كلية الآداب

قسم الفلسفة

مدخل إلي الفلسفة السياسية

تأليف

د / ثناء عبد الرشيد المنياوي

مدرس الفلسفة السياسية

كلية الاداب بقنا

د / فيصل فتحي محمد حسن

دكتوراه في الفكر العربي المعاصر

كلية الاداب بقنا

الطبعة الاولي ٢٠١١م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ – الاسكندرية

مقدمة :

إن الفكر على اختلاف أنماطه وموضوعاته صفة ينفرد بها الإنسان دون سواه من بين سائر المخلوقات في هذا الكون ، وهو ثمرة من ثمار العقل البشري ينشا ويتراكم علي مر العصور ، نتيجة للجهد الذهني الذي يبذله الإنسان في سعيه لمعرفة الظواهر المتعددة المتباينة التي يعيش في كنفها . [١]

والفكر السياسي بصفة خاصة يفوق كل ضروب الفكر البشري الأخرى وذلك لاعتبارات كثيرة في مقدمتها : عراقة هذا الضرب من الفكر وسبقه لصور الفكر جميعا ، فحيثما تعدد الناس في مجتمع كان حتما أن يتأمر أحدهم أو أن يؤمروه عليهم . إذن فهو يبحث في قضايا : العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، الولاء السياسي ، الطاعة ، حقوق المواطن وواجباته ، سيادة القانون ، أشكال الحكومات تصنيف النظم السياسية ، ولاتصاله الوثيق بكيان الفرد وحرياته وحقوقه كما هو واضح من موضوعاته ، فهو لذلك أكثر أنواع الفكر البشري نسبية أو اعتبارية . [٢]

إذن الفكر السياسي علي هذا النحو تفاعل بين مفكر وعصر وبيئة وموقف أي انه استجابة المفكر لظروف وأحوال مجتمعه ، فهو إذن تاريخ للحقبة التي عاشها من جهة ، ودراسة لسيرته الذاتية من جهة ثانية ومن جهة ثالثة وأخيرة تحليل للمدركات والقيم والمؤسسات السياسية .

التي سادت سواء في ذلك العصر أو تلك التي أنتجتها أو طورتها قريحة المفكر [٣].

---

[١] **د . بكر مصباح تنيره ، تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى (بنغازي : جامعة قان تونس، ١٩٨٤) صـ١٣ .**

[٢] **د . جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ترجمة حسن جلال العروسي (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٤) – صـ ١٩ ٥٨٠**

[٣] **د . حسن الظاهر ، دراسات في تطور الفكر السياسي (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٥) مقدمة الكتاب .**

ومن هذا المنطلق سوف تكون موضوعات هذا الكتاب هي موضوعات سياسية بالدرجة التي سبق أن أشرنا إليها والتي يهتم بها الفكر السياسي ، ولكن قبل أن نعرض لهذه الموضوعات يجدر بنا أن نعرض للمعني اللغوي والاصطلاحي للمصطلحات الت الدراسة والعنوان منها :

السياسة:

تتكون كلمة سياسة وفقا للمصطلح اليوناني القديم من شقين (polis) أي المدينة او الدولة و (tkechne) أي فن التدبير والإدارة . وقد استخدم اليونان كلمة polities بمعني الدولة والدستور والنظام السياسي political order كذلك كانت تدل عندهم علي لفظ الجمهورية ، ولا تكون السياسة إلا حيث يكون المجتمع الإنساني أو تكون الدولة ، وحيث يقوم المجتمع الدولي وترتبط وحداته المختلفة في علاقاتها العديدة المتشابهة . فالسياسة هي إدارة شئون الجماعة الإنسانية ورعاية مصالحها والعمل لخيرها ، لا يختلف في ذلك رأي من أفلاطون وحتى برتراندرسل . [٤]

وفي المعجم الفلسفي فان كلمة سياسة politicis فرع من العلم المدني يبحث في أصول الحكم وتنظيم شئون الدولة . وأول من عني به من فلاسفة اليونان أفلاطون في كتابه " الجمهورية " وأرسطو كتابه " السياسة " وعني به من فلاسفة الإسلام الفارابي في " المدينة الفاضلة " مل من المال ومن المحدثين هوبز في كتاب " التنين " ويعتبر أرسطو واضع الأساس ال للنظريات الحديثة عن الحكم ، وبخاصة في تمييزه بين مختلف صور الحكومة ونظم الدولة .

أما كلمة سياسة في اللغة الإنجليزية فهي ترتبط بالحكم ، بمعنى في اللغة الإنجليزية ب علم الحكم أو هي العلم الذي يهتم بشكل وتنظم وإدارة أي دولة . وقد. أورد لها دوفرجيه

[٤] د . عبد الفتاح مصطفى غنيمة ، نحو فلسفة السياسة (الإسكندرية : دار الولاء للطباعة والنشر ١٩٨٣) صـ ٢٦ .

تعريفين في كتابه " فكرة السياسة " الأول يقول إن السياسة هي علم حكم الدول والثاني يقول إنها فن وممارسة حكم هذا المجتمعات الإنسانية .

هذا عن المصطلحات الأساسية الواردة في العنوان ، أما عن موضوعات هذا الكتاب فهي تنقسم إلي اربعة فصول أساسية ويشتمل كل فصل على مجموعه من المباحث والأفكار الفرعية

أما الفصل الأول فهو بعنوان : " فقه الدولة " وفيه سوف نعرض لمفهوم الدولة كما ورد في الفقه الغربي والفقه المصري ثم نعرض لمفهوم الدولة القومية أو الدولة كما هي في الواقع مع بيان أركانها الأساسية وهي [٥](الشعب – الإقليم – السلطة) ثم نعرض النظريات المفسرة لنشأة الدولة الحديثة وسوف نتقصى ذلك كله ونطبقه علي الدولة في الإسلام

أما الفصل الثاني : فهو بعنوان " فقه السياسة في الفكر الإغريقي " وسوف نعرض فيه للمحاولات التي سبقت أفلاطون وأرسطو في الحديث عن فلسفة الحكم والحاكم وتقديم صورة مثالية للحكم ونموذج أفضل للحاكم .

ثم سنعرض في باقي فصول الكتاب للحديث عن مجموعه من المفاهيم لا تنفصل عن منهجنا الذي التزمناه في هذا الكتاب ، إلا إننا لن نعرض لهذه المفاهيم بصوره عامه ولكننا آثرنا أن نعرضها عند مجموعة من المفكرين ، لعل قارئنا يستفيد من ذلك استفادة مزدوجة وهي معرفته لمجموعه من المصطلحات تتكرر كثيرا في حياتنا ثم يستفيد بفكر هؤلاء المفكرين ، فهم من رواد تحرير الأمة من جمودها الفكري وتأخرها العلمي واستعبادها السياسي وقد ركز هؤلاء المفكرين علي ضرورة بعث النهضة في الأمة ، وكان منهجهم يقوم علي العقل والعمل علي نهضته فتبنوا الإصلاح بطريقة جديدة تحارب التقليد ، وتفتح باب الاجتهاد وتحارب البدع

---

[٥] د . جميل صليبا ، المعجم الفلسفي (القاهرة : دار الكتاب المصري بالاشتراك مع بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧٨) ص ٦٧٩ ، ٦٨٠ م . (٢) Maurice Duverger , the idea of politics " Trans , by R , north , rmurphy Methuen , n.y : nelson , 7

والضلالات وانتشار الخرافات وتعمل علي بعث تعاليم الدين الإسلامي الصحيحة بين الجمهور وشرحها على وجهها الثابت الذي يأخذ بهم إلى ما فيه سعادتهم دنيا واخره .

أول هؤلاء المفكرين هو رفاعة رافع الطهطاوي الذي كان نافذة الشرق على الغرب والثاني هو جمال الدين الأفغاني والثالث هو الأمام محمد عبده المصلح والمجدد ومع هؤلاء المجددين سيكون :

الفصل الثالث وهو بعنوان مفهوم الحكم لدي (الطهطاوي – الأفغاني – محمد عبده) وسنعرض فيه لضرورة الحاكم عند هؤلاء المفكرين وكذلك موقفهم من الحكم الجمهوري وكذلك موقفهم من الحاكم في حالة فساده .

أما **الفصل الرابع** والأخير فقد عرضنا فيه لمفهوم اخر لا يقل خطورة وأهمية عن المفاهيم السابقة وهو مفهوم الحرية ومن هنا كان عنوان الفصل السادس وهو مفهوم الحرية لدي (الطهطاوي – الأفغاني – محمد عبده) وقد تناولنا فيه الحديث عن الحرية من منظور ثلاثي :

الأول المنظور الفلسفي : وعرضنا فيه لقضية مثيرة للجدل منذ ظهورها وحتى الآن وهي قضية الجبر والاختيار وهل الإنسان حر في أفعاله ؟ أم انه مجبر وليست لديه أي ملكة وقدرة علي الاختيار ؟ وما بين القول بالجبر والقول بالاختيار والتوسط بينهما كان عرضنا لوجهة نظر كل فريق وتفنيدها على الوجه الصحيح ووجهة نظر كل من الطهطاوي – الأفغاني ومحمد عبده .

والثاني المنظور السياسي : وقد عرضنا فيه للحديث عن مجموعه من الحريات التي آثارها هؤلاء المفكرين ومنها حرية الرأي والنشر وغيرها.

والثالث المنظور الاجتماعي : وقد آثرنا فيه لقضية في غاية الأهمية وهي قضية تحرير المرأة وما يتعلق بها من مسائل مثل تعلم المرأة وخروجها للعمل وقد كان لمفكرينا وجهة نظر إن كان قد اختلفوا حولها إلا أن جميع وجهات النظر التي عبر عنها كل من الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده قد اتفقت جميعها مع أصول الشريعة الإسلامية .

وقد ختمنا الكتاب بقائمة من المصادر والمراجع العربية والأجنبية

ونرجو العلي القدير أن يكون إلى جوارنا في كل ما يعن لنا من أمور وما يعترض طريقنا من صعوبات وان يجعله فاتحة خير وبركة علينا وعلى كل من اطلع عليه ولنعلم قبل ذلك أو بعد ذلك كله انه لو عمرت القلوب بالإيمان واستقام أمر الضمير والوجدان . ولو علم الحاكم انه لا مفر من وقوفه يوما أمام العادل الذي لا يظلم كي يحاسبه علي ما اقترف في حق نفسه وحق شعبه من مظالم وتعديات ، ولو وضع كل أمريء نصب عينيه أن الله سبحانه وتعالي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور لو حدث ذلك كله لانهارت جميع تلك الصعوبات والمشكلات أمام شطحات ذلك الإيمان الذي يضرب حينئذ بنور الله والله غالب علي أمره .

المؤلفان

د . ثناء عبد الرشيد المنياوي

مدرس الفلسفة السياسية

بكلية الآداب – بقنا

د .فيصل فتحي محمد حسن

دكتوراه في الفكر العربي المعاصر

كلية الاداب – بقنا

الفصل الأول :

فقه الدولـة

ويتضمن هذا الفصل المباحث الآتية :

تمهيد .

المبحث الأول : التطور التاريخي للدولة .

المبحث الثاني : أركان الدولة حديثاً وفي الإسلام .

المبحث الثالث : النظريات المفسرة لنشأة الدولة .

المبحث الرابع : السيادة حديثاً والسيادة في الإسلام .

تعقيب :

تمهيد :

اذ كان وجود الدولة هو أول مقومات النظام السياسي في الوقت الحاضر ، فإن المفكرين في مختلف العلوم الاجتماعية ، تسابقوا إلى احتوائها دراسياً من خلال محاولة تأصيل الكيفية التي وجدت بها في أول أمرها ، ويفترضون لذلك نظريات متعددة على حسب الخلفية المعينة التد يعايشها ثم يسايرونها تاريخيا حتى ظهور الدولة القومية بمعناها الحديث [٦]. كذلك اهتمت بدراستها العلوم السياسية كما سبق أن ذكرنا في المقدمة[٧] .

ليس هذا فحسب بل وجدت علوم آخري تحاول الاشتراك مع علم السياسة في اتخاذ الدولة هدفا للدراسة ، لعل من أولها وأهمها علوم القانون ، لدرجة أن هناك من يعرف الدولة بقوله: إن الدولة هي – جوهريا القانون ، والقانون هو جوهر الدولة[٨].

واهتمام فروع القانون بالدولة يختلف في الإطار وفي الهدف من الدراسة فعلى سبيل المثال : القانون الدستوري يهتم بدراسة الدولة انطلاقاً من كونها مؤسسة المؤسسات الدستورية ، والقانون الدولي : وهو الذي يهتم بدراسة الدولة كشخصية دولية متميزة بصرف النظر ، عن الاختلافات التي تطرأ على تكوينها الداخلي ، وتحديد اختصاصاتها في المجتمع الدولي ، أي مدى الحقوق التي يتمتع بها ، والواجبات التي تقع على كاهلها [٩].

وعليه فإن هذه الفروع المختلفة للقانون ، يحتويها جميعا علم السياسة الحديث انطلاقا من احتوائه على كل مجالات دراساتها ، التي تقوم بها حول موضوع الدولة ، فالقانون الدستوري والدراسات الدستورية بصفة عامة إنما تندرج تحت أحد فروع السياسة وهو فرع النظم السياسية . وسنحاول في هذا الفصل التعرف على الدولة بمفهومها حديثاً ، والتي يقال عنها أنها تمكنت

---

[٦]). د / عبد الرحمن خليفة ، في علم السياسة الإسلامي – مرجع سابق ص٦٣

[٧] انظر مقدمة الكتاب ، صـ٦ .

[8] Gierke (Otto) , Translated by ernest barkes , Natural law and Theiry of society , 1500 - 1800 (Boston : Beacn press) P.18

[٩] د / محمد حافظ عنيم ، الأصول الجديدة للقانون الدولي العام (القاهرة : مطبعة نهضة مصر ، ١٩٥٥) صـ ٩٨

إلى حد بعيد من تحقيق الأمن والرخاء والرفاهية لمواطنيها ، لنرى إذا ما كان الإسلام قد استطاع في تلك الفت القصيرة ة التي اصطلح على تسميتها فجر الإسلام إقامة دولة على هذا النمط ، وهل توفرت فيها مقومات الدولة حديثا من إقليم وشعب وسلطة ؟ وللتعرف على ذلك لا بد أولا من الحديث عن التطور التاريخي للدولة ، لأن الدراسة التاريخية ضرورية ولازمة لتكوين فكرة صحيحة عن الدولة .

المبحث الأول

التطور التاريخي للدولة

أ- الدولة قديماً :

إذا كانت الدراسة التاريخية لأية ظاهرة من الظواهر الاجتماعية أو السياسية تعتبر أمراً أساسياً ولازماً لتكوين فكرة صحيحة عن هذه الظاهرة ، حيث أنه لا يمكن تحديد أبعاد هذه الظاهرة من غير أن يكون هناك فكرة مسبقة وواضحة عن الظاهرة ، وعلم تاريخ الأشياء هو الذين يعين على الفهم الأفضل للأشياء أو الظواهر [١٠].

فالإنسان حين دخل إلى عصر الدولة ، فإنه لم يفعل ذلك فجأة وفي تاريخ محدد ومعلوم ، ولكن فعل ذلك بتأثير تطورات طويلة وبطيئة ، فخضعت لمؤثرات مختلفة ومتشابكة دينية واجتماعية واقتصادية وعسكرية ، تنطلق جميعاً نقطة أساس متفق عليها ، سبق أن أكدها أرسطو (٣٨٤ – ٣٢٢ ق . م) في بدايات التاريخ القديم من أن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع ([١١]) ومن أننا نولد دائماً وبالطبيعة أفرادا في جماعة . ولقد عرف الإنسان القديم نظام الدولة في إطار فكرة المدن السياسة في روما ، وأثينا ، واسبرطة ، ومدن الدلتا المصرية ، وفي أشور ، وبابل ، وفي مدن الهند ، والصين القديمة .

---

[١٠] د / عبد الرحمن خليفة ، في علم السياسة الإسلامي – مرجع سابق – صـ ٦٩.

[١١] أرسطو طاليس ، السياسة – ترجمة د / لحمد لطفي السيد (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٤٧) صـ٩٦.

ففي أثينا كانت الوحدة الرئيسية في بناء المجتمع اليوناني هي الدولة المدينة (Citey state) الدولة من وجهة النظر السياسية ، والمدينة من وجهة النظر الجغرافية [١٢].

وفي اليونان تناول أفلاطون (٤٢٩ – ٣٤٧ ق . م) مفهوم الدولة في محاوراته الفلسفية السياسية : (الجمهورية والسياسي والقوانين) ، وتصوره للدولة أثبت بصدق كيف يتطور فكر الفيلسوف من الذاتية إلى قدر أكبر من الموضوعية مع تقدم سنه وعمره ، فقد كان تصوره للدولة في محاورة الجمهورية خيالياً[١٣] . (١) وفي شبابه مغرقاً في المثالية ، بحيث كانت الدولة لدية تتصف بالنقاء فهو يقول : والمدينة الأولى مدينة الفطرة مثال البراءة السعيدة ليس لها من حاجات إلا الضرورية وهى قليلة ترضيها بلا عناء ، يقنع أهلها بالشعير والقمح والحنطة والثمار والخمر الخفيفة ، فيعيشون عيشة سليمة ويعمرون ولا يعرفون الفاقة ولا الحرب [١٤]. (٢) إلا أنه قد تراجع عن هذا التصور في محاورتيه التاليتين : السياسي والقوانين وذلك بعد أن تبين له استحالة تحقيق تلك الدولة المثالية ، فيستعيض عنها بفكرة الدولة المختلطة ، والتي تجمع ع بين مبدأ الحكم في النظام الملكي ، ومبدأ الحرية في النظام الديموقراطي لكي يتحقق الانسجام العام [١٥]. (٥) أما الدولة عند أرسطو فقد عرفها : بأنها نوع من الجماعة ، سال است امارات والجماعة هي اتحاد أفراد مختلفين يستطيعون بحكم ما بينهم من فوارق إشباع حاجاتهم عن طريق تبادل السلع والخدمات . وهذه الجماعة المكونة للدولة تختلف عن الجماعة المكونة للعائلة ، فهي جماعة يحكمها القانون أو الدستور ، ومن هنا نجد أرسطو يؤيد حكم وسيادة القانون ، أو الحكم الدستوري لكونه يمتاز بثلاثة عناصر رئيسية :

---

[١٢] د / عبد الفتاح غنيمة لنحو فلسفة السياسة (الإسكندرية : راوي للطباعة والإعلان ، ١٩٩٩) ص ٤٥ .

[١٣] أفلاطون ، الجمهورية نقلها إلى العربية حنا خباز (بيروت : دار القلم ، بدون) صـ ٥٦ .

[١٤] يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية (بيروت : دار القلم ، بدون)ص ١٠٠

[١٥] جورج سباين ، تطور الفكر السياسي – الكتاب الأول – ترجمة حسن جلال العروس م ١٠٠ . (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٤) صـ ٩٦ .

[١] أنه حكم يستهدف الصالح العام ، أو صالح الجمهور . وهو في هذا عض الحكم الطاعي أو الاستبدادي ، الذي يهدف كلا منهما لصالح طبقة واحدة أو فرد واحد .

[٢] أنه حكم قانوني تديره الحكومة وفقاً لقواعد عامة ، OR 8 تحكمية ، ولا تستطيع الحكومة معه ، أن تتجاهل العادات المرغبة أو العرف الدستوري .

[٣] الحكومة الدستورية تؤدي معنى حكومة المواطنين الراضين عن الحكم لا المرغمين عليه ، كما هو الحال في حكم الطاغية .

أما الدولة عند الرواقيين فهي دولة عالمية تحاول أن تحقق المثل السياسية العليا ، حيث تسعى إلى أخوه إنسانية في ظل القانون الطبيعي الذي ينبغي أن يتساوى الجميع أمامه دون أدنى تمييز إلا للعقل [١٦].

أما الدولة عند شيشرون (١٠٠ – ٤٣ ق . م) فهي كما صورها في مؤلفيه (الجمهورية والقوانين) دولة كاملة الأفراد فيها بالتساوي يسهم فيما بينهم وتهدف إلى تزويد أعضائها بالمنافع القائمة على العدل فهو يعرفها بأنها : جماعة معنوية أو هي مصلحة الناس المشتركة [١٧]. أما الدولة في الفكر المسيحي فهي تدور حول فكرة الولاء المزدوج ، وتعنى وجوب خضوع المسيحي لنوع من الولاء المزدوج ، فالإنسان يتكون من روح وجسد ، فالروح تتجه بالولاء نحو خالقها والتي تمثل سلطته في الأرض الكنسية ، والجسد يتوجه بولائه إلى السلطة القائمة

---

[١٦] **د / عبد الفتاح غنيمة ، نحو فلسفة السياسة – مرجع سابق – صـ ٦٤ .**

[١٧] **د / على عبد المعطى محمد ، الفكر السياسي الغربي (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٨) صـ ١٦٤ .**

علي الارض ، وافضت هذه الفكرية (الولاء المزدوج) إلى ازدواج في السلطة فظهرت السلطة االكنسية والسلطة الزمنية [١٨].

ب – الدولة في الإسلام :

ان الحديث عن الدولة في الإسلام ، يستلزم الحديث عن السياسة حيث لا حديث للدولة دون التطرق إلى موضوعات السياسة ، انطلاقا من أن الدولة في احد المباحث الرئيسية في علم السياسة بكل تقسيماته وفروعه ، ولذلك فسوف تفرد لذلك فصلا كاملا وهو الفصل الثالث .

ج – الدولة القومية :

عظل الخلاف بين الكنيسة والدولة طوال القرون الوسطى وحتى بداية العصر الحديث ، إلى أذن الله بظهور فكرة القومية ، والتي تعتبر منطلقاً جديداً في الفكر السياسي ظهر بعدها الدولة القومية ، ومن أهل العوامل التي دعمت مفهوم الدولة القومية [١٩].

[١] القضاء على فكرة ازدواج السلطتين .

[٢] ظهور فكرة السيادة .

[٣] محاربة الحكم المطلق وبلورة مبدأ القوميات .

[٤] القانون الطبيعي كفكرة سياسية .

فقد شن ميكافيللى هجوماً قاسيا على الكنيسة ، ابتغاء هدم فكرة ازدواج السلطتين ، وتوحيد السلطة في شخص الدولة ، وذهب إلى تركيز السلطة في يد الحاكم الذي حرره من كل مبدأ

---

[١٨] د / فايز صالح أبو جابر ، الفكر السياسي الحديث (بيروت : دار الجيل – بالاشتراك مع عمان : مكتبة المحتسب ، ١٩٨٥) من ٢٤ .أيضاً د / إبراهيم درويش ، علم السياسة (القاهرة : دار النهضة المصرية ، ١٩٩٢) صـ ٧٩ ،

[١٩] د . إبراهيم درويش ، علم السياسة – مرجع سابق – صـ ٧٩ ، ٨٠ .أيضاً / فايز صالح أبو جابر ، الفكر السياسي الحديث – مرجع سابق – صـ ٢٤

أخلاقي ، ولذلك فقد فصل بين الأخلاق والسياسية ، فهو يرى أن الإنسان واحد في كل زمان ومكان ، وانه تأثر في الماضي ، ويتأثر في الحاضر ، وسوف يتأثر في المستقبل ، بنفس البواعث والدوافع ، وأنه تعود على حل نفس المشاكل ، بنفس الوسائل ، وأنه بطبيعته اناني ، حقود ، خداع ، جبان ، لا تستثيره إلا منافعه ، ولا تحركه إلا مصالحة ، ولذا كان على الحاكم أن يقمع تلك النواحي في نفوس الناس ، وأن يجعل من نفسه شخصاً مهاباً مثيراً لخوف رعاياه ، مستشيراً ذاته وحدها دون أن يلجأ إلى استشاره إنسان [٢٠].

ويعتبر ميكافيللي (١٤٦٩ – ١٥٢٧) بهذه الفلسفة ، أول من أظهر فكرة القومية في بداية العصر الحديث للفكر السياسي بعد انتهاء العصور الوسطى ، حين جاهد من أجل توحيد إيطاليا وتوحيد وحدتها القومية [٢١].

اما من السيادة فياتي جان بودان (١٥٣٠ – ١٥٩٦) الذي يرتبط اسمه بفكرة السيادة في مفهومها الفلسفي الذي ظهر في بداية العصر السياسي الحديث مع مفهوم الدولة القومية .

ونقطة الانطلاق في فكر بودان من الدولة القومية ، هو إرجاعه أصل نشأة الدولة إلى العائلة ، ولكن ما يهم هنا هو أن فكرة السيادة دعمت الشخصية المستقلة للدولة القومية ، وأكدت وحدة السلطة فيها ، وكان ذلك دفعة رائعة لمفهوم الدولة القومية بعد الجهد الذي بذله ميكافيللي في سبيل القضاء على سلطان الكنيسة وهدم ازدواج السلطتين [٢٢].

---

[٢٠] د / على عبد المعطى ، الفكر السياسي الإسلامي – مرجع سابق – ص ٢٢٣

[٢١] د / فاروق سعد تراث الفكر السياس قبل الأمير وبعده – ط ٢٣ (بيروت : دار الأفاق الجديد، ١٩٩٩) ص ٢٥٣,٢٥٤

[٢٢] هربرت مار دماء المال ، والثورة – النجمة فولد زكريا (القاهرة : دار الكتاب العربي ، ١٩٧٠ ص١٧٧

فالسيادة عند بودان هي السلطة العليا على المواطنين والرعايا التي لا تحكمها أي قوانين [٢٣] ، ومع السيادة آتي توماس هوبز (١٥٨٨ – ١٦٧٩) الذي لم يكن يهتم بكون الدولة تتخذ شكل الديمقراطية ، أو الأوليجاركية ، أو الملكية المقيدة ، مادامت تؤكد سيادتها في علاقتها بالدول الأخرى ، وتحتفظ بسلطتها بالنسبة إلى مواطنيها ، فركز السيادة في شخص الملك من خلال فكرة الفلسفي في نظرتي القانون الطبيعي ، والعقد الاجتماعي ، ويتركز فكره على المنطق ، والطبيعة دون الأفكار الدينية ، كان ذلك دعما لمفهوم الدولة القومية [٢٤].

أما جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) فقد خالف سابقة هوبز ، حيث ركزلوك السيادة في الشعب إيمانا منه بسيادة القانون ، وبالحريات السياسية للفرد .

اما روسو (١٧١٢ – ١٧٧٨) فيلسوف الإرادة العامة ، فيرى في الدولة شخصا سياسياً يعبر عن نفسه عن طريق تلك الإرادة العامة [٢٥] التي تميز الدولة عن غيرها من المؤسسات المختصة الأخرى ، وفكرة الإرادة العامة لم تكن إلا استمرار لفكرة السيادة المترتبة على عملية التعاقد في العقد الاجتماعي .

أما هيجل فهو بحق فيلسوف الدولة ، حيث مجدها وأضفى عليها القداسة فالدولة عنده : هي التي تتولى كل المهام الروحية والدينية . فهي تشرف على تربية مواطنيها ، وثقافتهم ولها أن تشرف على المهام الدينية ، فلها السلطة المطلقة على أفرادها ، ولها أيضاً السيادة المطلقة من حيث وجودها على المستوى الدولي [٢٦].

---

[٢٣] د / فاروق سعد ، تراث الفكر السياس قبل الأمير وبعده – مرجع سابق –- صـ ٢٥٤

[٢٤] هربرت مار كيوز ، العقل والثورة ترجمة فؤاد زكريا – مرجع سابق • – صـ ١٧٧ ، ١٧٨ .

[٢٥] د / فاروق سعد ، تراث الفكر السياسي قبل الأمر وبعده – مرجع سابق – – صـ ٢٦٤ .

[٢٦] هيجل ، أصول فلسفة الحق ترجمة د / إمام عبد الفتاح إمام ط ٢ (بيروت : دار التوير للطباعة والنشر ، ١٩٨٣) – صـ ٥٤ ، ص ٥٥

والدولة عند هيجل هي الموجه للتطور القومي ، وهي تمثل التطور الفكري الذي يجمع بين الأسرة والمجتمع ففيهما جماعتها ووحدتهما ، وحقيقتهما ، ويتمثل في الدولة أيضاً نظام أخلاقي ، كما تتصهر في إرادتها الحرة إرادات الأفراد .

مما سبق نستنتج أن مفهوم الدولة – كفكرة فلسفية – عاشت في تصورات الفلاسفة والباحثين وقد استهدفت دولة في صورة (أكمل)مما هي عليه ، أي تصور مفهوم الدولة (كما ينبغي أن يكون) لا كما هي كائنة . أما الدولة في الواقع السياسي فهي تختلف عن ذلك .

د – مفهوم الدولة في الواقع السياسي :

من الموضوعات التي أثارت خلافا فقهيا كبيراً ، إذا أن كل فقيه يحاول إيجاد تعريف يبرز طابع الدولة ، ويميزها عن غيرها من النظم والهيئات [٢٧] ومن ثم كثرت التعريفات وتباينت ، ولا يفيد هنا القيام بحصر التعريفات مع صعوبة الوصول إلى مثل هذا الحصر ، ولكن المهم هو ذكر بعض التعريفات ، على سبيل الاهتداء بها في الإحاطة بمضامين أو عناصر الدولة ، وأركانها من خلال التعريف .

١ – التعريف بالدولة في الفقه الغربي :

يعرفها الفرنسي آسمان Esmein بأنها التشخيص القانوني لأمة ما . ويعرفها كاريه دى مليبرج Carre de Malberg بأنها مجموعة من الأفراد مستقلة على إقليم معين ، ولها من التنظيم مما يجعل للجماعة في مواجهة الأفراد سلطة عليا آمرة .

---

[٢٧] **د / زكى . محمد النجار : القانون الدستوري والأنظمة السياسية (القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٩٣) صـ ٩٤ .**

ويعرفها الإنجليزي هولاند Holland بأنها مجموعة من الأفراد يقطنون إقليما معيناً ، ويخضعون لسلطة الأغلبية أو سلطان طائفة منهم ويعرفها الرئيس الأمريكي ولسن Wilson بأنها : الشعب منظم ،خاضع للقانون ، يقطن أرضا معينة [٢٨].

٢ – في الفقه المصري :

ويعرفها الدكتور مصطفى أبو زيد فهمي : بأنها التشخيص القانوني لشعب ما يعيش على إقليم معين ، وتقوم فيه سلطة سياسية ذات سيادة [٢٩].

ويعرفها د / عبد الحميد متولي : بأنها الشخص المعنوي ، الذي يمثل قانونا أمة تقطن أرضا معينة ، والذي بيده السلطة العامة أو كم يسمونها السيادة[٣٠].

ويعرفها الدكتور ثروت بدوى بأنها : تجمع بشرى ، يرتبط بإقليم محدد يسوده نظام اجتماعي ، سياسي ، وقانوني ، موجه لمصلحتها المشتركة ، وتسهر على المحافظة على هذا التجمع سلطة مزودة بقدرات تمكنها من فرض النظام ومعاقبة من يهدده بالقوة [٣١].

كما عرفها الدكتور سليمان الطماوي بأنها : مجموع كبير من الناس ، يقطن على وجه الاستقرار إقليماً معيناً ، ويتمتع بالشخصية المعنوية ، والنظام والاستقلال السياسي [٣٢].

وعلى ذلك يمكن تعريف الدولة بأنها : شعب مستقر ، على إقليم معين ، ويخضع لحكومة أو سلطة سياسية معينه [٣٣].

---

[٢٨] د / محمد كامل ليلة ، النظم السياسية (الدولة والحكومة) (القاهرة : دار الفكر العربي بدون) صـ ٢١ ، ٢٢

[٢٩] د / مصطفى أبو زيد فهمى ، النظرية العامة للدولة (الإسكندرية : دار المطبوعات الجامعية ، ١٩٩٧) صـ ٢٣ .

[٣٠] د / عبد الحميد متولى ، القانون الدستوري والأنظمة السياسية – صـ ٣٠ .

[٣١] د / ثروت بدوي ، النظم السياسية (القاهرة دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع ١٩٨٦) صـ٢٨ .

[٣٢] د / سليمان الطماوي ،: النظم السياسية والقانون الدستوري **– صـ ٣٠**

[٣٣] **د/ محمد كمال ليلة ، النظم السياسية – مرجع سابق – ص ٢٩ ، ٣٠**

المبحث الثاني

أركان الدولة حديثاً وفي الإسلام

أتفق الفقهاء على وجود ثلاثة أركان للدولة هي :

١-الشعب .

٢- الإقليم .

٣- الحكومة أو السلطة السياسية .

على أن ثمة ركن آخر ، اختلف الفقهاء حول مدى لزومه لقيام الدولة وهو الاعتراف الدولي [٣٤]، كما تضيف الدكتورة سعاد الشرقاوي ركنا رابعاً ، ، وهو ضرورة وجود نظام اجتماعي واقتصادي وسياسي وقانوني ، يتمسك الجميع بتحقيقه [٣٥].

١- الشعب :

لا يمكن تصور وجود دولة بدون الشعب ، والشعب هو مجموعة من الأفراد تتكون من ذكور وإناث لضمان استمرارية بقاء الشعب وتجدده ، وقد ذهب بعض الفقهاء إلى اشتراط عدد معين لهؤلاء الأفراد ، كمليون مثلا أو أكثر بحيث إذا قل الأفراد عن هذا العدد لا توجد الدولة ، ولكن معظم الفقه لا يرى ذلك [٣٦].

بمعنى أنه لا يشترط أن يبلغ عدد هؤلاء الأفراد حدا معينا فعلى سبيل المثال : فإن شعب الصين يربو حالياً على المليار ومائتي مليون نسمة ، ويقترب شعب الهند من هذا الرقم ، على

---

[٣٤] عن هذا الركن والاختلاف حوله أنظر ، د / محمد أحمد فتح الباب ، النظم السياسية ، الطبعة الأولى (القاهرة : دار النهضة العربية ، ٩٩ / ٢٠٠٠) ص٤٣

[٣٥] د / سعاد الشرقاوي ، النظم السياسية في العالم المعاصر (القاهرة : دار النهضة العربية بدون) صـ ٢٦ . أيضا : د / صلاح الدين فوزي ، النظم السياسية (المنصورة : مكتبة الجلاء الجديدة ، ١٩٩٤) صـ ١٠١ .

[٣٦] د / محمد رفعت عبد الوهاب ، النظم السياسية (الإسكندرية : دار المطبوعات الجامعية ١٩٩٣) صـ ١٧ .

حين لا يتجاوز عدد السكان في بعض الدول عشرات الآلاف ، كما في إمارة موناكو ، والفاتيكان ، ودولة قطر العربية [٣٧].

ولكن ينبغي لكي تكون الدولة قوية ومهابة ، أن يكون عدد شعبها معقولاً ولكن بشرط أن يتحقق لهذا الشعب قدراً مناسبا من التقدم والرقى الحضاري ، فمجرد الكثرة العددية لسكان الدولة لا تحقق لها الرفعة والازدهار ، وإنما يتحقق ذلك بالعمل الجاد المخلص والدؤوب ، والأخذ بكل أسباب العلم والتحضر بين الشعب والأمة .

وللشعب مدلول اجتماعي وآخر سياسي ، فمدلوله اجتماعيا : فهو عبارة عن الأفراد الذين يقيمون على إقليم الدولة ، والذين ينتسبون إليها عن طريق التمتع بجنسيتها ، ويطلق على هؤلاء رعايا الدولة الوطنيين .

أما مدلول الشعب السياسي فهو عبارة عن الأفراد الذين يتمتعون بالحقوق السياسية ، وهؤلاء عبارة عن جمهور الناخبين الذين لهم حق مباشرة الحقوق السياسية ، ولا جدال أنه يخرج عن هؤلاء بعض أفراد الدولة الذين لم يتوافر لهم هذه الحقوق الأخيرة[٣٨] .

أما الأمة فهي عبارة : عن جماعة من الناس يربط بينهم الرغبة في العيش معاً نتيجة الإحساسات المتشابهة ، وكذلك نتيجة تراث مشترك من العادات والأخلاق والذكريات ، وروابط ترجع إلى الدين واللغة والجنس ، وهذه الجماعة باستقرارها في بقعة معينة من الأرض تتوثق الصلات بين أفرادها ، وتشتد الروابط بينهم وتقوى بمرور الزمن[٣٩] .

ولكن لا يشترط لقيام الأمة تواجد كل هذه الشروط السابقة وإنما يكفي أن يستوطن مجموعة من الأفراد إقليما معينا بدافع الرغبة في العيش معاً [٤٠].

---

[٣٧] د / محمد أحمد فتح الباب ، النظم السياسية – مرجع سابق – صـ ٢٤ .

[٣٨] د / محسن خليل ، القانون الدستوري والنظم السياسية (القاهرة : بدون ، ١٩٨٧) ص ٢٦٤،٢٦٥ .

[٣٩] د / محمد كامل ايلة ، النظم السياسية (الدولة والحكومة) – مرجع سابق ٤٢

[٤٠] د / ثروت بدوي ، النظم السياسية – مرجع سابق – صـ ٢٩ .

وأحياناً تنقسم الأمة الواحدة بسبب الظروف السياسية بين عدة دول وعدة شعوب ، مثال ذلك الأمة العربية التي لها جميع المقومات المثالية للأمة الواحدة ومع ذلك موزعة بين عدة دول ، لكل منها شعبها من الناحية القانونية[٤١] .

وعلى العكس قد يجمع شعب الدولة في الأصل أمماً مختلفة ، مثل سويسرا التي تجمع مجموعات أممية ثلاث : مجموعة تنتمي للامة الألمانية ، ومجموعة تنتمي للأمة الفرنسية ، ومجموعة ثالثة تنتمي للامة الإيطالية مفاد ما تقدم عدم التطابق بين فكرة الشعب والأمة ، على أن الواقع العملي يعمل على جذب طرفي الفكرتين معا لتتقاربان حتى تكاد تنطبقان ، فالدولة المكونة من عدة أمم تكون عرضة للتفكك مثل ما حدث لإمبراطورية النمسا والمجر والإمبراطورية التركية ، بعد الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٨ ، وكما حدث مؤخرا للاتحاد السوفيتي عام ١٩٩٠ ولا يحول ذلك دون انصهار العناصر المتعددة فيها واندماجها في شعب واحد كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية [٤٢].

إذا كان هذا هو مدلول الشعب ، والأمة الفرق بينهما ، فيجدر كذلك الإشارة إلى مصطلح أخر وهو السكان فما هو مدلوله ؟ يقصد بالسكان : جميع من يقيم على إقليم الدولة سواء أكانوا من شعب هذه الدولة (بمدلوله الاجتماعي والسياسي) أو من الأجانب الذين لا ينتسبون إلى جنسية الدولة ، والذين لا تربطهم بهذه الأخيرة سوى رابطة الإقامة على إقليمها وهكذا يتضح اتساع مدلول السكان عن مدلول الشعب الاجتماعي ، واتساع مفهوم هذا الأخير عن مدلول الشعب السياسي [٤٣].

---

[٤١] د / محمد رفعت عبد الوهاب ، النظم السياسية – مرجع سابق – صـ ١٩ .

[٤٢] د / محمد أحمد فتح الباب ، النظم السياسية – مرجع سابق ص٢٦.

[٤٣] د / محسن خليل ، القانون الدستوري والنظم السياسية – مرجع سابق – ص ٢٦٦ .

- **الشعب والأمة في الدولة الإسلامية**

سبق أن ذكرنا في تعريفنا للدولة أنها مجموعة من الناس تستقر في إقليم معين ، وتخضع لسلطة سياسية ، وإذا طبقنا هذا المفهوم على دولة الإسلام الأولى ، لوجدنا أن الأركان الثلاثة قد توافرت للدولة الإسلامية منذ قيامها بعد هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ، وعن الركن الأول :

فهناك من الباحثين من يذهب إلى أن الأساس الذي يعتمد لتحديد مفهوم الشعب في الدولة الإسلامية هو الدين[٤٤]، فيؤكدون أن المسلمين المقيمين في دار الإسلام هم الذين يكونون شعبها وأن غيرهم أجانب وذهب البعض الآخر وهو ما نتفق معه في إلى أن الشعب في الدولة الإسلامية قد تكون من المسلمين وأهل الذم في دولة الإسلام .

فأهل الذمة ، كما أشرنا إليهم من قبل عند الحديث عن الوثيقة النبوية وكذلك عند الحديث عن الأقليات في الدولة الإسلامية – قد توافر في شأنهم ما يسمى الآن رابطة الجنسية ، فقد سوى الرسول صلى الله عليه وسلم في الوثيقة التي أصدرها في المدينة بين المواطنين المسلمين وغير المسلمين ، في الحقوق العامة والخاصة ، فكفل لهم الحرية الشخصية ، وحرية التعبير ، وحرية الفكر والعقيدة وكانت القاعدة في المعاملة هي : لهم مالنا وعليهم ما علينا مما يقتضى الاعتراف في المعاملة لهم بصفة المواطنة[٤٥] .

وإذا كانت هناك بعض الاستثناءات تتعلق بصفة خاصة ببعض الحقوق السياسية ، فهي استثناءات يفرضها اختلاف العقيدة في دولة تقوم على أساس العقيدة الدينية ، أما الأمة فقد وردت في بعض آيات القرآن الكريم ، وكذلك في السنة النبوية المطهرة ، وتطلق على جماعات متنوعة ، ومن ثم كان معناها في النهاية هو الجماعة دون تحديد ، فمثلاً في قولة تعالى (

---

[٤٤] د / سمير عالية ، نظرية الدولة وآدابها في الإسلام – مرجع سابق – ص٣٣.أيضاً د / حازم عبد المتعال الصعيدي ، نظرية الدولة الإسلامية – مرجع سابق ص ... ٢١٠ .

[٤٥] د / محمود عاطف البنا ، الوسيط في النظم السياسية (بدون : بدون ، ١٩٩٦ م) صـ٣١

كنتم خير أمة) يريد أهل أمة أي كنتم خير أهل دين ، ، والأمة بمعنى مثل قوله تعالى ((وادكر بعد أمة)) [٤٦] أي بعد حين ، وكذلك في قولة تعالى : ((ولئن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة))[٤٧] أي بعد حين [٤٨] هذا معناه أن مفهوم الأمة في الإسلام أرحب وأوسع مما هو عليه في النظم الوضعية ، وأن الرباط الأساسي الذي يربط أفراد الأمة الإسلامية هو وحدة العقيدة ، إذ يكون المسلمون قاطبة – على اختلاف ألوانهم وأجناسهم ولغاتهم ومواقع أوطانهم – الأمة الإسلامية الواحدة (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله)[٤٩]

٢ – الإقليم :

يلزم لقيام الدولة أن يستقر الأفراد على إقلم معين ، فالقبيلة المتنقلة لا تعتبر دولة وفقاً للرأي السائد ، ولو قامت من بين أفرادها هيئة مباشرة سلطات الحكومة [٥٠].

وإقليم الدولة لا يشمل سطح الأرض أو الإقليم الأرضي فقط وإنما يشمل أيضاً ما يوجد فوق الأرض من انهار أو بحيرات أو خلجان ، وكذلك ما يلاحق الأرض من البحر الإقليمي ، كما يشمل الإقليم إلى جانب الأرض اليابسة والمياه الطبقات الهوائية أو الجوية التي تعلو فوق الأرض والماء [٥١].

وعلى ذلك فإقليم الدولة يشمل : إقليم أرضى وإقليم مائي ، وإقليم جوى .

الإقليم الأرضي

---

[٤٦] سورة يوسف ، آية : ٤٥ .

[٤٧] سورة هود ، آية : ٨ .

[٤٨] الرازي ، مختار الصحاح – مادة أمم – جـ ١ (لبنان : مكتبة لبنان ، ١٩٨٦) صـ ١٠ .

[٤٩] سورة آل عمران ، آية : ١١٠ .

[٥٠] د / سعد عصفور ، المبادئ الأساسية في القانون الدستوري والنظم السياسية – (الإسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨٠) صـ ١٠٩ ، ١١٠ .

[٥١] د / محمد رفعت عبد الوهاب ، النظم السياسية – مرجع سابق – صـ ١٩ .

يتحدد الإقليم الأرضي بمساحة معينة من الأرض ، تحدها حدود ا معينة[٥٢] وتمارس فوقها الدولة سيادتها .

ولا تشترط مساحة معينة ، فهناك الدول العظيمة المساحة كالاتحاد السوفيتي ثم الصين والولايات المتحدة ، كما توجد الدول الصغيرة كسويسرا ولكسمبورج ولكن لا يهم مدى اتساع الإقليم ، فأتساع الإقليم أو ضيقة يؤثر في قوة الدولة ولكن لا يؤثر في مبدأ وجودها ذاته [٥٣].

كذلك لا يهم أن يكون الإقليم متصلاً بدون فواصل مائية أو طبيعية أو سياسية مثل الدولة العربية ، أو مع وجود فواصل من أي نوع بين الإقليم الواحدة مثلما وحدة مصر وسوريا ، وكذلك باكستان الغربية والشرقية التي انفصلت عنها لتتكون دولة بنجلاديش ، ولاشك أن عدم وجود فواصل بين أجزاء الإقليم يكون أفضل لحمايته خارجياً وداخلياً ، ولكن وجود الفواصل أو عدمه لا يؤثر في ركن إقليم الدولة[٥٤] .

الإقليم المائـي

ويقصد به أجزاء إقليم الدولة التي تغطيها المياه . ويمكن التمييز بين نوعين من الإقليم المائي الأول : يشمل ما يسمى (بالمياه الداخلية) كالأنهار والوديان الجارية داخل إقليم الدولة ، وكالعيون والبحيرات الداخلية ، وهذا النوع يخضع لسيادة الدولة الكاملة كإقليم الأرض سواء بسواء [٥٥].

أما النوع الثاني فهو ما يسمى بالبحر الإقليمي ، و يقصد به ذلك الجزء من البحار والمحيطات الملاصقة لإقليم الدولة الأرضي والجزر التابعة لها .

---

[٥٢] د / محسن خليل : القانون الدستوري والنظم السياسية – مرجع سابق – ص ٢٦٧ ، ٢٦٨ .

[٥٣] د / محمد مرغني خيرى : الوجيز في النظم السياسية (القاهرة : مطابع حلوان ، ١٩٩٨) ص١٥

[٥٤] د / محمد رفعت عبد الوهاب : النظم السياسية – مرجع سابق – صـ ٢٠ .

[٥٥] د / محمد مرغنى خيرى ، الوجيز في النظم السياسية – مرجع سابق – صـ ١٧،١٦

وبطبيعة الحال فإن الدول التي يكون لها بحر إقليمي ، إنما هي الدول الساحلية المطلة على البحار أو المحيطات.

ويعترف القانون الدولي للدول بسيادة كاملة تقريباً على البحر الإقليمي .

الإقليم الجوى

يقصد بذلك الفضاء الجوى الذي يعلو الإقليم الأرضي [٥٦] وقد زادت أهمية هذا الإقليم في النصف الثاني من القرن العشرين ، بعد تطور استخدام الطائرات وارتياد الفضاء بالسفن الفضائية والأقمار الصناعية ، وإزاء ذلك فإن الرأي السائد في القانون الدولي يعترف لكل دولة بالسيادة على هذا الإقليم فلا يجوز انتهاكه سواء بالطائرات أو بالأقمار الصناعية بغير استئذان الدولة .[٥٧]

عموماً تظهر أهمية ركن الإقليم بمظاهرة المختلفة السابقة بكونه النطاق الذي تباشر فيه الدولة سلطتها ، فالدولة إنما تمارس ما لها من سلطة داخل نطاق إقليمها سواء الأرضي أو المائي أو الجوى ، ويمتنع عليها بالتالي أن تتعدى في ذلك هذا النطاق الإقليمي ، وإلا اعتبرت قد اعتدت على سلطة دولة آخري [٥٨]

لأنه وفقا لمبادئ القانون الدولي العام فإنه لا يجوز لإحدى الدول ، أن تتدخل في الشئون والأحداث التي تقـ في إقليم دولة أخرى ، وإلا اعتبر ذلك بمثابة انتهاك لسيادتها واعتداء على ا استقلالها . [٥٩]

---

[٥٦] د / محسن خليل ، القانون الدستوري والنظم السياسية – مرجع سابق – ص ٢٦٩، ٢٧٠ .

[٥٧] د / أحمد محمد فتح الباب ، النظم السياسية – مرجع سابق – –ص ٣٣ .

[٥٨] د / محسن خليل ، القانون الدستوري والنظم السياسية – مرجع سابق – صـ ٢٧ .

[٥٩] د / محمد نصر مهنا ، في نظرية الدولة والنظم السياسية (الإسكندرية : المكتب الجامعي الحديث ، ٢٠٠١) صـ ٢٩٠

إقليم الدولة الإسلامية

ارتبط وضع الإقليم في المفهوم الإسلامي بنظام الدولة برابطة حتمية ، ذلك أن النظام الإسلامي يقسم المعمورة إلى دارين : دار الإسلام ودار المحاربين .

ففي دار الإسلام (أو دولة الإسلام) يكون الإقليم خاضعاً لولاية المسلمين وتطبق عليه الشريعة الإسلامية . ويعني ذلك أن عنصر الإقليم هو الذي يحدد دار الإسلام ، إذ فيه تسود الشريعة الإسلامية التي تطبقها دار الإسلام .[٦٠]

بالإضافة إلى ذلك فإن الإقليم بالمعنى المتعارف عليه قد أشار إليه القرآن الكريم على نحو يتضمن تصوير الإقليم البرى (اليابسة) ففي قولة تعالى : (يأيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربون المسجد الحرام بعد عامهم هذا [٦١] تصوير للإقليم ، لأن الحرم الذي منع المشركون من قربة هو عبارة عن مساحة من الأرض لها حدودها التي يجب ألا يقربها المشركون ، فضلاً عن أن الرسول قد حدد حدود الدولة المدينة (يثرب) ، حيث احتوت أول وثيقة دستورية في دولة الإسلام (الصحيفة النبوية) ، على ذكر للقبائل الخاضعة لها كل قبيلة ، ومن المعلوم أنه كان لكل قبيلة من هذه القبائل آبارها وأرضها على نحو محدد ومعروف للجميع [٦٢]

هذا معناه أن الصحيفة النبوية قد حددت إقلم الدولة الناشئة بمجموع أقاليم هذه الجماعات ، وتكون قد حددت هذا الإقليم بحدود مجموع أقاليم هذه القبائل [٦٣].

---

[٦٠] **د / سمير عالية ، نظرية الدولة وآدابها في الإسلام – مرجع سابق ص ٣٦**

[٦١] **سورة التوبة ، آية : ٢٨**

[٦٢] **د / داود الباز ، بناء الدولة (المفهوم – الأركان – الشكل) في الشريعة الإسلامية والنظم الوضعية (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٩٦) صـ ٣٧ ، ٣٨ .**

[٦٣] **د / عبد الرحمن خليفة ، في علم السياسة الإسلامي – مرجع سابق – – م (٣٢ . ٣٦ . ٢٨١،٢٨٢**

هذا بالنسبة للإقليم الأرضي ، أما بالنسبة للإقليم البحري فإنه لم يكن موضع دراسة العلماء المسلمين لحداثة معرفتهم بالبحار : وكذلك الحال بالنسبة الإقليم الجوى فغنى عن القول ، بأن القضاء لم يكن موضوع اهتمام الفقه الإسلامي كونه لم تعرف أهميته في العالم إلا في القرن العشرين ، عندما أصبح الفضاء مجالا لوسائل الانتقال الجرى [٦٤].

٣ – الحكومة أو السلطة السياسية

لا يكفى لنشوء الدولة أن يستقر شعب على إقليم معين ، وإنما يلزم أيضاً أن تقوم بين أفراده حكومة Government تباشر السلطات باسم الدولة[٦٥] .

وفي الغالب يكون قيام الهيئة الحاكمة برضا الشعب أو أغلبيته ، ولكن قد يحدث في بعض الأحيان أن تنصب هذه الهيئة الحاكمة عن طريق القوة ، أو القسر ، ومعظم النظم العسكرية أو القائمة على الانقلاب العسكري من هذا النوع .

والأفضل بطبيعة الحال أن تكون الهيئة الحاكمة وطنية أي يكون أفرادها من نفس أبناء الشعب الذي يحكمونه ، وإلا فإنها لن تكون دولة مستقلة أو كاملة السيادة [٦٦].

ومن ناحية ثالثة ينبغي أن تكون الهيئة الحاكمة مستقلة بحيث تكون وحدة سياسية قائمة بذاتها ، فلا تكون مندمجة أو تابعة لوحدة سياسية أخرى .

ولكي يكون هناك مجتمع منظم فلن يكون من غير سلطة تسوسه ، ويتحقق وجود السلطة حين يقسم أفراد المجتمع إلى فئتين فئة قوية تسيطر .

---

[٦٤] **د / سمير عالية ، نظرية الدولة وآدابها – مرجع سابق – صـ٣٨**

[٦٥] **(٢) د / سعد عصفور ، المبادئ الأساسية في القانون الدستوري والنظم السياسية – مرجع سابق (٣ ص ١١١,١١٢)**

[٦٦] **د / محمد مرغنى خير جيز في النظم السياسية – مرجع سابق – ص ... ١٩**

وتحكم ، وفئة أخرى محكومة تخضع وتطيع ، وبهذا وحدة تتحول الجماعة إلى مجتمع منظم يتم فيه التوافق بين الغرائز الفردية ، والغرائز الجماعية في الإنسان[٦٧] .

وبتوافر العناصر الثلاثة السابقة (الشعب ، الإقليم ، السلطة السياسية) تنشأ الدولة ويتحقق لها الوجود القانوني ، ويتم الاعتراف بالدولة من جانب باقي الدول الأخرى ، وهذا هو العنصر المختلف عليه أو ركناً رابعاً من أركان الدولة [٦٨].

وقد استقر فقه القانون الدولي وكذلك فقه القانون الدستوري على أن الاعتراف ليس شرطاً أو ركنا في وجود الدولة ، وإنها هو مجرد إقرار وتسليم من جانب الدول الأخرى لقيام الدولة الجديدة بتحقيق أركانها الثلاثة السابق الكلام عنها . فالاعتراف أثره فقط هو العلاقات الدولية أو الخارجية بين الدولة الجديدة مع الدول الأخرى [٦٩].

- سلطة الدولة الإسلامية:

إذا كان وجود سلطة عليا منظمة للدولة هو ركن أساسي لازم لقيامها ، فمن الطبيعي أن يكون هذا الركن لازما أيضاً لقيام الدولة الإسلامية [٧٠].

وقد قامت هذه السلطة السياسية في دولة المدينة التي قامت بعد الهجرة النبوية ، وتكشفت هذه السلطة في المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار في أروع عملية انصهار اجتماعي في تاريخ المجتمعات ، وبرزت مظاهر تلك السلطة في قيادة الرسول للدولة الإسلامية ، وإصدارة أول وثيقة والتي ورد فيها : (وأنه ما وقع من حدث أو شجار فإن مرده إلى الله ورسوله ...) .

---

[٦٧] د / محمد أحمد فتح الباب ، النظم السياسية – مرجع سابق – صـ ٣٨ .

[٦٨] د / محسن خليل ، القانون الدستوري والنظم السياسية – مرجع سابق – – – صـ ٢٧٤ .

[٦٩] د / محمد رفعت عبد الوهاب ، المبادئ الأساسية – مرجع سابق – صـ٢٢ .

[٧٠] د / سمير عالية ، نظام الدولة والقضاء والعرف في الإسلام (دراسة مقارنـه) (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٩٧) صـ ٤٤ . –

كما تمثلت هذه السلطة في إرساء الرسول لدعائم الدولة الجديدة وترسيخ سلطانها وتوضيح نظامها وإدارة أعمالها ، واختيار قيادة الجيوش والولاة والقضاة فيها وتوجيه الشعب والقادة الوجهة الصحيحة التي حققت لهم النصر في دعوتهم والنجاح في دولتهم .

خصائص سلطة الدولة الإسلامية[٧١]

أ- **إقامة شريعة الله :** تهدف السلطة في الدولة الإسلامية إلى جانب الأهداف التي تنشرها السلطة السياسية في النظم الدستورية ، إلى تحقيق أهداف وغايات دينية ، وتكمن هذه الأهداف في هدف رئيسي يتعلق بإقامة شريعة الله ، وتنفيذ أحكامه ، والعمل بسنة نبيه ، وذلك الواجب الأول الذي ينبغي على السلطة السياسية أن تأخذ نفسها به ، وإلا فقدت أساس وجودها وحق للمحكومين رفض طاعتها [٧٢].

ب- **رضا الأمة على إقامة السلطة :** فإذا كانت إمامة الصلاة وهي الإمامة الصغرى ، لا تصح والمؤتمون كارهون فلعله من باب أولى أن تكون كذلك الإمامة الكبرى ، والتي هي عقد بين الأمة والحاكم ، ولا يصح هذا العقد إلا بوجود الرضا التام بين طرفين ، ولعله من هذا المنطلق جاء تعريف ابن خلدون للبيعة : بأنها عهد على الطاعة[٧٣] .

ج- سلطة موحدة وغير قابلة للتجزئة : حيث تقوم السلطة في الإسلام على أساس وحدة البناء امتثالا لقوله تعالى (وأن هذه أمتكم أمة واحدة ، وأنا ربكم فاتقون)[٧٤]

---

[٧١] د / عبد الرحمن خليفة ، في علم السياسة الإسلامي – مرجع سابق – صـ٢٩٧ .

[٧٢] د / فؤاد محمد النادي ، نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي دراسة مقارنة بالنظم الدستورية المعاصرة (القاهرة : دار الكتاب الجامعي ، ١٩٨٠) صـ ١٩٩ .

[٧٣] ابن خلدون ، المقدمة – الفصل الخامس والعشرون – مصدر سابق – صـ ٣٣٢ .

[٧٤] سورة المومنون اية (٥٢) .

أما عدم قابليته للتجزئة فهي لا تسمح بوجود إمامين خلفيين وفي وقت واحد ، وتحيط وحدة السلطة وعدم تجزئتها بسياج متين لدرجة أنها تحل دم الخليفة الذي يحاول أن تنعقد له البيعة حال وجود خليفة آخر يمارس السلطة بالفعل[٧٥] .

المبحث الثالث:

النظريات المفسرة لنشأة الدولة:

إذا كان وجود الدولة – كما سبقت الإشارة . يقتضى خضوع أفرادها لنظام سياسي معين ، فالدولة تلزم مواطنيها بأتباع منهج أو سلوك معين ، والسؤال الآن من الذي خولها سلطة وضع هذا السلوك والمنهاج العام ؟

اختلف المفكرون والفقهاء في تعليل فكرة سلطة الدولة في مزاولة سلطتها بواسطة الحكام ونتيجة لهذا الاختلاف تعددت واختلف النظريات والمذاهب التي قيلت في هذا الصدد ، وفيما يلي عرض لأهم النظريات التي قيلت في هذا الشأن . [٧٦]

أ – المذاهب الثيوقراطية

يذهب أنصار هذا الاتجاه إلى القول بأن السلطة مصدرها الله وأن المصدر الإلهي للسلطة هو أساس الخضوع لها .

وقد لعب هذا الاتجاه دوراً كبيراً في التاريخ حيث قامت عليه النظم السياسية في مدنيات الشرق القديم ، وطوال القرون الوسطى ، كما كان سندا لنظم الحكم المطلق خلال عصر النهضة[٧٧] .

وقد وجد هذا التفسير الديني أساس الخضوع للسلطة ، مجالاته في ثلاث نظريات هي :

---

[٧٥] د / داود الباز ،بناء الدولة – مرجع – ص ٦٤ ، ٥٦

[٧٦] د .محمد أنس قاسم جعفر ، الوسيط في القانون الدستوري والنظم السياسية (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٩٥) صـ٢٣ .

[٧٧] د / أنور أحمد رسلان ، الوجيز في النظم السياسية (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٨٠) مـ١٣

١ – نظرية تأليه الحاكم :

تقوم هذه النظرية على أساس أن الحاكم إله يعبد ، فالحاكم لا يستمد سلطته من الآلهة بل هو نفسه إله ، أو شبة إله . وهو ما حدث في بعض الحضارات القديمة كالحضارة الفرعونية في مصر ، فقد كان فرعون في عهد الأسرات الأولى يعتبر إلها وكان يلقب الإله المعبود (هورس ، رع ، الخ [٧٨]

وكذلك في الصين القديمة ، كانت سلطات الإمبراطور وفقا لدستور (جو) أقدم الآثار الدينية في الصين تقوم على أساس ديني ، وكان . الاعتقاد السائد أن الإمبراطوريحكم نيابة عن الآلهة ووفقا لمشيئتهم وإرادتهم[٧٩].

٢– نظرية الحق الإلهي المباشر :

ويطلق عليها الفقه المصري (نظرية التفويض الإلهي المباشر) [٨٠] أو الخارج عن إرادة البشر ، ومفادها أن الله قد أختار بنفسه مباشرة الحكام ، وأودعهم السلطة ، فبعد مجيء المسيحية لم يعد مقبولاً أن ينظر إلى الحاكم باعتباره إلها ، ولذا قامت هذه النظرية على أساس أن من البشر ، ويستمد سلطته من الله الذي أختاره مباشرة دون تدخل إرادة أخرى .

وهذه النظرية تجمع بين الدين الجديد أي المسيحية ، ومقتضيات احترام السلطة الدينية بل وتقديمها . فالحاكم ليس إلها ، والدين الله ، والسلطة الدينية للبابا من ناحية أخرى فالسلطة الدينية للحكام الزمنيين .

الذين اصطفاهم الله باعتبارهم وزراءه في أرضة : أعط مال لقيصر لقيصر وما الله الله.[٨١]

---

[٧٨] د / طعيمة الجرف ، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم – دراسة مقارنة (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٧٨) .

[٧٩] د / عبد الحميد متولي ، القانون الدستوري والأنظمة السياسية – صـ ٣٩

[٨٠] محمد أنس قاسم جعفر ، الوسيط في القانون الدستوري والنظم السياسية مرجع سابق ص ٢٤

[٨١] د / محمود عاطف البنا ، النظم السياسية ط ٢ (القاهرة : دار الفكر العربي ١٩٨٥) م ٦١ .

وقد لاقت هذه النظرية التأييد من الحكام ، لأنها تقدم لهم مبررا دينيا بكل تصرفاتهم دون أن يسألهم أحد من أفراد الشعب إذا ما أرتكب خطأ أو تقصيراً ، ومن يعصاه فقد عصى الله . ولذلك فإن النظرية قد استخدمت في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، لتبرير سلطان الملوك المطلق ، وحماية الأباطرة والحكام [٨٢].

٣ – نظرية الحق الإلهي غير المباشر

ويطلق عليها الفقه المصري : نظرية التفويض الإلهي غير المباشر أو الناشئ عن العناية الإلهية ، ومقتضى هذه النظرية أن السلطة وان كان مصدرها الله ، إلا أنه لا يختار الحاكم بطريقة مباشرة ، وإنما يكون الاختيار للشعب ، فالعناية الإلهية هي التي وادث على النحو الذي يؤدى إلى اختيار حاكم معين[٨٣].

لقيت النظريات الثيوقراطية انتقادات من جوانب متعددة لكن أهمها يدور حول انتقادين :

الأول : أنها تؤسس السلطة على أفكار غير واقعية وغير منطقية ، حيث ترجع سلطة الحاكم إلى مصدر إلي يرتكز إلى العقيدة الدينية ، ومن ثم فإنها لا تتفق مع منطق البحث العلمي الصحيح .

الثاني : هذه النظريات تطلق يد الحاكم ، وتبرر له الاستبداد والظلم وتفتح باب الطغيان على مصراعيه أمامه ، بدعوي انه يستمد سلطته من الله وما دام كذلك فلا يحق للشعب مساءلته بل طاعته عمياء ، ولا يسأل الحاكم إلا أمام الله وحدة [٨٤].

يتضح مما سبق أن كل النظريات الثيوقراطية تنتهي إلى نتائج متشابهة ، وأن اختلفت بها المسالك والشعب ، وبالتالي فلم تعد مقبولة في عصور العلم والتقدم .

---

[٨٢] د / محمد أنس قاسم جعفر ، الوسيط في القانون العام – مرجع سابق – صـ٢٥

محمود عاطف البناء النظم السياسية – مرجع سابق – صـ٦٢ . ٣٩) [٨٣]

[٨٤] د / داود الباز ، بناء الدولة – مرجع سابق – صـ ٥٠ .

والسؤال الآن : هل ثمة صلة بين الإسلام والنظريات الثيوقراطية ؟

أولا : : ظهرت هذه النظريات في أوروبا المسيحية أي أنها بعيدة عن ديار الإسلام ، فالإسلام أولاً لا يفصل بين الدين والدولة – كما نادت المسيحية من قبل – فقد كان الرسول هو قائد المسلمين في الحرب وإمامهم في الصلاة . وكان خلفاؤه من بعده يقومون بنفس المهام ، وليس لأي منهم طبيعة إلهيه فهم خلفاء رسول الله . وليس هناك شك في الطبيعة البشرية للرسول فهو عبد الله ورسوله : (وما م محمد إلا ليها رسول) [٨٥] ، (إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى إنما إلهكم إله واحد) [٨٦] وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لرسول الله فلا يمكن أن يكون لخلفائه أكثر منه محالة . [٨٧]

– ثانياً : كان اختيار هؤلاء الخلفاء عن طريق البيعة ، وهي كما سبق في عقد رضائي يتم بين جماعة المسلمين وبين الإمام الذي يحتارونه . وهذا الخليفة لا يدعى أنه الدولة كلها وإنما عليه أن يستشير .

المسلمين في أمور دولتهم ، امتثالا لقوله تعالى (وأمرهم شوري بينهم) . وأخيراً فقد اشترط الإسلام في خليفة المسلمين شروطاً دقيقة ولحسن الاختيار وهكذا يجنب الإسلام الأمة الإسلامية المزالق التي تردت فيها أمم أخرى[٨٨] .

ب – نظرية القوة وما وجه إليها من نقد :

طبقاً لهذه النظرية يرجع أصل نشأة الدولة إلى فكرة القوة والغلبة ، فالدولة تنشأ عندما يستطيع فرد أو فئة من الأفراد ، فرض قوته على باقي الأفراد الذين يخضعون لقوة الطرف الأول الذي يمثل هنا السلطة الحاكمة . والأمير ولتبرير صحة هذه النظرية ، قال أصحابها إن حوادث

---

[٨٥] **سورة آل عمران آية (١٤٤) .**

[٨٦] **سورة الكهف آية (١١٠) .**

[٨٧] **د / محمد مرغني خيرى ، الوجيز في النظم السياسية – مرجع سابق – ص ٤٩ ، ٥٢ .**

[٨٨] **أحمد أمين ، يوم الإسلام (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٢) صـ ٤٠ .**

التاريخ تؤكد صحتها ، فالتاريخ يبين لنا في كثير من الحالات أن عنصر القوة هو العنصر الفعال في نشأة الدول[٨٩].

وإذا كان الاختلاف بين الهيئة الحاكمة والطبقة المحكومة مصدره القوة والغلبة ، فإن مظهر هذه القوة قد تمثل في نظر الكتاب القدامي في القوة المادية وحدها ، كالانتصار في الحروب على أن القوة قد أخذت في نظر الكتاب المحدثين مدلولا أوسع مدى من المدلول السابق . إذ يمكن علاوة على مظهرها المادي أن تتمثل في قوة فكرية أو اقتصادية أو سياسية . [٩٠]

وعلى العموم فهذه النظرية تتضمن جانبا من . من الحقيقة ، إلا أنها لا تتضمن كل الحقيقة [٩١] هي تصدق على نشأة كثير من الدول القديمة ، حيث كانت للقوة دورا مؤثر في نشأتها ، ولكنها لا تصدق على نشأة الدول

الحديثة نسبياً ، فكثير من تلك الدول الحديثة لم تنشأ على اساس القوة وكأبرز الأمثلة على ذلك نشأة الولايات المتحدة الأمريكية [٩٢].

جـ- نظرية تطور الأسرة وما وجه إليها من نقد :

ترجع هذه النظرية بداية نشأة الدولة إلى الأسرة وتطورها اللاحق ، كذلك تري أساس سلطة الحكام في الدول في سلطة رب الأسرة .

فالدولة عند هذه النظرية هي ثمرة تطور طويل ، بدأ من الأسرة التي تعتبر الخلية الأولى للدولة ، هذا هو التطور الذي أدى إلى نشأة الدولة : في بداية الأمر قامت الأسرة أولا ، ثم تطورت واتسعت فتجمعت عدة أسر كونت فيما بينهما العشيرة ثم اتسعت العشيرة واجتمعت عدة عشائر تكونت منها القبيلة ، ثم تجمعت عدة قبائل معا ، وباستقرارها على بقعة من

---

[٨٩] د / محمد رفعت عبد الوهاب ، النظم السياسية – مرجع سابق صـ ٢٦

[٩٠] د / محسن خليل ، القانون الدستوري والنظم السياسة – مرجع سابق – صـ ١٢ .

[٩١] د / أنور أحمد رسلان ، الوجيز في النظم السياسية – مرجع سابق – ص ١٢ .

[٩٢] د / محمد رفعت عبد الوهاب ، النظم السياسية – مرجع سابق – ص ٢٧

الأرض تكونت القرية ، ثم اتسعت القرية ، وانقسمت لعدة قرى وباجتماع هذه القرى تكونت المدينة ، وبتطور المدينة تكونت عدة مدن وتجمعت معاً ونشأت منها أخير الدولة[٩٣] .

وقد نادي بهذه النظرية بعض الفلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو الذي يرى أن الإنسان مدني بطبعة [٩٤] لا يستطيع أن يعيش بمفرده عن غيره ، بل لا بد أن يعيش في جماعة ، والأسرة في نظره هي الخلية الأولى في المجتمع ومنها تكونت القبائل والقرى ثم المدن ، وأخيراً الدولة التي تعد نهاية المطاف في التنظيم الاجتماعي .

وأساس السلطة فيها هي صورة متطورة من سلطة رب الأسرة وشيخ القبيلة إلا أن هذه النظرية كانت محل انتقاد : فقد أنكر البعض أن تكون الأسرة الأبوية هي الخلية الأولى ، فقد وجدت قبل الأسرة الأبوية حياة بشرية كانت المرأة فيها مشاعاً بين الرجال وكان الولد لا يعرف أباه . ومن جهة أخرى فإن النظرية تربط بين الدولة والأسرة لاختلاف كل منهما عن الأخر سواء في الهدف أو طبيعة السلطة ، بالإضافة إلى أن الأسرة تفقد أساسها وتستنفذ أغراضها بمجرد وصول الأبناء سنا معينة ، تسمح لهم بالعيش استقلالا ، أما الدولة فإن سلطتها تمتد إلى جميع الأجيال . بالإضافة إلى أن السلطة في الأسرة شخصية ترتبط بشخص رب الأسرة ، أم ، أما الدولة فلا ترتبط بشخص معين أو حاكم محدد [٩٥] .

وغنى عن البيان أن هذه النظرية لا تصلح لتفسير أصل نشأة الدولة الإسلامية .

د – نظرية التطور التاريخي وما وجه إليها من نقد :

وهذه هي النظرية التي يؤيدها غالبية الفقهاء ، لأنها تتفق أكثر مع المنطق ومع واقع التاريخ . وتنادى هذه النظرية بأن الدول لم تنشأ نتيجة عامل واحد بذاته كالقوة أو الأسرة أو اتفاق إرادة

---

[٩٣]) د / محمد رفعت عبد الوهاب ، د / عثمان محمد عثمان ، النظم السياسية والقانون الدستوري (الإسكندرية : دار المطبوعات الجامعية ، ١٩٩٩) صـ ٣٨ ، ٣٩ .

[٩٤] ماجد فخرى ، أرسطو المعلم الأول (القاهرة : الأهلية للنشر والتوزيع ، بدون) – صـ ١٣١ .

[٩٥] د / محمود أنس قاسم جعفر ، الوسيط في القانون الدستور والنظم السياسية – مرجع سابق – صـ ٧٠ ، ٧٥ .

الأفراد في عقد ، وإنما نشأت الدولة نتيجة عوامل متعددة تفاعلت معاً بينها على مر الزمن ، وأدت إلى اجتماع الأفراد ، وظهور طبقة من بينهم استطاعت أن تفرض سلطتها عن باقي الأفراد ، أي أدت إلى ظهور هيئة حاكمة وطبقة محكومة وبالتالي نشأت الدولة .

ونظرا لاختلاف كل دولة عن الأخرى نتيجة اختلاف الظروف الطبيعة والظروف التاريخية والأموال الاجتماعية والاقتصادية – مما يؤدي بنا إلى اعتبارها نظرية عامة واحدة تصلح لبيان أصل نشأة الدول بوجه عام [٩٦]

هـ – النظرية العقدية : (العقد الاجتماعي)

اقترن ذكر (العقد الاجتماعي) بأسماء ثلاثة من رواد الفلسفة السياسية هم : توماس هويز، وجون لوك ، وجان جاك روسو الذين تأثروا بنظرية القانون أو الحق الطبيعي التي أسستها جروتيوسGrotius (1645 – 1583) م وعلى ذلك الأساس أقام هوبز نظريته في السيادة ولوك رأيه في أنه (لا ضرائب بدون تمثيل نيابي) ، وروسو مذهبه فـ الإرادة العامة [٩٧]، وتأثروا بالمنهج التجريبي الذي وأكب عصر النهضه والقرن السابع عشر ، ولذا فإن العقد الاجتماعي لاقى رواجا في هذا القرن ، والقرن الذي يليه وهو القرن الثامن عشر . [٩٨]

وتتفق نظرية العقد الاجتماعي في أساسها ، أي في تحديدها من حيث المبدأ الأصلي في نشأة الدولة ، هذا الأساس يتمثل في فكرة العقد (Contract) فطبقا لهذه النظرية ترك الأفراد حياتهم الفطرية الأولى ، وانتقلوا إلى حياة الجماعة المنظمة عن طريق العقد . أي أن العقد هو أصل نشأة الدول .

وقد أتفق هوبز ولوك وروسو على أن العقد هو أصل نشأة الدول ، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم في كثير من الأمور الأخرى وبخاصة في بيان أطراف العقد ومن يلتزم بالعقد ؟ وفي توضح

---

[٩٦] د / محسن خليل ، القانون الدستوري والنظم السياسية – مرجع سابق – صـ٢٩٦

[٩٧] عبد الرحمن بدوى ، أما نويل كانط ، فلسفة القانون والسياسة – (الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٩) ص ٨ ، ٩

[٩٨] جان جاك شوقليبه ، تاريخ الفكر السياسي ترجمة د / محمد عذب صاصلا (بيروت : بدون – (١٩٩١ س ١١٨

حالة الطبيعة (Nature State at 1) التي كان يعيشها الإنسان قبل إبرام هذا العقد ، وهل كانت سعادة أم شقاء ؟

وهذا الخلاف في وجهات النظر بين هؤلاء الفلاسفة ، إنما يرجع إلى الظروف البيئة والمادية التي عاشها كل منهم حيث أن للعصر الذي يعشه الفيلسوف تأثيرا على أفكاره . فهوبز مثلاً قد انشغل بأحوال بلاده المضطربة [٩٩] إلا أنه لم يتجه إلى السياسة ، إلا بعد أن لفت اقتراب الحرب الأهلية نظره إليها فهو فيلسوف قبل أن يكون منظراً سياسياً ، إلا أنه تأثر بالصراع الدامي في إنجلترا ، وفى تكوين بعض المفاهيم النفسية المتشائمة ، وقرر في كتابة (LE Viathon) الذي ألفة في عام ١٦٥١ أنه توأم للخوف . ، وقد صاغ نظريته في العقد الاجتماعي على النحو التالي :

١ – نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز

إن حياة الإنسان الأولى والتي يسميها هوبز الحالة الطبيعية ، كانت تسودها الفوضى والاضطراب فهو يقول : لقد كانت العلاقات في حالة الطبيعة بين كل إنسان وكل إنسان أخر قائمة على أساس من المنافسة أو الريبة أو المجد [١٠٠] ويعبر عنها هوبز بقوله أنها : (حرب الكل ضد الكل Bellum omnilum contra omres) ولكن إذا استمر الحال هكذا (فسوف يتحول كل إنسان إلى ذئب نحو أخيه الإنسان [١٠١] (Homini Lupus Homo):

وبدافع غزيرة حب البقاء لدى الإنسان ، هداه تفكيره إلى وسيلة للخروج من هذا الصراع ومن هنا تعهدوا جميعاً بأن يتنازلوا عن حريتهم .

---

[99] plamentaz (Johu) , Man and society volume one (London : Longman paper back , 1979) p 11

[١٠٠] د / عبد الرحمن بدوى ، فلسفة القانون والسياسة عند كانط – مرجع سابق – صـ ٢٦٥ .

[١٠١]) د / إمام عبد الفتاح إمام ، هوبز فيلسوف العقلانية (القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع صـ ٢٩٦ .

وحقهم في أن يحكموا أنفسهم ، وأن يقبلوا راضين أن يحكمهم شخص معين أو مجموعة أشخاص ، وعلى كل فرد في المجتمع أن يعتبر نفسه هو صاحب الفعل أو هو نفسه الفاعل لكل ما يفعله الشخص الذي وكل إليه الأمر في جميع تلك الأمور المشتركة . ومن ثم فعلى جميع الأفراد أن يجعلوا إرادتهم خاضعة لإرادته وأحكامهم لحكمة . [١٠٢]

وهكذا ومن أجل المحافظة على الذات والبقاء للإنسان ، حول هوبز هذا المبدأ إلى شخص ، وهو الحاكم والحاكم وحدة هو الذي يحقق الأمن والطمأنينة لجميع أفراد الشعب ، وكل الإرادات تنصب في إرادة هذا الحاكم وهو الوحيد الذي يتمتع بالحرية والملكية ، أما أفراد الشعب فليس لديهم حرية ولا ملكية . [١٠٣]

٢- العقد الاجتماعي عند لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤)

كان جون لوك مخالفا لسابقة هوبز ، فكان لوك من أنصار الملكية المقيدة وضد الملكية المطلقة ، ولهذا قدم العقد الاجتماعي في تصوير أخر ينتهي إلى نتائج عكسية مغايرة

إن حياة الإنسان الأولى عند لوك ، هي حياة حرية ومساواة تامة ، فحرية الإنسان الطبيعية في نظرة يجب ألا تكون خاضعة لأي سلطة أعلى من الإنسان ، لأنه في هذه الحالة يستمتع بحريته في ظل قانون الفطرة أو الطبيعة وعلى ذلك فكل إنسان يولد حراً ، ولا يمكن أن تقيد حريته . أي سلطة يمكن أن توجد على الأرض مواقفه . [١٠٤]

وفي هذا يقول لوك : يجب أن نفكر ما هي الحالة التي عليها الناس بالفعل ، وهذا يعنى حالة الحرية الكاملة astute perfect freedom في تنظيم أفعالهم والتعرف على ممتلكاتهم وأشخاصهم ، فالذين يولدون وقد هيئت لهم جميعاً . بلا تميز – نفس المزايا الطبيعية ، ونفس

---

[١٠٢] د / إمام عبد الفتاح إمام ، هوبز – نفس المرجع – صـ٣٧٠ ، ٣٧١

[١٠٣] د / عبد الرحمن بدوى ، فلسفة القانون والسياسية عند كانط ، مرجع سابق – صـ ٠١٠ أيضا : د / أميرة حلمي مطر ، الفلسفة السياسية من افلاطون إلى كارل ماركس (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٧) صـ٦١

[١٠٤] عزمى إسلام ، جون لوك – (مصر : دار المعارف ، ١٩٦٤) – صـ ٢٠٧ .

القدرات ، يجب أيضاً أن يكونوا متساويين الواحد منهم مثل الأخر بلا خضوع ، ولا تبعية إلا إذا كان ربهم وسيدهم جميعاً قد جعل بإعلان صريح لإرادته واحد منهم فوق الأخر . [١٠٥]

وإذا كانت هذه هي الحالة الأولى للإنسان ، فما الذي دفعه إلى التعاقد ؟

يجيب لوك قائلا : إن ممارسة الإنسان لحقوقه وخاصة في الحرية والمساواة والملكية الخاصة – لم يكن أمرا ممكنا في حالة الفطرة ، لأنه كان دائم التعرض للغزو أو الإغارة من الآخرين ، وهذا ما جعله يتخلى برغبته عن حالة الفطرة التي كان يستمتع بحريه ملكيته الخاصة إلى البحث عن غيرة ، والانضمام إليهم لتكوين المجتمع السياسي أو المدني . أي أن ظهور الحاجة إلى تنظيم الحرية وضمانها وحماية الملكية الخاص وإقامة العدالة – اضطرت الأفراد إلى الانضمام بعضهم إلى البعض برغبتهم بعد أن تنازل كل منهم عن جزء من حريته وبعض حقوقه وأهمها :

[أ] حق الدفاع عن النفس والملكية الخاصة

ب – حق عقاب الغير حين يعتدون عليه أو على ملكيته الخاصة إلى المجتمع أو الى الحكومة كما تسهر على رعايتهم وتنظيم حقوقهم وحرياتهم ، ومساواتهم ، وملكياتهم الخاصة وبذلك يصبح العقد الاجتماعي وهو أساس المجتمعات المدنية أو السياسية عقدا له طرفان وحيث أن الطرف الأول فيه هو الشعب ، والثاني هو الحكومة أو الملك [١٠٦] حيث ان أساس الحكم هو التعاقد فالمفروض أنه إذا أخل أي طرف من أطرف به فإنه يصبح لاغيا ، وإذا أخل الملك أو

---

[105] Locke - Hume . Roussau . the social Contract , 1971) p . 4 .

[106] Locké , Essay Concerning the true oringin , Extent and End of Civile Government London : Allen and uruin , 1960) p.

أخلت الحكومة بتعهداتها للشعب وجب عزلها أو عزله وعلى ذلك فالشعب وحده يجب [١٠٧] أن يكون هو مصدر السلطات ، وبالتالي فهو وحده المرجع فيمن يولى هذه السلطة . [١٠٨]

وهكذا تختلف نظرية لوك في العقد الاجتماعي ، عن نظرية هوبز ، وأن نزول في أن حياة الفطرة عند لوك ليست حياة فوضى وحرب ، الأفراد عن حقوقهم للجماعة السياسية لم يكن كليا ، وأن الحاكم طرفا في العقد ، عكس هويز الذي لم يكن الحاكم عنده طرفا في العقد ، ومن ثم فإنه لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولا عن حريته بل إنه احتفظ بهما ومن هنا فإنه يفعل ما يشاء[١٠٩] .

٣ – العقد الاجتماعي عند جان جاك روسو :

يمثل روسو (١٧١٢ – ١٧٧٨) مرحلة هامة في تاريخ الفكر الديموقراطي ، فلقد كان كتابه (العقد الاجتماعي) Social contact الذي صدر عام ١٧٦٢ أوضح وأقوى الكتب عن السيادة الشعبية ، ولذلك كان آثره حاسماً في التطور الديموقراطي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . فقد مهد بأفكاره عن الديمقراطية للثورة الفرنسية ، وكان الكثيرون من قادة الثورة من مؤيدي روسو والمعتنقين لآرائه : [١١٠] سيادة الشعب ، الحريات الفردية القانونية يعبر عن الإرادة العامة . الخ

أما عن نظريته في العقد الاجتماعي فتتلخص فيما يلى :

يرى روسو أن أقدم المجتمعات هو مجتمع الأسرة ، فالأبناء يظلون مرتبطين بالآباء طالما شعروا بالحاجة إليهم لبقائهم فقط ، وعندما تنتهي هذه الحاجة تتبدد هذه الرابطة الطبيعية ،

---

[١٠٧] د / عزمي إسلام ، جون لوك – مرجع سابق صـ ٢٠٩ .أيضاً : د / إبراهيم مصطفى إبراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم (الإسكندرية : دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر ، بدون) صـ ٢٨٣ .

[١٠٨]) د / أميرة حلمي مطر ، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى كال ماركس – مرجع سابق – . ٩٩

[١٠٩] د / على عبد المعطى محمد ، في الفكر السياسي الغربي – مرجع سابق – – صـ ٢٦٩ .

[١١٠] د / أميرة حلمي مطر ، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى كال ماركس – مرجع سابق – صـ ١٠١ .

وعند هذه اللحظة الأبناء وقد خلصوا من الطاعة التي كانت واجبة عليهم من قبل ، والآباء وقد تخلصوا من مسئوليتهم نحوهم ، إلى حالة من الاستقلال المتساوي [١١١].

معني ذلك أن الأبناء يطيعون آباءهم من أجل مصلحتهم ، ومن واجب الآباء عليهم توفير الاحتياجات لأبنائهم إلى أن يصلوا إلى سن الرشد ، عند ذلك وعندما يبلغ الإنسان رشده يصبح سيد نفسه ، لأنه وحده يستطيع أن يحدد أفضل طريقة تضمن استمرار بقائه . ومن ثم فإن الأسرة تعتبر النواة الأولى لكل الجماعات السياسية فالحاكم هو ممثل الأب والشعب قياساً هم أبناء والجميع لما كانوا مولودين متساويين ، وأحرار لا يتنازلون عن حريتهم إلا لمصلحتهم فقط وكل الفرق أنه في الأسرة يجد الأب لما يبذله من عناية في سبيل أبنائه مكافأة لحبه لهم ، بينما تحل متعة السيطرة في الدولة محل ذلك الحب الذي لا وجود له بين الحاكم والشعب[١١٢].

وهكذا فكان روسو يقوم بعملية مقارنة بين الأسرة والمجتمع فالأسرة تتعاقد فيما بينها على أساس الحب المتبادل بين الأب والأبناء بينما الحب لا يوجد بين الحاكم والمحكومين وتحل محله الرغبة في السيطرة . هذه مقارنة قام بها روسو لتوضيح الفارق في العلاقة بين الأسرة والدولة .

وينظر روسو إلى الدولة على أنها قوة تقدمية (progressive force) ترتقي بالإنسان من حالته الأولى إلى حالة أرقى تدريجياً ، فهو يقرر أن حالة الفطرة السابقة على تكوين الأسرة ، كانت مضطربة ، وصارت لا تطاق ، وأن الميل للمحافظة على الذات قد أملى تعاقدا عن طريق الإرادة الحرة للكل . (The free uill of all) وصدر عن المجتمع إقامة العدالة ، معنى هذا أن روسو يسعى للوصول إلى مجتمع كامل يقوم على أساس الفعل ويكون فيه الأفراد أحراراً (متساوون) كما هو الحال في الأسرة ، ويكون ذلك بأن يتنازل كل فرد عن نفسه بصورة كاملة عند لحظة العقد تنازلا كاملاً للمجموع ، والكل الجميع يعني كل الأفراد الذين

---

[111] **Rousseau , The Social Contlact . P. 166.**

[112] **Ronsson , The Social Contlact . P. 187**

تنازلوا يكونون الدولة ، والكل بمعنى المجتمع الذي تم التنازل إليه يمثلون السيادة ، وهنا يعلن روسو مناقضته الشهيرة (بما أن كل واحد سيسلم نفسه للكل فإنه بذلك لا يسلم نفسه لأحد Each giving himself to all) gives himself to no body) .

وبذلك يكون أطراف العقد عند روسو هو الأفراد بوصفهم كـائن جماعي مستقل ، والطرف الثاني يشمل كل فرد من الأفراد منظور إليه كفرد [١١٣] وبهذا لا يجعل روسو الحاكم طرفا في العقد مثلما فعل (هوبز) من قبل ، مع فارق هام هو أن هو بركان يهدف من ذلك إلى تبرير السلطة المطلقة للحاكم . أما روسو فهو لا يقر بالسيادة والسلطة للحاكم بل

لمجموع الشعب أو الأمة ، وبدخول الأفراد في المجتمع المنظم يتنـازلون كلية عن جميع حقوقهم وحرياتهم الطبيعية التي كانت لهم من قبل ، لكن هذا التنازل يقابله استعادة الأفراد لحقوق وحريات جديدة تتمشى والمجتمع المنظم تقررها السلطة العامة للأفراد وتعمل على حمايتها أي أن هذ السلطة تمنح الأفراد حقوقا مدنية جديدة عوضا عن حقوقهم الطبيعية التى تنازلوا عنها ، وبهذا تسود المساواة في المجتمع حيث يتمتع كل فرد بحقوق وحريات متساوية ، ويسود العدل كذلك ما دام أن السلطة العامة تعمل على صيانة ما تقرر للأفراد من حقوق وحريات .

موقف الإسلام من نظرية العقد الاجتماعي [*]

نظرا لوجود بعض التشابه بين نظرية العقد الاجتماعي وعقد البيعة في الشريعة الإسلامية ، حيث أن فكرة العقد الاجتماعي في نظرهم ، ليست إلا تحليلاً وعرضا لفكرة البيعة في النظام الإسلامي ، إلا أن هذا ا الكلام غير صحيح نظرا لوجود اختلافات بين نظام البيعة والعقد الاجتماعي نذكر منها :

---

[١١٣] Rousseau , The social contnoct . p . 175

أولا : فكرة العقد الاجتماعي فكرة خيالية لا تجد أي سند من الواقع ، ولم نجد في التاريخ ما يماثل هذا العقد المزعوم ، وبالتالي لا يمكن قبول هذه النظرية على اعتبار العقد افتراضا ومجازاً . [١١٤]

أما نظرية البيعة الإسلامية فتستند إلى ماضي تاريخي ثابت ، فبيعتا العقبة تشكلان عقداً إيجابياً واجتماعيا حدث بالفعل ، وأدى إلى إقامة . سلطته الدولة الإسلامية . إلا أن الرسول لا يستمد – ، وحتى عندما وضع صلى الله عليه وسلم الوثيقة الشهيرة باسم (دستور المدينة) التي نظمت العلاقة بين المسلمين بعضهم ببعض وبين المسلمين وغيرهم ، فإن الرسول لم يستمد منها سلطته على المؤمنين وإنما استمدها منها فقط بالنسبة لغير المؤمنين بخلاف الحاكم في العقد الاجتماعي فهو يستمد سلتطة من العقد [١١٥]

ثانياً : نقلت نظريات العقد الاجتماعي السيادة من الكنيسة وأمراء الإقطاع ، ، إلى الملك ، ثم نقلت بعد ذلك إلى الشعب ، فجاءت فكرة السيادة بنت بيئتها ، أما السلطة العامة في الدولة الإسلامية مصدرها الشعب أيضاً ولكن في [١١٦] حدود الشريعة التي لها السيادة على الحاكم والمحكوم .

ثالثاً : أن العقد الاجتماعي يظل منتجاً لآثاره على الإنسانية كافة وملزماً إياها مهما تعاقبت الأجيال ، ولكن عقد البيعة بين الأمة وبين الخليفة يظل منتجاً لآثاره ما دام سليما ، فإذا طرأ على العقد ما يبطله كان لذلك صداه على مركز الخليفة ، ومن ثم فإن الخليفة يفقد منصبة بموته ، أو بنزوله مختارا عن منصبة ، أو بفقده لمنصبه نتيجة لتغير حالة .

(*) وهكذا فهذا العقد يشتمل على التزام مزدوج التزام الفرد باعتباره عضواً في الجماعة والتزام باعتباره عضوا في الدولة أمام الجماعة .

[١١٤] د / إسماعيل إبراهيم البدرى ، نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم السياسية المعاصرة (القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٨٦) ٥٠

[١١٥]) د / عبد الرحمن خليفة ، مقالات سياسية (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، بدون) ص ٤٨ .

[١١٦] د / أحمد فؤاد عبد الجواد عبد الحميد ، البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث دراسة مقارنة (القاهرة : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٨) ص ٣٤٧ .

رابعاً : إن العقد الاجتماعي هو تعاقد واتفاق بين الأفراد على الحياة في جماعة فهو أمر شخصي يتبع الأفراد ويخصهم فرداً فرداً ، ومن يخطئه التعاقد لا يعتبر داخل في الجماعة ولا منتميا إليها ، وبالتالي فهو ليس وسيلة لإبداء رأى الأمة في شأن من شئونها ، بينما البيعة فهي وسيلة تعبير عن رأى الأمة في شئونها ، وليس يلزم للأمة هذا التعبير شرعا أن يشترك فيه كل أفراد الأمة بل يكفي الأغلبية[كما هو الشان في نظام الانتخابات في الدساتيرالحديثة] .

المبحث الرابع :

السيادة حديثاً والسيادة في الإسلام

(أ) مفهوم السيادة وتاريخها

بعد الحديث عن الدولة ، تعريفها ، أركانها ، وتطبيق ذلك في الإسلام ، فإنه حتى يكتمل الحديث عن الدولة لا بد من الحديث عن السيادة حيث أنها صفه لصيقة بالدولة بحيث أنها إذا انعدمت فقد انتفى وجود الدولة .

ويعتبر بودان (١٥٣٠ – ١٥٩٦) الأب الحقيقي للنظرية الحديثة في السيادة ، وقد استحق هذا اللقب بعد أن مهد للفصل بين الملك والسيادة بمعالجة مسألة السيادة تحت اسم (Magest's) في كتابه : Six liveres Dela Republicque الذي نشرة عام ١٥٧٦) [١١٧]

وإن كانت فكرة السيادة قد عرفت في أوروبا قبل بودان ، غير أن الكتاب كانوا يطلقون عليها أسماء آخري فسموها (السلطة العليا) وسماها فقهاء الرومان اكتمال السلطة في الدولة ، وهذه كلها مرادفات للسيادة ، وهي السلطة العليا في الدولة . [١١٨]

---

[١١٧] **جورج سباين ، تطور الفكر السياسي : الكتاب الثالث ، ترجمة د / راشد البراوى تقديم د / أحمد سويلم العمري (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٩) صـ٥٤٨ .**

[١١٨] **د / بطرس غالى ، د / محمود خيرى عيسى ، المدخل في علم السياسية مرجع سابق– ص ١٨٥ .**

وإذا كان من المقرر قانوناً أن الدولة تتمتع بالسيادة ، بمعنى أن لها الكلمة العليا على من يوجد بداخلها والتي تتجسد في سلطة إصدار أوامر واجتناب النواهي ، فمن الذي يمارس تلك السيادة من الناحية الواقعية . [١١٩] وللإجابة على هذه التساؤل ، يستلزم الأمر تتبع فكرة السيادة للوقوف على صاحبها الفعلي . السيادة في مراحلها الأولى كانت من حق الملوك وحكراً عليهم ، وكان القائلون بها يجعلونها في شخص الملك ، وعلى هدى هذه الأفكار تمكن الملك من الاستحواذ على السلطة كاملة غير منقوصة ، فاستطاع بذلك كسر شوكة الإقطاعيين والنبلاء ورجال الكنيسة ، ودعمت النظريات الثيوقراطية ، وظهرت نظريات وضعية جديدة تتجه إلى تصوير الملوك الجدد أباطرة في دولهم ، وبهذا تطورت فكرة الدولة هي الأخرى واختلطت سيادتها بشخصيته الملك ، على الصورة التي عرف بها الإمبراطور الروماني في التاريخ القديم ، ولقد صاغ لويس الرابع عشر هذه الظاهرة في عبارته المشهورة (أنا الدولة) [١٢٠]

أما النظرية الحديثة فإنها تعتبر السيادة هي السلطة الأصلية غير المجزأة ، وبالتالي لا يمكن أن تتمشى مع الوضع السياسي الذي كان – سائداً في أوروبا خلال القرون الوسطى ، وهذا الذي أكد عليه بودان في موضوع السيادة ، والذي عرفها بأنها السلطة العليا التي يخضع لها جميع المواطنين ، وهي دائمة وغير محدودة بالقوانين ، وأهم وظائفها عمل القوانين ، والحاكم صاحب السيادة لا يخضع لهذه القوانين ، غير أنه عاد بعد ذلك ووضع حدوداً للسيادة أهمها القانون الطبيعي ، والقانون الإلهي ، وقانون الشعوب ، والقانون الدستوري المنظم للحكم في الدولة ، وقال إن الحاكم يخضع لهذه القوانين . لكن لا يسأل عنها إلا أمام الله ، وهو بهذا قد أعطى الحاكم سلطة مطلقة في جميع التشريعات المدنية . [١٢١]

---

[١١٩] د / عاصم عجيلة ، د / محمد رفعت عبد الوهاب ، المبادئ العامة للأنظمة السياسية صـ ٣٩ .

[١٢٠] د / طعيمة الجرف ، نظرية الدولة – نفس المرجع – صـ٢٠٣

[١٢١] د / بطرس غالي د / محمود خيري عيسى ، المدخل في علم السياسية مرجع سابق ص ١٨٨ .

ومع أوائل القرن الثامن عشر شهدت الإنسانية نقطة تحول في تاريخ الأفكار والأنظمة السياسية ، حيث انتهت دراسات القانون الطبيعي والعقد الاجتماعي إلى نقل السيادة وجعلها حق الشعب وليس للملك . وقد سبق أن تناولنا نظرية العقد الاجتماعي كما وردت عند هوبز ولوك وروسو .

ولقد تأثر كانط بنظرية العقد الاجتماعي أبلغ التأثير لأنه إذا كان الأساس القانوني للدولة هو اتحاد إرادة الشعب ، فإن السيادة يجب أن تكون للشعب ، ففيه يقوم تمام سلطة الدولة والشعب هو صاحب السيادة العامة . [١٢٢]

أخيراً وما نود أن نوضحه من خلال هذه اللمحة التاريخية عن نظرية السيادة ، هو أهميتها لدرجة أن هناك من يذهب إلى اعتبار السيادة الركن الثالث للدولة بعد الشعب والإقليم، فالعميد دوجي مثلاً يقول إن السيادة سلطة وهو يستعمل السيادة والسلطة السياسية والسلطة العامة بمعنى واحد فهي طبقاً للفقه الفرنسي : والذي عاصر مشكلة السيادة في نشأتها وتكونها وتطورها – هي السلطة الآمرة للدولة . [١٢٣]

وإذا كان الفقهاء قد اتفقوا حول إسناد السيادة للشعب إلا أنهم تفرقوا غداة ذلك على أثر محاولتهم تحديد المقصود بالشعب ، فظهرت نظريتان في هذا الصدد وهذا ما سنعرفه .

ب – لمن السيادة ؟

والمسألة التي تثير الاهتمام في موضوع السيادة هي معرفة من تكون له السيادة ، بمعنى تحديد صاحب السلطة السياسية ذات السيادة فالدولة تقوم على وجود سلطة سياسية ذات سيادة ولكن لمن تكون هذه السلطة [١٢٤]

---

[١٢٢] د / عبد الرحمن بدوي ، كانط – فلسفة القانون والسياسة ، مرجع سابق ، ص ٢٢١ ، ٣٢١ .

[١٢٣] د / ثروت بدوي ، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى (القاهرة : درا النهضة العربية ١٩٦٧ م) صـ ١٣٩ .

[١٢٤] د / ثروت بدوي ، النظم السياسية ، مرجع سابق ، صـ٤٣

وإذا كان الفقهاء قد اتفقوا حول إسناد السيادة للشعب ، إلا أنهم تفرقوا غداة ذلك على أثر محاولتهم تحديد المقصود بالشعب صاحب السيادة فظهرت نظريتان في هذا الصدد ، الأولى تسند السيادة للأمة كشخص معنوي ، إما الثانية فتمنحها للشعب بكل أفراده [١٢٥] وسنوضح في إيجاز مضمون هاتين النظريتين :

١ – نظرية سيادة الأمة

سبق أن ذكرنا أن الأمة هي عبارة عن مجموعة من الأفراد تستقر على إقليم معين وتجمع بينهم روابط مشتركة تؤهلهم للعيش معا وهي وحدة الدين واللغة أما مبدأ سيادة الأمة فيتلخص في أمرين :

الأول : اعتبار السيادة [حق أمر] أي حق يخول لصاحبة سلطة إصدار أوامر ونواه .

[١٢٦] **الثاني** : يتلخص في أنه ما دام هناك حق ، فإنه يجب البحث إذا عن صاحبه الذي يتولاه ، وصاحب الحق هنا هو الأمة ، باعتبارها شخصاً قانونيا (معنويا) له كيان مستقل أي متميز عن الأفراد الذين يكونونها . [١٢٧]

السيادة إذن على هذا النحو تعتبر وحدة واحدة غير مجزاة ، صاحبها هذا الكيان الواحد (الأمة) وبالتالي فهي ليست مقسمة حيث يملك كل فرد من أفراد الأمة جزءاً منها ، وإنما تملكها كلها الأمة كشخص معنوي واحد ، ولذا تسمى بنظرية (الأمة – الشخص) . [١٢٨] وفي هذا الصدد نصت وثيقة إعلان حقوق الإنسان في فرنسا JMCA COD الصادرة عام

---

[١٢٥] د / عاصم عجيلة ، محمد رفعت عبد الوهاب ، النظم السياسية ، مرجع سابق ، صـ ٥٣ ، ٥٤

[١٢٦] د / سليمان الطماوي ، النظم السياسية والقانون الدستوري ، مرجع سابق ، صـ١٣٦

[١٢٧] د / عبد الحميد متولي ، القانون الدستوري والأنظمة السياسية ، مرجع سابق ، صـ١٤٣ .

[١٢٨] د / محمد مرغنى خيرى ، الوجيز في النظم السياسية ، مرجع سابق ، صـ٣٤ .

١٧٨٩ على مبدأ سيادة الأمة ، فجاء في فقرتها الثالثة أن الأمة هي مصدر كل سيادة ، ولا يجوز لأي فرد أو هيئة ممارسة السلطة إلا على اعتبار أنها صادرة منها . [١٢٩]

النتائج المترتبة على مبدأ سيادة الأمة :

ترتب على نظرية السيادة للأمة نتائج منها ماله صيغة قانونية ،ومنها ماله صيغة سياسية فمن النتائج القانونية :

١- أن القانون لا يعد معبراً إلا عن (الإرادة العامة) أي إرادة الأمة ، والأمة لا تشمل فحسب هيئة الناخبين في وقت معين ، وإنما تشمل كذلك الأجيال السابقة والأجيال القادمة .

٢- مادامت السيادة للأمة ، فإن النائب لا يعد ممثلاً لدائرته الانتخابية التي انتخبته إنما يعد ممثلاً للأمة جميعاً ، فمهمته رعاية المصالح العليا للأمة .

٣- يترتب على هذا المبدأ نتيجة هامة ، وهي أن الأمة وحدها صاحبة الحق في وضع الدستور وفي تعديله . [١٣٠]

ومن ومن النتائج السياسية :يؤدي هذا المبدأ إلى الأخذ بنظام الاقتراح العام والانتخاب المباشر ، حتى إن هذا المبدأ أصبح علامة أو مميزا من مميزات الديمقراطية ، ومن ذلك أيضاً يؤدى هذا المبدأ عادة إلى الأخذ بنظام ا الجمهوري – ولكن يجب التأكيد على أن مبدأ سيادة الأمة لا يؤدى حتماً إلى الأخذ بهذه الأنظمة (الديمقراطية والجمهورية) فهو لا يحتم نظاماً أنظمة الانتخاب أو من الأنظمة الحكومية بوجه عام ، إذ أن هذا المبدأ يتلاءم وقد تلاءم فعلاً مع أنظمة مختلفة متعارضة . [١٣١]

الانتقادات الموجهة إلى نظرية أو مبدأ سيادة الأمة :

---

[١٢٩] د / عاصم عجيلة ، د / محمد رفعت عبد الوهاب : النظم السياسية ، مرجع سابق ، ص ٥٥ ، ٥٦ .

[١٣٠] محمد رفعت عبد الوهاب ، النظم السياسية ، مرجع سابق ، صـ ٣٣ ، ٣٤ .

[١٣١] د / عبد الحميد متولي ، القانون الدستوري والأنظمة السياسية ، مرجع سابق ، ص ١٤٥ ، ١٤٧

إن أهم نقد وجه إلى نظرية سيادة الأمة ، هو أنها تؤدى إلى السلطان المطلق ، وإهدار الحقوق والحريات الفردية ، فوفقا لهذه النظرية التي تجعل السيادة للأمة وليست للأفراد المكونين ، لا يكون القانون تعبيراً عن إرادة الأمة ، كما أن الانتخاب يصبح وظيفة وليس حقاً للناخب ، ومن ثم يستطيع القانون أن يعيين شروط الوظيفة ، أي الشروط اللازمة لاكتساب حق الناخب ، وبالتالي يضيف من عدد الناخبين كما يشاء . [١٣٢]

٢- نظرية سيادة الشعب :

تتفق هذه النظرية مع سابقتها في كونهما يجعلان السيادة ملك للجماعة ، وليست للحكام ، ولكن منطقها الخاص هو أن السيادة توزع على كل أفراد الشعب ، بحيث يكون لكل فرد منهم جزء مقسوم منها أيا كانت صفته ، بدلاً من أن تكون السيادة للجماعة ككل باعتبارها شخصاً معنوياً أو وحدة لا تقبل التجزئة كما تذهب نظرية سيادة الأمة . [١٣٣]

ولا شك أن هذه النظرية أقل تجريدا للأمور ، وأكثر اقتراباً من واقع الأشياء وتؤدى إلى عكس النتائج التي تؤدى إليها نظرية سيادة الأمة .

ويظهر ذلك فيما يلي :

أ - الانتخاب هنا حق ، فالمواطن عندما يشارك في عملية اختيار النواب ، فإنه يمارس ذلك الجزء من السيادة التي تملكها ، فهو بذلك يمارس حقه .

ب - تتلاءم هذه النظرية مع جميع صور الديمقراطية ، مباشرة ونيابية وشبه مباشرة إذ لصاحب الحق أن يباشرة بنفسه (الديمقراطية المباشرة) وله أن ينيب غيره في ممارسته (الديمقراطية النيابية) وله أن يجمع بين الوسيلتين (الديمقراطية المباشرة وشبه المباشرة) .

جـ - القانون وفقا لهذه النظرية يعد تعبيراً عن إرادة الأغلبية ينبغي على الأقلية الخضوع له

---

[١٣٢] د / ثروت بدوي ، النظم السياسية – مرجع سابق – صـ ٤٥

[١٣٣] د / عاصم عجيلة ، د / محمد رفعت عبد الوهاب ، النظم السياسية – مرجع سابق – صـ٥٧ .

للضرورة ، إلا أنها لا تعطى للقانون تلك القداسة التي أتاحتها النظرية السابقة ، الأمر الذي يجعل فرص أنواع الرقابة الملائمة عليه ، مثل رقابة دستورية القوانين أمراً ممكنا . [١٣٤]

٣ – تقدير النظرتين :

وبعد عرض النظريتين لابد من وقفه نحسب لكل منهما ما لها وما عليها فقد تعرضت نظرية سيادة الأمة لأوجه نقد عديدة منها :

أولا : تؤدى إلى الاعتراف للأمة بالشخصية المعنوية [*] ، في حين أن الذي يتمتع بهذه الشخصية هي الدولة ، ويترتب على هذا الوضع وجود شخصين معنونين على إقليم واحد وهي الدولة والأمة اللذان سوف تتنازعان السيادة الأمر الذي من شأنه أن يؤدى إلى عدم الاستقرار واضطراب الأوضاع [١٣٥].

ثانياً : نسب إلى نظرية سيادة الأمة أنها كانت مطية لكثير من الحاكم المستبدين من ملوك قياصرة وقناصل ، وغيرهم لكي يذيقوا الشعوب أنواع العذاب بحجة أنهم يعبرون لمن سيادة الأمة وهم في الواقع يعبرون عن نزواتهم وشرورهم .

ورغم هذا النقد اللاذع الموجه إلى نظرية سيادة الأمة [١٣٦] إلا أنه يحسب لها أنها تؤدى إلى حفظ وحدة الأمة وترجيح الصالح العام على الشخصية أو الطائفة ، وذلك بجعلها النائب في البرلمان ممثلاً للأمة كلها ، متحدثاً باسمها عاملاً في سبيل المصلحة العامة ، أما نظرية سيادة الشعب فنجد أنها تلافت كثيراً من أوجه النقد التي وجهت إلى نظرية سيادة الأمة ، إلا

---

[١٣٤] د / محمد مرغني خيرى ، الوجيز في النظم السياسية – مرجع سابق – صـ ٤٠ .

(*) الشخص المعنوي عبارة عن جماعة أو هيئة يعاملها القانون معاملة الشخص الحقيقي ، فيعترف لها بمثل أهليته فيصبح في إمكانها التمتع بالحقوق وتحمل الواجبات .

[١٣٥] د / محمد أحمد فتح الباب ، النظم السياسية : مرجع سابق ، ص ٥٧ .

[١٣٦] د / محمد كامل ليلة ، النظم السياسية ، مرجع سابق ، صـ ٢١٨ .

أن هذا لا يمنع من وجود وجوه أخرى من النقد، من ذلك مثلاً فكرة الوكالة الإلزامية أو الإجبارية التي لفظتها جميع النظم الديمقراطية في العصر الحديث منذ وقت بعيد .

وأيا كانت المزايا أو العيوب التي تنسب لهذه النظرية أو تلك ، فلا ينبغي أن يغرب عن البال أنها جميعاً نوع من المتع الذهنية التي جادت بها قرائح المفكرين والفلاسفة ، رغبه الوصول إلى هدف سام ، هو إنزال هالات التالية عن الملوك والأمراء ، ونسبة السيادة والحكم إلى البشر[١٣٧] .

جـ – خصائص السيادة :

يمكن تلخيص الخصائص المختلفة للسيادة فيما يلي :

١– مطلقة : (Absolute) بمعنى ألا يكون داخل الدولة ولا خارجها هيئة سلطتها أعلى من سلطة الدولة ، فالدولة سلطة على جميع المواطنين ، والصفات الأخرى للسيادة مستمدة كلها من هذه الصفة الرئيسية .

٢– شاملة : (universal) ومعنى ذلك أنها تطبق على جميع المواطنين في الدولة والاستثناء الوحيد له هو ما يتمتع به الممثلون الدبلوماسيون من حصانات وامتيازات ، فدار السفارة تعتبر تابعة للدولة التي يمثلها موظفو هذه السفارة ، كذلك يخصصون السيادة دولتهم ، لكن هذا ليس إلا مجرد عرف جرت عليه الدول ، وأصبح من مبادئ القانون الدولي ولكن يجوز للدولة أن ترخص منح هذا الحق لدولة أخرى إذا شاءت .

٣–**لا يتنازل عنها** : (Inalienable لا تستطيع الدولة أن تتنازل عن سيادتها والأهداف نفسها أيضاً في الدولة والسيادة مثلاً زمان لاقا ومتكاملان ، ولكن للدولة أن تتنازل عنه إن شاءت أو عن : جزء من أراضيها وتنازل الملك عن العرش ليس إلا تعبيرا في شكل الحكومة ، أما الدولة فتظل قائمة ، وسيادتها تستمر كأمله .

---

[١٣٧] **د / محمد مرغنى خيرى ، الوجيز في النظم السياسية ، مرجع سابق ، صـ٤٢ .**

٤-**دائمة** : (permanent) تدوم السيادة بدوام قيام الدولة ؛ فإن توقفت السيادة كان معنى ذلك وقوع نهاية الدولة ، كما أن فناء الدولة ا يلازم زوال السيادة .

٥-**لا تتجزا** : (Indivisible) مادمت السيادة مطلقة فلا يمكن تجزئتها فالدولة الواحدة لا توجد فيها إلا سيادة واحدة . [١٣٨]

[١٣٨] **د / محمود إسماعيل ، المدخل إلى العلوم السياسية (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٩٦) صـ ١٠٥ .**

الفصل الثاني

فقه السياسة في الفكر الإغريقي

ويتضمن هذا الفصل المباحث الآتية :

- **تمهيد .**

المبحث الأول : النظام السياسي في دول المدينة .

- **المبحث الثاني : المحاولات السابقة لأفلاطون وأرسطو في مجال فلسفة الحكم والحاكم .**
- **المبحث الثالث : فلسفة الحكم والحاكم عند أفلاطون وأرسطو .**

تمهيد :

ارتبط اصطلاح دولة المدينة في تاريخ الفكر السياسي الغربي بالحضارة اليونانية فقد كانت المدينة تمثل الوحدة السياسية المستقلة عن غيرها من المدن . وكان لكل مدينة نظامها السياسي الذي يميزها عن غيرها . [١٣٩]

ولقد نشأت دولة المدينة بفعل عوامل مختلفة ، بعضها ذو طابع اقتصادي وبعضها الآخر ذو طابع جغرافي ، وبعضها ذو طابع تاريخي ، أدت مشكلة تزايد السكان مع تناقص المواد الغذائية ، والصراع على السلطة في مدينة معينة إلى أن يتركها أفرادها ، ليجتمعوا فيما بينهم ويختاروا رئيسا لهم ، ثم يرحلوا لإنشاء مدينة جديدة . [١٤٠]

كما أن طبيعة اليونان الجبلية ، وكثرة ما فيها من أنهار ، قد مزقت وحدة البلاد وجعلت الاتصال صعباً بين مختلف المناطق وبالتالي هيأت الظروف الملائمة لإقامة مدن مستقلة .

كما ساعدت الظروف التاريخية النشأة ، الشعب الإغريقي في تحقيق هذه المدن ،إذ أن اليونان قد استوطنوا البلاد في شكل قبائل نزحت إليها على فترات متباعدة ، وكان لكل قبيلة عاداتها وأخلاقها ولهجاتها الخاصة مما جعلها تكون لنفسها وحدة قائمة بذاتها .

إضافة إلى ميل الرجل اليوناني إلى الحرية ، مما جعله شديد الحرص على التمتع بحريته في داخل مدينة صغيرة تضمه ، وتضم من يتحد معه في التفكير والعادات، لذلك نجد اليونان القدماء على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم ، يستنكرون الحكم الاستبدادي ، ويرون أنه يتنافى مع المدينة ، ويعتبرونه من العلامات المميزة للبربرية . [١٤١]

---

[١٣٩] د . بكر مصباح تنيره ، تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى ، مرجع سابق ، صـ ١٥٥ .

[١٤٠] د . غانم صالح ، الفكر السياسي القديم (بغداد : دار الحرية للطباعة ، ١٩٨٠) .

[١٤١] د/ عبدالرحمن على خليفه ، د/ منال أبوزيد ، الفكر السياسي الغربي الأسس والنظريات (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ٢٠٠٣) ، ص ١٥ .

المبحث الأول

النظام السياسي في دول المدينة

أولا : تطور النظام السياسي في دول المدينة :

وإذا كان نظام دولة المدينة كصيغة سياسية ، بكل ما يتصل به من أوضاع اقتصادية واجتماعية ، لم يظهر في المجتمع اليوناني بشكل محدد إلا منذ أوائل القرن الثامن ق . م . فإن القرنين السابقين لهذا التاريخ وهما القرنان العاشر والتاسع ق . م شهدا الفترة الممهدة والمؤدية إلى ظهور هذا النظام . [١٤٢]

لقد بدأ القرن العاشر وبلاد اليونان تمر بحقبه من التخلخل والتخلف الذي جاء نتيجة لغزو القبائل الدورية . ولكن هذا الوضع ما لبث أن بدأ في الانحسار بعد أن أخذت الأمور تستقر بصورة أو بأخرى في هذا المجتمع ، حيث جعل الغزاة الدوريون من أنفسهم طبقة حاكمة وحولوا السكان الأصليين إلى طبقة من الأرقاء .

١) النظام الملكي :

وقد كانت الصيغة الأولى التي استقرت عليها مناطق المجتمع الجديد هي : تجمعات سكانية Synoikisnoic قبلية في تكوينها ، وكان كل تجمع يتكون من مجموعة من الملاك الكبار للأراضي الزراعية والرعوية ، وكان صاحب أكبر مساحة من الأرض يرأس التجمع القبل الذي يوجد فيه ، ويتخذ لقب الملك basileus كما كان يوجد إلى جانبه مجلسان أحدهما يضم الأعيان من رؤساء القبائل ومجلس آخر للعامة من سكان التجمع [١٤٣].

---

[١٤٢] د . لطفي عبد الوهاب بحرى ، اليونان (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ٢٠٠٢) ، ص ١٠٠ .

[١٤٣] د ، لطفي عبد الوهاب يحيي ، نفس المرجع ، ص ١٠١ ، أيضا . . حسين الشيخ ، دراسات في تاريخ حضارة اليونان والرومان (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٧) سب ٧٩ .

وكان الملك يضم في يديه من الناحية الرسمية كل السلطات أما مجلس العامة فلم يكن له في الحقيقة ، أكثر من العلم بمجريات الأمور ، والموافقة على ما يتوصل إليه الملك ومجلس الأعيان من قرارات . على أن الدور الأساسي الذي قام به الملوك هو : محاولة الربط بين هذه التجمعات القبيلة بشتى الوسائل الأمر الذي مهد الطريق لقيام المدن التي أخذ مفهومها يتطور تدريجياً بحيث أصبح مفهوم لفظة المدينة Polis لا يعني مجرد مساحة من الأرض تسكنها مجموعات من السكان تتجاور مع بعضها ولكنها لا تتكامل فيما بينها ، وإنما بدا يقترب من معنى النظام السياسي ، الذي ينظم سكان المدينة ويحدد حقوقهم وواجباتهم والروابط التي تربط بينهم في كافة المجالات . [١٤٤]

٢) النظام الأرستقراطي :

وما أن اقترب القرن الثامن ق . م حتى أصبح نظام دولة المدينة هو الطابع السياسي السائد ، وبدأت سلطات الملوك تنحسر قليلاً أمام مد حكم الأرستقراطيين النبلاء ، وسرعان ما انتشر نظام دويلات المدن ، انتشار الحضارة إلى أراضي ومناطق مترامية الأطراف ، سكانها ليسوا من عنصر الإغريق العرقي ، بل شعوب قبلت طريقة الحياة الإغريقية واللغة اليونانية ، ولم يعد جوهر الحضارة الإغريقية الجوهر الجغرافي أو القومي العنصري ، بل هو طريقة الحياة السيزة بجوانبها : الاجتماعية والثقافية الذي يميزها عن سائر الشعوب الأخرى وهو دويلة المدينة . وفيه أصبحت كل مدينة مستقلة تستمتع بالاستقلال السياسي التام ، وتلزم مواطنيها بنوع معين من الارتباطات السياسية والاجتماعية من مولدهم ونشأتهم وحتى مشاركتهم في

---

[١٤٤] **د لطفي عبد الوهاب يحيى ، اليونان ، نفس المرجع ، ص ١٠٢ .**

مسئولية الحكم . هذا الإلزام الحياة وطريقتها من أجل التقدم ، والذي هو نتاح التربية الفكرية والنفسية داخل دويلة المدينة هو الحضارة الهللينية بعينها . [١٤٥]

حتى إذا جاء القرن السابع ق . م كانت الحكومات الملكية ق سقطت في أغلب المدن اليونانية لتحل محلها الحكم الطبقي الأرستقراطي . وقد قام الحكم الطبقي الأرستقراطي على ثلاث دعائم واضحة مكنت لأفراد هذه الطبقة السيطرة على دويلات المدن اليونانية حتى أواسط القرن السادس ق . م أو الشطر الأخير منه ، **والدعامة الأولى الدعامة الاقتصادية :** فالأرستقراطيون هم أصحاب الأرض ، سواء كانت زراعية أو رعوية . وهذا المورد الاقتصادي من نتاج الأرض كان لا يزال يغطى احتياجات السكان في المجتمع اليوناني، وهكذا تمكن الأرستقراطيون بسيطرتهم على هذا المورد الإنتاجي الوحيد نسبياً أن يسيطروا على مقدرات المجتمع اليوناني [١٤٦] .

أما **الدعامة الثانية فهي الدعامة العسكرية :** فقد كان أفراد الطبقة الأرستقراطية هم أصحاب السيطرة على القوة العسكرية في البلاد . ولم تكن هناك جيوش نظامية في المجتمع اليوناني ، وإنما كانت القوة العسكرية فيه تقوم على أساس من التعبئات المؤقتة لمقابلة أي ظرف دفاعي ، وقد كان أفراد الطبقة الأرستقراطية هم الفرسان الذين يمتلكون الخيل اللازمة لمتابعة العمل على أملاكهم الواسعة من الأراضي ، والقيام بالغارات على جيرانهم من الملاك في المدن المجاورة ، أو بصد الغارات التي يشنها هؤلاء الجيران .

والدعامة الثالثة هي القانونية : فقد كان في حقيقة الأمر بداية تنظيم جديد لدول المدينة في بلاد اليونان ، ذلك أن الحكم الملكي السابق كان يقوم على أساس من إرادة الملك ومقدار

---

[١٤٥] د . سيد أحمد على الناصري ، الإغريق تاريخهم وحضارتهم من حضارة كريت حتى قيام إمبراطورية الإسكندر ط ٢ (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٨٤) صـ ٩٧ ، ٩٨ . أيضاً : د . حسين الشيخ ، دراسات في تاريخ حضارة اليونان والرومان ، مرجع سابق ، صـ ٨٠ .

[١٤٦] د . لطفي عبد الوهاب يحيى ، اليونان ، مرجع سابق ، ص ١١٠ .

سطوته ، بعد نجاح الطبقة الأرستقراطية في انتزاع السلطات من الملوك فقد أصبح الأمر يقوم على أساس من القانون الذي يحدد الحقوق والواجبات ، فقد كان أفراد هذه الطبقة يشغلون مكانه متميزة في البناء الاجتماعي والديني بل ومنهم خرج المشرعون وواضعو النظم والقوانين . [١٤٧]

٣) النظام الأوليجاركي :

الأرستقراطي ولكن مع بدايات القرن السادس ق . م ظهر نوع جديد من الحكومات في المدن اليونانية ، تتحالف فيها الطبقات التجارية الجديدة مع الطبقات الأرستقراطية القديمة من ملاك الأراضي – والسبب في هذا الظهور هو أن الأرض سواء منها الزراعية والرعوية لم تكن تكفى حاجات المجتمع اليوناني بصفة دائمة ، ومن ثم بدأت المحاولات البحث عن مورد جديد وهو : البحر حيث النشاط التجاري وما أعقبة من ظهور طبقة التجار وهذا النظام يعرف في بلاد اليونان باسم النظام الأوليجاركي أو نظام حكم الأقلية .

فقد كان النشاط التجاري يعتمد إلى حد كبير على أبناء طبقة العامة ، حيث كانوا يمدون التجار بالسلع أو كبحارة وعمال نقل موانى أو كجنود يخوضون المعارك العنيفة التي أدى إليها التنافس بين المدن اليونانية في مجال التجارة التي أصبحت : المور الاقتصادي الرئيسي لها .

٤) حكم الطغاة :

وهكذا بدأت الكتلة الشعبية تشعر بكيانها ، ودفعها سخطها على تحكم طبقة محددة في المجتمع بأكمله إلى الإطاحة بالحكومات الأوليجاركية ، ولكن في هذه اللحظة تسلل إلى قيادة الثورات أشخاص كان عدد غير قليل منهم من غير الطبقة الشعبية ، فانتفعوا بالقوة الكامنة صفوف هذه الطبقة للإطاحة بالحكومات الأوليجاركية ، وحين تم القـ على هذه الحكومات جلسوا هم محلها في مواقع السلطة ، وانتكسوا بمجتمعات المدن اليونانية إلى الحكم الفردي .

---

[١٤٧] د . سيد احمد على الناصري ، الإغريق ، مرجع سابق ، صـ ١٢٤ ، أيضاً : د . حسين الشيخ ، دراسات في تاريخ حضارة اليونان والرومان ، مرجع سابق ، ص ٨٤ .

وفشلت هذه الحكومة سياسياً حيث أن المظهر الشعبي الشفاف الذي تستر وراءه الجيل الأول منهم ، لم يلبث أن انحسر في عهد الجيل الثاني ليحل محله الإرهاب السافر ، وهكذا اكتسب حكمهم في تاريخ النظم السياسية اليونانية اسم حكم الطغاة . [١٤٨]

٥) النظام الديمقراطي :

ولكن إذا كان المقوم البشرى ، الذي أراد أن يثبت وجودة كقوة دفع لتطور النظم السياسية في بلاد اليونان ، قد تعثر في طريقة نحو تحطيم الحكم الطبقي ، فانتكست حركته إلى هذا الحكم الفردي ، فإن هذا المقوم ذاته لم يلبث أن تحرك من جديد في صورة سخط عام على هذا النوع من الحكم انتهى به في أو أخر القرن السادس ق.م إلى ثورات كان ضحيتها الأولى هؤلاء الحكام أنفسهم ، وهكذا اختفت فترة حكم الطغاة لتحل محلها مرحله جديدة من المراحل التي تطورت خلالها السياسية اليونانية مثلت نهاية الشوط الذي وصل إليه هذا التطور – وهذه هي مرحلة الحكم الديمقراطي . [١٤٩]

وهكذا سار نظام دولة المدينة في عمومة في اتجاه رئيسي تطور فيه من الحكم الملكي إلى الحكم الشعبي ، ولكنه عرف اتجاهات ابتعدت به قليلاً أو كثيراً عن هذا المسار العام تحت عدد من الظروف يتصل بعضها بالموقع ، وبعضها بالتكوين الطبيعي ، وبعضها بالتكوين السكاني، ولقد بلغت دول المدينة السياسية أوج ازدهارها في القرن الخامس ق . م ، ومن بين هذه المدن تمتعت مدينتان بالتفوق الواضح وهما : أثينا و إسبرطة . وفي اعتبارات كثيرة كانت تمثل كل من أثينا و إسبرطة تناقضا صارخاً خلال جزء كبير من التاريخ ولكن كان لأثينا

---

[١٤٨] **د . لطفي عبد الوهاب يحيى ، اليونان ، مرجع سابق صـ ١١٤ ، ١١٥**

[149] **Hammond , N.G.L , History of Greece (oxford : university press , 1959) p.p. 21 , 22 .**

الزعامة بين دول المدينة بحكم تفوق نظامها السياسي الذي قام على الديمقراطية المباشرة . (١٥٠)

ثانيا : النظام السياسي في أثينا

تبدو أهمية دراسة أثينا بالذات ، حيث أنها من وجه الحكومة التي نعرف عنها أكثر مما نعرفه عن غيرها ، وهي من وجه ثان وبصفة خاصة الحكومة التي خصها فحول فلاسفة الإغريق بفائق عنايتهم . (١٥١)

وإذا كان كما سبق أن ذكرنا، أن النظم السياسية تختلف من مدينة لأخرى إلا أن المدن اليونانية جميعا تشابهت في وجود الدستور ، والمؤسسات التمثلية بدرجات متفاوتة في كل منها . (١٥٢)

أما عن السياسية في أثينا فتتمثل فيما يلى :

١ – الجمعية العمومية General Assembly

تضم هذه الجمعية جميع المواطنين الأثينيين الذكور ، الذين تتراوح أعمارهم بين الثامنة عشر والعشرين عاماً . وهي ندوه شعبية تجتمع مرات في السنة على الأقل . كما كانت تعقد اجتماعات غير عادية بناء على دعوة المجلس الذي ينبثق عنها . (١٥٣)

بانتظام وتتلخص اختصاصات الجمعية العمومية في وضع القوانين وتعيين القضاة ومحاسبتهم على تصرفاتهم ، والرقابة على الموظفين ، وتقرير أمور الحرب والسلم وعقد المعاهدات ومراقبة

---

١٥٠ د . عبد الرحمن على خليفة ، د . منال أبو زيد ، الفكر السياسي الغربي ، مرجع سابق ، ص ١٨ .

١٥١ جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ٢ .

١٥٢ د . حورية مجاهد ، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٦) صـ ٢٩ ، ٣٠ .

١٥٣ د . غانم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، ص ٢٧ .

التصرف في الميزانية ، وفرض الضرائب إلى غير ذلك من الموضوعات ذات الصيغة العامة الشاملة ، وهذه الضمانة قد استقرت في الجمعية وبشكل دستوري معظم السلطات العليا للدولة السلطة التشريعية ، والرقابة على السياسة الخارجية والسيطرة على سلطة التنفيذ . [١٥٤]

وإذا كانت الرقابة على تصرفات الموظفين من مهام الجمعية ، هذا يدفعنا إلى تحديد الطريقة التي يتم بموجبها اختيارهم : فقد كانت الوظيفة الواحدة تسند إلى هيئة من عشرة أفراد تختار كل واحد منهم إحدى قبائل أثينا العشر . ويتم ترشيح هؤلاء من قبل الأقسام الإدارية المائة Demos تتألف منها أثينا ، وتتم المفاضلة بينهم عن طريق الاقتراع . [١٥٥]

وهنا نلاحظ ميزة الفكر السياسي اليوناني : وهي اعتبار القيام بالوظيفة العامة شرف لكل مواطن أثيني . وحتى تتاح الفرصة أمام أكبر عدد منهم لنيل هذا الشرف فإن المواطن لم يكن ليتولى وظيفة عامة أكثر من مرة واحدة في حياته ، يستثنى من ذلك عشرة مناصب خاصة هي : مناصب القواد العسكريين (مجلس القيادة) الذين يتمتعون بصفات ومواهب معينة تستدعى استمرارهم في مناصبهم [١٥٦] .

وتشبه قرارات هذه الجمعية إلى حد ما . التشريعات الحديثة التي تصدر عن السلطة العامة بأسرها ، والتي تستمد وجودها السياسي من الشعب ، على أن ذلك لا يعنى الجمعية قد مارست بالفعل شئون السياسة العامة ، أو أنه كان مفروض فيها أن تمارسها أو أن تناقش وسائلها ، فالديمقراطية المباشرة بمعنى الحكم بواسطة الشع كله خرافة سياسية أكثر منها نظاماً من نظم الحكم . [١٥٧]

---

[154] Harmon M.Judd , Political thought from Plato to the present , (N.y.Mc Grow Hill book co . , 1964) p.21 .

[١٥٥] د . غانم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، ص ٢٨ .

[١٥٦] د . غانم صالح ، نفس المرجع ، نفس الموضع .

[١٥٧] جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ٦ .

ولكن على الرغم من عدم قدرة هذه الجمعية من الناحية الواقعية على اتخاذ القرارات الفعالة في المجالات السياسية والتشريعية ، إلا أنها قد مثلت منبرا للمناقشة بين المواطنين في كافة الأمور العامة . ففي إطارها أزدهر النقاش والجدال ، مع العلم أن الجمعية قد ظلت لها الكلمة النهائية في المسائل الهامة مثل : إعلان الحرب والسلم وعقد المعاهدات ، وفرض الضرائب الجديدة ، والرقابة على الميزانية العامة ، وسن القوانين حيث إقرارها أولا من الجمعية . [١٥٨]

يجب ونظراً لعدم إمكانية اتخاذ القرارات الفعالة في الجمعية ، فإن العمل التنفيذي والتشريعي تتولاه أجهزة تمثيلية أكثر محدودية ، من حيث العضوية وهي المجلس واللجنة المنبثقة عنه .

٢) المجلس النيابي Deputy Council

تشبه مهمة هذا المجلس مهمة مجلس الوزراء في الدول الحديثة ، فكانت الجمعية العمومية تنتخب أعضاؤه ليشرفوا على تنفيذ قراراتها ، وقد اعتادوا تسميته مجلس الخمسمائة ، لأنه كان يتكون من خمسمائة عضو [١٥٩] .

ويشترط في الأعضاء أن تكون أعمارهم فوق الثلاثين ، وأن يؤدوا اليمين ، وأن يخضعوا لفحص مبدئي كل على حدة ثم لاختبار نهائي . وكانت مدة العضوية في هذا المجلس سنة واحدة [١٦٠] ، وكان المجلس ينعقد يومياً عد عدا أيام الأعياد ، وكان النظام الجاري العمل به في دولة المدينة هو : أن تبعث كل قبيلة بخمسين مندوباً عنها إلى المجلس النيابي ، ولكي تتمكن القبائل العشرة من تسيير المجلس بطريقة ديمقراطية ، كانت لكل قبيلة بيدها سلطة تولى الحكم ، أحد الأعضاء من بقية القبائل التسع لمتابعة الأحداث العمومية ، والإطلاع على نوعية القرارات التي اتخذتها الهيئة التنفيذية للجمعية العمومية ، ولمزيد من إتاحة الفرصة

---

[١٥٨] د ، حورية مجاهد ، الفكر السياسي من افلاطون إلى محمد عبده ، مرجع سابق ، صـ ٣٧ .

[١٥٩] د . فتحية اللبراوي ، د . محمد نصر مهنا متطورا الفكر السياسي في الإسلام ، مرجع سابق ، م ٣٩ .

[160] " Gettell's History of political thought by Laurence wanlass (London : George Allen and uniwin ltd . , 1956) " p.37 .

للديمقراطية المباشرة ، التي تميزت بها أثينا فقد كان هؤلاء يختارون من بينهم فرداً واحداً يكون له شرف حكم أثينا لمدة يوم واحد لا يتكرر طيلة حياته ، ومن ثم فسوف يأتي الوقت الذي يكون فيه أغلبية المواطنين إن لم يكن كلهم قد شاركوا في حكم وطنهم .

أما عن اختصاصات المجلس فكانت تنقسم إلى قسمين : تشريعية وتنفيذية : فالاختصاصات التشريعية . التي تعتبر المهمة الأساسية كانت تتمثل في أن : المجلس هو الذي يزود الجمعية بالمقترحات أي بمشرو القوانين ، وعلى ذلك فإن الجمعية كانت تبحث فقط الأمور أو المسائل المقدمة إليها من المجلس . [١٦١]

ويبدو أنه في فترة ازدهار الدستور الأثيني ، كان هذا المجلس أكثر ممارسة للتشريعات من الجمعية ، ولكنه كرس نفسه فيما بعد لإعداد المشروعات حتى تناقشها تلك الجمعية . [١٦٢]

أما الاختصاصات التنفيذية ، فكان يراقب تنفيذ مشروعات الدولة وقوانينها ، ويقوم بالاتصال بالهيئات السياسية الأجنبية ، وتنفيذ أحكام المحاكم – وإن كان أحيانا وفي بعض القضايا الخاصة يشكل من نفسه محكمة تصدر الحكم وتنفذه [١٦٣] والأشراف على جمع الضرائب ، ومراقبة إدارة الأموال العامة . [١٦٤]

ولكن قوة المجلس وفاعليته كانت تتوقف على الجمعية العمومية ومدى استعدادها لقبول مشروعات القوانين ومناقشتها أو رفضها إياها [١٦٥] يضاف إلى ذلك أن الأمور المتعلقة

---

[١٦١] **د ، حسن الظاهر ، دراسات في تطور الفكر السياسي (القاهرة : مكتبه الأنجلو المصرية ، ١٩٨٥) ، ص ١٠**

[١٦٢] **جورج سابن ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ٩ .**

[١٦٣] **جونز ، الديمقراطية الأثينية ، ترجمة عبد المحسن الخشاب القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٦ ، صـ ٨**

[١٦٤] **د . عالم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سبق ، ص ٣٠ .**

[١٦٥] **د . ابراهيم دسوفى أباطه ، عبد العزيز الغنام ، تاريخ الفكر السياسي (بيروت دار النجاح ، ١٩٧٣) ص ١٧ .**

بسلامة الدولة كإعلان الحرب وشئون السلم ، إصدار القوانين ، فرض ضرائب جديدة – كانت من اختصاص الجمعية على الأقل من الناحية الشكلية . [١٦٦]

ومن هنا يمكن القول أن المجلس طبقاً لهذا الواقع ، كان يمزج بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ويستخدمها بفعالية .

٣) المحاكم Courts

اختصت المحاكم الأثينية وقضاتها بالنظر في القضايا العامة ، مثل الأمور المالية ومحاكمة الأفراد الذين خرقوا قوانين الدولة . واشتهرت بعدد كبير من المحلفين الذين أسندت إليهم مهمة فحص الشكاوى التي يقدمها سكان أثينا ، من أي شخص أرتكب جريمة أو أثار مشكلة اجتماعية ، وكانت مهمتهم الأساسية تنحصر في البحث عن الحقيقة وإيجاد الحلول العادلة للمشكلات الاجتماعية في دولة المدينة . [١٦٧]

وتعتبر المحاكم أساس النظام الديمقراطي في أثينا ، وقد تراوح عدد أعضاء المحكمة الواحدة من (٢٠١) إلى (٥٠١) ومن الملاحظ أن هذا الواحد الإضافي ، كان لترجيح الآراء ، ولعل الداعي إلى هذا العدد الكبير هو : إتاحة الفرصة لإشراك أكبر عدد من المواطنين في محاكمة المتهم . وكان يشترط فيمن يتولى منصباً قضائياً أن يكون حكيماً ، حسن السيرة ، ولا يقل عمره عن الثلاثين عاماً ، وقد كان لأعضاء هذه المحاكم وظيفتان أو صفتان : صفه المطفين ، وصفة القضاة judges and Juries فإذا انعقدت الهيئة في صورة محلفين ، وأصدرت حكماً بعدم إدانة المتهم اعتبرت القضية منتهية ، أما إذا صدر الحكم عنها بالإدانة ،

---

[١٦٦] **د . علي احمد عبد القادر ، تطور الفكر السياسي ، طا (القاهرة : مكتبة نهضة الشرق ، ١٩٧٠) ص ١٨**

[١٦٧] **د . محمد نصر مهنا ، علم السياسة (القاهرة : دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، ٢٠٠٢) –٩٣ ، أيضاً : د . فتحية النبراوي ، د . محمد نصر مهنا ، تطور الفكر السياسي في الإسلام ، مرجع سابق ، ص ٤١ .**

فأنها تعود إلى الانعقاد كهيئة قضاة ، وتكون أحكامها في هذه الحالة قطعية ، غير قابلة للطعن والاستئناف . [١٦٨]

وقد كان من حق المحكمة أن تتدخل في اختيار صلاحية الموظفين الإداريين قبل توليهم الوظائف ، وذلك بأن تقام دعاوى بعدم صلاحية الموظف فتعقد المحكمة بذلك وقد أدى هذا إلى تخفيف مساوى تعيين الموظفين بالاقتراع ، فلم يعد هذا النظام وليد المصادفة البحتة . [١٦٩]

وكان من حق المحكمة أيضاً أن تشرف على تصرفات الموظفين ، عن طريق مراجعة أعمال الموظف بعد انتهاء مدة خدمته ، أي مراجعة حساباته وتصرفاته في كل ما يختص بشئون الدولة ، وكان المحاكم تبتدع قانونا نعتبره عصرياً وهو قانون" من أين لك هذا ". [١٧٠]

إلا أن فئة واحدة من الموظفين العموميين كانت مستثناه غالباً من رقابة المحاكم فئة قادة الجيش ، لأنه كان من الممكن إعادة انتخابه ، ومن ثم فقد تحرروا من تلك الرقابة على الأقل لفترة أطول من الموظفين العموميين العاديين . [١٧١] .

وقد امتدت رقابة المحاكم إلى مراقبة القوانين والتشريعات ، فكما أي فرد ، فقد أعطت أعطت أثينا للمواطن الحق في يقيم الدعوى ضد الحق في أن يقاضي القانون نفسه مما يترتب عليه إيقاف العمل به حتى تنظر المحكمة بشأنه . وتلك خاصية تميز بها الفكر الأثيني بين القدماء والمحدثين، ولعل هذا المبدأ يكون قد أعطى للمحكمة بطريق غير مباشر سلطة أخرى هي : سلطة التشريع ، فالمحكمة التي تستطيع أن توقف العمد بقانون وأن تعدل فيه ، إنما تتخطى

---

[١٦٨] د . غالم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، ص ٣٠

[١٦٩] جورج مدين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ، ١١ .

[١٧٠] د.عبد الرحمن خليفة ، مقالات سياسية (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٥) ص ٣١٤

[١٧١] د . على احمد عبد القادر ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص٢١ .

مبدأ رقابة دستورية القانون إلى أن الممارسة الواقعية للحياة السياسية قد ممارسة التشريع أتاحت تداخلاً وظيفياً لمنظماتها ومؤسساتها ، حيث لم تقتصر أي واحدة من المؤسسة الثلاث (الجمعية – المجلس – المحاكم) على وظيفة واحدة : تشريعية أو تنفيذية أو قضائية ، بل كانت هذه الوظائف جميعاً متداخلة ويبدو بصور شتى .

ولكن إذا كانت الثقافة العامة والخيرية هما الشرطان الأساسيان لصلاحية المواطن للمشاركة في الحياة العامة لدولته ، دون تخصص في التدريب والتعليم بوظيفة محددة كان ذلك التداخل في الوظائف ليس بمستغرب ، فالمهم هو تحقيق عنصر المشاركة في نشاطات الدولة كافة ، وعلى أساس هذه المشاركة يكون تقييم المواطن الحق لأبناء مجتمع المواطنين أنذاك .[١٧٢] هذا عن التنظيمات السياسية في أثين فماذا عن إسبرطة؟

ثالثاً : النظام السياسي في إسبرطة

تعتبر مدينة إسبرطة من المدن الإغريقية العريقة ، التي تميزت بأسلوبها الخاص الاجتماعي والسياسي ، وقد عرفت هذه المدينة قديماً باسم لاكيدايمون Lacedaemon – وأسبارتي Sparte حيث استخدم شاعر الإغريق هوميروس ، الاسم الأول للإشارة إلى مملكة ميثلاوس – زوج ميلينا التي حدثت بسببها حرب طروادة ، كما هو ظاهر في الأساطير ، أما الاسم الثاني فهو الاسم الذي ظهر تمثيلاً للطبقة المميزة من المدينة والذين عرفوا في فترات متأخرة باسم الاسبراتياتيس . [١٧٣]

وتمدنا المصادر بصور من تاريخ إسبرطة السياسي . ذات الصفة المميزة حيث يتربع على القمة الملكان ، وهما يمثلان النظام الملك ويليهما مجلس الشيوخ (Gerousia) وهو يمثل

---

[١٧٢] **د . على أحمد عبد القادر ، نفس المرجع ، صـ ٢٢ .**

[١٧٣] **د . عاصم أحمد حسين ، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق ، مرجع سابق ، ص ١٤٠**

النظام الأرستقراطي ثم مجلس الأبلا (Apella) انعكاس النظام الديمقراطي ، ثم هيئة الإفورز (Ephors) الخمسة الرقباء التي تمثل العنصر الديمقراطي الإسبرطي . [١٧٤]

١) الملكان Arachagetai

يجيء على رأس الحكومة الملكان ، وكانا ينحدران من أسرتين نبيلتين ، أحدهما من آل أجيس Agis والأخرى من آل يوروبونيتس Eurypontids .

وكان الملكان يقومان بمهمة القيادة العليا في الجيوش ، وكان لهم حق الجلوس في أماكن الشرف المخصصة لهم في الحفلات العامة ، والمهرجانات الرياضية والدينية . وعند موتهما كانا يلقيان من الدولة جنازة رسمية ومراسيم خاصة . وكان الملكان عضوين في مجلس الشيوخ أو الجيروسيا بحكم منصبيهما . وكان لوجود ملكان لا ملك واحد ميزة الرقابة حيث كان كل ملك يراقب الآخر في عملة . [١٧٥]

وعلى الرغم من تطور النظم السياسية في كثير من المن اليونانية ، إلا أن إسبرطة من المدن القليلة التي احتفظت بالنظام الملكي حتى زمن متأخر ، وكان الحكم فيها وراثياً ، فإذا مات الملك خلفه أبنه ، وإذا كان الابن صغيرا ، عين عليه وصى من أحد أقرباء الملك . [١٧٦]

٢) مجلس الجروسيا : Gerousia

كان من أهم معالم إسبرطة الدستورية ، وجود مجلس الجروسيا وهو : مجلس الشيوخ الذي يتكون من ثلاثين عضوا ، الملكان يضاف إليهما ٢٨ شخصاً ممن بلغوا سن الستين . ويعتبر المجلس صاحب السلطة الحقيقة في إسبرطة ، فهو يختار ا الحكام وهو الذي يفصل في

---

[١٧٤] **د . عاصم احمد حسين ، نفس المرجع ، ص ١٤٦ .**

[١٧٥] **د . سيد أحمد الناصري ، الإغريق ، مرجع سابق ، ص ١٧٦ .**

[١٧٦] **د . عاصم أحمد حسين ، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق ، مرجع سابق ، صـ ١٤٧ .**

مسائل السياسة الخارجية ، كما يشرف على حل المشاكل للإسبرطيين ، ويضع القواعد الأساسية للسياسة الداخلية C ويعزل الحكام إذا خرجوا عن مقتضيات وظائفهم ويشارك إلى جانب السلطات الدستورية في وضع التشريعات والقوانين الخاصة بالدولة . [١٧٧]

٣) الجمعية العامة Apella

إحدى السلطات الشعبية في إسبرطة ، وهي أقرب إلى مجلس الشعب الذي يضم جميع المواطنين الإسبرطيين ، الذين بلغوا من العمر ثلاثين عاماً . [١٧٨] وكانت هذه الجمعية تجتمع مرة كل شهر ، بالإضافة إلى الأحوال الطارئة بناء على دعوة من المستشارين الذين يحق لهم رئاستها ، ومن أهم وظائف هذه الجمعية ، انتخاب كل من يتولي الوظائف العامة في الدولة وإقرار كل شئون الحرب والسلم فيها ، وكان ذلك يتم عادة دون مناقشة . وكان للجمعية أيضاً حق الفصل فيما قد يعترض تولى العرش من ظروف وملابسات . [١٧٩]

٤) الأفورز الخمسة Ephors

وهم الرقباء وحلقة الوصل بين العناصر المختلفة والملوك ، وقد كام الحقيقي كانوا في القرون السادس والخامس والرابع ق . م هم للدولة ، وذلك بالنسبة للاختصاصات الكثيرة التي اتسعت : فهم يستقبلون السفراء اء ، ويشرفون على المفاوضات مع مندوبي الدول ، ويدعون المجالس إلى الاجتماع ، ويشرفون على المسائل التشريعية الخاصة بالإسبرطيين، ويفصلون في الشئون الخاصة بطبقات المجتمع . [١٨٠]

---

[١٧٧] **د . غائم محمد صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، صـ ٣٣ .**

[١٧٨] **د . غلام محمد صالح ، نفس المرجع ، ص ٣٤ .**

[١٧٩] **د . على أحمد عبد القادر ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ٢٦ .**

[١٨٠] **د ، عاصم حسين ، المدخل الي تاريخ وحضارة الإغريق ، مرجع سابق ، ص ٣٣ .**

وكانت من أهم مهامهم مراقبة الملك ، فكان إذا ذهب الملك إلى ميدان الحرب يصطحب معه أثنين منهم يراقباً سلوكه في الميدان ويتأكدا من شجاعته دون أن يتدخلا في سير المعارك أو القرارات العسكرية ، وكانوا يشرفون على شئون الدولة الخارجية فكانوا يعقدون المعاهدات ، ويقابلون ممثلي الدول المختلفة والسفارات الأجنبية ، وكانوا يسافرون للتفاوض باسم الدولة مع المدن الأخرى كما كانوا يتمتعون بسلطات قضائية واسعة وخاصة ما يخص المشاكل المدنية والإدارية . [١٨١]

تبقى كلمة سريعة عن الدستور الإسبرطي في عمومة ، وهى التناسق الواضح بين الأركان الأربع للدستور الإسبرطي في تداخلها ، الذي يضع الحقوق والحدود لكل منها على السواء ، والذي يبدو وكأنه عمل مشرع واحد . [١٨٢]

إلا أن خطأ النظام الإسبرطي هو : تمسكه بالقديم ، وحفاظه على الملكية و الأرستقراطية ، التي لم تعد صالحة خلال القرنين الخاس والرابع ق . م مما أدى إلى ضعف الدولة الإسبرطية ، ويمكن إرجاع هذا لضعف إلى جمود الدستور الإسبرطي ذاته ، وعدم مسايرته لتطور الأحداث . [١٨٣]

إذا كان هذا هو شأن الحياة السياسية في كل من أثينا وإسبرطة ، وإذا كان تناولنا لهذا الفصل من خلال فلسفة الحكم والحاكم في الفك الإغريقي فالجدير بالذكر أن الفكر السياسي عند الإغريق قد تميز باتجاهين أولهما : اتجاه ينحى نحو الدولة ونظامها الواقعي ، وثانيهما البحث الدائب عن الدولة المثالية .

---

[١٨١] **د . سيد على أحمد الناصري ، الإغريق ، مرجع سابق ، ص ١٧٧ .**

[١٨٢] **د ، لطفي عبد الوهاب يحي ، اليونان ، مرجع سابق ، ص ١٤٦ .**

[١٨٣] **د / عاصم حسين ، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق ، مرجع سابق ، ص ١٥٠ .**

فمن حيث الاتجاه العملي ، كانوا لا يبحثون في تعريف الدولة ، وأصل نشأتها وأساس السلطة فيها ، وإنما يبحثون في أحسن الوسائل العملية للحكم وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، فيمن يكون الحاكم ، وما يكون عليه شكل الحكومة ، وما هو احسن دستور[١٨٤]

وهذا هو ما سعى إلى توضيحه كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو ولكن لا بد من الإشارة إلى المحاولات التي سبقت هؤلاء الفلاسفة في بيان فلسفة الحكم والحاكم .

المبحث الثانــي

المحاولات السابقة لأفلاطون وأرسطو

في مجال فلسفة الحكم والحاكم

١) هوميروس وهزيود [*]

تصور الأشعار الهومرية المجتمع بصورة أرستقراطية إقطاعية ، إذ لا تسمع سوى اليسير عن عامة الشعب . كما تصور الحالة السيئة التي عانتها بلاد اليونان من جراء المشاكل الاقتصادية بسبب ازدياد عدد السكان ، بدرجة لا تتماشى مع موارد البلاد المحدودة.[١٨٥]

كما تعكس لنا بعض الأفكار السياسية الموجزة ، والحكم ضد الديماجوجية ونظام الحكم السائد المدعم بالأسطورة الدينية القائلة بوجود صلة وثيقة بالولادة بين الملوك والآلة تروس ، فالملك

---

[١٨٤] د / ثروت بدوي ، أصول الفكر السياسي ، ط ١ (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٦٤) ، ص ٥٤ .

*** شاعر يوناني يكاد الإجماع ينعقد على أنه عاش في القرن التاسع في . م تنسب إليه ملحناً (االإلياذة والأودية) ضاع الكثير من شعره ، ولم يصلنا سوي (أصل الآلهة) و (الأعمال والأيام) .**

[١٨٥] د . سيد علي أحمد الناصري ، الإغريق ، مرجع سابق ، ص ٩٢ – ٩٣ .

يتمتع بقوة إلهية تخوله حق الحكم في الأمور السياسية والعسكرية والدينية ونظر هوميروس للشعب نظرة تحقير وعدم احترام فشبه علاقته به كعلاقة راعي بقطيعة أما الأمراء فلهم بعض الأهمية وذلك لاتصالهم بالآلهة عبر أجدادهم . [١٨٦]

ثم نأتي إلى أدبيات هز يود الأخلاقية ، فنلمس تغييرا بارزا . إذ نادي بتبديل النظم السائدة ، وشدد على واجبات الملوك ، ونزاهتهم بدلاً من امتيازاتهم وعدالتهم الملتوية العوجاء . [١٨٧]

٢) هيجودام Hippodam [*]

أما هيبودام فحاول أن يصف دولة مكونة من عشرة آلاف مواطن يقسمهم إلى ثلاث طبقات :

الطبقة الأولى : وهي عبارة عن الصفوة الممتازة ، التي تقوم بإدارة شئون المدينة ويسميها طبقة المفكرين .

الطبقة الثانية : وهي طبقة الرجال الأقوياء التي تقوم بمهمة الدفاع عن المدينة وتسمي طبقة العسكريين .

الطبقة الثالثة : وهي طبقة الرجال العاملين ، ومهمتها الأساسية تتمثل في إنتاج المواد الضرورية للمدينة ، وتسمى الطبقة العاملة ، وتشمل الزراع والصناع والتجار .

---

[١٨٦] د . سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى (دار بيروت دار الجيل ، ١٩٨٨) من ٢٣ .

[١٨٧] د . سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطي ، مرجع سابق ، صـ٢٤ .

*** من أهالي مدينة ميليتوس كان قد استوطن أثينا ، وقد أطلق عليه لقب مهندس اجتماعي ، ولكن الأصح أن نقول عنه انه مهندس مدني إذ أن الأبنية في عصره كانت تشاد دون تصميم ولا نظام ، وربما كان ذلك الأهداف عسكرية فجاء هيبودام بفكرة تشييد الأبنية على خط مستقيم ذات أبواب تفتح على الشارع ، الذي يصبح بدوره مستقيما أيضا ، انظر : مار سيل بريلو ، جورج ليسكيبه ، تاريخ الأفكار السياسية (بيروت : الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦) صـ١٩ ، ٢٠ .**

ولم يكتف هيبودام بهذا التقسيم الثلاثي للطبقات بل قسم كل طبقة من هذه الطبقات إلى ثلاث وحدات ، فالطبقة الحاكمة تتكون من لجنة تحضيرية ومجلس شيوخ وسلطة تنفيذية وطبقة العسكريين تتكون من القادة (أو الضباط) والجيش المحارب، وعامة الناس القادرين على حمل السلاح . والطبقة العاملة تضم بدورها الفلاحين والصناع والتجار . [١٨٨]

ويري هيبودام أن نظام الدولة لا يكون متينا إلا إذا تمثلت في المختلط ، السلطة مختلف العناصر والاتجاهات وهو ما سماه بالنظام الذي يجمع بين عناصر مختلفة من النظام الملكي والنظام الأرستقراطي والنظام الديمقراطي . فلكي لا يستبد الملك بسلطاته يرى هيبودام وجوب تقييد هذه السلطات ، وتحديدها بهدف معين هو المصلحة العامة وموازنتها بواسطة عناصر مستقاة من النظامين الأرستقراطي والديمقراطي . [١٨٩]

خلاصة القول أن هيبودام الذي جاء قبل أفلاطون وأرسطو كاتباً رائداً في علم السياسة لأنه أول من كتب في هذا العلم ، وأول من يعتبر أنشأ مذهباً جديرا بهذا الاسم .

٣- فلسفة الحكم والحاكم عند سقراط Socrates (399 - 470 ق.م)

يُعتبر سقراط أول جيل العمالقة ، ويندر أن نجد في التاريخ عبقرية معقدة كعبقرية سقراط ، فلقد كان وطنياً مخلصاً شجاعاً صادقاً ، محدثاً لبقا بارعا دقيقاً سخر من امهر السفسطائيين ، وتهكم عليهم واستطاع أن يسحر ببيانه واتقاد قريحته شباب أثينا للتأثير فيهم ، وتوجيهم نحو حياة سياسية واجتماعية وأخلاقية خيرة [١٩٠] .

---

[١٨٨] نزار الطبقجلي ، الوجيز في السياسي ، الكتاب الأول (بغداد : شركة الطبع والنشر الأهلية ، ١٩٦٩) صـ ٣٧ ، ٣٨ .

[١٨٩] د . فضل الله محمد إسماعيل ، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي و الفكر الإسلامي (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٦) صـ ١١٢ ، أيضاً أنظر بالتفصيل د . طعيمة الجرف ، الدولة المثالية بين المثالية والواقعية في الفلسفة اليونانية (القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٨) صـ ٣٧ ، ٣٨ (١٩٨١)

[١٩٠] د . علي عبد المعطي محمد ، الفكر السياسي الغربي (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨١ ، ص ٤٢ .

لم يترك سقراط أي مؤلفات غير أنه كان في نظر أفلاطون أعظم وترك المعلم آثاره على تلميذه تلامذته المثل الأعلى للمفكر العظيم فالراجح أن الكثير من المبادئ السياسية التي وردت في كتاب (الجمهورية) لأفلاطون هي في الحقيقة من فكر سقراط مثال ذلك مبدأ سيطرة أحكا القانون ، وأن الفضيلة هي المعرفة ، والطبقة الحاكمة يجب أن تمتاز بالحكمة والعقل أي أن الحاكم الفيلسوف ، هو الذي سينقذ الدولة من أي دمار قد يلحق بها . [١٩١]

وهاهو التفصيل لمبادئ سقراط :

١) مبدأ سيادة أحكام القانون :

من كان سقراط أول من نادي بهذا المبدأ ، وأخذه عنه كا أفلاطون وار سطو وقد كان سقراط يشبه المواطن الذي لا يحترم القانون لأنه قد يصيبه الإلغاء أو التعديل بالجندي الذي يهرب من موقعة حربية لأنه قد يعلن الصلح أو الهدنة ، والمقصود بمبدأ سيادة أحكام القانون : خضوع أفراد المجتمع حكاماً ومحكومين ومؤسسات جميعا لتلك القواعد العامة ، التي يحدها القانون الأساسي لذلك المجتمع ، لا للأهواء أو الإرادة المتغيرة الدستور للحكام . [١٩٢] .

٢) الفضيلة هي المعرفة :

هي قاعدة العمل الأخلاقي (الفضيلة هي المعرفة) فبمعرفة وممارسة الإنسان للأعمال الخيرة يصبح مصدر للفضيلة ، فمن عمل الفضيلة علم بها والفضيلة هي عمل بالعلم ، واقتنع سقراط بالصلة الوثيقة بين الأخلاق والسياسة عبر المعرفة ، لقد ربط سقراط الفضيلة بالمعرفة ، فالفضيلة ومنها الفضيلة السياسية هي معرفة ، ولا فضيلة إلا بالمعرفة وهو يقول إن التصويت

---

[١٩١] د . حسن الظاهر ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ١٩ .

[١٩٢] د . عبد الحميد متولي ، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستور القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٩ " ص ٣٠ .

لا يمكن أن يكون وسيلة للحكم بمعناه الصحيح ، لأن الحكم الحقيقي مصدرة العلم الصحيح ، وهذا العلم الصحيح لا يتم إلا بالنسبة للعلماء أو الحكماء . [١٩٣]

ولذا فالحكام يجب أن يكونوا من ذوى المعرفة أي من الفلاسفة فالحاكم ربان المدينة يجب أن يعرف فنه بعمق ، كما يعرف الربان فنه وبالتالي فإن عليه أن يتعلمه إنه الفن الأكثر صعوبة من كل الفنون ، إن سقراط ينتقد اختيار الحكام بالقرعة ، لأنه يترك مسألة الكفاءة للصدفة – ويوافق بصعوبة على سيادة جمعية شعبية حيث الإسكافيون والكباسون والبناؤون والباعة المتجولون ، الذين لم يفكروا مطلقاً بمعنى السياسة يحكمون بفضل قانون الأغلبية . [١٩٤]

المبحث الثالث

فلسفة الحكم والحاكم عند أفلاطون وأرسطو

أولا : فلسفة الحكم والحاكم عند أفلاطون (٤٢٧ – ٣٩٩ ق.م)

يمثل أفلاطون بين فلاسفة العالم شرقه وغربة مكانه فريدة ، لم يرق إليها أحد فهو الفيلسوف الأعظم شأناً في تاريخ الفلسفة . [١٩٥]

حيث لم يشهد التاريخ فيلسوف قبل أفلاطون أنشأ فلسفة جامعة ونظاماً شاملا لنواحي وجوانب الحقيقة . [١٩٦] فهو أول من رسم للتفلسف منهجه الحق القائم على الحوار الهادف ، وكان أول

---

[١٩٣] د . سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة الوسطى مرجع سابق ، ص ٤٥ .

[١٩٤] جان جاك شرفانية ، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، ترجمة محمد عرب صاحب ما (بيروت المؤسسة الجامعية الدراسات والد شر و التوزيع ، ١٩٨٥) ، صـ ٣٤ ، ٣٣ .

[١٩٥] فالترز ، افلاطون ط ١ (بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٨٢) ص ١١ .

أيضاً : د . مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي جـ٢ (القاهرة : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، ٢٠٠٠) صـ ١٥١ .

من طبق هذا المنهج في كتاباته الفلسفية التي اتخذت جميعاً أسلوب الحوار . كما طبقة في طريقة تدريسه لتلاميذه داخل مدرسته الفلسفية التي أطلق عليها (الأكاديمية) . كما كان أول من أوقف الكثير من مؤلفاته لتخليد ذكرى أستاذه سقراط لدرجة أنه كاد ينس نفسه وراء محاولته بعث سقراط ، وتمجيده وإظهار جوانب عظمته في أحسن صورها .

بالإضافة إلى سعة خياله الفلسفي وشمولية فكره ، وهاتان خاصتان دفعاه إلى إثارة كل ما يمكن إثارته من مشكلات وقضايا فلسفية سواء تلك التي تتعلق بالطبيعة أو التي تتعلق بالإنسان ، أو تتعلق بالآلة مبدع الطبيعة والإنسان ، إضافة إلى قضايا الفن والأخلاق والسياسة وإذا كان الحديث في هذا المجال عن أراؤه السياسية عن طبيعة الحكم والحاكم فسوف يكون هذا التناول من خلال محاوراته الثلاث الشهيرة " الجمهورية والسياسي والقوانين " .

والجمهورية كتبها أفلاطون وهو في شبابه تقريباً ، ثم قدم بعد الجمهورية (السياسي) الذي اتسمت أفكاره وآراؤه فيه بالنضج والكياسة ، ووضع كل خبراته النظرية والعملية في كتابه (القوانين) حيث نزل بكل أحلامه في الجمهورية إلى الميدان العملي حتى تتلاءم وتتوافق مع طبيعة الإنسان ، وما تتميز به من ضعف ومن المتواتر أن أفلاطون قد توفى وهو دائب على إنجاز هذا الكتاب . [١٩٧]

١) في « الجمهورية » :

جمهورية أفلاطون من الكتب التي لا تنطوي تحت أي قسم من أقسام الدراسات الاجتماعية الحديثة ففيها تجد في الواقع ما يمس كل نواحي فلسفة أفلاطون ، كما أن في عادتها من الاتساع ما يمكن معه القول بأنها لم تترك شيئاً من الحياة الإنسانية إلا عالجته [١٩٨] .

---

[١٩٦] **د . زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ١٩٣٥) صـ ١١٥**

[١٩٧] **د . مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ١٥١ .**

[١٩٨] **جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ٤٨ .**

وقد قصد أفلاطون من الجمهورية أن تكون بحثاً في طبيعة العدالة [١٩٩] ، وقد عرض أفلاطون في بداية كتابه ثلاث تعريفات للعدالة ، التعريف الأول ، هو تعريف فيفالس من أن العدالة : هي اتفاق أعمال الإنسان مع التقاليد الجارية . [٢٠٠] ولكن هذا المذهب الفلسفي لا يصلح لأن التقاليد فاسدة : وكان هم أفلاطون أن يهدم القديم وأن يزلزل قواعد التقاليد البالية فهاجم الشعراء والسفسطائيين والفنانين والساسة ورجال الدين .

والتعريف الثاني هو تعريف ثراثيماخوس من أن العدالة مصلحة الأقوى أو بعبارة أخرى هي الحق [٢٠١] ويترتب على ذلك أن مقياس السلوك هو إرادة الشخص ومقياس السياسة إرادة الحاكم ، وهذا المذهب هو مطية الاستبداد والظلم .

والتعريف الثالث يتمثل في نظرية غلوكون ، وهي أن الظلم من شيم النفوس وفعل الناس له حسن ووقوعه عليهم قبيح ، فلما رأى . أنهم يظلمون ويظلمون فيحرمون لذته ومرارته . اتفقوا فيما بينهم ألا يظلم بعضهم بعضاً [٢٠٢] فشرعوا القوانين والعرف ، وسموا القانون عدلاً ، فإذا كانت العدالة في التعريف السابق ثمرة المصلحة. فهي هنا نتيجة الخوف ، لقد رد أفلاطون على هذه المذاهب جميعاً ، فقد أخذ يمتحن فكرة اللذة ويبحث عن طبيعة النفس وطبيعة الموجود . وصلة النفس بالخير والشر والفضيلة والرذيلة فأولئك الذين ذهبوا إلى أن الإنسان بطبعه يميل إلى تحقيق لذاته والجري وراء شهواته على حساب غيره ، ويؤثرون الظلم على العدل مخطئون في فهم الطبيعة البشرية ، لأن هناك فرقاً بين الخير و اللذيذ وليس الخير

---

[199] K. F. Grizerand Gjazl " Political philosophy from Plato to Jeremy Bentham (New York , 1927) P.22 . CR (98

أيضا : موريس كرانستون ، أعلام الفكر السياسي (بيروت : دار النهار للنشر ، ١٩٨١) صـ١٣ .

[٢٠٠] د . أحمد فؤاد الأهراني ، أفلاطون (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٠) صـ ١٣٦

[٢٠١] ارنست باركر ، النظرية السياسية عند اليونان ، مرجع سابق ، ص ١٥٥ .

[٢٠٢] أفلاطون ، الجمهورية ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب . ١٩٦٣) صـ ٣٥٨ ، ٣٥٩ .

إيثار لذة على أخرى وليس الحق هو القوة ، ولكن خير النفس في الزهد وممارسة الرياضة لتتعلم التناسب ، وتتطبع على النظام والانتظام [٢٠٣] .

لقد نجح أفلاطون في معرض ردوده هذه في أن يمهد لنظريته الخاصة عن العدالة تلك النظرية التي تبدأ من التسليم بحقيقة مؤداها أن كل شيء مؤهل بالطبيعة لأداء وظيفة معينة ، إذ أن وظيفة الشيء هي ما يؤديه هذا الشيء وحده ومن ثم فإنه يكون حسناً وكاملاً بقدر ما يؤدى هذه الوظيفة بنجاح تام فكمال الفرس وفضيلته هي أن يحسن أداء وظيفته وكمال العين هي أن تحسن الإبصار .. الخ ، وهكذا الحال بالنسبة إلى النفس التي تؤدي وظيفتها في الإنسان بصورة كاملة ، إلا إذا مارست العدل وليس الظلم لأن العدالة أشرف ما تنطوي عليه نفوسنا والظلم أرذلها . [٢٠٤]

فالنفس عند أفلاطون لها ثلاث قوى هي : الناطقة والغضبية والشهوانية ولكل منها فضيلة خاصة بها ، كذلك فإن كل قوة منها تقابل طبقة من طبقات المجتمع المثالي عند أفلاطون .

فالنفس الناطقة : تقابل طبقة الحكام – وفضيلتها الحكمة

والنفس الغضبية : تقابل طبقة الحراس – وفضيلتها الشجاعة .

أما النفس الشهوانية : فتقابلها فئات الشعب من زراع وصناع وتجار – فضيلتها العفة.[٢٠٥]

وتكون العدالة في النفس باتصالها جميعاً ، فالشهوة تسعي والعاطفة تغذيها والعقل يهديها ، وهذه القوى الثلاث موجودة في كل إنسان ولكن بدرجات مختلفة فمن الناس من يكاد يكون شهوة متجسدة تضؤل بجانبها العاطفة والعقل وهؤلاء ينغمسون في الحياة المادية انغماسا

---

[٢٠٣] **د. أحمد فؤاد الأهواني ، لفلاطون ، مرجع سابق ، ص ١٣٦ .**

[٢٠٤] **د مصطفى النشار ، ففلسفة اليومية من منظور شرفي ، ج ٢ ، مرجع سابق ، ص ٢٦٦ .**

[٢٠٥] **د . محمد على ابر** ريال **، تخريج الفكر الاسدي ، الفلسفة المراعية ، ج ١ (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٠) صـ ٢٦٥ .**

ومنهم تتكون الطبقة العاملة في الأمة ، ومن الناس من يطغى فيه جانب الشعور كالمحارب الذي يقاتل من أجل الانتصار وكفى ، ثم لا يعنيه بعد ذلك يظفر بالغنيمة أم لم يظفر ، وهؤلاء يكونون الجيش والأسطول ، وفريق ثالث قليل العدد جدا لا يستمتع في الحياة إلا بالتفكير والتأمل وهؤلاء لا يقصد إلا إلى المعرفة وحدها . وهؤلاء هم رجال الحكمة الذين ينشدون العزلة والوحدة فلا يقتحمون الأسواق ولا يجولون في ميادين القتال فهم يقفون من الحياة العملية عند هامشها يدلون فيها بدلاء . [٢٠٦]

وهذه القوي الثلاث متصل بعضها ببعض أشد الاتصال ومن مجموعها تتكون النفس ، وفي اتصالها تكون العدالة في الفرد ، والأمر في الدولة كالأمر في الفرد ، فيجب أن يتولى زمام الحكم فيها طائفة حكيمة تكون لها بمثابة العقل من الفرد لتسدد خطاها وتسير بها علي هدي وبصيرة ، و لا يمكن القضاء على شقاء النوع الإنساني وتصحيح أوضاعه إلا بحكومة الفلاسفة لأنهم وحدهم يعرفون الفضيلة في القول والفكر والعمل ويمكنهم سن القوانين التي ترشد إليها وتساعد على تحقيقها وتهيئ أفضل السبل لإقامة جمهورية مثالية رائداتها الحق والخير والجمال [٢٠٧]

إن الإصلاح في الدولة لا يتم بواسطة الانقلابات ، وإنما بالمعرفة وباجتماع الفلسفة والسلطة السياسية في يد واحدة يصبح الحكم حكماً مثالياً ويتم الخلاص على أيديهم ويتعجب أفلاطون كيف أننا نعهد في أحذيتنا إلى أحسن إسكاف ، وإذا ما أردنا شراء سلعة ما فأننا نقصد أفضل المحلات ، وإذا مرضنا فإننا نستدعى أشهر الأطباء بينما في الحكم لا نفتش عن أحكم الناس

---

[٢٠٦] **د . زكي نجيب محمود ، أحمد أمين ، قصة الفلسفة الغربية ، مرجع سابق ، ص ١٥٤ .**

[٢٠٧] **د . محمد عبد الرحمن رضا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية المجلد الأول (بيروت عويدات للنشر والطباعة ، ٢٠٠٠) ص ١٤٤ .**

وأعدلهم ، إن الطبيب في عمله كالفيلسوف في دولته فكما أن من البلاهة أن نقيم الطبيب الخير بالمراجع التي وضعها ، كذلك الحماقة أن نلزم الفيلسوف بأحكام القانون . [٢٠٨]

وعن طريقة إعداد واختيار طبقة الفلاسفة ، نجد أفلاطون في كتاب الجمهورية يحدد هذه الطريقة ، حيث يتوقف نجاح الدولة المثلي عنده قبل كل شيء على طريقة إعداد الحكام وتحديد دورهم في إدارة شئون الدولة على أساس الكفاية والتجربة التربوية فلا علاج للمجتمع إلا بحكومة الفلاسفة . [٢٠٩] ولا سبيل إلى حكومة الفلاسفة إلا بنظام من التربية يبدأ من الصغر ، ويرشد الناس إلى ما يجب عليهم عمله أي إلى فن الحياة وفن السلوك وفن الحكم ، وقد توسع أفلاطون في الكلام على نظام التربية ومناهج التعليم حتى لقد ذهب الكثيرون إلى أن الجمهورية ليست كتاباً في السياسة بقدر كتاب في التربية والتعليم . [٢١٠]

كما يرى أفلاطون أن حياة طبقة الفلاسفة يجب أن تنظم بطريقة تضمن عدم تحولهم إلى إعداد للمواطنين ، وإن خير ضمان لنزاهة أفراد طبقة الحكام وتفرغهم لعملهم يكون بما يأتي :

١ – حرمانهم من الملكية الخاصة .

٢ – حرمانهم من الزواج .

٣ – إعطاؤهم أجراً ثابتاً يكفي للنفقات الملائمة لمركزهم الاجتماعي ، وتعليل ذلك أنه يرى أنه إذا سمح لأفراد هذه الطبقة باقتناء الأراضي الزراعية ، وجمع الثروة فسوف يتحولون إلى أصحاب أملاك وفلاحين بدل كونهم أوصياء وحكاماً ، أو يتحولون إلى طغاة وأعداء للمواطنين بدلاً من كونهم حلفائهم . أما فكرته في إلغاء الزواج بين أبناء هذه الطبقة فترجع إلى أنه يرى

---

[٢٠٨] د . سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى ، مرجع سابق ، ص ٥٣ .

[٢٠٩] د ، ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى افلوطين وبرقليس ط (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٩١) ص ٩٥ .

[٢١٠] د . محمد عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٤٤ .

أن الزواج ينشئ العاطفة العائلية وهي تنقص من ولاء الحاكمين وتجعلهم مشغولين بأبنائهم مما يعد في رأيه أشد خطراً من شهوة التملك . [٢١١]

وفى ذلك يصرح أفلاطون قائلاً : لا يجوز لأحدهم أن يملك متاعاً أكثر من ضرورته اللازمة ولا أن يكون له دار خاصته يغلقها من دونه بالمغاليق فتصد من جاء يسعى إليه . وكل ما يتقاضاه الحاكم من أجر يجب إلا يزيد عن مبلغ محدد يكفي لسد حاجاتهم طوال العام وينبغي أن يشتركوا جميعاً في موائد عامة للطعام ويعيشوا معاًعيشة الجند في معسكراتهم [٢١٢]

وهكذا يريد أفلاطون أن تتصرف جهود هؤلاء إلى خدمة الدولة وشئونها لكي لا تنشب الغيرة بين أعضائها ، ويقعوا أسرى الرغبات والانفعالات . [٢١٣]

وأخيراً حدد أفلاطون أهم صفات الحاكم الفيلسوف فيما يلي :

١ – أن يكون محباً للحقيقة مبغضاً للكذب .

٢ – أن يكون ميالاً إلى احتقار اللذات الجسدية والاهتمام باللذات العقلية .

٣ – شديد القناعة ، عفيفاً بعيداً عن الثروة والجاه .

٤ – محباً للاتساق والجمال – قوى الحدس محباً للموت والجمال – محباً للمعرفة والوجود الخالد حباً كلياً . [٢١٤]

---

[٢١١] **د ، بطرس غالى ، د . محمود خيري عيسى ، المدخل إلى فلسفة السياسة ط ١ (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٩٠) ص ٣٨ .**

[٢١٢] **أفلاطون ، الجمهورية ، الكتاب الثالث ، فقرة ٤١٦ ، مرجع سابق ، ص ٢٩١ .**

[٢١٣] **د.سلمي الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى ، مرجع سابق ، ص ٦٣ .**

[٢١٤] **د . حربي عباس عطيني محمود ، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٧) صـ ٤١٩ .**

أفلاطون إذن يهدف إلى أن يتخلص الحاكم الفيلسوف من عالم الحس وأرجاس البدن عن طريق تطهير نفسه . ومع هذا فهو يريد من الفيلسوف أن يعيش واقعه، فهو لم يكن من الفلاسفة الذين كانوا يعيشون في برج عاجي ، أو يفهمون الفلسفة على أنها البحث عن الحقائق الميتافيزيقية المجردة بصرف النظر عن صلتها بالحياة العملية ، أفلاطون يريد من الفيلسوف أن يكون الحاكم العادل والسياسي الذي يسوس المدينة ويشرع لها ويهتم بتنظيم شئونها . [٢١٥]

إضافة إلى ذلك فالحاكم عند أفلاطون وصي على المحكومين ، بل هو راع لهم والحق أن من أكثر التشبيهات تكراراً في محاورة الجمهورية تشبيهه المحكومين بالقطيع والحاكم بالراعي ، وهو تشبيه لم يصدر عن أفلاطون اعتباطا بل كانت له دلالته بالنسبة إلى نظرة أفلاطون إلى طبيعة عملية الحكم ، وما يفعله الحاكم للمحكومين ، فالحكم عنده مطلق والحاكم يوجه المحكومين ويحميهم من الأخطار الخارجية والداخلية ، بل هو يحميهم من أنفسهم لأن المحكومين لو تركوا لأنفسهم لما عرفوا ما يفيدهم وما يضرهم ولأوردوا أنفسهم موارد التهلكة ، فالحكم إذن توجيه وإرشاد مستمر قد يمتد حتى التفاصيل الدقيقة لحياة الناس . أما المحكومون أنفسهم فعليهم أن يطيعوا فحسب ، إذ أنهم لا يعلمون من أمرهم شيئاً وهم في حاجة دائمة إلى من يأخذ بيدهم وينير لهم طريقهم وبعبارة أخرى فليست العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة مشاركة أو تبادل . وإنما هي علاقة توجيه من جانب ، وطاعة وامتثال من الجانب الآخر . [٢١٦]

ولكن هل سيقبل الحاكم الفيلسوف أن يكون راعياً للقطيع وموجها لا ناس لا يملكون إلا أن يطيعوه ؟ هل يرضي أن يعطي من جانب واحد دون أن يأخذ شيئاً من الآخرين ؟ من الواضح أن صفات الحاكم والفيلسوف كما حددها أفلاطون في كلتا الحالتين لا تنسجمان فالحاكم عنده

---

[٢١٥] د. ناجي التكريتي ، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ط ٢ (بيروت : دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٨٢) صـ ٧١ .

[٢١٦] أفلاطون ، الجمهورية ، مرجع سابق ، ص ١٠٧ .

لابد أن يكون دكتاتور أو حاكماً مطلقاً على أن دكتاتورية الفيلسوف مستحيلة لأن الفيلسوف بطبيعته أبعد الناس عن الاستبداد برأيه وفي اللحظة التي يكتسب فيها الفيلسوف هذا الطبع أي حاكماً مطلقاً لا يعود فيلسوفاً بالمعنى الصحيح وإذن فمن الممكن أن يكون المرء فيلسوفاً بمعنى وحاكماً بمعنى آخر ، ولكنه لا يمكن أن يكون هذا وذاك في آن واحد ، وبمعنى واحد وأن الفيلسوف الذي يحكم حكماً مطلقاً أن يكون شخصاً متناقضاً مع نفسه . [٢١٧]

هذا يدفعنا للحديث عن نظم الحكم عند أفلاطون .

تأثر أفلاطون بما كان قائماً من نظم في المدن اليونانية ، وما نتج عن الاتصال الحضاري بين الفرس واليونان . فقد تأثر أفلاطون بالنظام السياسي في إسبرطة والذي كان قائماً على مبدأ تخصص العمل وحكم الأقلية الأرستقراطية وقد ازداد إعجابه به بعد انتصار إسبرطة على أثينا ظناً منه واعتقاداً أن مبدأ التخصص هذا يمثل تطبيقاً لمبدأ أن الفضيلة هي ، وبالتالي يكون أحد العوامل جعلت إسبرطة بنظامها الأرستقراطي تتفوق على أثينا ونظامها الديمقراطي .

ولكن هذا تعميم سيتراجع عنه أفلاطون فيما بعد عندما يأخذ بمبدأ المعرفة الواقعية . [٢١٨]

وأورد أفلاطون في الكتاب الثامن من الجمهورية تصوراته لأشكال نظم الحكم التي تقرر هدف الدولة ومثلها الأعلى ، وقد قسم هذه النظم إلى خمسة أنواع هي [٢١٩]

١ – **النظام الأرستقراطي** aristocracy وهو أكثر الأنظمة كما لا يهدف إلى الخير والفضيلة وينعكس فيه نظام الدولة العادل.

---

[٢١٧] **أفلاطون ، نفس المرجع ، مت ١٠٨ .**

[٢١٨] **د . بكر مصباح شير ، ، تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى ، مرجع سابق ، ص ١٨٢ .**

[٢١٩] **د . حامد ربيع ، نظرية التحليل السياسي ، المحاضرات التي ألقيت على طلبة كلية ص ١٣٥ ، ١٣٦ . الاقتصاد والعلوم السياسية (القاهرة : مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٧٠) ، ص ١٣٥ ، ١٣٦ .**

٢ – **النظام التيموقراطي** Timocracy or government by principle of honour وهو النظام الذي يحكم فيه أولئك المتطلعون للمجد والشرف والراغبون في تحقيق التفوق أو الانتصارات فهو إذن حكم الأقلية العسكرية .

٣ – **النظام الأوليجارشي** oligrachy or the rule of the rich وهو نظام حكم الأغنياء حيث ترتفع النظرة إلى الثروة وتقييمها .

٤ – **النظام الديمقراطي** Democracy of the rul of The people أي النظام الذي يحكم فيه كل الأحرار ومن ثم يكون غرض الدولة الدائب هو تحقيق هذه الحرية وحراستها .

٥ – **النظام الاستبدادي** : Tyrany despotism وهو نظام حكم الظ أو المستبد حيث يسيطر الجهل وعدم والظلم السافر . [٢٢٠]

الكفاءة والاستبداد بالسلطة لقد أراد أفلاطون أن يوضح بأن دولته المثالية لابد وأن تمر وتعاني من أربعة مراحل متدرجة ، كل مرحلة من هذه المراحل نتاج المرحلة التي سبقتها فالتيموقراطية هي وليدة النظام المثالي الأرستقراطي ، والأوليجارشية هي وليدة النظام التيموقراطي والديمقراطية وليدة النظام الأوليجارشي والاستبداد هو نتيجة مترتبة عن النظام الديمقراطي [٢٢١]

٢ – في « السياسي »

في هذا الكتاب (السياسي) أو (رجل الدولة) يتعرض أفلاطون لتعريف السياسي فيقول أنه " صاحب المعرفة الحقيقي " [٢٢٢] ثم يقارن بينه وبين رب الأسرة منتهيا إلى وجود تشابه

---

[٢٢٠] **د . محمد على ابوريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ، مرجع سابق ، صـ ٢٧١ .**

[221] **Sinclair , T.A , " History of Greek political thought Crouteledge and kegon pul paper back , London , 1961 p . 70 .**

[٢٢٢] **افلاطون ، رجل الدولة ، ترجمة د . أديب ، منصور (بيروت : دار صادر ، ١٩٥٩) م ١٠**

بين مهمتيهما ، فكل منهما يعمل لصالح الجماعة ، وكل ما هنا لك أن رب الأسرة يعمل لصالح أسرته بينما يعمل السياسي لصالح المجتمع . والواقع أن تشبيه الدولة بالأسرة يعنى التسليم بنظرية الحكم المطلق ، إذ مؤدى هذا التشبيه أن يخضع جميع المواطنين للسياسي رئيس الدولة خضوعاً تاماً كما يخضع أفراد العائلة ارب الأسرة . [٢٢٣]

ويتعرض أفلاطون للحديث عن نظم الحكم في كتابة السياسي ، إلا أنه يضع تقسيماً أخر يتلخص فيما يلى : [٢٢٤]

١ – **الدولة المثالية Ideal state** : وهي التي يرأسها الحاكم الفيلسوف وتتميز بالمعرفة الكاملة ، ولذلك لا تتقيد بالقوانين ، وهي دولة إلهية لا يتيسر وجودها في هذه الدنيا .

٢ – **الدولة الزمنية** : وهي ستة أنواع : ثلاثة منها تتقيد بالقوانين وهي :

أ – حكم الفرد الذي يتمثل في الملك المستنير وهو أفضل أنواع الحكم .

ب – حكم الأقلية الأرستقراطية : وهي الدولة الثانية من حيث سلم الأفضلية .

جـ – حكم الديمقراطية المعتدلة : وهي أسوأ أنواع الدول القانونية لكنها في نفس الوقت أفضل من أي دولة غير قانونية .

أما الثلاثة التي لا تتقيد بالقوانين فهي :

أ – حكم الفرد الاستبدادي : وهو أسوأ أنواع الحكم .

ب – حكم الأقلية الأوليجاركية : تتدرج بعد أسوأ أنواع الدول .

---

[٢٢٣] **د . بطرس عالى ، د محمود عيسى و المدخل إلى فلسفة السياسية ، مرجع سابق ، ص ٤٠**

[٢٢٤] **د . غانم محمد سالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، ص ٨٩ .**

ج – حكم الديمقراطية المتطرفة أو الغوغاء : وهي أقل خطراً من الدول الاستبدادية والأوليجاركية .

وبهذا نجد قدر من التغيير الذي طرأ على فكر أفلاطون في محاورته هذه فبعد أن كان الحكم المثالي في محاورة " الدولة المثالية " هو حكم الأقلية المتخصصة ، نجد أفلاطون يتأرجح في محاورة رجل الدولة بين حكم الفرد وحكم الجماعة ، وبين مبدأ التخصص ومبدأ الخضوع للقانون . [٢٢٥]

كما يتضح من قوله : أن الناس بدون القوانين لا يختلفون البتة عن أشد الحيوانات وحشية فالحكم بالقانون إذن هو بحث القيد الذهبي هو الخيط اللين لأنه من ذهب ، أما القيود الأخرى التي تغل يد الحاكم فهي خيوط صلبة تصنع من الحديد . [٢٢٦]

غير أن أفلاطون لم يتخل كلية عن سيادة الحاكم الفيلسوف إذ أنه يعود فيقول : إذا ظهر حاكم كفء انتفت الحاجة إلى حكم القوانين ، إذ ليس ثمة شرعية ولا قانون أعظم من المعرفة شأناً . وهذا يؤكد ما ذكره سباين من أن أفلاطون قد ظل حتى النهاية مقتنعا بأنه يجب في الدولة المثالية حقاً أن يسود حكم العقل خالصاً ، ومتجسسا في الملك الفيلسوف الذي لا يقيده قانون أو عرف [٢٢٧]

أما عن علاقة السياسي بالمحكومين فلم ير افلاطون جدوى من أن يقوم السياسي باسترضاء المحكومين ولا ضرورة لهذا الاسترضاء ، لأن السياسي لا ينظر إلا إلى المصلحة العامة ورفاهية المجتمع ، وفي سبيل تحقيق هذا قد يضطر إلى تجاهل القوانين وتجاوز التقاليد المرعية وقد يغضب المواطنين بل يضطر إلى القضاء على حرياتهم . ولكنه مع هذا فرق بين

---

[٢٢٥] **د لطفي عبد الوهاب يحيي ، اليونان ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ .**

[٢٢٦] **د . حسن الطاهر ، دراسات في الفكر سياسي ، مرجع سابق ، ص ٣٤**

[٢٢٧] **د . حسن الطاهر ، دراسات . تطور الفكر سياسي ، مرجع سابق ، ص . ٣٥ .**

الحاكم الطاغية والملك المستبد المستنير : فالأول يستخدم القوة الغاشمة لفرض حكمة على شعب غير راضي عنه ، أما الملك المستنير أو السياسي الحقيقي فإن له من الحكمة والمعرفة ما يمكنه من جعل حكمه مقبولاً لدى شعبه ، ولكنه في حالة عدم وجود الحاكم الفيلسوف ، يصبح من الواجب والضروري التقييد بالحكم الغير مثالي بالشرعية الضرورية بحكم القوانين المعبرة عن العدالة . [٢٢٨]

٣ – في « القوانين » :

كتاب القوانين هو نتاج شيخوخة أفلاطون ، ويحتمل أن يكون نشر بعد وفاته من قبل أحد تلامذته . وإذا كان أفلاطون قد قدم لنا في كتابه الجمهورية صورة مثالية للمجتمع السياسي ، وفي كتاب (السياسي) قدم مفهوم الحكم على أنه علم وفن يرمز إلى سياسة البشر وتربيتهم ورعايتهم ، فإن خبراته مع تقدمه في السن قد هدته في كتاب (القوانين) إلى تحويل اعتماد مجتمعه السياسي إلى القوانين بدلاً من الحاكم الفيلسوف ، دون أن يعني ذلك أنه قد تخلى نهائياً عن نظريته التي أوردها في الجمهورية ، لأنه أكد مراراً أن هدفه من القوانين هو أن يصف الدولة التي تلي في مرتبتها الدولة المثالية ، أي دولة القوانين كتفضيل يلى حكم الفلاسفة [٢٢٩] .

وبهذا نجد تغييرا جذرياً في هذه المحاورة من حيث نظرة أفلاطون إلى مشكلة الحكم : فمن ناحية نجده يتخلى عن النظرة التي يفضل فيها نظاماً على أخر ، ويميل الآن إلى تبني نظاماً مختلطاً تظهر فيه عناصر من النظم الثلاث (الحكم الفردي ، وحكم الأقلية ، والحكم الشعبي) ومن ناحية أخرى نجده يعطى المكان الأول في الدولة للقانون . [٢٣٠]

---

[٢٢٨] **د . سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطي ، ص ٦٨ .**

[٢٢٩] **د . غانم محمد صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، ص ٩٢**

[٢٣٠] **د . لطفي عبد الوهاب يحيى ، اليونان ، مرجع سابق ، ص ٢٥٨ .**

إن الدولة المختلطة التي اقترحها أفلاطون في القوانين تجمع بين مبدأ الحكمة في النظام الملكي ، ومبدأ الحرية في النظام الديمقراطي ، واعتقد أفلاطون أن الإفراط في كل منها يؤدي لانهيار وخراب الدولة لقد ربط أفلاطون دراسته بالشواهد التاريخية فرد سبب انهيار إسبرطة لنظامها العسكري المحض كما حدد سبب سقوط دولة الفرس لنظامها الملكي الطغياني البحت الذي حث الشعب على النقمة وكراهية الحكام . كما أرجع سبب انهيار أثينا إلى الحرية المتطرفة والمساواة البحتة حيث يتسلم الأفراد مناصب لا تتناسب مع مؤهلاتهم فتصبح لا مساواة تحت اسم المساواة . [٢٣١]

على أية حال فقد هدف أفلاطون من القوانين أن يصف الدولة التالية في المرتبة المثلي فقد كانت الدولة الخاضعة للقانون فريسة على الدوام للعجز الكامل في الطبيعة البشرية ، وبذلك لم تكن دولة كهذه جديرة بأن تقف على قدم المساواة مع الدولة المثالية . [٢٣٢]

إلا أنه قد اقتنع في القوانين بوجوب توسيع قاعدة المجتمع السياسي ونجده قصره على فئة معينة من المواطنين، فطالب بإشراك جميع المواطنين في إدارة شئون المدينة وبالتالي إعطائهم قدراً كافياً من التعليم يؤهلهم لتفهم قوانين المدينة ومعرفة أصولها ، في حين كان يقسم طبقات المدينة في الجمهورية إلى ثلاث طبقات لا يحق للطبقة الدنيا (المنتجة) المشاركة في الحياة السياسية ، أو اشتراكها في برنامج أفلاطون التعليمي . [٢٣٣]

ثانيا : فلسفة الحكم والحاكم عند أرسطو : (٣٨٤ – ٣٢٢ ق . م) [٢٣٤]

---

[٢٣١] **د.سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطي ، مرجع سابق ، ص ٧١ ، ٧٢**

[٢٣٢] **جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ٨٥ ،**

[٢٣٣] **د . عالم محمد صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، ص ٩٣ .**

[٢٣٤] **للتعريف بارسطو وحياته انظر :**

***Bowle , western political thought (London : Jonathan cape1954) p.p.53,54) .**

يبدأ أرسطو بنقد جمهورية أفلاطون فينكر أن الدولة يجب أن تكون متحدة أعظم اتحاد إلى حد أن يضحي في سبيلها بالأسرة والملكية (إن الوحدة الحقيقية هي للفرد ،أما الدولة فكثرة وكثرة متنوعة تتحقق وحدتها بالتربية ، لا بالوسائل التي أشار بها أفلاطون ، والأسرة والملكية صادرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف . [٢٣٥]

ويصف أرسطو الدولة في مطلع كتابه (السياسة) بأنها مجتمع ما يهدف كسائر المجتمعات من الأسرة إلى القرية فالدولة إلى بلوغ خير ما ، الخير الذي يليق بالإنسان كحيوان ناطق قادر على التمييز بين الخير والشر فالإنسان حيوان مدني بالطبع ، ومن يستطيع العيش خارج المدينة أو الدولة فلابد أن يكون إلهاً أو بهيمة وكلاهما يتصف بالاكتفاء الذاتي فالغريزة الاجتماعية فطرة طبيعية ، فالإنسان إذا أكتمل فضله كان خير الحيوانات ، ولكن إذا تجرد من العدالة والقانون كان أشرسها ، والعدالة هي الرابطة بين أبناء الدولة ومبدأ النظام الاجتماعي في المجتمع السياسي . [٢٣٦] وبصورة عامة يمكن تعريف الدولة بأنها : مجموعة من المواطنين المتعاونين على بلوغ أهداف الحياة المدنية ، فوجب إذا النظر في أشكال الحكم الصالحة التي من شأنها تنظيم شئون المجتمع في سبيل العامة . [٢٣٧]

لقد جمع أرسطو دستور للبلاد المختلفة في كتابه الدساتير ، مما ساعده على الإلمام بالتقسيمات الممكنة لأشكال الحكومات ، فقدم تصنيفاً بثمانية عشر نظاماً سياسياً مختلفاً قام بتحليلها وتنسيقها منطقياً ، وقد اعتمد أرسطو في تقسيماته لأشكال الحكومات على معيارين إحداهما معيار عددي وكمي ، وثانيهما معيار كيفي أو موضوعي [٢٣٨] .

---

[٢٣٥] **يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية (بيروت : دار القلم ، بدون) صـ ٢٠٤ .**

[٢٣٦] **د ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين ، مرجع سابق ، ص ١٤٣ .**

[٢٣٧] **د . غانم صالح ، الفكر السياسي القديم ، مرجع سابق ، هـ ١٠٧ .**

[٢٣٨] **د . ثروت بدوي ، أصول الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ٨٥**

فمن حيث المعيار العددي يقول أرسطو أن السلطة قد تكون في يد فرد واحد أو في يد عدد محدود أو في يد الأغلبية ، ومن حيث المعيار الكيفي يميز أرسطو بين الحكومات من حيث صلاحيتها أو فسادها : فإذا كانت الحكومة تستهدف الصالح العام وتحكم وفقاً للقانون وبرضاء المحكومين كانت حكومة صالحة [٢٣٩]

أما إذا كان الحاكم فرداً أو أكثر – يستهدف مصلحته الشخصية أو مصلحة طبقته دون مصلحة الجماعة ،أو إذا كان يحكم بغير قانون وقواعد تنظيمية عامة ، أو إذا اعتلي الحكم رغماً عن المحكومين ومستندا إلى القوة كانت الحكومة فاسدة ويمزج أرسطو بين المعيارين الكمي والكيفي معاً ، ليقدم تقسيماً سداسيا كالذي قدمه لنا أفلاطون في كتاب السياسي – للحكومات ثلاثة منها صالحة وثلاثة أخرى فاسدة .

أولا : الصور الصالحة :

١ – النظام الملكي ، حيث يكون الحكم فردياً ، ووفقاً للقانون ويستهدف الصالح العام .

٢ – النظام الأرستقراطي ، حيث تكون السلطة في يد الأقلية المتميزة من جميع الوجوه والتي تحكم طبقاً للقانون ومن أجل الصالح العام .

٣ – النظام الدستوري أو المختلط ، وفيه تكون السلطة للأغلبية وهو النظام المثالي في نظر أرسطو .

ثانيا : الصور الفاسدة :

١ – النظام الاستبدادي ، حيث يكون الحاكم فرداً يستغل السلطة لمصلحته الشخصية دون أن يتقيد بقانون ورغم إرادة المحكومين .

---

[239] Alan . Hattersley , Ashort history of democracy (Cambridge : Cambridge university press , 1930) p . 48 . - (116

٢ – النظام الاوليجاركي ، حيث تكون السلطة في يد الأقلية المتميزة من حيث الثراء أي حكم الأغنياء الذين يستهدفون مصالحهم الخاصة .

٣ – النظام الديمقراطي ، وفيه تكون السلطة للأغلبية من الفقراء تستغلها ضد الطبقات الأخرى [٢٤٠] وبين هذه الأنواع الستة – الصالحة والفاسدة – للحكم توجد صور عديدة هي مزيج من أكثر من نوع واحد ، أو هي خليط متفاعل من كل هذه العناصر : فمثلا بين النظام الملكي الصالح وبين النظام الاستبدادي الفاسد يوجد مجال لأكثر من شكل يختلف في درجة صلاحيته أو فسادة بحسب مدى قربة من النظام الملكي أو من النظام الاستبدادي . فكلما قرب النظام السياسي إلى النظام الملكي أصبح أكثر صلاحاً أو أقله فساداً ، وهكذا بالنسبة لصور الحكم الأخرى . وتفسير ذلك أن النظام قد يكون صالحاً في جميع عناصره وقد يكون فاسداً فساداً مطلقاً ، وقد يكون وهذا الدستور هو الغالب ، صالحا في بعض عناصره وفاسداً في بعضها الآخر . [٢٤١]

ولعل أرسطو جعل الصفات الأخلاقية – وليس نوع هي الأساس في التفرقة بين نظم الحكم الصالحة ونظم الحكم الفاسدة حكم أولئك المتحلين بالفضيلة ، والأوليجاركية هي حكم فالأرستقراطية المتمكنين من الثروة ، وأر سطو لا يعتبر الفضيلة والغنى ، مترادفتين ترادفا دقيقاً لأنه يعتقد أن الرجل الكفء المعتدل يرجح جداً أن يكون متصفاً بالفضيلة ، وعلى هذا فهناك لا فرق بين حكم الأخيار – الأرستقراطي وحكم الأغنياء الأوليجاركي – لأن الأخيار يرجح أن لا يكون لهم من الثروة إلا مقدارا معتدلاً ، إن هذه التفرقة ذات البعد الأخلاقي تمتد لتشمل أيضاً النظامين الملكي والاستبدادي . [٢٤٢]

---

[٢٤٠] **جورج سبان ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ .**

[٢٤١] **د . ثروت بدوي ، أصول الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ٨٢ .**

[٢٤٢] **ارسطو ، السياسية ، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة : مطبعة دار الكتب ١٩٤٧) صـ ٩٧ .**

كيف إذن تكون الحكومة المثلى ؟ لقد بحث أرسطو طويلا في أنواع الحكومات الصالحة والفاسدة ، وبحث في تفاعلاتها وتطورها وقد رأى أن كل شكل من الأشكال المذكورة يقوم على مبدأ صحيح بعض الصحة لا كلها ، فالحكومة الملكية المطلقة ليست حكومة طيبة إذ ليس ثمة ما يضمن أن يعمل الملك دائماً بعقل وحكمة ، ويبتعد عن الطيش والهوى ، ولذلك فقد رأى أن أعظم الأمور خطرا أن توضع مصالح الأفراد كلهم بين يدي فرد واحد يصبح هو الأمر الوحيد في الدولة بالإضافة إلى هذا فإن الملكية تستلزم مبدأ الإرث ، ومن السخف بل ومن الجنون المطبق أن يقبل الشعب إرادة كائن لا يعرفون عنه شيئاً بعد ، ويعتبرون هذه الإرادة قانوناً ، وهم يجهلون فيما إذا كان هذا الوريث للعرش حكيماً أم مجنوناً . [٢٤٣]

أما الحكومة الأرستقراطية ، والتي تكون السلطة فيها في يد الأقلية – الفاضلة العادلة فليس ثمة ما يضمن أيضاً أن تعمل – هذه القلة – دائم على تحقيق المصالح العامة دون أن تنحرف فتهتم بمصالحها الخاصة . [٢٤٤]

لذلك رأى أرسطو أن نطبق هنا المبدأ الذي اعتمدناه في الأخلاق وهو (أن خير الأمور الوسط) وأن نجد طبقة من الشعب تكون مزاجاً من ضدين ووسطا بين طرفين : هذه الطبقة هي الوسطى ويسميها أرسطو (بوليتية) أي الدستورية [٢٤٥]

ذلك لأن الطابع المميز لهذه الحكومة هو ان دستورها المثالي – يقوم على فكرة النظام المختلط الذي أساسه الجمع بين العناصر الصالحة في النظامين الديمقراطي والأوليجاركي ليتكون هذا الجمع – نظام جديد يسميه النظام المختلط .[٢٤٦]

---

[٢٤٣] د . على عبد المعطى محمد ، الفكر السياسي الغربي ، مرجع سابق ، ص ٧٠

[٢٤٤] د . علي عبد المعطي محمد ، نفس المرجع ، نفس الموضع .

[٢٤٥] يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ٢٠٦ .

[٢٤٦] مكيا فيللي ، الأمير ، الفكر السياسي قبل الأمير وبعده ٢ ١ دار الأفاق الجديدة ، ١٩٨٢) ص ٢٢٦ .

ولتحقيق هذا النظام يقترح أرسطو إدماج تلك العناصر المستقاة من النظامين الديمقراطي والأوليجاركي طبقاً للوسائل الآتية : [٢٤٧]

١ – الأخذ بحل وسط بين المبادئ المتعارضة في النظامين : فالنظ الديمقراطي يقوم على مبدأ المساواة السياسية ، ويجعل للمواطنين جميعاً حق المساهمة في الأمور العامة دون اشتراط أي نصاب مالي ، بينما يميز النظام الأوليجاركي طبقة الأغنياء ويقصد الاشتراك في الحياة السياسية على من يملكون نصاباً مالياً عالياً . ولذلك فالحل الذي يحقق التوازن بين المبدأين والذي لجأ إليه أرسطو هو الحل الوسط ، أي اشتراط نصاب مالي بسيط .

٢ – الجمع بين وسائل النظامين في اختيار الحكام : فالنظام الديمقراطي يجعل الاختيار بالقرعة لأنها وحدها هي الت تحقق المساواة ، بينما يأخذ النظام الأوليجار كي بوسيلة الانتخاب . والجمع بين الوسيلتين يكون بجعل بعض الوظائف بالانتخاب والبعض الأخر بالقرعة ، أو بإدماج الوسيلتين معافي جميع الوظائف فتبدأ بانتخاب أكبر من عدد الوظائف الشاغرة ، ثم نملأ هذه الوظائف بالقرعة بين المنتخبين . [٢٤٨]

٣ – ومن المظاهر الهامة في النظم الديمقراطية أن تكون الوظائف العامة بأجر ، وإلا أصبحت وقفاً على الأغنياء القادرين كما يحدث في النظم الأوليجاركية كذلك تقرر النظم الديمقراطية مكافأة لتشجيع الفقراء على المواظبة على اجتماعات الجمعية الشعبية ، بينما توقع غرامة – في النظم الأوليجاركية – على الأغنياء لإجبارهم على عدم عن اجتماعات الجمعية الشعبية . أي أن النظام الديمقراطي يعمل على راك الفقراء جميعاً في مناقشة الأمور العامة فيكافئهم على الحضور في الجمعيات الشعبية دون أن يهتم بإلزام الأغنياء بالحضور أما النظم الأوليجاركية فهي على العكس الأغنياء على الاشتراك في مناقشة الأمور العامة ، فتقرر فرض

---

[٢٤٧] **د . ثروت بدوي ، أصول الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ٨٤**

[٢٤٨] **سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطي ، مرجع سابق ، ص ٩٨ .**

غرامة على كل من يتغيب منهم عن الاجتماعات العامة ، وفي نفس الوقت لا تهتم بحضور الفقراء فلا يفرض الغرامة على المتخلفين منهم ، كما أنها لا تعوضهم عن الحضور بل تحرمهم كلية من حق المساهمة في الحياة السياسية. [٢٤٩]

ويجد أرسطو أن الحل الملائم الذي يحقق التوازن بين الاتجاهين هو في الجمع بينهما معا : فتوقع غرامة على الأغنياء في حالة تخلفهم عن اجتماعات الجمعية الشعبية كما تقرر في نفس الوقت مكافأة حضور للفقراء ، وبذلك تضمن حضور الأغنياء والفقراء على السواء . أما عن الوظائف العامة فلا بأس من جعلها بأجر ولكن دون مغالاة هذا هو نظام الحك المثالي عند أر سطو ، لكنه عندما يتحدث عن الحاكم المثالي فإنه يفرق بين الدولة والحكومة ، فالدولة هي هيئة معنوية تتمثل في المواطنين بينما الجهاز الذي يشرف على إدارة أعمال الدولة بشكل يتوافق الحكومات هي مع نظامها العام .

والسياسي عند أرسطو يتصف بعمق النظر والواقعية بالإضافة إلى الصفات الخلقية والمعرفة الحسية ، بينما سياسي أفلاطون ذو شخصية خلقية يتمتع بالمعرفة ويدرك الخير والمثل العليا . إن السياسي لدى أرسطو لا يصوغ الأحداث كما يشاء بل يستطيع الانتفاع من إمكانياتها واقتراح أفضل الوسائل لإصلاح عيوب الحكومات ، وتسيير الدولة فهو يعرف ما هو الأفضل نسبياً في ظروف معينة فهو يوجه ويتوجه . [٢٥٠]

كذلك فضل أرسطو حكم الملك العاقل الكامل ، وحكم الأرستقراطية التي لا تتجاوز ولاتهم بمصالحها الخاصة ، على أن يقترن النظام بمنح العامة مساهمة محدودة في شئون الحكم لتحظى الدولة بأعظم قدر من الاستقرار ولكن إمكانية تحقيق هذا الحكم أو ذاك متعذر لندرة وجود الرجل الكامل وصعوبة العثور على الأقلية الممتازة .

---

[٢٤٩] د . فضل الله محمد إسماعيل ، الدولة المثالية بين الفكر الإغريقي والفكر الإسلامي ؛ مرجع سابق ، ص ١٩٤ .

[٢٥٠] سلمى حمزة الخنساء ، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطي ، مرجع سابق ، ص ٩٨

فالملكية والأرستقراطية هي أفضل الحكومات ولو وجد الملك الفاضل لكان أفضل الحكام ولكان إلها بين البشر ، يتمتع بسلطة وضع القوانين المنزهة عن العواطف والنزعات ، وهذه السلطة لا تأخذ مكان القاضي ، وإنما تضفي على سلطته صفة أدبية لا يمكن أن تتحقق بدونها ، والحكم الدستوري يتمشى مع كرامة الرعايا وعزلهم فالحاكم الدستوري ، كما يقول أرسطو أحياناً – يحكم رعاياه برغبتهم ويحكمهم بإرادتهم ، وبذلك يختلف كل الاختلاف عن الديكتاتور (الطاغية) وهذه القيمة الأدبية التي أراد أر سطو إبرازها سراب خادع مثل خداع فكرة رضاء المحكومين في النظريات الحديثة ، ومع ذلك فلا يستطيع أحد أن يشك فيها كحقيقة . [٢٥١]

أما عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم : فإذا كان أفلاطون قد أقامها على أنها مجرد علاقة مبسطة قائمة على أن القلة لديها الحكمة والعقل (ة وبالتالي لديها المقدرة على اتخاذ القرار ، والكثرة ليس لديها هذه المقدرة بل كل ما يمكنها هو الطاعة ، مما يعتبره أرسطو إلى حد كبير تبسيطاً أكثر مما يجب فنظام الحكم في رأى أرسطو ، يتطلب البحث عن نقاط أكثر تعقيداً مثل : أين تقع السلطة في الدولة ولمصلحة من تمارس هذه السلطة ؟ فالقول بأن أساس الحكم هو المقدرة على اتخاذ القرار من جانب والطاعة من جانب أخر قول خاطئ ، حيث أن المواطنين جميعاً لديهم القدرة على اتخاذ القرار والطاعة معاً ، وقد أكد أرسطو على أن جميع المواطنين يجب أن يشتركوا في حكومة الدولة كل حسب عمره وتجربته وأهليته ، بحيث يكون حمل السلاح للشباب والوظائف السياسية للكهولة ، والكهنوت للشيخوخة .. فضلاً عن هذا فإن المواطنين وحدهم هم الذين لهم حق ملكية الأموال الثابتة . [٢٥٢]

هذا هو شان فلسفة الحكم والحاكم في الفكر الإغريقي وكما عبر عنها فلاسفتهم ومفكريهم ، وأخيرا نؤكد على حقيقة هامة وهي فضل هؤلاء علي البشرية . في مجال فقه السياسة – فبعد مضي أكثر من ثلاثة وعشرين قرنا من الزمان لا يزال الفكر السياسي لأفلاطون لا يجاري

---

[٢٥١] **جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ١٢٠ .**

[٢٥٢] **د . حورية مجاهد ، الفكر السياسي من افلاطون إلى محمد عبده ، مرجع سابق ، ص ٨٨ – ٨٩ .**

فحتى اليوم لا يزال كتابه " الجمهورية – مرجعا أساسيا في مجال فلسفة الحكم والحاكم رغم أنه وجهة نظر عبر عنها صاحبها . وبالتالي فهي تحتمل الصواب والخطأ ، وعلى الرغم من كل النقد الذي وجه إلى فكره ، الا انه يعتبر بلا منازع " أبو " الفكر السياسي الغربي .

أما أرسطو فيعتبر وبحق " أب " علم السياسة إذ قام بدراسة الظاهرة السياسية بكل صورها : العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، وظائف الدولة و النشاطات السياسية التي يقوم بها المواطنون وغيرها كما يعد كتابه السياسة مرجعا رئيسيا لطلاب السياسة ولرجال الدولة . [٢٥٣]

[٢٥٣] **د . حسن الظاهر ، دراسات في تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ٤٤ – ٦٨.**

الفصل الثالث

مفهوم الحكم

ويشمل ثلاثة مباحث

- **المبحث الأول : مفهوم الحكم لدي الطهطاوي**
- **المبحث الثاني : مفهوم الحكم لدي الأفغاني**
- **المبحث الثالث : مفهوم الحكم لدي محمد عبده**

المبحث الأول : مفهوم الحكم لدي الطهطاوي

يعتبر الطهطاوي وجود النظام السياسي ضرورة حضارية لأن الحياة في المجتمع الإنساني لا تستقيم بدون وجود سلطة حاكمة وإطار قانوني يوضح العلاقة بين القوانين الحاكمة والمحكومة [٢٥٤] ويتجلى هذا في فكرة الدولة .

تقوم الدولة في رأي الطهطاوي على ركنين أساسيين هما : القوة الحاكمه والقوة المحكومة ، ويمكن القول إن هذه هي الدولة ووظيفتها جلب المصالح ودرء المفاسد ، وهذه القوة ضرورة حتمية لأن الحياة في المجتمع الإنساني لا تستقيم دون وجود سلطة حاكمة ، إذ أن وجود هذه السلطة هو أساس الاستقرار : " ولي الأمر هو رئيس أمته وصاحب النفوذ الأول في دولته وحاكم متصرف بالأمور المرعية في مملكته ، ولا توجد رعية في مملكة منتظمة بدون راع وإلا ضعفت واختلت [٢٥٥]... ووجود الحاكم يقتضي وجود جماعة بشرية تخضع له وتأتمر بأمره " ... ثم أن الحكومة التي عبرنا عنها فيما سبق بالقوة الحاكمة ... تقتضي حاكماً ومحكوماً يعني ورعية ، فلا تفهم الملك إلا الرعية إلا بالملك ، كالأبوة والبنوة " . [٢٥٦]

إذا فهناك تلازم بين الحكام والمحكومين شبيه بذلك التلازم الذي ون بين الآباء والبنين ، وطبيعة العلاقة بين الاثنين في التي تكون الدولة ، وبل تحدد طبيعة النظام السياسي الذي يعتبر ضرورة ولا غني عنه فلا يمكن أن نبلغ بالمجتمع الإنساني الذي يدرك سأئر أفراده حقوقهم و الواجبات ، دونما سلطة تحكم بالعمل " . [٢٥٧]

---

[٢٥٤] د . محمد كامل ضاهر ، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي والمعاصر (بيروت : دار البيروني للطباعة والنشر ، ١٩٩٤) ، ص ٦٣ .

[٢٥٥] رفاعة رافع الطهطاوي ، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية تقديم حلمي النمنم دراسة مصطفي لبيب عبد الغني (القاهرة : المجلس الاعلى للثقافة ، ٢٠٠٢) ص ٣٥٣ .

[٢٥٦]) رفاعة رافع الطهطاوي ، نفس المصدر ، ص ٣٥٣ .

[٢٥٧] سمير أبو حمدان ، رفاعة رافع الطهطاوي رائد التحديث الأوروبي في مصر (القاهرة : دار الكتاب العالمي .. ت) صـ٥٧ .

ويؤكد الطهطاوي أنه لابد ملك والرعية أن يكونوا جسداً واحداً : " فالملك كالروح والرعية كالجسد لا قوام للجسد إلا بروحه [٢٥٨].... والطهطاوي لم يجعل الرعية ملكاً للسلطة إنما جعل الجماعة البشرية المحكومة تقابل القوة الحاكمة ، فإذا كانت وظيفة القوة الحاكمة أنها " جالبة للمصالح دارئة للمفاسد " فإن القوة المحكومة هي : " القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوده وتحصيل سعادته دنيا وأخري ..[٢٥٩] فهو هنا يعتبر الحكومة والناس طرفين يقوم عليهما المجتمع ، لكل وظائفه ومجاله ، فليس الناس ملكاً للحكومة ولكنهم أحرار لهم حق التمتع بخيرات بلادهم . [٢٦٠]

هنا نلاحظ تأكيد المهطاوي لكون أعضاء الجماعة البشرية المحكومة " أحراراً " ولحقهم في التمتع بما تتيحه البلاد من إمكانيات قتصادية ، فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم ذات هدف محدد ، وينبغي أن تكون عبارة عن علاقة السلطة المنظمة لعلاقات المواطنين الاحرار تحقيقاً لتمتعهم بخيرات بلادهم . [٢٦١]

و الطهطاوي لم يجعل إحدي كفتي الميزان تميل لصالح واحد من الأثنين ، أي الحاكم أو المحكوم ، بل جعله على نفس السوية ويجب أن يتمم الواحد منهما االاخر فالسلطة الحاكمة يجب أن تحكم بالعدل والانصاف مجموعة من الأحرار لاالعبيد الأرقاء والرعية ليست أو يجب أن تكون ملكا لولي الأمر ، يستند بها ويتحكم برقاب أفرادها وهناك تبادل للمصالح والحقوق والواجبات بين الاثنين ، فعلي المحكوم أن يمحض السلطة السياسية ثقته في مقابل أن تقوم هي " بدرء المفاسد عنه " وجلب المصالح له ، هذا من ناحية ومن ناحية ثانية يتوجب على

---

[٢٥٨] رفاعة رافع الطهطاوي ، مناهج الأنباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ، مصر سن ٣٤٨ .

[٢٥٩] رفاعة رافع الطهطاوي ، لمصر نفسه ، ص ٣٤٩ .

[٢٦٠]) د . رعوف عباس : التوير بين مصر واليابان ، دراسة مقارنة في فكر رفاعة الطهطاوي وفوكوز وا يوكيتشي (القاهرة : ميريت للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ٢٠٠١) ص ٨٩

[٢٦١] د . محمود فهمي حجازي : أصول الفكر العربي الحديث عد الطهطاوي (القاهرة : دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، در ت) ص ٣٧ .

السلطة الحاكمة أو ولي الأمر أن يتعامل مع المحكوم سواء أكان فرداً أم جماعة بشرية بكونه حرا . [٢٦٢]

يتبين لنا أن الطهطاوي يحاول النظر في الأسس النظرية للفكر السياسي الأروبي في ضوء الاسلام ، فيري أن الحكومة ضرورية للمجتمع ، لا حياة بدونها ، فهو هنا يرسم تصورة لركلني الدولة فيري أن الحكام والمحكومين هما الركنان الأساسيان اللذان تتكون منهما الدولة ، وقد عبر الطهطاوي عن الحكومة بالقوة الحاكمة والرعية بالقوة المحكومة ، وأكد على أن وجود الحاكم مرتبط بوجود جماعة بشرية تخضع له وتأتمر بامره ، فالحكومة و الرعية طرفان يقوم عليهما المجتمع بكل وظائفه ومجاله.

وللحاكم أهمية عظمي من وجهة نظر الطهطاوي ويتجلى هذا في قوله : " وظيفة ولاة الأمور من أعظم واجبات الدين وأهم أمور المتوطنين فهم قوام الدين والدنيا في حركة الأعمال مدار البركة العليا وبدونهم يختل نظام العالم لوجود المفسدين من بني أدم ، فلولا ولي الأمر لما قدر العالم علي نشر علمه ولا الحاكم الشرعي والسياسي علي تنفيذ حكمه ولا العابد علي عبادته ولا الصانع علي صناعته ولا التاجر علي تجارته ولولاهم لانقطعت السبل وتعطلت الثغور وكثرت الفتن والشرور ، ولولا ردع الملوك لتغالبت الناس وتهارجت وطمع بعضهم علي بعض واستولي الأقوياء علي الضعفاء ... من لطف الله تعالي بعبادة أنه أجري عادته في كل زمان أن ينصب في الأرض من ينصف المظلوم من الظالم ، ويردع أهل الفساد عن المظالم ويصنع للرعية جميع المصالح ، ويقابل كل أحد بما يستحقه من صالح وطالح . [٢٦٣]

ولا جائز أن تستغني الأمة عن رئيس يحسن سياستها وتدبير مصالحها ، فبدونه لا تأمن علي التمتع بحقوقها المدنية ومزاياها البلدية ولا تحفظ نفسها ولا مالها ولا عرضها فالرئيس المعنون

---

[٢٦٢] سمير أبو حمدان ، رفاعة رافع الطهطاوي رائد التحديث الأوروبية في مصر مرجع سابق ، ص ٥٨ ، ص ٥٩ .

[٢٦٣] رفاعة رافع الطهطاوي : مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية مصدر سابق صـ٣٤٨ .

له بأي عنوان كان من ألقاب رياسة الدولة هو المحافظ علي إجراء الأحكام والقوانين وعلي حفظ الشريعة والدين[٢٦٤]

يتبين لنا أن الطهطاوي يعلي من قدر الحاكم في الدولة ويعتبر رئاسة الدولة من أهم الواجبات التي يفرضها الدين وتتطلبها أمور الحياة ، فبدون الحاكم يختل نظام الدولة لوجود المفسدين من بني آدم .

أما عن صفات الحاكم عند الطهطاوي فنتلمس بعضها من سياق كلامه يقول مثلا :

" العدل أول واجبات ولاة الأمور ، وهو وضع الأشياء في مواضعها وإعطاء كل ذي حق حقه ، والمساواة في الإنصاف بميزان العدل القوانين ، وأفصل الأزمنة أزمنة أئمة العدل ... قال بعض الحكماء إذا نطق لسان العدل في دار الإمارة فهو بشري لها بالعزة والسعادة ، فتدبير الملوك أمر العباد والبلاد أرفع لذكرهم وأعلي لقدرهم . [٢٦٥]

فالملك العاقل والأمير الفاضل والسلطان العادل هو من يسعي دائماً في إسعاد دولته وإرشاد سلطنته بإسعاد أفراد الأهليين المساعدين علي نفع وطنهم[٢٦٦]

الحلم : هذه المزية الجلية لائقة بما ينبغي أن يكون عليه الملك من الرأفة والرحمة والحلم ، فإن الحلم يجب أن يكون من الأوصاف الذاتية للملوك ، وليس هذا الحلم المطلوب حد محدود ولا قيد مخصوص ، بل على إطلاقه وعمومه في حقه ومفوض فيه أمره إليه ، إنما ضابطه أن يكون لرعيته بمنزلة الوالد من الشفقة علي أولاده ، وإن حدث في الرعية حادث فليتداركه بلطف . [٢٦٧]

---

[٢٦٤]) رفاعة رافع الطهطاوي : المرشد الأمين للبنات والبنين ، تقديم عماد بدرغازي (القاهرة : المجلس الاعلي للثقافة ، ٢٠٠٢) صـ ٩٦ .

[٢٦٥] رفاعة رافع الطهطاوي ، مناهج مصدر سابق ، ص ٣٥٦ .

[٢٦٦] رفاعة رافع الطهطاوي ، المرشد الأمين للبنات والبنين ، مصدر سابق ، صـ ٨٩ .

[٢٦٧] رفاعة رافع الطهطاوي ، مناهج الألباب مصدر سابق ، ص ٣٥٨ .

ودأب الملك العاقل أن يتبصر في العواقب ، وأن يستحضر في دائم أوقاته وفي حركاته وسكناته أن الله سبحانه وتعالي اختاره لرعاية الرعية وجعله ملكاً عليهم لا مالكاً لهم وراعياً لهم يعني ضامناً لحسن غذائهم لا أكلاً لهم . [٢٦٨]

وفي إشارة هامة أوضح الطهطاوي تفضيله للحكم المدني علي الحكم العسكري فيقول : " المنصوص عند أرباب السياسة أنه لو تعارض العلوم المملكة اثنان وانحصر الانتخاب منهما وكان أحدهما يحسن العسكرية والآخر لا يحسن إلا العلوم السياسية فانتخاب الثاني أولى وهو الجدير ... لأنه لغزارة علمه وجودة فهمه يحسن أن ينتخب أمراء جنوده ... وتمكنه من حسن التدبير ورسوخ قدمه بخلاف العسكري ... إذا كان متصفاً بفضيلة الحرب ومجرداً من غيرها فلا يسوس الرعية إلا بطريق في التخوف وسلوك الطرق الجبرية .[٢٦٩]

أما بالنسبة لاختصاصات الحاكم لدي الطهطاوي : فرئيس الدولة لدي الطهطاوي ليس مجرد رمز للسيادة ، بل له اختصاصات كبيرة في الدولة ، وقد ظل فكر الطهطاوي من هذا الجانب تعبيراً مباشراً عن الميثاق الدستوري الذي ترجمه ، ويناسب في الوقت نفسه التصورات السائدة في مصر والشرق الإسلامي لوظيفة الحاكم . [٢٧٠]

وقد نصت المادة الرابعة من الميثاق الدستوري الفرنسي علي اختصاصات الملك في الدولة وحدد مكانته فيها ،وترجمة الطهطاوي هذه المادة : " الملك هو أعظم أهل الدولة ، فهو الذي يأمر وينهي في عساكر البر والبحر ، وهو الذي يعقد الحرب والصلح والمعاهدة والتجارة في

---

[٢٦٨] رفاعة رافع الطهطاوي ، مناهج الالباب المصرية في مباهج الآداب المصرية ، مصدر ل ١٩٨٠ السابق ، ص ٣٥٥ ، ٣٥٦ .

[٢٦٩] رفاعة رافع الطهطاوي ، أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل (القاهرة : مطبعة بولاق ، ١٨٦٨) ص٣٤٦

[٢٧٠] د . محمود فهمي حجازي ، أصول الفكر العربي عند الطهطاوي ، مرجع سابق ، ص ٤٧

أمته وغيرها ، وهو الذي يولي المناصب الأصلية ، ويحدد بعض حدد بعض قوانين وسياسيات الدولة ويأمر بما يلزم ويمضيه إذا كان فيه منفعة للدولة . [٢٧١]

وقد عبر الطهطاوي عن اختصاصات الملك في مناهج الألباب علي النحو التالي : " هو رئيس المملكة وأمير الجيوش البرية والبحرية و قائدهم ، الأول وعليه مدار الأمور الملكية والعسكرية الداخلية والخارجية ، وهو الذي يقلد المناصب العمومية لمن يستحق بإصدار أوامره فيها ، ويرتب الوظائف وينظم اللوائح المبينة لطرق إجراء الأصول والقوانين ويأمر بتنفيذ الأحكام الصادرة من ديوانه ومحاكمه ومجالسه ، وله الرياسة علي أمناء دين مملكته وله الحق أن يمنح المناصب والألقاب العالية وأن يعطي عنوان الشرف ونيشانه .[٢٧٢]

ومن خصوصيات الحاكم نشر العلوم والمعارف ، فهي من أعظم الوسائل والوسائط التي تعين علي تقدم العلوم والفنون في مملكة من الممالك هو تشويق صاحب المملكة للأدباء والعلماء بالمكافأة اللائقة والتحف الملائمة لأنه ينتج من التشويق المنافسة والمقارنة وينشأ عن ذلك سعادة المملكة لوجود الرجال في محط الحال ، كما ينشأ عن ذلك أيضاً إصلاح أحوال الأهالي ... فالحاكم الذي يعشق علو الشأن ، ويقيم علي محبة وطنه الحجة والبرهان ، يتخذ قواعد حكمه ، وضوابط ملك تشريف أهل الفضل ، ومكافأة أهل النبل سواء كانوا من أرباب التصنيف ، أو من أهل التعليم والتفهيم ، أو من أصحاب الاختراع والابتداع حتى شهرهم بالشهرة الممدوحة ليبقي ذكرهم وآثار مجدهم معلومة للتاريخ لمن يأتي من بعدهم فلا تزال في أوطانه أشجار المعارف مثمرة ... وتفيض علي المملكة بحار المعارف والعوارف [٢٧٣]

---

[٢٧١] رافع الطهطاوي : تخليص الإبريز من تلخيص باريز ، دراسة – ليق محمود فهمي حجازي (القاهرة : دار الفكر العربي ، د.ت) صـ٤٤

[٢٧٢] رفاعة رافع الطهطاوي ، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ، مصدر سابق ص ٣٥٧ .

[٢٧٣] رفاعة رافع الطهطاوي : المرشد الأمين للبنات والبنين ، مصدر سابق . مـ ٨٩ .

وكذلك من خصوصيات ولي الأمر نشر القوانين ، وإجراء مفعولها من يوم نشرها ومن المزايا الملوكية حق الصفح عن الجانين ، وهو من أجل المزايا اللائقة بالمنصب الملوكي ، وهو أن له حق الصفح عن العقوبة المترتبة علي الجاني ، الذي جنايته من قبيل [٢٧٤] تخفيف جزاء هذه الجناية ، فإن العظيم يعفو عن الذنب العظيم ، وكذلك له أن يسامح من جزاء الذنب بالصغائر ، وأن يقبل توبة من يتوب . [٢٧٥] .

وفي الممالك المدققة في الأحكام العدلية لا يصفح الملك عن الجاني في الغالب إلا في ذنب الخوض في الناموس الملوكي ، أو في الصغائر الخاصة بالسياسة الملوكية ، ولا يتجاوز الملك عن المتعدي في شيء بالنسبة لحقوق العباد المبنية علي المشاحنة ، فلا يمنع حدود الله ، ولا يصفح عن القاتل لشخص له ورثة أبداً ، لأن الدية أو القود حقهم ، ومع صفح الملك عن الجاني فلا يبطل تحقيق الدعوى المقامة في ش شان الجناية ، فإن حقوق الملك إنما هي تخفيف عقاب المذنب ... فليس من المصلحة العفو عن الذنب قبل ظهوره ، ولا إظهار ذلك للمحاكم قبل التحقيق لأن ذلك يفضي إلي ستر الحق ... وله في حقوق الحكومة إذا حصلت فتنه عمومية وخمدت نارها وظهر رؤساء الفتنة وبان الفساد أن يخبر المجالس المحكميه المقامة فيها قضاياهم ، بأنه قد عفا عن الجنح السياسية ، وكذلك إذا حصل اتهام للمستخدمين في الأموال الميريه باختلاس أو إهمال وكان عليهم تحقيق أو محاسبة ، أن يسامحهم مما اتهموا به ويخلي سبيلهم . [٢٧٦]

واللائق في حقه في حالتي العفو والعقاب أن لا يتجاوز في تلك الحد حفظاً للاموس الشريعة ، وصوناً لحدود الله من التعطيل ، ومحافظة على إبقاء قوة السياسة الشرعية الضامنة للأمن العام ، ومنعاً للتجرى وتعدي الناس بعضهم على بعض ولهذا لما صدر من بعض الملوك الصفح عن بعض الجانين وحضر الجاني أمام القاضي ليصدر الأمر بالصفح عنه بحكم أمر

---

[٢٧٤] سورة : النساء – آية (٢٨)

[٢٧٥] رفاعة رافع الطهطاوي : مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ، مصدر سابق صـ٣٥٧ .

[٢٧٦] رفاعة رافع الطهطاوي ، نفس المصدر ، ص ٣٥٩ .

الملك قال له القاضي : لقد صدر أمر الملك بالعفو عن ذنبك فاذهب سريعاً فقد ارتفع عنك العقاب وبقي عليك الوزر . [٢٧٧]

يري الباحث أن الطهطاوي يؤكد علي أن سلطة الحاكم ليست مطلقة ، بل على العكس من ذلك لابد أن يخضع للقانون وأن يتصرف وفق الأصول المرعية في مملكته والحفاظ على حقوق المواطنين ، فمفهوم الدولة لدي الطهطاوي إذا يقوم علي مبدأ سيادة القانون فالقانون هو الذي يحدد الحقوق والواجبات لكل أفراد الأمة ، بما فيهم الملك نفسه ، وعلى هذا فهي تمحض السلطة القضائية مكانة مرموقة حتى الملك لا يستطيع التدخل إلا بشروط محددة والأحرى بشروط قانونية ، فرئيس الدولة ليست له يد طليقة في هذا المجال ويشمل عفوه وحسب الجرائم التي تنطوي على خلفية سياسية ، وأيضاً على الأشخاص الصادرة بحقهم أحكام مختلفة بسبب من نشاطهم السياسي ، أما ما تبقي من أحكام فليس لرئيس الدولة الحق في التدخل بها أو العفو عنها . [٢٧٨]ولقد أكد الطهطاوي على ضرورة وجود وعي سياسي عند الأفراد في الدولة الحديثة ، فإذا كان الحكم يقوم علي القوانين المعلنة فلابد من التثقيف السياسي حتى يدرك كل مواطن حقوقه التامة له والواجبات التي تطلبها الدولة منه ([٢٧٩])

أما بالنسبة لحقوق الرعية علي الحاكم عند الطهطاوي فهي كالآتي : " من المقرر عند أرباب العقول ، أن أقوي شيء في حفظ البلاد وراحة العباد ، وتوسيع دائرة المنافع العمومية ، وتأسيس قواعد تمدن الوطنية ، إنما هو مراعاة عوائد الأهالي ، وإباحة تمسكهم بعقائدهم ، وعدم منعهم حسب الإمكان بما لا يستطيعون مفارقته من مألوفاتهم المأذونة والمحافظة علي إرضاء خواطرهم ... [٢٨٠] ويحدثنا الطهطاوي عن حق الحاكم علي رعيته قائلاً : " فعلي ولي

---

[٢٧٧] رفاعة رافع الطهطاري ، مناهج الالباب ة في مباهج الآداب العصرية ، مصدر سابق ، ص ٣٥٨ ، ٣٥٩ .

[٢٧٨] د . أبو حمدان ، رفاعة رافع الطهطاوي رائد التحديث الأوروبي في مصر ، مرجع سابق صـ٧٤ .

[٢٧٩] د . شبل بدران ، رواد التنوير الفكري (القاهرة : الهيئة المصرية ٣ (١٩٨ لعامة للكتاب ، ١٩٩٣) صـ٢٣ .

[٢٨٠] رفاعة رافع الطهطاوي ، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ، اب الله ، رحلاتهاما والى عدن (١) مصدر سابق ، صـ١٩٤ .

الأمر أن يجتهد حتى يرضي عنه جميع رعيته ، وأن ينزل لنفسه منزلتهم وكل ما يحبه لنفسه يحبه لهم ، وعليهم الطاعة الكاملة له لقوله تعالي (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) [٢٨١] فقد قرن سبحانه وتعالي طاعة ولاة الأمور بطاعة نفسه تعالي ورسوله صلي الله عليه وسلم فهذه عظمة جليه لولاة الأمر ومنزلة جلية تبلغ النهاية في رفعة القدر ، فإذا ظهر لولي الأمر عدو لزمهم معاونة الملك عليه ، فإذا استقرضهم اقرضوه ، وإذا استعان بهم أعانوه ، وإن عدل فيهم مدحوه وإن ثقل عليهم شيء من أحكامه صبروا عليه ، إلي أن يفتح الله لهم باب هدايته ... ويسألون الله تعالي أن يرزقه بطانة أهل حكمة وشجاعة وعفة وعدالة . [٢٨٢]

يتضح لنا أن العلاقة بين الحاكم والرعية لدي الطهطاوي تقوم علي الحقوق والواجبات ، فللحاكم علي الرعية حق الطاعة والنصرة ، غير أنه في مقابل ذلك يجب أن يؤدي واجباته كاملة بالنسبة لهم وهي مراعاة عادات وتقاليد الأهالي وعدم منعهم من ممارسة عقائدهم ، والمحافظة علي إرضاء خواطرهم .

والطهطاوي من أنصار أن تتركز السلطة العليا في يد فرد واحد – الملك – ولا يحبذ أن تكون في يد جماعة ، ويري ذلك ضماناً لسرعة البت والحسم في الأمور ، مما يسرع بإنجاز الإصلاحات [٢٨٣] وفي ذلك يقول : " من مزايا ولاة الأمور أيضا أن النفوذ الملوكي بيدهم خاصة لا يشاركهم فيه مشارك ، وهذه المزية العظمي تعود علي الرعية بالفوائد الجسيمة ، حيث أن إجراء المصالح العمومية بهذه المثابة ينتهي بالسرعة لكونه منوطاً بإرادة واحدة ، بخلاف ما نيط بإرادات متعددة بين كثيرين فإنه يكون بطيئاً ... [٢٨٤]

---

[٢٨١]) سورة النحل آية (١٥٨) .

[٢٨٢] رفاعة رافع الطهطاوي ، مناهج الألباب المصرية في مباهج الاداب العصرية ، مصدر سابق ص ٣٦٨ .

[٢٨٣] د . محمد عمارة ، رفاعة الطهطاوي : رائد التنوير الفكري في (القاهرة : دار الشروق ، ٢٠٠٧) صـ٢٥٤ .

[٢٨٤] رفاعة رافع الطهطاوي : مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ، مصدر سابق صـ٣٥٧

هنا يعبر الطهطاوي عن رأيه في أن الحكومة المركزية المطلقة في أسلوب الحكم هي الأقدر على الإنجاز ، بينما توزيع المسئولية معرقل ... ومع إطلاق السلطة التنفيذية للحاكم يؤكد أن ممارسته إياها يجب أن يحد منها احترامه للشريعة وحراستها . [٢٨٥]

وهنا يتحفظ الطهطاوي حتى لا يفهم من كلامه أنه نصير للحكم الفردي الذي عرفته بلاد الشرق وممالكه ، يفرق بين الحاكم الأعلى الذي له اتخاذ القرار – وهو الذي يريد الصلاح في " توحده وتفرده " – وبين الحكومة التي يري الصلاح في عدم تفرد أي فرد بسلطتها وسلطانها قائلاً : " إن النفوذ الملوكي (أي سلطة اتخاذ القرار بلغتنا المعاصرة) القضائي غير النفوذ الإجرائي (الذي هو مباشرة العمل) وهو من خصائص الوزراء ونظار الدواوين وغيرهم فالنفوذ الملوكي هو الترتيب والأمر بالنفوذ الإجرائي لمن يجريه ، فهو حق محترم ، لا مسئولية فيه للملك ولا يكون لغيره ، لأنه هو رئيس المملكة وأمير الجيوش البرية والبحرية وقائدهم الأول [٢٨٦]

وقد أكد رفاعة كراهيته للحكم المطلق ، فالملكية المطلقة من وجهة نظرة هي أقل الممالك شوكة ونفوذاً وقوة وسلطاناً ..... فحذر الطهطاوب من الحكم الاستبدادي لأن ذلك يؤدي إلي سلبية المواطن ، فوطن لا يحميني هو بلا شك وطن لا أستحق أن أنتمي إليه ، ووطن لا يوفر لي الأمان لا أجد غضاضة من أن أكون سلبياً تجاه كل قضاياه ، والاستبداد بالفعل هو أقرب الطرق بين الحاكم والشعب ، وهو ما يدعو إلي عدم المشاركة الجماهيرية ويخلق الخوف لدي الجماهير . [٢٨٧] .

---

[٢٨٥] صلاح زكي أحمد ، قادة الفكر العربي (بدون : دار سعاد الصباح ، د . ت) صـ٣٢

[٢٨٦] رفاعة رافع الطهطاوي ، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ، مصد سابق صـ٣٥٧ .

[٢٨٧] . محمود متولي ، الفكر السياسي لدي رفاعة الطهطاوي (دراسة في الكتاب التذكاري عن الطهطاوي في الذكري المئه والعشرون) (القاهرة : الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٣) صـ١٣٨ .

ومن المهم أن تلاحظ أن نقد الطهطاوي لاستبداد الحاكم لم ينطو على الدعوة إلى مشاركة الشعب للحاكم ، فهذه الدعوة لم تكن مطروحة في المجتمع المصري آنذاك ، فضلاً عن بعض المجتمعات الأوروبية . [٢٨٨]

وهناك قضية هامة عرض لها الطهطاوي هي موضوع " الملكية " و " الجمهورية " في نظام الحكم ، وموقفة منهما وأيهما يفضل ... وبالطبع فإن الرجل الذي كتب ما كتب ونشر ما نشر في ظل نظام حكم ملكي وراثي ما كنا ننتظر منه أن يفضل أو يحبذ النظام " الجمهوري " ، خصوصاً وأن إقامة الجمهورية بمصر لم تكن مسألة واردة في عصره ولا قضية مثارة ، بل إنها لم تكن مثارة في العديد من المجتمعات الأخرى وإنما كانت القضية المثارة هي استبدال " الملكيات الدستورية " المقيدة بالدستور والقانون " بالملكيات المطلقة . [٢٨٩] لذا يؤكد الطهطاوي أن الوراثة في الحكم في الممالك أكثر ضماناً لانتظام المملكة قائلاً : " كان المنصب الملوكي في أول الأمر في أكثر الممالك انتخابا بالسواد الأعظم وإجماع الأمة ، ولكن لما ترتب علي أصل الانتخاب ما لا يحصي من المفاسد والفتن والحروب والاختلافات ، اقتضت قاعدة كون درء المفاسد مقدم علي جلب المصالح اختيار التوارث في الأبناء وولاية العهد علي حسب أصول كل مملكة بما تقرر عندها ، فكان العمل بهذه الرسوم الملوكية ضامناً حسن انتظام الممالك . [٢٩٠] يري الباحث أن الطهطاوي يؤكد هنا علي أن النظام الملكي في الحكم الممالك اكثر انتظاماً للملكة من النظام الجمهوري لما فيه من الاختلافات والفتن والاختلافات .

---

[٢٨٨] د . علي الدين هلال : ندوة الدولة وتحولاتها ومستقبلها في مصر ، مجلة السياسة الدولية ، العدد ٩٠ ، السنة الثالثة والعشرون ، أكتوبر ١٩٨٧ م ، ص ١٤١ د .

[٢٨٩] محمد عمارة ، رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث ، مرجع سابق ، ص ٢٦٠ .

[٢٩٠] رفاعة رافع الطهطاوي ، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ، مصدر سابق صـ٣٥٤

من خلال حديث الطهطاوي عن مزايا الملوك يري أن هذا الخليفة حسابه علي ربه وأنه غير مسئول من رعيته قائلاً : " من مزايا الملك انه خليفة الله في أرضه ، وأن حسابه علي ربه ، فليس عليه في فعله مسئولية لأحد من رعاياه . [٢٩١]

ولا يفهم من هذا أن الطهطاوي يري أن إرادة الحاكم مطلقة من أي قيد أو قانون لأنه يؤكد في أكثر من موضع أن هذا الحاكم لابد أن يتصرف وفق الأصول المرعية في مملكته : " قد تأسست الممالك لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض علي موجب أحكام شرعية وأصول مضبوطة مرعية فالملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه علي موجب القوانين . [٢٩٢]

وبذلك جعل الطهطاوي وظيفة الدولة المحافظة علي حقوق المواطنين في الدولة ووظيفة رئيس الدولة هي العمل علي ذلك في إطار القوانين التي ينبغي أن تهدف إلى تحقيق الغايات التي من أجلها انتم الأفراد في إطار الدولة ، وقد أكد الطهطاوي فكرة التزام رئيس الولة بالأصول الدستورية والقانونية لدولته ، لكي تستطيع أن تؤدي الولة وظائفها . [٢٩٣]

ورغم رفض الطهطاوي للحساب المادي (المحاكمة أو العزل) من الرعية للحاكم لو أخطأ ، إلا أنه يعرض لنا نوعاً آخر من الحساب المعنوي الذي يري ضرورة قيامه في الدولة :

أولا : يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين لإخطاره بما عسي أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به .

ثانياً : الذمة حكم عدل تنفر غالباً من الظلم والجور فهي عنوان الخوف من الله تعالي في كونها تحمل الملوك علي العدل أيضاً .

---

[٢٩١] رفاعة رافع الطهطاوي ، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ، مع سابق صـ٣٥٤

[٢٩٢] رفاعة رافع الطهطاوي ، نفس المصدر ، ص ٣٥٣ .

[٢٩٣] د . محمود فهمي حجازي ، أصول الفكر العربي الحديث عن المهداوي ، مرجه سر صـ٤٩ ، ص ٥٠

ثالثا : ويحاسبهم محاسبة معنوية الرأي العمومي أي رأي عموم أهل ممالكهم أو ممالك غيرهم ممن جاورهم من الممالك ، فإن الملوك ا يستحيون من اللوم العمومي ، فالرأي العمومي سلطان قاهر علي قلوب الملوك الأكابر لا يتساهل في حكمه ولا يهزل في قضائه لما فويل لمن نفرت منه القلوب وأشتهر بين العموم بما يفضحه من العيوب . [٢٩٤]

رابعاً : وما يحاسب الملوك أيضاً على العدل والإحسان التاريخ أي حكاية وقائعهم لمن بعدهم من ذراريهم وخلفهم من الأجيال الآتية ، فإن المؤرخ يذكر للأمة أخبار ملوكها فينتقل من العين إلي الأثر ومن البيان إلي الخبر ، فيثبت محاسن الملوك ومثالبهم لأعقابهم ليعتبروا ، فدأب الملك العاقل أن يتبصر في العواقب ... [٢٩٥]

يتبين لنا مما سبق أن الطهطاوي قدم رؤية سياسية تلمس فيها الأسس والمبادئ العامة التي تستطيع إدخال النظرية السياسية الأوروبية في إطار النظرية السياسية الإسلامية فجاءت نظريته هذه نابعة من ثقافته السياسية الأوربية بعد أن امتحنها في ضوء أصول الحكم الإسلامي ، وأكد فيها مشروعية الأخذ بالنظام السياسي والقانوني للدولة الحديثة ، لأنه لا يتناقض مع الإسلام ، بل يحقق المثل التي نادي بها الإسلام في العدالة الاجتماعية .

ويتضح كذلك أن مفهوم الحاكم قد شغل حيزاً كبيراً في فلسفة الطهطاوي السياسية انطلاقا من فكره الإسلامي من ناحية وقراءته النظرية للفكر الغربي من ناحية أخري ، وأؤكد هنا علي القراءة النظرية لأن الطهطاوي لم يحاول بأي شكل من الأشكال أن يطبق الفكر الغربي علي المفاهيم الإسلامية عملياً ، إن ما حاوله هو محاولة التوفيق بين التيارين الإسلامي والغربي في إطار نظري خالص دون محاولة للتطبيق .. أما عن ملامح الحاكم الأعلى للدولة في الفكر السياسي للطهطاوي فهو حاكم فرد مقيد بالقانون والدستور ولا سبيل إلي محاسبته محاسبة " مادية " وإنما هناك سبل ووسائل لتقويمه معنوياً ، وعليه أن يعطي الحرية لرعيته ، ويسوى

---

[٢٩٤] رفاعة رافع الطهطاوي ، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية ، صـ٣٥٤

[٢٩٥] رفاعة رافع الطهطاوي ، نفس المصدر ص ٣٥٥ ، صـ٣٥٦ . (٢٠٣)

بينهم أمام القانون ، وعليه كذلك أن يتعاطى العدل ليكسب قلوب رعيته ويحقق التقدم والتمدن لوطنه فيحوز رضاء الرأي العام ، ويضمن الحكم بالثناء من محكمة التاريخ .

المبحث الثانـي

مفهوم الحكم لدي الأفغاني

لعل من الصعوبة بمكان أن نقتفي الخطوات التي خطاها الأفغاني لأجل بلورة فكر سياسي إسلامي محدد الأطر واضح المعالم ، متناسق في بنيته وأهدافه ، فالفكر السياسي عند هذا الرجل مبعثر ومشتت وهذا يعود ربما إلي أن حياته نفسها كانت مشتته ومبعثرة ، الأمر الذي أدي إلي غموض فكرة السياسي ، فالأفغاني إذ كان داعية ولم يكن كاتباً ومفكراً المألوف اليوم لم يخلف لنا بناء فكرياً ميزته التماسك والتناسق . [٢٩٦]

بداية كان الأفغاني يؤمن بأهمية الخلافة في جمع الكلمة وإعادة الوحدة بين المسلمين ولذا أراد أن يعيد لها هيبتها ومكانتها القديمة حتى يستعيد العالم الإسلامي ما كان له من مجد وقوة . [٢٩٧] ، بالمعني أراد الأفغاني إحياء الخلافة الإسلامية من جديد وكان ينعى علي المسلمين اختلافهم وتفرقهم بعد أن كانوا يخضعون لخلاقة واحدة بقوله : " كانت الملة كجسم عظيم قوي البنية ، صحيح المزاج ، فنزل به من العوارض ما أضعف الالتئام ... ثم انثلمت وحدة الخلافة فانقسمت إلي أقسام ، عباسية في بغداد ، وفاطمية في مصر والمغرب ، وأموية في أطراف الأندلس وتفرقت بهذا كلمة الأمة وانشقت عصاها ، وانحطت رتبة الخلافة إلى وظيفة الملك ...[٢٩٨]

ولعل هذا يذكرنا بحال المسلمين في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) حيث لم يعرف المسلمون عصرا مثله تناقضت حياتهم أشد التناقض ، فكانت سيئة أشد السوء ، وكانت حسنة

---

[٢٩٦] د . سمير أبو حمدان ، جمال الدين الأفغاني وفلسفة الجامعة الإسلامية (القاهرة : دار الكتاب العالمي ، ١٩٩٢) صـ٦٩

[٢٩٧] د . عبد الباسط محمد حسن ، جمال الدين الأفغاني وأثرة في العالم الإسلامي الحديث (القاهرة : م : مكتبة وهبه ، ١٩٨٢) صـ٩٣ .

[٢٩٨] جمال الدين الأفغاني ، ، محمد عبده ، العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى (القاهرة : دار البستان ، ١٩٩٣) ، مقال بعنوان : " انحطاط المسلمين وسكونهم " ، صـ٣٣ ص ٣٤ .

خصبة منتجة من ناحية أخري ... وفسدت فيه حياتهم السياسية فساداً ظاهراً فانحل سلطان الخلافة في بغداد ، وانقسمت الدولة العباسية إلى أمراء وملوك ، ولم يبق للعباسين إلا بعض نفوذ فيما يطيف ببغداد ، وأصبح أمر الخلفاء إلي المسيطرين عليهم من رجال القصر ونسائه يعبثون بهم ويتحكمون فيهم ، واضطربت الدولة كلها فاستقلت عنها الأطراف البعيدة استقلالاً تاماً ، كما بلغ التمزق مداه في هذا القرن لدرجة قيام عدة دول ذات سيادة فعلية ، فكان السلطان في مركز الخلافة لبني بويه في الأندلس لبني أمية ، في أفريقيا للعبيديين ، وفي مصر للإخشيدين ، وفي حلب (سوريا) للحمدانيين ، وفي الجزر الفراتية (العراق) للشيبانين ، وفي عمان والبحرين للقرامطة وفي خراسان وما وراء النهر للساسانيين ... [٢٩٩] وما أشبه اليوم بالبارحة . ومن أجل ذلك أهاب الأفغاني بجميع المسلمين ، وبمختلف مذاهبهم وفرقهم ، أن يتناسوا خلافاتهم ، وأن ينحوا جانباً كل ما يعوق الوحدة فيما بينهم وهي الوحدة التي بإمكانها ومن خلالها الوقوف في وجه الأخطار الجسيمة المحدقة بهم . [٣٠٠]

يتبين لنا أن الطهطاوي يتفق مع الأفغاني في تأكيده على أن وجود النظام السياسي ضرورة حضارية ، لأن الحياة في المجتمع الإنساني لا تستقيم دون وجود سلطة حاكمة وإطار قانوني يوضح العلاقة ب الحاكم والرعية، ولأجل ذلك يؤكد الأفغاني علي أهمية الحاكم الذي يسوس الأمة بسياسة العلم والعدل في مقابل الحاكم الجاهل سيء الطباع قائلاً : " فإن كان حاكمها عالماً حازماً أصيل الرأي علي الهمة ، رفيع المقصد قويم الطبع ، ساس الأمة بسياسة العدل ، ورفع فيها منار العلم ، ومهد لها طريق اليسار والثروة ، وفتح لها أبواب للتفنن في الصنائع والحذق في جميع لوازم الحياة ، وبعث في أفراد المحكومين روح الشرف والنخوة وحملهم علي التحل بالمزايا الشريفة من الشجاعة والشهامة وإباء الضيم ، والأنفة من الذل ورفعهم إلي مكانة

---

[٢٩٩] د . صابر ابازيد : فكرة الزمان عند أخوان الصفا " دراسة تحليلية مقارنة (القاهرة : مكتبة مدبولي ، ١٩٩٩) صـ٣٢ ، ص ٣٣

[٣٠٠] د . سمير أبو حمدان ، جمال الدين الأفغاني وفلسفة الجامعة الإسلامية ، مرجع سابق ، م ٧٨ .

عليا من العزة ، ووطأ لهم سبل الراحة والرفاهية وتقدم بهم إلي كل وجه من وجوه الخير ... وإن كان حاكمها جاهلاً سيىء الطباع ، سافل الهمة ، شرهاً مغتلماً جبانا ضعيف الرأي ، أحمق الجنان ، خسيس النفس ،معوج الطبيعة ، أسقط الأمة بتصرفه إلي مهاوي الخسران ، وضرب علي نواظرها غشاوات الجهل ، وجلب عليها غائلة الفاقة والفقر ، وجار في سلطته عن جادة العدل ، وفتح أبواب للعدوان ، فيتغلب القوي علي حقوق الضعيف ، ويختل النظام ، وتفسد الأخلاق وتخفض الكلمة ويغلب الياس فتمتد إليها أنظار الطامعين ، وتضرب الدول الفاتحة بمخالبها في أحشاء الأمة . [٣٠١]

أما بالنسبة لموقف جمال الدين الأفغاني من الحاكم المستبد العادل فهل الحل الحقيقي الذي ارتآه الأفغاني لمشكلات الشرق هو الحل "المستبد العادل "أم أن فكرة المستبد العادل هذه بعيدة عنه ، أو أنه قد قال بها في وقت ما ، إلا أنه قد تخلى عنها ونفاها بعد ذلك ؟ تعدد الآراء و تباينها بصدد أفكار الأفغاني يصل في بعض الأحيان إلي ما يضعهاعلى طرفي نقيض ، إلا أنه من الأفضل وطلبا لوضوح الرؤية نبادر أولا بالوقوف في مواجهة نصوص الأفغاني ، حتى نسير علي هداها في تبيين أفكاره، بهذا الشان يقول الأفغاني : " ... لا تحيا مصر ، ولا يحيا الشرق بدولة وإمارة ، إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلاً قوياً عادلاً ، يحكمه بأهله على غير التفرد بالقوة والسلطان ، لا بالقوة المطلقة والاستبداد ، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة . [٣٠٢]

وفي رسالته – الرد على الدهريين " تحت عنوان " ما أفاد الدين من العقائد والخصال" وفي الحديث عن العقيدة الثانية يقول : " فهذه العقيدة أقوي دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدنية ،

---

[٣٠١] جمال الدين الأفغاني ، محمد عبده : العروة الوثقي والثورة التحريرية الكبرى ، مقال بعنوان " الأمة وسلطة الحاكم المستبد " مصدر سابق ، صـ١٠٤ .

[٣٠٢] محمد المخزومي : خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني ، مقال • رأي الأفغالي في خصوصاً والشرق صوماً مصر والمصريين وصورة الحكم الذي يجب أن تحكم به مصر ، ٥٢.

وأمضي الأسباب بها إلي طلب العلم ، والتوسع في الفنون والإبداع في الصنائع ، وإنها لأبلغ في سوق الأمم إلى منازل العلاء ، ومقاوم الشرف من غالب قاسر ، ومستبد قاهر عادل [٣٠٣]

وفي " العروة الوثقي " يرد جمال الدين على القائلين بأن طريق الشرق إلى القوة إنما هو نشر المعارف بين جميع الأفراد ، يقول في رده : ويظن قوم آخرون أن الأمة المنبثه في أقطار واسعة من الأرض من تفرق اهوائها و إخلادها إلي ما دون رتبتها بدرجات لا تحصر، ورضاها بالدون من العيش والتماس الشرف بالانتماء لمن ليس من جنسيتها ولا من مشربها لمن كان خاضعاً لسيادتها راضخاً لأحكامها ، مع هذا كله يتم شفاؤه من الأمراض القاتلة بإنشاء المدارس العمومية دفعة واحدة في كل بقعه من بقاعها وتكون على الطراز الجديد المعروف بأوروبا حتى تعم المعارف علي جميع الأفراد في زمن قريب ومتى عمت المعارف كملت الخلاق واتحددت الكلمة واجتمعت القوة ، وما أبعد ما يظنون فإن هذا العمل السليم إنما يقوم به سلطان قوي قاهر يحمل الأمة على ما تكره ازماناً حتى تذوق لذته وتجني ثمرته ، ثم يكون ميلها الصادق من بعد نائباً من سلطته تنفيذ ما أراد من خيرها ، ويلزم له ثروة وافرة تفي بنفقات تلك المدارس وهي كثيرة ، وموضوع كلامنا في الضعف ودوائه ، فهل مع الضعف سلطة تقهر وثروة تغني ؟ ولو كان للأمة هذان لما عدت من الساقطين [٣٠٤]...

على الرغم من ذلك يعود جمال الدين ليظهر بما يبدو إنه قد تنصل من فكرة المستبد العادل ، إن مريدي جمال الدين سألوه إن المتداول بين الناس علي لسانك : " يحتاج الشرق إلي مستبد عادل ، فأجابهم : هذا من قبيل جمع الأضداد ، وكيف يجتمع العدل والاستبداد ،

---

[٣٠٣] السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني ، الآثار الكاملة – رسائل في الفلسفة والعرفان ، إعداد وتقديم سيد هادي خسرو شاهي ، ج ٢ ، الرد على الدهريين (القاهرة : مكتبة الشروق الدولية ، ٢٠٠٢) ص١٤٩ .

[٣٠٤] جمال الدين الأفغاني ، محمد عبده ، العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى ، مقال بعنوان " ماضي الأمة وحاضرها وعلاج ذلك • مصدر سابق ، ص ١٦ .

وخير صفات الحاكم القوة والعدل ولا خير بالضعيف العادل ، كما أنه لا خير في القوي الظالم ... [٣٠٥]

والذي نراه هنا أن الأفغاني وإن كان قد قال بفكرة " المستبد العادل " فهذا لا يتعارض مع معارك ونضالات الأفغاني ضد الاستبداد والمستبدين ، ولا يتعارض كذلك مع إيمان الأفغاني بالحكم النيابي الدستوري السليم ، ولا النظام الديمقراطي في الحكم ، لأن فكرة المستبد العادل لا تعنى تأييد الأفغاني للحكم الاستبدادي المطلق وهذا ما سوف توضحه الدراسة .

وقد أكثر الأفغاني الإفاضة في الحديث عن الحكومة الاستبدادية وتأصيل أقسامها كالأتي : " إن الحكومة الاستبدادية باعتبار عناصرها الذاتية ، وأقانيمها الحقيقية التي هي عبارة عن أمير أو سلطان ووزراء ، ومأموري إدارة وجباية ، تنقسم إلى ثلاث أقسام [٣٠٦]

القسم الأول : الحكومة القاسية

هي التي تكون أركانها ، مع اتسامهم بسمة الإمارة والوزارة والإدارة والجباية ، شبيهة بقطاع الطريق ، فكما أن قاطع الطريق يقطع طرق السابلة ، ويسلبهم أموالهم ومؤنهم ... كذلك هؤلاء الأركان يغتصبون ضياع رعاياهم وعقارهم ويستولون علي مساكنهم وبساتينهم ...

القسم الثاني : الحكومة الظالمة

وأولياء هذه الحكومة تماثل الاخساء الذين يستعبدون أناساً خلقوا أحراراً ظلماً واعتداء ، فكما أنهم يكلفون عبيدهم بأعمال شاقة وأفعال متعبه ... فلا يكون حال هؤلاء الأفراد مع ساداتهم إلا كحال البهائم والأنعام الأهلية ، لا يعيشون إلا لغيرهم ، ولا يتحركون إلا برضاه ..

القسم الثالث : الحكومة الرحيمة

---

[٣٠٥] محمد المخزومي : خاطرات جمال الدين الأفغاني الحصيني ، ، مقال " رأي الأفغاني في مصر والمصريين وصورة الحكم الذي يجب أن تحكم به مصر خصوصاً والشرق عموماً " ، هامش ص ٥٢ .

[٣٠٦] اكتفرنا هنا بما يفيد الدلالة على الأسس والمبادئ والأفكار الأساسية التي يهدف إليها الأفغاني .

وهي تنقسم إلى قسمين :

الأول منها الحكومة الجاهلة : ودعائم هذه الحكومة تحاكي الأب الرحيم الجاهل ، فكما أنه يحث أبناءه علي اقتناء الأموال ، واكتساب الثروة ، واستحصال السعادة ، والاقتصاد في المعيشة ، بدون أن يبين طرقها ، ويمهد لهم سبلها ، لعدم علمه بها ... كذلك حال هؤلاء الدعائم الرحماء الجهلاء يطلبون من رعاياهم ... التشبث بالعلوم والمعارف ، والتعلق بأسباب النجاح والفلاح ، بلا تشييد المدارس المفيدة ، وتأسيس المكاتب النافعة وتسهيل طرق المعاملات وبث فنون الزراعة جهلا منهم .

القسم الثاني منها الحكومة العالمة وهي تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول : الحكومة الأفنية

وأقانيمها تضاهي الأب العالم المأفون – ناقص العقل – فكما أن شفقة هذا الأب تسوقه إلي العناية بأحوال أبنائه وتقسره عليهم ... ولكن بعد ذلك يتركهم وشأنهم لضعف رأيه ، وقصر نظره ... فيهوون في هاوية التعاسة ، وتذهب مساعيهم سدي ... كذلك هؤلاء الأقانيم – الجواهر أو الأصول – يعمرون بيوت العلم ويشيدون دور المعارف ، وينشئون المعامل ويوسعون نطاق التجارة ، ويواظبون علي تشريع سياسة مدنية ، تثبيتاً للحقوق ، واستتباباً للراحة علي مقتضي ما أحاطوا به من أحوال رعاياهم ، ولكنهم لعدم تدبرهم في العواقب لا يواظبون علي أعمالهم هذه ، ولا ينظرون إليها نظرة ثانية بل ينبذونها ظهرياً ، ويتركونها نسيا منسياً ، فيتطرق إليها الخلل ويعتريها الفساد ويسري إليها الانحلال ..

القسم الثاني الحكومة المتنطسة

واساطينها الحكماء ، تضارع الأب المتدبر المتبصر الذي لا يبرح ساعياً الأب في إعداد الأسباب الموجبة لسعادة أبنائه ... فنجد هؤلاء الحكام الأساطين يعلمون أن قوام المملكة ، وحياة الرعايا ، بالزراعه والصناعه والتجارة ويعرفون أن كمال هذه الأمور و اتقانها لا يكون

إلا بأمرين ، أحدهما : وهو في الواقع علتهما **الأولى** : العلوم الحقيقية النافعة والفنون المفيدة ، التي لا يمكن حصولها ، والفوز بها إلا بمدارس منتظمه ، ومدرسين ماهرين ، ومتخلقين بأخلاق فاضلة شفوقين على المتعلمين شفقتهم علي أبنائهم ، **وثانيهما** : إعداد آلات الزراعة وأدوات الصناعة ، وتسهيل طرق التجارة البرية والبحرية ، ويفقهون أن حفظ أساس المدينة ، وصون نظام المعاملات وفصل المعاملات ، وكف أيدي المعتدين ومنع المدلسين ، وكبح الأشرار وردع الفجار لا يكون إلا بالمحاكم الشرعية والسياسية المؤسسة علي دعائم العدل الإنصاف [٣٠٧]...

أما عن موقف جمال الدين الأفغاني من الحكم الجمهوري ، فقد تعددت فيه آراء الباحثين الذين تعرضوا لموقف جمال الدين من الحكم الجمهوري منهم من قال بمعارضة جمال الدين لهذا النوع من الحكم [٣٠٨] واستدلوا بنص واحد ورد في الخاطرات ، وهو قول جمال الدين " إن الحكم الجمهوري حينئذ لا يصح للشرق ولا لأهله " . [٣٠٩]

إلا أن هناك نصاً آخر سابقاً علي الخاطرات تاريخياً ، تحدث فيه جمال الدين عن الحكومة الجمهورية ونعني به مقاله من الحكومة الاستبدادية ... [٣١٠] وأيا كان موقف جمال الدين علي ضوء هذه المقالة سواء معضدا معارضته للحكم الجمهوري كما رأي من تعرضوا لموقفه هذا معتمدين علي الخاطرات أم من أتي على النقيض تماما من ذلك مؤيدا لهذا النوع من الحكم رأي البعض الآخر [٣١١] ، إلا أن أحدهم لم يلتفت إلي هذا النص علي أهميته [٣١٢] وهو

---

[٣٠٧] السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني ، الآثار الكاملة – رسائل في الفلسفة والعرفان ، جـ٢ ، مقال " الحكومة الاستبدادية " جمال الدين الأفغاني ، صـ٧٣ ، ص ٧٨ .

[٣٠٨] د . عزت قرني : تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي ١٩١٤ م) ، ص ٢٤٧ .

[٣٠٩] محمد المخزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني ، مرجع سابق ، صـ٥٤ .

[٣١٠] د . هاني المرعشلي ، الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص ١٢٨ .

[٣١١] أنظر د . محمود أبو رية ، جمال الدين الأفغاني ، مرجع سابق ، صـ٧٤ ، ص ٧٥ .

[٣١٢] د . هاني المرعشلي ، الفكر السياسي ، مرجع سابق ، صـ١٢٨ .

كالآتي : يفرق الأفغاني بين نوعين من أنواع الحكومة ، الحكومة الجمهورية ، والحكومة الاستبدادية : " الحكومة الجمهورية وإن المسوسين بها أعلي شأنا وأرفع مكانة من سائر أفر

اما من اختصاصات " الحاكم والحكومة " عند الأفغاني " فيقول : من البين أن الأمم في رفاهيتها والشعوب في راحتها وانتظام أمر معيشتها محتاجه إلى " الحكومة " باي أنواعها ، : إما جمهورية أو ملكية مشروطة ، أو ملكية مقيدة ، والحكومة في أي صورها ، لا تقوم إلا برجال يلون ضرباً من الأعمال منها ... [٣١٣]

١-**اختصاصات عسكرية** : فمنهم حراس على حدود المملكة يحمونها من عدوان الأجانب عليها ، ويدافعون الوالج في ثغورها ...

٢- **حفظ الأمن** : وحفظة في داخل البلاد ، ياخذون علي أيدي سفهاء ، ممن يهتك ستر الحياء ، ويميل إلى الاعتداء من اتك أو سلب أو نحوهما .

٣-**اختصاصات قضائية** : ومنهم حملة الشرع وعرفاء القانون ، يجلسون علي منصات الأحكام لفصل الخصومات والحكم في المنازعات ...

٤- **اختصاصات مالية** : ومنهم أهل جباية الأموال ، يحصلون من الرعايا ما فرضت عليهم من خراج ، مع مراعاة قانونها في ذلك ، ... ثم يستحفظون ما يحصلون في خزائن المملكة ، وهي خزائن الرعايا في الحقيقة ، وإن كان مفاتيحها بأيدي خزنتها ...

يتضح لنا ان الافغاني يختلف عن الطهطاوي في نظراته للحاكم حالة فساد حكمه ، ففي الوقت الذي رفض فيه الطهطاوي الحساب المادي للحاكم (المحاكمة والعزل) وأكد علي الحساب المعنوي للحاكم فقط الأفغاني أن خلع السلطة الفاسدة ضرورة شرعية وسياسية تقع علي كاهل الأمة ، فالأمة هي التي اختارت هذا الحاكم علي موجب القانون والدستور.

---

[٣١٣] السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني : الآثار الكاملة – رسائل في الفلسفة والعرفان ، ج ٢ ، الرد على الدهريين ، ص ١٥٣.

٣ – مفهوم الحكم لدى الإمام محمد عبده

قدّم الإمام محمد عبده في مجال الفكر السياسي النظرية الإصلاحية في مقابل النظرية الثورية التي روج لها الأفغاني ، فكان الأمام محمد عبده يرى أن التدرج في الإصلاح هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق الغاية المقصودة من العمل السياسي وهي نهضة الشرق و تحرره

وحول فكرة القائد الذي كان يأمل الإمام محمد عبده ظهوره كتب يقول "إن أهل مصر ضعفاء ، ولكن قد أظهر التاريخ إنه متي وجد القائد كانوا أشد علي الخصم من أشجع الأمم وأثبتهم ، ولا يعلم متي يوجد القائد ومن أي جنس يكون ، وفي الحقيقة فإن شروط وجود الحاكم ، تتركز في جملتها على أن يكون ذلك الحاكم ديمقراطياً وطنياً ، بمعني أن يتحدث عن الحاكم الفرد القائد، لكنه يربط ذلك بضرورة تحقيق المناخ الديمقراطي بين الحاكم و المحكوم أي الحكم الديمقراطي

ولقد ميز الإمام بين نوعين من السلطة :

الأولي : فإن منزلتها من المحكومين منزلة الروح من الجسد لها التدبير وعلى أعضاء الجسد وظائف العمل ، وغاية التدبير والعمل حفظ حياة الكائن الحي وهو مجموع الروح و البدن

الثانية : فمنزلتها منهم منزلة الصانع من آلته ، فصاحب السلطة صانع ، والمحكوم آلته في الصنع ، فالآلة لا تعمل إلا بالعامل ، كذلك العامل لا يمكن له العمل إلا بآلته ، وكلا السلطتين في حاجة إلي صلاح المحكوم ، ثم تطورت دعوة الإمام محمد عبده من القائد الديمقراطي إلى المستبد العادل حيث أدرك فشل الدعوة إلي التربية و التغيير بالقلم و الكتابة فأتجه إلي فكرة تحقيق الإصلاح وأن يكون الحاكم مستبد وحتى لا يفسد يجب أن يكون عادلاً ايضاً ، فهو مستبد في تنفيذ الإصلاح بكافة صوره ، وعادل لأنهسيطبق القانون والسياسات على جميع المحكومين دون استثناء أو تمييز .

وبوضع افكار محمد عبده عن المستبد العادل في سياقها التاريخي حيث عبر عنها بعد يأسه من العمل السياسي المباشر ومن تحقيق الإصلاح الهادئ و الطويل المدى لقد كان الإمام

حريص علي تحقيق الإصلاح على وجه السرعة ، لم يكن الإمام محمد عبده داعية للاستبداد ولا الديكتاتورية وإنما كان داعية للاصلاح السياسي الذي لا يقدر عليه سوى حكام بيدهم مقاليد الأمور ، ويحكمون بالعدل لا بالهوي ، وحديث محمد عبده عن المستبد العادل نفس حديث الافغاني عن القوي العادل أو المستبد العادل .

ومن الموضوعات المتعلقة بنظام الحكم بجانب المستبد العادل حديثه عن الصفوة المستنيرة ، لقد أكد علي أهمية دور الصفوة المستنيرة ، حيث اعطاها أهمية ديناميكية في الرقابة علي مصالح الأمة ، وتلك الصفوة قوامها التربية و التعليم الصحيح وهي تأتي من الطبقة الوسطي وتعتبر ركيزة النظام السياسي فهي حلقة الوصل بين الحكومة و الجماهير .

وتنحصر هذه الصفوة ذات الثقافة الواسعة في الطبقة الوسطي لإثراء دور الطبقة الوسطى من المصريين ، لقد رأى الأمام أن الثقافة هي مصدر القوة ، وهذه الصفوة إلى جانب دورها في تقييد سلطات الحكومة ومعارضة الاستبداد عليها أن تتعاون في تنفيذ مشروعات الإصلاح وأن تصبح حلقة الوصل بين الجماهير والحكومة ، ورغم حصره أياها بين ابناء الطبقة الوسطى إلا إنه يدعوا إلي أن تكون صفوة مفتوحة تسمح للمشاركة بين اعضائها وبإمكانية تصعيدأبناء الطبقة الدنيا لها .

أما بالنسبة لموقف الإمام محمد عبده من الحاكم في حالة فساد الحكم فهو– أي الحاكم– مطاع مادام علي المحجة ونهج الكتاب و السنة والمسلمون له بالمرصاد فإذا أنحرف عن المنهج اقاموه عليه ، وإذا أعوج قوموه بالنصيحة ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، فإذا فارق الكتاب و السنة في عمله وجب استبداله .

نستنتج من خلال موقف الإمام محمد عبده من الحاكم في حالة فساد الحكم يحق للأمة خلع الحاكم من السلطة إذا رأت في ذلك مصلحتها ، فهو يتفق في ذلك مع الأفغاني الذي أكد علي

أن خلع السلطة الفاسدة ضرورة شرعية ، ويختلف مع الطهطاوي الذي رفض الحساب المادي للحاكم (المحاكمة و العزل) .

الفصل الرابع : مفهوم الحرية لدى

(الطهطاوي – الأفغاني – محمد عبده)

يتضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث :

- المبحث الأول : الحرية من منظور فلسفي
- المبحث الثاني : الحرية من منظور سياسي
- المبحث الثالث : الحرية من منظور اجتماعي

المبحث الاول: الحرية من منظور فلسفي

الاتجاهات الثلاثة في مشكلة حرية الإرادة الإنسانية

تُعتبر مشكلة الجبر والاختيار من المشاكل القديمة / الحديثة ، التي شغلت ولا تزال تشغل عقول المفكرين والباحثين على اختلاف مشاربهم وأجناسهم ، واتجاهاتهم وعقائدهم وتعد المشكلة أو المسألة التي تسمي أحياناً أفعال العباد واحدة من أهم المشكلات الكلامية بين الفرق الإسلامية نظراً لتعلقها ببعدين : أحدهما بعد الإرادة الإلهية ، والآخر بعد الإرادة الإنسانية ، ومداها وإمكانها وعدم إمكانها ، فكانت المسألة إذن لا تمثل أساس الوجود فحسب ، بل هي تنسحب لتكون محكاً للخلود في الآخرة [٣١٤].

بالنسبة لموقف الطهطاوي من حرية الإرادة الإنسانية ، يعرف الإسلام بقوله : " الإسلام عند أهل الحقيقة تسليم الأمور كلها لله والرضا بقضاء الله والصبر علي بلاء الله وترك التعرض في جميع ما جاء عن الله ورسوله وأتباعه ، وأن تعتقد وتتيقن أن حركات الخلق وسكونهم من فعل الله وحده لا شريك له ، ولا دافع لما قضاه ، ولا راد لما أمضاه ولا مانع لما أعطي ، ولا مهدي لمن أضل [٣١٥]... فالطهطاوي يعتقد أن الرزق مقسوم أزلاً ولا يزيد بإجهاد النفس في طلبة[٣١٦] . ولكنه في الوقت نفسه كان يؤمن بمباشرة الأسباب للحصول علي الرزق ويضرب مثلاً لذلك بالسيدة مريم عليها السلام بقوله : " تأمل حال السيدة مريم عليها السلام وقد جعل الله لها من الرطب ما كفلها مؤنه الطلب ولم يحن لها النخلة ، وفيه أعظم معجزة فإنه تعالي أمرها بهزها

---

[٣١٤] د . صابر آبا زيد ، منهاج أهل السنة في الرد علي الشيعة القدرية • عرض تحليلي نقدي " الاسكندرية : دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، ٢٠٠٠ ص ١٠٧

[٣١٥] رفاعة رافع الطهطاوي ، المرشد الأمين للبنات والبنين ، مصدر سابق ، ص ١٣٧ .

[٣١٦] رفاعة رافع الطهطاوي : المصدر نفسه ، ص ٢٢٣ .

قال تعالي (وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنياً)[٣١٧] وقد أخذ منها إشارة علي أن الرزق من الله تعالي ولكنه مسبب تسبباً عادياً عن الطلب من العبد ومباشرة أسبابه بل ليزيد في إيمانه بأن الرزق مكتوب وإن كان لابد لنا من مباشرة أسبابه فيقول : " إن المقادير الغالبة لا تنال بالشدة والمطالبة والأرزاق المكتوبة لا تنال بالشدة والمكالبة " [٣١٨]. وكان يعتقد بأن الحريص لا يستزيد بحرصه زيادة علي رزقه سوي الإذلال لنفسه وإسخاط خالقه [٣١٩]. له كما قيل لا تطلبن معيشة بتذلل فليأتينك رزقك المقسوم وأعلم بأنك آخذ كل الذي لك في الكتاب مسطر مقسوم لا بل إنه ليذهب في استسلامه إلي أبعد مدي ، إنه يري أنه ينبغي للعاقل إذا أصابته مصيبة أن ينام لها حتى تنقضي مدتها فإن رفعها قبل انقضاء مدتها زيادة في مكروهها [٣٢٠]. ولكن لا يفهم من كلام الطهطاوي هذا أنه يدعو إلى الاستكانة والبطالة طالما أن كل شيء مقدر سلفاً .

يقول الطهطاوي قد علمنا الله سبحانه وتعالي وجوه المنافع والمكاسب وألهمنا دقائق الفنون والصنائع حيث مدح السعي وذم البطالة بقوله تعالي (**ابتغوا من فضل الله**)[٣٢١] أي أطلبوا المعاش الذي فيه قوامكم وفضل الله تعالي هو رزقه الذي تفضل به على عبادة وأباحه البيع والتجارات المشروعة[٣٢٢] . ولهذا ذم الطهطاوي من يدعي التصوف فيتعطل عن المكاسب ، ولا يكون له علم يؤخذ عنه ولا عمل صالح في يقتدي به بل يجعل همه في قضاء شهواته ولذاته فإنه يأخذ منافع | ويضيق عليهم معاشهم ولا يرد إليهم نفعهم فلا طائل من أمثالهم [٣٢٣] .. إن الله سبحانه وتعالي لما جعل للحيوان قوة التحرك لم يجعل ما منه لئلا تتعطل فائدة ما جعله من

---

[٣١٧] سورة مريم آية (٢٥) .

[٣١٨] رفاعة رافع الطهطاوي ، المرشد الأمين للبنات والبنين ، مصدر سابق ، ص ٢٢٧

[٣١٩] رفاعة رافع الطهطاوي ، المرشد الامين للبنات والبنين ، مصدر سابق ، صـ٢٢٢ .

[٣٢٠] رفاعة رافع الطهطاوي ، نفس المصدر ، صـ٢٩٠ .

[٣٢١] سورة الجمعة : آية (١٠)

[٣٢٢] رفاعة رافع الطهطاوي ، المرشد الأمين للبنات والبنين ، مصدر سابق ، ص ٣١ .

[٣٢٣] رفاعة رافع الطهطاوي : المصدر نفسه ، صـ٣٢ .

قوة التحرك ، ولما ا له رزقاً إلا بسعي جعل للإنسان الفكرة ترك له نعمة أنعمها عليه من الأعضاء ما حينئذ بفكرته لئلا تبطل فائدة الفكرة فيكون وجودها عبثاً[٣٢٤] .

ومما تقدم يتضح أن الطهطاوي يؤمن إيمانا شديداً بالقضاء والقدر ، وأن كل شيء مقدر سلفاً في الكتاب المحفوظ ، إلا أن هذا لا يعني الجبر والاستكانة واللافعل ، بل يربط الطهطاوي الأسباب بالمسببات ، فيؤكد الطهطاوي أنه لابد للإنسان أن يسعى ويجد في طلب ما يريد ، وضرب المثل علي ذلك بالسيدة مريم عليها السلام التي أخذت بالأسباب النخلة أن الله كان قادراً أن يحني لها جذع النخلة ، ويهاجم له ، مع في هزها الطهطاوي من يعتقد أن كل شيء مقدر سلفاً ويركن إلى الدعة والراحة ويترك الأخذ بالأسباب .

وإذا كان الجبري سلبياً أخص مظاهر سلوكه الاعتماد علي غيره ولذا فهي عقيدة تتلاءم مع التقليد والتبعية ، وكلاهما مظهرا ضعف في الحياة ، والجبري والمقلد كلاهما تقوم حياته علي الصدفة ، حيث إن كليهما يتهاون في ترك الحياة وشئونها لغيره[٣٢٥] .

ومن هذا المنطلق فقد ثار الأفغاني علي الجبرية وعلي سلبية الإنسان في الحياة وأكد على أن الجبرية تختلف كل الاختلاف عن القول بالقضاء والقدر ويتجلى هذا في قوله : " نعم كان بين المسلمين طائفة تسمي بالجبرية ذهبت إلي أن الإنسان مضطر في جميع أفعاله اضطراراً لا يشوبه اختيار وزعمت أن لا فرق بين أن يحرك الشخص فكه للأكل والمضغ . ، وبين أن يتحرك وقفقفة البرد عند شدته ، ومذهب هذه الطائفة يعده المسلمون من منازع السفسطة الفاسدة ، وقد انقرض أرباب هذا الهجرة ، ولم يبق لهم أثر المذهب في أواخر القرن الرابع من الهجرة ، ولم يبقي اثر،

---

[٣٢٤] رفاعة رافع الطهطاوي : المصدر نفسه ، صـ٣٢ .

[٣٢٥] د . مح . محمد البهي : الفكر الإسلامي في العصر الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ط ٩ ، القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨١ " سـ١١٩ (٢٩١

وليس الاعتقاد بالقضاء والقدر هو عين الاعتقاد بالجبر ، ولا من مقتضيات ذلك الاعتقاد ما ظنه أولئك الواهمون [٣٢٦].

ومن هنا نشأ عند الأفغاني ضرورة إصلاح عقلية المؤمن وتطهيرها من فكرة الجبر والتواكل وغيرها من الأفكار التي قيدتها ومنعتها من التطور والانفتاح [٣٢٧]. فقد دافع الأفغاني عن حرية الإرادة الإنسانية التي يقوم بها الإنسان في مقابل من أنكرها من الجبرية الذين يعتقدون أن الإنسان مجبر في جميع أفعاله وقد أكد ذلك في قوله : " لا يوجد مسلم في هذا الوقت من سني وشيعي ... يري مذهب الجبر المحض ، ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة ، بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزاء اختيارياً في أعمالهم ، ويسمي الكسب ، وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم ، وأنهم محاسبون بما وهبهم الله هذا الجزء الاختياري ومطالبون بامتثال الأوامر الإلهية ... وهذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعي من وبه تتم الحكمة والعدل [٣٢٨].

ويربط الأفغاني بين القضاء والقدر وبين مبدأ السببية قائلاً : الاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع ، بل ترشد إليه الفطرة ، وسهل علي من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقاربه في الزمان ، وأنه لا يري في سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه ولا يعلم ماضيها

إلا مبدع نظامها ، وأن لكل منها مدخلاً ظاهراً فيما بعده بتقدير العزيز العليم ، وإرادة الإنسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة ، وليست الإرادة إلا أثراً من أثار الإدراك ، والإدراك انفعال النفس بما يعرض علي ، وشعورها بما أودع في الفطرة من الحاجيات فلظواهر الكون

---

[٣٢٦] جمال الدين الأفغاني ، ، محمد عبده : العروة الو تقي والثورة التحريرية الكبرى مقال بعنوان " القضاء والقدر " مصدر سابق ، ص ٥١ .

[٣٢٧] د . محمد كامل ضاهر : الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، مرجع سابق ، ص ١٥٤ .

[٣٢٨]) جمال الدين الأفغاني ، الآثار الكاملة ، ج ٢ ، رسائل في الفلسفة والعرف القضاء والقدر " ، ص ٨٣ ، ٨٤ .

علي الفكر الإرادة ما لا ينكره أبله ، فضلاً عن عاقل ، السلطة وأن مبدأ هذه الأسباب – التي تري في الظاهر مؤثر – إنما هو بيد مدبر الكون الأعظم الذي أبدع الأشياء علي وفق حكمته ، وجعل كل حادث تابعاً لشبهه كأنه جزاء له خصوصاً في العالم الإنساني[٣٢٩] .

ويري الأفغاني أن الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد من يحمل المسلم علي العديد من الإيجابيات : " الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد من شناعة الجبر يتبعه صفة الجرأة والإقدام ، وخلق الشجاعة والبسالة ، وبعث علي اقتحام المهالك التي ترجف لها قلوب الأسود ، وتنشق منها مرائر النمور ، هذا الاعتقاد يطبع الأنفس علي الثبات ، واحتمال المكارة ، ومقارعة الأهوال ، ويحليها بحلي الجود والسخاء ، ويدعوها إلي الخروج من كل ما وال يعز عليها ، بل يحملها علي بذل الأرواح ، والتخلي عن نضرة الحياة ، كل هذا في سبيل الحق الذي قد دعاه للاعتقاد بهذه العقيدة[٣٣٠] .

ومن هذا المنطلق فقد هاجم الأفغاني البدع والخرافات وطالب بتنقية الإسلام مما علق به من البدع والشوائب ، ومحاربة اليأس الذي غرسته الهزائم المتوالية نتيجة التواكل والجبرية ، بتغذية النفوس بعقيدة الأمل والنجاح ، واقتلاع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض الكلمات الدينية علي غير وجهها الصحيح ، مثل حملهم " القضا والقدر " علي معني يوجب ألا : حرحوا لطلب مجد ولا للتخلص من ذل لأنهم خلطوا القضاء والقدر بأفكار جبرية غير محمودة لا ديناً ولا عقلاً[٣٣١] .

---

[٣٢٩] جمال الدين الأفغاني ، محمد عبده : العروة الو ثقي والثورة التحريرية الكبرى ، مقال • القضاء والقدر * مصدر سابق ، صـ٥٢ ، ايضا : جمال الدين الأفغاني : الآثار بعنوان الكاملة " رسائل في الفلسفة والعرفان ، جـ٢ ، مقال " القضاء والقدر " مصدر سابق ، صـ٨٤

[٣٣٠] جمال الدين الأفغاني ، محمد عبده : المصدر نفسه ، صـ٥٣ ، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني ، المصدر نفسه ، ص ٨٥

[٣٣١] السيد يوسف ، جمال الدين الأفغاني والثورة الشاملة – القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٩ " صـ٧٣ .

ومن هنا يتبين لنا أن الأفغاني يحاول اقتلاع ما رسخ في عقول العامة وبعض الخاصة في فهم بعض العقائد الدينية علي غير وجهها الصحيح ، ، مثل حملهم القضاء والقدر علي أنه يوجب الاستكانة واللافعل ، لأن كل شيء مقدر سلفاً ، فهو يري أن الإيمان بالقضاء والقدر يولد في الفرد صفة الجرأة والشجاعة علي احتمال المكارة ، والثقة بالله في السعي والعمل .

ويؤكد الأفغاني أن التوكل والركون إلى القضاء طلبه الشرع منا في العمل ، لا في البطالة والكسل ، وما أمرنا الله أن نهمل فروضنا ، وننبذ ما أوجب علينا بحجة التوكل فتهلك حجة المارقين عن الدين [٣٣٢].

يقول الأفغاني الذي يعتقد بأن الأجل محدود والرزق مكفول والأشياء بيد الله يصرفها كيف يشاء ، كيف يرهب الموت في الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته أو ملته والقيام بما فرض الله عليه من ذلك ؟ ! وكيف يخشى الفقر مما ينفق . ينفق من ماله في تعزيز الحق وتشييد المجد ، علي حسب الأوامر الإلهية وأصول الاجتماعات البشرية [٣٣٣].

. يؤكد الأفغاني فيما سبق أن الإسلام الحقيقي دين سعي وعمل ، وليس دين قعود وتسليم بالقضاء والقدر تحت ستار التعبد الكاذب[٣٣٤] .

وهكذا يتبين لنا ان الأفغاني يرفض مذهب الجبر الذي يقيد حرية المسلم ويميل إلي القول بحرية الإرادة الإنسانية ، ويؤكد أن عقيدة القضاء والقدر تختلف كل الاختلاف عن القول

---

[٣٣٢] د . عثمان أمين ، رواد الوعي الإنساني في الشرق الإسلامي " ، " القاهرة : مكتبة الأسرة ، ٢٠٠١ " صـ٤١ .

[٣٣٣] جمال الدين الأفغاني ، محمد عبده : العروة الو والثورة التحريرية الكبرى ، مقال بعنوان " القضاء والقدر " مصدر سابق ، صـ٥٣ . ايضا : جمال الدين الأفغاني : –
الآثار الكاملة " رسائل في الفلسفة والعرفان ، جـ٢ ، مقال " القضاء والقدر " مصدر سابق ، مرجع سابق ، ص ٨٥

[٣٣٤] د . محمد كامل ضاهر ، الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث و المعاصر ، مرجع سابق صـ ١٥٥.

بالجبر ، ولا ينبغي أن يفهم القول بالقضاء والقدر بمعني الميل إلي الكسل والقعود عن العمل ، لأن هذا يتنافى مع العقيدة الإسلامية .

أما بالنسبة للإمام محمد عبده فيصور مشكلة الحرية تصويراً يتلاءم مع استقلال الذات وحرية الإرادة الإنسانية ، وينطلق من هذا إلي نقطتين رئيستين :

الأولي : رفض مذهب " الجبر " الذي يقيد حرية المسلم ، ويجعله ريشة في مهب الريح مع الإبقاء علي عقيدة القضاء والقدر لتستمد من الله تعالي الهداية وأسباب الحياة مستندين ذلك إلي قوة تعلو قوتنا ، وقدرة فوق قدرتنا .

الثانية : احترام العقل كنعمة من نعم الله ، يجب أن تبقي جنباً إلي جنب مع دين الله ، وأن أي تقليل لهذا الدور هو انتقاص وإلغاء لهذه النعمة [٣٣٥].

فقد أنكر الإمام محمد عبده أشد الإنكار نظرية الجبر وقهر الإرادة ، تلك النظرية التي شاعت نسبتها إلي الإسلام ، ويري أن الدين الإسلامي الصحيح بريء منها ، فإنه مناف للجبر ، مؤكداً لحرية الإرادة ومثبت لأفعال الإنسان [٣٣٦].

ومن هنا فقد ثار الإمام محمد عبده علي سلب الإنسان أي حرية وإرادة مؤكداً أن ما شاع في الإسلام من القول بالجبر ، ليس هو الإسلام الصحيح الذي يؤكد علي حرية الإرادة الإنسانية وينفي الجبر ، فالقرآن الكريم وهو الكتاب المنزل بالإسلام يعيب علي أهل الجبر رأيهم ، وينكر عليهم قولهم (**لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء**)[٣٣٧] (٢) بقوله (**كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا**

---

[٣٣٥] د ، جمال المرزوقي ، دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المعاصر " دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٩ " صـ١٥١.

[٣٣٦] د .عثمان أمين : رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده " القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٥ " صـ١٧٤ ، ص ١٧٥ .

[٣٣٧] سورة الأنعام آية (١٤٨) .

الظن وإن أنتم إلا تخرصون)[٣٣٨] (٥) وأثبت الكسب والاختيار في أكثر من أربع وستين آية ، وما جاء به مما يتوهم الناظر فيه ما يخالف ذلك فإنما جاء في تقرير السنن الإلهية العامة المعروفة بنواميس الكون ، وكذلك اتجهت أقوال نبي الإسلام محمد صلي الله عليه وسلم وأفعاله إلي تأييد الحرية الإنسانية والمسئولية الأخلاقية ، وأن ذلك هو مذهب أهل السنة الصحيح ، فإن صحابة النبي محمد صلي الله عليه وسلم وأوائل التابعين فهموا ذلك المعني وساروا فـ السبيل [٣٣٩]. **ويتجلى هذا في قوله** : " جاء النبي صلي الله عليه وسلم يؤيد الحرية في علمه وقوله ، فكان العامل الذي لا يكل ، والدائب الذي لا يمل

والساهر الذي لا ينام والجاد الذي لم يبلغ شأوه أحد من الأنام ، هل نقل عنه أنه اتكأ يوماً علي وسادته واكتفي بالتسليم بالقدر في إتمام دعوته قائلا : الذي كفل لي النصر يكفيني التعب ، وضمان الله لإعلاء كلمة دينه تغنيني عن النصب ؟ كلا بل لم تكن تزيده الوعود الصادقة إلا نشاطاً ، ولا تجد العصمة الإلهية من نفسه إلا حزماً واحتياطاً ... ولقد فهم الصحابة والتابعون ذلك المعني من أفعال الرسول صلي الله عليه وسلم وأقواله ، وكانوا أسوه في السعي، ومثلاً في الدأبوالكسب[٣٤٠]. يتضح من كلام الإمام محمد عبده أنه يميل إلى القول بحرية الإرادة الإنسانية ، وأن الإنسان مختار في فعله ، وأنه مسئول ومحاسب عن هذا الاختيار ، وأننا لا ينبغي أن نفهم التوكل والقدر بمعني الميل إلي الكل والقعود عن العمل ، وتوكيل الأمر إلى الحوادث تصرفه حيثما تهب ريحها ، ونظن أننا بذلك نرضي ربنا ونوافق رغائب ديننا[٣٤١].

ومن هذا المنطلق قدم الإمام محمد عبده العديد من الأدلة علي حرية الإرادة الإنسانية وهي كالأتي :

---

[٣٣٨] سورة الأنعام آية (١٤٨) .

[٣٣٩] د .عثمان أمين : رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده ، مرجع سابق ص ١٧٥ .

[٣٤٠] . الإمام محمد عبده ، الإسلام دين العلم والمدنية ، دراسة وتحقيق ا . د عاطف العراقي القاهرة : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٨ صـ٩٦

[٣٤١] د . جمال المرزوقي : دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المعاصر ، مرجع سابق ، ص ١٥٥

أولا : الدليل الشرعي

إن شرعية التكليف تقتضي القول بالحرية ، والمسئولية عن التكليف ، لأنه في غياب الحرية لا يكون للتكليف معني ولا للثواب والعقاب مغزي ، يقول الإمام : " لو كان فعل العبد ليس له لبطل تكليفه به ، إذ لا يعقل أن يطالب شخص بما لا يقدر عليه ، وأن يكلف بما لا أثر لإرادته فيه "[٣٤٢]

ثانيا : الدليل العقلي

يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج في ذلك إلي دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الإختياريه ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ، ثم يصدرها بقدر ما فيه ، ويعد إنكار شيء من ذلك مساوياً لإنكار وجوده ، في مجافاته لبداهة العقل ... وهو كما يشهد ذلك في نفسه يشهد ذلك في بني نوعه كافة ، متي كانوا مثله في سلامة العقل والحواس [٣٤٣].

ثالثاً : الدليل الوجداني.

يقول الإمام محمد عبده : " فاختيار العبد في أفعاله مما يقر به الوجدان ، ولا ينكره إلا من جهل نفسه " [٣٤٤].

هكذا يشهد النقل والعقل والوجدان والحواس واجتماع الناس علي نسبه الأفعال إلي فاعلها ، فالإسلام دين الحرية والمسئولية ، والفضائل فيه بابية لا سلبية [٣٤٥]...

---

[٣٤٢] الإمام محمد عبده ، الأعمال الكاملة ، تحقيق وتقديم الد محمد عمارة ، ج ٥ ، مصدر سابق ، ص٤٩٤

[٣٤٣] الإمام محمد عبده ، الاعمال الكاملة ، رسالة التوحيد ، ص ٦١ .

[٣٤٤] الإمام محمد عبده ، الإسلام دين العلم والمدنية ، مصدر سابق ، ص ٩٥ .

[٣٤٥] د . محمد صالح محمد السيد ، إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده القاهرة : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٨ ، ص ٨٧.

وإذا كان ذلك كذلك فالإمام محمد عبده يؤكد علي أن القول بالحرية ليس شركاً بالله ، في مقابل من يري أن القول بخلق الإنسان لأفعاله يؤدي إلي الشرك بالله [٣٤٦]، يرد الإمام مفسراً معني الشرك بقوله : " الاعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة ، وأن لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين ، وهو اعتقاد من يعظم سوي الله مستعينا به فيما لا يقدر العبد عليه فالإنسان الذي يقترف إثم الشرك ليس هو الإنسان الذي يعول علي قواه الخاصة ويعد نفسه مسيطرا علي أفعاله ، بل المشرك هو ذلك الذي يعتقد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الطبيعية الظاهرة "[٣٤٧] .

ويؤكد الإمام محمد عبده أن حرية الإنسان واختياره ليست مطلقة ، وإنما هي مقيدة تابعة إلي إرادة أعم وأشمل هي إرادة الله ، وقد قرر أن لا تناقض بين القول بحرية الإرادة الإنسانية وشمول الإرادة الإلهية كل ا الإيرادات الأخرى [٣٤٨]. ويتجلى هذا في قوله : " حرية الإنسان ليست مطلقة كما يتوهم البعض – فهي متناهية عند الإنسان غير متناهية عند الله تعالي – وإذا رجع الإنسان إلي تجاربه في الحياة وما يقع له من خطوب وأحداث عندئذ لابد أن يدرك أن في الكون قوة أسمي من أن تحيط بها قدرته ، وأن وراء تدبيره سلطاناً لا تصل إليه سلطته ، فإن كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلي أن أحداث الكون بأسره مستنده إلي واجب وجود واحد ، يصرفه علي مقتضي علمه وإرادته ، خشع وخضع ورد الأمر إليه فيما لقي ، ولكن مع ذلك لا ينسي نصيبه فيما بقي ، فالمؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكون الكائنات أسمي من قوي الممكنات ، يشهد بالبداهة أنه في أعماله الاختيارية – عقلية كانت أو جسمانية – قائم بتصريف ما وهبه الله من المدارك والقوي فيما خلقت لأجله [٣٤٩].

---

[٣٤٦] د . صابر أبا زيد : شخصيات وقضايا فلسفية وكلامية : " نماذج من السنة والشيعة الاسكندرية : دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، ٢٠٠٩ " ص ٣٤٠ ، ص ٣٤١ .

[٣٤٧] الإمام • محمد عبده ، رسالة التوحيد ، مصدر سابق ، ص ٦٣ ، ص ٦٤.

[٣٤٨]) د . سعيد مراد ، الإمام محمد عبده ، القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، بدون ، صـ ١٣٤ .

[٣٤٩] الإمام محمد عبده ، رسالة التوحيد ، مصدر سابق ، ص ١٦١ ، ص ١٦٢ .

ويري الإمام محمد عبده أن القول بالحرية الإنسانية ، لا يتنافى مع القول بالقضاء الإلهي ، لأنه لا يعني القهر والجبر وإنما معناه أسبقية العلم الإلهي لأن الله تعالى : " محيط بما سيقع من الإنسان بإرادته ، وبأن عمل كذا يصدر في وقت كذا وهو خير يثاب عليه وأن عملاً آخر يعاقب عليه عقاب الشر والأعمال حاصلة عن الكسب والاختيار ، فلا شيء في العلم بسالب للتخير في الكسب و الاختيار ، وكون ما في العلم يقع لا محالة إنما جاء من حيث الواقع ، والواقع لا يتبدل " [٣٥٠].

وهكذا يري الإمام محمد عبده أن العلم الإلهي السابق لا يحول دون أن يكون الإنسان حراً في أعماله بوجه ما ، فلا تكون الإحاطة بما سيقع مانعة للفعل ولا باعثه عليه فليس هناك تناقض بين سبق العلم الإلهي وإرادته ، بل إن هناك انسجاما تاما بين فعل الإنسان وفعل الله تعالي[٣٥١] .

والنتيجة التي يمكن استخلاصها من رأي الإمام لابد من التأكيد على أهمية الفعل الإنساني ، وأن الإنسان يعد حراً ولا يعد مجبراً إنه لا يصح أن يذهب إلي القول أن الطبيعة هي التي أجبرته ، بل إن الإنسان لدية القدرة والفاعلية [٣٥٢].

ولذا يمكن القول أن الإمام ، محمد عبده اختلف في أوجه كثيرة مع المدارس الإسلامية الكبرى وبالتحديد الجبرية والمعتزلة والأشعرية ، فهو ليس مع الجبرية في تقييد حرية المسلم علي الإطلاق حيث أنكروا استناداً إلي نسبة الإرادة الإنسانية إلي الإرادة الإلهية ، وهو ليس مع المعتزلة في إطلاق حرية المسلم كاملة ، حيث قالوا بأن الله سبحانه

---

[٣٥٠] الإمام محمد عبده ، رسالة التوحيد ، مصدر سابق ، صـ٦٥.

[٣٥١] د . محمد صالح محمد السيد ، إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده مرجع سبق ، ص ٩٠.

[٣٥٢] د . عاطف العراقي : بحث بعنوان " الإمام محمد عبده التي نظمتها الجمعية الخيرية الإسلامية بقاعة محاضرات الشيخ / محمد محمد عبده .. مفكراً تجديدياً " في احتفالية عبده بجامعة الأزهر – الدراسة ، يوم الثلاثاء الموافق ١٥ فبراير سنة ٢٠٠٥ م ، ص ٥٩.

وتعالي ليس خالقاً لأفعال العباد ، بل هي مخلوقة لهم ، استناداً العاقل يميز ما بمقدوره وبين ما ليس بمقدوره وأنه يعي نتائج أفعال ووقوع ف ع فعله ومن ثم فهو محدث له ، وإذا كان الأشعرية قد اتخذوا موقفاً وسطا بين الجبرية والمعتزلة ، وذلك بإقرارهم أن للمسلم قدرة علي بعض الأعمال استنادا إلي فكرة الكسب ، فإن هذا الموقف في حقيقته أقرب إلي الجبرية ، وذلك لأن فكرة الكسب هي اعتراف بأن للإنسان قدرة ولكنها وهمية ولا أثر لها ، كما اختلف مع الأشعرية من زاوية أخري ، وهي أن أفكارهم لا تفرض التزاماً أخلاقياً علي الفرد ، حيث يقولون إن أفعال الإنسان ليست من قدرته ، ومن ثم لا مسئولية عليه بشأنها[٣٥٣] .

ويتبين لنا من خلال ما سبق أن الإمام محمد عبده قد قدم رؤية جديدة لمشكلة الحرية من منظور فلسفي إسلامي ، مؤكداً على حرية الإرادة الإنسانية ، موضحاً في الوقت ذاته أن هذه الحرية ليست مطلقة كما تصور البعض ، ولكنها مقيدة تابعة لإرادة الله تعالي ، منكراً أشد الإنكار لنظرية الجبر وسلب الحرية الإنسانية ، لأنها لا تتفق مع أصول الشريعة الإسلامية .

[٣٥٣] د / عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الفلسفية و الكلامية " القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٧ ص١٢٥ ص١٢٨

المبحث الثاني

الحرية من منظور سياسي

كان أول تعبير للطهطاوي عن فكرة حق كل مواطن في الدولة في حريته الشخصية متضمناً في ترجمة المادة الرابعة من ميثاق الدستور الفرنسي التي تنص علي أن : " ذات كل واحد منهم يستقل بها ويضمن له حريتها، فلا يتعرض لها إنسان إلا ببعض حقوق مذكورة في الشريعة وبالصورة المعينة التي يطلبه بها الحاكم "[٣٥٤] .

وقد أكد الطهطاوي مبدأ حق المواطنين في التمتع بالحرية التامة فهذا الحق في رأيه من أعظم الحقوق في المجتمع الإنساني : " فالوطني " يتمتع بحقوق بلده وأعظم هذه الحقوق هي الحرية التامة ، ولا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقاداً لقانون الوطن ومعيناً على إجرائه ، فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمناً ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية والتمزى بالمزايا البلدية "[٣٥٥] .

والحرية عند الطهطاوي ، شأنها شأن المساواة ، حق طبيعي لكل مواطن ، وهو لا يوهب ولا يعطى ، أما إذا كان ثمة تقييد لبعض الحريات في الأنظمة الدستورية ، فلا يمكن أن نعتبره قاعدة متبعة وثابتة ، وإنما هو استثناء يجب التخلص منه ، فالمرء يجب أن يتمتع بحريه تامة ، وعلى القانون أن يحدد الحالات ، وهي حالات استثنائية ، التي يمكن أن تصبح فيها مقيدة ، وعلى هذا الأساس أصبح كل شيء مباحاً طالما أن القوانين لم تمنعه [٣٥٦].

---

[٣٥٤] رفاعة رافع الطهطاوي ، تخليص الإبريز في تلخيص باريز ، مصدر سابق ، ص ٢٣٠

[٣٥٥] رفاعة رافع الطهطاوي ، المرشد الأمين للبنات والبنين ، مصدر سابق ، صـ٩٤ .

[٣٥٦] سمير أبو حمدان ، رفاعة رافع الطهطاوي ، رائد التحديث الأوروبي في مصر ، مر سابق صـ ٨٤ .

ووفقاً لرأي الطهطاوي وعلى لغته ، فان الحرية هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور [٣٥٧].

ويؤكد الطهطاوي أن الحرية هي السبب الأساسي في إسعاد البلاد وراحة العباد بقوله : " فإذا كانت الحرية مبنية علي قواعد حسنه عدليه ، كانت واسطة عظمي في راحة الأهالي وإسعاد بلادهم وكانت سبباً في حبهم لأوطانهم[٣٥٨]...

لقد حاول الطهطاوي هنا ربط الحرية بالسعادة معتبراً أنها الوسيلة العظمي في إسعاد المواطنين خصوصاً إذا قامت علي قواعد حسنة عدلية .

ولقد أراد كذلك إثبات أن الحرية من القيم العربية الأصيلة التي يعتز بها العرب وقد ربط الطهطاوي بين الحرية والعدل والمساواة ، فلا حرية بلا مساواة ، ولا مساواة بغير عدل [٣٥٩]. وقد أكد الطهطاوي اقتران الحرية بالمساواة لتحقيق سيادة القانون في الدولة الحديثة وهذا في تعليقه علي المادة الأولي من الميثاق الدستوري الفرنسي : " معني الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم علي إنسان بل القوانين هي المحكمة" [٣٦٠]

فالمساواة والحرية يمثلان أساس الاستقرار الداخلي في الدول الحديثة وفي ذلك يقول : " كل ملة تتخذ أصل قانونها التسوية من أصل الفطرة في الحقوق ، ويدومون علي مراعاة هذه التسوية ، فإن حريتهم وضعت علي أساس متين ، فإن مملكتهم راسخة القواعد لا يعتريها الخلل من بين يديها ولا من خلفها ، فبهذا تقوي علي المدافعة عن بلادها وتحمي عن حقيقة وطنها

---

[٣٥٧] رفاعة رافع الطهطاوي ، المرشد الأمين للبنات والبنين ، مصدر سابق ، صـ١٢٧

[٣٥٨] رفاعة رافع الطهطاوي ، المرشد الأمين للبنات والبنين ، مصدر سابق ، م ١٢٨ .

[٣٥٩] د . محمود متولي ، الفكر السياسي لدي رفاعة الطهطاوي ، دراسة في الكتاب التذكاري عن الطهطاوي في الذكري المئة والعشرون – القاهرة : الهيئة العامة لقصور الثقافة ، ١٩٩٣ " ص ١٤٥ .

[٣٦٠] رفاعة رافع الطهطاوي ، تخليص الإبريز في تلخيص باريز ، مصدر سابق ، صـ٢٣٨ .

وتدفع جور من جاوره من الممالك ، فهذه هي الأمة القوية الشوكة في الداخل والخارج مهابة عند الجميع[٣٦١] .

ومن أشكال الحرية التي أخذت بلب الطهطاوي وأعجب بها بما لا يحد حرية الرأي والتعبير ، فلا يأملن أحد بتقدم فكري وأدبي وعلمي بغير حرية الرأي ، فالطاقات والمواهب والخامات الفكرية والأدبية والعلمية تتفتح في ظل هذا الشكل من الحرية [٣٦٢].

وقد تناولت المادة الثامنة من الميثاق الدستوري الفرنسي علي حرية الرأي كالأتي : " لا يمنع إنسان في فرنسا أن يظهر رأيه وأن يكتبه ويطبعه بشرط ألا يضر ما في هذا القانون فإذا أضر أزيل " [٣٦٣].

وعلق الطهطاوي علي هذه المادة بالعبارة التالية : " إنها تقوي كل إنسان أن يظهر رأيه وعلمه وسائر ما يخطر بباله مما لا يضر غيره ، فيعلم الإنسان سائر ما في نفس صاحبه خصوصاً الورقات اليومية المسماة بالجورنالات ، فإن الإنسان يعرف منها سائر الأخبار المتجددة سواء كانت داخلية أو خارجية "[٣٦٤] .

وحرية الرأي والتعبير ، وخاصة في الجورنالات والورقات (أي في الصحف والمجلات) تنطوي على أهمية بالغة لجهة تثقيف الرأي العام وتوعيته وترشيده فهي تعرض عدداً من المسائل العلمية الجديدة التحقيق ، وتفتح أعين ويتضح هذا من قول المواطنين على تنبيهات مفيدة و نصائح نافعة [٣٦٥].

---

[٣٦١] رفاعة رافع الطهطاوي ، المرشد الأمين للبنات والبنين ، مصدر سابق ، ص ١٣٠ .

[٣٦٢] سمير أبو حمدان ، رفاعة رافع الطهطاوي ، رائد التحديث الأوروبي في مرجع سابق ، ص ٨٧ .

[٣٦٣] رفاعة رافع الطهطاوي : . تخليص الإبريز في تلخيص باريز ، مصدر سابق ، صـ٢٣٠

[٣٦٤] رفاعة رافع الطهطاوي : المصدر نفسه ، ص ٢٣٩ .

[٣٦٥] سمير ابو حمدان : رفاعة رافع الطهطاوي ، رائد التحديث الأوروبي في مصر مرجع سابق ، ص ٨٧ ، صـ٨٨.

ويتضح إنها ربما تضمنت مسائل علمية جديدة التحقيق ، أوتنبيهات مفيدة ، أو نصائح نافعة سواء كانت صادرة من الجليل أو من الحقير ، لأنه قد يخطر ببال الحقير ما لا يخطر ببال العظيم[٣٦٦] .

وحرية رأي الممارسة في الصحف تنطوي على وظيفة أخرى وهي رفع الضيم والظلم عن أولئك الذين ليس لديهم وسيلة للتعبير عن معاناتهم غير المنابر الإعلامية ، فإذا كان الإنسان مظلوماً من إنسان ما كتب مظلمته في هذه الورقات فيطلع عليها الخاص والعام فيعرف قصة المظلوم والظالم من غير عدول عما وقع فيها ولا تعديل ، وتصل إلى محل الحكم أي أصحاب الشأن ، ويحكم فيها بحسب القوانين المقررة ، فيكون مثل هذا الأمر عبرة لمن اعتبر [٣٦٧].

إن ما رآه الطهطاوي في حرية التعبير عن الرأي ، وحرية التنقل ونشر الكتب والجرائد لهو يمثل قمة وعيه التنويري بقيمة تلك الحرية ، فلولا التعبير عن الرأي لما استطاع الإنسان أن يتقدم ويتحرك[٣٦٨] .

يتضح من خلال ما سبق تأكيد الطهطاوي علي أهمية الحفاظ علي حرية الرأي وحرية النشر تحقيقاً للتقدم والعدالة.

ومن خلال تأكيد الطهطاوي علي أهمية حرية التعبير عن الرأي ، فقد أوضح الطهطاوي من خلال الأحداث التي عايشها في باريس ما أدي إليه تدخل السلطة الحاكمة في فرنسا في حرية الرأي وحرية النشر، أصدر الملك عدة أوامر منها النهي عن أن يظهر الإنسان رأيه وأن يكتبه

---

[٣٦٦] رفاعة رافع الطهطاوي : تخليص الإبريز في تلخيص باريز ، مصدر سابق ، ص ٢٣٩ .

[٣٦٧] رفاعة رافع الطهطاوي : المصدر نفسه ، ص ٢٣٩ ، ص ٢٤٠ .

[٣٦٨] محمد ياسر طه زكي : فكرة التنوير بين إخوان الصفا والطهطاوي، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة المنيا ، صـ١٣٩ .

أو يطبعه بشروط معينة خصوصاً للكازيطات اليومية ، فإنه لابد لمن يطبعها أن يطلع عليها أحداً من طرف الدولة ، فلا يظهر منها إلا ما يريد إظهاره " [٣٦٩].

فملك فرنسا قد تدخل بذلك في حق المواطنين في التعبير عن آرائهم في الصحافة والمطبوعات وفرض عليهم رقابة صارمة تمنع نشر كل ما لا يرضي الملك . وبذلك انتهكت حرية الرأي من قبل السلطة الحاكمة التي يرأسها الملك [٣٧٠]

وبين الطهطاوي بعد ذلك " أن ذلك ليس من حق الملك وحده ، فكان لا يمكنه عمله إلا بقانون ، والقانون لا يصنع إلا باجتماع آراء ثلاثة رأي الملك ورأي أهل ديواني المشورة ، وبذلك صنع وحده ما لا ينفذ إلا إذا كان صنعه مع غيره[٣٧١] .

وبذلك أكد الطهطاوي أنه ليس من حق الملك وحده أن ينتقص من هذه التي كفلها الميثاق الدستوري الفرنسي وليس من حقه أيضاً أن يصدر قانوناً إلا في إطار النظام التشريعي المعمول به وفق الميثاق الدستوري أيضاً ، فثورة فرنسا سنة ١٨٣٠ م علي الملك ثورة دستورية مشروعة في رأي الطهطاوي ، لأنها تحاول أن تعيد للمواطنين حقهم الطبيعي في حرية الرأي والتعبير عنه [٣٧٢].

وتحدث الطهطاوي عن شكل آخر من أشكال الحرية ، وهو حرية حيث أن ما يمتلكه شخص ما يجب أن يكون محرما على شخص آخر ، وأن يكون محميا من قبل السلطة ، حتى أن السلطة

---

[٣٦٩] رفاعة رافع الطهطاوي ، . تخليص الإبريز في تلخيص باريز ، مصدر سابق، ص.٣٤٨

[٣٧٠] د . محمود فهمي حجازي ، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي ، القاهرة : سابق دار غريب " ص ٦٧.

[٣٧١] رفاعة رافع الطهطاوي ، تخليص الإبريز في تلخيص باريز ، مصدر سابق ، صـ٣٤٨ .

[٣٧٢] د . محمود فهمي حجازي ، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي ، مرجع سابق – .ص٦٧

نفسها ليس لها الحق في أن تتصرف بأملاك المواطنين إلا بناء على ضوابط قانونية يقول الطهطاوي : " سائر الأملاك والأراضي حرم فلا يتعدي احد علي ملك آخر "[٣٧٣] .

لكن هناك حالات بعينها يجوز أن تقدم السلطة فيها على مصادرة عقار لمواطن فيما إذا كانت مثل هذه المصادرة تنطوي على عام ، ولكن مقابل ذلك على السلطة أن تدفع لصاحبه ثمنه كاملاً غير منقوص ، ، يقول الطهطاوي : " للدولة دون غيرها أن تكره إنساناً على شراء عقاره لسبب عام النفع بشرط أن تدفع ثمن المثل قبل الاستيلاء " [٣٧٤].

وينطوي كلام رفاعة هنا على أهمية بالغة إذ أنه قيل في وقت كان الشرق العربي، الإسلامي يشهد نكسة كبيرة على صعيد مصادرة ممتلكات البعض من قبل السلطة الحاكمة بدون وجه حق ، وبغياب أي قانون يحمي " : ممتلكات الأفراد والجماعات حيث كان الولاة العثمانيون يصادرون ممتلكات خصومهم السياسيين لأجل كسر شوكتهم ، أما الأملاك التي كانت تصادر بهدف النفع العام فلم تكن تدفع أثمانها [٣٧٥].

ويؤكد الطهطاوي علي حق كل مواطن في الملكية وفي التصرف في ممتلكاته في إطار القانون ويتضح هذا من خلال تعريف الطهطاوي للحرية السياسية : " هي تأمين الدولة لكل أحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية ، وإجراء حريته الطبيعية بدون أن تتعدى عليه في شيء منها ، فبهذا يباح لكل فرد أن يتصرف فيما يملكه جميع التصرفات الشرعية ، فكأن الحكومة بهذا قد ضمنت للإنسان أن يسعد فيها ما دام مجتنباً لأضرار إخوانه [٣٧٦].

---

[٣٧٣] رفاعة رافع الطهطاوي ، تخليص الإبريز في تلخيص باريز ، مصدر سابق ، ص ٢٣١ .

[٣٧٤] رفاعة رافع الطهطاوي ، المصدر نفسه ، ص ٢٣١ .

[٣٧٥] سمير أبو حمدان ، رفاعة رافع الطهطاوي ، رائد التحديث الأوروبي في مصر ، مرجع سابق ، ص ٨٩ .

[٣٧٦] رفاعة رافع الطهطاوي ، المرشد الأمين للبنات والبنين ، مصدر سابق ، صـ١٢٨ .

يتضح مما سبق تأكيد الطهطاوي علي حرية كل فرد في أن يتصرف في كل ما يملك دون تعسف من السلطة الحاكمة ، ما دام محافظاً علي قوانين بلده مجتنباً لإضرار إخوانه .

ومن الحقوق المدنية التي تحدث عنها الطهطاوي حرية التحرك والانتقال ويتجلى هذا في قوله : " فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلي الحرية ، فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية أنها مملكة العامة متحصله علي حريتها ، ويتصف كل فرد من أفراد الهيئة بأنه حر يباح له أن ينتقل من دار إلي دار ومن وجهة إلي وجهة بدون مضايقة مضايق ولا إكراه مكره ، وأن يتصرف كما يشاء في نفسه ووقته وشغله فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع أو السياسة مما تستدعيه أصول مملكته العامة، ومن حقوق الحرية الأهلية أن لا يجبر الإنسان أن ينفي من بلده أو يعاقب فيها إلا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته [٣٧٧]....

يوضح الطهطاوي هنا حق كل مواطن أن يتحرك في وطنه دون إكراه أو مضايقة طالما كان محافظاً على أصول مملكته، يتبين لنا مما تقدم أن الطهطاوي كان أول من رفع لواء التحديث في الشرق العربي – الإسلامي عامة وفي مصر على وجه الخصوص ، . أو أي بلد ولعل أهمية ما قاله وما كتبه أنه أتى في زمن لم تكن مصر أو أي بلد عربي آخر قد سمع حديثاً عن الحريات الديمقراطية والحقوق المدنية ، انطلاقاً من المبادئ التي نصت عليها الدساتير الأوروبية وبخاصة الدستور الفرنسي العام ١٨٣٠ م[٣٧٨] .

ومن الاهمية أن أوضح أنه لا ينبغي مجاراة من يحاول تفسير فكر الطهطاوي السياسي والاجتماعي ونظرته الإصلاحية الشمولية بأنها قد تأثرت بتيارات الفكر الأوروبي من أقصى اليمين إلي أقصي اليسار ، بل ينبغي أن يرجع ذلك إلى تأثره في المقام الأول بالفكر الإسلامي

---

[٣٧٧] رفاعة رافع الطهطاوي ، المرشد الأمين للبنات والبنين ، مصدر سابق ، صـ١٢٧ .

[٣٧٨] د . سمير أبو حمدان : رفاعة رافع الطهطاوي ، رائد التحديث الأوروبي في مصر ، مرجع سابق ص ٩٠ .

الصحيح الذي يؤمن بالنظرة الشمولية ، وإن كان الفضل في إدراكه لأبعاده الإصلاحية راجع إلى إطلاعه على التيارات المختلفة في الفكر الأوروبي والتي بدأت من إعجابه بأفكار الحرية والمساواة كما ظهرت في أوروبا ، وتشجيعه للعقل والدعوة إلى الحرية الفكرية [٣٧٩].

مما سبق يتضح لنا ان الطهطاوي قد حدد الحرية السياسية في الاتي :

١-حرية الرأي والتعبير ، لما لها من أهمية في التقدم الفكري والأدبي والعلمي وتفتيح الطاقات والمواهب الأدبية حتى تخرج إلى حيز النور .

٢-حرية النشر ، لما لها من أهمية كبيرة في تثقيف الرأي العام وتوعيته ورفع الظلم والضيم عن هؤلاء الذين ليس لديهم سوي المنابر الإعلامية .

٣-حرية التملك ، وتتضمن حق كل مواطن في أن يكون حراً فيما يمتلكه فلا يجوز لأحد الاستيلاء على ملك أحد ، وأن يكون محمياً من قبل السلطة الحاكمة ، وحتى السلطة الحاكمة ليس لها الحق في التصرف في أملاك المواطنين ، إلا بناء على ضوابط قانونية

٤-حرية التحرك والانتقال ، فكل مواطن له الحق في أن يتحرك في وطنه دون مضايقة أو إكراه ، طالما كان محافظاً علي قانون بلده .

أما بالنسبة للأفغاني ، فقد كان في جميع أوقات اجتماعه لا يسأم في الكلام فيما ينير العقل ، أو يطهر العقيدة ، أو يذهب بالنفس إلي معالي الأمور ، أو يستلفت الفكر إلي النظر في الشئون العامة مما يمس مصلحة البلاد وسكانها فاستيقظت مشاعر ، وانتبهت عقول وخف حجاب الغفلة في أطراف متعدده في البلاد خصوصاً في القاهرة[٣٨٠] .

---

[٣٧٩]) د . محمد محمد حسين ، الإسلام والحضارة الغربية " بيروت : المكتب الإسلامي ١٩٧٩ ' ص ٣٦

[٣٨٠] د . محمود أبو رية ، جمال الدين الأفغاني ، نوابغ الفكر العربي (٢٩) ط ٣ " القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٠ " صـ٣٥ .

والواقع أن الحرية التي يقصدها الأفغاني عادة حين يستخدم هذه الكلمة لم تكن الحرية الشخصية ، بل الحرية " القومية " ، أي الاستقلال الوطني سواء كان ذلك بإزاء المستبدين الشرقيين في داخل الوطن ، أو بإزاء الاستعمار الأوروبي[٣٨١] .

يقول الأفغاني : " إذا صح من الأشياء ما ليس يوهب فأهم هذه الأشياء " الحرية " و " الاستقلال " ، لأن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك المسيطر للأمة عن طيب خاطر بل هاتان النعمتان ، إنما حصلت وتحصل عليهما الأمم ، أخذا بقوة واقتدار[٣٨٢] .

ويري د.عزت قرني أن الأفغاني : " يقرن الحرية والاستقلال وكأنهما شيء واحد أو شيئان مرتبطان جوهرياً علي الأقل ، ولكن لننظر من جديد في هذا النص الأخير لنتبين منه طبيعة هذه الحرية التي يتحدث عنها وسيظهر لنا عند إعادة النظر فيه لا يقصد به شيئاً أكثر من الشجاعة الأدبية باعتبارها ركناً من أركان السلوك السياسي ، والتي تسمح للمرء وتدفعه إلي أن يقول الحقيقة أو أن يعلن رأيه بدون خوف من السلطات القائمة ، اتي الأفغاني وسخر الأدب في خدمة الشعب ، ليطالب بحقوقه و يدفع الظلم عنه ، ليبين للناس سوء حالهم ويبصرهم بسبب فقرهم ، ويحرضهم أن يخرجوا من الظلمات إلي النور ولا يخشوا بئس الحاكم ، وأن يلحوا في طلب حقوقهم المغصوبة وسعادتهم المسلوبة فخرج للناس بأدب جديد ينظر للشعب أكثر من أن ينظر للحاكم ، وينشر الحرية ، ويخلع العبودية .

أما عن نشاطه في الصحافة ، استطاع أن يوجه جيلاً جديداً من الكتاب و الصحفيين وأن يخلقهم خلقاً جديداً تحرروا به من امراض الكتابة الموروثة وخاضوا افاقاً جديدة ، ووجه الأدب إلي خدمة قضية كبري هي الحرية ، ونجد صحيفة العروة الوثقي هي صحيفة الثوار الاوائل الذين عاشوا في سماء الشرق فكانت صيحتهم البعث و الأمل ، ولكن ما يميز الافغاني ويجعله متميزاً بين اقرانه هو أن خطابه السياسي والفكري لم يبق محصوراً في نطاق الصفوة المختارة

---

[٣٨١] د . عزت قرني ، تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي في مصر الحديثة ١٨٣٤ م- ١٩١٤ م ، مرجع سابق ، ص ٢٤٣ .

[٣٨٢]) محمد المخزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني ، مرجع سابق ، صـ٥٣ .

و النخبة الرفيعة من ابناء مصر لكن كان هذا الخطاب موجهاً لسائر الطبقات في مصر ، فهو من اوائل الرواد في الشرق الذين دعوا إلي الحرية ، وحفز الشعب علي المطالبة بحقوقه ، حيث استطاع الافغاني بخطبه الرنانة أم يبهث في النفوس روح الحرية و العدالة واهم الوسائل بالنسبة للأفغاني لتحقيق الحرية هي الثورة لأنها من أسرع الطرق لتحقيق الحرية للشعوب .

أما بالنسبة للإمام محمد عبده : فيعد من انصار حرية الإرادة الإنسانية لذا من المنطقي أن يهتم بالحرية السياسية ، لكن نعرض في البداية لمفهوم الوطن لدى محمد عبده هو السكن بمعنى استوطن القوم هذه الأرض أي اتخذوها سكناً ، والوطن عند أهل السياسة مكانك الذي تنسب إليه ويحفظ حبك فيه ويعلم حقك عليه ، وتأمن فيه نفسك وآلك ومالك [٣٨٣]

وشرط إحساس المواطن بوطنه أن يكون فيه حراً غير مستعبداً ، امن على نفسه وماله وولده يري فيه ماضيه وحاضره ومستقبله ، أما السكن الذي لا حق فيه للساكن ، ولا هو آمن علي المال والروح ، فغاية القول في تعريفة أنه مأوي العاجز ، ومستقر من لا يجد إلي غيره سبيلاً فإن عظم فلا يسر وإن صغر فلا يسوء ... وقد قيل : " ما الفائدة أن يكون وطني عظيماً كبيراً ! ا إن كنت فيه حزيناً حقيراً ، أعيش في الذل والشقاء خائفاً أسيراً ! ؟ لكن إذا تمتع المواطن بوطن الحرية وأحس بالأنس داخل وطنه ، توحد مع وطنه يتشرف بشرفه ، ويسعد بسعادته ، ويرقي برقيه فإن النسبة لوطن تصل بينه وبين الساكن صلة منوط بأهداب الشرف الذاتي فهو يغار عليه ، ويذود عن والده الذي ينتمي إليه " . [٣٨٤]

وهكذا من خلال تعريف الإمام محمد عبده لمعني الوطن نراه قد حدد الحقوق السياسية للأفراد داخل الوطن كالأتي :

١- أن يكون حراً غير مستعبد

---

[٣٨٣] الإمام الشيخ محمد عبده ، الأعمال الكاملة الحياة السياسية جـ ١ " مصدر سابق ص ٣٧٣ .

[٣٨٤] الإمام الشيخ محمد عبده ، نفسه ، ص ٣٧٤ .

٢- أن تأمن علي نفسك وآلك ومالك .

٣- أن تري فيه ماضيك وحاضرك ومستقبلك .

٤- العيش في هناء بعيداً عن الذل والخوف

٥- الإحساس بالأنس داخل الوطن .

٦- حرية الفرد أساس سعادة الفرد ورقيه مع وطنه .

ويحدد الأستاذ الإمام ما يجب علي الوطني تجاه وطنه ، متحققا بإدراك قيمة الوطن فيقول : " وجملة القول أن في الوطن موجبات الحب والحرص والغيرة ثلاثة : تشبه أن تكون حدوداً :**الأول** : أنه السكن الذي فيه الغذاء والوقاء والأهل والولد

الثاني : أنه مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية .

الثالث : أنه موضع النسبة التي يعلو بها الإنسان ويعز أو يذل وهو معنوي محض [٣٨٥]

هكذا يصور الإمام محمد عبده في دقة وموضوعية ماذا نعني بالوطن وطن الحرية ، وطن الحقوق والواجبات ، وطن كرامة الإنسان وشرفه ، وطن لا مكان فيه لمستبد أو غاصب ، وطن يتوحد فيه المواطن مع غيره ويتوحد الكل مع الأرض والتاريخ والحضارة . [٣٨٦]

أما بالنسبة للحرية السياسية عند الإمام : " هي حقوق مقدسة لا ينبغي أن يمسها إلا المطهرون من درن الدنيئات ، حرية الرأي ، وحرية القول وحرية الانتخاب " . [٣٨٧] ويؤكد الإمام محمد عبده أن لكل من هذه الحقوق الثلاثة حداً لو تعداه لكانت الحرية فيه شراً من القيد وأشنع من العبودية ، فحد حرية الرأي أن يكون مبنياً علي القياس ، موافقاً للحكمة مطابقاً للصواب ، وحد حرية القول أن يراد به الخير ، ولا يجاوز فيه حد المنفعة والملايمة ، ولا يمس

---

[٣٨٥] الإمام محمد عبده ، الاعمال الكاملة ، الحياة السياسية ، ج ١ ، مصدر سابق ، صـ٣٧٤

[٣٨٦] د . سعيد مراد ، الإمام محمد عبده ، مرجع سابق ، ص ١٣٩

[٣٨٧] الإمام محمد عبده ، الأعمال الكاملة ، " الحياة السياسية " ، جـ١ ، مصدر سابق ، ، ص ٣٦٨ .

شرفاً مصوناً ، ولا يضر بريئاً أميناً ، ولا ينشر عن غير علم يقين ، وحرية الانتخاب أن يراد به مصلحة الوطن العزيز ليس إلا . [٣٨٨]

ومما سبق إذا كان الإمام محمد عبده في حديثة عن الحرية الفلسفية قد أكد علي أن حرية الإنسان ليست مطلقة ، لأن هناك إرادة تفوق قدرة الإنسان المحدود وهي قدرة الله تعالي ، يؤكد كذلك في حديثة عن الحرية السياسية أنها ليست مطلقة ، الحرية السياسية لها حدود لو تعداها الفرد كانت أكثر شراً من تقييد الحريات ، وأشنع من العبودية .

١-**فحرية الرأي** : لابد أن تكون مبنية علي الدليل والقياس موافقة للحكمة والصواب

٢- **حرية القول** : لابد أن يراد بها الخير ومنفعة الأفراد والبلاد ، ولا تمس شرفاً إنساناً مصوناً ، ولا تظلم إنساناً بريئاً ، ولا تضر إنساناً أميناً ، ولابد أن يكون المتحدث علي علم ويقين من صحة المعلومات التي سوف تقال.

٣-**حرية الانتخاب** : أن تكون لمصلحة البلاد لا لمصلحة شخصية .

ورؤية الإمام محمد عبده أن حرية الفرد ليست مطلقة داخل المجتمع تتضح من خلال كتاباته حول الغاية من الحرية ، فهو لا يري أن حرية الفرد مطلقة داخل المجتمع ، بل مرتبطة بحرية المجموع ، وقال بأن حرية الفرد تتحقق من خلال واجبات ووظائف يؤديها لمجتمعه ويتجلى هذا في قوله : " الحرية السياسية تجوب للوطني أن يكون حرا في رأيه متصرفاً في شأنه إلي حد أن لا يضر بالهيئة الاجتماعية ولا يمس شان سواه ، فهذه الحرية علي شرطها المذكور ، تقتضي العلم بالمصلحة العمومية والحدود الشخصية ، وهو ما يعبر عنه بالأدب السياسي ووجه الضرورة في معرفة هذا الأدب أن المرء إذا عرف مصلحه قومه سعي فيما يوجب لها البقاء والنماء ، وإذا رأي حدود إخوانه أقام لنفسه حدا لا يتعداه وخطأ

[٣٨٨] الإمام محمد عبده : المصدر نفسه ، صـ٣٦٨ م

لا يتخطاه ، بخلاف إذا جهل ذلك فإنه لا يأمن حينئذ أن يظهر بما يخالف تلك المصلحة ويفسد هذه الحدود ، فتكون حريته ضرراً بأوطانه ووبالاً علي إخوانه " . [٣٨٩]

وينطلق الإمام محمد عبده من هذا القول بان الحرية : " هي حق القيام بالواجب المعلوم فإن لم توجد فلا وطن لعدم الحقوق والواجبات السياسية ، وإن وجدت فلابد معها من الواجب والحق ، وهما شعار الأوطان التي تفتدي بالأموال والأبدان ، وتقدم علي الأهل والخلان ، ويبلغ حبها في النفوس الذكية مقام الوجدان والهيمان " .[٣٩٠] ويربط الإمام محمد عبده بين الحرية والوطنية بقوله : " هي محبة الوطن بما ينبع عنها من السعي بكامل الجهد في التماس ما يعود عليه بالتقدم والنجاح ، وليس الأثر إلا ما أفاد فائدة حقيقية توجب اعتدالا في التصورات ، أو حسناً في الأخلاق والعادات ، أو صحة في الأبدان ، أو عزة للوطن ، أو ارتفاعاً لمقامه " . [٣٩١]

يتبين مما سبق أن الأستاذ الإمام يحدد عناصر الحرية السياسية وحدودها في :

١- حرية المواطن في وطنه تصان بالقانون الذي يحدد الحقوق والواجبات ولا وطن إلا مع الحرية .
٢- حرية الرأي المبني علي القياس الموافق للحكمة والمطابق للصواب .
٣- حرية القول الذي يراد به الخير ولا يتخطى المنفعة ولا يمس شرفاً ولا يضر بريئاً ولا ينشر علي غير علم .
٤- الانتخاب ويراد به مصلحة الوطن [٣٩٢].

---

[٣٨٩] الإمام محمد عبده ، الأعمال الكاملة ، " الحياة السياسية " ، جـ١ ، مصدر سابق ، ص ٣٦٧ .

[٣٩٠] الإمام محمد عبده ، المصدر نفسه ، صـ٣٧٣ ، صـ٣٧٤ .

[٣٩١] الإمام محمد عبده ، الاعمال الكاملة ، الحياة السياسية " الوطنية ، جـ١ ، مصدر سابق ، ص ٣١٨ ، ص ٣١٩.

[٣٩٢] د . سعيد مراد ، الإمام محمد عبده ، مرجع سابق ، ص ١٣٦

وهكذا يتبين لنا من خلال عرض آراء كلا من (الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده) عن الحرية السياسية ، أنهم اتفقوا وبالإجماع علي القول بحرية الرأي وحرية النشر لما لها من أهمية عظمي في فتح آفاق جديدة للأفراد ، وتساعدهم علي نيل حقوقهم المغصوبة عادتهم المسلوبة ، إلا أن الأفغاني كان أكثر جرأة واختلافاً حينما رأي أن الثورة هي الوسيلة الأسرع في إيقاظ الأفراد للمطالبة بحقوقهم السياسية ، وتنبيه المحكومين إلي حقوقهم المغصوبة من الحاكمين .

المبحث الثالث

الحرية من منظور اجتماعي

الحرية السياسية هي نتاج مطالب اجتماعية معينة ووفق واقع معين ، ففي الصفحات القادمة سوف نعرض للمضمون الاجتماعي للحرية السياسية ، أو ذلك الشق الأخير من الحرية وهو الحرية الاجتماعية ، " قضية تحرير المرأة نموذجاً باعتبارها واحدة من أهم القضايا المطروحة حالياً ، متناولاً مجموعة من القضايا الفرعية منها قضية المساواة بين المرأة والرجل ، وقضية تعليم المرأة ، وقضية عمل المرأة .

" لقد جاء الإسلام ديناً سمحاً أعطي للمرأة حقوقاً لم تكن لأمثالها في تلك العهود علي هذا النحو ، أعطاها حق اختيار الزوج ، وأعطاها حق التملك ، وأعطاها حق الاستقلال بمالها وبالتجارة وبالتصرف فيها ، يقول الشيخ يوسف القرضاوي : " لا يوجد دين كّرم امرأة وأنصفها مثل الإسلام ، لقد كرمها باعتبارها إنسانا ، وكرمها باعتبارها ابنه وكرمها باعتبارها زوجة ، وكرمها باعتبارها أماً ، وكرمها باعتبارها عضواً في مجتمع ، والمتدبر للقرآن الكريم يجد أنه أقام الحياة الزوجية علي دعائم راسخة من السكون والمودة والرحمة وهي التي دل عليها قوله تعالي (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا) [٣٩٣] كما عبر القرآن الكريم عن نوع

[٣٩٣] سورة الروم : آية (٢١. (

العلاقة بين الزوجين بقوله (هن لباس لكم وأنتم لباس لهن) [٣٩٤] بكل ما تحمله كلمة " لباس " من معني ، وتوحي به من معاني الستر والوقاية والدفء والزينة التي يوفرها كل منهم لصاحبة ... **وفكرة الإسلام :**

كما يوضحها القرآن – أن المرأة ليست خصماً للرجل ولا منافساً له ، وكذلك الرجل بالنسبة للمرأة [٣٩٥] ومعني بعضكم من بعض أن المرأة من الرجل والرجل من امراة ، فلا خصومة ولا تناقض بينهما ، بل تكامل وتناسق وتعاون . [٣٩٦] يتبين مما سبق إعلاء الإسلام من شأن المرأة ، فالإسلام لم يمتهن خلقها ولم يحط من قدرها ، فقد رفع مكانتها باعتبارها أنسانا له الحق في أن يعيش حياة كريمة .

أما بالنسبة لموقف الطهطاوي من المرأة : فيمثل الطهطاوي نقطة الانطلاق في المجتمع الحديث الذي تنبه إلي مكانة المرأة وضرورة معاملتها علي أنها تمثل قاعدة أساسية في التطور والتحديث ... [٣٩٧]

أول قضية تناولها الطهطاوي في موقفة من قضية تحرير المرأة هي قضية المساواة بين المرأة والرجل ، تطالعنا نظرة المجتمع القديم – مجتمع العصور الوسطي – للمرأة ودورها الذي خلقت له ، فلقد كان هذا المجتمع الذي كافح الطهطاوي كي يتجاوز الشرق عتباته المظلمة يري المرأة خلقت فقط " لملاذ الرجل" ، ولكن الطهطاوي جاء فرفض هذه النظرة ، لا لأنه يرفض دور

---

[٣٩٤] سورة البقرة : آية (١٨٧. (

[٣٩٥] سورة آل عمران : آية (١٩٥. (

[٣٩٦] د . يوسف القرضاوي ، فتاوي معاصرة ، ط ٢ ، القاهرة : دار الوفاء ، ١٩٩٣ • المظلمة ص ٣٥٧ ، ص ٣٥٨

[٣٩٧] د . سعيد مراد ، بحوث في الفلسفة والتنوير ، ط ١ " بدون : دار عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية ، ١٩٩٥ " صـ١٩٤.

المرأة في تحقيق هذه " الملاذ " ولكن قد اعتبر هذه الناحية من متعلقات " الأنوثة " ، لدي المرأة ، " والذكورة " لدي الرجل[٣٩٨] .

يقول الطهطاوي : " فيما عدا هذه الملاذ " ، مثله – أي الرجل – سواء بسواء أعضاؤها كأعضائه ، وحاجتها كحاجته ، وحواسها الظاهرة والباطنة كحواسه ، وصفاتها كصفاته ، حتى كادت أن تنتظم الأنثى في سلك الرجال ! ... فإذا أمعن العاقل النظر الدقيق في هيئة الرجل والمرأة ، في أي وجه كان من الوجوه ، وفي أي نسبة من النسب ، لم يجد إلا فرقاً يسيرا يظهر في الذكورة والأنوثة وما يتعلق بهما ، فالذكورة والأنوثة هما موضع التباين والتضاد . [٣٩٩]

فالطهطاوي لم يكن يريد المرأة " رجلا " ، بل رأي ضرورة المحافظة علي ميزاتها التي تجعل منها مكملة للرجل ، كما نحافظ علي ميزات الرجل حتى يصبح مكملاً للمرأة في هذه الحياة . ونظرته هذه لا تتنافي مع موقفة المؤمن بالمساواة بينهما في كثير من الشئون وعديد من الميادين . [٤٠٠]

وهكذا يتضح لنا ان الطهطاوي في حديثة عن قضية المساواة بين المرأة والرجل كان صاحب نظرة تقدمية للنهوض بالمرأة بالنسبة للعصر الذي يعيش فيه ، ذلك العصر الذي يمتهن المرأة ولا يعطيها أي حق من حقوقها ، فعلى العكس من ذلك أكد الطهطاوي علي مساواة المرأة بالرجل ، تلك المساواة التي رفضها المجتمع الشرقي ، والطهطاوي في هذا لا يريد أن تكون المرأة مثلها مثل الرجل ، بل أراد أن نحافظ علي ميزاتها حتى تكون مكملة للرجل .

---

[٣٩٨] د . محمد عمارة ، رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث " القاهرة : دار الشروق ، ٢٠٠٧ " ص ٣٢٨

[٣٩٩] رفاعة رافع الطهطاوي : المرشد الأمين للبنات والبنين ، مصدر سابق صـ ٣٧

[٤٠٠] د . محمد عمارة ، رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث مرجع سابق صـ ٣٣٠

أما بالنسبة لموقف الطهطاوي من قضية تعليم المرأة ، فقضية تعليم المرأة من القضايا الهامة التي تحدث عنها الطهطاوي فمن قبل،الطهطاوي وفي عصره كان الفكر السائد لأهل العصور الوسطي يرفض السماح للمرأة أن تدخل المدارس كالرجال ، وأن تتعلم البنات في دور العلم كما يتعلم الصبيان ... [٤٠١]

وقد كان للرافضين لتعليم المرأة العديد من الحجج قدمها الطهطاوي ، ورد عليها لكي يثبت أن التعليم حق للمرأة مثلها في ذلك مثل الرجل ، سوف يعرض الباحث لحجج الرافضين لتعليم المرأة من وجهة نظر الطهطاوي ، عارضاً في الوقت ذاته آراء الطهطاوي التي حاول من خلالها أن يثبت حق المرأة في التعليم .

أولا : آراء الرافضين لتعليم المرأة

١- لا ينبغي تعليم النساء الكتابة وأنها مكرهه في حقهن ارتكانا علي النهي عن ذلك في بعض الآثار .

٢- إن من طبعهن المكر والدهاء والمداهنة ولا يعتمد علي رأيهن لعدم كمال عقولهن

٣ – إن تعلم القراءة والكتابة ربما حملهن علي الوسائل غير المرضية ككتابة رسالة إلي زيد ورقعة إلي عبيد وبيت شعر إلي خالد .

٣- إن الله تعالي لو شاء أن يخلقهن كالرجال في جودة العقل وصواب الرأي وحب الفضائل لفعل ، فكان الله تعالي خلقهن لحفظ متاع البيت ووعاء لصون مادة النسل ... [٤٠٢]

ثانياً : تفنيد الطهطاوي آراء الرافضين لتعليم المرأة

---

[٤٠١] صـ ٣٣٢ د . محمد عمارة ، نفس المرجع ،

[٤٠٢] رفاعة رافع الطهطاوي ، المرشد الأمين للبنات والبنين ، مصدرسابق صـ ٦٦ صـ ٦٧.

١- إن هذه الأقوال لا تفيد أن جميع النساء علي هذه الصفات الذميمة ، ولا تنطبق علي جميع النساء ، وكم من نهي ورد به الآثار كحب الدنيا ومقاربة السلاطين والملوك والتحذير عن الغني ، فقد حمل علي ما يعقبه شر وضرر محقق ، وتعليم البنات لا يتحق ضرره ، فكيف ذلك وقد كان من أزواجه صلي الله عليه وسلم من يقرأ كحفصة بنت عمر ، وعائشة بنت أبي بكر الله عنهن ، وغيرهما من نساء كل كل زمن من الأزمان ، ، ولم يعهد أن عدداً كثيراً من النساء ابتذلن بسبب آدابهن ومعارفهن .

٢- ليس مرجع التغالي في حرمان البنات من الكتابة إلا التغالي في الغيرة عليهن ... المشوبة بجمعية جاهلية ، ولو جرب خلاف هذه العادة لصحت التجربة ... ويضرب الطهطاوي مثالاً علي ذلك بقوله " فإننا لو فرضا أن إنساناً أخذ بنتاً صغيرة السن مميزة وعلمها القراءة والكتابة والحساب وبعض يتعلمنه من الصنائع كالخياطة والتطريز إلي أن تبلغ خمسة عشر سنة ثم زوجها لإنسان حسن الخلق كامل التربية مثلها فلا يصح أنها لا تحسن العشرة معه ، أو لا تكون له أمينة ومثل ذلك البنات .

٣- إن تعلمهن عبارة عن تنوير عقولهن بمصباح المعارف المرشد لهن ، فلا شك أن حصول النساء علي ملكة القراءة والكتابة ، وعلي التخلق بالأخلاق الحميدة والإطلاع علي المعارف المفيدة ، هو أجمل صفات الكمال

٤- إن البنت الصغيرة متى رأت أمها مقبلة علي مطالعة الكتب وضبط أمور البيت والاشتغال بتربية أولادها رغبت أن تكون مثل أمها ، بخلاف ما رأت أمها علي مجرد الزينة والتبرج وإضاعة الوقت بهذر الكلام والزيارات الغير لازمة ، حيث تتصور أن جميع النساء كذلك فتألف ذلك من صغرها

٥- قد قضت التجربة في كثير من البلاد أن نفع تعليم البنات أكثر من ضرره ، بل لا ضرر فيه أصلاً فليتمسك كل من الفريقين

الذكور والإناث بالأحاديث الواردة في فضل العلم والتعلم ، ويتشبثوا جميعاً بأذيال المدارسة والمطالعة ، ليقطفا من أثمار العلم @ منافعه . [٤٠٣]

٦- ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك ، فإن هذا مما يزيدهن أدباً وعقلاً ويجعلهن بالمعارف أهلاً ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي ، فيعظمن في قلوبهم ويعظمن مقامهن[٤٠٤]

يتبين من خلال ما سبق أن الطهطاوي ينادي بما ينادي به اليوم علماء التربية المحدثون ، فهو يقول بضرورة تعليم الأولاد جميعاً في مرحلة الطفولة الأولي الأشياء الضرورية الإجبارية ، وهي : القراءة والكتابة والحساب ومبادئ الأخلاق الفاضلة والدين ... ثم تراعي بعد ذلك الاستعدادات والميول الفطرية ، فيوجه كل طالب إلي الدراسة التي تؤهله لها هذه الاستعدادات والميول ، وهو ينادي ولأول مرة في تاريخ مصر الحديث بضرورة تعليم البنت وإشراكها مع الولد – علي الأقل – في تعلم الأشياء الضرورية من قراءة وكتابة وحساب ودين [٤٠٥]

ولهذا نتفق مع ما ذهب إليه د . جمال الشيال أن الطهطاوي – بحق – يعد أول داعية لتعليم المرأة ليس في مصر فقط ، بل في الشرق كله .[٤٠٦]

ولا يقف الطهطاوي عند هذا الحد في الدعوة إلي تعليم المرأة ، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حيث يطرح بجرأة قضية الدعوة إلي عمل المرأة ، فمن الأهمية بمكان أن أوضح بداية : " أن قضية عمل المرأة لم تكن مطروحة علي عصر الطهطاوي لا في الشرق ولا في أغلب البلاد الأخرى الأكثر تقدماً وتطوراً من مجتمعاتنا التي كانت علي أعتاب عصر التنوير ... [٤٠٧]

---

[٤٠٣] رفاعة رافع الطهطاوي ، المرشد الأمين للبنات والبنين ، مصدر سابق ، ص ٦٧ ، صـ٦٨.

[٤٠٤] رفاعة رافع الطهطاوي ، نفس المصدر ، صـ٦٦.

[٤٠٥] د . جمال الشيال ، رفاعة رافع الطهطاري ط ٣ – القاهرة : دار المعارف ، د.ت " ص ٦٥.

[٤٠٦] د . جمال الشيال ، رفاعه رافع الطهطاوي ، مرجع سابق ، صـ٥١

[٤٠٧] د . محمد عمارة ، رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث ، مرجع سابق ، صـ ٣٤٧.

لذا يعد موقف الطهطاوي بالنسبة للمرأة موقفاً متقدماً بالنسبة لعصره ويتضح هذا من قوله : " . يمكن للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال علي قدر قوتها وطاقتها ... [٤٠٨]

ولهذا الكلام أهميته لا في مصر والشرق العربي وحده بل بالنسبة لتاريخ اشتغال المرأة بالوظائف العامة في العالم كله ... فالطهطاوي لا يريد قصر العمل العام علي الرجال بل يدعو إلي جعل فرص العمل متاحة من الناحية الرسمية ، مقبولة من الناحية الاجتماعية أمام المرأة ، وهذه دعوة جريئة لم يعرفها المجتمع من قبل . [٤٠٩]

وكذلك هناك من يري أن بقاء المرأة في البيت حفظاً لها وصوناً لأخلاقها : " إن الله تعالي لو شاء أن يخلقهن كالرجال في جودة العقل وصواب الرأي لفعل ، فكان خلقهن لحفظ متاع البيت وصون لمادة النسل " . [٤١٠] في مقابل هذه الاتجاهات نادي الطهطاوي بأحقية المرأة في العمل ويتجلى هذا في قوله : " العمل يصون المرأة عما لا يليق بها ويقربها من الفضيلة ، وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمة عظيمة في حق النساء فالمرأة التي لا عمل لها تقضي الزمن خائضة في حديث جيرانها وفيما يأكلون ويشربون ويلبسون ويفرشون وفيما عندهم وعندها وهكذا . [٤١١]

ومن هذا المنطلق يؤكد د / جمال الشيال ، أن الطهطاوي هو الرائد الحقيقي لحركة تحرير المرأة التي وهبها قاسم أمين [٤١٢] نفسه ، فلقد دعا إلي ضرورة تعليم المرأة

([٤٠٨]رفاعة رافع الطهطاوي : المرشد الأمين للبنات والبنين ، مصدر سابق ، صـ٦٦.

[٤٠٩]د . محمود فهمي حجازي ، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي ، مرجع سابق ، مصدر سابق ص ٨٨ ، صـ ٨٩

[٤١٠]رفاعة رافع الطهطاوي ، المرشد الامين للبنات والبنين ، مصدر سابق ، ص ٦٧.

[٤١١]رفاعة رافع الطهطاوي ، المصدر نفسه ، صـ٦٦.

[٤١٢]ولد قاسم أمين عام ١٨٦٣ م وهو من أصل كردي ببلدة طره . القاهرة وتعلم في مدينة الإسكندرية ، درس الحقوق في القاهرة ، وأتم دراسته في مدينة مونبلييه الفرنسية عمل في القضاء بعد عودته إلى مصر

وخروجها إلي مجال العمل ، وهذا يتضمن في حد ذاته تحرير المرأة من قيود المجتمع بحبسها في المنزل ، وبذلك يعتبر الطهطاوي أول داعية لتعليم المرأة في مصر الحديثة بل في الشرق كله . . [٤١٣]

فالمواقف الاجتماعية السائدة ضد تعليم المرأة وممارستها الوظائف العامة تعد في رأي الطهطاوي فرضاً للخمول والاستعباد علي المرأة ، ورأي الطهطاوي في قضية عمل المرأة ينبع من إدراكه لدور المرأة في المجتمع ، ، بجانب إدراكه لدورها في الأسرة والتربية . [٤١٤]

نستنتج من خلال ما سبق أن الطهطاوي كان صاحب دعوة رائدة لتطوير وضع المرأة المصرية والنهوض بها علي قواعد اجتماعية ثابتة تحرر المرأة من أوضاع التخلف التي ورثتها عن العصور الوسطي وتتيح أمامها إمكانات حقيقية للرقي بأوضاعها لقد كان الطهطاوي دائماً مبشراً بالتقدم في كل ما يطرحه وصانعاً له في آن واحد ، فيعد الطهطاوي . من أوائل من كتب في العصر الحديث عن قضية تحرير المرأة ، وقد فهمها فهماً مستنيراً ، فقد ناضل الطهطاوي كثيراً كي يحرر المراة من ربقه الجهل ، فكان من أوائل من دعوا إلي مساواة المرأة بالرجل ، وتعليم المرأة ، وخروجها إلى العمل في العصر الحديث ، لأن تعليمها وخروجها للعمل يجلب النفع لها ولزوجها ولمجتمعها من وجهه نظره ، وكانت نظرة الطهطاوي هذه أكثر تحضراً بالنسبة للمجتمع الذي يعيش فيه فقد

عام ١٨٨٥ م . اشتهر بمعالجة قضايا مجتمعه آنذاك وخاصة قضية تحرير المرأة داعياً إلى تعليمها وتحريرها من الظلم الاجتماعي الذي كانت تعيشه ، يعتبر قاسم أمين من أشهر رجال الإصلاح الاجتماعي في عصر النهضة العربية . أهم كتبه : تحرير المرأة والمرأة الجديدة ، كان قاسم أمين وثيق الصلة بالشيخ ، محمد عبده والزعيم سعد زغلول ، واشتهر بدفاعه عن قضية المرأة العربية ، توفي في ٢٣ أبريل سنة ١٩٠٨ م بالقاهرة عن عمر يناهز ٤٣ عاماً(4) (http://kan-zaman.egypty.com) .

[٤١٣] د . جمال الشيال ، رفاعة رافع الطهطاوي ، مرجع سابق ، صـ ٥

[٤١٤] د . محمود فهمي حجازي ، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي مرجع سابق صـ٨٩.

امتزج في عقله الفهم المستنير للتراث ، بحرص المصلح علي نهضة المرأة كي تحصل علي حقها مثلها في ذلك مثل الرجل .

أما بالنسبة لموقف الأفغاني من قضية المرأة فقد كان الأفغاني ، هشاً بشأ طلقاً يتدفق كالسيل في كل ما كان يلقيه من محاضرات ، ويخوض فيه من المواضيع المختلفة إلا في موضوع " مساواة المرأة بالرجل " فقد رأيناه نكداً كارهاً للخوض فيه ، عصياً ونفوراً منه ...[٤١٥]

يؤكد الأفغاني أن المرأة في تكوينها العقلي تساوي الرجل ، فليس للرجل رأس وللمرأة نصف رأس ، والتفاوت بينهما لم يأت إلا من التربية وإطلاق السراح للرجل ، وتقييد المرأة للبيت ولتربية الجيل ، ومهمتها في هذا أهم وأسمي ، مما يقوم به الرجل في كثير من الصناعات . [٤١٦] ويتجلى هذا في قول الأفغاني : " أما التكوين في أمره الرئيس من رأس ودماغ وإرادة وتمييز ليس فيه تباين أو تغاير أو تعدد ، بمعني أن الرجل ليس له رأسان والمراة رأس ونصف ، أو نصف رأس ، أو في الأول أربعة أذان وفي الثاني أقل من ذلك والذي نراه من التفاوت إن هو إلا من حيث التربية وشكلها ، وإطلاق السراح للرجل وتقييد المرأة " . [٤١٧]

أما ما بقي من العلوم التي تحصل للإنسان بالتعلم علي نسب مختلفة بحسب القابلية الفطرية من طب وهندسة وفلاحة وصناعة ... ففي انهماك المرأة ودخولها معترك هذه الصناعات نظر ، فالمجتمع الإنساني إنما قام علي دعامتين ، أو يقوم بالمجتمع عاملان المرأة والرجل . [٤١٨]

---

[٤١٥] محمد المخزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني ، مرجع سابق ، صـ٧٠

[٤١٦] د . عثمان أمين ، زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، مرجع سابق ، ص ١١٤.

[٤١٧] محمد المخزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني ، مرجع سابق ، صـ٧١.

[٤١٨] محمد المخزومي ، المرجع نفسه ، ص ٦٨.

فلناخذ الرجل ونبحث في تكوينه ، وخلقه وتركيبه فنري في أعضائه ووجوده ما ليس في المرأة ، ولا حاجة للتفصيل ، والرجوع إلي علم التشريح ، وكذلك في المرأة وتكوينها ما ليس في الرجل ، وفي كلا التكوينين من نقص وزائد ، لا يعد بالنظر إلى الفطرة ولا نقصاً ولا كمالاً ، لأن الطبيعة أحكمت صنعها في ذلك ، وأجادت في تكوينها (فتبارك الله أحسن الخالقين) . [٤١٩] يرشدنا ذلك التباين في تكوين العاملين إلي وجوب اختلاف عملهما بما لديهما من معدات وآلات التكوين ، ليتم من ورائها عمل صحيح بالنتيجة وبناء مستجمع لوازمه . [٤٢٠] ان المتأمل في كلام الأفغاني هذا يجد انه يؤكد علي أن البنية التكوينية للرجل تختلف عن البنية التكوينية للمرأة ، ولا يعد هذا نقصاً في الخلقة ، إنما لكل منهما طبيعته الخاصة التي تجعل الرجل لديه القدرة للخروج للعمل وتحمل بعض الصناعات والأشغال ، بما لديه من قدرات وآلات ليست لدي المرأة ، وهذا الكلام مقدمة من الأفغاني ليؤكد رفضه لخروج المرأة للعمل وفي هذا يقول : " ليس من يحط من قدر المرأة ، ويمتهن خلقها ، ويدهورها لدركات الإبتزال إلا ذلك الطائش المغرور ، الذي يغريها علي ترك مملكتها " بيتها " ، وأن تزاحم الرجل في شقائه بجلب العيش الذي لو فرضنا أنها أفادت بعض الفائدة المادية فيه ، وعاونت به ، لا شك أن الخسارة تكون من تركها المنزل وتدبيره ، والطفل وتربيته ، أعظم بكثير من تلك المنفعة التي لا تبقي علي الأخلاق ، ولا تفسد إلا الأنسال والأعراق . [٤٢١]

وبديهي أن أبسط أنواع القوت وهو الخبز ، يحتاج ليصير خبزاً عشرات العمال منهم من يعالج الأرض بالحراثه لتصلح لبذر القمح ومطحنة ومطاحن ، والحداد يلزمه أعوان ، حتى يصير دقيقاً دقيقاً ، فتعجنه المرأة وتخبزه في التنور ، ومطاحن حتى يصير أو يخبزه الفران ، فإذا شاركت المرأة الرجل في الصناعات – وهي لا تكون إلا خارج البيت – فمن

---

[٤١٩] سورة المؤمنون : آية (١٤. (

[٤٢٠] محمد المخزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني ، مرجع سابق ، ص ٦٨.

[٤٢١] محمد المخزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني ، مرجع سابق ، ص ٦٩.

يدير مملكة البيت ؟ ومن يربي الطفل ؟ ومن يخط في لوحه الصقيل رسوم الشجاعة والفضيلة والإقدام . ومن يربي أقيال الملوك في أخلاقهم غير تلك الملكة وهي المرأة ؟ اللهم إذا أرادت أن تبقي ملكه ، لا أن تبقي ملكه وملكاً في آن واحد ! .[٤٢٢]

يتبين لنا أن الأفغاني يرفض خروج المرأة للعمل خارج المنزل لأنه يري أن مهمة عمل المرأة في بيتها وتربيتها لأطفالها وغرس صفات الشجاعة والفضيلة والإقدام لأولادها ، أهم بكثير من عملها بأي صناعة من الصناعات خارج المنزل .

وقيل للأفغاني : " إن الذين يطلبون مساواة المرأة بالرجل ودخولها في معترك الحياة من كل وجهه ، إنما يحملهم عليه ما يقرأونه من سيرة نساء المسلمين في الصدر الأول ، وأن السيدة عائشة ركبت الجمل ، وشجعت في الحرب ، وبرزت وخطبت ، وكذلك نساء الصحابة كن يرافقن الجيش .

قال : " غريب ما يقولون وما يدعون أن ركوب السيدة عائشة الجمل ، ومرافقة نساء الأصحاب الجيش ، كل ذلك حالات استثنائية لا يصح أن تتخذ قاعدة ، تجري عليها النساء في كل حين .

يري الأفغاني هنا أنه لا مانع أن تعمل المرأة في الخارج إذا فقدت عائلها واضطرتها ظروفها إلي ذلك ، ولكن بنية صالحة وذيل طاهر .[٤٢٣]

وبالاختصار : إن تلك حالات استثنائية ، لا يصح أن يؤخذ منها مساغ أو جواز للمرأة أن تبارح بيتها لتتشبه بالرجل في خوض المهالك والمكاره ، وفطرة الله قد أغنتها عنها وكفتها شرها .[٤٢٤]

---

[٤٢٢] محمد المخزومي ، نفس المرجع ، صـ ٨٦

[٤٢٣] د .عثمان أمين ، زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، مرجع سابق ، صـ١١٤

[٤٢٤] محمد المخزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني ، مرجع سابق ، – ٧٠.

أني لا أري في الذين يقولون بمساواة المراة مع الرجل وإشغالها بما خلق له هو ولم تتكلف به الأم " المرأة " ، إلا أنهم يحاولون تقص حكمة الوجود الذي صار وجوداً وكونا وهيئة بوجود العاملين " المرأة أن يرجعوا ويدمغوا الاثنين بواحد بصريح القول والرجل " يريدون ينتهون ما يطلبون إلا أن لا يكون في الكون إلا رجل أو امرأة ، هذا إذا حصلت المساواة بين الاثنين ، وتجاريا في العمل ، يعني أن يصير كل منهما طبيباً وصيدلياً ، ومهندساً ، وضابطاً ، ونجاراً ، وحاكماً ، مبعوثاً ، قائداً . متى وصل المجتمع إلى هذا الحد متي نأتي بالأم " المرأة " ا مربية الرجال ومرضعة الفضيلة لهم ، وهي في ذلك الشغل الشاغل الذي يستغرق كل وقت الرجال ، ولم يجدوا في أقل صنعة يحترفونها متسعاً لهم ، أكثر من جلب القوت ، وسوقه للبيت لتعالجه المرأة فتغذي به رجلها وطفلها

أما عمل المرأة ، وواجباتها نحو بيتها ، ونحو زوجها وأولادها ، فأهم بكثير من صناعة الرجل مهما دقت ، وعظمت ، وجل نفعها ، وأن أكبر فاضلة من النساء إذا هي قامت ببعض واجبات المنزل وتدبيره ، وحسن تربية الطفل تكون قد رجحت علي أكبر الرجال علماً وعملاً . [٤٢٥]

يخطئ الأفغاني فيما سبق من يطلب مساواة المرأة بالرجل في كل شيء ، فلكل وظيفته ، وعلي تعاونهما – كل في عمله – يقوم المجتمع . [٤٢٦]

أما بالنسبة لموقف الأفغاني من قضية تعلم المرأة فينادي بضرورة تعليم المرأة كل ما هو ضروري ولازم لنهضة البلاد ، فقد أكد علي ضرورة تعليم المرأة وتربيتها التربية العلمية الصحيحة لأن الجهل من وجهة نظر الأفغاني يعد سبباً رئيساً من أسباب تخلف المجتمع

---

[٤٢٥] حمد المخزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني ، مرجع سابق ، ص ٧٣.

[٤٢٦،٤٢٦] د . عثمان أمين ، زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، مرجع سابق ، صـ١١٤.

أما عن موقف الإمام محمد عبده من قضية المرأة فإن أولي القضايا التي اهتم بها الإمام محمد عبده بصدد حديثة عن المرأة ، هي قضية المساواة بين المرأة والرجل تلك المساواة التي أكد عليها الكريم ورفضها المجتمع الشرقي ، لقد كرم الإسلام المرأة وجعلها في مكانة سامية ، وبين أنه لا فرق بين المرأة والرجل وأكد ذلك في الخطاب ، التكليفي ، فهما سواء فيما يجب عليهما من فرائض ، كذلك إذا نظرنا إلي الناحية البيولوجية نجد أنها واحدة عند الرجل والمرأة ، فكلاهما خلق من المادة مادة واحدة ، ولم يذكر القرآن أن الرجل خلق من مادة تختلف عن التي خلقت المرأة منها . [٤٢٧]

فقد عالج الإمام محمد عبده علاقة الرجل بالمرأة انطلاقا من وجهة في الحقوق النظر التي تري أن الإسلام قد ساوي بين الرجل والمرأة في الحقوق ، والواجبات مساواة حقيقية ، بكل ما تحمله كلمة " المساواة " من معان ، ويجب أن توضع هذه المساواة في التطبيق بمقتضي العرف الذي يتحدد بدرجة التطور التي وصلها المجتمع الذي يعيش فيه المسلمون . [٤٢٨]

يري الإمام محمد عبده أن القرآن الكريم قد أجمل الحديث عن مساواة الرجل بالمرأة في قوله تعالي (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف) [٤٢٩] هذه كلمة جلية جداً ، فهي قاعدة كلية ناطقة بأن المرأة مساوية للرجل في جميع الحقوق إلا أمراً واحداً عبر عنه القرآن ريم بقوله تعالي (وللرجال عليهن درجة) [٤٣٠] ... فهذه الجملة تعطي للرجل ميزاناً يزن به معاملته لزوجته في جميع الشئون والأحوال ... وليس المراد بالمثل المثل بأعيان الأشياء

---

[٤٢٧] د . عبد الرحمن محمد بدوي ، الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية " القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، د . ت " صـ١٥.

[٤٢٨] د . . محمد عمارة : الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده ، كتاب الهلال " سلسلة شهرية تصدر عن دار الهلال ، العدد ٣٤٧ ، نوفمبر ١٩٧٩ م ، ص ١٦.

[٤٢٩] سورة البقرة : آية (٢٢٨. (

[٤٣٠] سورة البقرة : آية (٢٢٨. (

وأشخاصها ، وإنما المراد أن الحقوق بينهما متبادلة وأنهما إكفاء ، فما من عمل تعمله المرأة للرجل إلا وللرجل عمل يقابله لها ، فهما متماثلان في الحقوق والأعمال كما أنهما متماثلان في الحقوق والشعور والعقل ، أي أن كل منهما بشر تام له عقل يتفكر في مصالحه ، وقلب يحب ما يلائمه ويسر به ، ويكره ما لا يلائمه وينفر منه ، فليس من العدل أن يتحكم أحد الصنفين بالآخر ويتخذه عبدا وسنداً ويستخدمه في مصالحه ، ولاسيما بعد عقد الزوجية والدخول في الحياة المشتركة التي لا تكون سعيدة إلا باحترام كل من الزوجين للآخر والقيام بحقوقه . [٤٣١]

يتبين لنا اذن أن الإمام ، محمد عبده قد نظر إلى قضية المرأة وفهمها فهماً مستنيراً دون تعصب عنصري ، من خلال تأكيده علي مساواة الرجل بالمرأة ، تلك المساواة التي تتفق مع أصول الشريعة الإسلامية ، وجعلها في مكانة سامية مثلها مثل الرجل ، وهذا إن دل فإنما يدل علي عقل الإمام محمد عبده المستنير في فهمه للتراث وحرصه على تحرير المرأة كي تنال حقها الذي أكد عليه الإسلام مثلها مثل الرجل .

ثم يستطرد الإمام ويفسر معني الدرجة التي فضل الله بها الرجال علي النساء فيقول : " وأما قوله تعالي (وللرجال عليهن درجة) [٤٣٢] فهو يوجب علي المرأة شيئاً وعلى الرجال أشياء ، ذلك أن هذه الدرجة هي درجة الرياسة والقيام علي المصالح المفسرة بقوله تعالي (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم) [٤٣٣] فالحياة الزوجية حياة اجتماعية ، ولابد لكل اجتماع من رئيس لأن المجتمعين لابد أن تختلف آراؤهم ورغباتهم بعض الأمور ، ولا تقوم مصلحتهم إلا إذا كان لهم رئيس يرجع إليه في الخلاف ، لئلا يعمل كل علي ضد الآخر فتنفصم عري الوحدة الجامعة

---

[٤٣١] الإمام محمد عبده ، الأعمال الكاملة جـ ٤ ، مصدر سابق ، صـ ٦٠٦

[٤٣٢] سورة البقرة : آية (٢٢٨. (

[٤٣٣] سورة النساء : آية (٣٤. (

ويختل النظام ، والرجل أحق بالرياسة لأنه أعلم بالمصلحة ، وأقدر علي التنفيذ بقوته وماله ومن ثم كان هو المطالب شرعاً بحماية المرأة والنفقة عليها ، وكانت هي مطالبة بطاعته في المعروف " . [٤٣٤]

يتبين مما سبق أن معني الدرجة التي فضل الله بها الرجال علي النساء عند الإمام محمد عبده ، تعني القيادة التي لابد منها لأي مجا صغيراً كان أم كبيراً ، أسرة أم قرية أم مدينة أم أمة ، والتي هي ضرورة من ضرورات توزيع العمل بين البشر . [٤٣٥] .

ويؤكد الإمام محمد عبده أن الإسلام قد رفع مكانة المرأة وأعطي لها حقها قبل الأمم الأوروبية التي تتشدق بأنها أكبر مدافع عن حرية المرأة بنحو أكثر من ثلاثة عشر قرناً ونصف ويتجلى هذا في قوله : هذه الدرجة التي رفع الإسلام النساء إليها ، لم يرفعها إليها دين سابق ولا شريعة من الشرائع ، بل لم تصل إليها أمة من الأمم قبل الإسلام وبعده وهذه الأمم الأوروبية التي كان من أثار تقدمها في الحضارة والمدنية أن بالغت في تكريم النساء واحترامهن وعنيت بتربيتهن وتعليمهن العلوم والفنون ، لا تزال دون هذه الدرجة التي رفع الإسلام النساء إليها ، ولا تزال قوانين بعضها تمنع المرأة من حقها في التصرف في مالها بدون إذن زوجها ، وغير ذلك من الحقوق التي منحتها إياها الشريعة الإسلامية من نحو ثلاثة عشر قرناً ونصف " . [٤٣٦]

من خلال ما سبق يتضح أن الإمام . محمد عبده يوجه رداً عنيفاً لكل من يدعي أن الإسلام قد ظلم المرأة وأضاع حقها ، مؤكداً أن الإسلام قد أعطي المرأة حقوقاً كانت مهضومة قبل الإسلام وبعده عند الأمم الأوروبية التي تدعي أنها هي أعطت المرأة حقوقاً قد سلبها الإسلام إياها ، فقد رفع الإسلام مكانة المرأة باعتبارها أماً وأختاً وزوجة

---

[٤٣٤] الإمام محمد عبده ، الأعمال الكاملة ، جـ٤ ، مصدر سابق ، ص ٦٣٠

[٤٣٥] د . محمد عمارة ، الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده ، مرجع سابق ، صـ١٨.

[٤٣٦] الإمام محمد عبده ، الأعمال الكاملة ، جـ ابق ، ص ٦٠٧.

وباعتبارها عضواً في المجتمع الإسلامي ، باعتبارها إنسانا له الحق في أن يعيش حياة كريمة .

ثانيهما : جعل الرجل رئيساً عليها ، فكأن من لم يرض بهذه الأحكام الحكيمة يكون منازعا الله تعالي في عزة سلطانة ، ومنكراً لحكمته في أحكامه ، فهي تتضمن الوعيد علي المخالفة كما عهدنا من سنة القرآن . [٤٣٧]

وإذا تبين أن ثمة مساواة بين الرجل والمرأة فإن أولي متطلبات هذه المساواة حق المرأة في التعليم فقد طالب الإمام النساء المستنيرات بدلا من أن يقمن صالونات تستقبل علية القوم ، أن يقوموا بتعليم المرأة ، لأن طلب العلم فريضة علي كل مسلم ومسلمة . [٤٣٨] ومن هذا المنطلق ينادي الإمام بضرورة تعليم المرأة كل ما هو ضروري ولازم لنهضة البلاد ، ويري أن ذلك أمر واجب علي الرجال أن ييسروا للمرأة كل الإمكانيات لكي تكون امرأة ناجحة تفيد بيتها وتفيد الأمة ويتجلى هذا في قوله : " إذا كان الله قد جعل للنساء علي الرجال مثل ما لهم عليهن إلا ما ميزهم به من الرياسة ، أن يعلموهن ما يمكنهم القيام بما عليهن ويجعل لهن في النفوس احتراماً يعين علي القيام بحقوقهن ويسهل طريقه فإن الإنسان بحكم الطبع يحترم من يراه مؤدباً عالماً بما يجب عليه عاملاً به ، ولا يسهل عليه أن يمتهنه أو يهينه ، وإن بدرت منه بادرة في حقه رجع علي نفسه بالملامة ، فكان زاجراً له عن مثلها " . [٤٣٩]

ويؤكد الإمام محمد عبده أن التعليم حق للمرأة ، لا يجوز أن تحرم منه : " خاطب الله النساء بالإيمان والمعرفة والأعمال الصالحة في العبادات وجعل لهن عليهم مثل ما جعل لهم عليهن ، وقرن أسماءهن بأسمائهم في آيات كثيرة ، وبايع النبي صلي الله عليه وسلم

---

[٤٣٧] الإمام محمد عبده ، الأعمال الكاملة ، جـ٤ ، مصدر سابق ، صـ٦١١.

[٤٣٨] د.عبد الرحمن محمد بدوي ، الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية ، مرجع سابق ، صـ١٦.

[٤٣٩] الإمام محمد عبده ، الأعمال الكاملة ، جـ٤ ، مصدر سابق ، صـ٦٠٧

المؤمنات كما بايع المؤمنين ، وأمرهن بتعلم الكتاب والحكمة كما أمرهم ، وأجمعت الأمة .

علي ما مضي به الكتاب والسنة من أنهن مجزيات علي أعمالهن في الدنيا والآخرة أفيجوز بعد هذا كله أن يحرمن من العلم بما عليهن من الواجبات والحقوق لربهن وبعولتهن ولأولادهن ولذي القربي وللأمة والملة " . [٤٤٠]

ويستمر الإمام محمد عبده في تأكيده علي أهمية تعليم المرأة بقوله : " إن ما يجب أن تعلمه المرأة من عقائد دينها وآدابه وعباداته محدود ، ولكن ما يطلب منها لنظام بيتها وتربية أولادها ونحو ذلك من أمور الدنيا ، كأحكام المعاملات..يختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال ، كما يختلف بحسب ذلك الواجب علي الرجال .. فالآية تدل على اعتبار العرف في حقوق كل من الزوجين علي الآخر ، والعرف يختلف باختلاف الأزمنة " . [٤٤١]

وفي قضية تعليم المرأة هنا يثير الإمام محمد عبده قضية لم يسبقه أحد من مفكري الأديان إليها إذ الشائع بين أمثال هؤلاء المفكرين أنهم يركزون علي ضرورة تعليم المرأة أمور دينها أولا وقبل كل شيء ، ثم بعضاً من أمور الدنيا ، يتفاوتون في تحديد مقداره ومداه ، أما الإمام محمد عبده فإنه يقول إن نطاق التعليم الديني للمرأة هو نطاق محدود ، أما آفاق تعلمها لعلوم الدنيا فآفاق بلا حدود . [٤٤٢]

---

[٤٤٠] الإمام محمد عبده ، الأعمال الكاملة ، جـ٤ ، مصدر سابق ، صـ٥٠٨.

[٤٤١] الإمام محمد عبده ، المصدر نفسه ، ص ٦٣١.

[٤٤٢] د.محمد عمارة ، الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد (٣٤٠)

هكذا يتضح لنا أن الإمام محمد عبده قد نظر إلى قضية المرأة ، وفهمها فهماً مستنيراً دون تعصب عنصري ، من خلال تأكيده علي مساواة الرجل بالمرأة ، تلك المساواة التي تتفق مع أصول الشريعة الإسلامية وإذا تبين أن ثمة مساواة بين الرجل والمرأة فإن أولي متطلبات هذه المساواة حق المرأة في التعليم .

الفهرس :

مقدمة ٢

الفصل الأول : فقه الدولة ٧

تمهيد ٨

المبحث الأول : التطور التاريخي للدولة

١-الدولة قديماً ٩

٢-الدولة في الإسلام ١٢

٣-الدولة القومية ١٣

٤- الدولة في الواقع السياسي ١٥

أ- الدولة في الفقه الغربي ١٥

ب- الدولة في الفقه المصري ١٦

المبحث الثاني : اركان الدولة حديثاً وفي الإسلام

١- الشعب ١٧

٢-الأقليم ٢١

٣- الحكومة أو السلطة ٢٥

المبحث الثالث : النظريات المفسرة لنشأة الدولة

١- المذاهب الثيوقراطية ٢٨

٢-نظرية القوة ٣١

٣- نظرية تطور الأسرة ٣٢

٤- نظرية التطور التاريخي ٣٣

٥-النظرية العقدية ٣٤

المبحث الرابع : السيادة حديثاً وفي الإسلام

مفهوم السيادة وتاريخها ٤٢

١- نظرية سيادة الأمة ٤٥

٢- نظرية سيادة الشعب ٤٧

٣- خصائص السيادة ٤٩

الفصل الثاني : فقه السياسة في الفكر الأغريقي

تمهيد ٥٢

المبحث الأول : تطور النظام السياسي في دولة المدينة ٥٣

١-النظام الملكي ٥٣

٢-النظام الارستقراطي ٥٤

٣- النظام الاوليجاركي ٥٦

٤-نظام الطغاة ٥٦

٥- النظام الديمقراطي ٥٧

- النظام السياسي في اثينا

١-الجمعية العمومية ٥٨

٢-المجلس النيابي ٦٠

٣-المحاكم ٦٢

- النظام السياسي في اسبرطة
١- الملكان ٦٥
- ٢- مجلس الجروسيا ٦٥
- ٣- الجمعية العامة ٦٦
- ٤- الأفورز الخمسة ٦٦
- المبحث الثاني : المحاولات السابقة لأفلاطون وارسطو في مجال فلسفة الحكم و الحاكم
- ١- هوميروس وهزيود ٦٨
- ٢- هيجودام ٦٩
- ٣- سقراط ٧٠
- المبحث الثالث : فلسفة الحكم و الحاكم عند أفلاطون وارسطو
١-أفلاطون ٧٢
أ- الجمهورية ٧٣
ب- السياسي ٨١
ت- القوانين ٨٤
٢ – أرسطو ٨٥

الفصل الثالث : مفهوم الحكم

١- الحكم لدي الطهطاوي ٩٥
٢- الحكم لدي الأفغاني ١٠٩
٣-الحكم لدي محمد عبده ١١٧

الفصل الرابع : مفهوم الحرية لدي (الطهطاوي و الأفغاني ومحمد عبده)

١-الحرية من منظور فلسفي ١٢١
٢-الحرية من منظور سياسي.....١٣٣
٣-الحرية من منظور اجتماعي ١٤٦