

الدستور بين تصورات الفلاسفة ومنطق الساسة

أ. د. عصمت نصار

أستاذ الفلسفة – كلية الآداب – جامعة بني سويف

في ثقافة ما لا يعني فاعليته، فالمعيار الذي يجب أن نحتكم إليه للكشف عن تأثير وجوده هو وعي العقل الجمعي بأهميته وقدرة النخبة المتفلسفة على التأليف بين القيم السامية المنشودة وطبيعة الواقع المعيش، ثم نعرض لجدلية العلاقة بين الثابت العقدي والمتغير الحضاري عند المفكرين المصريين الذين شاركوا في وضع الدستور على نحو يتوافق مع العقل الجمعي والفكر السائد من جهة، ومتطلبات المدنية من جهة أخرى، وأخيرا سوف نتعرض للقضايا التي تفرض نفسها على المسرح السياسي عقب الثورات وقبيل الشروع في إعادة بناء الدساتير.

الفلسفة والدستور في تاريخ الأفكار:

لما كانت الفلسفة هي مهبط الأفكار ومنطلق الفنون والعلوم بات من اليسير على من ينقب في تاريخ الفكر السياسي إيجاد العديد من الروابط التي تجمع بين الفلسفة والدستور في سياق واحد، وتتمثل هذه

إن العلاقة التي تربط بين الفلسفة والدستور هي نفس الرابطة التي تجمع بين الخطاب والمشروع، الكل والجزء، العام والخاص، الجنس والنوع، الغايات والوسائل. فالفلسفة هي المسئولة عن النسق الأيديولوجي والسياق المنطقي الذي يكون بنية الدستور وجوهره (ليبرالية، اشتراكية، فاشية)، وهي التي تحدد معايير القيم الرئيسة والمبادئ العامة التي يضمنها في قوانينه ويفعلها في موثيقه، ويضع لها الشروط والضوابط التي تحدد لها ميادين تطبيقها مثل (العدالة، الحرية، المساواة، الكرامة). وعلى ذلك سوف نحاول في الصفحات التالية تتبع تطور هذه العلاقة، للوقوف على البداية الحقيقية لظهور الدستور مصطلحاً في الفكر السياسي، وذلك لإثبات أنه ولد جنينا في رحم الفكر الفلسفي ثم نما وتشكلت بنيته في كنف البيئة الثقافية التي لفظته وحددت سياقه ووجهته، وتوضيح أن وجود المصطلح

الدستور بين تصورات الفلاسفة ومنطق الساسة، المجلد الثاني، العدد ١، يناير ٢٠١٣، ص ١٣ – ٤٨.

وضعت لإدارة الدولة المصرية والتي يرجع تاريخها إلى ٤٢٤١ ق.م تلك التي جعلت قيمة الحق والعدالة "ماعت" القاعدة الدستورية الأولى التي انبثقت منها كل القوانين التي كانت تدون في "دار العدالة" (المحكمة الدستورية العليا) وهي بطبيعة الحال أم الفرعون وجميع القادة والحكام والعلماء والوزراء كهنتها وحماة ميزانها .

ولا نكاد نلمح أثرا للمسحة الفلسفية الدستورية إلا في كتابات الحكيم المصري إيبور (ت ٢٣٠٠ ق.م) الذي دعا إلى إصلاح الحياة السياسية إبان انهيار النظام السياسي القائم على ثيوقراطية الفرعون والكهنة، وظهور الثورات الشعبية التي تندد بالظلم وفساد الطبقة الحاكمة، ودعا في تعاليمه إلى ضرورة وضع قانون عام يحدد فيه حقوق الشعب وسمات الحاكم ووظيفته والدور الذي يجب أن تلعبه الحكومة لتحقيق العدالة والمساواة بين أفراد الشعب بمختلف طوائفه، وحماية الموارد الاقتصادية والدفاع عن حدود البلاد واستتباب الأمن في الداخل، كما أوضح الفارق بين الثورة التي تطالب بالعدالة والمساواة والكرامة والحرية، وثائرة الفوضويين التي تتسم بالعنف والسلب والنهب والتخريب، وأدان في تعاليمه أول ثورة في التاريخ المعروفة بثورة الجياع في عهد بيبي الثاني قبيل وفاته في نهاية القرن الثالث والعشرين

الروابط في القيم الرئيسة التي تنشدها الفلسفة، فيقيم الساسة عليها الدساتير كما أشرنا ، ذلك فضلا عن الرؤى النقدية التي يوجهها الفلاسفة لتنظيم الحكم وأشكال الحكومات وتصوراتهم لطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم وسلطة الدولة وحقوق الأفراد ومفهوم المواطنة والفصل بين السلطات وصفات السلطان ووضع الدين والغاية من سن القوانين وغير ذلك من الموضوعات التي تشكل عصب الدستور .

فإذا ما حاولنا الكشف عن ذلك في الفلسفات الشرقية القديمة فسوف نجد أن القواعد العامة المؤسسة للدستور الذي تنبثق منه كل القوانين والأعراف والتنظيم التي تسييس الدولة، يرد جميعها إلى النظام الأبوي المفعم بهالة من التقديس لشخص الحاكم، الذي يجمع بين الرئاسة الدينية والقيادة السياسية، وقد أنتجت هذه البنية الثقافية نسقا تشريعيا يعطي الحاكم الكلمة العليا ويليه مجلس المشورة الذي يجمع بين الحكماء والقادة وكبار الكهنة والعلماء ويكفل الأمن والأمان والحماية والعدالة والحرية والمساواة للمحكومين، ومناقشة أمور الدولة من خلال المجالس الشعبية المنتخبة ، ويبدو ذلك في قوانين "تحوت" - كاتب الدستور وعقل رع وقلبه الحافظ للنواميس والشرائع - التي

ق.م، وأكد أن القوانين وحدها لا تحقق العدالة بل إيمان الشعب والحاكم معا بقيمتها الأخلاقية وأثرها في المجتمع، فالتواصل والحب والاحترام بين الحاكم والمحكوم هو القاعدة الرئيسة لكل الدساتير العادلة .

وقد تأثر معظم حكماء مصر بهذه التعاليم ويبدو ذلك في النصائح التي كان يوصي بها الوزراء إلى ملوكهم والملوك إلى ورثة عرشهم تلك التي كانت تحث على ضرورة تحلي الحاكم بالحكمة والتواضع والشجاعة والعدالة والرفق بالرعية .

وقد عمت الفوضى وتزايد جور الحكام في ظل سلطة الكهنة وذلك في حكم الأسرة الثامنة عشرة، وأوشك أن ينفطر عقد الأمة وتنقسم مصر إلى دويلات، ولا سيما بعد الصراعات الدينية، فجاء (حور - محب) (ت ١٣٠٣ ق.م) وأصدر قوانينه (نحو ١٣٢٠ ق.م) ليعيد الاستقرار والأمن والعدالة للشعب وجاء فيها وجوب الضرب على يد الجبارين واللصوص والمرتشين والفاستدين من موظفي الدولة وجباة الضرائب ورجال الشرطة ومعاقبتهم بالجلد وجدع الأنف والنفي، وحث الجيش على حماية الشعب وتأمين أفرادهم وصيانة أعراضهم وأموالهم. كما قام بتحسين الأجور وإعفاء الفقراء من الضرائب

وقد تطور النظام الثيوقراطي وأضحى نظاما ملكيا تراجعت فيه سلطة الكهنة وزاد في ظله نفوذ قوى الشعب، ويبدو ذلك التحول في قوانين "بوخوريس" ٨١٢ - ٧١٨ ق.م، وقد استفاد "سولون" من هاتيك القوانين وحاكها في شرائعه وذلك خلال زيارته لمصر ٥٥٩ ق.م.

وقد اندحرت الحياة الدستورية في مصر بعد تخلي ملوكها عن كرسي العدالة، واستولى الكهنة على مقاليد الحكم بعد إزاحتهم للحكام والعلماء وإسكاتهم صوت المجالس الشعبية .

ولا تختلف الحياة السياسية في بابل عن ذلك النسق السابق، وتعد شرائع أورو كاجينا نحو ٢٥٠٠ ق.م وشرائع (أور - نمو) نحو ٢٢١١ ق.م- وتشتمل على ٣١ مادة قانونية كما اشتملت على ما يشبه مبررات إصدار هذه القوانين - الإرهاصات الأولى للدستور المدني الذي حاول تطبيق العدالة لتنظيم العلاقة بين الحاكم والحكومة والرعية، عن طريق قوانين وضعية مستمدة من الواقع الاجتماعي والأعراف المعقولة، وعلى غرارها ظهرت شرائع (بت عشتار) نحو ٢١٥٠ ق.م وكانت تسعى إلى رفع الظلم عن كاهل الفقراء والعوام وتحد من جور النبلاء والكهنة والقضاة والوزراء وكانت تشتمل على ٣٥ مادة.

نحو ١٣٥٠ ق.م - وهو حامل وحي براهيمه وقانونه ودستوره إلى البشر - ، وقد نسب له قصيدة تشتمل على ٢٦٨٥ بيتا من الشعر حوت جميع قواعد وضوابط الحياة الاجتماعية والعادات والتقاليد والأعراف التي تنظم سلوك المواطنين في المدن الهندية، وتبرر في الوقت نفسه النظام الديكتاتوري الشيوقراطي الذي كان يمثله الحاكم ومن بعده طبقة البراهمة (كهنة الإله براهيمه)، وكذا أوضاع النبلاء والجنود والعامه والدهماء أي كل ذلك قدر عادل محتوم.

وتروي الأساطير الهندوسية التي وضعها الكهنة أن دستور العدالة يتلخص في كلمتين الجزء من جنس العمل، وعليه فكل ما يصيب المرء من ضرر هو قدر محتوم لتخليصه من عجلة الميلاد التي حوت آثامه وذنوبه وسيئات أسلافه وأجداده على ذلك يجب عليه أن يستسلم طائعا لتلك العدالة .

وقد نجح تحالف الكهنة مع الجنود في فرض هذا الدستور في المدن الهندية ، الأمر الذي جعل من معظم أفراد الشعب عبيدا ومنبوذين ليس لهم أي حقوق سياسية، حتى جاء بوذا(نحو ٤٥٠ ق.م) بدستور يستمد تعاليمه من العلم والاستنارة والعدالة والقيم الأخلاقية والروحية، فأطاح بسلطة البراهمة وألغى نظام الطبقات وفضح النصوص

أما قوانين حامورابي(ت ٢٠٨١ ق.م) - التي تشتمل على ٢٨٢ تشريعا - فكانت هي أول أشكال الدستور المدافع عن العدالة وحقوق الشعب وتقييد سلطة الحاكم المطلقة، وذلك عن طريق التأليف بين الفكر الموروث الذي يصف الحاكم بأنه ابن السماء ، والقيم العقلية والأخلاقية التي تنشده الحرية والأمن والكرامة لجميع أفراد الشعب ، وعلى الرغم من جده هذه المحاولات فإنها لا تعدو مجتمعة أن تكون شكلا من أشكال النقد الفلسفي للواقع السياسي المعيش وربة صادقة من قبل الحكماء للإصلاح والتغيير في ظل سلطة عتيدة يصعب عليهم الإطاحة بها، ألا وهي الفكر الموروث وسلبية الرأي العام التابع واستسلامه للشرائع الشيوقراطية الكهنوتية الجائرة.

وعلى هذه الشاكلة كتبت القوانين الآشورية والحيشية والفارسية والحميرية السبئية فجميعها يمكن إدراجها في قوائم التشريعات التي كان يصدرها الملوك والكهنة لتقويم الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتحفظ في الوقت نفسه كيان الدولة وسلطة الحاكم وامتيازات ومصالح النبلاء وذلك في ظل مسحة أخلاقية تتناسب مع قوة السلطات القائمة .

وتكشف الأوبانيشاد الهندوسية عن وجود مفهوم الدستور والقوانين الحاكمة في الثقافة الهندية، ويبدو ذلك في قوانين مانو

مقيدة بمجلسين أولهما مجلس الأعيان وثانيهما مجلس الوزراء لتحقيق العدل والمساواة والأمن والسعادة والرفاهية للشعب .

وفي القرن السادس ق.م ظهر دستور "لاوتسه" المعروف بقانون التاو (عقل الطبيعة الكلي) ومفاده أن كل التعاليم الدينية والقوانين الوضعية لا جدوى من اتباعها لأنها لن تفلح في تحقيق السعادة للشعب، والأجدي السير على قانون الطبيعة العادل الذي منح الحرية والمساواة لكل أفراد الجنس البشري وعاقب كل من اعتدي عليه، فأسوأ الدساتير في رأيه هو الذي يستمد تعاليمه من الدين أو الفلسفة، في حين أن أعظمها هو الذي تحاكي مبادئه الطبيعة والواقع المعيش. غير أن هذه التعاليم لم تلق قبولا من الشعب الصيني فرغبوا عن دستور التاو إلى تعاليم كونفوشيوس (ت نحو ٤٧٩ ق.م) العقلية الأخلاقية التي ربطت بين الأخلاق والسياسة، وجعلت القاعدة الأولى التي تبنى عليها الدساتير هي تربية الرأي العام، وتوعيته بأن الحرية والعدالة والمساواة والأمن والسلام من المبادئ التي يجب أن يدين بها الفرد وتنطلق من داخله، فالقوانين الوضعية لن تصلح المجتمع بل الضمير هو الذي يقدر على ذلك، كما أن السلطة المطلقة لا يمكنها السير وفق مبدأ الواجب والاعتدال، حتى لو كانت سلطة مستمدة من السماء، فالشهوات والمطامع

المزيفة التي وضعها الكهنة لخدمة مصالحهم، وكان هذا الدستور (فادزا سوتشي) بمثابة ثورة على الأرستقراطية الثيوقراطية. غير أن التعاليم البوذية بوجه عام لم تقدم دستورا سياسيا، بل قدمت ميثاقاً أخلاقياً، لذا يمكننا النظر إلى الدستور الذي وضعه "كوتيلانشا ناكيا" وزير الإمبراطور "تشاندر جوتيا" نحو عام ٣٢٠ ق.م في كتابه "ارذاشاسترا" وهو أول الدساتير السياسية الهندية التي فصلت بين الدين والدولة وأخذت بمبدأ الغاية تبرر الوسيلة في ميدان الحكم والتشريع، وأقام نظام الدولة على مبدأ الشورى، والقوانين التي تجعل الملك يملك ولا يحكم .

وإذا جاءت الحكمة المصرية والهندوسية مكبلت بالنصوص المقدسة ومقيدة بالأعيب الكهنة، فإن الفلسفة الصينية قد تحررت تماما من السلطة الثيوقراطية وحاولت صياغة دستور يستمد أسسه من الواجب الأخلاقي والسلوك العاقل والأعراف والتقاليد الاجتماعية، التي تهدف إلى استقرار المجتمع وتحقيق السعادة بين أفرادها، وتعمل في الوقت نفسه على تقدم البلاد، ويبدو ذلك بوضوح في الطابع العملي الفلسفي الذي وضعه "جو جنج" (ت نحو ٦٢٠ ق.م) في دستوره المسمى "الحو-لي" الذي فصل فيه تماما بين الدين والسياسة، وجعل سلطة الإمبراطور الإلهية

وأعرافه وتقاليده، فراحوا ينشدون الحرية والعدالة والأمن من منظور أرستقراطي عقلائي، ويتصورون الدساتير ويضعونها في بناء فلسفي ويصوغونها في ثوب لغوي دقيق يمتاز عن الحكمة الشرقية بالوحدة النسقية والقدرة الفائقة على التنظير للقضايا العملية التي يلفظها الواقع، وجاءت الفلسفة الهومرية لتؤكد مشروعية الحكومة الأبوية وتعطي للحاكم سلطة القضاء والدفاع عن المدينة والإشراف على أداء الطقوس الدينية، وذلك بجانب سلطة المجالس الشعبية التي يمثلها رؤساء القبائل، والعشائر ولا يسمح لدونهم من طبقات المجتمع المشاركة في التشريع ووضع القوانين، وتبدو المحاولة الأولى لتصور القوانين الحاكمة مع الشاعر والمؤرخ الأثيني ثيوكيدديدس (نحو ٤٦٠ ق.م) ورصيفه المصلح والمشرع سولون (ت ٥٥٩ ق.م) فقد ذهب الأول إلى ضرورة تقديم الأخلاق على قوانين السياسة وذلك لتحقيق العدالة حتى في الحرب التي تنشب لدفع الأعداء وتأييد العصاة، واجتهد الثاني في غرس روح العدالة بين المواطنين الأثينيين، فألغى الاسترقاق بسبب الاستدانة وساوى بين المواطنين في الحقوق والواجبات، وجعل معيار الاشتراك في الجمعية الشرعية والقضاء هو الذكاء والمهارة والعلم والأخلاق، ودعا إلى ضرورة غرس الفضائل في الدولة المدينة ليصبح

الدينيوية تحول بين الحاكم والإصغاء لتعاليم الآلهة، أما الشعب فهو الذي يعي ويسمع وينطق باسمها، وعليه فالأمة هي مصدر السلطات وحب الشعب للملك هو معيار صلاحه، والحكومات الناجحة هي التي توفر الأمن والسلام الاجتماعي والحياة الكريمة والرعاية لكل أفراد الشعب، وتصون في الوقت نفسه كل التعاليم الدينية والأخلاقية التي يدين بها العقل الجمعي. ثم خلفه تلميذه مانثيوس (ت نحو ٢٨٩ ق.م) الذي حاول الحد من مثالية التعاليم الكونفوشية وأكد أن الشعب هو مصدر السلطات وأنه صاحب الحق في اختيار الحاكم وإقرار القوانين وتقويم السلطة الحاكمة والثورة على كل أشكال الاستبداد، وأكد أن سبيل النصح والإرشاد غير كاف لصلاح المجتمع بل وضع دستور تحدد فيه حقوق الشعب وواجبات الأفراد نحو الدولة وتعين فيه سلطات الحاكم والقوانين التي تسيير الحكومة وتنظم الضرائب والعمل في المرافق وتزيل الهوة بين الطبقات وتربط بين أفراده برباط التضامن والتكافل والتعاون بين الفلاسفة والعلماء والعمال والفلاحين.

وقد تأثر فلاسفة اليونان بحكام الشرق في تصورهم للقوانين الحاكمة للمدينة وأشكال الحكومات وطبيعة السلطة، وذلك في ضوء ثقافة العقل الجمعي وطبيعة المجتمع اليوناني

على حساب مصلحة الشعب، فيتولد الصراع الطبقي بين المواطنين ، كما يعد الفوضوية والحكومات الاستبدادية أسوأ الأنظمة التي تحكم المدينة ، وجعل أفلاطون القدرة على استيعاب المعارف في دور العلم، هي المعيار الذي يعول عليه في تحديد قدرات أفراد المجتمع دون أدنى تمييز بينهم في الجنس أو الأصل، علماً بأن المواطن عنده هو الحر ودونه من العبيد لا حقوق لهم في المدينة .

وقد أدرك أفلاطون في شيخوخته أنه ليس هناك ضامن لعدالة الحاكم الفيلسوف إلا خصاله ، فعدل عن هذا المعيار وجعل القانون أو الدستور هو الضامن لإقامة العدالة، وبات الفيلسوف الحاكم بذلك خادماً للشعب والعدالة معا، وقد ذكر ذلك في محاورتيه "السياسي" و "القوانين"، وترتب على ذلك كله إعادته النظر في تقييمه لنظم الحكم ، وبين أن أفضل الحكومات هي التي تتمسك بالدستور العادل وتحترم القضاء ودين المدينة وتعمل بمبدأ الشورى وتراعي الفروق بين دخول الأفراد على نحو لا يتجاوز الحد الأقصى عن الحد الأدنى بأربعة أضعاف وتقمع الفوضويين والأشرار، غير أنه لم يتخلص من الطبقة التي يعلوها المواطنون الأرستقراطيون المثقفون الساسة ثم الجنود، وأخرج الغرباء الأحرار ثم العبيد

الحب والوئام والسلام الاجتماعي هو الدستور الحقيقي الذي يربط بين الحاكم والمحكوم.

ثم تناول أفلاطون (ت ٣٤٧ ق.م) مفهوم العدالة ليجعله قاعدة دستورية حاكمة للقوانين التي تحكم المدينة، وذلك خلال محاورتيه (الجمهورية، والقوانين) فالدولة العادلة هي التي تضع كل فرد من أفرادها في مكانته المناسبة، وتسد له من الأعمال ما يتفق مع قدراته، والفرد العادل هو الذي يعتنق هذه القاعدة ويطيع القوانين التي وضعت لتنظيم المجتمع وأعطته من الحقوق ما يتناسب مع قدراته ، وعليه يجب تولية الفلاسفة مقاليد الحكم والتشريع وذلك لأن معرفتهم بالفضائل وحبهم للحكمة وقربهم من مثال المثل ((الخير الأعظم)) ينأى بهم عن الشهوات وارتكاب الحماقات والشور والظلم، فالحاكم العادل هو الفيلسوف ، وقد رغب أفلاطون عن النظام الديمقراطي في السلطة، وذلك لأن إرادة الشعب لا تكفي لتنصيب الحاكم، فقد تأتي الكثرة بعصبة من الجهلاء يستبدون ويدمرون المدينة، وذم كذلك حكم القلة (الأوليغاركية) أصحاب السلطة العسكرية لأنه أقرب إلى العصائية والاندفاع والعنف منه إلى الحكمة والحكمة في التخطيط والتنظيم، وكذا حكم النبلاء أصحاب الثروات ، وذلك لأن لا هم لهم سوى جمع الثروة وإن كان ذلك

من صفة المواطنة، ولم يعترف صراحة بأحقية المرأة في رئاسة المدينة.

وقد تعرض تصور أفلاطون للدستور للكثير من الانتقادات وأهمها انتقاد تلميذه أرسطو (ت ٣٢٢ ق.م) الذي يعد أكثر فلاسفة اليونان عناية بتحليل بنية الدساتير السابقة عليه، إذ قام بتقد نحو ١٥٨ دستوراً أهمها: دستور فلياس الخلقيدوني، دستور أبو داموس الملطي، دستور لقدونيا، الدستور الكريتي، دستور قرطاجنة، وانتهى في كتبه "الأخلاق"، "السياسة"، "الخطابة"، إلى أن الدستور أعم من القوانين وهو سابق عليها ولا يخضع لها في حين يجب خضوعها له، والدستور بمثابة العمود الفقري للدولة وبالتالي إذا انهار تغير هيكل الدولة، وإذا تلاشى تلاشى الدولة. وهو كذلك النظام العام للسلطة الذي تمارس الدولة من خلاله ووظائفها ويتضمن مقر السيادة في الدولة وعدد المؤسسات الحكومية وطبيعتها والعلاقة بينها ووضع موظفيها وأسلوب التوظيف وهو الضامن لكل الحريات وتحقيق العدالة، وذلك بفصله بين الهيئة التشريعية والهيئة التنفيذية والسلطة القضائية، ولا تتمدن الدساتير فجأة لأن في ذلك هدم لكل نظام الدولة، فالثورات الإطاحية وحدها هي القادرة على هدم الدساتير وإلغائها، لذا نجد أرسطو يحذر من قيام الثورات مبيناً أن

الغاية الأولى للدساتير يجب أن توجه نحو العمل من أجل رخاء المواطنين ورعايتهم والضرب على يد المفسدين والمرتشين وأصحاب النفوذ والمستبدين، وقد وازن أرسطو بين حق النخبة المبدعة وحق المواطنين في الإدلاء بأرائهم في التشريعات الرئيسية قبل سنّها أو تعديلها، والمواطن عنده هو اليوناني الحر الذكر البالغ القادر على إعالة نفسه وأهله، ويخرج أرسطو النساء والفلاحين والعمال والعيبد والمجرمين من دائرة العمل السياسي.

ويرى أرسطو أن هناك ثلاثة نظم دستورية صالحة وهي الملكية والأرستقراطية والجمهورية الدستورية - التي تقودها الطبقة الوسطى - ومعيار صلاحها ليس في ذاتها، بل في قدر توائمتها مع الواقع وعملها من أجل المنفعة العامة وتقديمتها الرفق على الشدة والتزامها بفضيلة الاعتدال وابتعادها عن الشطط والتطرف، وامتثال حكوماتها ومواطنيها لما فيها من شرائع وعدد القائمين على تنفيذها.

أما النظم الفاسدة فتتمثل في: الطغيان والأوليغاركية والديماجوجية .

ولم يصف الرومان على التراث اليوناني شيئاً يعتد به في هذا السياق اللهم إلا ظهور المصطلح^(٤) (aconstitutio)، إذ قاموا بجمع القوانين وترتيبها وعدلوا بعض المفاهيم مثل

أما أول تدوين للقوانين الرومانية فكان في عهد قسطنطين نحو ٥٣٠م، وكان ينقسم إلى ثلاثة أقسام (القانون الطبيعي، القانون العام، القانون المدني، للمواطنين الرومان، القانون الشعبي، للرعايا الأجانب).

ومن أكثر الدساتير اليونانية استبدادا في حكم الولايات هو دستور (وثيقة الخنومون) الذي أعلنه أكتافوس (كايوس يوليوس أو كتافيانس) (ت ١٤م) إمبراطور مصر وكان يشتمل على ١١٥ بندا، وكان مضرب المثل في العسف والاستبداد ويبدو ذلك في نظرتهم للمصريين، إذ اعتبرهم أقل من العبيد، ومن ثم ليس لهم أدنى حقوق في الدولة، وظل هذا الدستور يعمل به لمدة تقرب من سبعة قرون، انتهكت فيها كل حرمان المصريين وحقوقهم الإنسانية.

ويمكننا أن نلاحظ من تتبعنا لأجنة الدساتير في الحضارات الشرقية القديمة والفلسفة اليونانية والرومانية أنها قد اصطبغت بالبنية الثقافية التي نشأت فيها، وأن جميعها حاول التأليف بين القيم العقلية والروحية الراقية وطبيعة السلطات القائمة واحتياجات الواقع الاجتماعي لتقدم الشعب، ويمكننا الوقوف كذلك على تلك الثنائية - التي شكلت جوهر الدساتير - المتمثلة في الفكر الديني الموروث، والحكمة الفلسفية المتطلعة للتقدم والرقى، تلك التي أكدت أن

الدولة والمواطنة، واعترفوا بحقوق المواطنين الرومان في الاعتراض على السلطة الحاكمة بوصفهم أصحاب السلطة الحقيقية، ونظروا للدستور على أنه شكل من أشكال العقد الحكومي وقد أبرم بين الشعب الروماني صاحب السيادة (Imperium) الحقيقية والحاكم صاحب السلطة الفعلية عقداً تنازل الطرف الأول بموجبه عن سيادته للطرف الثاني لإدارة الدولة وتسييسها، وذلك بموجب دستور يقضي بأن الملك ينصب بالانتخاب ويعاونه في الحكم مجلسان هما :

مجلس الشيوخ (السناتو) ويتألف من مائة عضو من الأشراف والنبلاء، ومجلس الجمعية الشعبية وكان يتألف من رؤساء القبائل وذلك في الفترة السابقة على عام ٥٠٨ ق.م. فقد رغب الرومانيون عن النظام الملكي واتخذوا النظام الجمهوري الدستوري عوضا عنه، وذلك عقب ثورتهم على آخر ملوكهم (تركوينوس سوبريوس) (ت ٥٠٩ ق.م) عام ٥١٠ ق.م، وكان الدستور الجديد يقضي بانتخاب حاكمين (قنصلين) يتمتعان بسلطة الملك الكاملة ينصبهما مجلس الشيوخ ويشرف على أعمالهما، الأمر الذي جعل السلطة الحقيقية في يد الأشراف والنبلاء والإقطاعيين الذين تشكل منهم مجلس الشيوخ، وقد بلغ عددهم ثلاثمائة عضو. أما مجلس الجمعية الشعبية فقد أصبح مجلسا صوريا.

الوضعي في ظل سلطة الكنيسة ومقولة الحق الإلهي، وذلك باستثناء بعض الاجتهادات عند توما الأكويني (ت ١٢٧٤م) ومارسيل دي بادو (ت ١٣٤٣م)، فقد حاول الأول وضع معايير للحاكم العادل والعلاقة بين التشريع الإلهي والقوانين الوضعية وحدود سلطة الحاكم الزمني (الملك) وسلطة الكنيسة، وانتهى إلى ضرورة تقديم الفضائل الأخلاقية على منطق السياسة، وذلك في سن القوانين وتسييس أمور الدولة، وعليه ينبغي على الحاكم الزمني (الملك) التحلي بالعفة والرحمة وعشق العدالة والعزوف عن الشهوات الدنيوية والتطلع للسعادة الأخروية حيث ملكوت الرب، والتواصل مع رعيته في كنف صداقة عاقلة تربط بينهما، فالاستبداد والكراهية دستور الطغاة والأشقياء الذين لا ينعمون بالسعادة في الدنيا ولا الآخرة، ومن ثم فأفضل النظم السياسية هو القائم على حكم الملك القوي العادل ثم النخبة والديمقراطية التي تحترم القوانين، وعليه يجوز توما الأكويني الثورة والخروج على الحاكم المستبد المعتصب للحكم دون إرادة المواطنين، فالمواطن الحر لا ينبغي عليه طاعة إلا من وافق ملكه عدالة السماء. لذا ينبغي خضوع القوانين الوضعية للدستور الإلهي الذي يحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى

فساد الدساتير في تغلب أحد أطراف الثنائية على الآخر، فتزايد سلطة الكهنة يؤدي إلى استبداد الحكام وتخلف الأمة، كما أن الشطط في المثالية والتصورات اليوتوبية أو الانغماس في المادية وإهمال الجانب الأخلاقي والديني والروحي، يؤدي إلى نفس النتيجة أعني الفوضى واستبداد الأرستقراطية الفلسفية وضياع حقوق الشعب.

وتعد الدساتير الرومانية حجر الزاوية الذي انتقل فيه الصراع من ثنائية رجال الدين والشعب، إلى الحاكم والنبلاء من جهة، وأصحاب السلطة الحقيقية الذين يمثلهم المواطنون من جهة أخرى، الأمر الذي يبرر ظهور ما أطلقت عليه الكتابات التاريخية السياسية العقود السياسية أو العقود الاجتماعية، ولا غرو في أن جل التصورات التي ظهرت في العصر الوسيط المسيحي على وجه الخصوص قد تأثرت بالتصورات اليونانية والرومانية، ولا سيما عند الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق أو الفصل بين السلطة الملكية الزمنية وسلطة الكنيسة الثيوقراطية، ثم تصورات فلاسفة العصر الحديث سواء في أوروبا المسيحية أو في الفكر الإسلامي المعاصر.

وإذا ما انتقلنا إلى فلسفة العصر الوسيط المسيحي فسوف ندرك غياب تصور الدستور

الرغم من محاولة توما الأكويني التوفيق بين التراث السياسي اليوناني والروماني من جهة، واللاهوتي الأوغسطيني من جهة ثانية، وكتابات الفارابي وابن سينا من جهة ثالثة في حديثه عن القوانين الحاكمة (الدستور)، إلا أنه لم يستطع التخلص من المسحة الدينية التي سادت فلسفة العصر الوسيط، وانعكست بدورها على تصورات الفلاسفة للدساتير، فلم يستطع مسايرة السفسطائيين وشيخرون في القول بالمساواة بين الأحرار والعبيد في الدولة، ولا إعطاء المرأة حقوق المواطنة ولا إقرار حرية المواطن في الفكر والاعتقاد.

وعلى النقيض من هذه المسحة التوفيقية يأتي تصور مارسيل دي بادو للدستور المدني العلماني الذي استند إلى المنحى التأويلي للفصل بين الدين والدولة والسلطة الروحية والسلطة الزمنية، وشريعة السماء والقوانين الوضعية، فذهب إلى أن الكتاب المقدس هو الذي فوض الإنسان في وضع القوانين الدنيوية التي تتناسب مع احتياجات المجتمع وطبيعة العصر، وعليه فالدستور الوضعي هو المرجع الأساس لقوانين الدولة وهذا لا يعني تخليه عن القيم الروحية والمبادئ الأخلاقية التي حث عليها الدين، بل ينبغي على تشريعاته ألا تتعارض مع مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على أساس أن

هذا المبدأ السبيل إلى السعادة والأمن والاستقرار والسلام والعدالة في الدولة، ولا يعني ذلك في رأيه أن يستولي الكهنة على الحكم ولا أن يكون الملك أحد آباء الكنيسة، ولا خضوع القوانين المدنية إلى السلطة الدينية، ولا إشراف الكنيسة على مواد الدستور التي وضعها الحاكم والشعب، بل يخضع البابا والكهنة بوصفهم مواطنين إلى قانون الدولة، وعليه فحرية الفكر والاعتقاد لا تخضع لمحاكم التفتيش الكنسية، بل تنظمها القوانين الوضعية، وأن أية تعديلات في القوانين يضطلع بها المجالس التشريعية المدنية، ويفاضل مارسيل دي بادو بين نظم الحكم فينزع بتأثير من أرسطو إلى أن أفضل الحكومات هي التي تعمل من أجل تحقيق العدالة، وتنشد المصلحة العامة لجميع المواطنين، وهي على ترتيب الأفضلية (ملكية القوي العادل، أرستقراطية المستنيرين، الديمقراطية الدستورية) وهي بطبيعة الحال مناهضة للحكومات المستبدة وحكم الأقلية الفاسدة وأكثرية العوام المهمجة، وعليه يرى مارسيل أن الحاكم الأفضل والحكومة المثلى يتم تنصيبهم عن طريق الانتخاب الذي يعبر عن قناعة ورضا المواطنين بمن يحكمهم، شريطة أن تتوافر فيهم عدة خصال (الحكمة، الأناة، الشجاعة، العدالة، الرحمة، المروءة،

الإسلامي هي الحكم بما أنزل الله، وعدم وضع أي تشريع يناقض ما ثبت تحريمه أو ما اتفق أهل الرأي على إباحته، وعليه فمن يخرج على حاكمية الله يبيت فاسقا وفاجرا وظالما.

وقد عكفت جل الكتابات الفقهية والكلامية والفلسفية على توضيح حقوق الراعي والرعية ومبدأ الشورى وشروط طاعة المحكومين للحاكم ووظيفة الخليفة وسمات الإمارة ومفهوم العدالة والمساواة وحقوق الأغيار في المجتمع الإسلامي، فلا نكاد نلمح في كتابات الفقهاء والمتكلمين أي إشارة عن الدستور الوضعي، وذلك لأن المفهوم الراسخ في بنية الثقافة الإسلامية للتشريع العام أو القاعدة القانونية الرئيسية هو السياسة الشرعية، فنجد حديث المعتزلة والأشاعرة والخوارج عن شروط تنصيب الإمام وصفاته، وتأكيدهم أن الأمة هي مصدر السلطات (مبايعة الحاكم وعزله والإشارة عليه ويستفتى علماءها في قبول المستحدث من القوانين ويصان قضاتها عن بطش السلطان وهواه)، وغير ذلك من أسس بناء التشريع مستمد جميعه من الثابت العقدي.

و يمضي فلاسفة الإسلام على الضرب عينه فنجدهم يضيفون على ما تقدم شيئا من التوسع والإيضاح عن مفهوم الدولة وأهمية الدين في التشريع وسن القوانين وإبرام

الدراية بمتطلبات السياسة والحكم، التفاني في خدمة المواطنين ورعايتهم وتأمينهم وحمايتهم واحترام كرامتهم) وقد حقق دي بادو بهذه الشروط قدرا عظيما من المساواة بين المواطنين في الترشيح لمنصب الحاكم والاشترك في تسييس أمور الدولة، فلم يشترط نبل الأصل ولا ثراء العائلة، كما أعطى دي بادو للمواطنين حق الثورة على الملك الظالم والحكام الطغاة المحتالين الذين نقضوا ما اتفقوا عليه مع منتخبيهم (الحرية والعدالة والمساواة والأمن والاستقرار واحترامهم للدستور)، ويسند مارسيل دي بادو للجمعية التشريعية التي يقرها الحاكم وينتخبها الشعب - المشكلة من النخبة المستنيرة والقضاة وأصحاب الدربة والدراية بالأمور السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلماء - مهمة صياغة الدستور أو القانون الأساسي، ثم عرضه على الشعب لإقرار العمل به أو تعديله، كما تقوم هذه النخبة بتبصير المواطنين بما تضمنته قواعد هذا الدستور والفائدة التي سوف تعود عليهم من تطبيقه ومضار مخالفتهم له.

وإذا ما انتقلنا من الفكر المسيحي إلى التصور الإسلامي للدستور فسوف نجد أن القضية الرئيسة التي تشكل جوهر الدستور

فالدولة القوية هي القادرة على صون حدودها والذود عن أهلها ونشر السلام بين جيرانها وتأمين مواطنيها، ذلك فضلا عن إقرارهم حقوق المرأة السياسية في البيعة والمعارضة وتولي بعض المناصب الحكومية والتحاقها بالجيش، واختلافهم فيما بينهم على تنصيبها لكرسي القضاء أو الولاية الكبرى، فأجاز ابن حزم مشاركتها في أمور السياسة فيما عدا الولاية الكبرى (رئاسة الدولة) في حين لم يمانع ابن رشد من توليها الأمرين، وقد توسعوا في تحديد شروط الحاكم، وذلك بتأثير من فلسفة أفلاطون وأرسطو، وانتهوا إلى أن الحاكم الأمثل هو الحكيم الورع القادر على استيعاب أصول الشريعة ومقاصدها، وهو القوي العادل الشجاع الذكي الحاذق العارف بأصول الحكم وتسييس الحكومة ورعاية جميع أفراد الأمة، وهو المنوط بنشر الفضائل والعلم والأمن والأمان والعزة والمنعة والكرامة والمساواة في الدولة، وهو السليم في الخلق، والفصيح في الكلام، والمفضل بالبيعة وحب الرعية وقناعتهم به، والمصاحب للعلماء، والمهذب لعماله - ولم يخالف شرط البيعة سوى الشيعة الإمامية والإسماعيلية فهي عندهم بالنصب والنصر والتعيين - ، ويؤكد المعتزلة وابن حزم حق الرعية في الثورة على الحاكم وخلعه، إذا ما نقض شروط البيعة، في حين يتمسك الفقهاء

المعاهدات، ويبدو ذلك جليا في كتابات كل من شهاب الدين بن أبي الربيع (ت ٨٤٢م) والفارابي (ت ٩٥٠م) وابن مسكويه (ت ١٠٣٠م) وابن سينا (ت ١٠٣٧م) والماوردي (ت ١٠٥٨م) وإخوان الصفا وابن حزم (ت ١٠٦٤م) ونظام الملك الطوسي (ت ١٠٩٢م) والغزالي (ت ١١١١م) وابن رشد (ت ١١٩٨م) ابن القيم الجوزي (ت ١٢٠٠م) ومحمد بن علي ابن الطقطقي (١٣٠٩م) وابن تيمية (ت ١٣٢٨م) وابن خلدون (ت ١٣٣٢م)، وجميعهم يتفق على جعل الدين القاعدة الرئيسة لصلاح المجتمع واستنباط الأحكام المنظمة لأمر السياسة، وأن الأخلاق هي المدخل الطبيعي لتدبير أمور الدولة بداية من صلاح الحاكم ووضع الدستور المنظم للعلاقة بين الحاكم والمحكومين من جهة، وطوائف المجتمع وطبقاته من جهة ثانية، وضبط سلوك المواطن في المجتمع السياسي من جهة ثالثة، وتفعيل قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة رابعة، ونهاية بتقديم المصلحة العامة على المصالح الفردية الخاصة، ومن ثم لا يحق لطائفة أو جماعة شق عصا الطاعة والخروج على دستور البلاد وسلطان الدولة أو الحاكم ما دام يقيم العدل ويحكم بما أنزل الله، وسلطان الدولة عندهم لا يمثل أهمية في الداخل فحسب، بل إن دوره في الخارج أكبر

والحكم، وهذا النسق بطبيعة الحال يختلف عن علم السياسة الذي يبدأ من استقراء الواقع ليتعرف على مشكلاته وظواهره، ثم يبحث لها عن حلول في شتى الحقول المعرفية بغض النظر عن مصدرها، مغلباً مبدأ المنفعة العامة ومقدماً الغايات على الوسائل والتجريب على المثل والمبادئ.

والمعارف الفلسفية السياسية عند فلاسفة الإسلام تبدو علمًا تقويمياً لا تقريرياً أي ذا طابع معياري يوجه الواقع في كل عصر بعد دراسة مشكلاته وتبين طبائعه ووزن حلوله بمقاييسه ومعايره، أي أنه يخضع المتغير للثابت، وذلك عن طريق التوفيق تارة والتقويم تارة أخرى، أضف إلى ذلك أن جل فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم الغزالي وابن تيمية وابن خلدون نظروا إلى الحاكم على أنه خليفة الله في تسييس الدولة الإسلامية " إن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسطان أمر مطاع "، إن هذا المنصب " نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به ، تسمى خلافة وإمامة والقائم به خليفة وإمام " .

وعلى الرغم من هذا المنحى الديني الذي انتهجه فلاسفة الإسلام في تصورهم للدستور فإن جميعهم يؤكد أن ما جاء به الشرع لا يخالف العقل ولا يناهض الحريات

بأن الخروج على الحاكم مشروط بمروقه عن الملة أو إتيانه بفعل أو أمر أو بدعة أو قانون أو سنة مخالفة لأصول الشرع وثابت العقيدة (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)، كما ينزع الجمهور إلى أن الخروج على الحاكم لا يقع إلا بحكم أهل الحل والعقد على خطأه ومخالفته لمهام وظيفته، وذلك لأن العوام وأصحاب الهوى لا يدركون ذلك، فلو أبيضت الثورة على الحاكم لوقعت الفتن وعمت الفوضى، كما بين ابن تيمية أن الصبر على الظلم أأمن من الثورة على الطاغية المتجبر صونا لدماء المسلمين.

وينزع الماوردي إلى أن العلاقة بين الحاكم والأمة علاقة اتفاق ومشورة، قوامها حماية الدين والمساواة والعدل في تطبيق الحدود وتوفير الأمن والأمان والرخاء للرعية، ويجيز تولي الحاكم عن طريقين إما اختياره من أهل الحل والعقد - وقد خالفه في ذلك ابن حزم وابن تيمية واشترطا البيعة من كل مكلف بالغ عاقل - أو بعهد من قبله ، كما يجوز للأمة فسخ عقد البيعة إذا ما أدخل الحاكم بشروطها.

ويمكننا بناء على ما تقدم إدراك أن المباحث السياسية عند المسلمين تشكل نسقا فلسفيا ذا مرجعية عقديّة يعنى جد عنايته بالكشف عن أصالة المعايير وحجية القيم التي يدين بها ويجعلها دستورا للسياسة

ولا يتعارض مع الطبيعة التي فطر الله عليها الإنسان، وأن الحدود الشرعية هي العقوبات السماوية الرادعة لقمع الفاجرين والمفسدين في الأرض، أما تسييس أمور الدنيا فهي متروكة لأهل الحل والعقد وعلماء الأمة والمجتهدين في كل عصر، وذلك تبعاً لدرابتهم بالمقاصد الشرعية فيضعون من التعاذير ويسنون من القوانين وفق القواعد الضابطة لدرء المفاسد وجلب المصالح.

ونخلص مما تقدم إلى أنه على الرغم من عدم استخدام مصطلح دستور في الفكر السياسي المسيحي والإسلامي، إلا إننا نجد مفهومه ومضمونه واضحاً في كتابات الفلاسفة الذين عرفوه بأنه أصل القوانين أو قاعدة التشريع، كما يمكننا ملاحظة أن الفكرة الرئيسة التي أثرت في بنية تصور الدساتير في هذه الحقبة، هي كيفية التوفيق بين الدين والدولة أو القانون الإلهي والقانون الوضعي، والقدرة على المواءمة بين سلطة الملك القوي العادل وحقوق الأمة أو الشعب الذي يرد إليه أصل السيادة والمشورة في الأمور التي لم يقطع الشرع فيها بحكم، ولم تتطور هذه النظرة وتبديل هذه القضايا إلا في العصر الحديث حيث الفكر السياسي العلماني الغربي الذي فصل تماماً بين الدين والسياسة في تصوره للدساتير.

لم يهمل فلاسفة الغرب في تصوراتهم للدساتير تحديد القاعدة التي تحمل عليها القوانين ولا الشروط التي يجب توافرها في الحاكم والمهام المنوط بها والصفات التي يجب طبعها فيه، ولا حقوق الشعب وأشكال الحكومات ونظام الدولة وكيفية التشريع وسن القوانين، ولكنهم توسعوا - إضافة على ذلك - في بسط القواعد العامة أو القيم الفلسفية التي يجب توافرها في الدستور، واجتهدوا في صياغتها في سياق دقيق يضمن سلامتها ويصعب التلاعب فيها.

فهاهو مكيافيلي (ت ١٥٢٧ م) يؤكد مدنية الدستور، ولا يشترط في الحاكم معرفته بأمور الدين، بل أوجب عليه التحلي بالأخلاق الحميدة واحترامه للدين السائد في المجتمع، والدرابية بقواعد السياسة وأصول الحكم، والقدرة على حماية القانون الذي يمثل سلطة الدولة، وردع الخارجين عليه، والحنكة في الجمع بين الرحمة والتجبر، والشدة واللين، والكرم والبخل، والعصا والجزرة، والاحتياط والحزم في تصديه للأمور السياسية، والابتعاد عن كل أشكال الرذائل التي تدفع رعيته لكراهيته أو احتقاره، وعدم مصاحبة الحمقى، والعزوف عن التواكل، وعدم الاعتقاد في الحظ والمصادفة.

وينزع هوبز (ت ١٦٧٩ م) إلى تصور الدستور على أنه عقد اجتماعي بين الشعب

والحاكم يتنازل فيه الطرف الأول تنازلاً نهائياً ومطلقاً عن كافة حقوقه الطبيعية للطرف الثاني وذلك بمحض حريته واختياره، وإذا ما وقع ذلك العقد وجب على الطرف الأول الامتثال طائعا أو مكرها لقوانين وشرائع الطرف الثاني، وقد أراد هوبز بذلك إجراء عملية حل وإبدال لبعض المفاهيم والقيم، إذ خير المواطنين بين الفوضوية والتشتت وانعدام الأمن الذي تدفعهم إليه طبيعتهم الشريرة، والتنازل عن الحرية والعيش في ظل مدنية وقانون يحميهم من الفوضى وعدم الاستقرار، ووضع الملك المدني العلماني عوضاً عن المسيح إذ كانت الفكرة السائدة في العصر الوسيط أن الإنسان الحر هو الذي يخضع طائعا لإرادة السماء، فيصبح بذلك في كامل حريته، بعد تخليه عن إرادته الإنسانية التي كانت تقوده إلى الشرور والشهوات، وبات شعار الملك (لا تظنوني جئت لأغرس شجر الزيتون للجوع والمستضعفين بل لأقرع طبول الحرب وأطيح برؤوس العصاة والمتمردين)، وعلى ذلك يرفض هوبز كل أشكال التمرد على هذا العقد مادام الطرف الثاني (الحاكم المستبد العادل) يقوم بأداء واجباته ألا وهي توفير الحماية والعدالة والأمن لكل مواطني الدولة، أما إذا أخفق في أداء مهمته وأدرك الشعب عدم جدوى خضوعهم له يحق لهم الثورة عليه والإطاحة به وفسخ العقد، أما عن صفات

والحاكم يتنازل فيه الطرف الأول تنازلاً نهائياً ومطلقاً عن كافة حقوقه الطبيعية للطرف الثاني وذلك بمحض حريته واختياره، وإذا ما وقع ذلك العقد وجب على الطرف الأول الامتثال طائعا أو مكرها لقوانين وشرائع الطرف الثاني، وقد أراد هوبز بذلك إجراء عملية حل وإبدال لبعض المفاهيم والقيم، إذ خير المواطنين بين الفوضوية والتشتت وانعدام الأمن الذي تدفعهم إليه طبيعتهم الشريرة، والتنازل عن الحرية والعيش في ظل مدنية وقانون يحميهم من الفوضى وعدم الاستقرار، ووضع الملك المدني العلماني عوضاً عن المسيح إذ كانت الفكرة السائدة في العصر الوسيط أن الإنسان الحر هو الذي يخضع طائعا لإرادة السماء، فيصبح بذلك في كامل حريته، بعد تخليه عن إرادته الإنسانية التي كانت تقوده إلى الشرور والشهوات، وبات شعار الملك (لا تظنوني جئت لأغرس شجر الزيتون للجوع والمستضعفين بل لأقرع طبول الحرب وأطيح برؤوس العصاة والمتمردين)، وعلى ذلك يرفض هوبز كل أشكال التمرد على هذا العقد مادام الطرف الثاني (الحاكم المستبد العادل) يقوم بأداء واجباته ألا وهي توفير الحماية والعدالة والأمن لكل مواطني الدولة، أما إذا أخفق في أداء مهمته وأدرك الشعب عدم جدوى خضوعهم له يحق لهم الثورة عليه والإطاحة به وفسخ العقد، أما عن صفات

ويمكننا تلخيص العقد الذي وضعه لوك وجعله تصورا للدستور في تلك الشروط التي ألزم بها الطرفين - أي الشعب وسلطة

يمثله العقل الجمعي للأمة، والثاني الدولة والحكومة والهيئات المنظمة للمجتمع، وهي بطبيعة الحال وليدة إرادة الطرف الأول وخاضعة له رغم خضوعه لدستورها، ويكفل لوك حق الاعتراض والمقاومة للأفراد إذا ما عطل القانون وانتهكت حقوقهم أو اعتدي على حرياتهم حتى لو كان ذلك بأمر من الملك، كما يحق للشعب التظاهر وإعلان التمرد والعصيان والقيام بثورة ضد استبداد الحاكم وجزاء لحياته للأمانة ونقضه لشروط العقد المبرم بينهما.

ولم يقيم مونتسكيو (ت ١٧٥٥م) بوضع تصور للدستور على غرار لوك أي لم يقدم لنا مشروعاً لعقد اجتماعي شأن معاصره وصديقه جان جاك روسو- كما سيأتي بعد- بل عني جد عنايته بالتمييز بين مفهوم الدستور والقوانين (الطبيعي والوضعي)، (قانون الشعوب، قانون سياسي، قانون مدني) وهو الذي أدخل هذا المصطلح على القاموس السياسي الفرنسي لأول مرة في كتابه "روح القوانين" الذي بين فيه أن الدساتير لا يمكن المفاضلة بينها، وذلك لأن معيار التفضيل هو الشعب ومجموع أفراد المواطنين الذين يختلفون بطبيعة الحال من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى عصر ومن ظروف وأوضاع اجتماعية وسياسية واقتصادية إلى أخرى، وأوضح أن أفضل

الدولة- الحفاظ على الحقوق والحريات العامة التي فطروا عليها بموجب طبيعتهم الخيرة وميلهم إلى الأمن والسلام، أن الأمة المتمثلة في الشعب (أي العقل الجمعي ورأي الأغلبية) هي صاحبة السيادة والسلطة العليا في التشريع، وعليه يصبح الحاكم مفوضاً من قبل هذه السلطة لتسييس أمور الدولة بموجب القوانين التي تسنها، ويحق للطرف الأول (الشعب) إضافة وحذف وتعديل بنود العقد وفق تعاقب الأجيال وميولهم واهتماماتهم، وكذا تغيير الحكومة إذا ما عجزت عن كفل الحريات وإقامة العدالة والمساواة وحماية المواطنين ورعايتهم، ولا يحق للأقلية نقض الدستور الذي أقرته الأغلبية أو الخروج عليه لأن في ذلك تهديداً لوجود الدولة أو التمرد تعصبا لدين أو ملة وذلك لأن قوانين الدولة لا تخضع للكنيسة وليس للكنيسة حقوق في الدولة سوى التسامح لممارسة الأفراد حريتهم الدينية، ولا يحق للأغلبية سن قوانين تجور على الحريات الفردية التي لا تتعارض مع أمن المجتمع وتماسكه، كما لا يحق للأفراد الاعتداء على هيئة الدولة المتمثلة في الحكومة والهيئة التشريعية المنوطة بسن القوانين والهيئة القضائية التي تقوم بتطبيقها باسم الشعب، ويعني ذلك أن العقد الاجتماعي والسياسي عند لوك مبرم بين طرفين اعتباريين الأول

لزاما عليه إبرام الأفراد عقداً اجتماعياً فيما بينهم لضمان أمنهم وتنظيم حياتهم وتدريبهم على الحياة المدنية الجديدة وخلق سلطة سياسية غير مشخصة للعيش في سلام في دولة يسودها العدل والحرية والكرامة الإنسانية، ويتنازل الأفراد بموجب هذا العقد عن جانب من حرياتهم للأغلبية (إن من يهب نفسه للجميع لا يهب نفسه لأحد من الأغيار، بل يصبح الكل في الفرد والفرد في الكل)، وعليه لا يحق للأقلية اختراق الدستور أو نقض العقد الذي أبرم بين مجموع الشعب صاحب القوة والسيادة الحقيقية والطرف الثاني الاعتباري الذي تمثله شخصية الدولة والحاكم والحكومة المعينة، وبنفس القدر من الإلزام لا يجوز اعتداء الحكومة بصفقتها وكيلا عن الشعب على حقوق الأفراد وحرياتهم إلا بالقدر الذي نص عليه الدستور المبرم، كما لا يجوز لهيئة النيابية العامة المنتخبة لتمثل الشعب أن تدلي بآراء أو مقترحات أو تقر وضعاً مخالفاً لرأي الأمة، وذلك لأن أعضاءها مجرد تابعين للشعب أو وسطاء ذوي سيادة اعتبارية، كما أنه لا يحق لأي سلطة دون سلطة الشعب المساس بالدستور أو تعديله إلا عن طريق الاجتماعات العامة التي يقرر فيها غالبية الأفراد مدى صلاحية الدستور ويحددون المواضع التي يجب تغييرها، ويخول جانك روسو الهيئة التشريعية في إقالة الحاكم وتغيير

النظم السياسية هي التي تحترم القانون وتحسن استقراء الواقع في وضعها للدساتير، وأن النظام الجمهوري ديمقراطياً شعبياً كان أو نخبويماً أرسقراطياً أفضل من الملكية والاستبدادية، ويرجع ذلك لقوة سلطة الشعب الذي يملك السيادة الحقيقية على كل نواحي الدولة، بداية من سنه للقوانين، ومروراً بانتخابه للحاكم والمجلس التشريعي ووضع الحدود التي تميز بين السلطات الثلاثة، ونهاية بحقه في التمرد والثورة على الحكومة لاسترداد حريته وحقوقه في العدالة والمساواة، ويميز مونتسكيو بين الحرية والفوضوية، فالأولى هي التي يجب الدفاع عنها والثورة من أجلها، أما الثانية فيجب قمعها لحماية الدولة وحرية المجموع، والجدير بالإشارة في هذا السياق أن مصطلح دستور قد ذاع في الثقافة الأوروبية عقب إعلان وثيقة حقوق الإنسان عام ١٧٨٩م، ثم ورودها في الدستور الفرنسي ١٧٩١م، وذلك بفضل كتابات مونتسكيو.

ويقيم جان جاك روسو (ت١٧٧٨م) تصوره للدستور على عقد اجتماعي أيضاً انطلاقاً من اعتقاده بأن الإنسان ولد حراً وخيراً، ولكن المدنية أفسدت سجيته وأيقظت غرائزه ومطامعه وأنانيته وحبه للسلطة وأوقعتة في العنف والعبودية، ومن ثم كان

الذي جعل الثورة الراديكالية على كل أشكال الاستبداد السياسي والطبقي والديني، أساساً لبناء الدولة الشيوعية الديمقراطية وإقرار الأمن والسلام. وقد تأثرت كل الدساتير الحديثة والمعاصرة بهاتين النظريتين.

ونخلص مما تقدم إلى أن التصور الفلسفي للدساتير في العصر الحديث كان مشغولاً بوضع القيم والضوابط التي تحدد العلاقة بين الحاكم والشعب في الدولة المدنية، على نحو يجعل من الأغلبية صاحبة السيادة الحقيقية في التشريع والحكم، ويبيت الحاكم في ظل الدستور والقانون مجرد آلية فاعلة لتحقيق ما اتفق عليه العقل الجمعي من مبادئ وقيم وأسس وأهداف، وعلى الرغم من تباين الرؤى حول انتقاء النظام الأفضل الذي يكفل الحريات ويحقق العدالة والمساواة، فإن جل التصورات المطروحة أثبتت أن الاستبداد والكهنوت والأنانية والفوضى هي المعاول التي تهدم كل الدساتير، ويترتب على ذلك سقوط الدول، وانسداد الشعوب للانتفاضات والثورات التي تفرط العقود وتعتدي على الحريات وتبدد الأمن.

فلا ريب في أن هذه النظرة التاريخية قد أثبتت أن الفلسفة هي التي لفظت القيم والتصورات الدستورية، وأن ظهور المصطلح

الحكومة، كما يجيز الثورة عليهم إذا ما نقضوا أحد بنود العقد أو أخلوا بمهامهم المسندة إليهم أو أتوا بفعل يخالف الإرادة العامة، ويتفق ذلك مع تفضيله النظام الديمقراطي البرلماني على النظام الأرستقراطي والملكي، اعتقاداً منه بأنه الأنسب للدول الصغيرة التي يسهل صهر أفرادها في عقل جمعي واحد أو الربط بينهم بعقد متين، أما الديمقراطية الشعبية فأكد أنها من اليوتوبيات التي لا تتحقق إلا في عالم الآلهة، والانتخاب عند روسو هو الآلية السليمة لتنصيب النخبة المثقفة والرؤساء والأمراء والملوك، وانتهى إلى أن معيار التفضيل بين نظم الحكم هو الإرادة الشعبية وحدها، وقد أطلق الفرنسيون على نظرية روسو في العقد الاجتماعي (دستور الثورة الفرنسية) وذلك لأنه يعد أول من وضع نسفاً فلسفياً للدستور.

وقد خرجت من بين ثنايا العقد الاجتماعي نظريتان رئيستان أو لاهما الليبرالية التي تعلي من شأن حرية الأفراد والفلسفة العملية وعبر عنها جون ستيوارت مل (ت ١٨٧٢م) - في دفاعه عن الحريات العامة، وحرية الصحافة، وحرية المرأة، - والثانية الاشتراكية الماركسية التي تدافع عن الديمقراطية الشعبية، حيث نقض الطبقات وجعل كل السلطات في يد الشعب، وقد أرسى قواعدها كارل ماركس (ت ١٨٨٣م)

الألفاظ والمصطلحات التاريخية لزين العابدين شمس الدين بمعانٍ مختلفة مثل (كبير كهنة زرادشت أو الفرمان أو القواعد الأساسية لعلم من العلوم)، ومن أشهر الكتب العربية التراثية التي استخدمت هذه الكلمة كتاب (دستور الإعلام بمعارف الأعلام) لمؤلفه ابن عزم التونسي (ت ٨٩١هـ) وكتاب (اللؤلؤ المنشور في العمل بربع الدستور) لسبط المارديني (محمد ابن أحمد الدمشقي ت ٩٠٧هـ) وكتاب (رسالة في العمل بربع الدستور) لجمال الدين المارداني (ت ٨٠٩هـ). أما في اللغات الأوروبية فقد ظهرت لفظة دستور لأول مرة باللاتينية (aconstitutio) في الكتابات الرومانية - كما أشرنا - ثم ذاعت في مطلع القرن الرابع عشر وكانت تعني القاعدة السليمة أو الأصل السليم، ثم تطورت دلالتها وأضحت في القرن السادس عشر الأصل الذي يعول عليه والقاعدة الرئيسة التي يستنبط منها، وفي عام ١٧٣٠م ترددت على ألسنة الساسة الفرنسيين بمعنى القانون الأساسي (constitution) ثم انتقلت إلى الإنجليزية (Constitution). والدستور في المعاجم العربية الحديثة هو مجموعة القواعد الأساسية التي تبين شكل الدولة ونظام الحكم فيها ومدى سلطتها إزاء الأفراد، وإلى مثل ذلك ذهبت الموسوعات

في كتابات الساسة لم يكن سوى أداة للتمييز بين القانون العام أو القاعدة الرئيسة من جهة، والقوانين الجزئية والفرعية والمتخصصة من جهة أخرى، وقد تأثر الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر بهذا الزخم الفلسفي والمعرفي، وسوف يتضح ذلك من خلال حديثنا عن ظهور المصطلح في الثقافة العربية.

من المفهوم إلى الوعي في الثقافة العربية :

ترد لفظة دستور إلى اللغة الفارسية وهي مكونة من مقطعين دست بمعنى قاعدة ودر بمعنى صاحب وتنحدر جذورها من اللغة البهلوية القديمة، وقد عربت عن التركية العثمانية وضم أول اللفظة تبعاً للسياق الصرفي العربي، وأوردته معظم المعاجم العربية القديمة مثل :

تاج العروس للزبيدي و مفاتيح العلوم لابن كمال، وأساس البلاغة للزحشري بمعنى الدفتر الجامع لقوانين الملك ونظمه ويعرفه الجرجاني في التعريفات بأنه (الوزير الذي يرجع في أحوال الناس إلى ما يرسمه)، كما استخدم في سياقات مختلفة بمعنى (الإذن، صاحب الدولة والوزير الأعظم، دفتر الإيرادات والمصروفات في الدولة، القاعدة القانونية، والعهد والميثاق)، كما جاء في معجم

والدستور الإنجليزي فيمثل الدساتير غير المدونة وهي تلك التي تستمد أغلب أحكامها من الأعراف والعادات والتقاليد السائدة حتى إن وجدت بعض قوانينها مكتوبة.

ولم تعرف الدساتير في الدولة الإسلامية إلا في العصر الحديث ولا سيما في عهد سليمان القانوني (ت ١٥٦٦م) الذي أدخل العديد من النظم الاقتصادية والعسكرية الأوروبية في الحكم والدواوين، ثم في خط كلخانة بتوجيه من جمعية الاتحاد والترقي والحركة الطورانية العلمانية عام ١٨٣٩م حيث الإرهاصات الأولى للإصلاحات السياسية والنظم البرلمانية والحياة الليبرالية والدعوة الصريحة لحرية الفكر والاعتقاد والهيات النيابية، تلك الحركة التي كانت وراء ظهور العديد من القوانين المدنية في عهد السلطان عبد العزيز (ت ١٨٧٦م) الذي وافق على تشكيل لجنة شرعية للتوفيق بين القوانين الفرنسية والشريعة الإسلامية، وانتهت إلى وضع مشروع لأول دستور مدني في الحضارة الإسلامية وعرف بالقانون الأساسي وقد ساندت أوروبا هذا المشروع على أساس أنه يحمل أيديولوجيتها وثقافتها إلى بنية الفكر الإسلامي الذي أعياها وجوده وسلطته، أما الدستور العثماني فقد ظهر عام ١٨٧٦م -

والمعاجم السياسية المتخصصة في الثقافة الغربية، فالدستور هو القانون الأعلى الذي يحدد القواعد الأساسية لشكل الدولة (بسيطة أم مركبة) ونظام الحكم (ملكي أم جمهوري) وشكل الحكومة (رئاسية أم برلمانية) وهو المنوط بتنظيم السلطات العامة في الدولة من حيث التكوين والاختصاص والعلاقات التي بين السلطات وحدود كل سلطة والواجبات والحقوق الأساسية للأفراد والجماعات، ووضع الضمانات التي تكفل بناء الدولة وحرية الأفراد.

والدستور في مجمله يشكل القاعدة الرئيسة التي تحمل عليها كل القوانين فلا يجوز سن واحد منها يخالف مبدأ من مبادئه.

ويستمد الدستور شرعيته من الشعب بموجب استفتاء عام وذلك بغض النظر عن واضعيه (جمعية نيابية منتخبة، لجنة حكومية معينة، الحاكم نفسه) ولا يحق إجراء أي تعديلات عليه إلا من خلال الهيئة التشريعية أو استفتاء شعبي، ويعد الدستور الأمريكي أشهر النماذج الحديثة في القرن الثامن عشر للدساتير المدونة، وقد وضع عام ١٧٨٧م بعد استقلالها عن بريطانيا عام ١٧٧٦م، في حين لاقى الدستوران البلجيكي ١٨١٣م والروسي ١٨٦١م (المعروف بالقننة الروسية) اهتماما كبيرا في الثقافة الإسلامية الحديثة، ذلك فضلا عن الدستور الفرنسي - كما أشرنا - أما

- وكانت معظم مواده مقتبسة من الدستورين البلجيكي والروسي - وذلك عقب تشكيل مجلسي الأعيان و النواب (مجلس المبعوثان) ولجنة الدستور التي بلغ عدد أعضائها ٢٨ عضوا من علماء الدين والعسكريين وكبار موظفي الدولة وبعض الشخصيات العامة، وذلك بتخطيط من أحمد مدحت باشا (ت ١٨٨٤م) ونامق كمال (ت ١٨٨٨م)، وعقدت أولى جلسات البرلمان المنتخب في ٢٩ مارس ١٨٧٧م، وبلغ عدد أعضائه ١١٩ عضوا (٧١ من المسلمين، ٤٤ من النصارى، ٤ من اليهود) وهو أول برلمان مدني في التاريخ السياسي الإسلامي، بيد أن استبداد السلطان عبد الحميد الثاني (ت ١٩١٨م) سرعان ما دفعه إلى إقصائه عن القيام بمهامه التشريعية والرقابية بحجة أن مطالب الدستوريين مستوحاة من الفكر السياسي العلماني الأوربي الذي يتعارض مع الشريعة الإسلامية، ولم يفعل الدستور إلا بضغط من الجمعيات السرية الماسونية عام ١٩٠٨م بقرار من السلطان عبد الحميد قبيل خلعه.
- ويشتمل الدستور العثماني (المشروطة الأولى) على ١١٩ مادة وأهم ما جاء فيها :
- أن الدين الرسمي للدولة هو الإسلام.
 - مساواة المواطنين أمام القانون بغض النظر عن دياناتهم أو جنسياتهم .
- وكفل الحريات العامة (الشخصية، والعقيدة، والمدنية).
- أن الكفاءة هي المعيار الأوحـد لتولي مناصب الدولة.
- الفصل بين السلطات الثلاث (التنفيذية لرئيس الوزراء، التشريعية لمجلس المبعوثان المنتخب، القضائية للمحاكم الشرعية والمحاكم المليية لغير المسلمين والمحاكم المدنية للفصل في القوانين الوضعية).
- وقد تأثرت الولايات العربية بهذا الدستور عند وضعها لدساتيرها في الربع الأول من القرن العشرين عقب سقوط الخلافة الإسلامية.
- ونخلص مما تقدم إلى أنه على الرغم من وجود المصطلح (دستور) في الثقافة التركية فإننا نكاد نقطع بعدم تأثير مضمونه ودلالته الحديثة في جمهور العوام، بل الواضح أن الاتجاه التغريبي العلماني الماسوني المتمثل في الحركة الطورانية هو الذي روج للمصطلح والمفهوم بين المثقفين الأتراك وغيرهم من رصفائهم في الولايات العربية، وكانت لفظة مشروطة هي الأكثر ذيوعا.
- ***
- وإذا ما انتقلنا إلى الثقافة المصرية فسوف ندرك الفارق الكبير بين فكر النخبة التركية ورصفائهم من شيوخ الأزهر والتجار وشيوخ

ومغزها فعليكم أن تتخذوها دستوراً تلتزمون العمل بموجبه والسير بمقتضاه".

وقد أرسى محمد علي بإيعاز من الشيخ حسن العطار (ت ١٨٣٥ م) قاعدة جد مهمة في وضع الدساتير، ألا وهي عدم نقل مواد بعينها من دساتير الأمم مغايرة لطبيعة المجتمع المصري فلكل أمة طبائعها وعوائدها والقواعد التي تتناسب معها وذلك في قانون السياسة التي صدر في يوليو ١٨٣٧ م، وجاء فيه أيضاً أن المواطنين أمام القانون سواء وعليه فكل من ارتكب جناية يعاقب عليها بموجب قانون العقوبات الذي يعد دستوراً يعمل بموجبه. وذلك في الباب الثالث الخاص بقانون العقوبات.

وجاء في خط كلخانة الذي حرره السلطان عبد المجيد الأول (ت ١٨٦١ م) عام ١٨٣٩ م ضرورة الجمع بين القواعد الشرعية والقوانين الوضعية في تسييس البلاد، وتعد هذه القاعدة من أوائل الوثائق المكتوبة في العصر الحديث، تأكيداً أن الإسلام المصدر الأول للتشريع.

كما جاء في لائحة تأسيس مجلس شورى النواب الصادرة في ٢٢ أكتوبر ١٨٦٦ م حق الشعب في اختيار نوابه، وخضوع الانتخابات لإشراف القضاء، وقد أكدت اللائحة الأساسية الصادرة في ٧ فبراير

الحرف والصنائع الذين كانوا يمثلون الرأي العام القائد في مصر، أولئك الذين وضعوا أول شكل من أشكال الدستور في الثقافة العربية استناداً إلى الأصول الشرعية وأعني بذلك تلك المشروطة التي أبرمها نواب الأمة عام ١٧٩٥ م مع المماليك والتي جاء فيها: إقامة العدل ورفع الظلم والجور، وإقامة الشرع، وإبطال الضرائب المبتدعة والمستحدثة والإحسان في معاملة العامة.

وكتبت هذه المشروطة بشهادة القاضي وتوقيع إبراهيم بك ومراد بك ممثلي السلطة الحاكمة.

أما لفظة الدستور فقد وردت لأول مرة في الوثيقة التي كتبها محمد علي (ت ١٨٤٩ م) (قانون ترتيبات المجلس العالي) عام ١٨٣٣ م وجاء فيها:

"بما أنه من الواجب جعل ما تقتضيه مهام الحكم من مداوات المجلس المختص بنظر أمورنا ومصالحنا، خاضعاً لقاعدة ملائمة وأصول صالحة، فإن فحوى إرادتنا المتعلقة بذلك قد أمر بتحريرها وتقريرها في شبرا، وهاهي بعد تبويضها ترسل اليوم على حالتها المبينة في هذه المذكرة، فعليكم أن تقرءوها وأنتم حاضران بأجمعكم في قاعة المجلس حيث تمعنون النظر في مضمونها وتدققون في درك مدلولها، فإن تبين لكم سداد معناها

الواقع المعيش ومتطلبات المدنية، ويبدو ذلك بوضوح في كتابات رفاة الطهطاوي (ت ١٨٧٣ م) عن الوطنية والحياة البرلمانية والشورى والديمقراطية والدستور وسلطة الدولة والحريات العامة وتربية الرأي العام وليبرالية الفكر وحق الشعب في العدالة والمساواة والفصل بين السلطات وإصلاح القضاء والجمع في صياغة القوانين بين الأصول الشرعية والقوانين الوضعية الأوروبية الحديثة وتقنين سلطة الحاكم (الملكية الدستورية)، وقد انتحى المنحى التوفيقى بين السياسة الشرعية والسياسة المدنية، ونحنا نحوه أديب إسحاق (ت ١٨٨٥ م) وخير الدين التونسي (ت ١٨٩٠ م) وأحمد بن محمد بن أبي الضياف (ت ١٨٧٤ م) وعلي مبارك (ت ١٨٩٣ م) وجمال الدين الأفغاني (ت ١٨٩٧ م) ويعقوب صنوع (ت ١٩١٢ م) وغيرهم من قادة الفكر الليبرالي في القرن التاسع عشر.

وعلى الجانب الآخر نجد الوهابيين ومحمد بن إسماعيل الصنعاني (ت ١١٨٢ هـ) ومحمد بن عبد الله الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ) ومحمد بن علي السنوسي (ت ١٨٥٩ م) ومحمود شكري الألوسي (ت ١٩٢٤ م) وغيرهم من السلفيين المحدثين وجميعهم لم يضيف شيئاً يعتد به في ميدان الفكر السياسي

١٨٨٢ م حق الشعب في انتخاب مجلس النواب، وأن أعضاء المجلس المنتخبين لا يخضعون لأي سلطة تجر على حرية آرائهم، كما أن لهم الحق في مراقبة أعمال الحكومة واستجواب النظار، ومناقشة القوانين قبل إصدارها، وكذا العوائد والضرائب والاتفاقيات والمعاهدات، والنظر في المظالم.

ولا غرو في أن هذه المقابلة تكشف عن أن وجود المصطلح في ثقافة ما لا يكفي لإثبات تمدنه- كما أشرنا- بل إن وعي الرأي العام بدلالة المصطلح هو المعيار الأقوم، وعليه يمكننا أن نؤكد أن المصريين كان لهم السبق في العصر الحديث بدراية النخبة بالحقوق الدستورية التي ينبغي على الدولة الحديثة الأخذ بها، ووعي العامة بأهمية إقامة العدل والمساواة وشيوع الحريات ورفع المظالم التي لا يستقر الأمن بدونها.

الدستور بين الثابت العقدي والمتغير الحضاري في الثقافة المصرية :

وقد تأثر المستنيرون العرب في القرن التاسع عشر بهذا المنحى الفلسفي إلى حد كبير، وذلك على الرغم من دعوتهم لاقتباس النظم والقوانين الأوروبية الحديثة اقتداء بالطورانيين والدستور العثماني، وتماشياً مع

تفرق بين المسلم والأغيار في الدولة الإسلامية، وقد اتفق رواد الإصلاح الإسلامي على أنه لا يجوز الجمع في الدساتير الوضعية بين الأمور الشرعية والأمور المنافية لها، أي أن الدستور يجب أن يوضع على قاعدة أن الإسلام هو المصدر الرئيسي للتشريع.

وقد استندوا إلى قول الماوردي الذي أورده في كتابه أدب الدنيا والدين "فهذه القواعد الست - الدين المتبع والسلطان القاهر والعدل الشامل والأمن العام وخصب الدار والأمل الفسيح - التي تصلح بها أحوال الدنيا، وتتنظم أمور جملتها، فإن كملت فيها كمل صلاحها، وبعيد أن يكون أمر الدنيا تاماً كاملاً، وأن يكون صلاحها عاماً شاملاً، لأنها موضوعة على التغيير والفناء، منشأة على التصرم والقضاء" مؤكداً أن تجديد علم المقاصد وفقه الأولويات وفقه الحدود والأخذ بما انتهى إليه العلم هو السبيل الأرشدي لوضع دستور إسلامي، ويتفق هذا الرأي - أي جعل الدين هو القاعدة الرئيسة - مع ما جاء في كتابات متكلمي وفلاسفة الإسلام - كما أشرنا -، وذلك لأن الدين لا يقتصر على شعائر وطقوس متبعة، بل له وظيفة عظمى هي التربية وتوجيه الأخلاق والسلوك، فهو يمثل عنصر الرقابة الذاتية فيغني إلى حد كبير عن

أو مفهوم الدستور عما جاء في كتاب ابن تيمية "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" حيث وجوب عقد الإمامة والحديث عن تولية الأصلح والأمثل والعدل في الحكم والإنفاق والاعتدال في المصارف واضطلاع الحاكم بتطبيق حدود الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحق الرعية على الحاكم ومبدأ الشورى.

أما عن الدستور في كتابات المفكرين الإسلاميين المعاصرين فهو يعني أصول الشريعة ومصادره (القرآن، السنة، تشريعات أولي الأمر بما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية - السياسة الشرعية -، إجماع أهل الحل والعقد) ويحتجون على صلاحية التشريع الإسلامي بعدة سمات أهمها:

كفله قيمة العدالة والمساواة والحرية والمواطنة والأمن، ذلك فضلاً عن مرونته ومراعاته للتغيرات التي تطرأ على المكان والزمان وأحوال الناس ومزاج الأفراد، وبنائه التشريعات المستحدثة على تقديم درء المفسدة على جلب المنفعة وتحكيم العقل وفتح باب الاجتهاد، وقد استند أصحاب هذا الرأي على ما ورد في كتابات محمد عبده (ت ١٩٠٥م) خلال مناقشته لحقوق المواطنة وحرية العقيدة والحقوق السياسية والمساواة أمام القضاء وغير ذلك من القواعد الأساسية الشرعية التي لا

(ت ١٩١٤م) وعبد العزيز جاويش (ت ١٩٢٩م) وعبد العزيز السنهوري (ت ١٩٧١م) وغيرهم من المفلسين الذين كان لهم الدور الأكبر في تأسيس الأحزاب والحياة الدستورية في مصر، وليس هناك أدل على نظرتهم التوفيقية بين الشريعة والسياسة مع الفصل بين الدين والدولة من المواد الدستورية التي وضعوها للتعبير عن قناعتهم بأن المصريين لا يمكن تسييسهم ودفعهم إلى العمل والتقدم والمدنية إلا من خلال دستور يستند على أسس علمانية لا تتعارض مع الأصول الشرعية، و تكفل الأمن والحرية والعدالة والمساواة والكرامة دون تمييز بين المواطنين في الحقوق أو الواجبات، ويبدو ذلك جلياً في كل الدساتير التي قام المستنيرون المصريون بوضعها:

فجاء في إعلان نظام توارث عرش المملكة المصرية الصادر في ١٣ إبريل عام ١٩٢٢م. في المادتين ٥ و ٦ ضرورة أن يتولى حكم مصر ملك مسلم ولا يحق للنساء ذلك. وفي المادة ١٠ ضرورة أن يكون الوصي ذكراً مصرياً مسلماً.

وذلك جاء تماشياً مع معتقد العقل الجمعي والفكر الإسلامي السائد.

وجاء في ديباجة دستور ١٩٢٣م أن وضع الدستور على المنحى الأوربي الحديث

الزجر والعقوبة، وهو علة استقرار الأوضاع الاجتماعية وأساس العدل العام والحماية من البطش والعدوان.

وعلى الرغم من قناعة الليبراليين المصريين بأهمية الدين في ميدان الأخلاق والسياسة، فإنهم رغبوا تماماً عن ربط ظاهر النص المعبر عن الثابت العقدي بالأمر السياسية التي يفرضها المجتمع وتبدلها الأزمان والظروف والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية الداخلية والخارجية، وأكدوا في الوقت ذاته أن المبادئ الشرعية الإسلامية مرنة وطبعة، غير أنها تحتاج دوماً للمجتهدين المجددين لوضع القوانين في ضوء مقاصد النص، وقد أعرب عن ذلك قاسم أمين (ت ١٩٠٨م) وأحمد لطفي السيد (ت ١٩٦٣م) وعبد الحميد الزهراوي (ت ١٩١٥م) وأحمد فتحي زغلول (ت ١٩١٤م) ومحمد عمر المصري (ت نحو ١٩١٧م) ومحمد حسين هيكل (ت ١٩٥٦م) ومحمد فريد وجدي (ت ١٩٥٤م) وأمين الرافعي (ت ١٩٢٧م) وعلي عبد الرازق (ت ١٩٦٦م) وطه حسين (ت ١٩٧٣م) والعقاد (ت ١٩٦٤م) وخالد محمد خالد (ت ١٩٩٦م) وعبد المتعال الصعيدي (ت ١٩٧١م) والشيخ علي يوسف (ت ١٩١٣م) وعصام الدين حفني ناصف (ت ١٩٦٩م) ميخائيل عبد السيد

لا يتعارض مع ضرورة الحفاظ على الهوية القومية والمشخصات الثقافية المصرية.

وقد أرادوا بذلك تأكيد على الجمع بين الأصالة والمعاصرة، والتراث والتجديد، والثوابت والمتغيرات، وجاء في المادة ١٤٩ من دستور ١٩٢٣م أن الإسلام دين الدولة الرسمي واللغة العربية لغتها الرسمية، وذلك بجانب المواد التي تكفل الحريات وتجعل الأمة مصدر كل السلطات، وتحقق استقلال القضاء، مع الحفاظ على الأعراف والقيم والعادات والتقاليد التي يحميها القانون.

كما جاء في المادة ١٣٨ من دستور ١٩٣٠م أن الإسلام دين الدولة الرسمي بجانب تأكيد مبدأ العدالة والمساواة والحرية واستقلال القضاء، وغير ذلك من المبادئ الليبرالية مع جواز تعطيل الجرائد أو الدوريات بحكم من محكمة الاستئناف، إذا ما انتهكت الآداب العامة والدين والأعراف والتقاليد، أو روجت للإشاعات والأكاذيب، أو عمدت إلى تضليل الرأي العام أو حرضت على الاعتداء على هبة الدولة والإخلال بأمن البلاد.

وجاء في الإعلان الدستوري المؤقت الصادر في ١٩٥٣م إلغاء النظام الملكي وإعلان النظام الجمهوري وأحقية الشعب في اختيار رئيس الجمهورية ونوع الحكم.

وجاء في المادة ١٩٥ من دستور ١٩٥٤م الذي لم يعمل به أن الدين الرسمي للدولة هو

الإسلام مع تأكيد كل المبادئ الليبرالية ومع الاعتراف بحقوق المرأة السياسية وعدم الحجر على حرية الصحافة إلا وفق القانون. وعدم محاكمة المدنيين أمام المحاكم العسكرية وترشيح رئيس الجمهورية عن طريق هيئة برلمانية ومجالس المديرية.

وجاء في المادة ٣ من دستور ١٩٥٦م الإقرار بأن الإسلام الدين الرسمي للدولة، وتراجعت الفلسفة الليبرالية في الحريات، ولا سيما التعليم والاقتصاد والصحافة والنظم السياسية، وذلك تبعاً للتوجه الاشتراكي لمجلس قيادة الثورة.

وظل التأكيد في المادة ٥ من دستور ١٩٦٤م على رسمية الإسلام ديناً للدولة مع توضيح أن النظام الجمهوري هو نظام ديمقراطي لا يمس حقوق الأمة ولا الحريات ولا استقلال القضاء وأن الجيش ملك للشعب.

ويمكننا أن نلاحظ أنه على الرغم من تحول الرأي العام القائل من تبني الفلسفة الليبرالية إلى الانحياز للفكر الاشتراكي الفابي والاشتراكية العلمية التي أطلق عليها الاشتراكية العربية - ومفادها قيام الدولة على تحالف قوى الشعب العاملة والتضامن الاجتماعي بين أفراد المجتمع واقتباس ما يحقق التكافؤ والعدالة والمساواة بين المصريين من الفلسفة الاشتراكية وسيطرة الشعب على ثروات البلاد وموارد الإنتاج ونشر التعليم

وجاء في المادة ٢ من دستور ١٩٧١م أن الإسلام دين الدولة الرسمي ومبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع. وقد أراد واضعو الدستور تأكيد أمر كان معمولاً به وإن لم يكن منصوصاً عليه فلم يأت في الدساتير السابقة ما يتعارض مع الثوابت الشرعية، غير أن المشرع أراد إقصاء الفصيل الماركسي والمثقفين الاشتراكيين العلمانيين ومداهنة الجماعات الإسلامية- التي شاركت في الحياة السياسية منذ عام ١٩٢٨م-، فأورد المادة على النحو السابق، والجدير بالملاحظة أن الرأي العام القائد قد شرع في هذه الحقبة الانتقال من الفلسفة الاشتراكية إلى العود للفكر الليبرالي بنفس الآلية الراديكالية التي حدثت عقب ثورة ١٩٥٢م، التي انتقلت من الليبرالية إلى الاشتراكية كما ذكرنا.

ومع ذلك ظلت الحريات تحت وصاية الحاكم الذي أعلن انتهاء عصر الرقابة والمعتقلات ومصادرة الصحف وقصف الأعلام باسم مصلحة الدولة وأمنها.

وقد تم تعديل المادة المذكورة في ٢٢ مايو ١٩٨٠م فأصبحت مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع. وعلى الجانب الآخر نجد المشرع منذ بداية الثمانينات يؤكد نقض مكاسب الشعب من الفكر الاشتراكي

ومجانيته وإلغاء الأحزاب وتكوين الاتحاد الاشتراكي عوضاً عنها ومشاركة العمال والفلاحين في البرلمان بنسبة ٥٠ بالمائة - فإنه حرص على حماية الحريات العامة والملكية الفردية والاقتصاد الحر، وإن كان ذلك في أضيق الحدود، والذي يعيب هذا النسق هو غيبة الرؤى المتعددة والتصورات المتباينة في اللجان التي عكفت على إعداد الدستور، الأمر الذي هياً للنزعات العصبائية والجماعات الراديكالية ميدانا خصبا للصراع وتزييف الرأي العام واللعب على المسرح السياسي وفق أيديولوجيات خاصة مدعومة من الخارج، فليبرالية مستنيري ما قبل الثورة لم تكن تابعة لأي قوى أجنبية، وكان عملها من أجل مصلحة الطبقة الوسطى المصرية التي كانت تعبر عن فكر النخبة المثقفة، مع تعاطف وتبنٍ للرؤيا الإصلاحية الاشتراكية من جهة، ودعم الفكر الإسلامي المعتدل من جهة أخرى، الذي يضمن الفصل التوفيقى بين الدين والدولة (بعلاقة تجاور).

وسوف يتضح ذلك الخلل في انتشار الجماعات الإسلامية المسيسة والخلايا الشيوعية المجاهرة بعداؤها للدين، ولا سيما في النقابات العمالية وطلاب الجامعات والنخبة المثقفة، وذلك في الفترة الممتدة من منتصف الستينيات إلى أوائل السبعينيات.

الأمية و البطالة، زيادة فرص العمل، ربط الأجر بالإنتاج، ضمان حد أدنى للأجور، تقريب الفروق بين الدخول، دعم القطاع العام والعمل النقابي، احترام كرامة المواطن، حرية الصحافة المقيدة بالرقابة أثناء الحروب والأزمات، حظر تكوين الجماعات السرية المعادية لمصلحة البلاد) كما يلاحظ في الفترة الممتدة من ٢٠٠٠م إلى ٢٠٠٧م إجراء العديد من التعديلات الدستورية التي توسع من سلطات رئيس الجمهورية للحجر على الحريات باسم الأمن العام، وتجعل الترشيح لهذا المنصب حكراً على أحزاب بعينها دون غيرها بالشكل الذي يمكنه من القضاء تماماً على حق الأمة في الانتخابات بشكل عام في ظل فساد بعض القضاة والفساد التشريعي.

أما التعديلات الدستورية التي أجريت عقب ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١م فلم تغير من المنظومة شيئاً يمكن وصفه بالإصلاح أو الإفساد وذلك لأن توابع الثورات دائماً ما تخلو من الأناة والحكمة وتأتي على نحو موافق لمن يمسك برمادة الميزان، لذلك كله أضحى القول بحاجتنا إلى فلسفة دستورية من الأمور الملحة التي ترقى إلى درجة الوجود، لتستقيم حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي سحقتهما رحى التآمر والاستبداد، وذلك في ظل تأكيد كل الكتابات التي تناولت فلسفة الدستور، تلك

ويندفع نحو الليبرالية العشوائية في الأمور الاقتصادية والسياسية، ويبدو ذلك في الحياة الحزبية الهشة في فترة السبعينيات التي ساد فيها الحزب الوطني الديمقراطي وتم خلالها تهميش باقي الأحزاب في ظل التلاعب في الانتخابات وتزييف الرأي العام وتسطيح دور النخبة وذيوع التوكيلات الفكرية، ولعله أراد بذلك التمهيد لتحول النظام الاقتصادي المصري من الاشتراكية العربية إلى الرأسمالية المصرية الفوضوية، التي سادت في فترة الثمانينات حتى الآن، وذلك في تعديل المادة ٤ من الدستور في ٢٦ مارس ٢٠٠٧م مع الإطاحة بجوهر الفلسفة الليبرالية والإبقاء على هيكلها في صورة تعدد الأحزاب والطنطنة بالأكلاشيهات الدستورية (الأمة مصدر السلطات، صيانة الحريات، حق الشعب في انتخاب الرئيس وإقصائه، عدم الخلط بين الدين والسياسة في الحياة الحزبية، التضامن الاجتماعي، رعاية محدودى الدخل، مساواة المرأة بالرجل دون الإخلال بالشريعة الإسلامية، حماية الأخلاق العامة والمشخصات القومية والحضارية، الوظائف العامة حق للمواطنين، كفالة الدولة للتأمين الاجتماعي والصحي، استقلال الجامعات والبحث العلمي، التربية الدينية مادة أساسية في التعليم العام، مجانية التعليم، عدالة التوزيع، رفع مستوى المعيشة، القضاء على

لخدمة الواقع المصري المعيش، علماني أوربي يحميه الجيش على شاكلة الدستور التركي، توافقي تحت رعاية عصابة الخبراء وولاية الفقيه على المنهج الإيراني، ليبرالي استبدادي على منحى هوبز).

- تعيين فلسفة للدستور (ليبرالية المؤسسات، اشتراكية علمية، فلسفة توفيقية انتقائية) مع وضع معيار دقيق لتحديد أولويات القيم التي تشكل جوهر الدستور (الأمن، الحرية، العدالة، المساواة، الكرامة، الصداقة، الانتفاء، الولاء)، وانتخاب الآليات التي تفعلها القوانين المختلفة في شتى مرافق الدولة ومؤسساتها.

- وضع شروط وسمات دقيقة لشخصية رئيس الجمهورية والاتفاق على آليات ترشيحه وانتخابه ومدة ولايته وصلاحياته في ظل استقلال السلطات الثلاث.

- حماية الحريات العامة في ظل الشخصيات القومية والثوابت العقدية والمصلحة العامة.

- تأكيد سلطة الأمة وتوعية الشعب بالقدر الذي يمكنه من ممارسة حقوقه في اختيار نوابه والقيادات المحلية والكفاءات النقابية ورئيس الجمهورية والتعبير عن رأيه بكل الصور السلمية الحضارية بداية من التظاهر وقيام

التي أكدت أن ابتضاع الدساتير واقتباسها أو محاكاتها بمنأى عن استقرار دقيق للبنية الثقافية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وطبيعة العقل الجمعي وسمات الرأي العام القائد في الواقع المعيش للدول - غير ذي جدوى، ويعني ذلك أن فلسفة الدساتير يجب أن تنبع من الواقع، وتعبّر أصدق التعبير عن مشخصات الشعب، أما الانغماس في التبعية وتقليد فلسفات الأغيار سوف يؤدي حتمًا إلى سقوط هذه الدساتير، وشعور المواطنين بالاغتراب، الأمر الذي يقعدهم عن التنمية والنهوض والتقدم، ويجعلهم فريسة للقوى والأيديولوجيات الأجنبية لاستلاب هويتهم وحریتهم والاستيلاء على ثرواتهم.

الدولة المدنية والدستور وأزمة الحوار: خليق بنا بعد التحولات الثورية التي بدأت عقب ثورة ٢٥ يناير أن نتقل من افتعال الأزمات إلى مناقشة القضايا والمشكلات، وذلك ليتسنى لنا فتح باب التفلسف بالقدر الذي يمكننا من إعادة البناء وتمهيد السبل صوب التقدم. والقضايا المطروحة هي:

- تحديد التصور الفلسفي للدستور المصري (شرعي على منحى الاتجاه السلفي، مدني على نهج المجددين التوفيقية بين الثوابت الشرعية والمتغيرات الحضارية، علمي انتقائي

- عليها بالترشح للمجالس النيابية شريطة حصولهم على دبلوم مهني يمكنهم من العمل التشريعي.
- تشكيل مجلس الشورى من الكفاءات العلمية وأصحاب الخبرات وصفوة المثقفين بآلية تمكنه من الإداء بالاستشارات العلمية ووضع الخطط المستقبلية وتوجيه مؤسسات الدولة لصالح العام.
- وضع معايير دقيقة لاختيار الهيئة القضائية مع عدم تدخل أية سلطات أخرى في ذلك، بشكل يضمن نزاهة أعضائها والتزامهم بأخلاقيات المهنة وتحقيق العدالة.
- حماية كيان الدولة الاقتصادي والحفاظ على القطاع العام والثروات الطبيعية والبيئة والمؤسسات الإنتاجية، على نحو يمنع الاحتكار والاستغلال والتلاعب بالأموال العامة، وحرمان الأجيال المتعاقبة من الاستفادة من الثروات الطبيعية.
- الحفاظ على كرامة المواطن المصري في الداخل والخارج، وسن القوانين التي تجرم إهانته والاعتداء على حقوقه الدستورية.
- حماية العمال والفلاحين ورعايتهم على نحو يكفل لهم حياة كريمة بداية من البيئة الطبيعية ونهاية بثقيف عقولهم والارتقاء بوعيهم.
- الأحزاب، وانتهاء بتكوين الجمعيات الأهلية، على أن يعاقب كل من يسيء استخدام هذه الحقوق ويتسبب في الإخلال بالأمن العام ومصصلحة الدولة العليا بعقوبة جنائية الخيانة العظمى.
- وضع القوانين التي تحقق العدالة والمساواة وإذابة الفروق بين الطبقات، والتأمين الاجتماعي والصحي لكل المواطنين وإعانة المعاقين والعاطلين ومعدومي الدخل.
- تأكيد مجانية التعليم في جميع مراحل مع حماية حرية البحث العلمي ورعاية الأفاضل من العلماء فهُم ثروات قومية.
- فصل الدوائر الأمنية عن السلطة الحاكمة بالآلية التي تجعلها لا تعمل إلا لمصلحة الشعب وحده، وذلك بجعل المرجعية الشرعية لهذه الأجهزة هي السلطة التشريعية والقضائية (فالرئيس والحكومة والبرلمان والشرطة والجيش يعمل جميعهم لخدمة الأمة).
- إخضاع كل القرارات الإستراتيجية للهيئة البرلمانية، الأمر الذي يقتضي تشكيلها من أهل الدربة والدراية في العلوم السياسية والاقتصادية والقانونية وإلغاء بمقتضى هذه الرؤيا نسبة الخمسين بالمائة للعمال والفلاحين، على أن يسمح لغير الحاصلين على مؤهلات

وبات لزاما علينا أن نتساءل :

هل لدينا تصور لآلية انتقاء النخبة التي سوف تتولى وضع الدستور؟
وما المعايير التي تمكننا من اصطفايهم وتعصمنا في الوقت نفسه من اتهامهم بالعمالة والخيانة في حال اختلافنا معهم؟
وهل تأسيس الدستور يحتاج إلى خبرة السياسة أم تقوى الشيوخ والقساوسة أم حكمة الفلاسفة أم حماس الثائرين أم دهاء المنتفعين أم عصبية من العلماء والعاشقين لتراب مصر؟
ومن نفس الزاوية نتساءل عن المعايير الحاكمة والمرجحة لانتخاب رئيس الجمهورية ونواب الأمة، والتي تتمثل فيما يلي:
المفضول، الأفضل، القوي العادل، الورع المستنير، السياسي المخضرم، الحاذق الماهر، الأصيل الثري، الزعيم الشعبي، الذكر الأرح (على حد تعبير أحد المرشحين)؟
أم نحن في حاجة إلى فلسفة ثورية تعيد بناء العقل الجمعي، تعمل على توحيد انتباهاته وتوعيته وتدريبه على نهج النقد والانتقاء، وتجتهد في الوقت نفسه لإيجاد آلية لتقويم نوازع النخبة المثقفة لتعصمها من الجموح والجنوح؟
أم ترانا سوف نظل عاكفين على تحليل قصة جحا مع حماره، ونقنع صاغرين

- تحديد الأجور على نحو يتناسب مع الدخل القومي في ظل سياسة تكافؤ الفرص وتنافس الخبرات وتحقيق السلام الاجتماعي بين طبقاته في الوقت نفسه.
- تأكيد مبدأ المواطنة والتشديد في معاقبة المتلاعبين بالدين والزج بالعقائد في آتون الفتن الطائفية.
- الحفاظ على استقلال البلاد وعدم الدخول في تحالفات عرقية أو دينية تهدد أمنها وسلامة أراضيها ووحدة أفرادها أو تبدد ثرواتها أو تمحو مشخصاتها، والعمل في الوقت نفسه على استرداد مكانة مصر الإستراتيجية والقومية في الشرق الأوسط.
- توجيه كل مرافق الدولة ومؤسساتها والجمعيات الأهلية والمنظمات العامة والخاصة، للعمل على تنمية الشعور بالولاء والانتماء لمصر مع الحفاظ على المشخصات الثقافية والدينية والقومية.
- الحفاظ على البنية الفلسفية للدستور فلا يجوز تعديله بالإضافة أو الحذف إلا بموجب استفتاء شعبي تحت إشراف القضاء.

- بنبوءات غراب أبو لولو الأبيض الكاذبة - أرسطو: كتاب السياسة، ترجمة: أحمد لطفي
ونتسابق في البحث عن خفي حنين؟
السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
القاهرة ١٩٧٩ م.

الهوامش:

- ورد المصطلح في اللغة اللاتينية مرادفا للفظتي
(Leges - reipublicae status) ومن
أشهر الأعمال الأدبية التي ورد فيها مسرحية
"التوأم مينانجيموس" لبلاوتوس في بيت ٥٨٠،
خطبة "عن فاليريوس فلاكوس" لشيثرون
بيت ٦٢، "الحرب الغالية" لقيصر في الكتاب
الأول فقرة ٤٥، بيت ٣، "الإنيادة" لفريجليوس
في الكتاب السادس، بيت ٨١٠، "الحوليات"
لتاكيوس في الكتاب الثالث، بيت ٣٦.
- ويؤكد تلميذنا وصديقنا الدكتور أحمد فهمي
أن المصطلح ذاع في هذه الأعمال بمعنى
القانون الأساسي الذي تنبثق عنه القوانين
الفرعية (أو هو قانون القوانين) والإذن الذي
يصدر من الشعب للحاكم فيقوم بموجبه
بتسييس أمور الدولة وحفظ أمنها ورعاية
مواطنيها، والدساتير الرومانية كانت تصدر
عن الحاكم كمنحة، ثم تطورت وأضحت
عقدا بين المواطنين الرومان والحاكم.
- (١) المراجع العربية:
- أحمد فؤاد عبد الجواد: البيعة عند مفكري أهل
السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي
الحديث، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨ م.
- أفلاطون: القوانين، ترجمة: محمد حسن
ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
القاهرة، ١٩٨٦ م.
- أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ترجمة
ودراسة: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة
للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥ م.
- ابن القيم الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك
والأمم، دار صادر، بيروت، ١٣٨٥ هـ.
- ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي
والرعية، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨١ م.
- ابن طباطبا: الفخري في الآداب السلطانية،
دار صادر، بيروت، د.ت.
- الدستور الإسلامي: مقال بمجلة البيان،
ع ٢٩٠، ٢٠١١/١١/٣.
- السيد عليوة: دروس في تطور الفكر
السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
القاهرة، ١٩٧٨ م.
- الماوردي: أدب الوزير للماوردي المعروف
بقوانين الوزارة وسياسة الملك، تصحيح:
حسن الهادي حسين، مكتبة الخانجي،
القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤ م.
- توما الأكويني: في فلسفة الحكم، ترجمة:
كرم عباس عرفة، المكتبة المصرية،
الإسكندرية، ٢٠٠٩ م.

- جون لوك: الحكومة المدنية، ترجمة: محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة، دت.
- حسان محمد شفيق: الأنظمة السياسية والدستورية المقارنة، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، ١٩٨٦ م.
- حورية توفيق مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٦ م.
- دستور ١٩٥٤ م: جريدة المصري اليوم، ١٩/١٨/٢٠ / ٢١ فبراير ٢٠١٢ م.
- رفعت سيد أحمد: الدين والدولة والثورة، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٥ م.
- رينهارت دوزي: تكلمة المعاجم العربية، ترجمة: محمد سليم النعيمي، دار الرشيد للنشر، العراق، ج ٤، ١٩٨١ م.
- زين العابدين شمس الدين: معجم الألفاظ والمصطلحات التاريخية، دار الزهراء، القاهرة، ٢٠٠٥ م.
- صلاح الناهي: الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٤ م.
- صلاح رسلان: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٥ م.
- صلاح رسلان: الفكر السياسي عند الماوردي، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٥ م.
- صلاح زكي: الفكر الديمقراطي والحياة النيابية في مصر، مركز النيل للإعلام، القاهرة، ١٩٧٩ م.
- ضياء الدين الرئيس: الدستور والاستقلال والثورة الوطنية ١٩٣٥ م، مطبوعات الشعب، القاهرة، ج ١، ١٩٧٥ م.
- طوبيا المنيسي: تفسير الألفاظ الدخيلة في اللغة العربية مع ذكر أصلها بحروفه، دار العرب، القاهرة، ١٩٦٥ م.
- عبد الحميد متولي: الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩ م.
- عبد الرازق السنهوري: أصول الحكم في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨ م.
- عبد العزيز رفاعي: فجر الحياة النيابية في مصر الحديثة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة، دت.
- عبد المنعم أحمد بركة: الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٩٠ م.
- فايز محمد حسين: فلسفة القانون عند ابن خلدون، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٦ م.

- كارل بيكر: المدينة الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر، ترجمة وتقديم: محمد شفيق غربال، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م.
- كرم عباس عرفة: الفلسفة السياسية عند القديس توما الأكويني، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٦م.
- لوك. هيوم. روسو: العقد الاجتماعي، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مراجعة: توفيق إسكندر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١١م.
- ليو شتراوس، جوزيف كروبسي: ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة في جزأين، ٢٠٠٥م.
- مأمون الهضيبي: السياسة في الإسلام، دار النصر، القاهرة، ١٩٩٨م.
- محمد أحمد سليمان: فلسفة القانون والسياسة عند "مارسيل دي بادو"، رسالة لنيل درجة الماجستير، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بني سويف، ٢٠٠٧م.
- محمد توفيق رمزي: علم السياسة أو مقدمة في أصول الحكم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٥٧م.
- محمد جمال الكيلاني: معجم المصطلحات الأرسطية، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠١٠م.
- محمد سعيد العشماوي: الإسلام السياسي، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٨٧م.
- محمد عبد الحميد الرفاعي، محمد شفيق العياري: النظام السياسي في الإسلام، مكتبة النصر، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٠م.
- محمد علي الصافوري: النظم القانونية القديمة، لدى الإغريق والرومان، دار الولاء، شبين الكوم، د.ت.
- محمد عمارة: المعتزلة والثورة، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٤م.
- محمود مراد: الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء، الإسكندرية، ١٩٩٩م.
- مجلس الشورى: الدساتير المصرية والوثائق المتعلقة بها، مركز المعلومات، القاهرة، ٢٠٠٧م.
- مصطفى الخشاب: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٥٣م.
- مكيافيلي: مطارحات مكيافيلي، تعريب: خيرى حماد، المكتب التجاري للنشر، بيروت، ١٩٦٢م.
- مكيافيلي: نيقولا مكيافيلي، ترجمة وتحليل وتعليق: محمد مختار الزقزوقي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت.

(٢) المراجع الأجنبية:

- Macfarlane, L.J. Modern Political Theory, London: Thomas Nelson & sons Ltd., 1972.
- Mannheim, Karl, Ideology & Utopia, A Harvest Book, New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1964.
- Oliver Leaman: An Introduction to medieval Islamic philosophy, London, New York and New Rochelle, 1985.
- Raphael, D.D., Problems of Political Philosophy, London: The MacMillan Press Ltd., 1976.
- Rosenthal, E.I.J. Political Thought in Medieval Islam, Cambridge: The University Press, 1962.
- منى أحمد أبو زيد: المدينة الفاضلة عند ابن رشد، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.
- موزه أحمد راشد العبار: البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠م.
- مونتسكيو: روح الشرائع، ترجمة: عادل زعير، تقديم: سعد عبد الرحمن، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة في جزأين، ٢٠١٠م.
- ناجي التكريتي: الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع، دار الشئون الثقافية، بغداد، ط٣، ١٩٨٧م.
- ناصر الأنصاري: المجلد في تاريخ القانون المصري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م.
- نبيه بيومي عبد الله: الحياة البرلمانية في مصر، دار الطباعة للجاعات، القاهرة، ١٩٨٩م.
- يونان لبيب رزق: الأحزاب السياسية في مصر ١٩٠٧-١٩٨٤، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٤م.
