؤلاء الزعماء قيادة أفراد القرية عند ممارسة الشعائر الدينية للإله الذي يعبدونه وبذلك صار زعيم القرية هو رجل الدين الأول داخل قريته، ومع مرور الزمن وزيادة عدد السكان المستمرة تكاثرت القرى وبدأ الاختلاط بين سكان هذه القرى، وقد أدى هذا الاختلاط والاندماج إلى ظهور الأقاليم وترتب على الاندماج السياسي اندماج عقائدي حيث ظهرت آلهة عظمى يؤمن بها سكان مناطق شاسعة قد أصبح لكل إقليم زعيم أو رئيس يتولى شئون الحكم فيه والتصقت الصفة الدينية القديمة لكل منهم وأصبح رئيس كل إقليم هو الكاهن الأعظم فيه، وبظهور الاتحادات التي تجمع عدة أقاليم زاد بعضها في الأهمية لتشمل الدلتا أو جميع أقاليم الصعيد حتى تمكن أحدهم من توحيد البلاد جميعًا وتولى شئون الحكم فيها ولم تنفصل عن هذا الحاكم الصفة الدينية القديمة ونسبت كل الأعمال الضخمة التي قام بها الملوك إلى أنها تعبير عن رغبة الآلهة وترجمة لرضاء الآلهة عنهم وعن عهود حكمهم، ونظرًا لعلو قدر الملك الحاكم وسمو مركزه فقد كان من الطبيعي أن يرتقي وصفه الديني أيضًا وأن يصبح أكثر قربًا من الآلهة. ولذلك ادعى الملوك الأوائل بأنهم أبناء روحيين للآلهة ولم يكتف الملوك اللاحقون بهذا الوضع بل ذهبوا إلى أن الملك هو ابن جسدي للإله الأعظم على النحو السابق إيضاحه وقد ساعدهم الكهنة على ترسيخ هذه العقيدة في ذهن الشعب المصري بابتداع الروايات والأساطير(١١٧١).

ولعل الصحيح هو ما ذهب إليه الاتجاه الثالث لأنه يتفق والمعطيات التاريخية التي تؤيد حقيقة أن: التوحيد الإقليمي كان يصاحبه دائمًا توحيد عقائدي وأنه من المنطق كلما علا مركز الملك وسما وضعه ارتقى وضعه الديني، ومما يؤيد ذلك أنه في الفترة التي تحدث فيها ثورة اجتماعية وفي أعقابها ينظر إلى الملوك على أنهم بشر ينالون الاحترام من الشعب ويطلق عليهم ألقاب الملوك الشرعيين أو الملوك العاديين، وحينها يمسك الملك بزمام الأمور في البلاد في قبضة يده، وتسود الطمأنينة، ويعم الخير، ويرتقي مركز الملك الديني إلى درجة التأليه، وذلك بفضل ما يتبعه الكهنة من روايات وأساطير.

الحكم الملكي المطلق (الدورة التاريخية)

(١١٧١) **دكتور محمود السقا**، نشأة وتطور النظم القانونية ، ٢٠٠١ – ١٠٠٢ ص ٩٢ وما بعدها.

لاحظ الفلاسفة الإغريق وخاصة أرسطو (شيخ الفلاسفة) من واقع نظم الحكم في المدن الإغريقية الدورة الكاملة لنظام الحكم.

فهي تشبه في رأي البعض فصول السنة حيث الربيع والازدهار، والنضوج مع الصيف، ثم الذبول والفناء مع الخريف والشتاء. ورأى فيه البعض الآخر شبهًا بالكائن الحي له مولده وطفولته وشبابه وصباه ثم شيخوخته وكهولته بعد ضعف قوة ومن بعد قوة ضعفًا وشيبًا ... وهكذا فقد لاحظوا أن الحكم يمر بدورة لها خصائصها، وتأتي دورتها ثانية تبنى على أسس الأولى وتختلف عنها في شكل الحكم وأنماطه، ودورة ثالثة تأتي بجديد طبقًا لعامل التطور، ولاحظوا أنه في خلال الدورة الواحدة فإن الحكم يكون ملكيًا مطلقًا ويرتكز على فكرة الألوهية وفيه يتمتع الملك بشتى السلطات ويقف بجانبه معاونون له، قلة منتقاة من رجال الدين وطبقة الأشراف، ومع ضعف بعض الملوك في ظل نظرية (إرث الملوك) ينقض هؤلاء بعد انتهاز الفرصة على مقاليد الحكم فيتحول الحكم إلى (حكم أقلية) وهو ما سمي تاريخيًا بحكم العائلات (أوليجراشي) وكان المقدمة للنظام الجمهوري الذي ساد فيما بعد، ومع أثر الفلسفة الإنسانية الثورية حيث الطبقات الشعبية في وجه استغلال واستبداد القلة الحاكمة فكان مولد الحكم الديمقراطي ليعلن انتصار الشعب في معركته ولكن لم يلبث أن استولى القادة على الحكم واستبد أكثرهم بالرعية وكان الحكم الشمولي الذي قلد فيه (حكام الشعب) الملوك القدامى وتحول الحكم الديمقراطي إلى فوضى، وينتهز الصراع شخص قوي يتقدم الصفوف ويعلن نفسه من جديد حكمًا فردًا تمامًا كما كان الملك قديمًا وتبدأ دورة جديدة.

وشهدت الدول خلال العصر الوسيط وما جاء بعده ثورات الشعوب وأعلنت الأفكار الإنسانية التي نادت بالعقد الاجتماعي أو ما جاء على ألسنة ثوار الثورة الفرنسية (المساواة والإخاء والعدالة)، وانتصر الشعب من جديد.

ومما تجدر ملاحظته أن نظام الحكم في الدورة الجديدة لا تنطبق عليه المقولة بأن التاريخ يعيد نفسه بمعنى أن الدورة الجديدة لا تكون (كربونية) بمعنى أن تكون تكرارًا حرفيًا لنظم الدورة التي سبقتها. وتفسير ذلك أن سنة التطور الذي يصيب المجتمع تلقي بظلالها على نظام الحكم وقواعده، ولكل عصر صفاته وملامحه وحكامه. بقي أن نشير في النهاية بعد عصر النهضة العلمية تحول نضال الشعوب في سبيل القضايا السياسية إلى نضال في سبيل القضايا الاجتماعية والاقتصادية وكان أن

انبثق تياران أحدهما يدعو إلى سيادة الطبقة العاملة وإقامة نظام حكم أساسه (الاشتراكية) وفيه تمتلك الدولة وسائل الإنتاج فتقضي بذلك على استبداد رأس المال وذلك المنهج يهدف إلى التخطيط الاقتصادي والاجتماعي الذي معه يتحول المجتمع الاشتراكي إلى المجتمع الشيوعي ومعه تزول الحاجة للدولة والقانون. ويدعو التيار الثاني إلى (الحرية الاقتصادية) مقرونة بالحرية السياسية والفكرية لتبيح للفرد أن يتمتع بشخصيته الإنسانية بكل مزاياها كما أن الاتحاد السوفييتي (سابقًا) قد أعلن تخليه عن الشيوعية وبدأ يغير مذاهبه في الاقتصاد وشكل المجتمع ونمط الحكم ليفتح النوافذ بعد أن أوصدت منذ ثورة ١٩٢٧ ليطل منها عبق نسيم الحرية في ظل انتصار الأفكار الإنسانية ومشاعل نور الحرية والديمقراطية وهكذا بعد طول غربة تعود العصمة السياسية للشعب.

هل مر نظام الحكم في مصر الفرعونية بنظام الدورات؟

لقد مر نظام الحكم في مصر الفرعونية بنظام الدورات وإن كان قد أخذ فيها طابعًا خاصًا فقد تابعت الدورات وحلقات كل دورة منها داخل إطار الحكم الملكي، ففي الدولة الأولى بدأ الحكم ملكيًا مطلقًا ثم أعقبه منذ الأسرة الخامسة حكم أقلية وقد تركزت السلطة الدينية أم السلطة العسكرية أم السلطة الزمنية وذلك نظرًا لطبيعة الملك الإلهية التي اتسم بها ومن ثم فليس من حق الشعب الاشتراك معه في ممارسته لسلطاته وإنه وإن استعان بالبعض منهم في أداء مهامه فكان ذلك بصفتهم معاونين له ولم يكن لأي منهم سلطة مستقلة عن سلطة الملك الحاكم حيث كانوا خاضعين لتوجيهاته وإشرافه ورقابته(١١٧٢)، حيث يتقاسم الإشراف من الكهنة والنبلاء وأصحاب الإقطاع السلطة مع الملوك ثم تذمر الشعب وثار ضد الأقلية الحاكمة منذ نهاية حكم الأسرة السادسة طبقًا لرأي البعض ومنذ نهاية حكم الأسرة العاشرة طبقًا لرأي البعض الآخر وتحققت المساواة وقامت الديمقراطية ثم عمت الفوضى مما مهد لقيام الأسرة الحادية عشرة التي أعادت للبلاد وحدتها وتركزت السلطة في يد الملك من جديد فبدأت الدورة الثانية.

(١١٧٢) **د. صوفي أبو طالب**، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ١٨٦ ؛ **د. محمد عبد الهادي الشقنقيري**، مذكرات في تاريخ القانون المصري، ص ٨٦ ؛ **د. عادل بسيوني**، الوسيط في تاريخ القانون المصري، دار نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ٩٧ – ٩٨، ص ٣٧ ؛ **د. عبد العزيز صالح**، الشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، مصر والعراق، الهيئة العامة (=)
لشئون المطابع الأميرية، ١٩٦٧، ص ٧٦ ؛ **جون وايمون**، الحضارة المصرية، مرجع سابق ص ١٠٢ ؛ **أندريه آيمار و جانين بوليه**، تاريخ الحضارات العام، المجلد الأول، الشرق واليونان القديمة، مرجع سابق، ص ٥٠ : ٥٤.

الفصل الثانى

فكرة ألوهيه الملوك وأبعادها فى مجال فلسفة الحكم ونتائجها

المبحث الأول

فكرة ألوهية الملك

التقى المصريون القدماء منذ تطلعهم الأول لناموس هذا الوجود بالآلهة وأقاموا لهم في قلوبهم وعقولهم مكانًا ثابتًا نبتت عنه مع الزمن أفكار دينية ولدت في هذا الشعب أروع أنواع العقيدة الدينية في ثباتها ودوافعها، وكان المصريون كما ذكرنا فيما سبق، وكما عبر عن ذلك (هيرودوت) من أكثر شعوب العالم تمسكًا بأهداب الدين إيمانًا وعقيدة وممارسة ولم تكن ديانة المصريين التي كونت عندهم حدود عقيدتهم بالديانة[١١٧٣] الرمزية أو التصويرية التي من خلالها صنعوا الآلهة في تيارات فكرهم التصوري بأن تصوروا الإله في صورة ما وعاشوا مع ظلال الصورة في دنيا الحس والواقع ولكنهم رأوا الإله يتحرك على الأرض فيحيي مواتها وينبت زرعها ويجري مياه النيل بفضله يكون الخصب والخير العميم رأوا ذلك في أب الآلهة (أوزوريس). ولكن الخير والشر قد التقيا في عالم الحب الإنساني، وقد عرف المصريون الخير في إله الخير ورأوا الشر في إله الشر (سيت) أخ الإله (أوزوريس) الذي نازعه الملك والحكم والألوهية وانتهى النزاع بقتل الإله (أوزوريس) على يد أخيه الإله (سيت) كما أوضحنا من قبل.

تميز نظام الحكم في مصر الفرعونية طيلة العصر الفرعوني بنظام الحكم الملكي القائم على فكرة ألوهية الملك وقد تبنى الملوك البطالمة والحكام الرومان في مصر ذات الفكرة فيما بعد.

فنظام الحكم في مصر ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالمعتقدات الدينية تعتبر فرعون مصر إلهًا بين البشر. ففي عهد الأسرتين الأولى والثانية تصور المصريون أن روح (ka) الملك من روح الإله حورس؛ ولذلك اتخذ الملك لقب حورس ومن عهد الأسرة الثالثة أصبح ينظر إليه باعتباره ابنًا للإله رع الشمس ومنذ الأسرة الرابعة أصبح الملك الصورة المجسدة للإله رع وابنًا جسديًا له؛ ولذلك أضيف لقب رع إلى ألقاب الملك مثل خفرع ومنقرع وظل هذا التصوير قائمًا طيلة العصور التالية وبعض وثائق الأسرة الثامنة عشرة تصور كيفية ولادة الفرعون من جسد الإله رع بعد أن يتزيا هذا بزي أب الفرعون ويتقمص شخصيته ويضاجع الملكة.

صفة الدولة الفرعونية

(١١٧٣) **د. محمود السقا**، الحكيم إيبوور وفلسفة الحكم في مصر الفرعونية؛
Moret, Du caractère religieux de la royauté pharaonique Annals du T.X.V., ١٩٠٢, p. ١٠ et s.

عرضنا فيما سبق أن المصريين في مجال العقيدة كانوا أكثر الشعوب قاطبة تمسكًا بأهداب الدين.

ورأينا أن أساس الدولة الفرعونية، وهذا في مجال الحكم قام على فكرة (ألوهية الملك) وترجمة هذه العقيدة وتدعيم هذا الأساس في الواقع العملي بعدما ظهر الفرق باعتباره إلهًا أمام الناس جميعًا قامت الدولة بتخصيص إدارة للعبادة الملكية تقام فيها شعائر عبادة الملك أثناء حياته وهذه الإدارة هي التي أطلق عليها (Per desoher) (أي البيت الأحمر) وكانت لها ميزانيتها الخاصة وإيراداتها التي رصدت خصيصًا لها وأقامت أيضًا إدارة للعبادة تقام فيها الطقوس وتقدم القرابين لروح الملك بعد مماته والتي أطلق عليها (Perdiet) أي بيت الخلود(١١٧٤).

ومن واقع النظرة المجردة للدولة المصرية في بوتقة العقيدة وفي قيامها علي أسس دينية نتيجة لفكرة ألوهية أن اصطبغ شكل الدولة العام بالصبغة الدينية، الأمر الذي يمكن أن يصطحبنا مع هذه الظروف للحكم عليها بأنها تمثل دولة دينية إلا أننا إذا طرحنا هذه النظرة المجردة لنعرض الأمر في واقعية تامة وتعميق كامل للبنيان الإداري والحكومي للدولة فإننا نقرر بلا شك أن الدولة الفرعونية في عهودها الأولي كانت دولة مدنية، وآية ذلك أنه باستعراض معالم الدولة الفرعونية نرى انفصالاً واضحًا بين السلطتين الدينية والمدنية في نطاق الدولة الفرعونية، وكانت لكل سلطة إدارتها الخاصة بها وجميع السلطات في يد واحدة هي يد الفرعون حاكم البلاد الأول، ثم إننا إذا استعرضنا موظفي الدولة الفرعونية رأينا أن كل الأشخاص المختصين بإدارة شئون الدولة كانوا من المدنيين(١١٧٥)، الذين كانت لهم دراسة خاصة منفصلة عن الدراسة الكهنوتية حيث كانت الوظيفة المدنية في مصر الفرعونية تبدأ من أسفل السلم الإداري بوظيفة (الكاتب) le scribe الذي يتخرج من المدرسة أو (برعنخ أي دار الحياة)، كما تطلق عليها النصوص، ثم يدخل ميدان العمل الإداري ويظل يترقى فيه بمقدار ما كان يظهره الكاتب من جهد ونشاط في عمله مضافًا إليه حسن تدريبه علي مهنته وحذقه لأسرار الكتابة وفن الحساب وشئون الإدارة(١١٧٦)، ومن الكاتب وزملائه كانت تتكون مجموعة موظفي الدولة المدنية التي أخذت علي عاتقها مهمة إدارة دفة الأمور التنظيمية والإدارية في البلاد، وذلك كله اختلف تماماً عن تخصيص الدولة لإدارة خاصة تتولي الشئون الدينية وكانت لها طبقة مستقلة هي الطبقة الكهنوتية (la classe sacerdotale)، والذين نالوا دراستهم في المدارس الملحقة، سواء بالقصر الملكي أو بالمعابير، وهي مختلفة عن الدراسة المدنية حيث كانت تشترط شروطًا خاصة وتؤدي بالكاهن إلى الانخراط في سلك الطبقة الكهنوتي(١١٧٧). أيضًا فإنه في ظل الدولة الدينية فإن رجال الدين يتمتعون بامتيازات متعددة تظهرهم كطبقة أولى في المجتمع، إلا أننا باستعراض معالم الدولة الفرعونية في عهودها الأولي لم نشاهد أي تمييز طبقي، وبالتالي لم يكن لرجال الدين أية امتيازات في أروقة الدولة الفرعونية القديمة(١١٧٨).

(١١٧٤) **د. محمود السقا**، الحكيم إيبوور وفلسفة الحكم في مصر الفرعونية ؛ **داك بيرين**، ج١، ص ٦٧ وما بعدها.
(١١٧٥) **جان بيرين**، ج ١، ص ١٩ ؛ جوجيه ١٥٣؛ **د. محمود السقا**، الحكيم إيبوور وفلسفة الحكم في مصر الفرعونية، مرجع سابق، ص ٨٣ وما بعدها.
(١١٧٦) **جاك بيرين**، ص ٢٤٢ ؛ **آيمارد**، ص ٥٧١ ؛ **د. محمود السقا**، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ص ٢١٢ وما بعدها.
(١١٧٧) **جوجيه**، ص ١٨٩ ؛ **أرانجو روبيز**، ص ٣٨ ؛ **آيمارد**، ص ٥٦ ؛ **جودميه**، ص ٦٥.
(١١٧٨) **جاك بيرين**، ج ١ ص ١٩١؛ **جوجيه**، ص ١٥٢.

إلا أن هذه الصبغة المدنية للدولة الفرعونية سرعان ما تلونت بلون ديني، حينما ظهر على مسرح الأحداث التاريخية الكاهن (أوسركاف) الذي تمكن من اغتصاب العرش لنفسه لتأسيس الأسرة الخامسة وأحاط نفسه بعدد كبير من رجال الدين واختلطت في عهده الوظائف المدنية بالوظائف الدينية فأصبح الشخص الواحد يجمع بين وظيفة مدنية وأخرى دينية وأصبحت كل سلطة من سلطات الدولة الثلاث تحت رعاية أحد الآلهة فقد انضوت السلطة التشريعية في حمى آلهة الكتابة (شيشات sehat) ثم السلطة القضائية تحت رعاية آلهة العدالة والحقيقة معات (Maat) ثم تكيف مركز موظفي هذه السلطات الثلاث باعتبارهم (كهنة) لآلهتها ثم إن هذه الآلهة التي تمثل هذه السلطات المختلفة تخضع بدورها للإله الأكبر (راع) أي للملك إذ أن راع اندمج في شخص الملك طبقًا لفكرة إلوهية الملك(١١٧٩).

وكانت النتيجة لهذا التطور الديني أن حلت رابطة الولاء الديني محل رابطة الولاء السياسي القديم الذي اصطبغت به الدولة قديمًا في الربط ما بين الملك وموظفيه فأصبحوا في ظل هذا التطور كهنة الملك الإله بعد أن كانوا موظفين مدنيين ومنذ هذا العهد تبوأ الكهنة مكانًا عاليًا في المجتمع المصري وتمتعوا بامتيازات عديدة فقد كان الفرعون يهبهم الإقطاعات التي كانت معفاة من كافة أنواع الضرائب وأيضًا نتيجة لما كانت تتمتع به المعابد من منزلة عالية في أفهام الناس وعقائدهم حتى أن سلطات المهنة، ممثلة في كبير الكهنة، كانت لا تحدها الحدود في كثير من فترات التاريخ الفرعوني، سلطان ونفوذ لا يحده إلا سلطان الفرعون نفسه(١١٨٠).

ثم قامت الثورة الاجتماعية التي سوف نتحدث عنها فيما يلي باستفاضة قامت في البلاد في عهد الملك (ببي الثاني) خامس ملوك الأسرة السادسة فكانت شرارات الثورة قد وجهت ضد الامتيازات الطبقية التي سادت البلاد ومنها الامتيازات التي نعم بها رجال الدين حتى أن الصرخة الثورية نادت بالمساواة بين الناس جميعًا أحياءً وأموات، وفي ظل هذه الدعوة انتشر الإلحاد في البلاد نتيجة للاحتكار الديني الذي كان قد ساد عبر الأسرات السابقة على الثورة وتمكن أحد أبناء الشعب الغاضب أن ينادي في هذه الآونة (لو كنت أعلم أين يوجد الإله لقدمت له القرابين)(١١٨١)، ثم كان لابد أن تعود البلاد إلى سيرتها الأولى وكان ذلك مع ملوك الدولة الوسطى الذين ارتسمت أمامهم صورة الثورة بذكرياتها الحزينة وأعادوا للدولة قوانينها العادلة في ظل المساواة الكاملة بين الجميع وانعدمت بالتالي امتيازات الطبقة الدينية وعادت الدولة مرة ثانية لتأخذ وضعها الديني واستمرت الأمور على هذا النحو حتى كانت الدولة الحديثة حيث انتشرت ديانة الإله أمون وكتبت لها الغلبة في ثوب العظمة بعدما انتصرت على الديانة الوليدة التي نادى بها الملك (أمنحتب الرابع) الذي تلقب (بأخناتون) أول من دعا إلى التوحيد إلى ديانة (أتون) إله الشمس ومعها انقلبت عقائد الناس الدينية إلى أن كهنة أمون كانت لهذا الدين الجديد بالمرصاد فوقفت ضده بحماس وكتب لها النصر واستمر الكهنة في تحركهم الديني ووقفوا ضد الملك نفسه وناوءوا سلطانه وانتهى بهم الأمر إلى استيلائهم على مقاليد الحكم في البلاد وبذلك اصطبغت الدولة من جديد بصبغة دينية وكان ذلك عند مطلع عهد

(١١٧٩) **جاك بيرين**، ص ٢٢١ وما بعدها.
(١١٨٠) **أيمارد**، ص ٥٦ ؛ **أرانجو رويز**، ص ٣٨ ؛ **جوجيه**، ص ١٨٩.
(١١٨١) **د. عبد العزيز صالح**، الحوار في الأدب المصري القديم، المجلة، العدد التاسع، سبتمبر ١٩٧٥، ص١٦ وما بعدها ؛ **د. محمود السقا**، معالم تاريخ القانون، ص٢٨٠ وما بعدها.

الأسرة الحادية والعشرين والتي بدأ معها عهد جديد تولى فيه (حرحور) كاهن أمون الأعظم عرش البلاد ثم ازداد مع الدولة الدينية نفوذ الكهنة وكان أعلى الكهنة نفوذًا الكاهن الأكبر لمعبد الإله (أمون) في الكرنك واستفاد بعضهم من ضعف الفراعنة فأطلقوا على أنفسهم (رئيس أنبياء مصر العليا والسفلى) (Directeur des prophètes de Haute et de Passe Egypte).

وبذلك أصبحوا الرؤساء الحقيقيين لكافة رجال الدين في مصر بأسرها، وانتهى بهم الأمر إلى استيلائهم على زمام الحكم في البلاد(١١٨٢).

ومع هذه الدولة الدينية المدنية التقت دائرة الدين بدائرة السياسة وأصبحت أهمية الكاهن الأعظم غير مقتصرة على وظيفته الدينية بل تعدته إلى الحقل السياسي وكان بعض رجال الدين العظام يتولون منصب الوزارة أو يصبحون حكامًا للأقاليم الهامة في الدولة. أيضًا فإن نفوذ الكهنة لم يقف عند حدود سلطاتهم السياسية والدينية فحسب بل امتد ليشمل كافة النواحي وأوجه النشاط الاجتماعي والاقتصادي في الدولة وهكذا اصطبغت الدولة في كافة نواحي مرافقها بالصبغة الدينية، إنها الدولة الدينية التي مثلت عصر (الدولة الأموية) نسبة للإله أمون حتى إن اسم الدولة تاريخيًا اصطبغ باسم الإله تأكيدًا للصفة الدينية للدولة(١١٨٣).

وهكذا اصطبغت الدولة الفرعونية بالصبغة الدينية مرة ثانية منذ عهد الأسرة الحادية والعشرين حتى كان حكم الملك (بوكخوريس) الذي مثل وحده عهد الأسرة الرابعة والعشرين والذي أصدر أهم تشريع في البلاد سجل تاريخ تقنين مصر وقد بدأ بوكخوريس يحارب منذ اللحظة الأولى في حكمه الإقطاعيين من ناحية ورجال الدين من ناحية أخرى، وقد تمكن فعلاً من القضاء على نفوذهم جميعًا وكانت كراهية بوكخوريس بصفة عامة منصبة تجاه رجال الكهنة الذين كانوا قد تمكنوا في ظل عبادة الإله أمون من السيطرة على المساحات الشاسعة من الأراضي في البلاد، وتمكن كما قلنا من تحطيم احتكارهم وأخضع الجميع من ثم إلى حظيرة الولاء للسلطة الملكية(١١٨٤)، وعادت الدولة مدينة من جديد، بل في أزهى صورة لها حيث عاشت في ظل أحكام قانون بوكخوريس الذي هاجم معاقل رجال الدين وأخذ بناصية البلاد صوب سيادة مبدأ النزعة الفردية، وقد جاء خلفاؤه من بعده يكملون نفس المشوار على درب ذات الفلسفة(١١٨٥).

المبحث الثانى

النتائج المترتبة على فكرة ألوهية الملك

(١١٨٢) **C. Le Febrte**, Histoire des grande d'Amonde Karnak jusqu'a, XXI dynastie, Paris, ١٩٢٩, p. ٨٥ et s.

(١١٨٣) **جوجيه**، ص ١٥٩ ؛ **أران جلويز**، ص ١٠، ٣٨، ٤٤ ؛ **د. محمود السقا**، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص ١٢٦ ؛ **د. محمود السقا**، معالم تاريخ القانون الفرعوني، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

(١١٨٤) **ديودور الصقلي**، ص ١، ٢٤.

(١١٨٥) **J. Pirenne**, La restauresion monarchique en Egypte aux FIII et VII^e siècles a V. J. C. et les reformes de Bucchor's et d'Amasis, ahdo I.V. ١٩٩٩, pp. ٩–١٧;

د. محمود السقا، تاريخ النظم القانونية الاجتماعية، مرجع سابق، ص ٣٧ وما بعدها.

إذ اعتبر الفرعون إلهًا طبقًا لفكرة ألوهية الملك التي سادت عقيدة المصريين ومارسها الفراعنة في مجال التطبيق العام كأساس لحكمهم فإن الفرعون بهذه الصفة قبض بيمينه على كافة السلطات في الدولة تلك التي ذابت كلية في شخصه.

انصهر الوجود الحسي للفرعون في ذات الإله فلقد كان الفرعون إذًا هو كل شيء، فقد خصصت له المعابد حال حياته وبعد مماته وانتقاله إلى مملكة السماء مع أجداده الآلهة وترتب على هذه الفكرة أيضًا أن السيادة في الدولة المصرية ليست للشعب بل للملك التي يستمدها من أجداده الآلهة وبعد وفاته يودع ابنه السلطة، الأمر الذي ترتب عليه حصر السلطة في نسل الملك والتزام الجالس على العرش بالزواج من أخته حتى يظل الدم نقيًا ونتج عن ذلك عدم اشتراك المصريين في السلطة وعدم محاسبة الملك عن أعماله لأن أجداده الآلهة هي وحدها التي تحاسبه عن ذلك ولن تقبله معها في مملكة السماء إلا إذا كان وفيًا لمبادئ الخير. وكان هذا القيد الأخلاقي والديني هو القيد الوحيد الذي يقيد سلطة الملك، كما ترتب على اندماج الدولة في شخصية الملك أن أصبحت في يده كل السلطات الدينية والزمنية، فلقد كان الفرعون إذًا هو المشرع الأول في البلاد، إنه الذي ينطق القانون(qui dit le droit) من فم إلهي، فإليه وحده يرجع سن القوانين وكان لابد للحياة المصرية من مبادئ قانونية عامة بجانب تلك القرارات الملكية التي كان يصدرها الفرعون بمناسبة كل حالة على حدة[١١٨٦]، وكان الفرعون أيضًا هو القاضي الأعلى للبلاد وإليه كانت ترفع ظُلامات المتظلمين ويحق لأي فرد مهما كانت منزلته الاجتماعية أن يطرق باب قضاء الفرعون طالبًا الرحمة أو الإنصاف من ظلم يكون قد وقع عليه، كما أن الفرعون هو الذي ينصف الناس جميعًا من الظلم الذي يلحقه بهم الموظفون الذين يقومون بالعمل الإداري[١١٨٧] وإذ اندمجت الدولة في شخص الفرعون أصبح من ثم هو المهيمن والمشرف على جميع مرافق الدولة لهؤلاء الموظفين يحملون أوامره وتعليماته إلى الرعية ويحيطون علمًا برغبات هؤلاء، وهم مسئولون أمامه وحده، وهو الذي يعينهم ويرقيهم وينقلهم ويعزلهم؛ ولذلك تطلق الوثائق على موظفي الدولة أسماء مشتقة من أعضاء الجسم البشري للملك أو حواسه فيسمونهم (عيون الملك)، (لسان الملك ... الخ).

ومع ذلك لم يكن الملك حتى الأسرة الرابعة حرًا في اختيار موظفيه، بل كان يلتزم بالقوانين واللوائح التي يضعها هو بطبيعة الحال، وهذه اللوائح كانت تقضي باختيارهم من المصريين المثقفين دون الأجانب ويبدأ تعيين الشخص، في أدنى الوظائف، وهي وظيفة كاتب، ثم يتدرج حتى يصل إلى أعلى المناصب الإدارية، وكان المصريون سواء أمام القانون، فلم تكن هناك امتيازات لطبقة دون أخرى في شغل وظائف معينة، ولا يتمتع الموظفون بأي امتيازات ولا ألقاب فخرية، والوظائف جميعها لم تكن وراثية ولا تقبل التنازل عنها للغير، سواء بمقابل أو بدون مقابل، وكان الموظف يتقاضى أجرًا من عمله أو حق انتفاع بمساحة من الأرض المملوكة للدولة، وينتهي الانتفاع بهذه

(١١٨٦) **آيمارد**، ص ٢٩.
(١١٨٧) **آيمارد**، ص ٣٠.

الأرض بخروجه من الوظيفة أو وفاته لأن الانتفاع لا ينتقل إلى ورثته.

وتركزت من ثم السلطة التنفيذية في قبضة يمينه.

وبجانب هذه السلطات أو الاختصاصات الفرعونية كان الفرعون حامي البلاد باعتباره القائد الأعلى للجيش الملكي وكان الكاهن الأعظم والمهيمن على شئون العبادات(١١٨٨).

يتضح مما سبق أن الفرعون جمع بين يديه كل سلطات الدولة (تشريعية، تنفيذية، قضائية) أي السلطات الزمنية في الدولة، وبجانب ذلك تمتع بالسلطات الدينية في الدولة، وأيضًا العسكرية، وقد انعقد له هذا كله باعتباره إلهًا وسط البشر، ولقد ترتب أيضًا على تأليه الفرعون أنه لم يرث عن أجداده المؤلهين السلطان والسيادة فحسب بل ورث الأرض التي خلفوها، ورتب البعض نتيجة لذلك أن الفرعون كان المالك الوحيد لجميع أرض مصر، وبالرغم من قيام سلطة الفرعون على أسس دينية باعتباره إلهًا فإن الدولة ظلت حتى نهاية الأسرة الرابعة دولة مدنية تنفصل فيها السلطة الزمنية عن الدينية وداخل السلطة الزمنية تنفصل السلطة الحديثة عن السلطة العسكرية، فالوثائق تدل على أن رجال الدين كانوا لا يشغلون أي منصب في السلطة الزمنية، وأن العسكريين كانوا لا يشغلون أي منصب مدني، والشخص الوحيد الذي يجمع بين يديه كل هذه السلطات هو الملك ويتولاها بطريق الوراثة، ويتميز نظام الحكم أيضًا بتقرير المساواة أمام القانون بين جميع المصريين، دون تمييز بينهم بسبب المولد أو الوظيفة، فهم يضعون القانون واحد، وقضاء واحد هو قضاء الدولة، ويلتزمون جميعًا بدفع الضرائب وأداء السخرة، وإن كان يعفى منها الموظفون، وهذا الإعفاء ليس ميزة لأشخاصهم وذواتهم، بل بصفتهم شاغلين لهذه الوظائف، فيزول الإعفاء بزوال الوظيفة.

الفصل الثالث

هل كان الفرعون عادلاً أم ظالماً ؟؟

موضوع من أهم موضوعات تاريخ القانون المصرى، إذ أن ظاهر التساؤل يخالف جوهره ، بمعنى أنه رغم أن الإتجاه – غير الدارس – يرى أن الظلم ران على الحكم الفرعونى فأن الحقيقة العلمية والتاريخية والوثائقية تؤكد عكس ذلك تماماً.

لقد حكم مصر أكثر من فرعون وحكمتها أكثر من ثلاثين أسرة وعمر هذا الحكم من عصر الملك مينا عام ٣٢٠٠ق.م إلى حكم الاسكندر ٣٢٣ ق.م أى حوالى ثلاثين قرناً من الزمان ،وفيهم من حكم فعدل ومنهم منى تنكب طريق العدالة فكانت الفوضى فى البلاد بل كانت الثورة.

هل كانت سلطة الفرعون ملكية مطلقة فى ظل القانون أم هى ملكية مستبدة القرارات فيها تخضع لمشيئة وإرادة الملك.

(١١٨٨) **موفيه**، ص ٧٣ ؛ **آيمارد**، ص ٢٥، ٢٦ ؛ **جودميه**، ص ٥٤.

جاء رأى – رأينا عدم صحته بأنه يفعل ما يشاء ، وأنه صاحب كل السلطات ،والملكية له ، والموظفون أدوات مجردة فى يمينه وما جاء فى القران الكريم ، وإذهب الى فرعون إنه طاغى" " وفرعون ذى الاوتاد ، الذين طغوا فى البلاد"

ولكنه هذا هو فرعون موسى ، ولم يكن الحكم الحاكم عاماً فكما أسلفنا القول ان تاريخ مصر فى عهوده الفردية والوسطى والحديثة عرفت مئات الحكام.

ولكن القضية قد حسمت بوثائق التاريخ التى تؤكد ان الاتجاه العربى فى الحكم كان عادلاً بل منتهى العدل والانصاف وهذا هو الدليل والبيان والبرهان:

٦- لم يكن الفرعون متعسفاً فى إصدار القوانين ، بل كان ملتزماً باتباع القوانين التى أصدرها واحتراما ما لم يعدلها ليس بإرادته وأنه باتباع اصدار قوانين جديدة بنفس الاجراءات فى دار حورس الكبرى " اله العدالة " والقاعدة أن اللاحق ينسخ القانون السابق.

٧- واحترامه للقانون الذى اصدره يكشف عن احترامه للعدالة والاعراف والتقاليد وأحكام الدين.

وفى اختيار الموظفين يتم ذلك بناء على ما تقضى به اللوائح والقوانين.

٨- كانت العدالة قيداً على حكم الفرعون ، وكانت القاعدة هى أن " العدل اساس الملك" واذا حاد عن ذلك كانت الفوضى ، وكانت الثورة [١١٨٩]

٩- لقد آلت العدالة فى مصر وكانت هى " معات" وكانت رقيبة فى تصرفات الملك والحكام والشعب.

١٠- المسئولية الكبرى فى الآخرة ، ووثيقة الاعتراف حيث تتم محاسبة الملوك أمام الاله "رع" وحتى يقبل الملك فى مملكة السماء – بعد وفاته –لابد أن يكون وفياً لمبادئ الخير والعدل.
ففى محكمة الموتى يقف الملك ليعرض أعماله " يوم تجزئ كل نفس بما كسبت"

هذا الحساب فيه ضمان لتحقيق العدالة فى الدنيا خوفاً وخشية من غضب الاله.

إذن كانت سلطان الفرعون متعددة ومطلقة ولكنها كانت فى ظل القانون وتحقيق العدالة.

الباب الثانى

العلاقة ما بين الحاكم والشعب فى العصر الإسلامى
مقدمة:

([١١٨٩]) سوف نشير فيما بعد الى دور العدالة فى نظام الحكم حال حديثنا عن الثورة الاولى " الاقطاع"

قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) (١١٩٠).

وإلى جانب القرآن الكريم والسنة المطهرة كمصدرين أساسيين لاستنباط الأحكام أظهرت الشريعة الإسلامية عناية خاصة باتفاق أولى الحل والعقد فجعلته المصدر الثالث من مصادر التنظيم (التشريع) في الإسلام، وهو المسمى بالشورى، وسنتحدث عنها بالتفصيل فيما بعد، لأن الشورى من أهم الأسس التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية، وقد سميت سورة من سور القرآن بالشورى تعظيمًا لشأنها، قال تعالى وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (١١٩١).

والسلطة في الإسلام ليست تعسفية ولا جبارة فهي وإن كانت قوية في الحق تنطوي على معاني العطف والرحمة والتسامح، قال تعالى: فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (١١٩٢)، وإذا كانت العدالة والمساواة من الشروط الأساسية في نظام الحكم فإن الشريعة الإسلامية تؤكد عليها بشدة، ففي شأن العدالة يقول تعالى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (١١٩٣).

وكذلك يقول تعالى وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ ۖ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (١١٩٤).

وهذه أوامر صريحة من الله تعالى للسلطة المسلمة بأن تكون قائمة على العدل بين الناس في كل الأحوال حتى مع غير المسلمين.

وفي شأن المساواة يقول تعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (١١٩٥)، ففي هذه الآية الكريمة يوجه الله تعالى الخطاب إلى البشر كافة بأنهم كلهم من أبناء آدم وحواء عليهما السلام، ويعني هذا أنه لا فرق بينهم مهما اختلفت أعراقهم وأجناسهم وألوانهم ولغاتهم، فلا مجال لأن يدعي بعضهم التميز على

(١١٩٠) سورة النساء، الآية رقم (٥٩).
(١١٩١) سورة الشورى، الآية رقم (٣٨).
(١١٩٢) سورة آل عمران، الآية رقم (١٥٩).
(١١٩٣) سورة النساء، الآية رقم (٥٨).
(١١٩٤) سورة المائدة، الآية رقم (٨).
(١١٩٥) سورة الحجرات، الآية رقم (١٣).

البعض الآخر لأي من هذه الأسباب وما في حكمها وقد خلقهم الله من أصل واحد، والسيرة النبوية العطرة زاخرة بأمثلة من المواقف التي جسَّد فيها الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) أفضل الصفات والممارسات التي تتطلع لمحاكاتها كل سلطة عادلة، فقد كان عادلاً في معاملته ومنصفًا من نفسه ومجسدًا للمساواة بين بني البشر كافة في أرقى صورها ومعانيها، وهو أول من سن إخضاع السلطة للمساءلة عن واجباتها وأعمالها، مثلما يسأل أي شخص من أفراد المجتمع عن عمله، فقد ورد في صحيح مسلم أن الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) قال «**ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته، والرجل راع على أهل بينه وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم، والعبد راع على مال سيده وهو مسئول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته**».

الفصل الأول

دعائم وأسس نظام الحكم فى الإسلام

مقدمة:

حاول الباحثون أن يوسعوا في هذه الدائرة، ولكننا إذا وضعنا في الاعتبار أسس الحكم ومبادءه الدستورية المعاصرة لاستطعنا أن نقرر كما يرى **الأستاذ الدكتور محمود السقا** بأن[١١٩٦]: دعائم الحكم في الإسلام تتجمع عند العناصر الآتية:

الشورى (فيما يجب المشورة فيه من شئون الأمة العامة).

والعدل (من جانب الحاكم الأعلى ومن والولاة والعمال الذين من دونه).

والحرية (الذاتية وحرية الرأي والعقيدة).

والاعتراف بالملكية الخاصة وحمايتها، وحرية العمل، والمساواة بين الطبقات في الحقوق والواجبات[١١٩٧]**، وحق مقاومة استبداد الحكام وطغيانهم والوقوف في وجه الظلم والظالمين**.

ويضيف البعض عنصرًا آخر[١١٩٨] هو **الاستعانة بالأقوياء الأمناء فيما يجب أن يستعين الحاكم الأعلى فيه**.

ويضيف آخرون[١١٩٩] عنصرًا تمثل في **مسئولية أولي الأمر**.

العناصر الرئيسية في الحكم الإسلامي:

ونخص بالذكر هنا الشورى.

[١١٩٦] **د. محمود السقا**، فلسفة وتاريخ القانون المصري ومراحل تطوره، ٢٠٠٥، ص ٢٨٢ وما بعدها.

[١١٩٧] قام **الشيخ أحمد هريدي** بدراسة هذا الموضوع في نطاق عنصر الحرية، ص ٩٦ على حين قام بدراسته **الدكتور عبد الحميد متولي** كعنصر مستقل تحت (المساواة)، ص ٦٥٧، ٨٢٧ وما بعدها.

[١١٩٨] **محمد يوسف موسى**، نظام الحكم في الإسلام، ص ١٧٧، ١٩٧ وما بعدها.

[١١٩٩] **د. عبد الحميد متولي**، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص ٦٥٧، ٩١٤ وما بعدها.

المبحث الأول

قيام نظام الحكم على أساس مبدأ الشورى

الشــورى

جاء بالقرآن الكريم قوله تعالى: وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ [١٢٠٠].

وقوله تعالى: بِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ [١٢٠١].

وروي عن النبي (صلَّى الله عليه وسلم): «**ما ندم من استشار ولا خاب من استخار**».

وروي عن أبي هريرة أنه قال: «**لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله**».

وكتب الحديث والتاريخ والتفسير مليئة بالأمثال الدالة على استشارة الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) أهل الرأي السديد من أصحابه في الأمور الهامة وعلى ذات الدرب كانت طريقة الخلفاء الراشدين ومن غيرهم من الخلفاء والحكام والولاة الذين اتبعوا هدي الله وسنة رسوله في الحكم وسياستهم للأمة الإسلامية وإدارتهم لشئونها[١٢٠٢].

المطلب الاول

الشورى وأهميتها

(١) تعريف الشورى

تعرف الشورى بأنها: «طلب الرأي ممن هو أهل له في أي أمر يخص سياسة أو إدارة شئون المواطنين لم يرد بشأنه نص أو ورد شكلاً».

وفي رأي آخر: «استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور العامة المتعلقة بها»[١٢٠٣].

ويقول البعض: الشورى لغة: يقال شاورته في الأمر واستشرته أي راجعته لأرى رأيه فيه واستشاره طلب منه الشورى وأشار عليه بالرأي[١٢٠٤].

والشورى بهذا المعنى لا تقتصر على الحكام، بل تمتد إلى المحكومين أيضًا، فهي واجبة على جميع المسلمين حكامًا ومحكومين، كما أنه لا يصلح لأخذ مشورته إلا من توافرت فيه شروط الشورى، وأهمها الشروط المتعلقة (بالعقل والحرية والعلم والحكمة والعدالة والإسلام، مع جواز أخذ رأي الذمي في بعض الموضوعات، خاصة تلك التي يتوافر له فيها الخبرة، خاصة تلك التي لا تتعلق بالولاية العامة)[١٢٠٥].

[١٢٠٠] سورة الشورى، الآية رقم (٣٨).

[١٢٠١] سورة آل عمران، الآية رقم (١٥٩).

[١٢٠٢] انظر العديد من هذه الأمثلة لدى، **د. محمد يوسف موسى**، نظام الحكم في الإسلام، ص ١٨١ وما يعدها، **د. عبد الحميد متولي**، مبادئ الحكم في الإسلام، ص ٦٢١، والمراجع والأحداث التاريخية التي أشار إليها.

[١٢٠٣] **د. جعفر عبد السلام**، نظام الدولة في الإسلام مع المقارنة بالفقه الوضعي، ص ١٩٩ وما بعدها.

[١٢٠٤] راجع في تعريف الشورى رسالة **د. عبد الحميد متولي**، بعنوان، "الشورى وأثرها في الديمقراطية"، نوقشت بكلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ص ٤، وراجع أعمال ندوة "بين الشورى والديمقراطية" والتي أقامها الأزهر الشريف ورابطة الجامعات الإسلامية والمركز العلمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر خاصة الدراسات الآتية، **عمر بوزمان**، مفهوم الديمقراطية في التصور الإسلامي، **رأفت عثمان**، الشورى والديمقراطية الغربية، **ماجد راغب الحلو**، الشورى والديمقراطية الغربية.

[١٢٠٥] **د. صبري محمد السنوسي**، دروس في مبادئ النظم السياسية المعاصرة، ٢٠٠٨-٢٠٠٩، ص ٢٤٠.

(٢) أهمية الشورى

تعتبر الشورى من القواعد الأساسية التي ينبني عليها النظام السياسي الإسلامي وهي أصل من أصول الشريعة ومن عزائم الأحكام فيها[١٢٠٦].

وهي قاعدة من القواعد الأصلية التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام[١٢٠٧]، وبذلك فهي تمثل الإطار العام والنطاق الذي يجب أن تعمل في حدوده كافة السلطات الحاكمة في الدولة الإسلامية (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، وهي بذلك تحول دون الاستبداد بالرأي أو الانفراد به، الأمر الذي يؤدي إلى الوصول إلى الرأي الصواب وتحقيق وحدة الأمة وتأليف القلوب بين أفرادها[١٢٠٨].

والشورى باعتبارها ركيزة من الركائز الأساسية للنظام الدستوري الإسلامي تعطي للأمة الحق في إدارة شئونها العامة، وهذه هي الشورى العامة. كما أنها أساس التشريع فيما لا نص فيه، وهذه هي الشورى التشريعية، وتمثل ضمانة من الضمانات الأساسية التي تحول دون مخالفة القانون أو الانحراف في استعمال السلطة لأن القرار الذي ستقدم عليه السلطات الحاكمة لن يخرج إلى حيز التنفيذ إلا بعد بحث واستقصاء وتحري المصلحة العامة ومشاورة المختصين في هذا الأمر، وهي بهذا المعنى تعتبر من الحقوق الأساسية التي كفلها المشرع الإسلامي للمسلمين جميعًا بحيث تمثل حجر الأساس بين الحريات السياسية التي يتمتع بها المسلمون في الدولة الإسلامية، فوق أن الشورى تكفل للأمة دورًا أساسيًا وفعالاً في إدارة شئونها العامة حسبما يقضي به الشرع الإسلامي[١٢٠٩].

الشورى نظام إسلامي: ابتدعه الإسلام ليكون أصلاً من الأصول يلتزم به الحكام والمحكومون في النظام الإسلامي، ويجب على ولي الأمر أن يلجأ إلى مشورة الأمة فيما كان من أمورها العامة[١٢١٠].

وهو فيما يتعلق بأنظمة الحكم يعد مبدأ جديدًا في سياسة الحكم من شأنه أن يزيل أي أثر للتسلط الذي تمارسه الأكثرية على الأقلية في الديمقراطيات الغربية التي تأخذ بالديمقراطية الحرة أو المطلقة، كما يزيل كل أثر من آثار التسلط من قبل الأقلية على الأكثرية وفقًا للديمقراطية الاشتراكية التي تخول لجماعة محددة، وهي «الحزب الحاكم» الاستبداد بأمور الدولة، فضلاً عن أن مبدأ الشورى في الإسلام من شأنه أن يرفع جميع أهل الرأي من أقلية إلى أكثرية إلى مستوى واحد في الأهمية والاعتبار دون أن يترك في نفس أحد منهم شعورًا بالإهمال أو بعدم الاكتراث به لما جرى عليه الأمر في الإسلام من أخذ رأي أهل الشورى ثم الأخذ بما ترجح بعد البحث والفحص والتمحيص

(١٢٠٦) **القرطبي**، الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ٢٤٩.

(١٢٠٧) **ظافر القاسمي**، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ج ٢، ص ٣٢٧.

(١٢٠٨) **القرطبي**، المصدر السابق، ج ٦، ص ٣٧.

الطبري، مجمع البيان في تفسير القرآن، المجلد الخامس، ج ٢٥، ص ٥٨.
الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٧، ص ٣٨٠.

العجيلي، الفتوحات الإسلامية، ج ٤، ص ٦٨.

(١٢٠٩) **د. فؤاد محمد النادي**، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، كلية شرطة دبي، ص ١٩٥ وما بعدها.

(١٢١٠) **المستشار عمر حافظ شريف**، نظم الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية، ١٩٩٧، ص ٣٣.

وتقليب النظر في الأمر من كل الوجوه[١٢١١] دون تعصب لرأي أو اتباعًا لهوى.

ملحوظة هامة

بعد أن تطرقنا إلى تعريف الشورى وأنها من المبادئ الأساسية التي أقرها ديننا الحنيف منذ زمن بعيد لابد وأن نشير إلى أن هذه الشورى هي التي يسمونها اليوم الديمقراطية وينسبونها إلى الغرب، وقد رأينا كيف كان الإسلام أسبق في تقريرها من نظم عالمنا اليوم.

لذلك يجب أن نعرف ما المقصود بالديمقراطية في عالم اليوم ثم نعقد مقارنة بين نظام الحكم في الإسلام وبين الديمقراطية في مفهومها المعاصر[١٢١٢].

تعريف الديمقراطية في مفهومها المعاصر

هي حكم الشعب بالشعب وللشعب. والحكومات الديمقراطية هي التي يكون الشعب فيها هو أصل السلطة والسيادة، وهو الذي يمارس الحكم ويباشره تحقيقًا لمصالحه[١٢١٣].

فالحكومة الديمقراطية هي التي تكون السيادة فيها للشعب والمساواة بين الأفراد محققة، وحريات الناس مكفولة، وتكون فيها السلطة الحاكمة خاضعة لرقابة الرأي العام خضوعًا فعليًا، وخضوع السلطة الحاكمة في النظام الديمقراطي لرقابة الرأي العام هو الذي يميز هذا النظام عن غيره من الأنظمة الأخرى.

وقد عرف **(إبراهام لنكولن)** الديمقراطية بأنها هي: حكم الشعب من قبل الشعب من أجل الشعب، فالحكم يكون ديمقراطيًا عندما يكون المحكومون هم الحكام أو عندما يشترك أكبر عدد من المحكومين في ممارسة السلطة بشكل مباشر جدًا وتكون العلاقة بين الناس قائمة على أساس المساواة الفعلية الحقيقية[١٢١٤].

ويفرق الباحثون بين الديمقراطية باعتبارها أحد المذاهب الفلسفية والسياسية والاجتماعية، والديمقراطية باعتبارها نظامًا من نظم الحكم.

فالديمقراطية باعتبارها مذهبًا فلسفيًا سياسيًا واجتماعيًا هي المذهب الذي يرد أصل السلطة السياسية أو مصدرها إلى الإرادة العامة للأمة فلا تكون هذه السلطة شرعية إلا إذا كانت وليدة إرادة الأمة.

(١٢١١) معروف الدواليبي، الدولة والسلطة، ص ٥٠.

(١٢١٢) **د. صبري محمد السنوسي**، دروس في مبادئ النظم السياسية المعاصرة، ٢٠٠٨-٢٠٠٩، ص ٢٤٣.

(١٢١٣) تتكون كلمة ديمقراطية من كلمتين يونانيتين، كلمة Demos بمعنى الشعب، وكلمة Kratos بمعنى السلطة ومعناهما معًا، سلطة الشعب.
د. محمود محمد حافظ، محاضرات في المبادئ الدستورية العامة والنظم السياسية، (=)
ص ٩٤، الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري، ص ٨٧؛ **د. محسن خليل**، النظم السياسية والقانون الدستوري، الجزء الأول، النظم السياسية (الأسس العامة وصور الأنظمة السياسية الحديثة)، ص ١٦٣؛ **د. ثروت بدوي**، النظم السياسية، الجزء الأول (النظرية العامة للنظم السياسية)، ص ١٦١؛ **د. أحمد عباس عبد البديع**، أصول علم السياسة، طبعة القاهرة، سنة ١٩٧١، ص ١١١؛ **د. سليمان محمد الطماوي**، موجز القانون الدستوري (المبادئ العامة والدستور المصري)، الطبعة الرابعة، عام ١٩٥٢، ص ١٠٧ وما بعدها؛ **د. إسماعيل إبراهيم البدوي**، نظام الحكم الإسلامي مقارنًا بالنظم السياسية المعاصرة، ص ١٦٧ وما بعدها.

(١٢١٤) Voir, **L. Duguit**, Traité de Droit constitutionnel, éd. ٣ème, Paris, ١٩٢٧, t. ١, p. ٥٨١ et s.; **G. Vodel**، Droit constitutionnel, Paris, ١٩٩٩, p. ١٤ et s.; **Georges Burdeau**, Droit constitutionnel et Institutions politiques, Dix–huitième édition, paris, ١٩٧٧, p. ٢٥٠ et s.; **Andrè Hauriou**، Droit constitutionnel et Institutions politiques.
ترجمة، **علي مقلد، وشفيق حداد، وعبد المحسن سعد**، طبعة الأهلية للنشر والتوزيع ببيروت، سنة ١٩٧٤م، ج ١، ص ٣٠٣ وما بعدها؛ **الدكتور وحيد رأفت و الدكتور وايت إبراهيم**، القانون الدستوري، ص ٩٨، ١١٩.
(نقلاً عن، د. إسماعيل إبراهيم البدوي، نظام الحكم الإسلامي مقارنًا بالنظم السياسية المعاصرة، ص ١٦٨).

أما الديمقراطية باعتبارها نظامًا للحكم فهي النظام الذي ينشأ وليدًا لإرادة الأمة ويقرر أصحابه أنه نظام شرعي؛ لأنه يعتمد أساسًا على إرادة الأمة وتكون الحريات الفردية فيه مكفولة.

ولابد أن نشير أن فلاسفة الإغريق كتبوا عن الديمقراطية:

فيقرر أفلاطون أن مصدر السيادة هو الإرادة المتحدة للمدينة أي للشعب.

وقسَّم أرسطو الحكومات إلى أنواع ثلاثة: ملكية وأرستقراطية وجمهورية، وبيَّن أن الحكومة الجمهورية هي التي تتولى فيها أغلبية الشعب زمام الحكم وتكون لها السيادة والسلطان.

وكانت بعض المدن اليونانية القديمة تطبق الديمقراطية؛ فأهل أثينا كانوا لا يعترفون بالسيادة إلا للقانون وهو رأي مجموع أهل المدينة، فالسيادة ترجع أخيرًا إلى الشعب[١٢١٥].

بيد أن الديمقراطية القديمة لم تكن حقيقة وإنما كانت اسمًا.

وحسبما يقول **الدكتور إسماعيل إبراهيم البدوي**: فقد كانت لها صبغة خاصة تجعلها قريبة من النظام الأرستقراطي، لأن من كان يتمتع بصفة (المواطن) هم فئة قليلة من السكان وهم الذين يشتركون في حكم المدينة وفي الحياة السياسية، أما بقية الأفراد، وهم الكثرة، فكانوا يقومون بخدمة الأقلية وكان الاشتراك في حكم المدينة وفي الحياة السياسية محظورًا عليهم.

لذلك فقد أخذت على تلك الديمقراطية عدة مآخذ هي:

المأخذ الأول: يعيش الناس في مثل هذه الديمقراطيات كما يبغون وحسب أهوائهم.

المأخذ الثاني: هذه الديمقراطيات تنشر نوعًا من المساواة بين المتساويين وغير المتساويين على السواء.

المأخذ الثالث: تصبح أكثرية الشعب في هذه الديمقراطيات هي الحاكمة بدلاً من القانون.

وهذا يعني سيادة الغالبية الفقيرة بما يخدم مصالحهم على الأقلية الغنية، إذ يرى (أفلاطون) أن الديمقراطية لا تتحقق إلا عندما يهزم الفقراء الآخرين الأغنياء ويقتلونهم أو يحرمونهم ثم يتقاسمون الحكم والوظائف بالتساوي مع الباقين[١٢١٦].

وقد أصبحت الديمقراطية قاعدة قانونية ومبدأ سائدًا أو نظامًا للحكم تنص عليه إعلانات الحقوق منذ الثورة الفرنسية، ولكن سبقت هذه الثورة حركات فكرية تدعو إلى الديمقراطية تقرر السيادة فيها للشعب، بيد أن نظم الحكم التي كانت قائمة في ذلك الوقت لم تعبأ بهذه الحركات؛ ومن ثمَّ فإنها لم تسلك طريقها إلى التطبيق العملي ولم يتأثر بها (لويس الرابع عشر) و (لويس الخامس عشر)، وظل حكم كل منهما حكمًا مطلقًا رغم وجودها، ومع ذلك فإن هذه الحركات لم تتوقف بل حثت الخطى نحو التقدم حتى بلغت الذروة في القرن الثامن عشر، فكتبت لها الغلبة، وتحولت الديمقراطية من النطاق الفلسفي النظري إلى النطاق التطبيقي العملي ووجدت طريقها إلى القانون الدستوري

(١٢١٥) **إبراهيم نصحي و زكي علي**، النظم الدستورية الإغريقية والرومانية، طبعة القاهرة عام ١٩٤١م، ص ٦٦ وما بعدها.

(١٢١٦) **A.H.M. Jones**، Athenian Democracy

أ.هـ.م جونز، الديمقراطية الأثينية، ترجمة: **الدكتور عبد المحسن الخشاب**، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام ١٩٨٩، ص ٧١، ٨٤.

الوضعي وذلك بعد قيام الثورة الفرنسية[١٢١٧].

الاختلاف بين نظام الحكم في الإسلام وبين الديمقراطية في مفهومها المعاصر

هذه الاختلافات تتمثل فيما يلي[١٢١٨]:

(١) أن فكرة الديمقراطية ترتبط بالقومية حيث يعيش الشعب على إقليم محدد وتجمع بين الأفراد روابط مشتركة في اللغة والعادات والتقاليد والدم وغيرها، أما نظام الحكم في الإسلام فيقوم على أساس أن شعب الإسلام هو من يتحد في العقيدة الإسلامية فكل من اعتنق الإسلام يُعَدُّ فردًا في دولة الإسلام.

(٢) أن هدف الديمقراطية تحقيق منافع مادية ودنيوية، بينما الهدف في نظام الحكم في الإسلام إلى أغراض روحية ومعنوية بالإضافة إلى المنافع المادية.

(٣) أن الديمقراطية تعطي سلطة مطلقة للشعوب بوصفها صاحبة السيادة، بينما الأمر غير ذلك في الإسلام حيث سلطة الشعب مقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية.

الخلاصة

أن نظام الحكم في الإسلام قد قرر منذ زمن بعيد المبادئ التي تكفل حقوق وحريات الأفراد، كما سمح بمساءلة الحكام؛ ومن ثم فليس صحيحًا ما يدعيه البعض من أن نظام الحكم في الإسلام يستند إلى حكومة مطلقة استبدادية، بل يستند إلى حكومة مقيدة.

وإذا كانت الدولة الإسلامية قد شَهِدَت في بعض عصورها خروجًا على هذه المبادئ الأساسية، فما ذلك إلا بسبب القائمين على تطبيق الإسلام وضعف التزامهم وإيمانهم؛ ومن ثَمَّ يظل الإسلام دين الحرية والمساواة والعدالة[١٢١٩].

* ترجع أهمية الشورى إلى الأمور الآتية، كما يرى **د. فؤاد محمد النادي**:

أولاً: النزعة الجماعية في التشريع الإسلامي، وذلك لما تؤدي إليه من جعل السياسة مشتركة بين الحاكم والمحكوم، تولد علاقة وطيدة بينهما، كما تؤدي إلى تكافل سياسي بين الأمة وحكامها في تدبير شئون الدولة وفقًا للمسئولية المتبادلة بينهما.

ثانيًا: تحقيق الأفراد لذاتهم وتفجير ملكاتهم وقدراتهم كي تستفيد الدولة والأمة من مجموع طاقات أبنائها في شئون سياسة الحكم تطبيقًا لقوله تعالى: وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ [١٢٢٠]، وذلك باعتبار الشورى خصيصة أساسية من خصائص المسلمين وصفة من صفاتهم، فكانت واجبة من حيث ضرورتها ابتداءً، كما أنه من الواجب التقيد بنتائجها انتهاءً.

ثالثًا: أن الشورى تحدد للسلطة "قيمتها العليا" في حالة الحركة من حيث تأسيسها على الشورى، ومن حيث التنفيذ بضرورة التقيد بها، وهو ما يؤدي إلى أن يكون الحاكم ليس مطاعًا لذاته ولا

[١٢١٧] Voir, **Dr. Georges Vedel**, Manuel élémentaire de Droit constitutionnel, éd. Paris, ١٩٤٩, p. ٧٠ et s., p. ٣٣٣ et s., p. ٢٤٣-٢٥٢.

و د. السيد صبري، النظم السياسية في البلاد العربية، طبعة القاهرة، ١٩٥٦-١٩٥٧، ص ١٥، ١٦.

[١٢١٨] **د. أنور أحمد رسلان**، الحقوق والحريات في عالم متغير، ١٩٩٧، ص ٣٩.

[١٢١٩] **د. صبري محمد السنوسي**، دروس في مبادئ النظم السياسية المعاصرة، ٢٠٠٨-٢٠٠٩، ص ٢٤٣، ٢٤٤.

[١٢٢٠] سورة الشورى، الآية رقم (٣٨).

لشخصه[١٢٢١]، حتى ولو كان هو النبي (صلَّى الله عليه وسلم)، إعمالاً لقوله عز وجل: لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ [١٢٢٢]، وإنما يطاع الحاكم والسلطات العامة في الدولة إذا التزمت كافة السلطات الحاكمة بالطاعة أولاً، وهو ما أكده الخليفة الأول أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) حيث قال: «**أطيعوني ما أطعت الله فيكم**».

رابعًا: الشورى تحقق ذاتية النظام الإسلامي باعتبار أنها ركيزة من ركائز نظام الحكم في الإسلام، والحاكم يمثل سلطاتها العامة التي تمارسها وفقًا لقاعدة الشورى، وهو ينوب عن الأمة في تنفيذ شرع الله، لذلك واجب أن يكون مطيعًا قبل أن يكون مطاعًا، وذلك لأن علاقة الحاكم بالأمة هي علاقة نيابة أو وكالة، الأصل فيها ضرورة تأسيسها على الشورى، ومن هنا قامت الشورى السياسية على أساس الرضاء العام للأمة في اختيار حكامها، وهو مبدأ مقرر لابد من تنفيذه في كل زمن وبيئة، لأنه من خصائص الأمة الإسلامية وصفة من صفاتها[١٢٢٣]، إعمالاً لقوله عز وجل: **ﭽ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﭼ**[١٢٢٤].

خامسًا: الشورى أصل مشروعية الولاية العامة[١٢٢٥] التي يمارسها الحكام على الأمة، يؤكد ذلك قول عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) "من بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له ولا الذي بايعه"[١٢٢٦].

وقد **أكد الإمام الغزالي هذا المعنى** حينما قال: ولو لم يبايع أبا بكر غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين لما انعقدت الإمامة، فإن المقصود الذي طلبنا له الإمامة جمع شتات الآراء، ولا تقوم الشوكة ـ إلا بموافقة الأكثرية وإنما المصحح له – الإمامة رئاسة الدولة – انصراف قلوب الخلق لطاعته والانقياد له في أمره ونهيه[١٢٢٧].

ويؤكد ابن تيمية (رضي الله عنه) تأسيس شرعية الولاية العامة على قاعدة الشورى بقوله: "وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إمامًا لما بايعوه وأطاعوه ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبو بكر ولم يبايعوه لم يصر إمامًا"..

سادسًا: تؤدي الشورى إلى معالجة انحراف في نظام الحكم في الإسلام بدأه بعض الحكام حينما انحرفوا عن منهج الخلافة الراشدة وحرموا الشعب من حقه في اختيار حكامه ومحاسبتهم وتقويمهم[١٢٢٨].

سابعًا: إعمال الشورى الآن من شأنه أن يعالج انحرافًا عصريًا حينما تمكنت الأنظمة في بعض الدول الإسلامية من تنحية الشريعة الإسلامية عن التطبيق بفعل بعض حكامها وما فرضه المستعمر علينا وفرض قوانين وضعية تخالف بقدر أو بآخر مبادئ الإسلام، وهو ما يفتح الباب أمام مجتهدي الأمة عن طريق الشورى لتقويم هذا الاعوجاج والانحراف بوضع قوانين من الشريعة

(١٢٢١) **د. فؤاد محمد النادي**، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، تقديم، **د. علي جمعة** (مفتي الديار المصرية)، دار المنارة، ص ١٩٦ وما بعدها.

(١٢٢٢) سورة آل عمران، الآية رقم (١٢٨).

(١٢٢٣) **د. فتحي الدريني**، خصائص التشريع الإسلامي، ص ٤١٤، ٤١٦.

(١٢٢٤) سورة الشورى، الآية رقم (٣٨).

(١٢٢٥) **د. فتحي الدريني**، المصدر السابق، ص ٤١٣.

(١٢٢٦) **ابن هشام**، سيرة ابن هشام، ج ٤، ص ٣٣٨.

(١٢٢٧) **الإمام الغزالي**، الرد على الباطنية، ص ٦٦.

(١٢٢٨) **ابن تيمية**، منهاج السنة، ج ١، ص ١٤٢، ص ١٤.

الإسلامية[١٢٢٩].

المطلب الثانى

أساس مشروعية الشورى

(٣) أساس مشروعية الشورى

القرآن الكريم

١- يقول الله عز وجل: فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ ۚ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ [١٢٣٠].

٢- ويقول سبحانه وتعالى:وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ [١٢٣١].

ويقرر البعض أن وجود سورة في كتاب الله، وهي سورة الشورى، تسمى باسم هذا المبدأ، وجعل الشورى من أوصاف المؤمنين، ثم الأمر بها صراحة في سورة أخرى، إنما هو دليل على اهتمام الشارع بالشورى وجعلها من الأسس التي يقوم عليها نظام الحكم في الإسلام وما يتعلق بتدبير شئون الأمة الإسلامية. كما يذهب هذا الرأي إلى أن دلالة الآية الأولى وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ [١٢٣٢] أقوى من دلالتها على الشورى والدعوة إلى استخدامها من الآية الثانية وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ [١٢٣٣]؛ لأن الأولى أمر للرسول (صلَّى الله عليه وسلم)، في حين أن الثانية لا تفيد سوى أن الشورى تعتبر من أوصاف المؤمنين الحميدة[١٢٣٤].

٣- ويقرر **الشيخ رشيد رضا** أن الإمام محمد عبده يرى أن في سورة آل عمران أيضًا آية أخرى في الدلالة على وجوب الشورى وقيام الحكم عليها من آية وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ من السورة نفسها، وهذه الآية هي قوله تعالى: وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ [١٢٣٥].

ويقول الإمام محمد عبده: والمعروف أن الحكومة الإسلامية مبنية على أصل الشورى.

السنة النبوية: مبدأ الشورى في عهد النبوة (مراعاة الشورى في الحكم)

ـ تعاليم رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم):

([١٢٢٩]) **د. توفيق الشاوي**، فقه الشورى والاستشارة، ١٤.

([١٢٣٠]) سورة آل عمران، آية رقم (١٥٩).

([١٢٣١]) سورة الشورى، الآية رقم (٣٨).

([١٢٣٢]) **د. محمد يوسف موسى**، نظام الحكم في الإسلام، ص ١١٥، والنص القرآني من سورة آل عمران الآية رقم (١٥٩).

([١٢٣٣]) سورة الشورى، الآية رقم (٣٨).

([١٢٣٤]) **د. محمد يوسف موسى**، المرجع السابق، ص ١١٥.

ـ **جمال الدين الرمادي**، الشورى دستور الحكم الإسلامي، العدد ٨٧ من سلسلة كتب إسلامية التي يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ص ٢٠.

([١٢٣٥]) سورة آل عمران، الآية رقم (١٠٤).

حتى يتسنى لنا الوقوف على مسلك النبي (صلَّى الله عليه وسلم) بخصوص تطبيق هذه القاعدة ومدى التزامه بالأمر الوارد في الآية الكريمة وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ، فإن الأمر يقتضي أن نحدد مدى التزام الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) بمشاورة أصحابه فيما يريد أن يقدم عليه من الأمور.

وإذا كان من المحتم على الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) أن يشاور، فإن الأمر يقتضي أن نوضح نطاق هذا الالتزام.

وترجع أهمية بيان ذلك إلى أنه إذا كان الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) من المحتم عليه أن يشاور، فإن هذا الالتزام يقع من باب أولى كواجب حتمي على من بعده من الخلفاء والحكام. ولتوضيح هذه الأمور فإن ذلك يقتضي أن نذكر بعض السوابق التي حدثت في عهد النبوة، وعلى ضوئها يمكن أن يتحدد نطاق هذا الواجب ومداه، وسوف نرى أن هذه السوابق تدل على أن الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) كان يعمل بالشورى في كل ما لم يرد فيه نص في القرآن الكريم. وسوف نوضح أولاً بعض السوابق في عهد النبوة، ثم نتعرض لمدى التزام الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) بالمشاورة ثم نطاق هذا الالتزام، وفي النهاية نوضح مدى التزام الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) باتباع ما ينتهي إليه أهل الشورى.

أولاً: سوابق الشورى في عهد النبوة[١٢٣٦]

١- شاور الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) الناس عندما بلغه خروج قريش ليمنعوا عيرهم، وأخبرهم عما تزمع قريش الإقدام عليه، فقام أبو بكر الصديق، فقال وأحسن، وتلاه عمر بن الخطاب، ثم قام المقداد فقال: يا رسول الله، امض لما أمرك الله، فنحن معك، والله لا نقول لك كما قالت بنو إسرائيل لموسى «اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ها هنا قاعدون» ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون، فوالذي بعثك بالحق لو سرت بنا إلى برك الغماد لجالدنا معك من دونه حتى تبلغه. فقال له رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) خيرًا، ودعا له به، ثم استوثق الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) من أمر الأنصار فقال: «**أشيروا عليَّ أيها الناس**» ... فقال سعد بن معاذ: والله لكأنك تريدنا يا رسول الله، قال: أجل، قال: فقد آمنا بك وصدقناك، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، فامض يا رسول الله لما أردت فنحن معك، فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضنا معك ما تخلف منا رجل واحد»[١٢٣٧].

٢- وفي غزوة بدر أيضًا نزل جيش قريش بالعدوة القصوى من الوادي وخرج رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) يبادرهم إلى الماء حتى إذا جاء أدنى ماء من بدر نزل به، فجاءه الحباب بن المنذر بن الجموح فقال: يا رسول الله، أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزله الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: **بل هو الرأي والحرب والمكيدة**. فقال: يا رسول الله، فإن هذا

(١٢٣٦) **د. فؤاد محمد النادي**، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص ٢٠١-٢٠٦.

(١٢٣٧) **ابن هشام**، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٦١٤، ٦١٥، الدرر في اختصار المغازي والسير **لابن عبد البر**، ص ٧٠، ط دار الكتب العلمية، بيروت؛ **ابن كثير**، الفصول في اختصار سيرة الرسول (صلَّى الله عليه وسلم)، ص ١١٧، ط الوكالة العامة، دمشق، ط الأولى؛ **ابن كثير**، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٢٧٦؛ **محمد يوسف موسى**، نظام الحكم في الإسلام، ص ١١٩.

ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله ثم نغور ما وراءه من القلب. ثم نبني عليه حوضًا فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم): **لقد أشرت بالرأي**، فنهض رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) ومن معه من الناس فسار حتى إذا أتى أدنى ماء من القوم نزل عليه، ثم أمر بالقلب فغورت، وبنى حوضًا على القليب الذي نزل عليه فملئ ماء[١٢٣٨]، ويضيف ابن سعد على هذه الرواية بأن الوحي نزل على رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) فقال: الرأي ما أشار به الحباب بن المنذر[١٢٣٩]. ومن هذه الرواية نتبين أن الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) تشاور وعمل برأي من شاوره.

٣- وفي غزوة أحد شاور الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) المسلمين، وبعد أن قص عليهم رؤيا رآها تنبئ بوقائع حدثت فيما بعد فقال: **فإن رأيتم أن تقيموا بالمدينة وتدعوهم حيث نزلوا فإن أقاموا أقاموا بشر مقام ... وإن هم دخلوا علينا المدينة قاتلناهم فيها**، فانقسم المسلمون إلى فريقين: الأول يحبذ الخروج إلى قريش حبًا في الشهادة لأن بعضهم كان قد فاته ملاقاة العدو ببدر، وفريق آخر يرى عدم الخروج والبقاء في المدينة كما كان يرى (صلَّى الله عليه وسلم)، ولما رأى الرسول أن الأغلبية ترى الخروج لملاقاة العدو نزل على رأي الأغلبية، وحين حاولوا بعد ذلك أن يثنوه عن الخروج عندما تبين لهم أنهم قد أكرهوا الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) على ذلك قال لهم: **ما ينبغي لنبي إذا لبس لامته أن يضعها حتى يقاتل**[١٢٤٠].

ويعقب **الأستاذ محمد أسد** على ما حدث في غزوة أحد بأن الرسول (صلَّى الله عليه وسلم)، وإن كان يرى أنه من الخير للمسلمين – كما دلت الوقائع بعد ذلك – عدم خروجهم لملاقاة قريش، الذين كانوا يفوقونهم في العدد والعدة في ساحة المعركة المكشوفة، وأن يعسكروا في المدينة ويدافعوا عنها إذا هوجمت، ولكن لما كانت الأغلبية ترى خلاف ما رآه رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم)، والأقلية هي التي رأت رأيه، فقد نزل رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) على رأي الأغلبية[١٢٤١]. ومن هذه الواقعة نتبين أيضًا أن النبي (صلَّى الله عليه وسلم) التزم بما انتهى إليه المتشاورون مع أن رأيه الشخصي كان خلاف رأيهم حيث كان يرى أنه من الأفضل البقاء في المدينة والتحصن بها.

٤- وهناك سابقة حدثت في عهد النبوة تعطي تأكيدًا قاطعًا لمسلك النبي (صلَّى الله عليه وسلم) بصدد الشورى، وقد رواها البخاري وغيره من الفقهاء. ومجمل القصة أن وفدًا من هوازن قدم إليه يطلب منه (صلَّى الله عليه وسلم) أن يرد إليهم أموالهم وسبيهم فقال لهم: **مَعِي مَنْ تَرَوْنَ وَأَحَبُّ الْحَدِيثِ إِلَيَّ أَصْدَقُهُ، فَاخْتَارُوا إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ إِمَّا السَّبْيَ، وَإِمَّا الْمَالَ، وَقَدْ كُنْتُ اسْتَأْنَيْتُ، وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انْتَظَرَهُمْ بِضْعَ عَشْرَةَ لَيْلَةً حِينَ قَفَلَ مِنْ الطَّائِفِ، فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ**

[١٢٣٨] **ابن هشام**، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٦١٩، ٦٢٠؛ **ابن سعد**، الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ٥٦٧؛ **ابن كثير**، تفسير القرآن العظيم، ج ٢ ص ٢٧٦؛ **رشيد رضا**، تفسير المنار، ج ٤، ص ٢٠٠، الخلافة ص ٣١؛ **محمد يوسف موسى**، نظام الحكم في الإسلام، ص ١١٩.

[١٢٣٩] **ابن سعد**، المصدر السابق، ج ٣ ص ٥٦٧؛ **محمد رشيد رضا**، تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٢١٠، والسيرة النبوية لابن هشام، ج ٣، ص ٦٢، ٦٣.

[١٢٤٠] **ابن هشام**، السيرة النبوية، ج ١، ص ٦٢، ٦٣؛ ابن كثير، الفصول في اختيار سيرة الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) ص ١٢٧؛ **القرطبي**، الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ٢٥٢، ٢٥٣؛ **رشيد رضا**، تفسير المنار، ج ٤، ص ٢١٠؛ **الرازي**، مفاتيح الغيب، ج ٣، ص ٨٣؛ **محمد يوسف موسى**، نظام الحكم في الإسلام، ص ١٢١؛ **البخاري**، صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٤٨.

[١٢٤١] **محمد أسد**، نظام الحكم في الإسلام، ص ١٠٨.

وَسَلَّمَ غَيْرُ رَادٍّ إِلَيْهِمْ إِلاَّ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ، قَالُوا: فَإِنَّا نَخْتَارُ سَبْيَنَا، فَقَامَ فِي الْمُسْلِمِينَ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ إِخْوَانَكُمْ هَؤُلاَءِ جَاءُونَا تَائِبِينَ، وَإِنِّي رَأَيْتُ أَنْ أَرُدَّ إِلَيْهِمْ سَبْيَهُمْ، فَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يُطَيِّبَ ذَلِكَ فَلْيَفْعَلْ، وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ عَلَى حَظِّهِ حَتَّى نُعْطِيَهُ إِيَّاهُ مِنْ أَوَّلِ مَا يُفِيءُ اللَّهُ عَلَيْنَا فَلْيَفْعَلْ، فَقَالَ النَّاسُ: طَيَّبْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ، فَقَالَ لَهُمْ: إِنَّا لاَ نَدْرِي مَنْ أَذِنَ مِنْكُمْ فِيهِ مِمَّنْ لَمْ يَأْذَنْ، فَارْجِعُوا حَتَّى يَرْفَعَ إِلَيْنَا عُرَفَاؤُكُمْ أَمْرَكُمْ، فَرَجَعَ النَّاسُ فَكَلَّمَهُمْ عُرَفَاؤُهُمْ، ثُمَّ رَجَعُوا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَخْبَرُوهُ أَنَّهُمْ طَيَّبُوا وَأَذِنُوا، وَهَذَا الَّذِي بَلَغَنَا مِنْ سَبْيِ هَوَازِنَ"[١٢٤٢].

فهذه الواقعة تبين من ناحية أن الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) كان يشاور المسلمين فيما يعرض عليه من حوادث ووقائع، ومن ناحية أخرى فإنها تدل على الأخذ بنظام التمثيل والإنابة وهو ما يستدل عليه من قوله (صلَّى الله عليه وسلم) **"حَتَّى يَرْفَعَ إِلَيْنَا عُرَفَاؤُكُمْ أَمْرَكُمْ"**.

٥- ولم يقتصر الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) على المشاورة في الأمور العامة والخطيرة التي تهم المسلمين جميعًا، وإنما شاورهم في أخص أموره الشخصية، كما حدث عندما أخذ يشاور كبار الصحابة فيما يتخذه مع أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) عندما رماها أهل الإفك من المنافقين بتهمة باطلة، وكان القصد من ذلك الإساءة إلى الإسلام والمسلمين على النحو المعروف في القصة الشهيرة بقصة "الإفك". ولما كان البت في مثل هذه المسألة له تأثير كبير على نفوس المسلمين، فإن الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) لم يستقل فيها برأي، وإنما طرح المسألة على المؤمنين ليأخذ رأيهم، وقد نزل القرآن بعد ذلك يثبت براءتها.

٦- كان الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) يمدح الشورى ويحث المسلمين على تحقيقها، ويشاور المسلمين في معظم الأمور التي تعرض له، وقد أكد أبو هريرة رضي الله عنه ذلك بقوله: "لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم)"[١٢٤٣].

وقد روى أهل الحديث والفقهاء أحاديث كثيرة عن الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) في الشورى منها **"المستشار مؤتمن"**[١٢٤٤]، **"إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاؤكم، وأمركم شورى بينكم، فظهر الأرض خير لكم من بطنها"**[١٢٤٥]، **"ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمورهم" ، "ما ندم من استشار ولا خاب من استخار"**[١٢٤٦]، **"ما شقي قط عبد بمشورة"، "المشورة حصن من الندامة وأمان من الملامة"، "من أراد أمرًا فشاور فيه امرأ مسلمًا وفقه الله لأرشد أموره"**[١٢٤٧]، **"رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد إلى الناس"**[١٢٤٨] **"وما استغنى مستبد برأيه**

(١٢٤٢) **أخرجه البخاري** في صحيحه في كتاب الوكالة باب إذا وهب شيئًا لوكيل أو شفيع قوم جاز لقول النبي (صلَّى الله عليه وسلم) لوفد هوازن حين سألوه المغانم، فقال النبي (صلَّى الله عليه وسلم)، نصيبي لكم، ج ٥٦٤/٤، ٥٦٥ عن مروان بن الحكم والمسور بن مخرمة.

(١٢٤٣) **ابن تيمية**، السياسة الشرعية، ص ٨٨.

(١٢٤٤) حديث "المستشار مؤتمن" أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الدب باب في المشورة، ج ٣٣٣/٤ عن أبي هريرة. انظر، سنن أبي داود تحقيق: **محمد محيي الدين عبد الحميد**، ط دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٢٤٥) حديث "إذا كان أمراؤكم خياركم ..." أخرجه الترمذي في "سننه" في كتاب الفتن، باب ٦٤، ج ٥٤٤/٦، عن أبي هريرة، تحفة الأحوذي.

(١٢٤٦) حديث "ما ندم من استشار" عزاه العجلوني في "كشف الخفا" إلى الطبراني في اصغير وفي القضاعي أنس رفعه، وفي سنده ضعف. انظر، كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس للعجلوني ج ٢، ٢٦٠، ط دار التراث، القاهرة.

(١٢٤٧) حديث، من أراد أمرًا فشاور فيه ..." عزاه المنتقي الهندي في منتخب كنز العمال، ج ٣٠٢/١ إلى الطبراني في الوسط عن ابن عباس، منتخب كنز العمال، ط دار إحياء التراث العربي، ط أولى، ١٤١٠ هـ-١٩٩٠م.

(١٢٤٨) حديث "رأس العقل بعد الإيمان ..." أخرجه أبو نعيم في كتاب "حلية الأولياء"، ج ٢٠٣/٣ عن علي بن أبي طالب، حلية الأولياء، ط دار الريان

وما هلك أحد عن مشورة. وفي رواية **وما يستغني رجل عن مشورة"**. **"أما إن الله ورسوله لغنيان عنها ـ أي المشاورة – ولكن جعلها الله رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشدًا، ومن تركها لم يعدم غيًا"**[١٢٤٩]. ويعقب **الشيخ رشيد رضا** على ذلك بقوله: "أي شرعها الله (سبحانه وتعالى) لتحقق الرشد في المصالح. ومنع المفاسد، فإن الغي هو الفساد والضلال"[١٢٥٠]، **"استعينوا على أموركم بالمشاورة"** وفي كثير من الأمور الدنيوية، كان رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) يرجع إلى المسلمين. وفي هذا النطاق يروي عنه (صلَّى الله عليه وسلم) قوله **"أنتم أعلم بأمر دنياكم"**[١٢٥١] وقوله **"ما كان من أمر دينكم فإليَّ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به"**[١٢٥٢]، ومن ثَمَّ فإن الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) كان ينزل على آراء الصحابة بعد استشارتهم في أمور الدنيا.

ثانيًا: مدى التزام الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) بالمشاورة[١٢٥٣]

اختلف المفسرون والمتكلمون والفقهاء في الأمر الموجه إلى النبي (صلَّى الله عليه وسلم) من الله تعالى: **چڦ ڦ ڦچ**. فذهب رأي إلى أن هذا الأمر ليس ملزمًا للرسول (صلَّى الله عليه وسلم) على سبيل الوجوب، وإنما هو على سبيل الاستحباب، لتطييب خاطر المسلمين، وتأليفًا لقلوبهم، ولأنه (صلَّى الله عليه وسلم) وإن لم يكن ملزمًا بالمشاورة إلا أن ذلك أعطف للمسلمين وأذهب لأضغانهم، فضلاً عن أن ذلك من باب التكريم والاعتبار لهم وتأليفًا لهم على دينهم، وإن كان الله (سبحانه وتعالى) قد أغناه عن المشاورة بتدبير أموره وسياسته إياه وتقديم أسبابه عنهم[١٢٥٤].

فحكم الشورى ترتيبًا على هذا الاتجاه هو الجواز لا الوجوب، ومن ثَمَّ فإن النبي (صلَّى الله عليه

للتراث، دار الكتاب العربي.

(١٢٤٩) **ابن كثير**، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص٢٧٦-٢٧٧؛ **القرطبي**، الجامع لأحكام القرآن الكريم، ج ١، ص ٣٨، ج ٤، ص ٢٥٠-٢٥١؛ **الزمخشري**، الكشاف، ج ١، ص ٤٧٤-٤٧٥؛ **الطبري**، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج ٧، ص ٢٤٤؛ **العجيلي**، الفتوحات الإلهية، ج ٤، ص ٦٨؛ **أويس وفا**، منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين، صفحات ٤٧٨، ٤٩٢، ٤٩٣؛ **الماوردي**، أدب الدنيا والدين، ص ١٩٨-٢٠٤؛ **رشيد رضا**، الخلافة، ص ٣٠-٣٣؛ **الإمام محمد أبو زهرة**، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، بحث في المؤتمر الثالث لمجمع البحوث، ص ٤١٦؛ السيوطي، الجامع الصغير، ص٤٢٥.

(١٢٥٠) **رشيد رضا**، الخلافة، ص ٣٠.

(١٢٥١) حديث "أنتم أعلم بأمر دنياكم" أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الفضائل باب وجوب امتثال ما قبله شرعًا، دون ما ذكره (صلَّى الله عليه وسلم) من معايش الدنيا على سبيل الرأي، ج ١٨٣٦/٤ عن عائشة وعن ثابت، عن أنس.

(١٢٥٢) **نقلاً عن الشيخ رشيد رضا**، تفسير المنار، ج ٤، ص ٢٠١.

(١٢٥٣) **د. فؤاد محمد النادي**، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص٢٠٦-٢٠٨.

(١٢٥٤) **القرطبي**، المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٥٠ حيث ينب هذا الرأي إلى الربيع وقتاده؛ **الزمخشري**، الكشاف، ج ١، ص ٤٧٥؛ **الرازي**، مفاتيح الغيب، ج ٣، ص ٨٣؛ **ابن كثير**، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٢٧٦؛ **العجيلي**، الفتوحات الإلهية، ج ١، ص ٢٣٠؛ **ابن تيمية**، السياسة الشرعية، ص ١٥٨؛ **ابن طباطبا**، الفخري في الآداب السلطانية، ص ١٥،١٦ حيث يقول، "واختلف المتكلمون في كون الله تعالى أمر رسوله بالاستشارة مع أنه أيده ووفقه، وفي ذلك أربعة وجود، أحدها أنه عليه السلام أمر باستشارة الصحابة استمالة لقلوبهم وتطبيبًا لنفوسهم، الثاني، أنه أمر بمشاورتهم في الحرب ليستنوا الرأي الصحيح فيعمل به، الثالث، أنه أمر بمشورتهم لما فيها من النفع والمصلحة، الرابع، إنما أمر بمشاورتهم ليقتدي به الناس، وهذا عندي أحسن الوجوه وأصلحها.

وسلم) من حقه أن يلجأ إليها من عدمه، وأن قوله تعالى **چڤ ڤ ڤچ** أمر محمول على الندب والاستحباب لا على الوجوب والإلزام. ونظير ذلك قوله (صلَّى الله عليه وسلم) **"البكر تُستأمَر في نفسها"**. فالأب مندوب إليه أن يَستأمِر ابنته في الزواج، ويستطلع رأيها على سبيل الاستشارة، ولكن ذلك غير واجب عليه، فلو أجبرها جاز، وهكذا الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) إذ أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى بقوله تعالى: النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ [١٢٥٥]، وقوله تعالى: قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ [١٢٥٦]. ويقرر أصحاب هذا الاتجاه أن هذا أصل مثالي عظيم من أصول الحكم في الإسلام يستند عليه حكم الشورى، وهو الجواز، وهو قول للإمام الشافعي[١٢٥٧].

ولا يقتصر أصحاب هذا الاتجاه على كون الجواز بالنسبة للنبي (صلَّى الله عليه وسلم) بل يرون أن ذلك بالنسبة للنبي (صلَّى الله عليه وسلم)، وكذلك بالنسبة لمن يأتي بعده من الحكام.

ووجهة النظر التي يعتمدون عليها أن المفروض في الحاكم أن يكون عدلاً، ثقة مجتهدًا، مستكملاً لشروط التولية، ولأنه حاز ثقة الأمة باختيارها الحر له عن طريق بيعة أهل الحل والعقد من ذوي الرأي والحكمة والتجربة السياسية. ولكونه لا يخالف في اجتهاده نصًا قاطعًا آمرًا، ولا مقصدًا أساسيًا من مقاصد التشريع ولا يجافيه، فضلاً عن مسئوليته عن كل تدبير أو اجتهاد بالرأي يتخذه، واستدلوا بالآية الكريمة على النحو الذي أشرنا إليه[١٢٥٨].

في حين يرى اتجاه آخر، أن الأمر الوارد في الآية الكريمة هو على سبيل الوجوب والإلزام، وهو صريح في وجوب المشاورة، ولا صارف يصرفه عن موجبه الأصلي، والوجوب هنا عند أصحاب هذا الاتجاه لا يقتصر على النبي (صلَّى الله عليه وسلم) وإنما ينصرف على من يأتي بعده من الحكام، وذلك من باب أولى. ذلك أنه إذا ثبت أن الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) مأمور بالشورى مع كونه مؤيدًا بالوحي تسديدًا وتصويبًا، فلأن يكون من يأتي بعده من الحكام مأمورًا بها من باب أولى[١٢٥٩]. فالخطاب في الآية الكريمة موجه للرسول (صلَّى الله عليه وسلم) على جلالة قدره

([١٢٥٥]) سورة الأحزاب، الآية رقم (٦).

([١٢٥٦]) سورة التوبة، الآية رقم (١٢٨).

([١٢٥٧]) للمزيد من التفصيل في هذا الاتجاه، **د. فتحي الدريني**، خصائص التشريع الإسلامي، ص ٤٥٠-٤٥١.

([١٢٥٨]) **د. فتحي الدريني**، خصائص التشريع الإسلامي، ص ٤٥١-٤٥١.

([١٢٥٩]) **د. فتحي الدريني**، المرجع السابق، ص ٤٥١.

وعظيم منزلته على سبيل الوجوب والإلزام، ومن ثم فإن وجوب المشاورة على غيره من الحكام أوجب وألزم[١٢٦٠].

وفي المفاضلة بين الاتجاهين نرى أن الاتجاه الثاني هو الأدعى للقبول. فقد ثبت بالأدلة القاطعة أن النبي (صلَّى الله عليه وسلم) قد التزم أمر الله عز وجل بالشورى وطبقها من الناحية العملية على النحو الذي أشرنا إليه حتى قال أبو هريرة (رضي الله عنه) "لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم)".

ونرى أن ما انتهى إليه الاتجاه الأول، سيما في جعل الشورى من الأمور الجوازية للحكام غير سديد، ذلك أنه حتى ولو سلمنا بأن الشورى بالنسبة للنبي (صلَّى الله عليه وسلم) كانت على سبيل الجواز لتطييب وتأليف القلوب وجمع الكلمة، فإن ذلك لا نسلم به لمن يأتي بعده من الحكام وذلك لتأييده (صلَّى الله عليه وسلم) بالوحي تصويبًا وتخطئة فلا يقاس عليه (صلَّى الله عليه وسلم) من يأتي بعده من الحكام تفاديًا للخطأ أو الوقوع في مآل ممنوع وسدًا لذريعة الاستبداد بالحكم[١٢٦١]، فضلاً عن تولي حكام بعد النبي (صلَّى الله عليه وسلم) لم تتوفر فيهم شروط الولاية العامة على النحو الذي أوجبه الإسلام، كما أن طريقة التولية التي يقررها الفقه الإسلامي بما تتيح اختيار أفضل المرشحين وأصلحهم غير متبعة منذ تنحية الخلافة الراشدة. فلا غنى ترتيبًا على ذلك لولي الأمر عن المشاورة، وقد أمر الله عز وجل نبيه بها[١٢٦٢]. لذلك يقول الرازي "إنما أمر بذلك – أي النبي- (صلَّى الله عليه وسلم) ليقتدي بها غيره في المشاورة ويصير سنة في أمته"[١٢٦٣].

ثالثًا: نطاق واجب الشورى بالنسبة للنبي (صلَّى الله عليه وسلم)[١٢٦٤]

اتفق العلماء على أن الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) لم يكن جائزًا له أن يستشير الأمة فيما نزل عليه وحي من عند الله عز وجل، وذلك لأن القاعدة المقررة وهي أنه "لا اجتهاد مع النص". فأما ما لا نص فيه فهو ما لم تتفق عليه الآراء بين مقيد وموسع.

فرأي يذهب إلى أن محل الشورى هو أمور الحرب، أما غيرها من المسائل فلا يجوز أن تكون محلاً للشورى. كذلك المسائل الدينية تخرج عن نطاق المشاورة حتى في الأمور التي لم ينزل فيها وحي. وحجة هذا الاتجاه في قصر الشورى على مسائل الحرب أن الألف واللام في كلمة "الأمر" الواردة في الآية الكريمة ليسا للاستغراق، لأنه بالإجماع لا يجوز للنبي (صلَّى الله عليه وسلم) أن يستشير فيما نزل فيه وحي. ويجب أن تحمل الألف واللام على المعهود السابق في الآية الكريمة،

(١٢٦٠) **د. عبد الكريم زيدان**، الفرد والدولة، ص ٣٧.

(١٢٦١) **د. فتحي الدريني**، خصائص التشريع الإسلامي، ص ٤٥٢.

(١٢٦٢) **ابن تيمية**، السياسة الشرعية، ص١٥٥.

(١٢٦٣) **الرازي**، مفاتيح الغيب، ج ٩، ص ٦٩.

(١٢٦٤) **د. فؤاد محمد النادي**، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص ٢٠٨-٢١١.

وهو ما يتعلق بالحرب ولقاء العدو، ومن ثم ينصرف قوله تعالى: (وشاورهم فى الأمر) إلى المشاورة في الحروب ولقاء العدو، ومن ذلك ما أشار به الحباب بن المنذر يوم بدر[١٢٦٥]. أما المسائل الدينية فمرجعها إلى الله عز وجل ورسوله، وذلك في جميع أقسامها: وجوبًا وندبًا وإباحة، وكراهة، وتحريمًا. فنطاق الشورى لا يجوز أن يمتد إلى المسائل الدينية لأن الرأي فيها لله عز وجل وحده عن طريق الوحي.

ويرى آخرون أن محل الشورى هو كافة الأمور الدنيوية التي لم يرد فيها نص، ويفسر هذا البعض اللفظ الوارد في آية الشورى وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ [١٢٦٦] واللفظ الوارد في سورة آل عمران وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ بأن المراد هو الأمر الدنيوي الذي يقوم به الحكام عادة، لا أمر الدين المحض الذي مداره على "الوحي" دون الرأي والاجتهاد. إذ لو كانت المسائل الدينية كالعقائد والعبادات والحلال والحرام مما يقرر بالمشاورة. لترتب على ذلك نتيجة خطيرة وهي أن يكون الدين من صنع البشر، وهذا محال وباطل، وذلك لأن الدين هو صنع إلهي ليس لأحد فيه رأي ولا خيار، لا في عهد النبي (صلَّى الله عليه وسلم) ولا بعده، ولهذا كان الصحابة رضوان الله عليهم لا يعرضون رأيهم على رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) إلا بعد التأكد من أن ما يعرضون عليه من رأي، إنما هو من الأمور التي لم ينزل فيها وحي. وهذا واضح من المناقشة التي جرت بينه (صلَّى الله عليه وسلم) وبين الحباب بن المنذر[١٢٦٧].

ومن بين هؤلاء من ذهب إلى أن استشارة النبي (صلَّى الله عليه وسلم) في المسائل الدينية وإن لم يكن على سبيل الحكم والإلزام، إلا أنها كانت لتطييب نفوس المسلمين، وهذا ليس فيه ما ينافي أن مرجع الأمور الدينية هو الوحي[١٢٦٨]، ذلك أن النبي (الله عليه وسلم) لو شاور في نطاق هذه المسائل فقد يؤيده الوحي كما حدث في بدر عندما أشار الحباب بن المنذر على النبي بالنزول في مكان محدد على النحو الذي أشرنا إليه، وجاء الوحي بعد ذلك مؤيدًا ما انتهى إليه الحباب، وقد يعارضه الوحي كما حدث في أسارى بدر.

ويرى اتجاه آخر إلى أن نطاق المشاورة يشمل المسائل الدينية والدنيوية، فيما لم ينزل فيه وحي، والوحي يصوب الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) إذا ما أخطأ المتشاورون. وليس معنى ذلك أن الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) كان في حاجة إلى المشاورة، وإنما هو تنبيه من الشارع الحكيم لما في الشورى من فضل، وحتى تقتدي به (صلَّى الله عليه وسلم) الأمة من بعده[١٢٦٩]. وقد اختار الإمام الرازي الرأي الذي يرى بأنه كان يجوز للنبي (صلَّى الله عليه وسلم) أن يستشير الأمة في كل أمر يعرض له ما دام الوحي لم ينزل عليه فيه[١٢٧٠].

ويرجح بعض المعاصرين ما انتهى إليه الرازي ومن ذهب مذهبه، ويستدل بمشاورة النبي (صلَّى

(١٢٦٥) **د. محمد رأفت عثمان**، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص ٣٥٩.

(١٢٦٦) سورة الشورى، الآية رقم (٣٨).

(١٢٦٧) **رشيد رضا**، تفسير المنار، ج ٤، ص ٢٠؛ **العجيلي**، الفتوحات الإلهية، ج ٤، ص ٦٨؛ **أبو حيان**، البحر المحيط، ج ٣، ص ٩٩؛ **القرطبي**، الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ٢٥٠.

(١٢٦٨) **العجيلي**، الفتوحات الإلهية، ج ١، ص ٣٣٠.

(١٢٦٩) **أبو حيان**، البحر المحيط، ج ٣، ص ٩٨؛ **القرطبي**، الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ٢٥٠؛ **العجيلي**، الفتوحات الإلهية، ج ١، ص ٢٣٠؛ **عبد الكريم زيدان**، الفرد والدولة، ص ٣٩.

(١٢٧٠) **الرازي**، مفاتيح الغيب، ج ٣، ص ٨٢.

الله عليه وسلم) "علي" (كرم الله وجهه) في قصة الإفك وكان ذلك قبل نزول الوحي مكذبًا الذين افتروا عليها، ولم يكن هذا الأمر متصلاً بأمر الدين[١٢٧١].

ومن ناحيتنا نرى أن الاتجاه الذي يرى بأن الشورى ملزمة، وأن نطاقها يتحدد في المسائل الدنيوية التي لم يرد فيها نص، هو الرأي الأدعى للقبول، ذلك أن المسائل الدينية تخرج عن نطاق المشاورة لأن أساسها والمرجع فيها إلى الوحي، سواء أكان ذلك بطريق مباشر، وهو ما ينزل به الوحي من نصوص الكتاب، أو بطريق غير مباشر فيما سنه لهم الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) من أحكام، لأنه (صلَّى الله عليه وسلم) طاعته واجبة على كافة الخلق فيما أحبوا أو كرهوا[١٢٧٢]، ولا يجوز أن يعطي الحق للمسلمين في مشاورة تخرج عن نطاق هذه المسائل، لهذا نجد بعض المفسرين يذكرون عن ابن عباس (رضي الله عنه) أنه كان يقرأ الآية الواردة في سورة آل عمران "وشاورهم في بعض الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله". أما الجمهور فإنه لا يأخذ بهذه الزيادة إلا أنه يرى أن الأمر هنا ليس واردًا على سبيل العموم، إذ لا يشاور في التحليل والتحريم[١٢٧٣]. وهذا الاتجاه يتفق مع المنطق والعقل وأساس التشريع الإسلامي، ويؤيده أن المسائل التي وقعت فيها المشاورة في عهد النبي (صلَّى الله عليه وسلم) كانت تتعلق بمسائل دنيوية كمسائل الحرب وما يتعلق بالمعاملات الجارية بين الناس. وإذا كان الأمر كذلك فإن محل الشورى بعد النبي (صلَّى الله عليه وسلم) تكون من باب أولى في المسائل العملية المتعلقة بالدنيا فقط.

رابعًا: مدى التزام الرسول باتباع ما انتهى إليه المتشاورون[١٢٧٤]

يبقى سؤال أخير فيما يتعلق بالأمر الوارد للرسول (صلَّى الله عليه وسلم) بالمشاورة، ومؤداه هل كان الرسول (صلَّى الله عليه وسلم)، وإن كان ملزمًا بالمشاورة على التفصيل الذي بيَّناه، هل كان عليه أن يعمل بما تنتهي إليه أغلبية المتشاورين؟

لم يتفق الفقهاء على إجابة محددة حول هذا السؤال؛ والسبب الذي أدى إلى عدم الجزم بإجابة محددة هو عدم اتفاقهم على تفسير قوله عز وجل: فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ. ، فذهب اتجاه إلى أن الأمر الوارد في الآية ينصرف إلى وجوب المشاورة. فإذا انتهت وعزم الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) على أمر من الأمور، فله أن يمضي فيه ويتوكل على الله لا على مشاورتهم، ويرى هذا الرأي أن العزم الوارد في الآية الكريمة هو الأمر المروي المنقح الناتج عن تبين مختلف الآراء لأن ركوب الرأي والاستبداد به دون روية ومشورة لا يسمى عزمًا، وقال رأي آخر بأن العزم الوارد في الآية الكريمة بمعنى الحزم والحاء مبدلة من العين، في حين يذهب رأي إلى خلاف ذلك، ويرى أن الحزم يعني جودة النظر في الأمر وتنقيحه، وتجنب الخطأ فيه. أما العزم فهو يعني قصد الإمضاء وتنفيذه، وهذا هو المعنى الوارد في الآية الكريمة وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فاذا عزمت ، فالمشاورة هي الحزم، ومن الفقهاء من ينسب العزم إلى الله عز وجل ويكون المعنى المراد من الآية طبقًا لهذا الرأي وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فإذا عزمت – بضم التاء – ووفقتك وأرشدتك فتوكل على الله في إمضاء

(١٢٧١) **د. محمد رأفت عثمان**؛ رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص ٣٦٠، ٣٦١.

(١٢٧٢) **العجيلي**، الفتوحات الإلهية، ج ١، ص ٣٣٠.

(١٢٧٣) **أبو حيان**، البحر المحيط، ج ٣، ص ٩٩؛ **الزمخشري**، الكشاف، ج ١، ص ٢٧٥؛ **القرطبي**، الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، **ص ٢٤٠.**

(١٢٧٤) **د. فؤاد محمد النادي**، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص ٢١١-٢١٣.

أمرك على الأرشد والأصلح، فإن ما هو أصلح لك لا يعلمه إلا الله لا أنت ولا من تشاور[١٢٧٥]، في حين يرى اتجاه آخر بأن الشورى ملزمة ابتداءً وانتهاءً وليس ابتداء فقط، ويستند هذا الاتجاه على ما ذكره ابن كثير بما يؤدي إلى القول بأن الشورى ملزمة ابتداءً وانتهاءً، بمعنى أن الشورى واجبة عندما يراد البت في أي أمر من الأمور الدنيوية، ولا يجوز الإقدام على أمر من الأمور فيما لم ينزل فيه وحي إلا باتباع المشاورة، فإذا انتهى المتشاورون إلى رأي، فإن هذا الرأي يكون واجب العمل به، وهو ما يؤخذ من قوله (صلَّى الله عليه وسلم) لأبي بكر وعمر: "لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما"[١٢٧٦]، وما روي عن علي (رضي الله عنه) قال: "سئل رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) عن العزم؟ قال مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم"[١٢٧٧].

وفي نطاق المفاضلة بين هذين الاتجاهين نرى أن ما نقله ابن كثير هو الرأي الأدعى إلى القبول، وإذا كان الاتجاه الأول يتلاءم مع عصر النبوة باعتبار أنه (صلَّى الله عليه وسلم) معصوم عن الخطأ ومنزه عن الهوى، ومن ثم فإنه إذا أقدم على رأي حتى ولو كان يخالف ما انتهى إليه المتشاورون فإنه سيكون الرأي الأصوب وإن لم يكن كذلك فإن الوحي كفيل بأن يوجه الرسول (صلَّى الله عليه وسلم)، أما بعد عصر النبوة وانتهاء الوحي فإن القول بأن المشاورة إن كانت واجبة في البداية فهي ليست واجبة في النهاية بحيث يكون للحاكم أن يعزم على رأي حتى ولو كان مخالفًا لما انتهى إليه المتشاورون، فهو قول لا نقبله لأنه من ناحية يجعل الشورى أمرًا صوريًا ووهميًا. بحيث يكون الحاكم قد امتثل إلى هذا الواجب بمجرد المشاورة حتى ولو كان قد عزم مسبقًا على رأي محدد يخالف رأي الأغلبية من الأمة، ومن ناحية أخرى، فإن هذا القول من شأنه أن يؤدي إلى الاستبداد والتسلط حيث ينتهي في النهاية إلى عدم إعطاء أي قيمة أو وزن لآراء أهل الشورى، وهم علماء الأمة وأهل الحل والعقد فيها، ومن المؤكد أن الشريعة الإسلامية لا تسمح مطلقًا بالتسلط والاستبداد، ومن المنهي عنه أن يكون الحاكم طاغوتًا يريد علوًا على الناس، بل يجب أن يخضع لما ينتهي إليه أهل الاجتهاد وينزل على رأيهم[١٢٧٨]، وهذا الرأي يتفق مع ما رواه "علي" عن النبي (صلَّى الله عليه وسلم) قال: قلت يا رسول الله، الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه القرآن، ولم تمض فيه منك سنة. قال اجمعوا له العالمين، أو قال العابدين، من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي

([١٢٧٥]) **القرطبي**، الجامع لأحكام القرآن، ج ٤، ص ٢٥٢؛ **الزمخشري**، الكشاف، ج ١، ص ٤٧٥؛ **أبو حيان**، البحر المحيط، ج ٣، ص ٩٩، وينسب أبو حيان لابن زيد وأبي نهيل وجعفر الصادق القول بنسبة العزم إلى الله عز وجل، في حين يرى القرطبي أن الأمر الوارد في الآية منسوب إلى النبي، أي بفتح التاء، القرطبي، المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٥٢، ٢٥٣.

([١٢٧٦]) حديث "لو اجتمعتما في مشورة"، أخرجه أحمد في مسنده، ج ٤، ص ٢٢٧ عن ابن غنم الأشعري.

([١٢٧٧]) **ابن كثير**، تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٢٧٦؛ **محمد أسد**، منهاج الإسلام في الحكم، ص ١٠٨.

([١٢٧٨]) **د. مصطفى كمال وصفي**، المشروعية في النظام الإسلامي، ص ٥٧ـ٥٨، طبعة سنة ١٩٧٠. "ويرى البعض أن الدكتور **فؤاد أحمد النادي** قد جانبه الصواب باستدلاله برأي الدكتور وصفي بأن الشورى ملزمة للحكام من قوله "وأما الشورى فإذا أخذناها بمعناها غير الإلزامي كانت محدودة التطبيق في الإسلام"، ويقرر أن هذه العبارة لم يقصد منها الدكتور وصفي نقد الرأي الذي يرى عدم إلزامية الشورى، وإنما ساقها لتأييده، ويستدل بباقي عبارة الدكتور وصفي "فهي لا تكون بهذا المعنى إلا في الأمور التقليدية التي تتطلب الملاءمة، أما أمور المشروعية فلا تتطلب مشورة ولكن تتطب اجتهادًا للكشف عن حقيقة حكم الله فيها، وعند ذلك لا مشورة بل خضوع ملزم لما يسفر عنه الاجتهاد" (**والدكتور علي حسنين**، المصدر السابق ص ٤٩٠)، وما نسبه إلينا صاحب هذا الرأي لأننا لم نستدل بهذه العبارة مطلقًا، وإنما رأينا ذلك من اتجاهات المفسرين ... (ودعمنا رأينا بأن الإسلام يرفض أن يكون الحاكم طاغوتًا بل يجب أن يخضع لاجتهاد المجتهدين، وينزل على رأيهم، وهو قول للدكتور وصفي. مشار إليه بكتاب/ د/ محمد فؤاد النادي مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص ٢١٣، دار المنار، ٢٠٠٥م.

واحد"[١٢٧٩].

وإذا ما نحن انتهينا إلى أن القرار الناتج عن الشورى غير ملزم فإن ذلك سيؤدي إلى الحد من تطبيق الشورى والعمل بها، وهو ما يؤدي إلى ضياع هذا الواجب كلية. هذا وسنعود إلى هذه الجزئية عند الحديث عن نطاق واجب الأمة في الشورى وإعمالها في الوقت الحاضر.

(١٢٧٩) هذا الحديث أخرجه ابن عبد البر في كتاب "جامع بيان العلم وفضله"، ج ٨٥٣/٢ عن سعيد بن المسيب عن علي رضي الله عنه، والحديث فيه كلام كما وضح ابن عبد البرز انظر، جامع بيان العلم وقصته لابن عبد البر، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، ط دار ابن الجوزي؛ **ابن القيم**، أعلام الموقعين، ج ١، ص ٦٤، ٦٥.

المبحث الثانى

قيام نظام الحكم على أساس مبدأ الخلافة

تمهيد

تولى الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) في عهده الأخضر والمثمر شئون الدين والدنيا، ولكن مسألة الخلافة جاءت بعد أن انتقل إلى الرفيق الأعلى بدءًا من تولي أبي بكر أمور وشئون الحكم أي أنه كان الخليفة الأول في الإسلام(١٢٨٠).

المبحث الأول

نشأة نظـــام الخلافـة

يقول الإمام أبو الحسن الأشعري:

(اختلط الناس بعد نبيهم في أشياء كثيرة فصاروا فرقًا متباينة، إلا أن الإسلام يجمعهم وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم اختلافهم في الإمامة والخلافة)، إلا أن الأمر حسم بالنسبة لأبي بكر الصديق صاحب رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم).

ولابد أن نعرف أولاً معنى الخلافة، ثم نتطرق إلى كيفية مبايعة أبي بكر الصديق بالخلافة، ثم نلحقه بعمر بن الخطاب، ثم عمر بن عبد العزيز في فصول متلاحقة متصلة غير منفصلة.

(١٢٨٠) **د. محمود السقا**، أضواء على الفكر القانوني الإسلامي، عام ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٩م، ص ٣٩ وما بعدها.

المطب الأول

ماهية الخلافـة

يقول ابن خلدون:

الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشرع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به[١٢٨١]، وبيان ذلك أن الخليفة عندهم يقوم في منصبه مقام الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) وقد كان (صلَّى الله عليه وسلم) في حياته يقوم على أمر ذلك الدين الذي تلقاه من جانب القدس الأعلى ويتولى تنفيذه والدفاع عنه، كما تولى إبلاغه عن الله تعالى ودعوة الناس إليه[١٢٨٢]، وعندهم أن الله جل شأنه كما اختار محمدًا (صلَّى الله عليه وسلم) لدعوة الحق وإبلاغ شريعته المقدسة إلى الخلق قد اختاره أيضًا لحفظ ذلك الدين وسياسة الدنيا به[١٢٨٣]، فلما لحق (صلَّى الله عليه وسلم) بالرفيق الأعلى قام الخلفاء من بعده مقامه في حفظ الدين وسياسة الدنيا به ووجبت الخلافة منذ ذلك[١٢٨٤]، أي أن الخلافة في حقيقتها كما يقول **الدكتور محمود السقا** خلافة رسول الله في حراسة الدين وسياسة الدنيا[١٢٨٥].

الخلافـة عقد بين الخليفة والأمة

والخلافة في حقيقتها ما هي إلا عقد ما بين الخليفة والأمة، لأنها تنعقد بالاختيار والتراضي[١٢٨٦]، يلتزم بموجبه الطرفان بالتزامات كل منهما تجاه الآخر، فالخليفة تقع على عاتقه، كما سنرى، التزامات معينة، فهو ينوب عن الأمة في كافة أمور الدين والدنيا، كما يقول ابن خلدون في مقدمته، وكذلك تقع على عاتق الطرف الثاني من العقد، وهي الأمة، أي الشعب، واجبات معينة، مثل الطاعة والنصرة، ولكن ما لم يتغير حال الخليفة، وسنرى ذلك تفصيلاً فيما بعد.

ونصب الخلافة من فروض الكفاية إذا لم تقم به الأمة فهي آثمة إلا أن الإثم يسقط عنها إذا قام بها من هو أهل لها، وفي ذلك يقول الماوردي: فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية، كالجهاد وطلب العلم، فإذا قام بها من هو أهلها سقط، ففرضها على الكفاية وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إمامًا للأمة والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم

(١٢٨١) **مقدمة ابن خلدون**، ص ١٨٠.

(١٢٨٢) **د. عبد الرزاق السنهوري**، أصول الحكم في الإسلام، تقديم، **د. جابر عصفور**، ص ٢٢؛ **د. صوفي أبو طالب**، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، ص ١١٣.

(١٢٨٣) مقدمة ابن خلدون، ص ١٨١.

(١٢٨٤) **د. صوفي أبو طالب**، تاريخ القانون في مصر، العصر الإسلامي، دار النهضة العربية، ١٩٩٥، ص٤٥.

(١٢٨٥) **د. محمود السقا**، أضواء على الفكر القانوني الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٩.

د. سليمان محمد الطماوي، السلطات الثلاثة في الدساتير العربية المعاصرة وفي الحكم السياسي الإسلامي دراسة مقارنة، الطبعة الخامسة، ص ٤٠٤ وما بعدها.

د. صوفي أبو طالب، تاريخ القانون في مصر، الجزء الثاني، ص ٥٢ وما بعدها.

(١٢٨٦) **د. صوفي أبو طالب**، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، ص ١١٢.

للإمامة وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمام حرج ولا مأثم[١٢٨٧].
والبيعة أطلق عليها الفقهاء ذلك اشتقاقًا من البيع[١٢٨٨].
والبيعة عقد حقيقي وليس تصوريًا، كما هو الحال في العقد الاجتماعي[١٢٨٩].
*** وفي التاريخ الإسلامي تعددت معاني الخليفة فهي:**
أولاً: الخليفة: لكونه يخلف النبي (صلَّى الله عليه وسلم) في أمته أي بمعناها المطلق خليفة رسول الله.
وقد جاء ذات المعنى في قوله تعالى يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ[١٢٩٠].
وقوله تعالى: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً [١٢٩١].
وقوله جل شأنه: ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ [١٢٩٢].
وقد اختلف في تسميته خليفة الله فأجازه بعضهم ومنع الجمهور منه وقد نهى أبو بكر عنه لما دعي به وقال: **"لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله** (صلَّى الله عليه وسلم)"[١٢٩٣]، وكلمة خليفة مشتقة من الخلافة، والخلافة في الأصل مصدر خلف، ومنه قوله عز وجل: وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي [١٢٩٤]، ثم أطلقت في العرف على الحكومة الإسلامية[١٢٩٥].

ثانيًا: إمامًا: وذلك تشبيهًا بإمام الصلاة في اتباعه والاقتداء به، وهكذا يقال الإمامة الكبرى[١٢٩٦]، ويعني لفظ الإمام في اللغة (المقدم) يستوي في ذلك أن يكون محققًا للتقديم من عدمه[١٢٩٧].

والمعنى جاء بالقرآن الكريم: وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا [١٢٩٨].
وقوله تعالى: وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ [١٢٩٩]. **وقوله جل شأنه:**

([١٢٨٧]) **الماوردي**، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م، ص ٥.
([١٢٨٨]) **ابن خلدون** في مقدمته، ويؤكده القلقشندي.
([١٢٨٩]) **السنهوري**، Le Califet, Leon, ١٩٢٦, p. ٩٤.
([١٢٩٠]) سورة (ص)، الآية رقم (٢٦).
([١٢٩١]) سورة البقرة، الآية رقم (٣٠).
([١٢٩٢]) سورة يونس، الآية رقم (١٤).
([١٢٩٣]) **د. عبد الرزاق السنهوري**، أصول الحكم في الإسلام، تقديم **جابر عصفور**، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٧، دار مصر المحروسة، ص ٢٢، ٢٣.
(١٢٩٤) سورة الأعراف، الآية رقم (١٤٢).
([١٢٩٥]) **د. فؤاد محمد النادي**، موسوعة الفقه السياسي ونظام الحكم في الإسلام، الكتاب الثاني، طرق اختيار الخليفة، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، دار الكتاب الجامعي، ص ٥.
([١٢٩٦]) **د. محمد محمد أبو سليمة**، دروس في تاريخ القانون المصري "العصر الإسلامي"، دار نهضة الشرق، ص ١١.
([١٢٩٧]) **القاضي عبد الجبار**، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم العثمان، ١٩٦٥، ص ٧٤٩.
([١٢٩٨]) سورة البقرة، الآية رقم (١٢٤).
([١٢٩٩]) سورة الأنبياء، الآية رقم (٧٣).

وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ [١٣٠٠].

ثالثًا: (أمير المؤمنين):

وأول من حمل هذا اللقب هو الخليفة الثاني في تاريخ الإسلام «عمر بن الخطاب» وكان في البداية يطلق على عمر بن الخطاب خليفة خليفة رسول الله، ولكن استثقلها الناس على الجمع واتفق أن دعا بعض الصحابة عمر (رضي الله عنه) أمير المؤمنين فاستحسن الثاني واستصوبوه ودعوه به، وقيل إن عمرو بن العاص أول من ناداه بذلك النداء[١٣٠١] وصار لقبًا لرئيس الدولة.

ملحوظة:

يقول **الدكتور محمود السقا**: إنه من المستقر عليه أن المصادر الأولى والرئيسية الإسلامية لم تنظم تفصيليًا شئون الحكم، ومن هنا كان موضوع الخلافة موضوعًا اجتهاديًا يختلف باختلاف الزمان والمكان والمذاهب.

المطلب الثانى

الأساس السياسى إختيار الخليفة

المطلب الأول

شروط اختيار الخليفة
(رئيس الدولة الإسلامية)

يشترط فقهاء القانون العام المسلمين عدة شروط يجب توافرها في المرشح للخلافة، ويعد توافر هذه الشروط ضمانة أكيدة كي يمارس رئيس الدولة اختصاصاته وسلطاته على نحو يحقق المقصود من إيجاب الشارع لهذا المنصب، فوق أن هذه الشروط إلى جانب ما أوجده الشارع من وسائل الرقابة على الحكام تعد من الضمانات التي تحول دون انحراف أو إساءة استعمال السلطة.

ومن هذه الشروط ما استخلصه الشراح من نص شرعي، ومنها ما استنبطوه من المصلحة التي ابتغى الشارع تحقيقها من وجود رئيس للدولة الإسلامية[١٣٠٢].

والشروط المطلوبة في رئيس الدولة كثيرة ومتنوعة ومعظمها مستنبط أساسًا من المصلحة التي أوجبت وجود الخليفة، وهو ما أدى إلى تباين وجهات نظر الفقهاء في بيان هذه الشروط[١٣٠٣].

(١٣٠٠) سورة القصص، الآية رقم (٥).

(١٣٠١) **د. محمود السقا**، أضواء على الفكر القانوني الإسلامي، عام ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٩م، ص ٤٠؛ **ابن سعد**، الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ٢٨١؛ **ابن خلدون**، المقدمة، ج ٢، ص ٥٧٨، ٥٧٩؛ **القلقشندي**، مآثر الأناقة، ج ١، ص ٢٦، ٢٧؛ **د. فؤاد النادي**، موسوعة الفقه السياسي ونظام الحكم في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٣، ١٤.

(١٣٠٢) **الغزالي**، فضائل الباطنية، ص ١٩١ ، الشروط التي تدعى للإمامة شرعًا لابد من دليل يدل عليها. والدليل إما نص صاحب الشرع، وإما النظر في المصلحة التي طلبت الإمامة لها.

(١٣٠٣) **السنهوري**، الخلافة ص ٥٦ وما بعدها؛ **الطماوي**، السلطات الثلاث ص ٢٥٢، ص ٢٦٠؛ **محمد عبد المعز نصر**، فلسفة السياسة عند الغزالي، ص ٣٦٣ وما بعدها.
وقد يحيل للباحث، وخصوصًا هؤلاء الذين تقصر معرفتهم بأحكام الشريعة الإسلامية أن هذه الشروط يتعذر تحققها في شخص واحد، الأمر الذي أدى بهؤلاء إلى القول بأن نظام الخلافة متعذر التطبيق لعدم إمكان استجماع هذه الشروط جميعها في شخص واحد. يراجع في هذا الرأي

وهذه الشروط إما شروط بدهية لا مجال للخلاف حولها. وما ذكر من خلافات حول هذه الشروط يعتمد أساسًا على آراء مرجوحة تخالف ما أجمع عليه أهل السنة والجماعة في هذا الخصوص، كالشروط المتعلقة بالذكورة، والحرية، والبلوغ، والإسلام(١٣٠٤).

وهناك مجموعة أخرى من الشروط تتعلق بالمقدرة الشخصية: كسلامة الجسم من العيوب التي تعوق الحركة، وسلامة الحواس التي تؤثر في كفاية الخليفة للقيام بأعباء الخلافة.

ويوجد شرط يتعلق بالمقدرة الثقافية والعلمية التي يجب أن تتوفر في الخليفة، وهو شرط العلم.

كما يوجد شرط يتعلق بالمقدرة النفسية لرئيس الدولة وهو شرط توفر الجرأة والشجاعة اللازمين لحماية البلاد ضد الأعداء.

والشرط الأخير يتعلق بالنسب أو الأسرة التي يجب أن ينتمي إليها رئيس الدولة الإسلامية.

وفي ضوء هذا العرض السريع نتولى فحص هذه الشروط حيث نتناول كل شرط في فرع خاص.

الفرع الأول

شرط الذكورة

رئيس الدولة الإسلامية يمارس اختصاصات دينية وسلطات سياسية لا يمكن فصلها عن بعضها، وقد أدى هذا الازدواج في المسئوليات إلى أن يستبعد الفقهاء المسلمون من لا يستطيع القيام بأعباء هذا المنصب(١٣٠٥) أو من لا يتمتع بأهلية الولاية المطلقة الكاملة(١٣٠٦). وهو ما أدى إلى استبعاد المرأة حتى لو اتصفت بجميع الصفات الأخرى اللازمة للخليفة(١٣٠٧).

ويستند من يقول بهذا الشرط إلى حديث عن رسول الله (صلي الله عليه وسلم)، **"لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"**(١٣٠٨)، كما يستند إلي أدلة عقلية، فالمرأة ممنوعة من تولي منصب القضاء والولايات العامة الأخرى، فمن باب أولى أن تمنع من شغل منصب الخليفة(١٣٠٩).

ومن ناحية أخرى، لا يستغني الخليفة عن مخالطة الرجال واستشارتهم في الأمور الهامة، وليس من المشروع أن تقوم المرأة بمخالطة الرجال لأن الشارع حرم ذلك، فوق أن منصب الخلافة يتطلب العزم والظهور في مباشرة الأمور وهو أمر لا يتوفر للمرأة(١٣١٠)، فضلاً عن أن النساء ممنوعات من الخروج إلي مشاهد الحكم ومعارك الحرب(١٣١١)؛ لذلك منع الفقهاء المرأة من شغل هذا المنصب

الدكتور عبد الحميد متولي في كتابه مبادئ نظام الحكم في الإسلام الطبعة الثانية، ص ٢٦٢. وقد تبعه في هذا الرأي تلميذه وصفيه د/ حازم عبد المتعال الصعيدي في رسالته عن النظرية الإسلامية في الدولة ص ٣١٤ وما بعدها.

(١٣٠٤) **الخلافة وسلطة الأمة**، المجلس الوطني الكبير بتركيا، تعريب: عبد الغني سني، ص ١٨، ١٩.

(١٣٠٥) **الدكتور أحمد عبد المنعم البهي**، نظام الحكم في الإسلام (مذكرات لطلاب الدراسات العليا بكلية الشريعة سنة ١٩٦٨)، ص ٤٢.

(١٣٠٦) **التفتازاني**، العقائد ص ١٨٥؛ **والريس**، النظريات ص ٢٥٠؛ **والكستلي**، حاشية الكستلي على شرح العقائد، ص ١٨٥ .

(١٣٠٧) **الغزالي**، فضائح الباطنية، ص ١٨٠.

(١٣٠٨) **السيوطي**، الجامع الصغير ج ١، ص ٣٦٤؛ **ابن حزم**، الفصل، ج ٤، ص ١٦٦؛ **الماوردي**، الأحكام السلطانية، ص ٢٧؛ **القلقشندي**، مآثر الأنافة ج ١، ص ٢١؛ **أبو يعلي**، الأحكام السلطانية ص ٢٠؛ **البخاري**، صحيح البخاري، ج ٩، ص ٧٠؛ **الفاسي**، الإمامة العظمى، ص ٢٦.

(١٣٠٩) **الغزالي**، فضائح الباطنية، ص ١٨٠؛ **ابن قدامة**، المغني، ج ١١، ص ١٨٠؛ **الماوردي**، الأحكام السلطانية، ص ٢٧؛ **الريس**، النظريات، ص ٢٥٠؛ **الأبجي والجرجاني**، المواقف وشرحها، ج ٨، ص ٣٥٠؛ **الجويني**، الارشاد، ص ٢٤٦؛ ٢٤٧.

(١٣١٠) **القلقشندي**، مآثر الأناقة، ج ١ ص ٢١؛ **الماوردي** ص ٢٧.

(١٣١١) **الكمالان**: ابن الهمام و ابن أبي شريف، المسامرة شرح المسايرة ص ١٦٣؛ **التفتازاني**، شرح السعد علي المقاصد، ج ٢ ص ٢٧٧؛ **السنهوري**، الخلافة، ص ٥٦؛ **الريس**، النظريات، ص ٢٥٠؛ **الطماوي**، السلطات الثلاث، ص ٢٥٥.

واستدلوا بالإجماع بالإضافة إلي النص الوارد في هذا الخصوص كمصدر لمنع المرأة من شغله[١٣١٢] وذهبوا إلي أنها ليست من أهل الولاية الكاملة، ومن ثم لا يجوز أن يكون لها الولاية العامة على المسلمين قياسًا على منعها من تولية منصب القضاء[١٣١٣].

الفرع الثاني

شرط الحرية

لا يجوز أن يتولي العبد رئاسة الدولة الإسلامية لأنه ليس من أهل الولاية الكاملة، إلى جانب أنه غير متفرغ للقيام بأعباء مسئولية هذا المنصب، كما أن العبد لا يتمتع بالاحترام والهيبة اللتين يجب أن تتوافرا لرئيس الدولة[١٣١٤]، فوق أنه لا ولاية له على نفسه، فلا يجوز أن تكون له ولاية علي غيره[١٣١٥].

كذلك فإن مثل هذا الشخص هو ذاته في حاجة إلى ولاية، ومن كان هذا شأنه فلا يجوز أن يمارس الولاية العامة على سائر المسلمين جميعًا[١٣١٦].

فشرط الحرية من الشروط الضرورية في أدنى الوظائف فيتحتم وفقًا لذلك توفره في منصب الخلافة لأنه يحتل مكان الصدارة والسمو بين الوظائف العامة في الدولة الإسلامية فلا يجوز أن يكون الإمام عبدًا[١٣١٧].

ولا يجيز أحد من الفقهاء أن يكون الإمام عبدًا إلا في حالة الضرورة. كما لو استولى على السلطة بالقوة وفرض نفسه خليفة على المسلمين[١٣١٨].

أما الخوارج فلا يعترفون بهذا الشرط، فالعبد عندهم يصلح لأن يكون خليفة إذا ما توافرت فيه بقية الشروط الأخرى للخلافة. وذلك أن أهم شرط من الشروط عندهم هو شرط الصلاح أو التقوي[١٣١٩].

(١٣١٢) **الجويني**، الارشاد، ص ٢٤٦، ٢٤٧

(١٣١٣) **الماوردي**، الأحكام السلطانية ص ٦٥؛ **ابن قدامة**، المغني، ج ١١، ص ٣٨٠، الخلافة وسلطة الأمة، المجلس الوطني الكبير بتركيا، تعريب: **عبد الغني سني**، ص ١٨؛ **الآمدي**، غاية المرام في علم الكلام، ص ٣٨٣.

(١٣١٤) **التفتازاني**، العقائد النسفية، ص ١٨٥، وله أيضًا: السعد على المقاصد، ج ٢، ص ٢٧٧؛ **القضاي**، الإمامة العظمى، ص٣٦؛ **الجويني**، الإرشاد، ص ٤٢٧؛ **الأبجي والجرجاني**، المواقف وشرحها، ج ٨، ص٣٥٠؛ **الطماوي**، السلطات الثلاث، ص ٢٥٥؛ **القاضي عبد الجبار**، المغني، ج ٢٠، ص ٢٠١ (القسم الأول)؛ **أبو يعلى**، ص ٢٠؛ **الآمدي**، غاية المرام، ص ٣٨٣.

(١٣١٥) **ابن عابدين**، حاشية ابن عابدين، ج ١، ص ٥١٢؛ **الحصكفي**، الدر المختار، ج ١، ص ١١٥.

(١٣١٦) **ابن خلدون**، المقدمة، ج ٢، ص ٥٢٢؛ **والشهرستاني**، الملل والنحل، ج ١، ص ١٥٨؛ **والأبجي**، المواقف، ص ٣٩٨، **الأبجي والجرجاني**، المواقف وشرحها، ج ٨، ص ٣٥٠؛ **والرملي**، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج ٩، ص ٣٨٩.

(١٣١٧) **القاضي عبد الجبار**، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج٢٠، القسم الأول، ص ٢٠١؛ **الإمام الشافعي**، الفقه الأكبر في التوحيد، ص ٣٧.

(١٣١٨) السنهوري، الخلافة ص ٥٦، ٥٧؛ الرملي، نهاية المحتاج إلي شرح المنهاج، ج ٧، ص ٣٨٩.

(١٣١٩) Alfered Gu**ill**aime, Islam, Edingurgh, ١٩٥٤, p. ١١٢.

They maintained that anyone, even a negro slave could be elected as the head of the Muslim community, purity of the life was only the condition"·

"... Hiader Bammat, Visages de l'Islam, p ١٩٥, "Les Kharidjites affirmèrent que tout croyant moralement et religieusement irréprochable" "fut-il même un esclave noir" avait le droit d'être élève à la charge suprême de l'Islam, Si el était le vœu de la communauté".

ويقرر ماكدونالد Macdonald أن الخوارج بعدم تعويلهم على هذا الشرط فإنهم يكونون بذلك أصحاب الاتجاه الديمقراطي في الإسلام(١٣٢٠).

وعلي أية حال فإن هذا الشرط كما يقرر الدكتور السنهوري أصبح عديم الأثر من الناحية القانونية لإلغاء نظام الرق في مختلف بلاد الإسلام فلا محل للإفاضة فيه(١٣٢١).

الفرع الثالث

شرط البلوغ

لا تتحقق الأهلية الكاملة للفرد إلا بالبلوغ، لهذا اشترط في المرشح لرئاسة الدولة أن يكون بالغًا، فالصغير قاصر عن القيام بأموره كما ينبغي(١٣٢٢)، فلا يصح أن يتولي أمر المسلمين.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد منعت الصبي من التصرفات القانونية المتعلقة بنفسه إلا بولي في الحدود التي أجيز فيها ذلك فمن باب أولي ألا يباشر تصرفات قانونية على كافة المسلمين لأنه قاصر عن تدبير الأمور والتصرف في مصالح الجمهور. هذا فضلاً عن أن التكاليف الشرعية جميعها مناطها البلوغ(١٣٢٣)، فالتكاليف ملاك الأمر وعصامه، كما يقول الغزالي(١٣٢٤).

واشتراط البلوغ شرط من الشروط البديهية لأنه يتوقف عليه اكتساب شروط أخرى يتحتم توافرها في الخليفة – كشرط العلم والشجاعة والعقل وغير ذلك من الشروط(١٣٢٥).

الفرع الرابع

شرط العقل

ويشترط في المرشح للخلافة أن يكون كامل الأهلية رشيدًا. ولا يتحقق له ذلك إلا إذا كان سليم

(١٣٢٠) **Macdonald**, Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory, New York, ١٩٢٨, p. ٢٣.

(١٣٢١) **السنهوري**، الخلافة، ص ٥٧.

(١٣٢٢) **التفتازاني**، شرح السعد علي المقاصد، ج ٢، ص ٢٧٧؛ **التفتازاني**، العقائد النسفية، ج ١، ص ١٨٥؛ **الكستلي**، حاشية الكستلي علي شرح العقائد، ص ١٨٥؛ ١٨٦؛ **والسنهوري**، الخلافة، ص ٥٧؛ والخلافة وسلطة الأمة، ص ١٧؛ **الطماوي**، السلطات الثلاث، ص ٢٥٥؛ **القلقشندي**، مآثر الأنافة، ج ١، ص ٢١؛ **الماوردي**، الأحكام السلطانية، ص ٣٥؛ **أبو يعلي**، الأحكام السلطانية، ص ٢٠؛ **الفاسي**، الإمامة العظمي ص ٣٦٠.

(١٣٢٣) يقول الرسول (صلي الله عليه وسلم)، رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المبتلى حتى يبرأ، وعن الصبي حتى يكبر، وفي رواية أخرى، وعن الصبي حتى يحتلم، **السيوطي**، الجامع الصغير، ج ١، ص ٦٠٠؛ **ابن حزم**، الفصل، ج ٤، ص ١٦٦.

(١٣٢٤) **الغزالي**، فضائح الباطنية، ص ١٨٠.

(١٣٢٥) للمزيد من التفصيل، راجع:

محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الغزالي، بحث في مهرجان الغزالي في دمشق سنة ١٩٦١، ص ٤٦٣؛ **الغزالي**، فضائح الباطنية، ص ١٨٠.

العقل[١٣٢٦]، فإذا كمل العقل توفرت له الأهلية[١٣٢٧]، وكان المرشح للخلافة أهلاً لانتخابه رئيسًا للدولة الإسلامية، إذا توفرت فيه بقية الشروط الأخرى.
والذي يحول دون تكامل العقد بعد البلوغ هو ما أطلق عليه الفقهاء عوارض الأهلية. وهذه قد تكون عوارض سماوية ليست بفعل الإنسان ولا دخل له في تحققها من عدمه، كالجنون والعته والإغماء. وقد تكون راجعة إلى فعل الإنسان وكسبه بحيث يكون لإرادته دخل في تحققها كالسفه والغفلة[١٣٢٨].
وإذا تحقق عارض من هذه العوارض في الشخص فإن ذلك من شأنه أن يؤثر في صلاحية الشخص لأن يختار كخليفة للمسلمين؛ لأن المرشح يتحتم أن يكون سليم العقل في رأي جميع الفقهاء[١٣٢٩]؛ لأن العقل آلة التدبير فان فات العقل فات التدبير[١٣٣٠].
وقد قسم الماوردي[١٣٣١] زوال العقل في صوره العديدة من حيث تأثيره أو عدم تأثيره على صلاحية الشخص للولاية العامة علي المسلمين إلى قسمين:
القسم الأول: زوال العقل العارض الذي لا يدوم كالإغماء وهذا النوع لا يمنع اختيار الشخص للخلافة لأنه مرض لا يدوم طويلاً سريع الزوال.
القسم الثاني: زوال العقل الدائم الذي لا يرجي شفاؤه كالجنون والخبل، ويقسم الماوردي هذا الفرع إلي قسمين حسب تخلله فترات إفاقة من عدمه، فإذا كان مطبقًا لا تتخلله أي فترات إفاقة فهو يمنع من صحة اختيار الشخص للخلافة أو استدامتها. أما إذا تخللته فترات إفاقة فيفرق الماوردي بين حالتين، فإذا كانت فترات زوال العقل أكثر من فترات الإفاقة، فهذه الحالة كحالة زوال العقل المستديم وتأخذ حكمه من حيث عدم جواز اختياره أو ولايته العامة، أما إذا كانت مدة الإفاقة أكثر من مدة زوال العقل فإن هذا يحول دون اختيار الشخص للخلافة إلا أنه في شأن سقوط ولايته وعزله عن الخلافة خلافاً بين الفقهاء.
ويري البعض[١٣٣٢] فيما يتعلق بتوافر شرط العقل في رئيس الدولة أنه لا يجوز الاكتفاء بالتمييز العادي بل يجب أن تتوفر أوصاف وشروط أشد في هذا التمييز فلا يكتفى فيه بالعقل الذي يتعلق به التكليف من عمله بالمدركات الضرورية، بل يتحتم أن يكون صحيح التمييز جيد الفطنة بعيدًا عن السهو والغفلة لكي يستطيع أن يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما غمض. والبت في المسائل الشائكة،

(١٣٢٦) **السنهوري**، الخلافة، ص ٥٧.

(١٣٢٧) **محمد أبو زهرة**، أصول الفقه، ص ٣١٩؛ **زكي الدين شعبان**، أصول الفقه، ص ١٩٩؛ **زكريا البرديسي**، أصول الفقه، ص ١٣٩.

(١٣٢٨) **محمد أبو زهرة**، المصدر السابق، ص ٣١٩.

(١٣٢٩) **السنهوري**، الخلافة ص ٥٧؛ **الماوردي**، الأحكام السلطانية، ص ١٧، ١٨؛ **الغزالي**، فضائح الباطنية، ص ١٨٠؛ **أبو يعلي**، الأحكام السلطانية، ص ٢٠؛ **القلقشندي**، (=)

(=) مأثر الأنافة، ج ١ ص ٣٢؛ **الطماوي**، السلطات الثلاث ص ٢٥٦ ـ **الكستلي**، حاشية الكستلي ص ١٨٥؛ **التفتازاني**، شرح السعد على المقاصد، ج ٢، ص ٢٨٢، ٢٨٣، وله شرح السعد على العقائد، ص ٢٢٦؛ وله العقائد النسفية، ص ١٨٥؛ **الأبجي والجرجاني**، المواقف وشرحها، ج ٩، ص ٣٥٠؛ **الفاسي**، الإمامة العظمى، ص ٢٦.

(١٣٣٠) **القلقشندي**، مأثر الأنافة، ج ١، ص ٣٢.

(١٣٣١) **الماوردي**، الاحكام السلطانية، ص ١٧، ١٨؛ **القلقشندي**، مأثر الأنافة، ج ١، ص ٣٢.

(١٣٣٢) **الطماوي**، السلطات الثلاثة، ص ٢٥١، حيث أوضح سيادته، أن هذا الشرط حتمه الماوردي في القاضي، وولاية القضاء من الولايات العامة فما يقال فيها يقال أيضًا في ولاية الخلافة من باب أولي.

وهذا الرأي هو نفس ما قرره الماوردي في الأحكام السلطانية[١٣٣٣].

الفرع الخامس
شرط الإسلام

الإسلام شرط من الشروط الأساسية التي يجب أن تتوفر في رئيس الدولة الإسلامية[١٣٣٤]، ذلك أن أهم الغايات التي يجب أن يكفلها الخليفة هي إعمال حكم الشريعة الإسلامية، ومراعاة أمور المسلمين. وغير المسلم لا يهتم بمراعاة ما يتطلبه الشرع من أحكام[١٣٣٥].

فوق أن النص في ذلك قاطع في عدم جواز أن يتولي غير المسلم أي ولاية على المسلمين، ورئاسة الدولة أهم الولايات وأعظمها قدرًا، ومن ثم لا يجوز أن تكون لغير المسلم[١٣٣٦].

ويرى البعض[١٣٣٧] أن الإسلام دين وجنسية، ولا يتصور أن يتولى رئاسة الدولة إلا شخص متجنس بالجنسية الأصلية للدولة، فشرط الإسلام مستمد من القانون الإسلامي ذاته، ومن أصول نظامه السياسي وذاتيته الخاصة.

الفرع السادس
شرط العدالة

العدالة هيئة كامنة في النفس تفرض على الشخص اجتناب الكبائر والتعفف عن بعض الصغائر[١٣٣٨]، وشرط العدالة يتعلق بالناحية الخلقية المتطلبة في المرشحين لرئاسة الدولة الإسلامية. فهي مجموع صفات أخلاقية من الصدق والأمانة والعدل ورعاية الآداب الاجتماعية

(١٣٣٣) **الماوردي**، الأحكام السلطانية، ص ٥٦، حيث يقول، "ولا يكتفى ... بالعقل الذي يتعلق به التكليف من عمله بالمدركات الضرورية حتى يكون صحيح التمييز جيد الفطنة بعيدًا عن السهو والغفلة فيتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل وفصل ما أعضل"؛ **ابن حزم**، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤، ص ١٦٦.

(١٣٣٤) **السنهوري**، الخلافة ص ٥٧؛ **الآمدي**، غاية المرام، ص ٣٨٣.

(١٣٣٥) **الطماوي**، السلطات الثلاث، ص ٢٥٥، وله أيضًا: عمر ابن الخطاب، ص ٢٢٧؛ **القلقشندي**، مآثر الأنافة، ج ١، ص ٣٥، ٣٦؛ **الآمدي**، غاية المرام، ص ٣٨٣.

(١٣٣٦) **ابن حزم**، الفصل، ج ٤ ص ١٦٦؛ **القلقشندي**، ج ١ ص ٣٥؛ **التفتازاني**، العقائد، ص ٢٣٩.

- ويقل ابن القيم عن بعض الفقهاء عدم جواز الاستعانة بهم في أي ولاية من الولايات، ويستدل هؤلاء الفقهاء بما روي عن النبي (صلّى الله عليه وسلم) عندما رفض الاستعانة بغير المسلم في القتال ولم يقبل منه ذلك إلا عندما قبل الإسلام (أحكام أهل الذمة ج ١، ص ٢٠٨؛ ٢٠٩).

ويروي أيضًا قصة أبي موسي الأشعري عندما اتخذ له كاتبًا نصرانيًا فقال لعمر، "إن لي كاتبًا نصرانيًا، فقال، مالك؟ قاتلك الله أما سمعت الله تعالي يقول، "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض، ومن يتولهم منكم فإنه منهم" ألا اتخذ حنيفًا؛ أي مسلمًا؛ فقال أبو موسى، يا أمير المؤمنين لي كتابته وله دينه. فقال، لا أكرمهم إذ أهانهم الله ولا أعزهم إذ أذلهم الله ولا أدنيهم إذ أقصاهم الله.

كما أن عمر نفسه طبق هذا المبدأ، فقد رفض أن يستعين بنصراني كان يعمل لديه؛ على أمور المسلمين (أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ٢١٠؛ ٢١١)، (أبو عبيد الأموال، ص ٣٥).

ويذكر ابن القيم أن ذلك ما درج عليه الخلفاء الذين لهم ثناء حسن في الأمة كعمر بن عبد العزيز، والمنصور، والرشيد، والمهدي، والمأمون، والمتوكل، والمقتدر. فقد كانوا يرفضون تولية غير المسلم على أي ولايات من ولايات المسلمين. (أحكام أهل الذمة، ج ١ ص ٢١٢، ٢٣٦).

(١٣٣٧) **السنهوري**، الخلافة، ص ٥٧، ويقرر د. السنهوري طبقًا لهذا التكييف أن هذا الشرط مثل الشرط الذي يشترطه الدستور الفرنسي في ضرورة أن يكون رئيس الدولة الفرنسية فرنسيًا، وإذا كنا نسلم بعدم جواز تولية غير المسلم رئاسة الدولة الإسلامية إلا أننا لا نسلم بهذا التكييف لأن غير المسلم وإن كان لا يؤمن بالإسلام إلا أنه متمتع بالجنسية الأصلية للدولة.

(١٣٣٨) **أستاذنا فضيلة الشيخ إبراهيم الشهاوي**، مصطلح الحديث، ص ١٢٥.

ومراعاة كل ما أوجبت الشريعة الإسلامية الالتزام به[١٣٣٩]، ولا تقتصر على عدم الخطأ في السلوك الشخصي. وإنما تتعدى إلى وجوب أن يظهر الخليفة العدالة في ممارسته للسلطة العامة على المسلمين[١٣٤٠].

الفرع السابع
شرط العلم والاجتهاد

يشترط معظم الفقهاء في المرشح لرئاسة الدولة العلم[١٣٤١]، بل إن بعض الفقهاء يشترط توفر درجة عالية من العلم فيوجب أن يكون مجتهدًا في الأصول والفروع، حتى يكون قادرًا على ضمان تنفيذ القانون الإسلامي[١٣٤٢].

فرئيس الدولة يحتاج في إدارته لمرافق الدولة ومصالحها المختلفة، وفى قيامه بالاختصاصات والسلطات ـ التي قررها له القانون الإسلامي ـ أن يكون عالمًا بالقانون وأن يحكم وفق ما تقضى به الشريعة.

ولا يشترط بعض الفقهاء هذا الشرط في المرشح للخلافة فذكروا شروط الخلافة ولم يذكروا بين هذه الشروط شرط العلم أو الاجتهاد[١٣٤٣] والبعض الآخر قرر صراحة أنه لا يعد العلم أو الاجتهاد

(١٣٣٩) **عبد القادر الجيلاني**، الغنية، ص ٩٨، ١٠٠.

ـ **محمد المبارك**، مقدمة كتاب نظام الحكم في الإسلام للدكتور محمد عبد الله العربي، ص ١١.

ـ **الآمدي**، غاية المرام في علم الكلام، ص ٣٨٣.

ـ **القاضي عبد الجبار**، المغني ج ٢٠، ص ١٩٨ (القسم الأول).

ـ **ابن خلدون**، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٥٢٢.

ـ **الغزالي**، فضائح الباطنية، ص ٥٩، ٦٠.

(١٣٤٠) **السنهوري**، الخلافة، ص ٥٩، ٦٠.

ـ **التفتازاني**، شرح السعد على العقائد النسفية وحواشيه المتعددة، ص ٢٣٩.

ـ **أبو يعلى**، الأحكام السلطانية، ص ٢٠؛ **عبد الحميد متولي**، مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ص ٦٠٩.

(١٣٤١) **السنهوري**، الخلافة، ص ٦٢، ٦٣؛ **الماوردي**، الأحكام السلطانية، ص ٦.

(١٣٤٢) **الأبجي والجرجاني**، المواقف وشرحها، ج ٨، ص ٣٤٩؛ **الأبجي**، المواقف، ص ٣٩٧.

ـ **الشافعي**، الفقه الأكبر، ص ٣٩؛ **الفاسي**، الإمامة العظمى، ص ٣٧.

ـ **ابن خلدون**، مقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٥٢٢.

ـ **التفتازاني**، شرح السعد على المقاصد، ج ٢، ص ٢٧٧.

(١٣٤٣) **الحصكفي**، الدر المختار ج ١، ص ١١ف، حيث قال "ويشترط كونه مسلمًا حرًا ذكرًا عاقلاً بالغًا قرشيًا لا هاشميًا علويًا معصومًا".

شرطًا من الشروط المتطلبة في المرشح للخلافة، وذلك لأن الشروط كثيرة ومتعددة ويتعذر اجتماعها في شخص واحد، فوق أنه يمكن للإمام إذا لم يتوفر فيه هذا الشرط الرجوع إلى العلماء وأهل الاجتهاد، وأن يفوض غيره من العلماء والمجتهدين في المسائل التي تحتاج إلى اجتهاد وإمعان نظر.

وينتهي هذا الرأي إلى عدم اشتراط العلم المؤدي للاجتهاد، وذلك لندرة اجتماع الشروط كلها في شخص واحد، وجواز الاكتفاء بالاستعانة بالغير طالما كان المقصود من تصريف الأمور في الدولة الإسلامية أن يكون وفق ما يقضى به القانون الإسلامي(١٣٤٤).

الفرع الثامن
شرط الحكمة والرأي

ويعني هذا أن يتحقق فيه النضوج في الحكم بأن تتحقق فيه البداهة العقلية وأساسها الممارسة والخبرة والتجربة(١٣٤٥). وبهذا يكون قادرًا على سياسة الرعية وتدبير المصالح الدينية والدنيوية(١٣٤٦) لئلا يختلط عليه الأمر في سياسة الجمهور(١٣٤٧)، والحكمة والرأي المطلوبان في رئيس الدولة لا يتوقف طلب تحققهما فيه على مجال معين، وإنما يجب تحققهما في كل ما يتعلق بنشاط الإدارة العامة وكل ما يدخل في نشاط الدولة، سواء كان ذلك في حالة السلم أو الحرب(١٣٤٨).

الفرع التاسع
شرط الجرأة والشجاعة

الخليفة في الفقه الإسلامي وفى النظم الدستورية المعاصرة، هو القائد الأعلى للقوات المسلحة؛ لذلك

- ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج ١، ص ٥١٢، حيث سلك نفس المسلك.

- التفتازاني، شرح السعد على المقاصد، ج ٢، ص ٢٧٧ حيث عدد التفتازاني شروط الخليفة ولم يذكر العلم أو الاجتهاد كشرط من شروط الخليفة، ولكنه قرر أن الجمهور هو الذي اشترط هذا الشرط.

(١٣٤٤) **الكمالين**، الكمال بن الهمام والكمال بن أبي شريف، المسامرة شرح السايرة، ص ١٦٦.

(١٣٤٥) **السنهوري**، الخلافة، ص ٦٥؛ القاضي عبد الجبار، المغني، ج٢٠، ص ٢٠١ (القسم الأول).

(١٣٤٦) **الماوردي**، الأحكام السلطانية، **ص ٦؛ الرملي**، نهاية المحتاج على شرح المنهاج، ج ٧، ص ٣٩٠.

(١٣٤٧) **التفتازاني**، شرح السعد على المقاصد، ج ٢، ص ٢٧٧، وله أيضًا شرح السعد على العقائد، ص ٢٣٩، وله أيضًا شرح السعد على العقائد وحواشيه المتعددة حيث يبين أن هذا الشرط يدخل في نطاق قوله "وسائسًا" ولا يتحقق ه ذلك إلا إذا كان مالكًا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورؤيته ومعونته وبأسه وشوكته".

(١٣٤٨) **الأبجي والجرجاني**، المواقف وشرحها، ج ٨، ص ٣٤٩.

يجب أن تتوفر فيه السمات والشروط والأوصاف المطلوبة في رجل الحرب[١٣٤٩]، حتى يستطيع الدفاع عن إقليم الدولة الإسلامية ـ دار الإسلام ـ وحماية مصالح الإسلام والمسلمين ومقاومة الأعداء[١٣٥٠].

فمعظم الدساتير تقضى بأن رئيس الدولة هو القائد الأعلى للقوات المسلحة[١٣٥١].

الفرع العاشر

شرط سلامة الجسم

يتحقق هذا الشرط بضرورة أن يكون جسم الإمام كاملاً خاليًا من أي نقص في أعضائه[١٣٥٢].

وتتوقف صلاحية المرشح للخلافة على قدر النقص الموجود فيه وما يمكن أن يؤثر هذا النقص على قيامه بوظائف الخلافة .

من أجل هذا يقسم الفقهاء[١٣٥٣] أوجه النقص الجسدية إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: ما لا يمنع من عقد الإمامة، وهو النقص الذي لا يؤثر فقده في رأي ولا عمل ولا يشين في المنظر، فهذا نقص لا يحول دون قيام الخليفة بوظائفه.

(١٣٤٩) **السنهوري**، الخلافة، ص ٦٦.

(١٣٥٠) **الأبجي والجرجاني**، المواقف وشرحها، ج ٨، ص ٣٤٩؛ **التفتازاني**، شرح السعد على المقاصد، ج ٨، ص ٢٧٧، وله أيضًا شرح السعد على العقائد، ص ٢٣٩، وله أيضًا العقائد النسفية، ص ١٨٥، وقد اعتبر التفتازاني هذا الشرط داخلاً في شرط القدرة. **الكمالين**: اعتبر هذا الشرط داخلاً في شرط الكفاءة؛ **الماوردي**، الأحكام السلطانية، **ص ٦**؛ **أبو يعلى**، الأحكام السلطانية، ص ١٠.

(١٣٥١) المادة ١٢٣ من دستور الجمهورية العربية المتحدة سنة ١٩٦٤ "رئيس الجمهورية هو القائد الأعلى للقوات المسلحة، وهو نفس النص المقرر في دستور سنة ١٩٥٦ مادة ١٣٩، كذلك نص دستور سنة ١٩٢٣ مادة ٤٦ على أن "الملك هو القائد الأعلى للقوات البرية والبحرية وهو الذي يولي ويعزل الضباط ويعلن الحرب .."، وهي نفس المادة في دستور ١٩٣٠، المادة ١٥٠ من دستور جمهورية صر العربية الصادر سنة ١٩٧١م، المادة ٤٧، الفصل الثلاثون، من دستور المملكة المغربية الصادر في ١٩٦٢/١٢/١٤.

- دستور الجمهورية العراقية المؤقت سنة ١٩٦٤.

- م ٦٧ من دستور دولة الكويت الصادر في ١٩٦٢/١١/١١.

- م ٣٢ من الدستور الأردني الصادر في ١٩٥٢/١/١.

- الفصل السادس والأربعون من الدستور التونسي الصادر في ١٩٥٩/١/١.

- م ١٥ من الدستور الفرنسي الصادر في ١٩٥٨/١٠/٤.

- المادة الأولى؛ الفقرة الثامنة من الدستور الأمريكي الصادر في سنة ١٨٨٧.

(١٣٥٢) **ابن خلدون**، مقدمة ابن خلدون، حـ٢، ص ٥٢٢.

أما **ابن حزم** فيذهب في هذا الصدد مذهبًا غريبًا حيث يرى أنه لا يضر الإمام أن يكون في خلقه عيب كالأصم والجدع والأجذم والأحدب والذي لا يدان له ولا رجلان ومن بلغ الهرم مادام يعقل ولو أنه ابن مائة عام ومن يعرض له الصرع ثم يفيق ومن بويع إثر بلوغه الحلم ومو مستوف لشروط الإمامة فكل هؤلاء إمامتهم جائزة" (الفصل، ج ٤، ص ١٦٧).

(١٣٥٣) **الماوردي**، الأحكام السلطانية، ص ١٨–١٩؛ **القلقشندي**، مآثر الأناقة ج ١ ص ٣٤؛ **أبو يعلى**، الأحكام، ص ٢١،٢٢.

القسم الثاني: النقص الذي يمنع من اختيار الشخص لمنصب الخلافة كفقد اليدين أو عجز الرجلين الذي يمنعه من النهوض ويؤثر في حركته، فهذا وذاك نقص يؤثر في الكفاءة اللازم توافرها في المرشح للخلافة ويعوقه في مباشرة سلطاته واختصاصاته فيما لو ولي الأمة.
القسم الثالث: وهو النقص الذي يؤدي إلى العجز الجزئي، ويؤثر في أداء بعض الأعمال وليست الأعمال كلها كفقده يدًا أو رجلاً، وهذا من شأنه أيضًا أن يحول دون اختياره للخلافة، لعجزه عن كمال التصرف.
القسم الرابع: وهو النقص الذي لا يمنع الخليفة من مباشرة الأعباء المقررة للمنصب ولا يحول دون قيامه باختصاصاته وسلطاته كالنقص الذي يؤثر في مظهره فلا يؤثر هذا النقص في جواز اختياره لأنه لا يؤثر في عمله ولا يعوق حركته ولا يؤدى إلى انتقاص من مقدرة الخليفة في مباشرة التصرفات والأعباء الموكلة إليه.

الفرع الحادي عشر

شرط سلامة الحواس

يشترط في المرشح لرئاسة الدولة أن يكون سليم الحواس.

السمــع

فكثير من الفقهاء يحتم توافره لأن الوقوف عند مصالح المسلمين يتوقف عليه، كشكاياتهم ومظالمهم. يضاف إلى ذلك أن سلامة السمع يشترط توافره في الولايات المختلفة فكان اشتراطه في رئاسة الدولة أولى، لكونها أعظم الولايات. ومن رأى هؤلاء الفقهاء أن فقد السمع يؤثر في صحة التدبير ومباشرة الخليفة لوظائفه.

النطـق

إن النطق يؤثر في صلاحية المرشح لتولى المنصب وفى الأوصاف التي يجب أن تتوفر له لكي يقوم بأعباء هذا المنصب، ففقد النطق يؤثر في صحة الرأي والتدبير كالسمع تمامًا، فضلاً عن أن القرارات التي يصدرها الخليفة أثناء قيامه بوظائفه المختلفة لا تتسم بالوضوح إذا لم يكن قادرًا على النطق.
فيلزم توافر سلامة النطق في الخليفة لتصح التولية[١٣٥٤].

البصــر

أما سلامة البصر فهو شرط من الشروط التي يجب توافرها في المرشح للخلافة؛ إذ الأعمى لا يستطيع أن يدبر أمر نفسه، وهو ما لا يسمح له أن يدبر أمر المسلمين[١٣٥٥].

الفرع الثاني عشر

شرط الانتساب إلى قريش

(١٣٥٤) **الماوردي**، الأحكام السلطانية ص ١٨؛ **القلقشندي**، مآثر الأنافة ج ١ ص ٣٤ "أما تمتمة اللسان فقد انقسم الفقه في شأنها إلى قسمين، فذهب رأي إلى أن ذلك يحول دون اختيار الخليفة. وذهب رأي آخر إلى أن ذلك لا يمنع من هذا الاختيار".

(١٣٥٥) **الماوردي**، الأحكام السلطانية، ص ١٨؛ **القلقشندي**، مآثر الأنافة ج ١ ص ٣٣؛ الغزالي، فضائح الباطنية، ص ١٨١.

لم يختلف الفقهاء المسلمون في بيان شروط رئيس الدولة (الخليفة) بقدر ما اختلفوا في شرط ضرورة أن يكون الإمام قرشيًا.
فجمهور الفقهاء يرون أن هذا الشرط حتمي وغير قابل للمناقشة[١٣٥٦] في حين أن الخوارج وبعض المعتزلة وقلة من المرجئة لا يرون حتمية هذا الشرط فيمن يتولى رئاسة الدولة الإسلامية[١٣٥٧]، ويبدو أن الخلاف حول هذا الشرط لم يظهر إلا بعد أن بدأ نظام الخلافة في الانهيار، وهو ما أدى إلى أن أصبح مثار نقاش بين المشرعين المسلمين، Muslim Jurists، لاسيما بعد أن فقدت قريش نفوذها وأصبحت غير قادرة على الاضطلاع بدورها القيادي التقليدي بين العرب[١٣٥٨].
ومن خلال الآراء المختلفة والمتباينة للفقهاء المسلمين، يمكن لنا أن نستخلص ثلاثة اتجاهات رئيسية ثارت حول ضرورة أو عدم ضرورة أن يكون رئيس الدولة ممن ينتسبون إلى قبيلة قريش.
وسوف نعرض لهذه الاتجاهات المختلفة:
الاتجاه الأول

يرى أنصار هذا الاتجاه حتمية هذا الشرط وعدم جواز العدول عنه، وإنكاره يعد في الحقيقة فسقًا في الشرع، واعتداء على الحقوق العامة، كسائر أنواع الاعتداء على الأموال والأعراض[١٣٥٩].
الاتجاه الثاني

وهذا الاتجاه ـ على النقيض من الاتجاه السابق ـ لا يرى أن القرشية وصف لازم في المرشح لتولي رئاسة الدولة الإسلامية، بل هي لكل مسلم لا يتميز فيه القرشي على سائر المسلمين.
الاتجاه الثالث

لا يعترض أصحاب هذا الاتجاه على الحديث الوارد عن النبي (صلى الله وعليه وسلم) "الأئمة من قريش" والذي يتحتم بمقتضاه أن يكون الإمام قرشيًا، ولا يتشككون في صحته، ولكنهم يرون مع ذلك أنه يمكن العدول عن شرط القرشية إما لكونه شرطًا فيه محل للاجتهاد[١٣٦٠] أو كون ضرورة توافر هذا الشرط تتوقف على العلة التي ابتغاها الشارع منه، فإذا انتفت العلة فلا محل للقول به وجعله شرطًا من الشروط اللازمة لرئيس الدولة[١٣٦١].

(١٣٥٦) **السنهوري**، الخلافة، ص ٦٨، (رسالة باللغة الفرنسية في الخلافة)؛ **الماوردي**، الأحكام السلطانية، ص ٦، حيث يعبر عن ذلك بقوله، (وليس مع هذا النص المسلم شبهة لمنازع فيه ولا قول لمخالف فيه).

(١٣٥٧) **ابن حزم**، الفصل، ج ٤، ص ٨٩.

(١٣٥٨) M.M. Robie, The political theory of the Khaldun, p. ١٢٢.

(١٣٥٩) **رشيد رضا**، الخلافة، ص ٢٢.

(١٣٦٠) **الجويني، الإرشاد، ص ٤٢٦–٤٢٧؛ الآمدي**، غاية المرام في علم الكلام، ص ٣٨٤.

(١٣٦١) **ابن خلدون**، المقدمة، ج ٢ ص ٥٢٤.

وينسب ابن خلدون إلى القاضي أبي بكر الباقلاني أنه من القائلين بنفي القرشية وذلك على خلاف ما ورد في كتاب التمهيد للباقلاني حيث ذكر هذه الشروط، يقول القاضي الباقلاني، "حيث قال قائل ما صفة الإمام المعقود له عندكم" قيل .. يجب أن يكون على أوصاف منها ان يكون قرشيًا في الصميم ...".

المطلب الثالث

كيفية إختيار الخليفة

كيفية اختيار الخليفة

قال ابن خلدون، إن اختيار خليفة المسلمين يتم عن طريق البيعة، وهى مثل عقد البيعة، وهى مثل عقد البيع، وهى تستلزم وجود طرفين للعقد .. "موجب وقابل"، والذي يقبل هو "الخليفة" والموجب فهي الأمة.

"وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدًا للعهد فأشبه ذلك البائع والمشترى، فسمى بيعة مصدر باع، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي"(١٣٦٢).

من المستقر فقها أن إقامة الخلافة واجبة فهى إذن فرض كفاية، بمعنى أنه إذا بها من هو أهلها، سقط فرضها عن الكافة، وإذا لم يقم بها أحد- كما يقول الماوردى " خرج من الناس فريقان، أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماما للأمة ،

والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، و يس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم ...".

وهكذا فإن اختيار خليفة المسلمين يتم بالمراحل والفئات الآتية:

١- المرشحون للخلافة بالمواصفات والشروط سالفة الذكر.

٢- أهل الاختيار والذين يطلق عليهم "أهل الحل والعقد".

٣- عامة المسلمين "الأمة".

نتكلم عن دور كل من أهل الحل والعقد.

أولاً: أهل الحل والعقد

وهم المنوط بهم اختيار الخليفة "أهل الاختيار"، وبذلك يتم الاختيار للخليفة علي درجتين، يختار الناس مندوبهم ويتولي هؤلاء اختيار الخليفة.

واشترط الماوردي شروطًا ثلاثة فيمن يدخل في زمرة أهل الحل والعقد: (أ) "العدالة" بالمعني السابق إيضاحه لاختيار الخليفة، (ب) "العلم" الذي يمكن من معرفة من هو أهل للخلافة بالنظر لتوافر شروطها. (جـ) "الرأي والحكمة إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم

وعلى ذلك فليس صحيحًا ما نسبه ابن خلدون للقاضي الباقلاني في هذا الصدد،.وقد نبه إلى ذلك أيضًا الأستاذ حسن محمود عبد اللطيف محقق كتاب غاية المرام في علم الكلام للآمدي (ص ٣٨٤).

(١٣٦٢) إبن خلدون، المقدمة ص٥٧٢.

وأعرف"[١٣٦٣].
ولكل من توافرت فيه هذه الشروط أن يساهم في الاختيار ولا يشترط في هؤلاء أية شروط مالية أو الانتماء إلى طبقة أو هيئة اجتماعية معينة.
ولا يقتصر دور أهل الحل والعقد علي اختيار الخليفة بل يمتد دورهم إلي أبعد من ذلك وهو قيامهم برقابة الخليفة فيما يقوم به ومدى تنفيذه للقيام بواجباته، فإن قام بمسئوليته على خير وجه كان الرضاء به وإلا تولوا محاسبته وتقويمه بها واستبداله بآخر.
وفي ضوء ما تقدم فإننا نضع هذه الملاحظة:
١- أن مدلول أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار هو أوسع من مدلول "المجتهدين"؛ إذ يتطلب من هؤلاء شروط أكبر وأعم، إذ المجتهدون يقومون باستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، وهي مهمة تشريعية في منتهي الدقة والمعرفة، في حين أن أهل الاختيار يتولون مهمة سياسية، هي مناقشة شروط المرشحين والترجيح بينهم حال كثرتهم، إذن "فكل مجتهد هو من أهل الحل والعقد ، ولكن العكس غير صحيح"[١٣٦٤].
٢- إن الطريق الوحيد الذي يعرفه الإسلام في اختيار الإمام هو "الانتخاب" وأن الخلافة "الإمامة" هي عقد بين الإمام والمسلمين يرتب حقوقًا وواجبات بين طرفي العقد.
كل ذلك خلافًا لنظرية إرث الملوك، إذ أن ولي العهد في القطاع الملكي يقوم أولاً وأخيرًا على الوراثة.
وينتج عن هذا:
(أ) أن الخليفة لا يستمد مركزه من صفاته الشخصية ولكن من اختيار "انتخاب" المسلمين له.
(ب) أن الخلافة عقد، وأن الأمة مصدر السلطات، المعني أن سلطة الخليفة مستمدة من سلطة الأمة.

المطلب الرابع

إختصاصات الخليفة وواجبات الرعية

الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي هي نيابة عن الأمة كافية في أمور الدنيا والدين، أو كما عبر ابن خلدون "حراسة الدين وسياسة الدنيا"[١٣٦٥].
والإسلام لا يملك سلطات روحية بأن يكون غفار الذنوب أو يمنح البركات، إذ الإسلام لا يعترف للخليفة بأي صفة من صفات القوامة ولا يعصمه من الخطأ.
واختصاصات الخليفة دينية و سياسية.

الفرع الأول

الاختصاصات الدينية

فيما يتعلق "بالاختصاصات الدينية" ومنها حفظ الدين:
(أ) بأن يوضح الحجة، ويبين الصواب، وإعطاء الحقوق وتطبيق الحدود، ليكون الدين محروسًا من

[١٣٦٣] **الماوردي**، الأحكام السلطانية، ص ٤.
[١٣٦٤] **ضياء الدين الريس**، المذاهب السياسية، ص ١٧٠؛ **سليمان الحلفاوي**، السلطات الثلاث، ص ٤٤٣.
[١٣٦٥] مقدمة **إبن خلدون**. ص ١٥٨.

خلل والأمة ممنوعة من زلل.
(ب) الجهاد في سبيل الله، "والجهاد هنا فرض كفاية" أي يسقط عن المسلمين إذا قام به البعض "بعكس الحرب الدفاعية" إذا أغارت قوات الأعداء علي المسلمين يصبح فرض عين، بمعني يلتزم به كل قادر على القتال".
(جـ) جباية الفيء والصدقات، إذ في أموال الأغنياء حق معلوم للفقراء، وأهم مظاهره الزكاة. وأن يتم تحصيل ذلك بالتي هي أحسن من غير جور أو تعسف؛ وأن يصرف ذلك في مصارفها الشرعية.
(د) القيام على شعائر الدين، إقامة الصلاة في مواعيدها يتولاها بنفسه أو ينوب إمامًا عنه، الصيام، الحج.

الفرع الثاني

الاختصاصات السياسية

وأما عن اختصاصات الخليفة السياسية، إن كانت اختصاصات الخليفة محدودة في نطاق الدين، فإن اختصاصاته السياسية أكثر مدى واتساعًا وتطورًا، ولما كان الفكر السياسي الإسلامي لا يقيم فاصلاً بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ، ولقد تكلم الفقهاء عن أهم الأعمال السياسية التي تدور حول شئون الدنيا، فقد ذكر الماوردي قائمة جامعة هي:
١ـ إقامة العدل بين الناس "فض النزاع بين المتخاصمين" فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم" وإقامة الحدود حتى يحفظ حقوق الله ويصون حقوق العباد.
٢ـ المحافظة على الأمن والنظام العام.
٣ـ الدفاع عن الدولة في مواجهة أي اعتداء خارجي، وذلك بتحصين البلاد بالقوة اللازمة.
٤ـ الإدارة المالية للدولة، تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال ووضع الموارد مكانها الصحيح فلا إسراف ولا تقتير.

٥ـ تعيين موظفي الدولة حسب كفاءة كل موظف ومراعاة الشرف والأمانة.
٦ ـ وأن يتولى الإشراف بنفسه على كيفية إدارة أمور البلاد العامة.
وتلك الاختصاصات ليست واردة على سبيل الحصر، وإنما هي تتسع إلى دائرة أكبر حسب ظروف الزمان والمكان، إلا أنها تدور في فلك المبادئ الإسلامية في نظام الحكم.
هذا الأفق الواسع للخليفة في مجالي التنفيذ والقضاء يزكيه واجبات الخليفة كرئيس للدولة، ومستودع كافة السلطات العامة اللهم إلا فيما يتعلق بالسلطة التشريعية التي لها وضعها الخاص في الإسلام.
ولذلك فإن للخليفة أن يتخذ ما شاء من الأعمال والإجراءات بشرط ألا يخالف نصًا صريحًا ورد في القرآن الكريم أو السنة أو الإجماع، وما يقوم به من إجراءات وجب أن تأتي متفقة مع روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها.
الفرع الثالث
الواجبات الملقاة على عاتق المسلمين قبل الخليفة
إذا قام الخليفة بواجباته قابلها ـ باعتبار الخلافة عقد ـ واجبات تقع على عاتق الرعية وهي الطاعة والنصرة ما لم يتغير حال الخليفة.
وأساس هذا الواجب ما جاء في القرآن الكريم:
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى

اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا [١٣٦٦].
وهذه الطاعة مقيدة "فيما كان لله طاعة وللمسلمين" وقول النبي (عليه الصلاة والسلام) هنا: **"على المرء السمع والطاعة فيما أحب أو كره ما لم يؤمر بالمعصية. فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"**، وكل ذلك تبلور في المبدأ المأثور: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق".
ولا خروج على الخليفة أي "البغى" وهو المعرف بأنه "الخروج على الإسلام الحق بدون حق" ونصرة الخليفة هي تأييده بالقول والفعل، وسواء النصح له والوقوف بجانبه ونصرته في مواجهة أي بغى ولو بالقوة.
وقد لخص ابن حزم هذه الأمور فى قوله عن واجبات الخليفة:
"فهو الإمام الواجب الطاعة، ما قادنا بكتاب الله تعالى وسنة الرسول (صلَّى الله عليه وسلم)، فإن زاغ عن شيء منهما، منع من ذلك، وأقيم عليه والحق، فإن لم يؤمن أذاه إلا بخلعه، خلع وولى غيره"[١٣٦٧].

المطلب الخامس

طرق ممارسة الخليفة لسلطاته ونظام الولاية
رأينا أن الخليفة يمارس سلطاته وشتى اختصاصاته بنفسه لأنه كما علمنا قد اختير بناء على صفاته الخاصة، وأنه مسئول أمام الله وأمام الأمة عن حقوق المسلمين، تمامًا كالنظام الرئاسي في عالمنا المعاصر.
وليس معنى أن الخليفة يختص بنفسه ممارسة الاختصاصات أنه ينفرد بالسلطة إذ أن ذلك ضرب من المستحيل، ولذلك استعان ببعض المعاونين في ممارسة هذه الاختصاصات
وهؤلاء يشكلون الإدارة في التنظيم الإسلامي.
ومن المعلوم أن الخليفة عمر بن الخطاب كان الأول الذي وضع أسس النظام الإداري في الدولة الإسلامية.
وكان يطلق على ولاة الأقاليم، عمالاً ثم ولاة، هذه تتضمن معنى النفوذ والسلطة، ثم أطلق في النهاية على بعضهم الأمير.
وتنوعت الولايات.
قام الماوردي بتقسيم الولاة إلى أربعة أنواع هي:
١- الولاة أصحاب الولاية العامة في الأعمال العامة، وهم الوزراء.
٢- الولاة أصحاب الولاية العامة في الأعمال الخاصة، وهم أمراء الأقاليم.
٣ - الولاة ذوو الولاية الخاصة في الأعمال العامة، وتشمل: قاضي القضاة ونقيب الجيوش وحامى الثغور ومستوفى الخراج وجابي الصدقات.
٤ - الولاة ذوو الولاية الخاصة في الأعمال الخاصة، وتشمل: قاضي البلد، مستوفى خراج البلد، جابي صدقاته، حامى ثغره أو نقيب جنده.
ومن الجدير بالتنويه وكما رأينا أن الفكر القانوني الإسلامي لا يعرف المبدأ الحديث - مبدأ الفصل بين السلطات - أو اصطلاح الدولة بمفهومها الحديث. إلا أن ما توصلوا إليه من الممارسة العملية عن الولايات وتنوعها على ما أشرنا إليه بدأت دوائره تقترب مما هو قائم في القطاع السياسي والإداري الحديث وكل ذلك في الإطار الإسلامي بإقامة صرح العدالة والقيم الأخلاقية عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والعمل على كل ما فيه صالح الجماعة[١٣٦٨].

([١٣٦٦]) سورة النساء الآية رقم (٥٩).

([١٣٦٧]) **ضياء الدين الريس**، المذاهب السياسية، ص ٢٦٨ وما بعدها.

([١٣٦٨]) عن تفصيلات الولايات والوزارات وأنواعها، انظر:

سليمان الطماوى، السلطات الثلاث، المرجع السابق؛ **صوفى أبو طالب**، تاريخ القانون في مصر، العصر الإسلامي، ص ٦٧ وما بعدها.

المطلب السادس

فقد الخليفة لولايته

بما أن الخلافة عقد بين الأمة كطرف أول والخليفة كطرف ثان، فإن العقد يبقى مستمرًا مادام الطرف الثاني يقوم بتنفيذ شروطه والقيام، بواجباته، فإذا أخل بشروط العقد وتنكب طريقه في غير ما رسم له أو فقد شرطًا من شروطه كان فسخ العقد بمعنى أن يفقد الخليفة منصبه:

وقد قدم الفقهاء أسبابًا تؤدى إلى هذه النتيجة منها:

١ ـ موت الخليفة، ومن الأعراف أن يهم المسلمون عقب الوفاة مباشرة على اختيار خليفة لهم، وذلك تيمنًا بما كان من أمر اختيار خليفة رسول الله أبى بكر الصديق. والخلافة في الإسلام ليست مؤبدة كما أنها لا تورث.

٢ ـ تخلى الخليفة عن الخلافة، رغم أن الخلافة في شكلها العام كعقد تكون ملزمة إلا أنه يمكن للخليفة أن يتنازل عنها مختارًا حسب سير أمور الخلافة، ولا إكراه في أمر الخلافة وبقائها.

٣ ـ تغير حال الخليفة.

تحدث عنها الماوردي وحددها بالآتي:

(أ) التنكر للعدالة وجرحها بأن يرتكب الخليفة الموبقات ويخضع للشهوات.

(ب) النقص في البدن: كأن يذهب عنه عقله أو بصره.

(جـ) أسر الخليفة أو محاكمته والقضاء ضده.

إن الخلافة إذن ليست كالحق الإلهي للملوك ولا تعنى الحكم المطلق المستبد ولكنها تستند إلى رضاء المسلمين بما على العقد المبرم بين الأمة والخليفة، وللمسلمين كما رأينا حق خلع الخليفة إذا فقد صلاحيته للخلافة سواء لأسباب جسدية أو عقلية أو بصفة عامة إذا أخل بشرط من شروط عقد اختياره.

ولما كان أهل الحل والعقد هم الذين قاموا باختيار الخليفة فإنهم هم الذين يتولون أمر عزله واستبدال غيره به، فإذا رفض الخليفة العزل وقاومه فإنه طبقًا لرأى الخوارج والمعتزلة والزيدية كان للأمة حق الخروج عليه والثورة ضده وسندهم في ذلك ما جاء بالقرآن الكريم: قَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ[١٣٦٩]، وهذا هو مذهب "سل السيف"، ورأى آخر وهو "مذهب أهل الصبر" عليهم الصبر مع تقديم النصح، وإذا ما نجحت الثورة اعترف أصحاب الرأي الثاني بها، وناصروه من خلف الخليفة إذا توافرت فيه الشروط المطلوبة للخلافة: وحقنا للدماء[١٣٧٠].

الفصل الثانى

تطبيقات عملية لنظام الحكم فى العصر الاسلامى

خلافه عمر بن الخطاب رضى الله عنه

قال الشيخ عبد الله العلايلي[١٣٧١]: والذي نعلم من أمر الخلافة، أن المبايعة شرط ضروري فيها،

([١٣٦٩]) **سورة الحجرات، الآية رقم (٩).**

([١٣٧٠]) **د. صوفى أبو طالب**، تاريخ القانون في مصر، الجزء الثاني، العصر الإسلامي، ص ٦٧.

([١٣٧١]) **منصور علي عرابي**، سيدنا عمر بن الخطاب (فرق الله به بين الحق والباطل)، ص ٣٩.

فهي – إذن – قائمة على الانتخاب، وأن الخلفاء الأربعة ليسوا من أسرة واحدة، فهي إذن لا وراثية، ووجدت بينهم طبقة دعيت بأهل الحل والعقد، ويظهر من اسمها أنها كانت ذات نفوذ كبير في الشؤون كافة، مما يجعلنا ننظر إليها كطبقة برلمانية، فالخلافة من هذه الناحية ديمقراطية لها شكل الملكية، وديمقراطيتها كانت غير مباشرة أو نيابية بعبارة أكثر مجازية، فإن طبقة أهل الحل والعقد كثيرة الشبه بطبقة النواب، لأنهم كانوا موضع الثقة من الطبقات الإسلامية كلها[١٣٧٢]. ومن عقاب البيعة يصبح الخليفة مسئولاً أمام الامة عن القيام بواجباته وهو ملزم بان يمارس اختصاصته بنفسه والا يتقاعد عن ذلك ليتفرغ لملذاته او حتى للعباده لأنه قد اختير لصفاته الشخصية وهو مسئول أمام الله وامام الامة [١٣٧٣].

استخلاف عمر (رضي الله عنه):

قال ابن مساعد: توفي أبو بكر مساء ليلة الثلاثاء لثمان بقين من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشر من الهجرة فاستقبل عمر الخلافة يوم الثلاثاء صبيحة موت أبي بكر[١٣٧٤] فخطب الناس وصرح لهم بخطه ومبدئه وأخلاقه.

خطبة الفاروق عمر "رضي الله عنه"[١٣٧٥]

صعد "عمر" المنبر لأول مرة بعد الخلافة فجلس حيث كان مجلس أبو بكر فقال عسى أن يكون مجلسي حيث كانت تكون قدما أبي بكر – نزل درجة وكان أول كلام تكلم به حين صعد المنبر أن قال: اللهم إني شديد فليني وإني ضعيف فقوني وإني بخيل فسَخِّني[١٣٧٦]، وبدأ يقول: ".. بلغني أن الناس هابوا شدتي، وخافوا غلظتي، وقالوا: قد كان عمر يشتد ورسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) بين أظهرنا، ثم اشتد علينا وأبو بكر والينا دونه، فكيف وقد صارت الأمور إليه ..؟

ألا من قال هذا فقد صدق، فإني كنت مع رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) عونه وخادمه .. وكان عليه السلام من لا يبلغ أحد صفته من اللين والرحمة، وكان كما قال الله تعالى: بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ [١٣٧٧]، فكنت بين يديه سيفًا مسلولاً حتى يغمدني، أو يدعني فأمضى .. فلم أزل مع رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) على ذلك حتى توفاه الله وهو عني راض، والحمد لله على ذلك كثيرًا، وأنا به أسعد.

ثم ولي أمر المسلمين أبو بكر، فكان من لا تنكرون دعته، وكرمه، ولينه، فكنت خادمه وعونه، أخلط شدتي بلينه، فأكون سيفًا مسلولاً حتى يغمدني فأمضي. فلم أزل معه كذلك حتى قبضه الله عز وجل وهو عني راض، والحمد لله على ذلك كثيرًا، وأنا به أسعد.

ثم إني قد وليت أموركم أيها الناس، فاعلموا أن تلك الشدة قد أضعفت، ولكنها إنما تكون على أهل الظلم والتعدي، فأما أهل السلامة والدين والقصد فإنا ألين لهم من بعضهم لبعض. ولست أدع أحدًا يظلم أحدًا، أو يعتدي عليه، حتى أشع خده على الأرض، حتى يذعن للحق، وإني بعد شدتي تلك،

([١٣٧٢]) **البكري**، عمر بن الخطاب، ص ٩٣ **(نقلاً عن كتاب الإمام الحسين، ص ٢٢٦).**

([١٣٧٣]) **د. أحمد ابو الوفا** ، كتاب الاعلام وقواعد القانون الدولى والعلاقات الدولية فى شريعة الاسلام،ج ١٣ ، دار النهضة العربية ،ط١ ، سنه ٢٠٠١، مشار اليه فى رسالة الدكتورة/ كاملة محمد غريب مرجع سابق.

([١٣٧٤]) الطبقات ١٩٦/٢؛ سيدنا عمر بن الخطاب فرق الله به بين الحق والباطل، **(نقلاً عن منصور علي عرابي)**.

([١٣٧٥]) **الشيخ طه عبد الله العفيفي**، من خطب الخلفاء الراشدين: خطبة الفاروق "عمر رضي الله عنه"، دار الرشاد،

([١٣٧٦]) **منصور علي عرابي**، سيدنا عمر بن الخطاب (فرق الله به بين الحق والباطل)، ص ٣٩.

([١٣٧٧]) سورة التوبة، الآية رقم (١٢٨).

أضع خدي على الأرض لأهل العفاف، وأهل الكفاف .."[١٣٧٨].

ولكم عليَّ أيها الناس خصال أذكرها لكم فخذوني بها:

لكم عليَّ ألا أجتبي شيئًا من خراجكم وما أفاء الله عليكم إلا من وجهه، ولكم عليَّ إذا وقع في يدي ألا يخرج مني إلا في حقه، ولكم عليَّ أن أزيد عطاياكم وأرزاقكم إن شاء الله تعالى، وأسَّ ثغوركم، ولكم عليَّ ألا ألقيكم في المهالك، وإذا غبتم في البعوث فأنا أبو العيال حتى ترجعوا إليهم ...

"فاتقوا الله وأعينوني على أنفسكم بكفها عني، وأعينوني على نفسي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإحضاري النصيحة فيما ولاَّني الله من أمركم .."!!

هذه الخطبة، ليست أجمع خطب "عمر"، ولا أكثرها ألقًا ونورًا، ولكنها في هذا المقام تلقي ضياءً غامرًا على الحافز العميق الذي كان يحرك الرجل الكبير ويهدي خطاه ..

فلقد كان ورسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) حيٌّ – سيفًا مسلولاً على كل ما هو زيف وباطل، يضرب به الرسول (صلَّى الله عليه وسلم) ما يشاء ..

وكان – وأبو بكر حيٌّ – السيف المسلول نفسه في يد خليفة رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) .. أي إنه كان جنديًا، قد يناقش قائده، ولكنه آخر الأمر السميع المطيع .. أما اليوم، فقد صار السيف والضارب معًا .. الجندي والقائد جميعًا .. ومسئوليته عن كل شيء مسئولية مباشرة ..

وهو لا يعد نفسه مسئولاً أمام الناس، ولا أمام التاريخ، ولا أمام شيء من هذه المصطلحات، بل هو مسئول أمام الحق المبين – الله الذي لا تخفى عليه خافية..!!

أجل - أمام الله العلي الكبير يحمل "عمر" المسئولية التي كان يحملها صاحباه – رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم)، وخليفته أبو بكر .. [١٣٧٩]

سياسة عمر (رضي الله عنه)

من خلال هذه الخطبة تظهر لنا سياسة عمر، وفي ديمقراطية منقطعة النظير، وفي صراحة واضحة يعلن عمر السياسة العامة لدولة الإسلام في جو يسوده الرعب من بعض الناس الذين كانوا يخافون شدته، وبأسه، يقول عمر حينئذ فقرات كلها تواضع ورحمة: ثم إني قد وليت أموركم أيها الناس، فاعلموا أن تلك الشدة قد أضعفت ولكنها إنما تكون على أهل الظلم والتعدِّي على المسلمين، فأما أهل السلامة والدين والقسط فأنا ألين لهم من بعضهم لبعض، ولست أدع أحدًا يظلم أحدًا أو يتعدى عليه حتى أضع خدَّه على الأرض لأهل العفاف وأهل الكفاف، واستطرد عمر قائلاً: ولكم عليَّ أيها الناس خصال أذكرها لكم فخذوني بها: لكم عليَ أن أزيد عطاياكم وأرزاقكم – إن شاء الله تعالى – وأسدَّ ثغوركم. ولكم عليَّ ألا ألقيكم في المهالك ولا أجمركم في ثغوركم، وإذا غبتم في البعوث فأنا أبو العيال، ثم يقول عمر قولاً يهز الكرة الأرضية وما زال وسوف يظل يهزها إلى قيام الساعة، يقول رضي الله عنه: ولست أدع أحدًا يظلم أحدًا أو يعتدي عليه حتى أضع خدَّه على الأرض وأضع قدمي

([١٣٧٨]) **خالد محمد خالد**، خلفاء الرسول، مرجع سابق، ص ١٠٦، ١٠٧.

([١٣٧٩]) **خالد محمد خالد**، مرجع سابق، ص ١٠٧.

على الخدِّ الآخر[١٣٨٠].

إن عمر بن الخطاب يرى – ورؤيته حق – أن الإسلام يحمي سمعة الناس ما لم يظلموا فإن ظلموا لم يستحقوا هذه الحماية وإن شئت فانظر إلى تصوير عمر للحالة التي ينوي إحداثها في كل ظالم وهي قوله: حتى أضع خدَّه على الأرض وأضع قدي على الخدِّ الآخر، يعني أنه سيطرح الظالم أرضًا ويضع خده على الأرض وقدم عمر فوق الخد الآخر، وذلك غاية الإذلال للظالم، ثم هو بعد ذلك يضع خف نفسه على الأرض لأهل العفاف وأهل الكفاف[١٣٨١].

مجلس عمر الاستشاري

أقام عمر (رضي الله عنه) بعد خلافته مجلسًا استشاريًا كما فعل أبو بكر (رضي الله عنه)، وقد ضم هذا المجلس كبار الصحابة أمثال (علي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد، وعبد الله بن عباس، ومجموعة من الأنصار، وبذلك يتأكد لنا ما كان من ديمقراطية عمر ونشر الحريات.

يقول الدكتور عبد السلام السكري: إن رجال الإسلام قد حافظوا على حقوق الإنسان وأبرزها (الحوار وإبداء الرأي والمشورة) وها هو عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – قد بنى أمر خلافته على المشورة وإجراء الحوار مع صحابة رسول الله - (صلَّى الله عليه وسلم)، إنه عهد إلى ستة من كبار الصحابة ليختاروا منهم خليفة من بعده.

ويقول د. عبد السلام السكري أيضًا:

إن موقف الإسلام من قيام تعدد الأحزاب بمعنى مجلس الشورى أو بمعنى أهل الحل والعقد، هو موقف الموافقة شريطة العدالة فضلاً عن الإسلام، وإذا كنا نقول العدالة، فإنما نعني بها صفاتها الجامعة من الصدق والإخلاص وصحة القصد والهدف النبيل واقتفاء أثر المصلحة العامة دون خروج على منهج الإسلام على أي نحو[١٣٨٢].

ويقول في موضع آخر: "إن الحكومة الإسلامية يرأسها رئيس مسلم تختاره الأمة يكون مسؤولاً أمامها، ويكون اختيارها له إما مباشرة أو عن طريق أهل الحل والعقد، وهذا الرئيس يختار معاونيه على مسؤوليته، وهو ملزم بمشاورة المسلمين، والمسلمون ملزمون بمعاونته والنصح له، وله عليهم حق الطاعة والنصر، طالما كان مؤديًا أمانة الحكم مقدِّرًا مسؤولية وظيفته، فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم في الحكومة الإسلامية قائمة على التعاون وتبادل الحقوق والواجبات[١٣٨٣].

ويقول السكري في موضع ثالث: "إن عمر فعل كل ما في وسعه ليضمن البقاء السعيد للدولة

(١٣٨٠) **منصور علي عرابي**، مرجع سابق، ص ١٣.

(١٣٨١) **منصور علي عرابي**، ص ٤٤.

(١٣٨٢) أعظم حوار ديمقراطي في التاريخ، ص ٩-١٦ بتصرف، (نقلاً عن كتاب سيدنا عمر بن الخطاب "فرق الله به بين الحق والباطل"، تأليف: **منصور علي عرابي**، ص ٤١).

(١٣٨٣) أعظم حوار ديمقراطي في التاريخ، ص ٣٠ (نقلاً عن كتاب سيدنا عمر بن الخطاب "فرق الله به بين الحق والباطل"، تأليف: **منصور علي عرابي**، ص ٤١).

الإسلامية، فأتاح للجميع حرية النقد وحرية السياسة وحرية الحوار والمشورة، ولا يمكن لأي كاذب أو منافق أن يدعي لأي دولة أنها بلغت من هذه الحريات معشار المنهج الذي حكم به أمير المؤمنين الدولة الإسلامية أيام خلافته.
إن خليفة المسلمين عمر أناط الإسلام بمسؤوليته حراسة الدين وسياسة الدنيا، ومع ذلك لم تكن سياسة عمر سياسة استبدادية من تفكير عمر وحده.
وقد كانت فترة حكم أمير المؤمنين عمر تعتبر – ولاشك – المثل الأعلى للفكر الإسلامي من حيث نظام الحكم، سواء على الصعيد النظري أو التطبيق العملي.
وإذا كان كل من القرآن والسنة قد أرسيا الأسس الكبرى لنظام الحكم فإن تفصيل هذه الأسس وملاءمتها للظروف المتغيرة كان عملاً شخصيًا للخليفة عمر بن الخطاب ومعه صحابة رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) الذين منعهم من مغادرة المدينة المنورة في عهده حتى لا يستقل بالأمر وحده وليكونوا شركاء في المسؤولية معه، وإن دل هذا العمل إنما يدل على الحرص على سلامة الحكم، بل يكشف عن عبقرية فذة، واستعداد فطري للقيادة"[١٣٨٤].
ويقول الأستاذ عباس محمود العقاد مؤكدًا هذه الحقيقة في مؤلَّفه (عبقرية عمر): "ندر في الدولة الإسلامية ما لم تكن له (أي لعمر) أولية فيه؛ فافتتح تاريخًا، واستهل حضارة، وأنشأ حكومة، ورتب الدواوين، نظم فيها أصول القضاء والإدارة، واتخذ لها بيت مال ووصل بين أجزائها بالبريد، وحمى ثغرها بالمرابطين، وصنع كل شيء في الوقت الذي ينبغي أن يصنع فيه وعلى الوجه الذي يحسن به الابتداء فأوجز ما يقال فيه، إنه وضع دستورًا لكل شيء .. وتركه قائمًا على أساس لمن شاء أن يبني عليه".

المطلب الثانى

الأسس العامة لنظام الحكم عند عمر بن الخطاب (رضى الله عنه)

سياسة عمر الاقتصادية (تقسيماته وأعطياته)

رأى عمر ألا يجعل في العطايا من قاتل رسول الله كمن قاتل معه، فجعل الامتياز بحسب السابقة، فالذي قاتل يوم بدر يفضل من قاتل في فتوح العراق والشام .. فعن سعيد بن المسيب: أن عمر فرض لأهل بدر من المهاجرين وقريش والعرب والأنصار والموالي خمسة آلاف درهم. فرض لبني هاشم والحسن والحسين لكل واحد منهم خمسة آلاف درهم. وفرض لبني هاشم والحسن والحسين لكل واحد منهم خمسة آلاف درهم، وللأنصار ومواليهم ولمن شهد أُحَدًا أربعة آلاف درهم. ولعمر بن أبي سلمة ولأسامة بن زيد أربعة آلاف درهم. واعترض ابن عمر لزيادة أسامة ابن زيد عليه، فقال له عمر: زدته؛ لأنه كان أحب إلى رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) منك، وكان أبوه أحب إلى رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) من أبيك.
يقول الدكتور عبد السلام السكري عن سياسة عمر الاقتصادية: "لابد للدولة المسلمة أن تمتنع عن دخول الحرام في خزانتها، وأن تأخذ بيد من حديد على كل من يكتسب مالاً من حرام أو يثرى على حساب الغير، وهذا معنى قول عمر رضي الله عنه "لكم عليَّ ألا أجتبي شيئًا من خراجكم ولا ما أفاء

([١٣٨٤]) أعظم حوار ديمقراطي في التاريخ، ص ٧٩، مرجع سابق.

الله عليكم إلاَّ من وجهه". وهذا يعني – أيضًا – أن تراجع الدولة الإسلامية ميزانيتها وتنظر في بنودها: هل هناك من الإيرادات شيء يأتي من حرام؟ فإن وجدت شيئًا وجب عليها إلغاؤه فورًا مهما كانت الأسباب.
ولابد للدولة المسلمة أن تكون لها فلسفة اقتصادية، وأن تكون مصروفاتها مدرجة في ميزانية الدولة على قاعدة لا إفراط ولا تفريط"، هل المبالغ المطلوب إنفاقها ذات هدف صحيح؟ هل تحقق عدلاً اجتماعيًا أو تسد خللاً في المرافق ونحوها؟ وهذا معنى قول عمر خليفة رسول الله "ولكم عليَّ إذا وقع في يدي ألا يخرج مني إلا في حقه".

ولو أن الباحثين في الاقتصاد والواضعين لميزانيات الدول الإسلامية أرادوا أصولاً عملية يهتدون بها في هذا الشأن ما وجدوا خيرًا مما وضعه عمر في سياسته المالية وأعلنه منذ قرون طويلة.
يرى عمر أن من شأن الحاكم وواجباته رفع مستوى المعيشة للرعية، فهو يقول في هذا المقام:
"ولكم عليَّ أن أزيد عطاياكم وأرزاقكم إن شاء الله تعالى" بهذه البساطة الشديدة يعلن عمر أن لكل مواطن على الدولة حقًا ثابتًا وهو يعني بذلك أن يزيد عطاياهم، وأجورهم وأن يزيد وسائل الربح لكل إنسان ثم يتوج هذا بقوله "إن شاء الله"، وعمر بهذا يتميز عن أي رئيس دولة معاصر، فما خرج عن الجو الإيماني وما أعطى هذا الوعد مجردًا عن مشيئة الله؛ لأنه يعلم أن الرزق الحقيقي إنما هو من الله وحده وهو أسلوب يدل على علم قائله بالله ونفاذ بصيرته إليه فهو لم ينس الله في أي أمر من أموره"[١٣٨٥].

الفرع الثاني
سياسة عمر الدفاعية والعسكرية
يقول الدكتور عبد السلام السكري: "يتعهد خليفة رسول الله عمر بالدفاع عن الدولة فيقول: "وأسد ثغوركم"، وهنا يمضي أمير المؤمنين في بيان سياسته العامة فيبين أن على رئيس الدولة المسلمة أن يصون حدودها ويوزع الجيوش على ثغورها دفاعًا عن كيانها.
إن مسؤولية الحاكم المسلم أن يحيط أمته بسياج من الصيانة وألا يلقي بهم في المهالك، يقول أمير المؤمنين (رضى الله عنه): "ولكم عليَّ ألا ألقيكم في المهالك .." وهذا القول يعني أنه مهما بلغ الحاكم في إعداد القوة وجعلها في أعلى درجة من القدرة القتالية فلا يدفع بها إلى المهالك أو تكون ألعوبة في يديه يعبث بها كيف يشاء ويغامر بها في مغامرات طائشة تهلكها وتهلك الدولة من ورائها، ويقول: "ولا أجمركم في ثغوركم وإذا غبتم في البعوث فأنا أبو العيال"، وتجمير الجيش هو جمعه في الثغور وحبس الجنود عن العودة إلى أهلهم.
وهنا يراعي عمر الحالة النفسية للضباط والجنود فهو يعلن أمام الناس جميعًا أنه لن يحبسهم طويلاً في مواقعهم التي فيها يعسكرون، لأن غياب المقاتل طويلاً عن بينه يبلبل فكره ويجعله مضطربًا لوجود احتمال الفتنة والفساد بسبب غيابه عن بيته، فمن الخير إذن أن يعود بعد قليل إلى منزله

(١٣٨٥) **أعظم حوار ديمقراطي في التاريخ**، مرجع سابق، ص ٧٣،٧٤.

لينظر أحواله ويأنس إلى أهله، فإذا ما عاد إلى القتال عاد بنفس طيبة قوية تدفعه إلى القتال وبذلك يكون الجيش في حال استعداد قوي من كل الوجوه.
هذا المبدأ شرعه عمر وصنعه على أسس الإسلام، ولم يصنعه أحد قبله وما زالت الدنيا تنظر إليه في إعجاب وإكبار، ويزيد خليفة رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) على ذلك فيقرر مبدأ أخطر من الأول فيقول: "وإذا غبتم في البعوث فأنا أبو العيال"[١٣٨٦].

الفرع الثالث
سياسة عمر التربوية والإرشادية

يقول الدكتور عبد السلام السكري: "ثم يبلغ عمر الذروة في التربية والإرشاد فيقول: "فاتقوا الله عباد الله وأعينوني على أنفسكم بكفها عني". إن عمر رضي الله عنه يدلي بهذه السياسة في عبارات قليلة لكنها سياسة ثابتة؛ ذلك أن الأمة التي تكثر فيها القوانين والتشريعات كما هو مشاهد في دول العالم الإسلامي إنما هو دليل على تخلف الأمة وعدم انصياع الرعية لهذه القوانين، وعمر يريد أن تكون هذه الأمة معرَّضة للعقوبة بصفة دائمة، فهو يريد ألا يؤاخذهم وألا يعاقبهم حتى تنتشر الفضيلة في جميع الأرجاء، ولكن متى؟ إذا انصاعوا لحكم الله. فمعنى قوله هذا، أنكم إذا أردتم أن تجعلوا حكمي لكم سهلاً فابتعدوا عما يوجب مؤاخذتكم، أي انتظموا على أمر الله وأطيعوا.
ثم يواصل عمر إعلان سياسته العامة؛ فهو يطلب من الجماهير أن يعينوه على نفسه وهواها أن يبدوا له النصيحة من حين إلى آخر، يقول خليفة رسول الله: "وأعينوني على نفسي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإسدائي النصيحة فيما ولاني الله من أمركم".
إن مجرد قراءة هذه العبارة ترسم في أذهان المسلمين علامات التعجب والاستفهام التي يجب أن توجه إلى حكام الأمة في تاريخنا المعاصر، إنها عبارات تكشف اللثام عن أصل عظيم من أصول السياسة العامة عند عمر.. إنه رضي الله عنه يرى أن رئيس الدولة لا يستطيع أن يتغلب على شهواته وأهوائه إلا إذا أمروه بالمعروف ونهوه عن المنكر.. فلا بد لنا أن نلم حكامًا ومحكومين أن الأمة كلها في سفينة وحدة، إذا خرقها أحدهم غرقوا جميعًا وإن منعوه نجو جميعًا"[١٣٨٧].

المطلب الرابع

تفقد عمر للرعية ليلاً
يقول الشيخ عائض القرني عن تفقد عمر للرعية ليلاً: "ينزل عمر رضي الله عنه في ليلة من الليالي يطوف بعصاه بعد صلاة العشاء، يتفقد المريض والمسكين .. والأرملة والجائع .. كيف ينام وهناك أنفس لا تنام ولا ترتاح، فسمع بكاءً في بيت، فاقترب من البيت ووضع رأسه على الباب، فسمع امرأة في الطلق – في النفاس – فأخذ يبكي – ذكر ذلك ابن كثير في البداية والنهاية – فقال مولاه

([١٣٨٦]) أعظم حوار ديمقراطي في التاريخ، ص ٧٥،٧٧، **نقلاً عن منصور علي عرابي**، سيدنا عمر بن الخطاب.
([١٣٨٧]) **أعظم حوار ديمقراطي في التاريخ**، مرجع سابق، ص ٧٣-٧٤.

أسلم: مالك يا أمير المؤمنين تبكي؟ فقال عمر: "إنك لا تعلم – يا أسلم – بالألم الذي تجده هذه المرأة، انطلق بنا يا أسلم إني أخاف أن يسألني الله عن هذه المرأة إن قصَّرت في حقها، فانطلق إلى بيت المال، وحمل جرابًا من شحم ودقيق، وهو خليفة، ودخل البيت واستأذن من المرأة، وصنع لها طعامًا بيده الكريمة[١٣٨٨].

وطاق عمر ليلة فإذا هو بامرأة في جوف دار لها وحولها صبيان يبكون وإذا قدر على النار قد ملأتها ماء فدنا عمر بن الخطاب من الباب فقال: يا أمة الله، ما بال هؤلاء الصبية يبكون، فقالت: بكاؤهم من الجوع. قال: فما هذه القدرة التي على النار؟ فقالت" قد جعلت فيها ماء أعللهم بها حتى يناموا، أوهمهم أن فيها شيئًا من دقيق وسمن. فجاس عمر فبكى ثم جاء إلى دار الصدقة فأخذ غرارة وجعل فيها شيئًا من دقيق وسمن. وشحم وتمر وثياب ودراهم حتى ملأ الغرارة ثم قال: يا أسلم احمل عليَّ. فقال: يا أمير المؤمنين أنا أحمله عنك. فقال: لا أم لك يا أسلم، أنا أحمله لأني أنا المسؤول عنهم في الآخرة. فحمله على عنقه حتى أتى به منزل المرأة وأخذ القدر فجعل فيها شيئًا من دقيق وشيئًا من شحم وتمر وجعل يحركه بيده وينفخ تحت القدر، وكانت لحيته عظيمة والدخان يخرج من خلل لحيته حتى طبخ لهم ثم جعل يغرف بيده ويطعمهم حتى شبعوا، وربض[١٣٨٩] بحذائهم كأنه سبع، ولم يزل كذلك حتى لعبوا وضحكوا، ثم قال: يا أسلم، أتدري لم ربضت بحذائهم؟ قلت: لا يا أمير المؤمنين، قال: رأيتهم يبكون فكرهت أن أذهب وأدعهم حتى أراهم يضحكون فلما ضحكوا طابت نفسي.

هذه قصة مشهورة عن طواف عمر ليعلم حال الناس فكان دائمًا يشعر بالمسئولية فإنه قال لأسلم: أنا المسؤول عنهم في الآخرة. وكان هذا الشعور رائده في كل أعماله وأقواله.

(١٣٨٨) موقع عائض القرني على الشبكة العالمية للمعلومات (الإنترنيت).

(١٣٨٩) ربض، آوى.

قائمة المراجع

أولاً : مراجع باللغة العربية

(١) كتب اللغة والتراث

- **ابن تيمية (شيخ الاسلام تقى الدين أبى العباس أحمد بن تيمية)**

– منهاج السنة النبوية، جـ ١، مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

- **ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم)**

– لسان العرب، المجلد الثالث، طبعة دار المعارف، بدون تاريخ نشر

- **أبو الحسين الخياط المعتزلي**

– الانتصار، قدمه وحققه وعلق عليه: **د. نيبرج**، دار قابس، شباط/فبراير ١٩٨٦.

- **الشيخ أحمد بن علي الفيومي**

– المصباح المنير، الطبعة الثانية، المطبعة الأميرية، ١٩٠٩.

- **الشريف الجرجاني**

– شرح المواقف للأبجي، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨.

- **الشهرستاني (هو: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني أبو الفتح)**

- الملل والنحل، جـ ٢، المحقق: **أمير علي مهنا، علي حسن فاعور**، دار المعرفة، ط ٣، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م

- **الملطي (هو: محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين المَلَطي العسقلاني (المتوفى: ٣٧٧هـ)**

- كتاب: التنبيه والرد على الأهواء والبدع، المحقق: **محمد زاهد بن الحسن الكوثري**، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

- **القاضي عبد الجبار (القاضى ابى الحسن عبد الجبار الاسد أبادى)**

– المغني فى أبوب التوحيد والعدل، جـ ٢٠، القسم الأول- الدار المصرية للتأليف والترجمة ، بدون تاريخ نشر.

- **الشيخ الإمام محمد بن عبد القادر الرازي**

– مختار الصحاح، المطبعة الأميرية، ١٩٥٣.

- **محيي الدين عبد القادر الجيلاني**

– غنية الطالبين، ج ٢، طبعة لاهور، الهند، ١٣١٢هـ.

- **ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء إسماعيل إبن كثير القرشى الدمشقى)**

– الفصول في اختصار سيرة الرسول ص الله عليه وسلم- دار الفكر العربى القاهرة ، بدون تاريخ نشر.

– تفسير القرآن العظيم – ج٢ – دار الفكر العربى القاهرة ، بدون تاريخ نشر

– البداية والنهاية الجزء الثالث

- **القرطبى (ابو عبد الله محمد بن أحمد الانصارى القرطبى)**

– الجامع لاحكام القرآن – ج٤ – دار الحديث – القاهرة ، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م

- **الامام البخارى (ابو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخارى)**

– **صحيح البخارى ج٤ – دار الحديث ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م**

- **الرازى (الامام فخر الدين)**

ـ مناقب الامام الشافعى – مكتبة الكليات الازهرية ١٩٨٦م

ـ مفاتيح الغيب ج ٣ ، ج٩

- **ابن عابدين**

– البحر الرائق شرح كنز الدقائق – ابن النجيم – القاهرة ، المطبعة العلمية – ١٨٩١. مهامشة منحة الخالق على البحر الرائق

- **الشيخ محمد أبو زهرة**

– الملكية ونظرية العقد فى الشريعة الاسلامية ، دار الفكر العربى ، بدون تاريخ نشر.

- **الزمخشرى (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشرى الخوارزمى) ت ٣٨هـ.**

ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل فى وجوه التأويل ، دار الفكر للطباعة والنشر – ط١ ، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

- **الشيخ طه عبد الله العفيفى**

– من خطب الخلفاء الراشدين ، دار الرشاد ، بدون تاريخ نشر.

- **ابن عبد الربه**

ـ العقد الفريد لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط١

- **الماوردى (أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادى الماوردى)**

ـ احكام السلطنية ، دار الكتب العلمية- بيروت ١٩٨٥.

- **ابن خلدون** (عبد الرحمن بن محمد بن خلدون)

ـ مقدمة ابن خلدون ، تعليق وتحقيق د. على عبد الواحد وافى الطبعة الاولى – ١٣٧٨ هـ ـ ١٩٥٨ م، لجنة البيان العربى.

- **القلقشندى (أحمد بن القلقشندى)**

– مآثر الاناقة فى معالم الخلافة ، ط٢ ، ١٣٨٠هـ ، بيروت

- **الغزالى (الامام أبو حامد محمد بن محمد الغزالى)ت ٥٠٥هـ**

– **فضائل الباطنية – تحقيق عبد الرحمن بدوى – الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٣٨٣ هـ ١٩٦٤م .**

- **الامام الشافعى (الامام ابو عبد الله محمد بن ادريس الشافعى)**

ـالفقه الأكبر في التوحيد

ـ الرسالة ط١ ،١٣١٢ هـ ، الطبعة العلمية بمصر ، القاهرة .

- **ابن حزم**

– الفصل ج٤

- **ابن القيم (أبو عبد الله محمد بن ابى بكر الزرعى بن قيم الجوزى)**

– زاد المعاد، ١٩٣٤ –ج٢ .

- **التفتازانى (سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى)**

– شرح العقائد النسفية ، ط١٣٠٨ هـ ، المطبعة النفيسة العثمانية

- **الامام الذهبى**

- تاريخ الاسلام ، عهد الخلفاء الراشدين ، دار الكتاب العربى ، ١٤٠٧هـ ، ج٣.
- سيرة اعلام النبلاء

- **ابن هشام**

- سيرة ابن هشام ج٤
- السيرة النبوية تحقيق د.محمد فهمى السرجانى ، دار الفكر العربى ، تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، ط١، ١٣٨٢هـ -١٦١٣م ، مطبعة المدنى ، الجزء الرابع.

- **الامام مسلم (ابو الحسن مسلم بن حجاج القشيرى النيسابورى)**

- صحيح مسلم الطبعة الاولى ، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م ، دار احياء الكتب العربية

- **الطبرى (ابو جعفر محمد بن جرير الطبرى)**

- تاريخ الأمم والملوك
- مجمع البيان في تفسير القرآن المجلد الخامس ج٢٥، ط ١٤٠٧هـ ١٩٨٧ م ، تاريخ دار الحديث ، القاهرة ، دار المعارف بمصر.

- **بن الجوزى**

- زاد المسير فى علم التفسير ، ط١٩٦٤ م ، المكتبة الاسلامية، بيروت.

- **السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن بن ابى بكر السيوطى)**

- تاريخ الخلفاء الراشدين ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ نشر، تحقيق ابراهيم صالح.

- **الامام احمد بن حنبل**

- المسند ، شرحه ووضع فهارسه الاستاذ أحمد محمد شاكر ، الطبعة ٣ ، دار المعارف بمصر ، ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م.

- **أبو يوسف (يعقوب بن ابراهيم)**

- الخراج ، الطبعة الاولى ١٣٠٢ هـ، المطبعة الميرية ، مصر.

- **على عبد الرازق**

- الاسلام واصول الحكم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة التنوير ، تقديم جابر عصفور،

فهرس بن النديم ، طبقات بن سعد ،ج٧.

- **الموطأ**

ـ بشرح العلامة سليمان بن خلف الباجى الاندلسى المتوفى عام ٤٩٤هـ ـ مطبعة السعادة ١٣٣٢هـ.

(٢) مراجع عامة

- **د. السيد صبري**

مبادئ القانون الدستوري، مكتبة عبد الله وهبة، مصر. الطبعة الرابعة، ١٩٤٩.

- **د.أحمد ابو الوفا**

الاعلام وقواعد القانون الدولى والعلاقات الدولية فى شريعة الاسلام ،ج١٣، دار النهضة العربية ، ط١ ، عام ٢٠٠١.

- **د. إبراهيم درويش**

علم السياسة، دار النهضة العربية، ١٩٧٥م.

- **د. إحسان محمد الحسن**

رواد الفكر الاجتماعي، مطبعة دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٩١.

- **د. أحمد بدوي**

في موكب الشمس، الجزء الأول: في تاريخ مصر الفرعونية، من فجره الصادق إلى آخر الضحى، الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٥.

- **د. أحمد سويلم العمري**

أصول النظم السياسية المقارنة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.

- **د. أحمد عبد القادر الجمال**

دراسات في النظم الاجتماعية والسياسية، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٦.

- **المستشار/ عمر حافظ شريف**

نظم الحكم والادارة فى الدولة الاسلامية ، معهد الدراسات الاسلامية- عام ١٤١٧-١٩٩٧،ص٢٥.

- **د. أحمد فخري**

دراسات في تاريخ الشرق القديم، ، القاهرة ١٩٥٨

مصر القديمة، الطبعة الثانية، ١٩٦٠

مصر الفرعونية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٩٠

- **د. إبراهيم درويش**

علم السياسة، دار النهضة العربية، ١٩٧٥م.

- **د. إحسان محمد الحسن**

رواد الفكر الاجتماعي، مطبعة دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٩١.

- **د. أحمد بدوي**

في موكب الشمس، الجزء الأول: في تاريخ مصر الفرعونية، من فجره الصادق إلى آخر الضحى، الطبعة الثانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٥.

- **د. أحمد سويلم العمري**

أصول النظم السياسية المقارنة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.

- **د. أحمد فخري**

دراسات في تاريخ الشرق القديم، ، القاهرة ١٩٥٨

مصر القديمة، الطبعة الثانية، ١٩٦٠

مصر الفرعونية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٩٠

- **د. أحمد كمال أبو المجد**

نظرات حول الفقه الدستوري في الإسلام، محاضرة للدكتور أحمد كمال أبو المجد، الموسم الثقافي الرابع للمحاضرات العامة١٣٨١ هـ – ١٩٦٢م ، مطبعة الأزهر، القاهرة، ١٩٨٢.

- **د. أحمد وفيق**

علم الدولة، الجزء الأول في أصول الدولة وتطور فكرتها، مطبعة النهضة، القاهرة، ١٩٣٤م.

- **د. إبراهيم أبو خزام**

الوسيط في القانون الدستورى- دار الكتاب الجديدة المتحدة .

- **الشيخ أحمد هريدى**

نظام الحكم في الإسلام (محاضرات)

- **أحمد رأفت عثمان**

رياسة الدولة في الفتح الاسلامى ، بدون تاريخ نشر أو دار نشر

- **د.أحمد عبد القادر الجمال**

دراسات فى النظم الاجتماعية والسياسية ، ط١، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٦م.

- **د.توفيق الشاوى**

فقه الشورى والاستشارة ، ط٢ ، ١٤١٣هـ ـ١٩٩٢م ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة.

- **د. ثروت أنيس الأسيوطي**

نظام الأسرة بين الاقتصاد والدين، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦.

مبادئ القانون، ج ١: نظرية القانون، بدون ناشر، القاهرة، ١٩٧٤.

- **د. ثروت بدوي**

النظم السياسية، الكتاب الأول، تطور الفكر السياسي والنظرية العامة للنظم السياسية، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، ١٩٦١.

- **جمال الدين الرمادى**

الشورى دستور الحكم الإسلامي العدد ٨٧ من سلسة كتب إسلامية التي سيصدرها المجلس الاعلى للشئون الإسلامية.

- **جعفر عبد السلام**

نظام الدولة في الإسلام مع المقارنة بالفقة الاجتماعى .

- **حسن عثمان**

منهج البحث التاريخي، مطبعة الاعتماد، القاهرة، ١٩٤٣.

- **حمدى فتحى السيد**

سيرة وحياة الصديق ، بدون ناشر وسنه نشر.

- **د/ حمدى شاهين**

الدولة الإسلامية في عصر الخلفاء الراشدين ، دار القاهرة – بدون سنه نشر.

- **خالد محمد خالد**

ومن هنا نبدأ – ط٣ ، عام ١٩٥٠ بدون دار نشر.

خلفاء الرسول ، دار المقطم للنشر ، بدون تاريخ نشر

- **د. زكي عبد المتعال**

تاريخ النظم السياسية والقانونية والاقتصادية، القاهرة، بدون ناشر، ١٩٣٥.

- **د. سعاد الشرقاوي**

النظم السياسية في العالم المعاصر، الجزء الأول، الطبعة الثانية، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٢.

- **د. سليم حسن**

مصر القديمة، الجزء الأول، في عصر ما قبل التاريخ إلى نهاية العهد الإهناسي، مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠.

- **د. شفيق شحاته**

تاريخ القانون الخاص في مصر، المطبعة العالمية، القاهرة، ١٩٥٧.

- **د. صبري محمد السنوسي**

دروس في مبادئ النظم السياسية المعاصرة، بدون ناشر، القاهرة، ٢٠٠٩.

- **د. صوفي حسن أبو طالب**

مبادئ تاريخ القانون، دار النهضة العربية، ١٩٦٠م.

مبادئ تاريخ القانون، القاهرة ١٩٦٧

تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٦.

تاريخ النظم القانونية، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥ هـ ـ ٢٠٠٥م.

- **د. طعيمة الجرف**

نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، مكتبة القاهرة الحديثة، الكتاب الأول (بيروت)، ١٩٦٧.

- **د. طه عوض غازي**

الفلسفة وتاريخ نظم القانون المصري، دار النهضة العربية، ١٩٠٥.

- **د. طعيمة الجرف**

مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الإدارة العامة للقانون، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٦.

- **د. عبد الله ناصف**

السلطة السياسية ضرورتها وطبيعتها، مطبعة جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، دار النهضة العربية، ١٩٨٣.

- **علاء سعد الدين خطاب موسى**

التطور التاريخي لمبدأ الفصل بين السلطات، رسالة دكتوراه، الكلية والجامعة، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م ، بدون دار نشر.

- **د. علي بدوي**

أبحاث في تاريخ الشرائع، مجلة القانون والاقتصاد، السنة الأولى، العدد الخامس، كلية الحقوق جامعة القاهرة، نوفمبر ١٩٣١ ، بدون دار نشر .

أبحاث في التاريخ العام للقانون، ١٩٤٣

- **قسطنطين زروق**

نحن والتاريخ، مطالب وتساؤلات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٣ .

- **د. كمال الغالي**

بنية الدول الاشتراكية، دمشق، ١٩٧٥، نقلاً عن مبادئ الاقتصاد السياسي الصادر عن المجمع العلمي للاتحاد السوفيتي، الطبعة الفرنسية باريس، ١٩٥٦.

- **د. عادل بسيوني**

تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دار نهضة الشرق، ١٩٩٩.

الوسيط في تاريخ القانون المصري، دار نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٩٧ – ١٩٩٨.

فلسفة القانون المصري وتاريخه، دار الثقافة العربية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢ ، ٢٠٠٤

- **د. عبد المجيد الحفناوي**

تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، دار الهدى للمطبوعات، ١٩٦٤.

- **د. عمر ممدوح مصطفى**

أصول تاريخ القانون، الإسكندرية ١٩٦٣

- **د. عبد الرحمن بدوي**

مؤلفه عن «شبلنجر»، القاهرة، ١٨٥٤

*** د. علي حافظ**

ترجمة عن النص الفرنسي الذي ترجمه بدوره «جوستاف لونيفر» عن الأصل الهيروغليفي (روايات وقصص مصرية – الألف كتاب).

- **د. علي عبد المعطي محمد، د. محمد علي محمد، د. محمد علي أبو ريان**

السياسة بين النظرية والتطبيق، دار الجامعات المصرية بالإسكندرية، ١٩٧٤.

على عبد الرازق

الإسلام وأصول الحكم – تقديم د/ جابر عصفور

- **غالي بطرس غالي و محمود خيري**

المدخل إلي علم السياسة، ط٩، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٠م.

- **د. فتحي المرصفاوي**

فلسفة نظم القانون المصري، بدون دار نشر، ١٩٧٩.

- **د. فؤاد العطار**

النظم السياسية والقانون الدستوري، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٥ ـ١٩٦٦.

- **د. فتحي المرصفاوي**

الحماية القانونية والقضائية للمواطن – دراسة تاريخية، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٤

- **فتحي خوري**

التاريخ الحضاري عند توينبي، بيروت، ١٩٦٠

- **د. فؤاد زكريا**

الإنسان والحضارة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٥٧

- **د. فضل الله محمد**

التحكم السياسى الغربى النشأة والتطور – الطبعة الأولى – الإسكندرية – دار الوفاء والنشر.

- **د. فؤاد محمد النادى**

مبادئ نظام الحكم في الإسلام – دار المنار ١٩٩٩م.

- **د. فؤاد العطار**

النظم السياسية والقانون الدستورى ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٥- ١٩٦٦.

- **د. كمال الغالي**

مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، الطبعة الثانية، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٧ - ١٩٦٨.

- **كتاب العقد الاجتماعى**

تأليف جان جاك روسو – ترجمة عبد العزيز لبيب ، القاهرة ، تأليف جان جاك روسو ترجمة عاد زعيتر ، دار المعارف ، ١٩٥٦م.

- **لمعي المطيعي**

ترجمة "في تحليل نظرية شبنجلر دي بويس": مستقبل الحضارة، القاهرة، ١٩٦١.

- **د. محمد طه بدوي**

أصول علم السياسة، الطبعة الثانية، الإسكندرية، المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٦٥.

- **د. محمد عبد الهادي الشقنقيري**

مذكرات في تاريخ القانون المصري، دار الفكر العربي، القاهر، ١٩٧٧.

- **د. محمد علي الصافوري**

القانون المصري القديم، الولاء للطبع والتوزيع بشبين الكوم – المنوفية، عام ١٩٩٣- ١٩٩٤

- **د. محمد كامل ليلة**

النظم السياسية، الدولة والحكومة، القاهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧١م.

- **د. محمد محمد بدران**

النظم السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٧.

- **د. محمود السقا**

معالم تاريخ القانون المصري الفرعوني، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧٠.

فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، القاهرة، ١٩٧٢.

معالم تاريخ القانون المصري، القاهرة، ١٩٧٤.

تاريخ القانون المصري، القاهرة، ١٩٧٤.

فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٨.

فلسفة وتاريخ القانون المصري من شروق العصر الفرعوني إلى غروب العصر الروماني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٢م ، ١٩٩٤.

معالم تاريخ القانون المصري، دار الثقافة العربية، ٢٠٠١م.

نشأة وتطور النظم القانونية ، ٢٠٠١م – ٢٠٠٢م.

أبحاث فى تاريخ الشرائع القديمة ، دار الثقافة العربية عام ٢٠٠٦م.

- **د. محمود سلام زناتي**

موجز تاريخ القانون المصري في العصور الفرعوني والبطلمي والروماني والإسلامي، ١٩٨٥.

- **د. محمود عاطف البنا**

النظم السياسية، أسس التنظيم السياسي وصوره الرئيسية، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٩ – ١٩٨٠.

- **د. ماهر عبد الهادي**

السلطة السياسية في نظرية الدولة، الطبعة الثانية، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨٤.

- **د. محسن خليل**

النظم السياسية والقانون الدستوري (دراسة لأسس وصور الأنظمة السياسية الحديثة والنظام الدستوري في مصر والجمهورية العربية المتحدة)، الطبعة الثانية، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧١.

- **د. محمد الشافعي أبو راس**

نظم الحكم المعاصرة دراسة مقارنة في أصول النظم السياسية، الجزء الأول، النظرية العامة في النظم السياسية، القاهرة، عالم الكتاب، ١٩٨٤.

- **محمد العزب موسى**

أول ثورة على الإقطاع، القاهرة، ١٩٦٦

- **د. محمد عبد الهادي الشقنقيري**

فجر الضمير مجموعة الألف كتاب، ترجمة د. سليم حسن: مكتبة مصر، ١٩٥٦

- **د. محمد فريد حجاب**

نشأة الدولة في الفكر السياسي، مجلة مصر المعاصرة، القاهرة، يناير وإبريل ١٩٨٢.

- **د. محمد فؤاد شكري ومحمد أنيس ومحمد رجب حراز**

نصوص ووثائق، المقدمة ج.هـ ، بدون دار نشر وبدون تاريخ نشر.

- **د. محمد يوسف موسى**

الأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامي، مع مدخل لدراسة الفقه وفلسفته "دراسة مقارنة" ، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨.

- **محيى الدين صابر**

التغير الحضاري وتنمية المجتمع، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة ١٩٦٢.

- **د. مسعد أحمد شريف**

فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٠.

- **د. محمد حسين هيكل**

جان جاك روسو – حياته وكتبه.

كتاب اعترافات روسو - تأليف جان جاك وسى – ترجمة حلمى مراد – دار النشر – للطباعة والنشر والتوزيع –دمشق- بيروت، بدون تاريخ نشر.

- **د. مسعد أحمد شريف**

فكرة القانون الطبيغى عند المسلمين – دار الرشيد البغداد- ١٩٨٠.

- **د. محمد أنس قاسم جعفر**

مبادئ نظام الحكم في الإسلام دون تأثير الدستور المصرى بها- ٢٠٠٨م- بدون دار نشر.

- **محمد عبد المتعال الجبرى**

نظام الحكم في الإسلام بأقلام فلاسفة النصارى ، معهد الدراسات الاسلامية.

- **محمد ضياء الدين الريسى**

النظريات السياسية الإسلامية ،ط٣ ، عام ١٩٦٠م ، مكتبة الانجلو المصرية.

- **محمد يوسف موسى**

نظام الحكم في الإسلام، بدون دار نشر أو تاريخ نشر.

- **ماجد راغب الحلو**

الشورى والديمقراطية الغربية ، بدون دار نشر أو تاريخ نشر.

- **معروف الدواليبى**

الدولة والسلطة فى الاسلام ، دار الصحوه للنشر والتوزيع ، ط١٩٨٤م.

- **محمد أبو سليمة**

درس في تاريخ القانون المصرى ، دار النهضة الشرق.

- **د. محمد عبد الله العربى**

نظام الحكم فى الاسلام ، دار الفكر للطبعة والنشر، القاهرة ، ١٩٦٨.

- **د. محمد البهى**

الفكر الاسلامى والمجتمع المعاصر ، مشكلات الاسرة والتكافل ، مكتبة وهبه ،ط٣ ، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

- **الأستاذ/ محمد رضا اعداد د/ محمد يوسف إبراهيم**

أبو بكر أول الخلفاء الراشدين ، المركز الثقافي اللبناني ، بدون سنه نشر.

- **الأستاذ/ محمد رضا ـ الفاروق عمر بن الخطاب – إعداد محمد إبراهيم**

المركز الثقافي اللبناني – بدون سنه

- **منصور على عرابى**

سيدنا عمر بن الخطاب ، فرق الله به بين الحق والباطل بدون دار نشر أو تاريخ نشر.

د. نزية المهدى

ـ استاذ القانون – كلية الحقوق – جامعة القاهرة : المدخل لدراسة القانون – نظرية القانون ، دار الثقافة العربية ، ٢٠١٥م، ص١٥.

- **د. نعيم عطية**

في النظرية العامة للحريات الفردية، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٥ هـ – ١٩٦٥م

في الروابط بين القانون والدولة والفرد، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨.

- **نور الدين حاطوم، نبيه عاقل، أحمد طربين، صلاح مدني**

موجز تاريخ الحضارة، الناشر، دمشق، ١٩٦٣، ١٩٩٤

- **د. نجيب ميخائيل إبراهيم**

مصر والشرق الأدنى القديم، الجزء الأول، مصر، الكتاب الأول، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٥٧

- **د. وهيب كامل**

هيرودوت في مصر،

ديودور في مصر، ١٩٤٧.

- **د. عبد الشافى محمد عبد اللطيف**

تاريخ الإسلام في عصر النبوة ، المعهد العالى للدراسات الإسلامية – ٢٠٠٧م.

- **د. طه حسين**

الشيخان – الهيئة العامة لشئون المطابع الاميرية طبعه ١٩٩٠ – ١٩٩١ م

- **راغب السرجانى**

قصة الإسلام – قصة اسلام عمر بن الخطاب – جميع الزوائد ج١.

(٣) مراجع أجنبية مترجمة الى العربية

أرسطو طاليس

– السياسة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية وصدره بمقدمة وعلق عليه: بارتلمي سانتهلير، ونقلها إلى العربية: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨.

أدولف إرمان و هرمان رانكة

– مصر والحياة المصرية في العصور القديمة، ترجمة: د. عبد المنعم أبو بكر ومحرم كمال، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

جون ديوي

– فلسفة القانون، مجموعة هوريس، فيلادلفيا، ١٩٥٨

أندريه هوريو

– القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الجزء الأول، ترجمة: **علي مقلد وشفيق حداد وعبد الحسن سعد**، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤.

رايموند كارفيليد كيتيل

– العلوم السياسية، الجزء الأول، ترجمة: د. فاضل زكي محمد: الطبعة الثانية، بغداد، مكتبة النهضة، ١٩٦٣.

آلن جاردنر

– مصر الفراعنة، ترجمة: دكتور نجيب ميخائيل إبراهيم عن EGYPT OF THE PHARAOHS An Introduction by Sir Alan Gardiner ، مراجعة: دكتور عبد المنعم أبو بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣

جاك مارتيان

– الفرد والدولة، ترجمة: **عبد الله أمين**، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٢.

جان توشار

– تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: د. علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١.

جورج باستيد

– المدينة (سرابها ويقينها)، **تعريب: الدكتور عادل عوا**، دمشق، ١٩٥٧.

جورج جورفيتش

– المطول في علم الاجتماع، جـ ١، الطبعة الثانية، باريس ١٩٦٢

جورج سارتون

– تاريخ العلم، تصدير ابراهيم مدكور، ترجمته إلى العربية لجنة نشر مؤسسة فرانكلين، بدون تاريخ نشر.

جون ولسون

- الحضارة المصرية ، ترجمة وتحقيق: أحمد فخري، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥١.

الأستاذ / جيمس هنري بريستيد

- تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، ترجمة الدكتور حسن كمال، الناشر: مكتبة مدبولي، القاهرة الطبعة الثانية، ١٩٩٦
- فجر الضمير، مجموعة الالف كتاب، ترجمة: د. سليم حسن، سلسلة جدران المعرفة ٢، مكتبة الأسرة ، مهرجان القراءة للجميع. الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠.

روبرت بالمـر

- تاريخ العالم الحديث، ج ٢، ترجمة: د. حسن علي ذنون، مكتبة دار المتنبي، بغداد، ١٩٦٤.

روبرت ماكيفر

- تكوين الدولة، ترجمة: حسن صعب، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٩.

أ. موريه د.ج. دفي

- نشأة النظام الاجتماعي وتطوره من العشائر إلى الإمبراطوريات، (الألف كتاب)، ترجمة د. عبد العزيز برهام، باريس، ١٩٤٢

الأستاذ هرنشو Hernshaw

- (علم التاريخ) ترجمة: د. عبد الحميد العبادي، طبعة ١٩٧٧

هنري بريستد

- تطور الفكر والدين في مصر القديمة

هنري جونسون

- تدريس التاريخ Teaching of History، ترجمة: الدكتور أبو الفتوح رضوان، القاهرة ١٩٦٥.

ول ديورانت

- قصة الحضارة ، الجزء الثاني (الشرق الأدنى) ترجمة محمد بدران،لجنة التأليف والترجمة

والنشر ، بدون تاريخ نشر.

ويستر مارك

– تاريخ الزواج الإنساني، جـ١، بدون تاريخ نشر.

بالمر

– تاريخ العالم الحديث ترجمة د. على ننون، مكتبة دار المتنبى ، بغداد ، ١٩٦٤.

لا لويت كلير

– نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة – المجلد الاول ، ترجمة ماهر جورجانى – سلسلة اليونسكو ، نماذج الفكر العالمى ، القاهرة ،١٩٩٦، ص٩٩.

(٤) رسائل علمية(دكتوراه ، ماجستير)

د. أنور رسلان (أنور أحمد رسلان)

– الديمقراطية بين الحكم الفردى والتحكم الاشتراكى ، رسالة دكتوراه ، كلية الحقوق ، جامعة القاهرة ، ١٩٧١م.

د. علاء سعد الدين خطاب موسى

– التطور التاريخى لمبدأ الفصل بين السلطات (رسالة دكتوراه) ، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠م.

د. حازم عبد المتعال الصعيدى

– نظرية الدولة الإسلامية مع المقارنة بنظرية الدولة في الفقة الدستورى الحديث(رسالة دكتوراه) كلية الحقوق – جامعة القاهرة ، ١٩٧٧م.

د. عبد الله ناصف

– مدى توازن السلطة السياسية مع المسئولية في الدولة الحديثة، (رسالة دكتوراه)، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٨١م.

د. ضبع حبشي عبد السيد

– الأسس العامة للتنظيم السياسي في المجتمعات البدائية ونشأة الدولة، (رسالة دكتوراه)، كلية

الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٧٩ – ١٩٨٠م.

د. فتحي أحمد عبد الكريم

– نظرية السيادة في الفقه الدستوري الإسلامي، دراسة مقارنة، (رسالة دكتوراه)، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٧٤م

د. كاملة محمد غريب

– العدالة بين تاريخ القانون الدولى الانسانى ، دراسة فى فلسفة القانون (رسالة دكتوراه)، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ٢٠١٣م.

(٥)المقالات والابحاث (الدوريات)

د. عبد الحميد متولي

– أصل نشأة الدولة، مجلة القانون والاقتصاد، السنة الثانية عشرة، العددان الثالث والرابع، سبتمبر وديسمبر ١٩٤٨م

– أصل نشأة الدولة، بحث منشور بمجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية

– كلية الحقوق جامعة عين شمس، السنة الثالثة عشرة، العددان الأول والثاني، (١٩٦٣ – ١٩٦٤)،

د. على بدوى

- أصل فى تاريخ الشرائع ، مجلة القانون والاقتصاد ، السنه الاولى ، العدد الخامس ، كلية الحقوق ، جامعة القاهرة ، نوفمبر ، ١٩٣١.

- أبحاث فى التاريخ العام للقانون ، ١٩٤٣.

د. محمود السقا

– أثر الفلسفة في الفقه والقانون الروماني، في العصر العلمي، مجلة القانون والاقتصاد، العددان الثالث والرابع، السنة الحادية والأربعين، كلية الحقوق جامعة القاهرة، ١٩٧٢.

– الحكيم إيبوور وفلسفة الحكم في مصر الفرعونية، مجلة القانون والاقتصاد، السنة الرابعة والأربعون، العدد الثالث، يونيو ١٩٧٤.

د. رياض شمس سلطان

– القانون فى عهد الفراعنة مجلة المحاماه ١٩٦٣، ص ٥٤٦ ، د.محمد بدر ، تاريخ القانون الفرغون ، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية ، ع.(١، ٢)

د. فايز محمد حسين

– إطلالة تاريخية على دور القاضى والتعظيم العظيم القضائى فى مصر الفرعونية وبلاد ما بين النهرين ، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية ،ع(١) ، ٢٠١٢.

د. محمد سلام زناتى

– ضمانات العدالة فى مصر الفرعونية ،مجلة حقوق الانسان ٠ع(٤) يناير ٢٠٠١ ، ص١٢ .

(٦) المعاجـــم

ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الافريقى المصرى)

– لسان العرب ، دار المعارف ، بدون تاريخ نشر.

الرازى (محمد بن ابى بكر بن عبد القادر)

– مختار الصحاح ، المطبعة الاميرية ، ١٩٥٣م.

الفيومى (أحمد بن محمد بن على)

– المصباح المنير ، المطبعة الاميرية ، ١٩٠٩م.

ثانيًا : مراجع باللغات الأجنبية

REFERENCES IN FOREIGN LANGUAGES

I - REFERENCES EN FRANÇAIS ١- مراجع باللغة الفرنسية

ARANGIO-RUIZ

- Cours d'Histoire générale du *droit* français *public* et privé, Paris, Istituzioni di diritto romano, ١٤e, ١٩٤٧-١٩٤٨.

AUBONNE

- La politique d'Aristote, Paris, CUF, ١٩٦٠.

AYMARD (André) et AUBOYER (Jeanine)

- L'Orient et la Grèce Antique, t. ١, Paris, Presses Universitaires de France, ١٩٦٣.

BONFANTE (Petro)

- Histoire Du Droit Romain Public et Privé, t. ١, Paris, ١٩٢٨.

BONNEAU (Danielle)

- La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (٣٣٢ av.— ٦٤١ ap. J-C), *Paris*, ١٩٦٤. *Bonneau, Danielle*, Paris, ١٩٦٤.

BRÉHIER (Émile)

- Histoire de la philosophie, T. II. La Philosophie Modern: (١٩٢٩-١٩٣٢)

BURDEAU (Georges)

- «Traité de Science Politique: L'Etat», Tome I, Le Pouvoir Politique, LGDJ, Paris, ١٩٦٦.

Carré de Malberg (Raymond)

- Contribution à la théorie générale de l'Etat, Raymond, t. I, Paris, ١٩٢٠.

CASTBERG (Frede)

- La philosophie du droit, Paris, Pedone, ١٩٧٠.

DEL VECCHIO

- Philosphie du droit, Dalloz, Paris, ١٩٥٣.

DUGUIT (Léon)

- Souveraineté et Liberté, leçons faites à l'Université Colombia (New-York), Preview ... Publisher: *Paris* : F. Alcan, ١٩٢٢.

DUGUIT (Léon)

- Traité de Droit Constitutionnel, ٢e édition, Ancienne librairie ...

édition, *t. I, Paris,* ١٩٢٧.

DUVERGER (M.)

- Institutions Politiques et droit Constitutionnel, ٨e édition, coll. «Thémis», licence ١re année, Paris, Presses Universitaires de France, ١٩٦٥.

DYKMANS (G.)

- Histoire économique et sociale de l'ancienne Egypte, III, L'organisation sociale sous l'Ancien Empire, Introduction sociologique du DUPART (G.L.). Paris, A. Picard, ١٩٣٧.

FRIEDMAN (W.)

- Théorie générale du droit, paris: LGDJ, ١٩٦٥.

GAUDEMET (J.)

- Institutions de l'Antiquité, Paris: Sirey, ١٩٦٧.

GÉNY (François)

- Science et Technique en droit positif, ٤ tomes Publié de. ١٩١٤ à ١٩٢٤.

HUBERT (P.)

- Traité de Pédagogie générale, ٧e éd. revue par: G. Mialaret, Paris, P.U.F., ١٩٧٠.

JHERING (Rudolf)

- L'Esprit du droit Romain. Trad. Sur la ٣e éd. par: O. de *Meulenaere, Paris,* ٤ vols., Paris, ١٨٧٨.

JACQUIER (Eugène)

- Histoire de la civilisation Egyptienne, Paris: Payot, ١٩٣٠.

JOUVENEL (BERTRAND DE)

- Du pouvoir, Histoire naturelle de sa croissance, Hachette littérature, ١re

éd., Paris, ١٩٧٢.

LAFERRIÈRE (Julien)

- Manuel de droit constitutionnel, ٢e édition, paris: Domat Montchrestien, ١٩٤٧.

LEFEBVRE (Gustave)

- Histoire des Grande Prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXIe Dynastie, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, ١٩٢٩.

LOUGUET (P.)

- Histoire Du droit Public de l'Egypte ancienne, Revue Al Qanun Wal Iqtisad, Novembre – Decembre, Faculté de droit, Université du Caire, ١٩٤٣.

Marcel de la Bigne de Villeneuve

- Traité général de L'État, Paris: Recueil Sirey, ١٩٢٩.

MAY (Gaston)

- Introduction à la science du droit, Paris: Giard, ١٩٣٢.

POSENER (Georges)

- De la divinité du Pharaon, Paris: Imp. Nationale, ١٩٦٠.

MORET, Alexandre

- Du caractère religieux de la Royauté Pharaonique, Annales du Musée Guimet, Bibl. d'É*t*. ١٥, Paris, ١٩٠٢.
- Le Nil et la Civilisation Egyptienne

MONIER (R.), CARDSCIA (G.) et IMBERT (J.):

- Histoire des institutions: et des faits sociaux, ١٩٥٦

PIRENNE (Jacques)

- Histoire des Institutions et du Droit Privé de l'Ancienne Egypte, Fondation égyptologique reine Élisabeth Publisher: Bruxelles, ١٩٣٢.
- La religion et la morale dans l'Egypte antique, Neuchatel, La Baconnière, ١٩٥٥.
- Le caractères du pouvoir pendant les IX^e^ et X^e^ dynasties dans l'ancienne Egypte, Symb. Taubenschlag ١, XLVIII, ١, ١٩٥٦.

PIRENNE (Jacques) et VAN DE WALLE (B.)
- Documents juridiques égyptiens, AHDO, ١, Bruxelles, ١٩٣٧.

POCHON (André P.R.)
- Chronologie Egyptienne, Editions Maât, Montesson, ١٩٦٥.

POSE (Alfred)
- Philosophie Du Pouvoir, Presses Universitaires, Paris, ١٩٤٨.

POSENER (Georges)
- De la divinité du Pharaon, Paris, Société asiatique (Impr. nationale), ١٩٦٠.

REYBAUD (J.)
- Histoire des doctrines Economiques, ٢^e^ éd., Paris, ١٩٠٢.

SARTIAUX (Félix)
- La civilisation, Librairie Armand Colin. Paris, ١٩٤٥.

WALTON (Henri Alexandre)
- Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité, Paris: Hachette et Cie, ١٨٤٧.

ZEYS (Ernest)
- Traité élémentaire de droit musulman algérien, vol. ١. Jourdan, ١٨٨٥.

II - REFERENCES iN ENGLISH ٢ـ مراجع باللغة الإنجليزية

BREASTED (James Henry)
- A History of Egypt from the earliest times to the Persian conquest [C١٩٠٩], ٢^e^ ed., Charles Scribner's Sons, NEW YORK.

BROWN (J.A.C.)
- The Evolution of Society, Watts & Co, London, ١٩٤٧.

GARDINER (Alan Henderson)
- The Admonitions of an Egyptian sage, Leipzig, ١٩٠٩.
- Egypt of The Pharaohs: An Introduction, ٣^rd^ Edition, Oxford University Press, London , Oxford , New York
- The Eloquent Peasant , *in* JEA, IX (١٩٢٣)

GARDINER (A.H.) and CERNY (J.)
- The Turin Canon of Kings, Oxford, ١٩٥٢.

- Journal of Egyptian Archeology, ١, Oxford University Press, Oxford, ١٩٥٢.

GARDINER (Patrick)

- Theories of History, Patrick, London: Chatto and Windus, ١٩٥٩.

HAYES (William Christopher)

- The Scepter of Egypt, T. I, New York, ١٩٥٣.

MERCER (Samuel A.B.)

- The Pyramid texts, Kindle Edition by Samuel A.B. Mercer, ١٩٥٢.

MORGENTHAU (Hans J.)

- Politics Among Nations, New York, Third Edition, ١٩٥٠.

O'Leary (De Lacy)

- Arabic thought and its Place in History, London, ١٩٣٩.

PEET (Thomas Eric)

- A comparative Study of the Literatures of Egypt, , Palestine, and Mesopotamia, British Academy, Kraus Reprint, ١٩٢٩.

TAUBENSCHLAG (Rafael)

- Introduction to the Law of the Papyri, Revue Internationale des Droits de l'Antiquité, T. ١, ١٩٥٢

III - REFERENCES EN GERMAN ٣ـ مراجع باللغة الألمانية

SCHARFF (A.)

- Der Historische Abschnitt der Lehre für König Merikare GS BAW, ١٩٣٦.

VOLGELSANG

- Kommentar zu den Klagen des Bauren, Leipzig, ١٩١٣; Wilson, Ancient Near Eastern Texts.

VOLTEN (A.)

- Zwei altagyptisdhe politische Schriften (Analecta Aegyptiaca, IV) Copenhagen.

III - CITES SUR INTERNET ٤ـ مواقع على شبكة الإنترنت

http://ejabat.google.com/ejabat/thread?tid=٣e٠٠٤d١٣٩٨٨٨٣e٧f

Weber/max/Sociology of Religion, Beacon Press, Boston.

http://www.iraqnla-iq.com/opac/fullrecr.php?nid=١٢٧١٦٧&hl=ara

https://archive.org/details/Mo٣jamHadharat٣am