

الولاية العامة للمرأة في مصر في العصر الفرعوني وخلال الحكم الإسلامي

فلسفة القانون بين عصرين
بحث في الإشكاليات المتعلقة بالاستنباط القانوني

أ.د. أحمد محمد البغدادي
كلية الحقوق - جامعة بنها

الطبعة الأولى
نُشر ضمن الأبحاث المُحكَّمة والمقبولة في المؤتمر العلمي السنوي الثاني عشر:
" المواطنة والقانون "؛ كلية الحقوق - جامعة بنها
في ١٤ مارس ٢٠١٨ م.

الطبعة الثانية
٢٠١٨ م / ١٤٣٩ هـ

الولاية العامة للمرأة في مصر
في العصر الفرعوني وخلال الحكم الإسلامي

تمهيد في مصطلح الولاية العامة

١- معنى " الولاية " في هذا البحث: السلطة التي يتمتع بها الإنسان في أحد الشؤون العامة؛ فإذا مُنحت له: أصبح " والياً " (مفرد ولاية). ولذا تتصرف الولاية في بحثنا: إلى الولاية العامة؛ فتتسع لمصطلح الوظيفة العامة في عصرنا.

ولذلك لا يتطرق البحث إلى الولايات التي تتعلق بأشخاص الخاضعين لها أو أموالهم. وبناءً عليه فإنه يخرج عن نطاق هذا البحث: الولاية الخاصة: التي يتمتع بها الأولياء والأوصياء... وتخرج عنه - أيضا الوكالة: وغيرها من الولايات الاختيارية؛ ومنها: الشهادة والتحكيم ونظارة الوقف. وذلك على الرغم من أن ولاية هؤلاء - جميعا تمتد إلى غيرهم؛ وهو ما يُعبر عنه الفقهاء بأنها: ولاية " مُتعدية للغير ".^(١)

(١) راجع في مفهوم الولاية وأنواعها في الفقه الإسلامي: محمد الخضر حسين، الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، ملحق مجلة الأزهر، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ربيع الأول ١٤٢٨هـ، ص ١٢٠. د. بدران أبو العينين بدران، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، في الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٤م، ص ١٩٧-١٩٩. د. صوفي حسن أبو طالب، تاريخ القانون المصري. ج٢: العصر الإسلامي، ط٣، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص ٧٨-٧٩. د. عبد الكريم =

ونموذج الولاية العامة في بحثنا: أن يُكَلَّف أحد الأفراد بمهمة عامة محددة؛ وأن يكون التكليف صادراً من ذي سلطة واختصاص؛ وأن يكون هناك مقابل مادي لتلك المهمة.

٢- ولذلك لا يجد الباحث عناءً في تمييز هذه الولاية العامة: عن غيرها من ولايات وأعمال. سواء كانت تلك الأعمال تدخل في نطاق الولاية الخاصة والاختيارية - على النحو الذي أشرنا إليه؛ أو كانت لا ترقى إلى مرتبة الوظيفة العامة. وتطبيقاً لذلك فإننا نستبعد الأعمال التالية من نطاق البحث:

(١) **النشاط السياسي للنساء اللاتي كُنَّ ينتمين إلى الأسر الحاكمة:** وذلك إذا كانت تلك الأنشطة: لم تتدرج تحت نظام قانوني مُحدّد المعالم؛ فيه الخصائص الرئيسة للولاية أو الوظيفة العامة. وفي مقدمتها: وجود مهام مُحدّدة؛ وميزة مالية مقابل القيام بها؛ وأن يصدر التكليف بها من سلطة عليا. ولذلك نستبعد: ما شهدته قصور الحكام؛ من تدخل مباشر للنساء في شئون الحكم. ويلحق به: التأثير السياسي لبعض هؤلاء النساء؛ بسبب ما تمتعن به من نفوذ ومكانة: لدى الحاكم أو رعيته.

(٢) **الأنشطة الحربية للمرأة:** من قبيل الخروج مع المحاربين للقتال؛ أو القيام ببعض المهام الطبية وما شابه... ولو كانت المرأة تحصل على نصيب من غنائم الحرب. وتعتبر هذه المشاركة سمة سائدة في المجتمعات السامية القديمة. سواء تلك التي تطورت من نظام المدينة إلى نظام الدولة.

= زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط٦، بغداد: مكتبة القدس، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص ٣٣٤-٣٣٥.

وتلك التي توقفت عند نظام القبيلة؛ أو كانت قد ارتضت به نظاما. وإنما لنجد تلك المشاركة جلية واضحة في حروب التحرير في مصر القديمة؛ ضد جماعات الهكسوس. ونعثر عليها بسهولة في أيام العرب في العصر الجاهلي؛ وحرورهم الأولى بعد الإسلام. ولا يخطئها الباحث في تاريخ العراق واليهود القدماء.^(٢)

(٣) الأنشطة التي كانت تمارسها المرأة لصلتها بطبيعتها: وذلك ما لم تكن تلك الأنشطة - أيضا - تنتظم في إطار قانوني؛ وتخضع لسمات الولاية أو الوظيفة العامة. ومن ذلك: طائفة الراقصات والمُغنيات في المعابد المصرية القديمة. ويأخذ حكم هذه الطائفة أيضا: القيان (مفرد قَيَّنة وهن المغنيات والعازفات...); اللاتي نعثر على أخبارهن في قصور الخلفاء والملوك والأمراء... في عصور التاريخ الإسلامي المختلفة. وتتضمن تلك الأخبار: جانبا من علاقة القيان ببعض الشئون العامة. أما أغلبها: فإنه يزخر بالتفاصيل الدقيقة؛ عن الحياة الاجتماعية والأدبية في تلك العصور.^(٣)

(٢) د. نبيلة محمد عبد الحليم، معالم التاريخ الحضاري والسياسي في مصر الفرعونية، الإسكندرية: منشأة المعارف، [يدون]، ص ١٤٦-١٤٨. وفي قيادة كل من " دبورة " و " باراق " للحروب ضد بعض القبائل الكنعانية في فلسطين المحتلة: سبتيانو موسكاتي، الحضارات السامية، ترجمة: د. السيد يعقوب، سلسلة الألف كتاب الثاني: العدد ٣٠٧، القاهرة: هيئة الكتاب، ١٩٩٧م، ص ١١٢-١١٣ و ٢٤٩.

(٣) ومن ذلك الدور الذي قامت به بعض زوجات وأمهات السلاطين في العصر المملوكي؛ ومنه التدخل في بعض الشئون السياسية؛ والشفاعة لدى السلطان في شكوى أو مظلمة مُقدمة من أحد الأفراد؛ والمُقاسمة في الهدايا والرشاوى. راجع على سبيل المثال المقال القيم: د. عمرو عبد العزيز منير، أساطير شراسة المرأة =

٣- تقسيم:

الباب الأول

الولاية العامة للمرأة في مصر القديمة

ملاحظات في الإطار ومنهج الاستنباط

الفصل الأول: البحث المقارن في مسألة الولاية العامة للمرأة

الفصل الثاني: أشكال الولاية العامة للمرأة في العصر الفرعوني

الباب الثاني

الإشكاليات الأصولية والفقهية

المتعلقة بولاية المرأة عند المسلمين

الفصل الأول: ضوابط الاستنباط القانوني في أحكام المرأة

الفصل الثاني: إشكاليات الاستنباط القانوني في مسألة الأنوثة

= المصرية، المجلة العربية: العدد ٣٨٤، الرياض: المحرم ١٤٣٠هـ/يناير ٢٠٠٩م، ص ٤٨-٥٠. ولذلك لا تدخل المهام الحربية للمرأة في نطاق الولاية العامة. ومن ذلك خروجها في غزوات النبي عليه السلام. وهو ما يخالف الرأي الذي ذهب إليه أستاذنا: د. سعد الدين مسعد هلالى؛ لأنه استدل من المهام الحربية للمرأة في عصر النبوة والصحابة: على حقها في الولاية أو الوظيفة العامة. راجع تفصيلاً: الثلاثون في القضايا الفقهية الاجتماعية المعاصرة، قضايا إسلامية: العدد ١٩٣، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، ص ١١٠-١١٤.

الباب الأول
الولاية العامة للمرأة في مصر القديمة
ملاحظات في الإطار ومنهج الاستنباط

الفصل الأول | البحث المقارن في مسألة الولاية العامة للمرأة
الفصل الثاني | أشكال الولاية العامة للمرأة في العصر الفرعوني

الولاية العامة للمرأة في مصر
في العصر الفرعوني وخلال الحكم الإسلامي

الفصل الأول
البحث المقارن
في مسألة الولاية العامة للمرأة

المبحث الأول | تطور النظام القانوني للولاية في المجتمعات السامية
المبحث الثاني | فلسفة النظام القانوني للولاية في مصر القديمة
المطلب الأول: جوهر القانون وأثره على ولاية المرأة
المطلب الثاني: نطاق وسمات الولاية العامة للمرأة

المبحث الأول

تطور النظام القانوني للولاية في المجتمعات السامية

مستويات التحليل المقارن

٤- هناك أكثر من فائدة؛ يمكن تحصيلها بالبحث المقارن. تدور المقارنة في نطاق المجتمعات القديمة المجاورة. والهدف منها: البحث عن مبادئ عامة أو قواعد مشتركة. يمكن أن نستنبط منها: فلسفة النظام القانوني للمرأة بوجه عام؛ وحققها في الولاية أو الوظيفة العامة على وجه الخصوص.^(١)

يلحظ الباحث بوجه عام: سيادة نظام الحكم الملكي؛ وسيطرة نظام الأسرة الأبوية؛ والطابع الأبوي والذكوري؛ على تلك المجتمعات.

• أولاً: المجتمع العراقي القديم

لا يجوز للباحث أن يتجاهل أثر الطابع الديني؛ الذي اصطبغ به التنظيم السياسي للمجتمع العراقي القديم. وذلك منذ أن كان يتخذ شكل

(١) توصف المجتمعات المجاورة: بـ " السامية ". وهو الوصف الذي لا يشير مطلقاً إلى تقسيمات الجنس البشري ونقاء كل قسم منها... وإنما أساس هذا التقسيم: اشتراك بعض المجتمعات في مجموعة من التقاليد والنظم الاجتماعية والقانونية والثقافية. وأن أوجه الشبه بينها في بعض التقاليد والنظم: هو نتيجة للواقع الاجتماعي الذي كانت تعيش فيه وتكأبده؛ وليس أثراً للاشتراك في لون البشرية وتقسيمات الجسد وشكل الأنف...

الدولة المدنية؛ قبل أن ينتقل إلى الدولة الموحدة. كان نظام الحكم الملكي الوراثي: النظام السائد في هذه أو تلك. ملكية تُوصَف بأنها: ملكية إلهية؛ لأن الملك فيها كان إلهاً؛ أو من اختيار الآلهة.

وكانت تلك الصفة قد خولته السلطة: في الكشف عن الإرادة الإلهية وتفسيرها؛ ونقلها بعد ذلك إلى المحكومين في صورة تشريعات. ومن هذه الوجهة: كان النظام الملكي العراقي: يتشابه مع النظام الملكي في مصر القديمة. في الوقت الذي كان يتميز عن مثيله لدى اليهود القدماء؛ كما سنرى في الصفحات التالية.

كان نظام الحكم في العراق القديم: أكثر صلة بالطابع المدني. لقد تخلص العراقيون من نفوذ رجال الدين إلى حدٍ كبير: في التنظيم الإداري والقضائي. وخضع الملوك: إلى بعض القيود؛ التي كانت تحيط بسلطتهم.^(٢) وفي مقدمتها: احترامه للقوانين؛ الأمر الذي كان ضرورياً للحصول على رضا الآلهة؛ وتيسير انتقال العرش الملكي إلى الوريث القادم.

سننتقل الآن إلى البحث المقارن: فيما يتعلق بأهلية المرأة وولايتها. يلحظ الباحث - أول ما يلحظ - تشدد القوانين العراقية: فيما يتعلق

(٢) راجع تفصيلاً: د. السيد عبد الحميد فوده، القانون العراقي القديم، ط ١، القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠١٠م، ص ١٠٠-١١٧.

بواجبات الزوجة تجاه الزوج.^(٣) ويلحظ ثانياً: الآثار التي ترتبت على غلبة الطابع الذكوري والأبوي على نظام الأسرة.

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك: طابع " الشك " الذي كان يسيطر على تلك المجتمعات: فيما يتعلق بالمرأة المتزوجة. وكان يتم التعبير عن فكرة الشك: في شكل مجموعة متجانسة من القوانين. منها ما كان يتضمن أشد العقوبات: لمجرد عدم التيقن من إخلاص الزوجة. ومنها أيضاً ما كان يتضمن عقوبة الموت غرقاً: إذا طلبت الطلاق لسبب لا يعترف به القانون.

وقد قدم أستاذنا د. محمود السقا تفسيراً: اعتبره حجر الزاوية؛ في فلسفة النظام القانوني للأسرة في العراق القديم. وتقوم فكرة سيادته: على أن " الفضيلة العائلية " هي القيمة التي كان المجتمع العراقي يقوم عليها؛ ويحميها القانون.^(٤)

وفي اعتقادي أن التفسير السابق - الذي يدور حول أثر الطابع الذكوري والأبوي: أولى بالترجيح . لاحظ - على سبيل المثال - الآثار

(٣) د. محمد نور فرحات، محاضرات في أصول القانون والنظام، القاهرة: [بدون]، ١٩٩٢م، ص١٧٧-١٧٨. د. محمود السقا، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨م، ص٣٩٤. د. السيد عبد الحميد فودة، القانون العراقي القديم، سابق الإشارة، ص٢٤٦.

- [www. thekeep.org](http://www.thekeep.org) Caroline Seawright, Ancient Egyptian Sexuality.

(٤) د. محمود السقا، المصدر السابق، ص٣٩٢-٣٩٣.

التي كانت تترتب على المركز القانوني للمرأة؛ بسبب انعقاد الزواج؛ وجوهر الفكرة التي تعبر عنها تلك الآثار:

(١) كانت الأموال التي يكتسبها أي من الزوجين أثناء الزواج: تخضع لنظام الملكية المشتركة بين الزوجين. وكانت الزوجة مسئولة - بالتزامن مع الزوج؛ عن ديونه التي تحملها قبل زواجه. وبناءً على هذا وذاك: كان بإمكان الزوج أن يرهن زوجته لدى دائئه؛ لمدة تنتهي بسداد دينه؛ ولا تزيد عن سنوات ثلاثة.^(٥)

(٢) وفي جميع الأحوال: يصعب الدفاع عن فكرة الفضيلة العائلية لتفسير القوانين السابقة. وتفسير مجموعة أخرى من القوانين: التي كان ظاهرها طلب الفضيلة. لاحظ على سبيل المثال: أن الخيانة الزوجية كانت تخول الزوج أكثر من حق. أول تلك الحقوق: حقه في الطلاق؛ دون أن تستحق زوجته أي تعويض. وقد يتنازل عن حقه في الطلاق؛ ويعفو عنها: في مقابل استرقاقها. على الزوجة الرقيقة: خدمة زوجها؛ الذي سيكون بمثابة السيد الجديد. وعليها أن تتوقع: قيامه ببيعها؛ والاستفادة من ثمن البيع.

(٣) وفي مقابل ذلك: لم يكن للزوجة سوى طلب التظليق من القاضي؛ إذا تمكنت من إثبات خيانة الزوج.^(٦) ويصح القول: إن تلك القوانين كانت تتمحور - في ظاهرها حول طلب الفضيلة من الزوجة. أما جوهرها: فإنه كان يدور حول فكرة الشك؛ ونسبة كل شرٍ وغواية: إلى المرأة.

(٥) د. محمود السقا، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، سابق الإشارة، ص ٣٩٢. د. السيد عبد الحميد فودة، القانون العراقي القديم، سابق الإشارة، ص ٢٤٥-٢٤٦.

(٦) د. السيد عبد الحميد فودة، نفس المصدر، ص ٢٤٦ و ٢٥٢-٢٥٣.

• ثانيا: المجتمع اليهودي القديم

هناك مجموعة من السمات الخاصة؛ التي ميزت الشريعة اليهودية؛ فيما يتعلق بالمرأة وحققها في العمل. سنبداً بالطابع الديني: الذي كان أشد تأثيراً؛ واصطبغ به نظام الحكم؛ والنظام القضائي. أما مصدر الطابع الديني: فهو الصفة التي كان الملك يتمتع بها؛ وطبيعة التشريع الموحى به. كان الملك - إذن ملكاً وسيطاً؛ يقدم نفسه باعتباره نبياً مُرسلاً من الإله " يهوه " إلى بنى إسرائيل.^(٧)

وخلاصة أثر العوامل السابقة: تعاضم الدور الذي كان رجال الدين الكهنة يقومون به؛ في التنظيم السياسي والقضائي. غير أنه كانت هناك اشكالية هامة؛ ينبغي ملاحظتها عند البحث في قوانين المجتمع اليهودي. ونقصد بها: محاولة التوفيق بين النفوذ الذي توارثته القبائل الإسرائيلية الاثنتي عشرة؛ وبين متطلبات تنظيم أجهزة الدولة وعلاقاتها الخارجية. والسؤال: هل يمكن أن نتصور أي دور ذي قيمة للمرأة اليهودية؛ في مؤسسات الإدارة والقضاء؟. لدينا في السطور التالية ملاحظات على

(٧) د. محمد على الصافوري، النظم القانونية لدى اليهود والإغريق والرومان، شبين الكوم: الولاء للطبع والتوزيع، ١٩٩٦م، ص ٧٩ وما بعدها. سبتينو موسكاتي، الحضارات السامية، ترجمة: د. السيد يعقوب، سلسلة الألف كتاب الثاني: العدد ٣٠٧، القاهرة: هيئة الكتاب، ١٩٩٧م، ص ١٣٦ وما بعدها.

فلسفة النظام القانوني: الذي كانت تخضع له المرأة؛ وأثره على ولايتها العامة:

(١) الطابع العنصري: الذي يميز بين اليهودي والأجنبي؛ وبمقتضاه فإن الأجنبي - ببساطة - هو كل فرد غير يهودي. وفي هذا الإطار كانت المرأة محرومة من اكتساب الحقوق؛ إذا لم تكن قد استكملت الشروط الثلاثة؛ لاكتساب شخصيتها في القانون. أما هذه الشروط فهي: أن تكون امرأة يهودية حرة؛ وتنتمي إلى سلالة بني إسرائيل حقيقة أو حكماً.^(٨)

(٢) الطابع الذكوري والأبوي: الذي كان ميراثاً؛ تناقله اليهود من حياة البداوة والرعي والتنقل؛ واستمر أثره فيما بعد؛ عندما اشتغلوا بالزراعة والتجارة. وفي هذا الإطار كانت حرية المرأة في التصرف والعمل والتكسب: قد خضعت لقيود الزوجية وسلطة الزوج.^(٩)

(٣) قد يقال إن المجتمع اليهودي كان أكثر انفتاحاً: مقارنة ببعض المجتمعات المجاورة.^(١٠) وتطبيقاً لذلك: فإن المرأة كانت أكثر قدرة على الخروج والتنقل؛ بل والعمل مع الرجل في الكثير من الحرف. ومع ذلك ينبغي

(٨) د. السيد عبد الحميد فوده، المركز القانوني للمرأة في القانون اليهودي القديم، ط٢، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠١٣م، ص ١٣٧ وما بعدها. د. محمد على الصافوري، النظم القانونية لدى اليهود والإغريق والرومان، سابق الإشارة، ص ١١٤-١١٧. ولا يترتب على مجرد اعتناق الفرد للديانة اليهودية: معاملته معاملة الإسرائيلي من الناحية القانونية. وإنما يستفيد من تلك المعاملة: الجيل الثالث؛ الذي ينتسب إلى هذا الفرد. وهذا هو المقصود بالإسرائيلي حكماً.

(٩) د. محمد على الصافوري، نفس المصدر، ص ٦٣. سبتيانو موسكاتي، الحضارات السامية، سابق الإشارة، ص ١٣٩-١٤١.

(١٠) السيد عبد الحميد فوده، نفس المصدر، ص ١٤٢-١٤٣.

ملاحظة: حق الانتفاع الذي قرره الشريعة اليهودية؛ للزوج على أموال زوجته. ولذلك فإن ما كانت تتكسبه من عملها: كان يدخل في الذمة المالية للزوج. ولذلك أيضاً: فإنها كانت ملزمة بالحصول على إنده: كلما أقدمت على تصرف قانوني.

٤) لكن ماذا لو نظرنا إلى الأمر من الزاوية الأخرى؟. ماذا لو توفى الأب؛ أو كانت المرأة قد أفلتت من قيود الزوجية: بانتهاء الزواج بشكل أو آخر؟. فيما يتعلق بالحالة الأولى: فإنه كان ينظر إلى الأبناء الذكور: باعتبارهم الامتداد لشخصية الأب. وبناءً على ذلك: فإنهم كانوا يحلون محله في أخطر الأمور؛ ومنها عبادة الأسلاف وما يلزمها من شعائر ونفقات.^(١) ولذلك لم تكن المرأة تعول كثيراً على تلك الوفاة؛ فيما يتعلق بأهليتها أو ولايتها في بعض الأمور.

٥) ومع ذلك فإن المرأة البالغة غير المتزوجة أو التي انتهى زواجها: كانت أكثر قدرة - في الواقع - على العمل؛ والاحتفاظ بأجرها من عملها أو حرفتها.

• ثالثاً: مقارنة مسار التطور القانوني في مجال ولاية المرأة

ماهي النتائج التي يمكن للباحث أن يستنتجها؛ من مستويات التحليل السابقة؟. وخاصة فيما يتعلق بأهلية المرأة وحقها في الولاية

(١) وفي هذا الإطار: كان يتم حرمان المرأة من الميراث بوجه عام. ولم يكن للبنات نصيب في ميراث أبيها: إلا في حالة عدم وجود إخوة ذكور. راجع: د. محمود السقا، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، سابق الإشارة، ص ٤٠٢-٤٠٥. سبتيو موسكاتي، الحضارات السامية، سابق الإشارة، ص ٧٣-٧٤.

العامة؟. إن أول ما نلاحظه: أن القيود على الأهلية القانونية للمرأة اليهودية كانت تتسم بالثبات.^(١٢) ولذلك احتاجت المرأة مئات السنوات: قبل أن يتبدل حالها؛ وترتقى إلى مكانة المرأة في كل من: العراق ومصر القديمة.

وبجوز أن نخلص إلى نتيجة هامة: وهي أن مسار التطور في مجال الولاية العامة للمرأة - لم يكن واحدا في المجتمعات السامية القديمة. كان الوضع: أكثر تقدما في العراق - ومصر؛ مقارنة باليهود القدماء. يمكننا ملاحظة الوظائف الإدارية: التي كانت تتولاها المرأة؛ منذ أن حكم السومريون وبسطوا نفوذهم في العراق. والنصوص التي تضمنها قانون حمورابي؛ بهدف تنظيم عمل المرأة البابلية في الوظائف الدينية؛ وما يحظر عليها من سلوك بسبب وظيفتها.^(١٣)

ويكشف السلم الوظيفي في الدولة البابلية الأولى (١٨٨٠ - ١٥٩٥ ق.م): عن الشكل المتدرج للسلطة؛ داخل الإدارة المركزية. في واجهة تلك الإدارة: القصر الملكي. كان الملك في المقدمة؛ وبليه زوجته الملكة. كانت الزوجة الملكة: تتمتع بنفوذها " الواسع في تصريف أمور

(^{١٢}) د. عبد المجيد محمد الحفناوي، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، الإسكندرية: [بدون]، ص ٢٤٥-٢٤٦.

(^{١٣}) د. محمود سلام زناتي؛ النظم الاجتماعية والقانونية في بلاد ما بين النهرين و عند العرب قبل الإسلام، [بدون]، ص ٥٤.

الدولة ". وأخيراً نلاحظ: " المشرف العام "؛ الذي كان يشرف على الخزانة الملكية وشئون القصر؛ إضافة إلى مهامه بالإدارة المركزية.^(٤)

كان كلا من الملك وأسرته: ينتمون إلى الطبقة العليا في المجتمع العراقي. وهي الطبقة التي كان أفرادها - رجالاً ونساءً - يتمتعون بالحق في العمل؛ وتولي الوظائف العامة. ومن تلك الطبقة: كانت التنظيمات الإدارية والقضائية تحصل على موظفيها.

كان النظام الطبقي صارماً: لا يسمح بالحراك والانتقال للطبقات الأعلى. إن الانتماء لهذه الطبقة أو تلك: كان متوارثاً. وفي ذات الوقت كانت كل طبقة دَرَكاً مغلقاً: يقبع فيه الأفراد الذين ينتمون إليها. ولا يتصف التنظيم الاجتماعي في مصر القديمة: بهذه الصرامة. كانت هناك بعض الفرص - المحدودة بالفعل - للترقي الاجتماعي؛ كما سنرى في موضعه.^(٥)

(١٤) د. عادل بسيوني. تاريخ الشرائع القديمة، [بدون]، ١٩٩٦م، ص ١٥٥. د. محمود السقا، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، سابق الإشارة، ص ٣٦٩-٣٧٠.

(٥) كانت حقوق كل من الرجل والمرأة: تتوقف على الطبقة الاجتماعية التي ينتميان إليها. ولذا كان أفراد الطبقة العليا في الدولة البابلية: تتمتع بكافة الحقوق المدنية والسياسية. وتبدأ حقوق الأفراد في التراجع: إذا انتقلنا إلى الطبقة الوسطى ثم طبقة العبيد. وكان الملاك السابقين؛ الذين تبدل حالهم وتحولوا إلى مستأجرين: هم عماد الطبقة الوسطى. وهو الرأي الذي رجحه أكثر العلماء. راجع على سبيل =

ولدينا معلومات هامة ؛ تتعلق بالعرش الملكي والوصاية عليه؛ في دولة آشور. ونلاحظ فيها الولاية التي كانت تتمتع بها المرأة:

(١) فقد استقرت الأعراف التي كانت تسمح للملكة الأم: بالقيام بدور الوصي على العرش الملكي. وذلك حتى يكبر الابن أو الحفيد؛ ويتمكن من مباشرة الحكم بنفسه. وهو ما نلاحظه على سبيل المثال: فيما رواه المؤرخون الإغريق. فقد استأثرت الملكة الأم " سميراميس " أو " سمور مات " بالعرش الملكي. ودامت وصايتها على ابنها " أداد نيراري الثالث " (٨١٠ - ٧٨٣ ق.م)؛ إلى أن تمكن من مباشرة الحكم. ونلاحظه أيضاً في الفترة بعد رحيل " آشور أخادين " الذي تولى الحكم في (٦٨١ ق.م)؛ والصراع على الملك من بعده. فقد كانت الملكة الأم " زاكوتو " وصية على الحفيد الأصغر. وكانت تقوم بإدارة شئون البلاد؛ حتى استتب الأمر للحفيد؛ ورجع إلى ملكه.^(١)

(٢) ولم يكن هناك تعارض بين التقاليد العراقية الآشورية: وبين النظم التي أخذت في تطبيقها في الأقاليم التي قامت باحتلالها. يتركز البحث هنا في الحروب والفتوحات: التي قادها الملك الآشوري " بيليسر الثالث " والملقب بـ " تيجيلات بيليسر "؛ وذلك منذ سنة (٧٤٥ ق.م).

(٣) ومن تلك المناطق التي بسط نفوذه عليها: المناطق التي كانت تعيش فيها القبائل العربية - في شمال شبه الجزيرة العربية؛ في المنطقة بين البحر

المثال: د. محمد نور فرحات، محاضرات في أصول القانون والنظام، سابق الإشارة، ص ١٦٧-١٦٩.

(١) د. عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، ط ٣، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٨١م، ص ٥٢٠-٥٢١ و ٥٣٥-٥٣٦.

الأحمر والعراق. لقد تحدث المؤرخون الإغريق: عن بعض الملكات العربيات. كانت الواحدة منهن تحمل لقب " أريبي "؛ وتلتزم بأداء الجزية السنوية للأشوريين. وكانت تخضع لرقابة أحد المندوبين؛ الذي ترسله آشور لهذا الغرض.^(١٧)

(٤) **ويلحظ الباحث أن المجتمعات العربية القديمة:** كانت قد أفسحت مجالاً للمرأة في مباشرة شئون الإدارة والحكم. وهي بالطبع تنتمي إلى المجتمعات السامية؛ بالمفهوم الذي تكلمنا عنه. وتتطبق تلك الملحوظة: على المجتمعات العربية التي كانت تطبق نظام الحكم الملكي الوراثي. وتتطبق كذلك على المجتمعات التي كانت تعيش في ظل النظام القبلي. لقد تمتعت المرأة بالحق في وراثة العرش في بعض ممالك العرب القديمة. وكانت المرأة تتقلد زعامة القبيلة في بعض المناطق؛ وفي أحوال معينة.^(١٨)

(١٧) د. عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، سابق الإشارة ص ٥٢٢-٥٢٣. د. جواد على، تاريخ العرب قبل الإسلام، القاهرة: هيئة قصور الثقافة، ٢٠١١م، ج ٢ ص ٢٩٩-٢٣٤.

(١٨) ومن ملكات العرب في تاريخها القديم: " زنوبيا " ملكة تدمر (شمال حمص)؛ و" بلقيس " ملكة سبأ (باليمن). راجع في الإطار التاريخي والاجتماعي لتلك الظاهرة: د. جواد على، تاريخ العرب، سابق الإشارة ج ٢ ص ١٠٠-١٠٧. ومقال زنوبيا ملكة تدمر، مجلة خلاصة العلوم: العدد ١، المجلد ١. الإسكندرية والقاهرة: دار مطابع المستقبل، ٢٠٠٥م، ص ٢٩-٣٣. د. توفيق برو، تاريخ العرب القديم، ط ٢. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨م، ص ١١٦-١٢٢. جرجي زيدان، العرب قبل الإسلام، راجعه وعلق عليه: د. حسين مؤنس، القاهرة: دار الهلال، [يدون]، ص ١٠١-١٠٥. وقد لاحظ البعض: أن زعامة القبيلة في بعض القبائل العربية: كانت تنتقل إلى الزوجة، بعد وفاة شيخ القبيلة. وذلك حتى يقوم أفراد القبيلة =

٥) ويمكن القول إن تلك الظاهرة: كانت أثرا للتقاليد الأشورية القديمة في مجال الحكم والإدارة. وهي التقاليد التي امتد تأثيرها حتى اليمن: جنوب شبه الجزيرة العربية. ويلاحظ أيضا: ارتباط تلك الظاهرة: بالمجتمعات التي كانت أكثر انفتاحا على المجتمعات المجاورة؛ بسبب نشاطها التجاري. ولذلك فإنها كانت محطة لتبادل التأثير الثقافي والحضاري. وأخيرا: كان التنظيم الاجتماعي في تلك المجتمعات يقوم على فكرة التعاون والعمل؛ الذى يقوم بواجبه الرجال والنساء. كانت تلك الفكرة أكثر وضوحا: في المجتمعات التي حافظت على نظامها القبلي. وكانت تنظر إلى مهام الزعامة في القبيلة: باعتبارها واجبا عاما: لمصلحة أبناء القبيلة.

= باختيار زعيمها الجديد. راجع على سبيل المثال: د. ممدوح عبد الرحمن الريطى، دور القبائل العربية في صعيد مصر، ط١، القاهرة: مكتبة مدبولي، [بدون]، ص٢٢٣.

المبحث الثاني فلسفة النظام القانوني للولاية في مصر القديمة

المطلب الأول جوهر القانون وأثره على ولاية المرأة

تأثير الديانة المصرية في مسألة الولاية العامة للمرأة

٥- توقف العلماء أمام الديانة المصرية؛ بالنظر إلى أنها كانت حجر الزاوية في الثقافة المصرية القديمة. منهم من توقف عند طابع الاعتدال الديني لدى المصريين. ونظرتهم للعلاقة الدينية: باعتبارها علاقة خاصة بين الفرد وآلهته. وكان مذهبهم في تفسير تلك السمات: هو أن المسألة الرئيسية في ديانة المصريين: كانت مسألة البعث أو الحياة بعد الموت. وقد انعكس ذلك جميعه على المواقف الاجتماعية للمصريين؛ وطريقة تعاملهم على المستوى القانوني.^(١) وامتدت آثاره إلى مسألة الولاية العامة للمرأة:

(١) فقد لوحظ أن الكهنة جميعهم: لم يخضعوا لتنظيم مركزي واحد. وأن كل معبد كان مستقل بكهنته؛ وكل إقليم كان يحتفظ بآلهته المحلية. وفي هذا

(١) راجع في الأصول الدينية لظاهرة القانون؛ والآراء المخالفة في مجال فلسفة القانون: د. فايز حسين، فلسفة القانون، الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، ٢٠٠٩م، ص ١٤٩ وما بعدها.

الإطار: كان التنظيم الديني يشتمل على تنظيمين فرعيين: أحدهما للرجال والآخر للنساء. وهو الأمر الذي وفر العديد من الوظائف العامة للمرأة؛ وخاصة من النساء اللاتي كن ينتمين إلى الأسرة الملكية والطبقة العليا.

(٢) **ولاحظ بعض الباحثين:** أن المصريين كانوا على استعداد لتغيير مذهبهم الديني؛ بل والتحول عن عقيدتهم. وذلك بغرض تحقيق مصالحهم الاجتماعية. وسنلاحظ في الصفحات التالية: العلاقة بين التحولات الدينية للمصريين: ومسألة الولاية العامة للمرأة. وعلى وجه الخصوص: ولاية المرأة على العرش الملكي والوصاية عليه.

نظم السيطرة الاجتماعية وأثرها على مسألة الولاية العامة للمرأة

٦- وهناك سمة خاصة أخرى: كان لها أكبر الأثر في نظم القانون المصري؛ ومركز المرأة ونطاق ولايتها العامة. تتعلق هذه السمة بأسلوب الإنتاج السائد؛ وأثره على طابع السلطة وعلاقاتها. ارتبط هذا الأسلوب بسيطرة الملك على الأراض الزراعية؛ وعلى قوة العمل؛ وتحكمه في فائض النشاط الاقتصادي. لقد تم إحاطة تلك السلطة بإطار ديني؛ وذلك بغرض تبرير السلطة الملكية المطلقة.

كان جوهر القانون المصري: هو حماية مصالح الطبقة المسيطرة اقتصاديا وسياسيا. وهي السيطرة التي كانت تتحول إلى: قهر شديد في عصور الضعف؛ التي كانت تصيب المجتمع ونظامه في بعض العهود. ولا يعنى ذلك أن القانون المصري كان جامدا: لم يلحقه أي تغيير. ويشهد الواقع: بالتغيرات التي كان يخضع لها القانون المصري من عصر إلى عصرٍ آخر. كانت تلك التغيرات: نتيجة للصراع على النفوذ

الاقتصادي والسياسي؛ بين الملوك الفراعنة من جهة؛ وكبار موظفي الإدارة والكهنة - والجيش - من جهة أخرى.

وفى هذا الإطار وفيما يتعلق بالمرأة المصرية: فإن نطاق أهليتها القانونية؛ ومظاهر ولايتها كان يضيق ويتسع من عصر إلى آخر. (٢٠)

• أولاً: عصور الانتقال أو الاضمحلال أو الإقطاع:

تحولت السيطرة الاقتصادية والسياسية في تلك العصور: إلى أشكال أكثر تطوراً للقهر الاقتصادي والاجتماعي:

(١) كان على المزارعين: الارتباط بالأرض؛ والخضوع لمجموعة من القيود المتعلقة بحقهم في التنقل والعمل. وذلك بسبب قسوة الطابع الديني - و العسكري لسلطة الأشراف.

(٢) وكان من الطبيعي أن يلحق القهر بالمرأة: فتنفقد الكثير مما كانت تتمتع به من مركز قانوني ومكانة اجتماعية. وكان من شأن ذلك جميعه: أن يؤثر على نظام الأسرة والأموال والعقود. وأن يضعف من فرصة المرأة في العمل والتوظيف إلى حد كبير.

(٢٠) وتقسّم عصور التاريخ السياسي لمصر على النحو التالي: العهد الثيني (٣١٠٠ - ٢٦٩٠ ق.م) - عصر الدولة القديمة (٢٦٩٠ - ٢١٨٠ ق.م) - عصر الانتقال أو الإقطاع أو الاضمحلال الأول (٢١٨٠ - ٢٠٦٠ ق.م) - عصر الدولة الوسطى (٢٠٦٠-١٧٨٥ ق.م) - عصر الانتقال أو الإقطاع أو الاضمحلال الثاني (١٧٨٥-١٥٨٠ ق.م) - عصر الدولة الحديثة (١٥٨٠ - ١٠٨٥ ق.م) - عصر الانتقال أو الإقطاع أو الاضمحلال الأخير (١٠٨٥ - ٣٢٢ ق.م).

• **ثانياً: عصور الازدهار في الدولتين الوسطى والحديثة:**

كانت المرأة قد استردت حقها في التنقل والعمل؛ إضافة إلى حقوقها المدنية الأخرى. وكانت التطورات المتعلقة بتكوين الأسرة الملكية وترتيب الأمراء داخلها: قد أتاحت للمرأة المزيد من الفرص في مجال الولاية العامة؛ وهو ما سنعرض له في الفصل التالي.

ومن المفيد ملاحظة الظاهرة التي أشرنا إليها؛ ونقصد بها انتقال التأثيرات القانونية: من عصور الضعف إلى عصور الازدهار القانوني. وفي هذا الإطار: كانت النظام القانوني للمرأة وولايتها يخضع للتطور:

(١) **لقد نشأ نظام تعدد الزوجات:** في عصر الانتقال أو الإقطاع الأول.^(١) واستمر مطبقاً في العصور التالية. غير أنه فيما بعد: ظهرت بعض القيود على حرية الرجل في الزواج بأخرى. وهو الأمر الذي نلاحظه: في عصور الازدهار القانوني. وتشير تلك القيود: إلى الولاية الكاملة؛ التي أصبحت للمرأة على نفسها وأموالها. والتي كانت تُمكن الزوجة: من أن تشتترط ما تشاء على زوجها في عقد الزواج.

(٢) **وقد أخذ المركز القانوني للابن الأكبر:** في التميز داخل الأسرة. في الوقت الذي اتسع فيه نطاق الميراث. استقرت تلك التغيرات القانونية: بعد قيام الدولة الوسطى. وأثرت على مركز المرأة؛ وحقها في الولاية بمختلف أشكالها. أما جذورها الأولى: فقد كانت تعود إلى: عصر الانتقال أو الإقطاع الأول. كانت الغاية من تلك النظم: الحيلولة دون تفتيت الثروة

(١) د. شفيق شحاته، التاريخ العام للقانون في مصر القديمة، القاهرة: المطبعة العالمية، ١٩٥٨م، ص ٣٥ و ٧٦-٧٧.

وتجزئتها؛ وخاصة تلك التي يحوزها أبناء الطبقات العليا. أما جوهرها: فقد كان على الدوام السعي إلى السيطرة على النشاط الاقتصادي وفائضه.

(٣) كانت المرأة المصرية تتمتع بحق الانتفاع: على أموال الزوج. وهي الظاهرة التي كانت تميز عصور الازدهار في القانون المصري. وكانت تعود بجذورها إلى عصور سابقة. وبمقتضى هذا الحق: كان بإمكان الزوجة الحصول على حقوقها المترتبة على العلاقة الزوجية؛ قبل أي دائن آخر. وثمة تطور هام؛ يشير إلى اتساع نطاق ولايتها؛ في عصر الدولتين الوسطى والحديثة. فقد كانت تشرف على الأسرة بعد وفاة الزوج؛ ولذا فهي الوصية وربة الأسرة من بعده. (٢٢) وسنلاحظ في الصفحات التالية: ما إذا كانت هناك ثمة علاقة: بين حق المرأة في الوصاية على أبنائها: وقيامها بالوصاية على العرش الملكي.

(٢٢) د. محمود السقا، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، سابق الإشارة، ص ٣٠٥-٣٠٦. د. شفيق شحاته، التاريخ العام للقانون في مصر القديمة، سابق الإشارة، ص ١٥٥. د. فايز محمد حسين، تاريخ القانون، الإسكندرية، ٢٠٠٧م، [يدون]، ص ٦٧-٦٨.

-www.virtual-Egypt.com

Peter Pecone, The Status of Women in Ancient Egyptian Society.

يتميز القانون المصري القديم بوجود حق الانتفاع المقرر للزوجة على أموال الزوج. وهو أمر كانت تخلو منه الشريعة اليهودية. ولا يوجد بهذه الصورة في القانون العراقي القديم. فقد كان بإمكان الزوجة - في المجتمع العراقي: أن تحصل على حق الانتفاع على بعض أموال الزوج. غير أنه كان يُشترط لحصولها على حق الانتفاع أن يقع الطلاق، دون إثبات خطأ من جانبها. وأخيراً: كان يُشترط أن يتقرر هذا الحق بمقتضى حكم قضائي.

المطلب الثاني نطاق وسمات الولاية العامة للمرأة

علاقة الظواهر الاجتماعية بقواعد استنباط الولاية العامة

٧- ماذا يمكن للباحث أن يستنبطه من الوثائق؛ بخصوص الولاية العامة للمرأة المصرية. مع الأخذ في الاعتبار: قلة الوثائق في هذا المجال؛ وأن بعضها لا يقدم دلالة قاطعة في مسألة الولاية العامة.

• أولاً: العوامل المؤثرة في نطاق الولاية العامة للمرأة

هناك أساس قانوني: كان يدعم حق المرأة المصرية في الولاية العامة. ونقصد به المساواة بين الرجل والمرأة؛ وهو الطابع الذي كان سائداً في عصور الازدهار القانوني. وأهم مظاهر المساواة بينهما: المساواة في حق العبادة؛ وفي تولى الوظائف الدينية؛ إضافة إلى المساواة في الحقوق المدنية.^(٢٣)

من الزاوية الأخرى: لا يمكن للباحث أن يتجاهل بعض العوامل؛ التي ساهمت في التضييق من نطاق الولاية العامة للمرأة في العصر الفرعوني:

(١) من ناحية أولى: لم يكن التعليم منتشراً في البلاد؛ وهي سمة عامة في المجتمعات القديمة.

(٢٣) د. محمود السقا، المركز القانوني للمرأة في مصر الفرعونية، مجلة القانون والاقتصاد: العددان الأول والثاني، السنة ٤٥، جامعة القاهرة: كلية الحقوق، مارس - يونيه ١٩٧٥م، ص ٥٤-٥٦.

(٢) **ومن ناحية ثانية:** كان الترقى في السلك الإداري والديني: مسألة في غاية الصعوبة والدقة.

(٣) **ومن ناحية ثالثة:** كانت ظاهرة التوريث والإتجار: قد انتشرت في مجال الوظائف والمهن والحرف.^(٢٤) ولذلك كانت الوظائف تستقبل عدداً محدوداً من المكلفين. ومن الطبيعي أن يكون نصيب المرأة من التعليم والتوظيف: محدوداً للغاية. وكان يمكن للسياسة التي اتبعها الملك " أمنحتب الرابع: أخناتون " أن تُحدث تغييراً ملحوظاً في تلك الأوضاع. فقد اعتنى بمسألة التعليم؛ وخاصة تعليم البنات والنساء. غير أنه لم يُقدّر للمرأة المصرية أن تحصد ثمار سياسته. وذلك بسبب قصر مدة حكمه؛ والاضطرابات الدينية التي ميزت عهده.

• **ثانياً: أهم الإشكاليات المتعلقة بالولاية العامة للمرأة**

(١) **الإشكالية الأولى التي تواجهنا:** هي تعدد الوظائف الإدارية والدينية والعسكرية؛ التي قد يجمع بينها أحد الأفراد. وقد لا يكون بين تلك الوظائف رابط نوعي؛ أو علاقة منطقية. وعلى سبيل المثال: كان الكثير من الأطباء الموظفين: ينتمون إلى رجال الدين الكهنة؛ وبعضهم كان قد تخصص في العمليات الجراحية وأكثرها دقة.^(٢٥) ويمكن للباحث أن يقدم سيرة الكاهن " حريحور " : نموذجاً لهذه الظاهرة. تقلد حريحور مجموعة من الوظائف

(٢٤) د. أحمد إبراهيم حسن، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، ١٩٩٩م، ص ٤٧٩.

(٢٥) نجلاء نجيب الزحلاوى، الطب والعلاج في مصر القديمة، ط ١، القاهرة: دار المعارف، ٢٠١١م، ص ٢٦-٢٧.

العسكرية والإدارية والدينية. وذلك قبل أن يستولى على السلطة؛ خلال حكم الأسرة الحادية والعشرين.^(٢٦)

(٢) **والإشكالية الأخرى هي إشكالية الألقاب:** التي قد تعوق استنباط مجموعة من النتائج - التي يمكن الاعتماد عليها في بحثنا. بعض تلك الألقاب كانت ألقابا شرفية؛ وبعضها يشير للوظيفة التي يتقلدها الفرد. والبعض الآخر منها: كان يشير إلى مجموعة الوظائف التي كان يشغلها في كل مرحلة من مراحل حياته.

(٣) **وأخيرا كانت الألقاب الدينية:** تختلط بالوظائف الإدارية في الكثير من الأحوال. في الوقت الذي كانت الوظائف العسكرية: تختلط بمجموعة أخرى من المهام الاقتصادية.^(٢٧)

(٢٦) ترقى حريحور في سلك العسكرية المصرية، حتى وصل إلى قائد جيوش مصر السفلى والعليا. وأصبح نائبا للملك في منطقة النوبة. وبعد ذلك تم تعيينه وزيرا؛ ثم تقلد منصب كبير كهنة أمون. د. سيد توفيق ود. سيد أحمد على الناصري، معالم تاريخ وحضارة مصر من أقدم العصور حتى الفتح العربي، ط٢. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٠م، ص ٢٣٣-٢٣٤.

(٢٧) في تعدد الوظائف والألقاب؛ وما تثيره من إشكاليات في مجال البحث في الوظائف العامة والجهاز الإداري: جونيفيف هوسون ودومينيك فالبييل، الدولة والمؤسسات في مصر من الفراعنة الأوائل إلى أباطرة الرومان، ط١، ترجمة: فؤاد الدهان، مراجعة: د. زكية طبو زاده، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٥م، ص ١٠٧-١٠٨. د. سيد توفيق، نفس المصدر، ص ٢٣٣-٢٣٤. دومينيك فالبييل، الناس والحياة في مصر القديمة، ط٢، ترجمة: ماهر جويجاتي، مراجعة: د. زكية طبو زادة، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م، ص ١٥.

• **ثالثاً: العوامل المؤثرة في نمط الوظائف العامة المُتاحة للمرأة**

- (١) يمكن للباحث أن يضع يده على نمط من الوظائف العامة: التي تنشأ بالتبعية. وبالتحديد عندما تقوم المرأة بوظيفة؛ تبعاً لولاية زوجها إحدى الوظائف. ويبدو أن أغلب تلك الوظائف كان يتم مباشرتها داخل القصر الملكي.^(٢٨) وأنها كانت تتعلق بتربية وتعليم وتدريب الأمراء وقتيان القصر.
- (٢) كان قيام المرأة بوظيفتها - تبعاً لوظيفة الزوج: يتم غالباً في نطاق القصر الملكي. ولم يكن يترتب على هذه التبعية - دائماً - أن يكون محور عمل المرأة: مساعدة الزوج في وظيفته. فقد يكون عمل الزوج بالقصر الملكي: قد يسر إحقاق الزوجة بالقصر في إحدى الوظائف. وقد تكون وظيفتها: مستقلة عن الوظيفة التي أُسندت إلى الزوج.
- (٣) ويبدو أنه كان هناك وظائف أخرى تتولاها المرأة: دون أن تكون تبعاً لزوجها ووظيفته. إن استنباط هذه النتيجة أمر يسير؛ بالنظر إلى مجموعة من الألقاب والمعلومات التي تنتمي إلى أكثر من عصر. ومن تلك الألقاب: لقب " قاضية القصر الوزيرة ". وهو اللقب الذي تلقبت به إحدى الأميرات في عصر الدولة القديمة. ولقب " كاتبة " الذي تلقبت به إحدى السيدات؛ في عصر الدولة الوسطى.^(٢٩) ويمكن للباحث أن ينتهي - على حذر - إلى ترجيح ولاية المرأة وظيفة الكتابة؛ للملكات والأميرات في القصر الملكي.

- (٤) وهناك وظائف أخرى كانت ذات صلة بطبيعة المرأة: وهذا النوع من الوظائف كان قد ارتبط بظاهرة تقسيم العمل بين الرجل والمرأة. وهو التقسيم

(^{٢٨}) د. عبد العزيز صالح، التربية والتعليم في مصر القديمة، القاهرة: الدار القومية

للطباعة والنشر، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م، ص ١٠٣ وما بعدها... وص ١٩٠-١٩٢.

(^{٢٩}) المصدر السابق، ص ١٩٠-١٩٢.

الذي أخذ في الانتشار تدريجياً منذ الألف العاشرة قبل الميلاد. بعد أخذ المصريون في الاستقرار بوادي النيل وتمهيدته وزراعته. ومن ذلك: الطبيبات الموظفات في القصر الملكي: سواء كان الأمر يتعلق بالولادة؛ أو أمراض النساء.^(٣٠) ويلاحظ أن الموظفة الطبية كانت تقوم بعملها أحياناً؛ تبعاً لقيام زوجها بإحدى الوظائف في القصر الملكي. ويلاحظ أيضاً: أن عمل المرأة كمرضعة في القصر الملكي: كان يضاف عليها مكانة وشرفاً؛ ويبسر لها توظيف بعض من ذويها.

• ثالثاً: ظاهرة الحريم الملكي وعلاقتها بولاية المرأة

وتحتاج مسألة القصر الملكي لمزيد من التأمل؛ وبخصوص القسم الذي كان يحمل اسم " دار الحريم " أو " الحريم الملكي ". وينبغي في البداية أن نستبعد أي مقارنة مع ظاهرة " الحريم " التي عرفتها بعض المجتمعات السامية المجاورة؛ وانتشرت في المجتمع العربي بعد الإسلام. كان الحريم الملكي إدارة متميزة داخل القصر الملكي. وكانت تلك الإدارة تخضع للتطور بمرور الوقت. ولم تكن مسئولة فقط عن بث روح

(٣٠) تاريخ الحضارة المصرية - العصر الفرعوني، تحرير: محمد شفيق غربال، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [يدون]: مقال: بول غليونجي، ص ٥٣٠-٥٣٢. د. عبد العزيز صالح، التربية والتعليم، سابق الإشارة، ص ٢٥ و ٣١-٣٤. وراجع في توظيف المرأة المصرية في المجالات العامة: www.virtual-Egypt.com - Peter Pecone, The Status of Women in Ancient Egyptian Society.

الولاء للسلطة الملكية. وإنما كانت تزود الجهاز الإداري بالعناصر الجديدة؛ والكفاءات المتخصصة من وقت لآخر:

(١) كان الحريم الملكي: يضم جناحاً مخصوصاً للأمرء؛ ومعهم أبناء المُقربين والخاصة. وهؤلاء في الحقيقة: هم نتاج الطبقة التي كانت تسيطر على السلطة والثروة في البلاد. وقد أشرنا أكثر من مرة إلى ظاهرة فتیان القصر: أبناء الملوك؛ الذين كان يتم تربيتهم مع أبناء كبار الكهنة وذوي النفوذ في الإدارة والجيش.^(٣١)

(٢) وقد أخذ ذلك الجناح: في التميز في عصر الدولة الوسطى. وكان خريجوا ذلك الجناح يحملون لقب " طفل الكاب ". وهو اللقب الذي كانوا يفتخرون به؛ ويصرون على إضافته إلى أنفسهم في حياتهم. ومن هؤلاء: كان يتم اختيار الموظفين؛ سواء في وظائف القصر الملكي؛ أو في وظائف الدولة الأخرى.

(٣) وفي هذا الإطار يمكننا أن نرجح القول: بولاية المرأة لمجموعة من وظائف المُشرفات. داخل القصر الملكي.^(٣٢) ومجموعة أخرى من الوظائف التي كانت ترتبط بطبيعتها.^(٣٣) ويلحق بهن الوصيفات والمرضعات بالقصر

(٣١) د. عبد العزيز صالح، التربية والتعليم، سابق الإشارة، ص ١٩٣-١٩٤.

(٣٢) د. محمود السقا، الأسس القضائية ومشكلة تنازع القوانين ما بين مصر الفرعونية ومصر البطلمية، مجلة القانون والاقتصاد: العدد ٣، جامعة القاهرة: كلية الحقوق، ١٩٧٤م، ص ٣٥١-٣٥٢.

(٣٣) د. سليم حسن، موسوعة مصر القديمة، القاهرة، هيئة الكتاب، ٢٠٠٠م، ج ٥ ص ٥٤٩. د. نبيلة محمد عبد الحليم، معالم التاريخ الحضاري والسياسي في مصر الفرعونية، الإسكندرية: منشأة المعارف، [يدون]، ص ١٥١-١٥٢.

الملكى. ولدينا مجموعة ثالثة: تتعلق بالمهام الخاصة التي كان الملك يكلف إحدى النساء بها.^(٣٤) كان يتم اختيار المندوبين الملكيين - من الرجال والنساء: بعناية تتفق مع أهمية المهام التي كان يتم تكليفهم بها.^(٣٥) ولذلك فإنهم كانوا ينتمون - غالبا إلى الطبقة العليا؛ ويتمتعون بثقة الملك. ولهذه الأسباب: ألحقنا تلك الأعمال - جميعا: بمجال الولاية أو الوظيفة العامة. وذلك لأنها كانت تشتمل على عناصرها الأساس؛ التي سبق الحديث عنها في مقدمة هذا البحث.

(٣٤) د. عبد العزيز صالح، التربية والتعليم، سابق الإشارة، ص ١٩١.

(٣٥) وهؤلاء المندوبين الملكيين: أعلى مرتبة من المندوبين الذين ظهروا في عصر الدولتين الوسطى والحديثة. وكانوا يحملون الأوامر والمراسلات الملكية إلى حكام وموظفي الأقاليم. راجع: جونيفيف هوسون، الدولة والمؤسسات في مصر، سابق الإشارة، ص ٤٩-٥٠.

الولاية العامة للمرأة في مصر
في العصر الفرعوني وخلال الحكم الإسلامي

الفصل الثاني أشكال الولاية العامة للمرأة في العصر الفرعوني

- المبحث الأول | النسب الملكي وعلاقته بالولاية العامة للمرأة
المطلب الأول: التوظيف السياسي للنظام القانوني للأسرة
المطلب الثاني: التأثير الأجنبي في مسألة الولاية العامة للمرأة
- المبحث الثاني | الوصاية على العرش وأثره في ولاية المرأة
المبحث الثالث | التنظيم الديني وعلاقته بولاية المرأة الملكة

المبحث الأول النسب الملكي وعلاقته بالولاية العامة للمرأة

المطلب الأول التوظيف السياسي للنظام القانوني للأسرة

الإطار الاجتماعي للزواج المقدس وحيلة التبني

٨- كان يتم الاعتماد على النسب الأبوي؛ في تحديد صفة الأبناء ومركزهم القانوني.^(٣٦) وهو ما كان يختلف عن القاعدة المتبعة: لدى العراقيين واليهود القدماء. وفي هذا مثال جديد: لأثر الواقع الاجتماعي على نظم القانون؛ واختلافها من مجتمع إلى آخر. ومع ذلك لجأ المصريون إلى فكرة النسب للأم؛ داخل الأسرة الملكية. سواء للتمتع بالحقوق المقررة لأفراد الأسرة الملكية؛ أو لاستحقاق

(٣٦) كان الإقرار بالنسب للأب: شرطاً أساسياً لثبوت حق الإرث للابن غير الشرعي. وكانت القاعدة الأساس في إلحاق الابن بطبقة العبيد: هي حالة الأب. وهي القاعدة التي كانت تخالف المُستقر عليه: في المجتمع العراقي واليهودي القديم. ويمكننا أن نفسر ذلك: بأن العبودية لم تُفرض على المصريين؛ كما أنها لم تطبق بينهم كعقوبة جنائية. ويُستثنى من ذلك: قاعدة استرقاق المدين؛ نتيجة عدم الوفاء بدينه؛ التي عرفت في مصر القديمة: خاصة في عصورها المتأخرة.

العرش الملكي؛ أو في حسم الصراع عليه.^(٣٧) كانت فكرة النسب الأمي تعنى: التأكيد على شرطين يجب توافرها في الوريث الملكي. أولهما: أن ينتسب بالولادة إلى الأسرة الملكية؛ وثانيهما: الانتماء إلى الآلهة. ويقوم هذا التصور على ملاحظة أساس: وهي أن الملك كان يحكم استناداً إلى فكرة الحق الإلهي؛ لأنه الصورة الحية للإله " حور " ابن " أوزير ". قبل أن يصبح فيما بعد: صورة الإله " رع " إله الشمس.

ويترتب على ذلك أن الصورة النموذجية للملك الإله: أنه ذلك الملك الذي يحتفظ بدمه الملكي الإلهي؛ وأن زوجته الرئيسة كانت قد ولدت - هي الأخرى - من أصل إلهي. في هذه الحالة يولد الأمير: من أبٍ وأم - كلاهما ينحدران من أصل ملكي وإلهي. ويصبح بذلك: الجدير

^(٣٧) بمرور الوقت: ازدادت أهمية النسب للأم في مصر القديمة. فقد كان يتم الاعتماد عليه: لإثبات النسب الملكي؛ وما يترتب عليه من التمتع بحقوق الإقطاع؛ وذلك في عصور الإقطاع التي كانت تمر بالبلاد. وكان يتم الاعتماد عليه - أيضاً - لإثبات نسب الابن غير الشرعي أو أبناء الجواري. وذلك إذا لم يعترف الأب بنسبهم إليه. ويمكننا أن نربط بين هذه الملاحظات؛ وما لاحظته البعض من تأثير القانون الإغريقي في مصر. الأمر الذي أصبحت حالة الأم - تدريجياً - هي المعيار الأساس في تحديد حالة الابن من الحرية أو الرق. راجع على سبيل المثال: د. سليم حسن، موسوعة مصر القديمة، سابق الإشارة، ج ١ ص ٢٨٥. د. محمد على الصافوري، الشرائع السامية القديمة - العرب واليهود، [يدون]، ٢٠٠٠م، ص ٢٤٨-٢٤٩.

بالعرش الملكي؛ وصاحب الشرعية في البلاد. ويكون مؤهلاً فيما بعد: لتوريث عرشه الملكي؛ إلى ابنه من تلك الزوجة.

٩- ولذلك فإنه كان يتم الاستعانة بالملكة الأم؛ واتخاذها وسيلة لحفظ الدم الملكي؛ ونقله واستمراره في ولدها.^(٣٨) وتُلخص هذه الفكرة: واحدة من الوسائل التي كانت تساهم في تأسيس الشرعية للملك الجديد. وكان يتم دعم تلك الوسيلة بالأساس الديني والقانوني. فقد كان يتم تصوير الأمر: على أن الملكة الأم من أصل إلهي: شأنها في ذلك شأن الملك. ولكن ماذا لو كان الملك لديه أكثر من زوجة؛ أو كانت زوجته من طبقة العامة؟. في هذه الأحوال: سيكون لدينا زوجة ثانوية؛ أو زوجة لا تنتمي إلى الأسرة الملكية. وسيثور الخلاف عندئذٍ حول: حق الابن في وراثة العرش؛ وحول حقها في الوصاية على العرش حتى يكبر ابنها؛ ويستغنى عن معاونتها في حكم البلاد.

لم تكن ظاهرة كثرة الزوجات: أمر جديداً على الملوك المصريين. فقد عرفته الأسر الملكية مبكراً؛ في عصر الدولة القديمة. وقد ترتب على ذلك ظهور بعض الإشكاليات؛ أهمها بالطبع: مكانة الزوجة الثانوية ومركزها القانوني. وخاصةً: إذا عجزت الزوجة الرئيسة

(٣٨) محمد على سعد الله، الدور السياسي للملكات في مصر القديمة، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٨م، ص ١٧-١٩. فتحي المرصفاوى، تاريخ القانون المصري، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٧م، ص ١٦٤-١٦٥.

عن الإنجاب؛ أو لم تتمكن من تقديم ولي العهد - وريث العرش إلى زوجها الملك.

من الناحية القانونية: كان يتم تطبيق نظام الزوجة الأولى. وبمقتضاه كانت الزوجة الأولى تحظى: بواجب الاحترام والإشراف المنزلي.^(٣٩) وأضاف البعض إلى تلك الواجبات المقررة لمصلحة الزوجة الأولى: واجب الخدمة.^(٤٠) ويرى أستاذنا د. فتحي المرصفاوى: أن عدم المساواة بين الزوجة الأولى؛ وغيرها من الزوجات: له أصل تاريخي. ويرتبط

(٣٩) د. عادل بسيوني، الوسيط في تاريخ القانون المصري، القاهرة: جامعة القاهرة، دار نهضة الشرق، [يدون]، ص ٨٢-٨٣. د. محمود سلام زنتي، حول تطور نظام الأسرة في مصر - في العصر الفرعوني والبطلمي والروماني، مجلة العلوم القانونية والاقتصادية: العدد ١، السنة ٩، جامعة عين شمس: كلية الحقوق، يناير ١٩٦٧م، ص ٥٦-٥٩. كان نظام الزوجة الأولى معروفاً في كل من مصر والعراق قديماً. بينما لم يكن مطبقاً في المجتمع اليهودي؛ على الرغم من انتشار ظاهرة تعدد الزوجات بين بني إسرائيل؛ وخلو الشريعة اليهودية من نص يحرمه. راجع: د. السيد عبد الحميد فودة، المركز القانوني للمرأة في القانون اليهودي، سابق الإشارة، ص ٢١٨-٢٢٠. وأيضاً لنفس المؤلف: القانون العراقي القديم، سابق الإشارة، ص ٢٢٧-٢٢٨. د. عادل بسيوني، تاريخ الشرائع، سابق الإشارة، ص ١٨٦. د. محمد على الصافوري، النظم القانونية لدى اليهود والإغريق والرومان، سابق الإشارة، ص ١٢٢. د. صوفي أبو طالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٨م، ص ٣١٠.

(٤٠) د. محمود السقا، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، سابق الإشارة، ص ٣٨٥-٣٨٦.

بنشأة ظاهرة تعدد الزوجات في عصر الإقطاع الاول. كان ذلك العصر يتصف بانعدام المساواة الاجتماعية؛ وهو الأمر الذي أثر على مركز الزوجات التاليات.^(٤١)

أما على مستوى التطور القانوني العام: فإن الأمور كانت تتجه لمصلحة الزوجات الثانويات؛ على الرغم من تطبيق نظام الزوجة الأولى. ولذلك يبدو التطبيق مختلفاً: بعض الشيء؛ في مجال الولاية على العرش الملكي. بالطبع كان يتم تقديم الزوجة الأولى أو الزوجة الرئيسة: على غيرها من الزوجات: وذلك عند البحث في استحقاق الأبناء للعرش الملكي. وبمعنى آخر فإنه كان تم تفضيل أبنائها؛ وتقديمهم على من سواهم في الحقوق.

وبمرور الوقت: تم إفساح الطريق للزوجة الثانوية: لتتبوأ المكانة الأولى. وذلك في حالتين: وفاة الزوجة الرئيسة؛ أو عجزها عن إنجاب ولي العهد.^(٤٢) لقد تم حسم هذا التطور: ولمّا ينقضي عصر الدولة القديمة (٢٦٩٠ - ٢١٨٠ ق.م). وقد تم التأكيد على ذلك التطور: في

(٤١) د. فتحي المرصفاوى، تاريخ القانون المصري، سابق الإشارة، ص ١٦٢-١٦٣.
د. محمود سلام زناتي، حول تطور نظام الأسرة في مصر، سابق الإشارة، ص ٥٦-٥٩.

(٤٢) د. أحمد فخرى، مصر الفرعونية - موجز تاريخ مصر منذ أقدم العصور حتى عام ٣٣٢ قبل الميلاد، ط ٥، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، سبتمبر ١٩٨١م، ص ١١٦.

عصر الدولة الحديثة (١٥٨٠ - ١٠٨٥ ق.م). وهو الأمر الذي نلاحظه على سبيل المثال: في عهد " رمسيس الثاني " ثالث ملوك الأسرة التاسعة عشر.^(٤٣)

وينبغي ملاحظة بعض أوجه التطور: التي ارتبطت بظاهرة تعدد الزوجات داخل الأسرة الملكية؛ وانتقال العرش إلى ابن آخر جاء عن طريق زوجة ثانوية:

(١) في هذه الحالة: فإنه غالباً ما كان الملك يلجأ إلى الزوج من أميرة ذات دم ملكي؛ أو الاقتران بأرملة الملك السابق.^(٤٤) نلاحظ هنا: السعي إلى وجود زوجة تحمل الدم الملكي. تستمر الزوجة الجديدة: في القيام بدورها السابق؛ الذي كانت تقوم به باعتبارها زوجة رئيسة. وتصبح مرة أخرى: أساساً لتكوين أسرة ملكية جديدة؛ يخرج منها ولي العهد: وريث العرش الملكي الجديد.

^(٤٣) وفي هذا المسألة: تكلم المؤرخون عن الأميرة " است نفرت "؛ التي تنتمي للأسرة الـ (١٩) في عصر الدولة الحديثة. فقد كانت زوجة ثانوية للملك " رمسيس الثاني "؛ ثم أصبحت الزوجة الرئيس بعد وفاة الملكة " نفرتيتي ". ويرى البعض أن الأميرة " است نفرت " هي " آيسة " زوجة فرعون موسى؛ كما ورد اسمها في الحديث النبوي. وأن فرعون التسخير هو " رمسيس الثاني "؛ أما فرعون الخروج فهو خليفته " مرنبتاح ". راجع: د. محمد بيومي مهران، دراسة حول التأريخ للأنبياء. مجلة كلية الآداب: المجلد ٣٩، العدد الخاص باحتفالية اليوبيل الذهبي، جامعة الإسكندرية: كلية الآداب، العام الجامعي ١٩٩٢/٩١م، ص ١٤٨-١٤٩.

^(٤٤) د. محمد سعد الله، الدور السياسي للملكات، سابق الإشارة، ص ٢٦-٢٧.

٢) وفي هذا الإطار ظهرت فكرة: اشراك ولي العهد - وريث العرش في أمور الحكم؛ مع الملك. كانت الهدف من هذه الفكرة على وجه الخصوص - دعم وريث العرش في مسعاه للحكم؛ وشرعيته في استلامه السلطة. ويؤرخ العلماء لهذه الفكرة: بحكم الأسرة السادسة؛ في أواخر عصر الدولة القديمة.

١٠- وكما نلاحظ: كان نظام الزواج يحتفظ بحيويته. وذلك بالنظر

إلى دوره في حفظ الدم والنسب الملكي:

• أولاً: الزواج من المحارم

كان يتم اللجوء إلى " الزواج المقدس "؛ ومن أشكاله: زواج الأخ من أخته - والأب من ابنته - أو الجمع بين الأختين.^(٤٥) وأما التطبيقات المتعلقة بزواج الابن من أرملة أبيه: فقد كانت نادرة. لم يكن الزواج من المحارم: قد انتشر بين المصريين.^(٤٦) وربما أصبح مقبولاً في عصورهم

^(٤٥) د. صوفي أبو طالب، تاريخ القانون في مصر، سابق الإشارة، ص١٦٨-١٦٩.

^(٤٦) لا خلاف حول وجود هذه الأشكال داخل الأسرة الملكية. ولكن الخلاف حول وجوده بين عامة المصريين. راجع: د. محمود سلام زناتي، حول تطور نظام الأسرة في مصر، سابق الإشارة، ص٨٢-٨٤ و٩٠. وقد اختلفت الشرائع المجاورة في حكم: الزواج من أرملة الأب. فقد حرّمه العراقيون؛ وأباحه العرب قبل الإسلام. وأطلقوا عليه زواج " المقت " لكرهيتهم له. في الوقت الذي كانوا يعتمدون عليه وعلى بعض الأعراف: التي كان الغرض منها عدم تفتيت ثروة الأسرة.

المتأخرة؛ بسبب ضعف النزاع الديني والخُلقي...^(٤٧) أما داخل الأسرة الملكية: فإن الأمر كان مختلفا تماما. ويرى أستاذنا د. محمود سلام زناتي: أنه كان يُنظر إلى أفراد الأسرة الملكية باعتبارهم آلهة. ولذلك فإنه كان يُقبل منهم ما لا يُقبل من غيرهم.^(٤٨)

• ثانيا: الإصهار إلى كبار الكهنة

كان الزواج من أميرة ملكية: طوق النجاة لحسم الصراع على العرش الملكي. استُخدمت هذه الطريقة في عصر الدولة القديمة: وذلك بزواج الأمير " خنت كاواس " من " أوسر كاف " مؤسس الأسرة الخامسة وأول ملوكها. من الواضح أنها كانت الطريقة التي تُسَعِف المُطالب بالعرش الملكي؛ رغم افتقاده الدم الملكي من جهتي الأب والأم أو أحدهما. وكانت أيضا الطريقة: التي يمكنه بها أن يمهد بها لولى عهده - الوريث المنتظر للعرش الملكي.

^(٤٧) د. عبد المجيد الحفناوي، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، سابق الإشارة، ص ٢٣٥. وقد فشل الرومان في تحريمه بين الرومان؛ إبان احتلالهم مصر. غير أن المسيحية كانت قد ساهمت في الحد من انتشاره. راجع في ذلك: د. صوفي أبو طالب، تطبيق القانون الروماني في مصر الرومانية، مجلة القانون والاقتصاد: العدد ٤٠٣، السنة ٢٨، القاهرة: كلية الحقوق، جامعة القاهرة، سبتمبر وديسمبر ١٩٥٨م، ص ٤٠٦-٤٠٧.

^(٤٨) د. محمود سلام زناتي، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية - ج ٢ - المجتمعات المدنية القديمة، القاهرة: دار النهضة العربية، [بدون]، ص ٥٦-٥٩.

ولأستاذنا د. محمود السقا تفسير لهذه الظاهرة: أساسه الاعتقاد بأن المرأة كانت أقدر من الرجل؛ في نقل الصفة الإلهية بين أبناء الأسرة الملكية. وقد ترتب على ذلك نتيجتان هامتان: أولهما: الإقرار بحق المرأة في الولاية على العرش الملكي. أما النتيجة الثانية: فهي عدم التسليم بحق الابن في وراثة العرش الملكي: إذا كانت أمه لا تنتسب إلى سلالة الملوك.^(٩)

ويمكن للباحث أن يلحظ ازدهار هذه الظاهرة: في عصر الدولة الحديثة (١٥٨٠ - ١٠٨٥ ق.م). ولدينا على الأقل زيجات أربعة: للملوك أو المطالبين بالعرش؛ من إحدى الأميرات الملكيات.^(١٠) كانت تلك الزيجات: أثرا لأزمة وراثة العرش الملكي خلال حكم الأسرة التاسعة عشرة.

^(٩) د. محمود السقا، المركز القانوني للمرأة في مصر، سابق الإشارة، ص ٥٨.

^(١٠) وهى الزيجات التالية: زواج "سمنخ كا رع" من الأميرة "ميريت أتون"؛ ابنة الملك "أخناتون". وكان شريكا في الحكم للملك "أخناتون"؛ ثم انفرد بالحكم بعد وفاته. وزواج "توت عنخ أمون" من الابنة الثالثة لـ "أخناتون": الأميرة "عنخ اس ان با تون". وزواج "حور محب" من الأميرة "موت نجمت" أخت الملكة "نفرتيتي". وزواج "أمون مسس" خامس ملوك الأسرة الـ (١٩) من الأميرة "تي عا"؛ وأنجب منها ابنه الملك "مون بتاح سبتاح". راجع: د. سيد توفيق، معالم تاريخ وحضارة مصر، سابق الإشارة، ص ٢١٠ و ٢١٦-٢١٧. نيقول جريمال، تاريخ مصر القديمة، ط ٢، ترجمة: ماهر جويجاتي، مراجعة: د. زكية طبو زاده، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣م، ص ٣٥٠-٣٥١.

وقد مهدت تلك الظروف: لتطورات أخرى؛ في الفترة بين السنوات (١٠٨٥ - ٩٥٠ ق.م). وهى الفترة التي شهدت حكم الأسرة الواحدة والعشرين. فقد خضعت مصر لنفوذ كهنة آمون وطغيانه. ومهدت الاضطرابات السياسية والأمنية والدينية: إلى المزيد من الضعف. وهو الأمر الذي ترتب عليه فيما بعد: اعتلاء بعض العناصر الأجنبية لعرش مصر. وفي هذا الإطار يمكن للباحث أن يلاحظ مسألة الولاية العامة للمرأة وكيف تطورت.

كان يتم عقد الزواج: بين كهنة آمون من نسل " حريحور " (في طيبة)؛ والأميرات اللاتي كن ينتسبن إلى الأسرة الملكية (في تانيس: شرق الدلتا).^(١) كان من الحيوي إذن: أن يسعى الملوك إلى السيطرة على التنظيم الديني؛ والثروات التي تمتلكها معابد آمون. وهو الأمر الذي لم يُقصر فيه الملوك منذ حكم الأسرة الثانية والعشرين: بين سنتي (٩٥٠-٧٣٠ ق.م).

• ثالثاً: تبني الأميرات الملكيات

(١) وفي هذا الإطار كانت وظيفة " زوجة الإله آمون ": في طريقها لكي تكون الوظيفة الدينية الأولى؛ في التنظيم الديني في مصر. كانت تلك الوظيفة تمكن صاحبها من التحكم في إيرادات وثروات المعابد. ولذلك حرص

^(١) سبق وأن ترجمنا للكاهن " حريحور ": الذى تمكن من السلطة في مصر؛ ليصبح الملك الثاني في الأسرة الـ(٢١) فى جنوب مصر.

الملوك أن تكون تلك الوظيفة من نصيب أقرب الأميرات نسباً إليه: كأن تكون أخته أو ابنته.

(٢) وقد كتب القدر لهذه الوظيفة وصاحبة الولاية فيها: أن تلعب دوراً هاماً في مسألة الشرعية؛ وانتقال العرش الملكي. وكانت الإشكالية في هذه المسألة: هو أن تلك الوظيفة لا يجوز أن تُسند لأكثر من أميرة. ومن هنا تم اللجوء إلى الحيلة: باستعمال طريقة التبني. كان التبني تصرفاً شكلياً سورياً؛ يخفى في حقيقته وصية؛ غرضها نقل بعض الأموال لأحد الأفراد.^(٥٢)

(٣) وهكذا كان يتم اللجوء إلى حيلة التبني: بغرض تمكين إحدى الأميرات: من ولاية واحدة من أهم الوظائف الدينية. وهو ما نلاحظه على وجه

(٥٢) د. عبد المجيد الحفناوي، تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، سابق الإشارة، ص ٢٥٧. وكان المصريون قد عرفوا نظام التبني؛ وكان يتم في شكل عقد بيع. ولكنه لم ينتشر إلا في أواخر العصر الفرعوني. وذلك تحت تأثير القوانين الأجنبية؛ وخاصة تلك التي كانت تنتمي إلى البقاع المجاورة في آسيا؛ أو سواحل البحر المتوسط جنوبه وشماله. وتطبيقاً لتلك الحيلة: فإنه كان بإمكان الزوج أن يتبنى زوجته؛ لتنتقل إليها بعض أمواله بعد وفاته. قد يقال في تفسير عدم انتشار نظام التبني في مصر: أنه كانت هناك وسائل أخرى للنسل والإكثار منه بين المصريين. ومن ذلك: إقرارهم بتعدد الزوجات؛ واعترافهم بنسب الابن غير الشرعي... ومع ذلك فإنه في مجتمع مثل المجتمع العراقي القديم: كان تعدد الزوجات مباحاً من الناحية القانونية. وفي الوقت ذاته: كان التبني - وحيله - أكثر انتشاراً مقارنةً بالمجتمع المصري. راجع على سبيل المثال: د. صوفي أبو طالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، سابق الإشارة، ص ٢٥٤-٢٥٦.

الخصوص منذ حكم الأسرة السادسة والعشرين؛ بين سنتي (٦٦٣ - ٥٢٥ ق.م).^(٥٣) كانت الزوجة الإلهية تتبنى ابنة الملك؛ على سبيل المثال. وبهذه الطريقة كان الملك يضمن أمرين أولهما: سيطرته على ثروات المعابد عن طريق ابنته. والأمر الآخر: انتقال الوظيفة - وظيفة زوجة الإله - إلى ابنته؛ بعد وفاة الزوجة الإلهية التي صدر عنها التبني.^(٥٤) بالطبع كان الميراث: هو وسيلة الانتقال؛ بين الأم بالتبني وابنتها.

^(٥٣) د. أحمد فخرى، مصر الفرعونية، سابق الإشارة، ص ٤١٢ و ٤٢٢.

^(٥٤) د. عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، سابق الإشارة، ص ٢٩٠ و ٣٠٠-٣٠١.

المطلب الثاني

التأثير الأجنبي في مسألة الولاية العامة للمرأة

ظاهرة الزواج من الأجنيبات والإشكاليات المتعلقة بها

١١- كانت سياسة الإصهار خارج الأسرة الملكية: قد شقت طريقها مبكرا. فقد قام الملك " شبسكاف " سادس ملوك الأسرة الرابعة: بتزويج ابنته من خارج الأسرة. (°°) وكان من اليسير: تبني تلك السياسة في مصر القديمة. فقد كان يتم تربية أبناء الحكام والكهنة: مع أمراء الأسرة الملكية. وهو ما عرف بظاهرة " فتيان القصر " التي أشرنا إليها؛ وكان لأغلب المجتمعات القديمة نصيبها من تلك السياسة.

تتطوي سياسة الإصهار على نمط من التحالف: داخل الطبقة المسيطرة على البلاد اقتصاديا وسياسيا. وتشهد باستقرار تقاليد الأسرة الملكية: التي كانت تبيح تزويج الأميرات الملكيات؛ من أبناء الطبقة العليا في مصر.

كانت الأعراف الملكية تُحرم اقتران إحدى الأميرات من أجنبي. ولم تكن لتحول بين الملوك أو الأمراء: والزواج من الأجنيبات. من الناحية الواقعية: تأخر ظهور هذا النوع من الزواج: لأنه كان يهدد شرعية كل من يطالب بالعرش الملكي. وذلك لأن الزواج خارج الأسرة الملكية: كان

(°°) د. سيد توفيق، معالم تاريخ وحضارة مصر، سابق الإشارة، ص ٩٨.

يثير التساؤل حول الأصل الإلهي للملك. ويتحول التساؤل إلى الشك: إذا كانت الأم أجنبية: غير مصرية؟.

• أولاً: الإطار التاريخي والاجتماعي للظاهرة

نستطيع - بالطبع أن نتفهم العوامل السياسية والأمنية التي دفعت الملوك المصريين: للاهتمام بحدود مصر الشرقية. والدور العسكري للجيش المصري: لدعم تلك السياسة بين البلاد المجاورة. في هذا الإطار انتشرت ظاهرة الزواج من الأجنبيات؛ وخاصة من آسيا؛ وبلاد النوبة. وذلك خلال حكم " تحوتمس الثالث " في عصر الدولة الحديثة. كان الإصهار إلى الأسر الملكية في آسيا: واحدة من السياسات التي كان الهدف منها: ضمان مصالح مصر الاقتصادية والسياسية. وهي السياسة التي لم تحقق الهدف منها: في نهاية الأمر.

إن دور البحث هنا في نطاق الدولة الحديثة؛ منذ أواخر حكم الأسرة الثامنة عشرة وما بعدها. ويكشف عن سياسة الإصهار إلى الأميرات من الأسر الملكية في آسيا. وهو الأمر الذي ترتب عليه - بالطبع - وجود أكثر من أم (ملكة) أجنبية:

(١) في جميع الأحوال: فإن سياسة الإصهار كانت تتم من جانب واحد. ذلك أنه لم يكن من الجائز: تزويج أميرة مصرية إلى أحد الملوك الأجانب؛ كما لاحظنا. أما في حالة الزواج من أميرة أجنبية: فإنه لم يتم الاعتراف على الدوام بحقها في المطالبة بالعرش الملكي لأحد أبنائها.

(٢) ولم تكن الزوجة الأجنبية: داخل الأسرة الملكية المصرية تتمتع بمكانة الزوجة الأولى أو الزوجة الرئيسية. وكانت هناك بعض الاستثناءات لهذا

الوضع القانوني. ولعل ابنة الملك الحيثي " خاتوسيل الثالث ": كانت أهم تلك الاستثناءات. فقد حملت العديد من الألقاب الملكية؛ ربما بسبب مكانة أبيها بين ملوك ذلك العصر.^(٥٦)

• ثانياً: علاقة الظاهرة بالتحويلات الدينية

لم تكن هذه الزيجات لتجد معارضة هامة من كهنة آمون؛ على الأقل في بداية الأمر. وهو أمر ينبغي للباحث أن يتأمله؛ ويستتبط خلاصته. ذلك أن تلك الزيجات: كانت تكشف عن التأثير الآسيوي في مصر. وتشير إلى تحول ديني آخر هو: انتشار مذهب الشمس؛ والأفكار التي تدعو إلى التوحيد.

كانت الأفكار المتعلقة بمذهب الشمس: قد بدأت في الظهور بوضوح: في عهد " أمنحت الثالث ": تاسع ملوك الأسرة الثامنة عشرة.

^(٥٦) ويمكن للباحث أن يلاحظ جانبا من أثر الزواج من الأجنبيةات داخل الأسرة الملكية. ومن ذلك: مؤامرة الملكة " تاي " على زوجها الملك " رمسيس الثالث ". عُرِفَت هذه المؤامرة " بمؤامرة الحريم ". وكان الهدف منها إقصاء ولي العهد الوريث " رمسيس الرابع " عن حكم البلاد. والتمهيد لابنها " بينتوير " لاعتلاء العرش. وقد انتهى الأمر بمحاكمة المتآمرين وعقابهم. وتسليم العرش الملكي لابن الوريث. راجع: أنا رويز، روح مصر القديمة، ترجمة: إكرام يوسف، القاهرة: هيئة الكتاب، ٢٠٠٩م، ص ٣٤. د. بهاد الدين إبراهيم محمود، الأمن والشرطة في مصر القديمة، مراجعة: محمود ماهر طه، مشروع المائة كتاب: العدد ٣، القاهرة: هيئة الآثار المصرية، [يدون]، ص ٢١٣-٢٢٧

وكانت ذروة ذلك التطور: قد شهدته مصر في عهد الملك " أمنحتب الرابع: أخناتون ". وإذا عدنا إلى الوراء: فإننا سنجد " تحوتمس الرابع ": ثامن ملوك هذه الأسرة؛ وهو يستبق أخيه إلى العرش. كان أخوه أحق بالملك منه؛ بالنظر إلى نسبه الملكي. ولذلك استعان " تحوتمس الرابع ": بكهنة رع لدعم شرعيته.^(٥٧)

كانت الأفكار الدينية لمذهب الشمس: تتعارض مع مذهب آمون؛ وتخالف اعتقاد أغلب الكهنة المصريين. وكانت الأمور تنذر بصراع

(^{٥٧}) راجع في " تحتمس الرابع " واستعانت به كهنة رع تفصيلاً: د. أحمد فخرى، مصر الفرعونية، سابق الإشارة، ص ٢٩٣. د. بهاء الدين إبراهيم محمود، المعابد في الدولة الحديثة في مصر الفرعونية - تنظيمه الإداري ودوره السياسي، تاريخ المصريين: العدد ١٩٩. القاهرة: هيئة الكتاب، ٢٠٠١م، ص ٣٣٢-٣٣٣. وقد يقال: إن تلك التطورات تدين بالفضل إلى الأفكار الدينية الوافدة؛ من المجتمعات الآسيوية المجاورة. وبالنظر إلى مستوى التطور الديني في العراق القديم: فإن البحث سينتهي عندئذ بالمجتمع اليهودي. والتسليم بالأثر الديني لليهود: في الأفكار الدينية للمصريين؛ منذ عصر الدولة الحديثة. إن هذا المنهج في البحث: يتعارض مع منهج آخر له قوته. وهو المنهج الذي لم يزل يشير إلى ظاهرة التنوع الديني في مصر. ويُرجح المكانة التي احتفظت بها فكرة التوحيد؛ وتجسيد الآلهة في إله واحد. والخاصة: أن الأفكار المتعلقة بالتوحيد كانت لها أصالتها وجورها في مصر القديمة. وذلك قبل ظهور الزوجات الأجنبية داخل الأسر الملكية المصرية؛ بل وقبل دخول بني إسرائيل إلى مصر.

ديني؛ يوشك أن ينفجر بين كل من: كهنة الشمس رع؛ وبين كهنة آمون. تُرى: لماذا تأخر ذلك الصراع؛ وكيف نفسر موقف كهنة آمون من هذه المسألة؟.

للباحث أن يرجح القول - بناءً على ما لاحظناه - بأن العامل السياسي: كان حاسماً في موقف هؤلاء الكهنة. كان الأمر يتعلق بالصراع على السلطة والثروة؛ بينما كانت الاضطرابات السياسية والأمنية تعصف بالبلاد؛ وذلك مع غروب شمس الدولة الحديثة.^(٥٨) وكان من مظاهر ذلك: تعاقب الملوك على حكم مصر؛ في فترات قصيرة. وضعف الشعور والنازع الديني بوجه عام لدى المصريين؛ وداخل الأسر الملكية خاصة.

في هذا الإطار: كان كهنة آمون يتطلعون إلى السلطة؛ وانتزاع ثمارها. ولذلك كانت مصالحهم تلتقي: مع اضطراب مسألة الدم الملكي والنسب الإلهي. ذلك أنها جميعاً: كانت تُلقى ظلال الشك حول كل من

(٥٨) د. بهاد الدين إبراهيم محمود، الشرطة والأمن في مصر القديمة، سابق الإشارة، ص ٥١. وأيضاً لنفس المؤلف: المعابد في الدولة الحديثة، سابق الإشارة، ص ٣٣٧-٣٤٥.

يطالب بالعرش الملكي؛ وكانت تنسج خيوط الشك في شرعيته في حكم البلاد.

• ثالثاً: علاقة الظاهرة بالطابع العسكري للسلطة

أسرف ملوك الدولة الحديثة في الزواج: وخاصة من الأجنيبات. وهو الأمر الذي ترتب عليه: إضافة المزيد من عوامل الصراع على العرش الملكي. فقد يسر للعناصر العسكرية في الجيش: التطلع إلى الحكم.^(٥٩) وتمكن البعض ممن لا ينتمون إلى الأسرة الملكية: من الوصول إلى المنصب الملكي:

(١) تمكن " حور محب " - ومن بعده " رمسيس الأول " : من الوصول إلى السلطة؛ وربط كل منهما بين أسرتين ملكيتين؛ تنتميان إلى عصر الدولة الحديثة. كان الأول: قد اختتم حكم الأسرة الثامنة عشرة. أما " رمسيس الأول " : فقد افتتح حكم الأسرة التاسعة عشرة. وكان كلاهما من العناصر العسكرية بالجيش المصري.

(٢) وتمكن " آمون مسس " : من الاستيلاء على العرش الملكي؛ ومن بعده الملك " مون بتاح سبتاح "؛ ثم " سيتي الثاني " . وجميعهم كانوا واسطة الأسرة التاسعة عشرة؛ وكانوا يفتقدون شرط الانتماء إلى الأسرة أو الدم الملكي.

(٥٩) د. بهاد الدين إبراهيم محمود، الأمن والشرطة في مصر القديمة، سابق الإشارة، ص ٥٤-٥٥. د. سيد توفيق، معالم تاريخ وحضارة مصر، سابق الإشارة، ص ٢١٦-٢١٧ و ٢٣٣-٢٣٤.

• رابعاً: ملاحظات على فكرة الرديف المُنقذ

يمكن للبعض أن ينظر للظاهرة السابقة: من زاوية أخرى. ونقصد بذلك: ظاهرة انقضاض رجال الدين والعسكريين على السلطة في أواخر عصر الدولة الحديثة. قد يقال إن العناصر الدينية والعسكرية: كانت الرديف الجاهز لسد الفراغ في السلطة؛ وإنقاذ البلاد من التدهور بسبب عدم وجود الوريث الملكي؛ أو احتدام الصراع على العرش الملكي... كانت تلك العناصر قادرة على رد الاعتبار للملوك وحماية مقابرهم.^(٦٠)

ويمكننا أن نرجح مثل هذا التفسير: لولا بعض الملاحظات. من ذلك: أن فكرة الرديف المُنقذ: لم تتحقق في جميع الأحوال. لقد فشلت أغلب تلك العناصر: في إنقاذ البلاد؛ والقضاء على أحوالها المضطربة سياسياً واقتصادياً وأمنياً. أما الملاحظة الثانية: فهي أن تلك الظاهرة: لا تخرج عن جوهر السلطة وتحالفها في العصر الفرعوني. إن التحالف المسيطر على البلاد اقتصادياً وسياسياً: كان قادراً على الدفع ببعض عناصره؛ في الأحوال التي كان تُصاب فيه السلطة الملكية بالضعف.

(٦٠) جونييف هوسون، الدولة والمؤسسات في مصر، سابق الإشارة، ص ١٦٤-١٦٥. د. سيد توفيق، معالم تاريخ وحضارة مصر، سابق الإشارة، ص ٢١٦-٢١٧ و ٢٣٣-٢٣٤. نيقول جريمال، تاريخ مصر القديمة، سابق الإشارة، ص ٣١٦-٣١٧.

المبحث الثاني

الوصاية على العرش وأثره في ولاية المرأة

الإطار القانوني لمسألة الوصاية على العرش الملكي

١٢- من الراجح أنه تم الاعتراف للملكة: بالوصاية على العرش الملكي؛ وذلك في حالة ما إذا كان الملك صغيراً. ويبدو أن قواعد الوصاية في القانون المصري كانت تيسر ذلك الأمر. كان للمرأة في القانون المصري: الحق في الوصاية على الأولاد؛ في أموالهم وأنفسهم. وكانت تتولى الوصاية على الأسرة؛ بعد وفاة الأب: في عصر الدولتين الوسطى والحديثة. وبناءً على ذلك: كان لها الحق في أن تختار وصياً على أولادها.^(٦١)

كانت تلك القواعد هي: المصدر الذي استمد منه نظام الوصاية على العرش أحكامه الأساس. ولذلك فإن الوصاية على العرش: لم تكن لتقع: إلا بين الملكة الأم؛ وابنها الذي تولى الملك بالوارثة. ولولا ذلك ما ظهر الامير " أرسو " بمظهر الوصي على العرش؛ على الملك الصغير " سبتاح ". في الوقت الذي كانت " توسرت " تحشد أعوانها للسيطرة على العرش الملكي: خلال حكم الأسرة التاسعة عشرة. ذلك أنه لم يكن

(٦١) د. أحمد إبراهيم حسن، تاريخ القانون المصري في العصرين الإسلامي والروماني، الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، ٢٠٠١م، ص ١١٨-١١٩ و ١٨٤-١٨٥. د. صوفي أبو طالب، تاريخ القانون في مصر، سابق الإشارة، ص ٣٢-٣٣. د. فايز حسين، تاريخ القانون، سابق الإشارة، ص ٦٨-٧٠.

لـ " توسرت " الحق فى الوصاية على " سبتاح " : لأنها لم تكن أما له؛ كما مر بنا فى موضعه.

ظهر نظام الوصاية على العرش الملكى مبكراً؛ فى عصر الدولة القديمة.^(٦٢) وانتقل هذا النظام إلى طور جديد من التطور: خلال حكم الأسرة الثامنة عشرة. ارتبط هذا التطور: بالظروف التى احاطت بحرب التحرير ضد جماعات الهكسوس فى مصر. والتى قادها أمراء طيبة: ملوك الأسرة السابعة عشرة؛ وذلك بين سنتي (١٦٨٠ - ١٥٨٠ ق.م).

وفى هذا الإطار نشأت وظيفة الملكة باعتبارها زوجة للإله آمون. وأضافت الملكة إلى ألقابها المختلفة لقب " الزوجة الإلهية ". كانت الملكة الأم " أحمس " : أول من تلقب بهذا اللقب. وكانت تقدم الابن تلو الابن: لقيادة الحرب؛ وتحرير البلاد. كل ابن من هؤلاء: كان ابناً للإله آمون. وهو ما كان يترتب عليه: ثبوت حقه فى العرش الملكى. وكانت أمه الملكة: أحق النساء بالوصاية عليه وعلى عرشه؛ بمقتضى زواجها من الإله آمون.

١٣- وثمة أمر هام ترتب على الاعتراف للملكة بالحق فى الوصاية على العرش. فقد أصبح لها الحق - تبعاً لذلك - فى المشاركة فى الحكم؛ عند غياب ولي العهد. كانت عادة الملوك قد جرت على إشراك ولي

^(٦٢) كرستيان ديروش نوبلكور، المرأة فى زمن الفراعنة، ترجمة: حليم طوسون، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م، ص ٣٩-٤٠.

العهد في شئون الحكم. وكان يترتب على غياب ولي العهد: قيام الملكة بدوره في مباشرة الحكم.^(٦٣)

وكما نلاحظ: كانت الملكة تقوم بدور؛ له نظامه القانوني؛ ويغلب عليه الطابع السياسي. وقد تم التوسع في هذا الدور بمرور الوقت؛ ولم يعد يقتصر على مشاركة الملكة الأم أو الزوجة في مباشرة شئون الحكم. فقد امتد ليشمل واحدة من أهم الأدوار السياسية في مصر الفرعونية؛ وهو عملية نقل السلطة إلى الوريث الملكي الجديد.

ولذلك يمكن للباحث مطمئناً: أن يدخل تلك المهام في نطاق الولايات العامة. سواء مهمتها كوصية على الملك الصغير؛ أو مشاركتها في الحكم لصغر سنه أو غيابه؛ أو حفظ العرش الملكي تمهيداً لنقله إليه في نهاية الأمر. والقول الفصل في ذلك: أن تلك المهام لم يكن مصدرها ليتوقف على قوة شخصيتها أو مكانتها لدى الملك. ولو كان الأمر كذلك: لخرجت تلك المهام عن نطاق الولايات العامة.

وإذا عدنا إلى دور الملكة كشريك في السلطة: فإنه يمكن للباحث أن يلاحظ بداية الظاهرة؛ وأن يؤرخ لاستقرارها. بدأت الظاهرة: في عهد الأسرة السادسة. ويشير ذلك التاريخ: إلى بداية مشاركة ولي العهد في السلطة. وثمة مثال آخر؛ يشير إلى عدم اقتصار الأمر على الملكة: الزوجة أو الأم. يعود هذا المثال إلى السنوات الأخيرة من حكم الملك " أمنحتب

(٦٣) د. ناصر الأنصاري، المجلد في تاريخ القانون المصري، القاهرة: هيئة الكتاب، ١٩٩٨م، ص ٨٢.

الرابع: أخناتون ". كانت ابنته " مريت أتون ": قد حلت محل أمها الملكة " نفرثيتي "؛ لتقوم بمهام الشريك في السلطة مع أبيها.

ولدينا في التطبيقات التالية: نماذج الوصاية على العرش والمشاركة في الحكم؛ والتي كانت تمهد لمسألة نقل السلطة للوريث الجديد. وسيتم تقسيمها وفقا لتقسيم التاريخ السياسي لمصر القديمة: إلى الدول الثلاث القديمة والوسطى والحديثة.^(٦٤)

(٦٤) تم تدقيق الجداول والتطبيقات؛ بالرجوع إلى مجموعة أساسية من المصادر؛ في مقدمتها: د. سليم حسن، موسوعة مصر القديمة، سابق الإشارة، ج١ ص٣٥٤-٣٦١ و٣٨٤-٣٨٥، ج٣ ص٢٦١ و٢٩٧-٢٩٨، ج٤ ص١٢٥-١٢٦ و٢١٢ و٣٠٦-٣٢٠، ج٥ ص٢٥٥-٢٥٦ و٢٥٩-٢٦١ و٢٦٥. أنا رويز، روح مصر القديمة، سابق الإشارة، ص٢١٧-٢٢١. د. سيد توفيق، معالم تاريخ وحضارة مصر، سابق الإشارة، ص١٥٧ و١٧٢-١٧٥ و١٨٠-١٨٢ و١٩٨-٢٠٣. نيقول جريمال، تاريخ مصر القديمة، سابق الإشارة، ص٢٠١ وما بعدها. د. أحمد فخري، مصر الفرعونية، سابق الإشارة، ص٢٣٧ وما بعدها و٢٦٠ وما بعدها. وأيضا: موسوعة تاريخ مصر عبر العصور - تاريخ مصر القديمة، تاريخ المصريين: العدد ١٠٠، أعدها للنشر: د. عبد العظيم رمضان، القاهرة: هيئة الكتاب، ١٩٩٧م، ص١٤٤-١٤٧ و٢٨٣-٢٨٥ و١٩٦-٢٠٦. د. سيد كريم، المرأة المصرية في عهد الفراعنة، القاهرة: هيئة الكتاب، ١٩٩٤م، ٢١-٢٥. د. ناصر الأنصاري، موسوعة حكام مصر من الفراعنة إلى اليوم، ط٣، القاهرة: دار الشروق، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص٢٥-٣٨.

• أولاً: عصر الدولة القديمة

م	الملكة الأم أو الزوجة الوصية على العرش	الملك محل الوصاية أو الشريك في السلطة	مهام الوصاية والمشاركة في الحكم ونقل السلطة
١	الملكة مرى رع عنخ ناس	الملك " بيبي الأول " ثالث ملوك الأسرة السادسة: (عصر الدولة القديمة: ٢٦٩٠ - ٢١٨٠ ق.م).	قامت بمهام الوصاية عليه لصغر سنه. وأغلب الظن أن وصايتها عليه كانت بمشاركة خاله الوزير " جاعو ". وربما كان يتقدمها في نفوذه السياسي على البلاد.
٢	الملكة خنت كاواس - كانت غالباً ابنة لزوجته ثانوية؛ من زوجات الملك " منكاو رع " خامس ملوك الأسرة الرابعة.	زوجها " أوسر كاف " أول ملوك الأسرة الخامسة. وابنها الملك " ساحو رع " من بعده: (عصر الدولة القديمة: ٢٦٩٠ - ٢١٨٠ ق.م).	وصية العرش بعد الملك " شبسكاف " سادس ملوك الأسرة الرابعة. ويُعتقد أنها باشرت حكم البلاد؛ قبل أن تقوم بدور هام في نقل الحكم إلى زوجها الملك " أوسر كاف " مؤسس الأسرة الخامسة. ثم نقل الحكم إلى ابنها الملك " ساحو رع " من بعده.
٣	الملكة نيت أقرت الشهيرة بـ نيتوكريس	عصر الدولة القديمة (٢٦٩٠ - ٢١٨٠ ق.م)	حكمت مصر لمدة عامين في ختام حكم الأسرة السادسة.

• **ثانياً: عصر الدولة الوسطى**

م	الملكة الأم أو الزوجة الوصية على العرش	الملك محل الوصاية أو الشريك في السلطة	مهام الوصاية والمشاركة في الحكم ونقل السلطة
١	الملكة سبك نفرو رع	آخر ملوك الأسرة الثانية عشرة؛ التي حكمت قبل سنة (١٧٨٥ ق.م) في عصر الدولة الوسطى: (٢٠٦٠ - ١٧٨٥ ق.م)	شاركت أباه الملك " أمنمحات الثالث " في الحكم. وانفردت بالحكم بعد موته. وكذلك بعد موت ابنها الملك " أمنمحات الرابع "؛ ودام حكمها مدة ثلاث أو أربع سنوات.

• **ثالثاً: عصر الدولة الحديثة**

م	الملكة الأم أو الزوجة الوصية على العرش	الملك محل الوصاية أو الشريك في السلطة	مهام الوصاية والمشاركة في الحكم ونقل السلطة
١	الملكة تتي شري - زوجة الملك " سقنن رع تاعا الأول " . وأغلب الظن أنها كانت من خارج الأسرة الملكية.	الملك " تاعا: ولقبه سقنن رع " . ثالث ملوك الأسرة السابعة عشرة. وبدأت في عهده حرب تحرير شمال البلاد من الهكسوس.	شاركت كل واحدة منهن في حكم البلاد. وكان لهن دور هام في الحشد العسكري لحرب الهكسوس.
٢	الملكة ابعج حوتب - ابنه " تتي شري "	الملك " أحمس " طارد الهكسوس. أول ملوك	وفي نقل السلطة للملك الجديد.

<p>الأسرة الثامنة عشرة. وحكم البلاد بين سنتي (١٥٩٠-١٥٤٥ ق.م).</p>	<p>زوجة الملك " سقن رع تاعا الثاني"، وأم الملك " أحمس الأول".</p>	
<p>الملك " أمنحتب الأول". ثاني ملوك الأسرة الثامنة عشرة.</p>	<p>الملكة أحمس نفرتاري - بنت الملك " سقن رع تاعا الثاني". تزوجت من " كامس"؛ ثم بعد مقتله في حروب الهكسوس: تزوجت من أخيه " أحمس". وأنجبت منه " أمنحتب الأول" ثاني ملوك الأسرة الثامنة عشرة. وهي أول من حملت لقب زوجة الإله أمون. وظلت محل تقديس المصريين في عصر الدولة الحديثة.</p>	٣
<p>شريكة في السلطة في حياة الزوج. وشريكة كذلك أثناء طفولة الابن وريث العرش " أمنحتب الرابع - أخناتون".</p>	<p>زوجة الملك " أمنحتب الثالث" تاسع ملوك الأسرة الثامنة عشرة.</p>	٤
<p>شريكة في السلطة حتى السنة الثانية عشرة من حكم الملك</p>	<p>زوجة الملك " أمنحتب الرابع - أخناتون": عاشر ملوك الأسرة.</p>	٥

<p>" أخناتون " ويرى البعض أن نفوذها السياسي ومشاركتها في السلطة: قد استمر بعد وفاته. وأنه لم ينتهى إلا في أوائل حكم الملك " توت عنخ آمون " .</p>		<p>وأغلب الظن أنها كانت من أصل مصري.</p>	
<p>شريكة في السلطة في حياة زوجها.</p>	<p>زوجة الملك " رمسيس الثاني " ثالث ملوك الأسرة. ويلاحظ أن أمه - الملكة " تويا " كانت قد تزوجت من الملك " سيتي الأول " وأنجبته.</p>	<p>الملكة نفرتاري - خلاف حول أصلها الملكي. ومن المحتمل أنها كانت واحدة من نساء الطبقة العليا في مصر.</p>	٦
<p>شاركت في السلطة مع الملك " سبتاح " ثامن ملوك الأسرة الـ (١٩) وهو خليفة وابن " سيتي الثاني " . وحكمت منفردة بعد وفاته الملك " سبتاح " بمساعدة وزير يدعى " اسرو " أو " باي " . ويعتقد أنه كان من أصل سوري. وربما دام حكمها منفردة مدة عامين.</p>	<p>الملك " سبتاح " ثامن ملوك الأسرة التاسعة عشرة.</p>	<p>الملكة توسرت - يرى البعض أنها كانت ابنة الملك " رمسيس الثاني " . ويرى آخرون أنها كانت ابنة خليفته الملك " مرنبتاح " .</p>	٧

المبحث الثالث

التنظيم الديني وعلاقته بولاية المرأة الملكة

المرأة والحق الإلهي في الحكم

١٥- سنبدأ هنا بعرض الإطار النظري لشرعية السلطة في مصر القديمة. وهو الأمر الذى لا غنى عنه؛ للبحث في الولاية العامة الكبرى للمرأة. تقوم السلطة الملكية على فكرة الحق الإلهي المقدس: فالملوك على الأرض هم امتداد للآلهة؛ ونفوذها على إقليم مصر وشعبها. وتأخذ الآلهة: شكل الأسرة؛ ويبدأ فرعها على الأرض بالإله " حور " ابن " أوزير ". وقد حل محله الإله " رع ": منذ عهد الأسرة الثالثة. واستقرت هذه الصفة رسمياً: خلال حكم الأسرة الخامسة.^(٦٥)

وسواء تعلق الأمر بهذه البنية الإلهية أو تلك: فإن الباحث يلحظ ارتباطه بنفوذ الكهنة. وسعيهم إلى مشاركة الملك سلطته؛ ونفوذ الاقتصادى. ويمكننا أن نفسر الأمر بطريقة أخرى. إن شرعية السلطة كانت تأخذ دعامتها الأساس من الدين: وتتمثل في مُساندة الكهنة للوريث الجديد على العرش الملكى. تكشف هذه المُساندة: على أن الوريث الملكى قد حصل على رضا الآلهة.

ماذا نلاحظ على التنظيم الكهنوتي : وعلاقته بمسألة الولاية العامة للمرأة؟. يبدو أن التنظيم الكهنوتي للرجال: كان يقابله تنظيم آخر للنساء.

(٦٥) د. عبد العزيز صالح، الشرق الأدنى القديم، سابق الإشارة، ص ١٢١.

كان لدينا إذن: تنظيم ديني له وجهان؛ أحدهما ذكوري؛ والآخر أنثوي. ربما كان يعكس فكرة التعدد والتوازن؛ التي كانت واحدة من مبادئ النظام القانوني في مصر القديمة. وخلصتها: أن مصر الموحدة سياسياً وإدارياً: كانت تحتفظ بمظاهر التعدد الديني والثقافي بين أقاليمها.

• أولاً: التنظيم المُتدرج للوظائف الدينية الرئيسية

(١) الوظائف الدينية للرجال: بالطبع يقف الملك على قمة ذلك التنظيم؛ فهو الكاهن الأكبر من الناحية النظرية. ومن الناحية الفعلية: فإن جميع الكهنة هم عبّاد وخدم له؛ بالنظر إلى صفته الإلهية.^(٦٦) بعد ذلك: سنجد مجموعة عليا من الوظائف الدينية؛ يتقدمهم كبير الكهنة؛ الذي يشرف بالفعل على النشاط الديني في المعابد. ويأتي من بعده: المطهرون؛ وأخير الأخصائيين. وهؤلاء جميعاً كانوا يقومون بوظائف خدمة الآلهة؛ وأداء الشعائر التي تتدرج في أهميتها. وأخيراً مجموعة من الموسيقيين والعازفين؛ يدخلون في عداد موظفي المعابد؛ ولكنهم لا يقومون بوظائف دينية. وسنجد مجموعة من الإداريين: المنوط بهم إدارة أموال وأراضي المعابد. وهؤلاء لا يدخلون ضمن موظفي المعابد أصحاب المهام الدينية.^(٦٧)

(٢) الوظائف الدينية للنساء: سنلاحظ في مقدمتهن: الكاهنة الأولى: وتقوم الملكة بوظيفتها؛ وينوب عنها إحدى السيدات اللاتي تنتمين إلى الطبقات

(٦٦) جونييف هوسون، الدولة والمؤسسات في مصر، سابق الإشارة، ص ١٧٥-١٧٦. د. بهاء الدين إبراهيم محمود، المعابد في الدولة الحديثة، سابق الإشارة، ص ١٣٢-١٣٦.

(٦٧) دومينيك فالبييل، الناس والحياة في مصر القديمة، سابق الإشارة، ص ٣٣-٣٤.

العليا.^(٦٨) كانت الكاهنة الأولى: بمثابة رئيسة الكهنة من النساء. وهي المكانة الدينية التي أصبحت مؤكدة لا شك فيها: في أواخر العصر الفرعوني. ويليهما في المرتبة: الكاهنة الثانية؛ وهي الوظيفة التي نشأت منذ عهد الملك " أحمس الأول ". وهناك مجموعة أخرى من الوظائف الدينية العليا: الخاصة بالنساء داخل التنظيم الديني؛ يقمن على شئونها النساء من الطبقات العليا. ويلحق بالطائفة الأخيرة: النساء الكاهنات؛ ويثور التساؤل بين العلماء: عما إذا كانوا وصيقات للملكة؛ أم خليات ومحظيات الإله؛ أم موظفات يقمن بالشعائر الدينية المختلفة. ونلاحظ أخيرا: العازفات والراقصات في المعابد.^(٦٩)

• ثانيا: الإشكاليات المتعلقة بالوظائف الدينية العليا للمرأة

وهناك بعض الإشكاليات في مجال الولاية العامة للمرأة؛ داخل التنظيم الديني. ويتركز البحث هنا على وظيفة زوجة الإله؛ والكاهنة

^(٦٨) د. محمود السقا، فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، سابق الإشارة، ص ٢٨٥.

^(٦٩) راجع في ذلك جميعه والخلاف المذكور أيضا: جورج بوزنر وآخرون، معجم الحضارة المصرية القديمة، ترجمة: أمين سلامة، مراجعة: د. سيد توفيق، القاهرة: هيئة الكتاب، ١٩٩٢م، ص ٢١٧-٢١٩. د. سليم حسن، موسوعة مصر القديمة، ج٢ ص ١١-١٣. د. محمود السقا، الأسس القضائية ومشكلة تنازع القوانين، سابق الإشارة، ص ٢٣٤-٢٣٥. بهاد الدين إبراهيم محمود، المعابد في الدولة الحديثة، سابق الإشارة، ص ١٧٦-١٧٨.

الثانية. سنبدأ بالظاهرة التي استقرت منذ حكم الملك " أحمس الأول " أول ملوك الأسرة الثامنة عشرة. في تلك الأسرة: كان يتم تقديم الملكة - رسمياً بصفتين. الصفة الأولى: باعتبارها زوجة الإله. والصفة الثانية: باعتبارها الكاهنة الثانية. لقد ترتب على ذلك مجموعة من النتائج:

(١) دعم حق المرأة في الوصاية على العرش الملكي: وهي الفكرة التي سبق وأن تكلمنا عنها تفصيلاً؛ في أكثر من موضع.

(٢) التوسع في تطبيق فكرة الولادة الإلهية: وهي الفكرة التي استعملتها الملكة " حتشبسوت " فيما بعد. كان لتلك الفكرة: أثر هام في قبول ولاية المرأة على العرش الملكي. بالنظر إلى أن الولادة الإلهية: قد تأتي بمولود من الذكور؛ ومن المحتمل أيضاً أن يكون المولود: أنثى.

سننتقل الآن إلى مناقشة الأفكار السابقة؛ وخاصة تلك المتعلقة بزوجة الإله. يرفض بعض العلماء مصطلح زوجة الإله؛ ربما بسبب علاقته بنظام آخر عرفته الكثير من المجتمعات القديمة؛ ومنها المجتمع العراقي. ونقصد به نظام " محظيات الإله " أو " البغاء الديني ". يرى هذا الفريق من العلماء: أن زوجة الإله في مصر القديمة: قد تكون صغيرة؛ وربما كانت طفلة.

وإذا سلمنا بصحة هذه الفكرة: فإن الأمر كانت له صلة بتنظيم ممارسة السلطة في الكثير من الأحوال. وفي هذا الإطار: يمكننا أن نلاحظ علاقة تلك الوظيفة: بمسألة شرعية السلطة؛ وولاية المرأة على العرش الملكي.

• أولاً: ولاية الملكة على التنظيم الديني

(١) الفكرة الأساس في هذه المسألة: أنه كان على الملكة أن تظهر بمظهر محدد؛ يتناسب مع صفتها الملكية ووظيفتها الدينية (ثياب - حُلَى - تيجان...). وكانت صفتها الملكية والدينية على ذلك النحو: تتطلب قدراً من الإيرادات والأموال. كانت تلك الأموال ضرورية: للإنفاق منها على متطلبات ومظهر وظيفتها الدينية. ولذلك فإنه كانت تحتفظ ببعض الممتلكات؛ وهو الأمر الذي كان يتطلب تخصيص بعض الموظفين لإدارتها.

(٢) وفي هذا الإطار لاحظ البعض: تطورا هاما؛ يعود بالأساس إلى حكم الملكة " نيتو كريس "؛ وهى آخر ملكات الأسرة السادسة عند كثير من المؤرخين. أما تلك الوظيفة فقد عرفت باسم " كبيرة كهنة أمون ". وهى الوظيفة التي ترتب عليها: المزيد من الممتلكات المُخصصة للملكة؛ وعددا أكبر من الموظفين.(٧٠)

(٣) فيما بعد كان على الملكة أن تظهر بمظهر محدد: يتناسب مع صفتها كزوجة للإله أمون.(٧١) كان عليها بمقتضى تلك الصفة: أن تدير شؤون النساء؛ أصحاب المهام الدينية فى المعابد. بالطبع: كانت تلك التطورات تقتضى المزيد من الإيرادات والأموال. وتفترض تطوير الإدارة القائمة على شؤونها.

(٧٠) بهاء الدين إبراهيم محمود، المعابد فى الدولة الحديثة، سابق الإشارة، ص١٣٦-١٤٣.

(٧١) كريستيان ديروش نوبلكور، المرأة فى زمن الفراعنة، سابق الإشارة، ص٥٢-٥٥ و٩٥-١٠٠.

• ثانيا: ولاية المرأة على أموال المعابد

(١) كانت وظيفة الكاهنة الثانية: تخول صاحبها سلطة الإشراف على الأراضي الموقوفة على المعابد. وبالتالي فإنها وظيفة ذات إيرادات؛ كانت تضمن لصاحبها الاستمرار في مهامها؛ وما تطلبه من نفقات تتعلق بالعبادة وشعائرها. ومما يؤكد الطابع الوظيفي للكاهنة الثانية: أنه كان يتم الحصول عليها رسميا؛ في صورة إجراء شكلي. ويتمثل الإجراء: في عقد بيع؛ صادر من الإله آمون. وأغلب الظن أن تصوير الأمر في شكل عقد البيع: كان يضمن انتقال هذه الوظيفة بالتوريث. وهو ما يشير إلى ازدهار ظاهرة بيع وتوريث الوظائف الدينية في مصر في عصورها المتأخرة؛ كما لاحظنا في موضعه.

(٢) ظهرت وظيفة الكاهنة الثانية: في أواخر عصر الدولة الحديثة. ومن المحتمل أن الاضطراب كان يحيط بصفة الملكة باعتبارها زوجه للإله. وأن هذه الوظيفة: أصبحت تحت سيطرة كهنة آمون؛ يسندونها إلى أسرة كبير الكهنة. بمرور الوقت: كانت وظيفة الكاهنة الثانية قد ازدادت أهميتها. وهو ما يفسر مكانتها: من الناحيتين الدينية والسياسية؛ حتى بداية حكم الأسرة الواحدة والعشرين. حتى ذلك التاريخ كانت الكاهنة الثانية: تظهر بين آلهة مصر وملوكها. وكان يتم تقديم بعض شعائر العبادة إليها على وجه الخصوص.^(٧٢)

(٣) من هذه الزاوية يمكن النظر إلى وظيفة الكاهنة الثانية: فقد كانت وسيلة انتقالية؛ قد تمهد لصاحبها مستقبلا: الحصول على وظيفة زوجة الإله.

(٧٢) د. محمد سعد الله، الدور السياسي للملكات، سابق الإشارة، ص ٥٧ و ٦١. وراجع في تطور التنظيم الكهنوتي في الدولة الحديثة: د. سليم حسن، موسوعة مصر القديمة، سابق الإشارة، ج ٥ ص ١٦٢ و ٢١٠-٢٢٢ و ٤٠٢ و ٤٠٦.

كان الأمر يتوقف على نتيجة الصراع على النفوذ: بين الملوك من جهة؛ والكهنة من جهة أخرى. وقد تمكن بعض الملوك - كما لاحظنا - من استغلال تلك الوظيفة؛ واستعمال حيلة التبني للسيطرة على اموال المعابد. وهو الأمر الذي عرضنا له تفصيلاً.

توظيف الحيل الملكية وأثرها في ولاية المرأة للعرش الملكي

١٦- لماذا إذن حصل الخلاف وثار الجدل حول مسألة الأصل الإلهي للملكة؟. ويعني البحث عن الأصل الإلهي للملكة: أنه لم يكن يُكتفى بالنسب الملكي غير الكامل؛ في مسألة الوراثة على العرش. في الوقت الذي تزايد الاهتمام فيه بالنسب من جهة الأم. ولذلك كانت تلك الظاهرة التي سبق وأن تكلمنا عنها. ونقصد بها: إقبال بعض الأمراء على الزواج من أرملة ولي العهد أو أخته.

كانت هناك محاولات مبكرة: للبحث عن أشكال؛ يتم التوصل عن طريقها إلى إثبات الأصل الإلهي للملكة. وذلك خلال حكم الأسرات الأولى حتى الرابعة. شهدت تلك العهود: ظهور لقب " بنت الرب "؛ الذي تمتعت به بعض الملكات.

يرتبط الأمر بالطبع: بفكرة الحق الإلهي في السلطة. وهي الفكرة التي سنبدأ منها؛ للبحث في الأشكال التي كان يمكن أن تظهر من خلالها. كانت تلك الأشكال محكومةً بالتطورات الاجتماعية والسياسية في البلاد. وكانت تتطوي على مجموعة من الحيل؛ بغرض حسم الصراع على

العرش الملكي. ما هي الأشكال التي يمكن أن تظهر من خلالها فكرة الحق الإلهي في السلطة:

(١) تأخذ هذه الفكرة أحيانا شكل الولادة الإلهية: وهو الشكل الذي تدعم في أواسط حكم الدولة القديمة (٢٦٩٠ - ٢١٨٠ ق.م). وخلصته أن يجمع الملك بين النسب الملكي والإلهي معاً. في تلك السنوات كان قد ظهرت فكرة انتساب الملك إلى الإله " رع " إله الشمس. كانت الفكرة تصب في دعم شرعية الملك وشرعية وريثه: ولى عهده. وذلك بالنظر إلى تصاعد نفوذ كهنة " رع " في تلك العهود.

أما أهم تطبيقات الولادة الإلهية: فإنها تعود إلى عصر الدولة الحديثة. وهو ما نلاحظه في ولادة الملكة " خنم آمون حتشبسوت " خامس ملوك الأسرة الثامنة عشرة.^(٧٣) وكذلك في ولادة الملك " أمنحتب الثالث ": تاسع ملوك الأسرة المذكورة. وتنتمي هاتان الأسرتان إلى عصر الدولة الحديثة: الذي دام بين سنتي (١٥٨٠ - ١٣١٤ ق.م).

وقد تمتد الولادة الإلهية إلى الأبناء؛ وصورتها: أن يأتي الابن صاحب الحق في العرش الملكي من أم إلهية.^(٧٤) وتحمل الأم هذه الصفة باعتبارها زوجة للإله؛ فيأتي أبنائها من صلبه الإلهي.

^(٧٣) د. محمد سعد الله، الدور السياسي للملكات، سابق الإشارة، ص ٣٢.

^(٧٤) د. محمد سعد الله، نفس المصدر، ص ٣٢ و ٣٤. وتفصيلاً في حيلة الولادة الإلهية: د. سليم حسن، موسوعة مصر القديمة، سابق الإشارة، ج١ ص ٣٢٣-٣٢٥.

وفي فكرة الزواج والولادة الإلهية في مصر القديمة: [www. thekeep.org](http://www.thekeep.org) -

Caroline Seawright, Ancient Egyptian Sexuality.

٢) والشكل الآخر للفكرة هو الاختيار الإلهي المباشر: وهو ما نلاحظه في سيرة الملكين " تحوتمس الثالث - وتحوتمس الرابع ". كان كُلُّ منهما من ملوك الأسرة الثامنة عشرة. وقد تم اختيارهما بُناءً على وحي الإله آمون. وهو الوحي الذي كشف عنه - بالطبع - وأعلنه: كهنة آمون.

١٧- سنتوقف الآن أمام حيلة " الاختيار الإلهي "؛ وأثرها في ولاية المرأة للعرش. بالطبع يتجاوز البحث هنا مسألة الصراع بين كُلِّ من الملكة " حتشبسوت " و الملك " تحوتمس الثالث ". يتركز البحث في العلاقة بين الحيلة وأساسها النظري؛ وبين مستوى الوعي بفكرة السلطة. وتتخلص حيلة " الاختيار الإلهي " في قيام رب العائلة الإلهية: باختيار حاكم مصر. ويمكن للباحث أن يؤرخ لبداية حيلة الاختيار الإلهي: بالأسرة الثانية عشرة؛ وبالتحديد مع الملك " أمنمحات الأول ". ويلاحظ هنا أن خلفه الملك " نفرحوتب " لم يلجأ إلى ذات الحيلة؛ في الأسرة الثالثة عشرة.

وأغلب الظن أن عدوله عن حيلة الاختيار الإلهي: كان يعود إلى ضعف أثرها؛ في إضفاء الشرعية على حكمه. لم تكن حيلة " الاختيار الإلهي " مفيدة تماماً؛ في حفظ الدم الملكي؛ وتأسيس شرعية الملك الجديد. لذلك فإن نصيب تلك الحيلة من الانتشار كان أقل؛ مقارنة بحيلة الولادة الإلهية.

كانت حيلة الولادة الإلهية أكثر قوة في حسم الصراع على العرش الملكي. وكانت تبرز أكثر من غيرها: العلاقة بين العائلة الملكية؛ والعائلة الإلهية. تنطوي تلك العلاقة على مغزى ديني واضح؛ عظيم الأثر. تعيش الآلهة التي تحكم مصر وشعبها: في إطار عائلي. ويُعتبر الملك (الفرعون) واحداً من هذه الآلهة؛ وفرداً في عائلتها.

١٨- هكذا كانت حيلة الولادة الإلهية أكثر فائدة للمرأة؛ وكانت تمهد لولايتها على العرش الملكي؛ مقارنةً بحيلة الاختيار الإلهي. عند هذه النقطة: نكون قد اقتربنا من التطبيق المباشر والأهم للحيلة. بالطبع: يتعلق البحث بالصراع على العرش الملكي بين: الملكة " حتشبسوت " والملك " تحوتمس الثالث ":

جوهر الأمر في هذا الصراع: هو التحقق من وجود الدم الملكي. وهو ما كان يتطلب ثبوت النسب لأب وأم يحملان دم ملكي؛ وينتسبان بالتالي إلى الآلهة.

• أولاً: ولاية حتشبسوت على العرش الملكي

فيما يتعلق بالملكة " حتشبسوت " فإنه كانت هناك شكوك في نسبها الملكي من جهة الأب. كان أبوها " تحوتمس الأول " صهراً أو أختاً غير شقيق للملك " أمنحتب الأول "؛ ثاني ملوك الأسرة الثامنة عشرة. ومن المحتمل أنه كان قد ولد من زوجة ثانوية. أما الأم: فقد كانت أميرة ملكية تُدعى " أحمس "؛ وأغلب الظن أنها كانت أختاً للملك " أمنحتب الأول ".

وقد لجأت " حتشبسوت " إلى حيلة: الولادة الإلهية. وذلك لدعم حقها في الملك. وتمكنت بفضلها من الحكم قرابة: عشرين عاماً. وأضافت إلى تلك الحيلة: حجتين سندهما الواقع. أولهما: أن " تحتمس الثالث " لم يزل طفلاً؛ يعجز عن القيام بشئون الملك. ولذلك فهو محل لوصايتها؛ لصغر سنه.^(٧٥) والحجة الثانية: أنه لم يكن يحمل دماً ملكياً خالصاً؛ كما لاحظنا.^(٧٦)

• ثانياً: ولاية تحتمس الثالث على العرش الملكي

وفيما يتعلق بالملك " تحتمس الثالث " فقد كان ابناً لزوجة ثانوية هي " موت نفرت ". وأنجب هو الآخر ابناً من زوجة ثانوية أخرى؛ كانت تُدعى " إيزيس ".^(٧٧) وكما نلاحظ: ربما كان الضعف يحيط بحقه في العرش الملكي. ويمتد كذلك: ليحيط بابنه: وحقه في وراثة العرش من بعده.

غير أن النتيجة تبدو مختلفة: إذا قمنا بالمقارنة مع الحق الذي كانت تدعيه " حتشبسوت ". فقد كان أقرب منها إلى هذا الحق؛ بسبب علاقته

^(٧٥) كريستيان ديروش نوبلكور، المرأة في زمن الفراعنة، سابق الإشارة، ص ١٠٦-١٠٧.

^(٧٦) د. أحمد فخرى، مصر الفرعونية، سابق الإشارة، ص ٢٧٥.

^(٧٧) د. محمد سعد الله، الدور السياسي للملكات، سابق الإشارة، ص ١٧-١٩.

- البعيدة - بالدم الملكي. وقد يفسر ذلك: حرصها الشديد على استبعاد " تحوتمس الثالث "؛ ولو اقتضى الأمر: إساءة معاملته.^(٧٨)

وقد لجأ " تحوتمس الثالث " عندما اشتد عوده: إلى حيلة تمثلت في فكرة الاختيار الإلهي. ومن الواضح أنه كان أقرب إلى كهنة آمون؛ ولذا فإنه استند إلى اختيار الإله آمون له؛ لحكم البلاد. أتاحت له تلك الحيلة: الحصول على دعم كهنة آمون؛ في صراعه مع " حتشبسوت ". وبفضل دعمهم: تم حسم الصراع لمصلحته؛ لينفرد بحكم البلاد. أما الملكة " حتشبسوت ": فقد اختفت في ظروف غامضة؛ لا يمكن للباحث فيها أن يقطع بوفاتها أو مقتلها. وانفرد " تحوتمس الثالث " بحكم البلاد.

١٩- كشفت نهاية الصراع: عن واحدة من المشاكل التي كانت تفوق قدرة " حتشبسوت ". وهنا قد يقال: إن إنجازاتها لم تكن لتشفع لها: في مجتمع تقوم السلطة فيه على الحق الإلهي: لملوك آلهة ورجال. وتلك هي الإشكالية: التي ينازع حولها البعض؛ فيشير إلى مجتمع كان يأنف من ظهور المرأة؛ في منصب الملك وعلى عرشه. ولذلك يرى البعض أن لجوء الملكة " حتشبسوت " إلى حيلة الولادة الإلهية: كان غرضه التغلب على عدم الارتياح الشعبي؛ لوجود امرأة على قمة السلطة في مصر.^(٧٩)

^(٧٨) د. عبد الحليم نور الدين، دراسة في تاريخ وحضارة مصر القديمة، القاهرة: [يدون]، ص ١٤٨-١٤٩.

^(٧٩) موسوعة تاريخ مصر من أقدم العصور، سابق الإشارة، ص ١٠٠.

وقد يُرد على ذلك: بأن عدم الارتياح كان مبعثه: الاعتقاد بأنها اغتصبت السلطة من " تحوتمس الثالث " الذى كان أحق بالعرش الملكى منها. ونضيف إلى ذلك: رواية خلاصتها: أن الملكة " حتشبسوت ": كانت تجهز ابنتها الأميرة " نفرو رع " للمنصب الملكى من بعدها؛ لولا أن الموت كان قد داهمها في صغرها.^(٨٠)

ومع ذلك فإن الفريق الذى ينكر على المرأة حقها في ولاية الملك: لديه المزيد من الأدلة. ومن ذلك:

(١) الرواية التي ساقها البعض: وخلاصتها أن الملك " أمنحتب الرابع: أخناتون " كان يسعى لإنجاب ابن: يرثه ويرث عرشه من بعده. ولذا فقد تزوج ابنته الأميرة " عنخس ان با تون ". وقد مُنيت محاولته بالفشل: لأن ثمرة ذلك الزواج المقدس: كان بنتاً!^(٨١)

(٢) ويرى البعض: أن " حتشبسوت " كانت تظهر بمظهر الملوك الرجال واللحية المستعارة: لهذا السبب.^(٨٢) ومما يرجح ذلك عندهم: أن ملكة مصر " خنتكاوس " آخر ملوك الأسرة السادسة: تلقت بلقب " ملك ".^(٨٣)

^(٨٠) د. أحمد فخرى، مصر الفرعونية، سابق الإشارة، ص ٢٧٤-٢٧٥.

^(٨١) د. أحمد فخرى، المصدر السابق، ص ٣١٨-٣١٩. وفي خلاف العلماء حول حق المرأة في الولاية على العرش الملكى: د. فرج محمد البوشى، دور المرأة الفرعونية في وراثة العرش، مجلة مصر المعاصرة: العدد ٤٩١، السنة ١٠٠، القاهرة: الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والتشريع، يوليو ٢٠٠٨م، ص ١٩٩-٢٠٢.

^(٨٢) د. محمد سعد الله، الدور السياسي للملكات، سابق الإشارة، ص ١٢.

^(٨٣) د. سليم حسن، موسوعة مصر القديمة، سابق الإشارة، ج ٤ ص ٣٦٢-٣٦٣.

٣) **وقد لاحظ البعض:** أن المرأة عندما كانت تقوم بالوصاية على الملك لصغر سنه؛ لم تكن تتفرد بحكم البلاد. وإنما كان يعاونها عادة أحد الرجال الأمراء أو الوزراء. ولدينا أكثر من واقعة؛ قد تؤيد حجتهم. منها ما سبق أن لاحظناه: بخصوص وصاية الأم على الملك " بيبى الثاني " خامس ملوك الأسرة السادسة؛ من الدولة القديمة. فقد كان يشاركها في السلطة: خاله الوزير " جاعو " .

ويمكن للبعض أن يعترض على البحث في هذه الإشكالية. وأن يفسر ظهور الملكة حتشبسوت بمظهر الرجل: تفسيراً مختلفاً. إن ظهورها باللحية المستعارة: تقليد ديني؛ له علاقة بالآلهة؛ التي تظهر دوماً بوجهها الملتحي.^(٨٤) إذن من الطبيعي أن تظهر الملكة " حتشبسوت " : ابنة الآلهة؛ بالصورة التي كانت الآلهة تحب أن يراها الناس. والحد الأدنى الذى يمكن أن نتوقف عنده: أنه كان ينظر إلى انفراد المرأة بالولاية على العرش الملكي: على أنه أمر انتقالي. وبالتحديد: في العهود التي كانت تشهد أزمة الوراثة والصراع على العرش الملكي.

من جهة المنطق: لا تتعارض الانتقالية: مع الفكرة التي يتمسك بها البعض: وهى نفور المصريين من حكم المرأة. ومع ذلك: فإن فكرة

(٨٤) أنا رويز، روح مصر القديمة، سابق الإشارة، ص ٦٨-٦٩. وراجع فى علاقة اللحية بصورة الآلهة عند المصريين: جورج بوزنر، معجم الحضارة المصرية، سابق الإشارة، ص ٢٢١.

الانتقالية: أكثر التصاقاً بمسألة الصراع على العرش الملكي. وهذه هي الزاوية الأحق بالبحث والتأمل؛ وحجبتنا في ذلك جميعه:

(١) فيما يتعلق بالملكة " حتشبسوت " على سبيل المثال: كان الصراع على العرش الملكي بين طرفين؛ كل منهما حصل على موافقة إلهية. في الوقت الذي كانت مسألة الدم الملكي في هذا الصراع: محل اضطراب؛ وغاب عنه اليقين. ولذلك فقد حرصت الملكة " حتشبسوت " على الظهور بمظهر الرجل.

(٢) أما غيرها من الملكات المصريات: فلم يكن لديها هذا الحرص. ولذلك يمكن القول: إنه كان هناك قبول؛ لقيام المرأة بمباشرة الملك. وذلك : كلما عصفت أزمة الوراثة بالدولة؛ ولم يكن هناك ملك رجل. وأنه كان ينظر - في كثير من الحالات - إلى هذا الأمر: على أنه أمر انتقالي: ريثما يتم ترتيب الأمور لأحد الأمراء الذين يحملون الدم الملكي.

(٣) ومسألة الطابع الانتقالي لولاية المرأة على العرش الملكي: لها مثيل آخر في ذات الأسرة. ويتعلق الأمر بالملك " أمنتحب الرابع: أخناتون " عاشر ملوك الأسرة الثامنة عشرة. لم يكن أخناتون قد أنجب طفلاً ذكراً؛ من زوجة الملكة " نفرتي " . في المرحلة الأولى: كانت زوجته " نفرتي " تشاركه في السلطة. وفي مرحلة تالية - ربما بعد اثنتي عشر عاماً: حلت الابنة " ميريت أتون " محل أمها. وفي مرحلة ثالثة: تم تزويج " سمنخ كارع " للأميرة " ميريت أتون ". وأصبح شريكاً في السلطة بدلاً من زوجته. من اليسير أن نستنبط من ذلك: السعي إلى استبعاد المرأة؛ عن الانفراد بالملك. وربما لهذا السبب: ذهب البعض: إلى أن " سمنخ كارع " كان ابناً لأخناتون؛ من زوجة أخرى ثانوية.

الولاية العامة للمرأة في مصر
في العصر الفرعوني وخلال الحكم الإسلامي

الباب الثاني
الإشكاليات الأصولية والفقهية
المتعلقة بولاية المرأة عند المسلمين

ضوابط الاستنباط القانوني في أحكام المرأة	الفصل الأول
اشكاليات الاستنباط القانوني في مسألة الأنوثة	الفصل الثاني

الولاية العامة للمرأة في مصر
في العصر الفرعوني وخلال الحكم الإسلامي

الفصل الأول **ضوابط الاستنباط القانوني**
في أحكام المرأة

المبحث الأول | الدلالة القانونية لوقائع البيعة وأحكام الأمان
المبحث الثاني | استنباط الأساس الأصولي لولاية المرأة
المطلب الأول: أصول فكرة الولاية العامة
المطلب الثاني: أهلية الحقوق وأهلية الولاية

المبحث الأول الدلالة القانونية لوقائع البيعة وأحكام الأمان

أنواع البيعة و أساس دلالتها

٢٠- لدينا مجموعة من أعمال المرأة: لا تخلو من دلالة قانونية. ولذا فإنها تثير خلافاً: عند البحث في مسألة الولاية العامة للمرأة. وفي مقدمة تلك الأعمال: ما كان يُعرف باسم " بيعة النساء "؛ وهي البيعة التي كانت تصدر من النساء؛ بين يديّ النبي عليه السلام.

وتشمل تلك الوقائع: " بيعة العقبة الأولى "؛ و " بيعة العقبة الثانية ".

وبجانب هاتين البيعتين: بيعة ثالثة؛ صدرت عن النساء في المدينة المنورة؛ وهي التي سنطلق عليها اسم: " بيعة الامتحان ". وإضافة إلى ما تقدم: لدينا وقائع أخرى؛ قد تكون وقائع ثانوية في بحثنا. منها على سبيل المثال: بعض الوقائع التي طلب فيها النبي - أو صحابته مشورة الرجال والنساء. والحروب التي شاركت فيها المرأة بأعباء شتى: فنالت من غنائمها تارة؛ ومَسها قرحها تارة أخرى؛ وهو أمر أشرنا إليه في المقدمة.

إن تلك الوقائع لا تعدو أن تكون عند جَمهرة الفقهاء: أثراً لسماحة الإسلام؛ وروح الشورى في نظمه الاجتماعية. ولذا لا يعتمدون عليها في

استنباط الولاية العامة للمرأة. (١) وبناءً على ذلك: فإن المرأة عند هذا الجمهور: ما زالت في هذا المجال دون الرجل؛ لأنه يختص عندهم بالولاية العامة. وإن هذه الخلاصة: لتُفسر غياب المرأة عن سقيفة بني ساعدة. وهى السقيفة التي اجتمع تحتها كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار؛ عقب وفاة النبي عليه السلام. وقد انتهى اجتماعهم هذا: باختيار " أبى بكر الصديق " خليفة للمسلمين.

٢١- سنبداً ببيعة العقبة الثانية: وهى البيعة الكبرى التي عقدها النبي عليه السلام؛ لمجموعة من الأنصار؛ كانوا قد وفدوا إليه من يثرب. من الراجح أن تلك البيعة: كانت ضرباً من الأحلاف التي ألفها العرب. ويتضح ذلك بأمورٍ منها: حضور العباس بن عبد المطلب - عم النبي عليه السلام - ذلك الحلف؛ ولم يكن قد أسلم بعد. وذلك ليستوثق من صدق الأنصار: فيما قدموه من عهود للنبي عليه السلام. في مقدمتها: تقديم الحماية: في حالة ما إذا لجأ إليهم النبي عليه السلام وصحبه. ومنها أيضاً: بنود البيعة التي كانت تدور حول الثُصرة. ومقتضى تلك

(١) محمد رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام، ملحق مجلة الأزهر، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، رجب ١٤٢٤هـ، ص ١٧ وما بعدها. د. عبد الله مبروك النجار، الحقوق المعاصرة للمرأة في التشريع الإسلامي. سلسلة البحوث الإسلامية: الكتاب ١٨، السنة ٣٩، القاهرة: الأزهر الشريف، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص ٩٩-١٠٧.

البنود - كما بينها النبي عليه السلام: " أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبنائكم ". (٢)

وإن الباحث ليلحظ في تلك البيعة - التي ضمت ثلاثاً وسبعين رجلاً وامرأتين: طابعاً سياسياً. ونلاحظ هذا الطابع أيضاً: في ضرب آخر من بيعة النساء للنبي عليه السلام. ونقصد بهن: النساء اللاتي هاجرن من مكة إلى المدينة؛ وذلك بعد توقيع صلح الحديبية؛ بين المسلمين وقريش مكة؛ وذلك في العام السادس من الهجرة. (٣) ويصح أن نطلق على تلك البيعة اسم (بيعة الامتحان). وتفسير ذلك: أن النبي عليه السلام كان يتثبت من تمخض هجرتهن لله ورسوله؛ وليس لغرض آخر من متاع الحياة الدنيا.

وعند هذه النقطة يمكن للباحث أن يميز بين نوعين من البيعة؛ التي كانت قد صدرت عن النساء للنبي عليه السلام. وتتميز كلٌ منهما فيما يتعلق بالطابع السياسي ودلالاته:

(١) النوع الأول: بيعة كان يغلب عليها الطابع السياسي؛ ويشهد بمكانة المرأة في التنظيم السياسي للمسلمين؛ ويشهد - أيضاً - بالمساواة مع الرجل. ويدخل في هذا النوع: بيعة العقبة الثانية؛ وبيعة الامتحان التي أشرنا إليها.

(٢) محمد الغزالي، فقه السيرة، ط٨، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م، ص١٣٥-١٣٩.

(٣) وهى المعاهدة المكتوبة بين قريش مكة والمسلمين. ومن أهم بنودها: ترك الحرب عشر سنوات؛ والسماح للمسلمين بدخول الكعبة للعمرة في العام المقبل.

٢) أما النوع الآخر من البيعة: فإنه كان يدور حول الإيمان وشرائطه. ويدخل في نطاقه: البيعة التي كان النبي يعقدها للنساء المؤمنات بعد فتح مكة. ويمكننا أن نلحق بها - أيضا - بيعة العقبة الأولى؛ التي أطلق عليه البعض اسم: البيعة الصغرى.^(٤)

وكما نرى: فإن النوع الأول - من البيعة - هو الذي ينبغي أن يستأثر بالبحث؛ في مسألة الولاية العامة للمرأة. ولدينا هنا ملاحظة هامة؛ في بيعة الامتحان التي أشرنا إليها. كان النبي عليه السلام يلتزم بمقتضى صلح الحديبية: أن يرد إلى قريش من أتاه من مكة مهاجرا؛ فلا يُسَمَح له بالإقامة في المدينة. غير أنه كان يتم استثناء النساء المهاجرات من ذلك الحكم؛ فلم يتم تطبيقه على من هاجرت وبايعت النبي عليه السلام في المدينة.

(٤) قَدِم وفد من قبيلة الأوس يريدون التحالف مع قريش ضد الخَزْرَج؛ وكلتاها من يثرب. قابلهم النبي عليه السلام؛ وعرض عليهم الإسلام؛ فأسلم بعضهم وامتنع آخرون. وأقبل وفد من الخزرج وقابلهم النبي فأسلموا جميعا وكانوا ستة رجال. وفي موسم الحج التالي: وفد خمسة منهم: وصُحبتهم عشرة من الخزرج واثنتان من الأوس؛ فأسلموا وبايعوا النبي عند العقبة؛ على ألا يشركوا بالله شيئا ولا يعصونه في معروف. وقد اختلف المؤرخون حول تسمية هذا اللقاء أو العهد؛ ورفض البعض أن يسميها بيعة: لعدم وجود شروط بين الطرفين. وسماها البعض بيعة النساء؛ رغم أنه لم تكن هناك امرأة في ذلك اللقاء. وفسر البعض تسميتها ببيعة النساء: لأنها لم تتضمن شرط الحماية والنصرة. راجع المقال القيم لأستاذنا: الطاهر الحامدي، بيعة النساء، ملحق مجلة الأزهر: الجزء ٥، السنة ٨٤، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، جمادى الأولى ١٤٣٢هـ/إبريل ٢٠١١م، ص ٧٨٦-٧٨٩.

وهكذا أصبح الشرط الوارد في صلح الحديبية: شرطا خاصا بالرجال؛ لا يطبق على النساء المهاجرات. كانت تلك النتيجة: أثرا للأحكام التشريعية الجديدة؛ فيما يتعلق بهجرة النساء من مكة؛ ولحاقهم بالمسلمين في المدينة. وهى الأحكام التي تضمنتها سورة المُمتحنة؛ في صدر آياتها.

ويصح القول: إن استثناء النساء من ذلك الشرط في صلح الحديبية: لهو دليل على أنها كانت مُخاطبة مع الرجال؛ في الصلح المذكور. ولا يتعارض هذا الاستنباط مع قول البعض: إنه لم تكن هناك إشارة صريحة إلى النساء في صلح الحديبية؛ بخصوص هذا الشرط أو غيره من الشروط. ذلك أن النص في الصلح المذكور على التزام النبي برد كل من أسلم إلى قريش: يدخل في باب العام؛ وهو لعموميته يشمل الرجال والنساء معاً.^(٥)

الدلالة القانونية في أحكام الأمان

٢٢- والاستنباط - الذي لاحظته فيما سبق: قد يستقيم؛ لولا أنه يصطدم بواقعة هامة. ونقصد بها بيعة الخلافة: في سقيفة بني ساعدة. وفي تلك السقيفة: جرى اختيار الخليفة الأول للمسلمين؛ بينما غابت المرأة عن بيعته.

(٥) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الريان للتراث، [يدون]، القرطبي ج ٩ ص ٦٥٤١.

ولا يوجد لدينا في هذا المقام سوى واقعة فريدة؛ تخص السيدة " فاطمة الزهراء "؛ ابنة النبي عليه السلام. وقد تناول المؤرخون: خلافها مع " أبى بكر " حول ميراثها؛ ورفضها بيعته حتى وفاتها. بالطبع: لا تسعفنا هذه الواقعة الوحيدة في باب الاستتباط. ولذا لا يجوز القياس عليها؛ والقول بأنه كان للمرأة الحق في بيعة الخليفة.

ومع ذلك يمكننا أن نعزُد الاستتباط المتعلق بالمساواة بين المرأة والرجل: بضرب آخر من الأحكام ذات الطابع السياسي. ونقصد بهذا النوع الأخير: " أحكام الأمان "؛ والولاية التي تتعدد للمرأة بخصوصها. وهذه الأحكام كانت تستند إلى نظام " الجوار "؛ الذى تعارف عليه العرب في الجاهلية؛ والتزموا بتقاليده في أحوال السلم والحرب.

وبمقتضى الجوار: كان للمرأة - أسوة بالرجل - الحق في قبول من استجار بها طلبا للحماية والعون. وقد أقر التشريع الإسلامي: فكرة الجوار؛ في أكثر من موضع كما سنرى. كان نظام الجوار في الجاهلية والإسلام: مظهرا لفكرة المساواة بين الرجال والنساء. ومن هذه الزاوية: فإنه ربما كان واحدا من أهم التطبيقات لفكرة المساواة الاجتماعية؛ وواسطة العقد: فيما يفخر به العرب؛ في مجال تطوره القانوني.

وقد تضمن التشريع الإسلامي نوعين من الأمان أو الجوار؛ تمتعت المرأة بالولاية فيهما؛ أسوة بالرجال:

(١) أمان عام للمستجير: وبمقتضاه كان للمرأة الحق في أن تمنح حمايتها لمن لجأ إليها طلبا للحماية؛ رجلا كان أو امرأة. أما سند هذا الأمان العام عند المسلمين فهو: " الصحيفة " التي وضعها النبي عليه السلام؛ بعد

هجرته للمدينة بشهرين أو ثلاثة. وسند العموم هنا: أن الصحيفة التي تُشير إليها كانت تُخاطب " أمة " المدينة: رجالها ونسائها. في تلك الواقعة الفريدة: تحول العرف العربي القديم: إلى نص مكتوب؛ مُعلن ومُلزم.

حددت الصحيفة الطوائف التي تنتمي إلى أمة المدينة: كانت تضم المهاجرين من قريش؛ وأهل المدينة من الأنصار. إضافة إلى: " من تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ". كانت هناك قبائل وجماعات شتى بالمدينة؛ استقرت وانخرطت في نشاطها الاقتصادي؛ واستمرت على ديانتها: الوثنية واليهودية والمسيحية. وتضمنت الفقرة التاسعة من الصحيفة النص على: " وأن ذمة الله واحدة، يُجبر عليهم أديانهم ". وهي إشارة صريحة للحق في منح الجوار؛ يستوى فيه الرجل والمرأة. وطبقا لرواية المؤرخين: سلكت هذه الفقرة طريقها: فظهرت في واقع المدينة؛ ربما بعد أيام من كتابة الصحيفة. فقد استيقظت المدينة على الجوار؛ الذي أعلنته " زينب " بنت النبي عليه السلام. وهو الجوار الذي منحه إلى " أبي العاص بن الربيع "؛ في العام الثاني من الهجرة؛ وأجازه النبي عليه السلام. (٦)

(٢) **أمان خاص بالمحارب:** وهو ما تمنحه المرأة من أمان للعدو المُحارب. وهذا الصنف من الأمان لا خلاف فيه بين جمهور الفقهاء لقوة سنده؛ ومبدأ المساواة الذي يشير إليه صراحة. وبمقتضاه كان للمرأة أن تؤمّن المُحارب أو جماعة من المُحاربين. ويترتب على أمانها: أن يحفظ

(٦) د. حسين مؤنس؛ دستور أمة الإسلام. دراسة في أصول الحكم وطبيعته وغايته عند المسلمين، القاهرة: هيئة الكتاب؛ ١٩٩٨م، ص ١١٩ وما بعدها. د. محمد عمارة، الوثائق الدستورية في دولة النبوة والخلافة الراشدة، ملحق مجلة الأزهر، القاهرة: الأزهر الشريف، شوال ١٤٣٢هـ، ص ٧-١٥.

المُحَارِبِ دمه وماله؛ بل وأن ينجو من الأسر وأحكامه. وإن هذا الأمان أو الجوار الذي تمنحه المرأة ليعَدَ أمراً مُلْزماً للمسلمين: تلتزم به جماعتهم وأمرؤهم؛ وإمامهم أو خليفتهم. والإلزام - الذى يترتب على الأمان الذى تمنحه المرأة للمُحَارِبِ: هو الحكم عند جمهور الفقهاء.^(٧)

(٧) وسند هذا الأمان ما ورد في الآية السادسة من سورة التوبة: " وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قومٌ لا يعلمون ". وسنده أيضا: السنة النبوية؛ في أكثر من موضع. من ذلك: اجازته عليه السلام لجوار ابنته " زينب " كما لاحظنا من قبل. وتضمنتها أيضا: خطبته عليه السلام في فتح مكة. وكذلك في واقعة اجازته عليه السلام: جوار " أم هانئ " عند الفتح... راجع في ذلك تفصيلا: محمد أبو زهرة، نظرية الحرب في الإسلام، دراسات إسلامية: العدد ١٦٠، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص ٩٨-١٠٢. د. عبد الغفار حامد هلال، نساء صحابيات، دراسات إسلامية: العدد ١٨٠، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص ٢٨-٨٥. وراجع أيضا في هذه المسألة: المقارنة الهامة التي عقدها أستاذنا أمين الخولى بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام في قانون الحرب أو " آدابهم في القتال ": الجنديّة والسلم - واقع ومثال، القاهرة: هيئة الكتاب، ٢٠٠٣م، ص ١٤١-١٤٦. د. حسين مؤنس، دستور أمة الإسلام، سابق الإشارة، ص ١٣٥-١٣٧ و١٤٣. ويرى جمهور الفقهاء أن العلة في حكم الأمان هو الإسلام. وخالفهم ابن الماجشون من فقهاء المالكية؛ واشترط إجازة الإمام (الحاكم) للأمان؛ ليكتسب صفة الإلزام. راجع: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، سابق الإشارة، ج ٥ ص ١٩١٤-٢٩١٦.

المبحث الثاني استنباط الأساس الأصولي لولاية المرأة

المطلب الأول أصول فكرة الولاية العامة

الواجبات العامة وفروض الكفاية

٢٣- وقد تلقف فريق آخر وقائع البيعة وأحكام الأمان؛ الخاصة بالنساء؛ والتي تحدثنا عنها. وانطلق بها إلى باب الفقه؛ فتوسع في دلالاتها؛ وما يجوز استنباطه؛ للتأكيد على ولاية المرأة. وأضاف إليها مجموعة من المبادئ العامة؛ التي يقوم عليها التشريع الإسلامي؛ ويستمد فلسفته منها.

ونقصد بتلك المبادئ: الشورى؛ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وأداء الأمانات والحكم بالعدل. ويمكن للباحث أن يضيف إليها: مبدأ التواصي بالحق والصبر.^(٨)

(٨) وردت المبادئ المذكورة في القرآن الكريم على النحو التالي: الآية (٥٨) من سورة النساء: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعماً يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً". والآية (٣٨) من سورة الشورى: "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم". =

على المستوى النظري: تُصور النصوص المذكورة نظاماً: قوامه العدل؛ وطابعه الشورى. أما أساسه فهو: مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن هذا الأساس: تتفرع الولايات العامة في التنظيم السياسي للمسلمين. بدءاً من الولاية العليا: ولاية الخليفة أو الإمام؛ وانتهاءً بأدنى الولايات: الوظائف العامة في أدنى مستوياتها.

ويترتب على ذلك نتيجتان: أولهما: أن إسناد الولايات العامة وممارسة سلطاتها: هو أمر اختياري. وهو ما يطلق عليه الفقهاء: "فرض الكفاية" أو "الواجب الكفائي". ويُقصد به الواجب الذي "إذا قام به بعض الأمة سقط الطلب عن باقيها، وإذا توافقت فأهملت الفعل عوقب جميع أفرادها، وأثم الجميع بالترك".^(٩) والنتيجة الثانية: أن هذا الفرض يتحول إلى "فرض عين"؛ وتصبح الولاية عندئذٍ ولاية إجبارية. وتنشأ الولاية إجبارية: إذا تعيّن لها أحد الأشخاص؛ لعدم وجود من هو أكفأ أو أولى منه بولايتها.

وتتشابه النتيجة الأخيرة مع فكرة "الواجبات العامة"؛ التي طبقتها المدن اليونانية والرومانية قديماً؛ وعرفتتها القبيلة العربية قبل الإسلام.^(١٠) وذلك حينما كان يتم تكليف أحد أو بعض الأشخاص:

= والآية (٣) من سورة العصر: "إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر".

(٩) محمد الخضري، أصول الفقه، القاهرة: دار الحديث، [بدون]، ص ٤٦-٤٩.

(١٠) كان العرب ينظرون إلى مهام سيد القبيلة باعتبارها واجبا قلوبيا. ولذلك فإنه لم يكن يتقاضى راتباً؛ مقابل زعامته وقيامه بواجباته تجاه أبناء قبيلته. وقد فشلت =

بمجموعة من الوظائف والمهام العامة دون أجر. ورغم التشابه بين الفكرتين - شرقا وغربا: إلا أنها كانت تحتفظ بأساس مختلف عند المسلمين. وخالصة ذلك الأساس: أن انتظام الولايات العامة: يصبح مسئولية دينية وقانونية في ذات الوقت. وذلك بالنظر إلى الغاية النهائية منها؛ وهى استكمال دعوة الإسلام وإبلاغ رسالته للناس كافة.

تطوير الأساس الأصولي للولاية العامة

٢٤- هناك نتيجة مباشرة: يمكن استنباطها من الأفكار السابقة. وهو ما عبر عنه بجلاء الشيخ محمد محمد المدني: حين أجاز ولاية المرأة العامة في حالتين. الأولى: إذا تعينت لها المرأة؛ والأخرى: عند عدم وجود من يصلح للولاية من الرجال. وتعتبر النتيجة الأخيرة تطبيقا للقاعدة الفقهية التي تقضى باختيار أقل المفسدتين؛ وتقديم درء المفسدة على أي اعتبار؛ ولو كان هذا الاعتبار هو جلب مصلحة بعينها. (١)

= فكرة الواجبات العامة عند الرومان؛ بسبب عدم العدالة في توزيع الأعباء العامة؛ بين أبناء الطبقة الوسطى. راجع أيضا في الجوار الذي كان يمنحه المواطن الروماني للأجنبي؛ حتى لا يتم معاملته معاملة العبيد: د. السيد عبد الحميد فودة، فلسفة القانون والقانون الروماني، بنها: [يدون]، ص ٩٥-٩٦.

(١١) محمد محمد المدني، وسطية الإسلام، ط٢، سلسلة دراسات إسلامية: العدد ١٦٥، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ربيع الأول ١٤٢٠هـ/مارس ٢٠٠١م، ص ٨٩ و ٩١-٩٢.

وينتقد البعض الاتجاه السابق؛ ويرفض تأخير الواجب الخاص للمرأة؛ وهو واجبها تجاه الزوج والأسرة. ويرى أنصار هذا الرأي: أن العمل العام واجب كفائي؛ يقوم به من كان أهلا له. أما العمل الخاص للمرأة - تجاه زوجها وأولادها: فإنه يقوم على اعتبار شخصي؛ فلا يتم إلا بها. وبمعنى آخر: يعتبر العمل الخاص واجبا عينيا في حقها: لا يسقط بغير الأداء.^(١٢)

ومن الملائم أن نؤجل الرد على الاتجاه الأخير؛ لأنه يرتبط بمسألة أخرى ستأتي في موضعها. ولذلك فإن البحث يتركز هنا: على الواجب الكفائي؛ باعتباره أساسا لفكرة الواجبات والولايات العامة. وفقا للفكرة التي قمنا بشرحها: فإن الفرد الذي يتخلف عن الولاية أو الوظيفة العامة رغم كفاءته: يُعتبر آثما. وفي اعتقادي: أن تلك الفكرة كانت قد خضعت للتطوير؛ بناءً على الجهد الذي قدمه الشيخ محمد الخضري. ويمكن القول: إن فكرته كانت قد حطت بالفقه السياسي: فتجاوز النقطة التي توقف عندها الماوردي قبل تسعمائة سنة تقريبا.

(١٢) د. عبد الله مبروك النجار، الحقوق المعاصرة، سابق الإشارة، ص ١١٣. وراجع رأى الشيخ على عبد الرازق: في تخلف الفقه السياسي عند المسلمين. وسببه الرئيس: طابع القوة والقهر والتغلب؛ الذى كان الطابع الغالب على نظام الحكم عند المسلمين. وقد امتد هذا الاستبدادي إلى ميدان البحث والفقه في علم السياسة ونظام الحكم؛ مما صرف العلماء والناس عنه. الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢م، ص ٨٦.٧٠.

وفقا لكلام الشيخ الخضري: فإن دائرة المسؤولية والإثم تتسع؛ فتشمل كل فرد: تخلف عن الولاية أو الوظيفة العامة؛ رغم صلاحيته لها. ويدخل فيها أيضا: كل من كان سببا في خلو المجتمع من أصحاب الكفاءات:

فإذا ورد من الشارع طلب لشيء منها، فإنما يُوجّه إلى البعض القادر على العمل، فالمُسْتَعِدُونَ مُكَلَّفُونَ بِمُبَاشَرَةِ الْعَمَلِ، وَالْبَاقُونَ مَكَلَّفُونَ بِحَمْلِ الْقَادِرِينَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأُمَّةِ مُسْتَعِدُونَ فَعَلَيْهَا تَذَلِيلُ الطَّرِيقِ لِإِجَادِهِمْ بِالْتَعْلِيمِ، فَمَنْ قَامَ بِمَا كُفِّ بِهٖ، فَقَدْ أَدَّى وَظِيفَتَهُ، وَمَنْ أَهْمَلَ عَوِّقَ، وَهَذَا مَعْنَى التَّضَامُنِ فِي الْمَصَالِحِ الْكِفَائِيَّةِ. (١٣)

(١) تطوير الأساس الأصولي لفكرة الواجبات والولاية العامة

A. الأساس الأصولي / الفلسفي للفكرة:

خلاصة الفكرة التي قدمها الشيخ محمد الخضري: التضامن في القيام بواجبات الكفاية أو المصالح العامة أو " المصالح الكفائية " للمجتمع. وتفصيل ذلك: أنه يُفترض وجود واجب كفائي أعم؛ يتمثل في إيجاد النظم القادرة على توفير أصحاب الكفاءات؛ ممن يصلحون للولايات العامة. ويتحمل هذا الواجب: جميع أفراد المجتمع. ولذا فإن خلو المجتمع من المؤهلين للولايات العامة: يصبح مسؤولية قانونية ودينية.

(١٣) محمد الخضري، أصول الفقه، سابق الإشارة، ص ٤٩. وراجع ما سيأتي بخصوص تفصيل فكرته وتطبيقها: نفس المصدر، ص ٤٦-٤٩. ولذلك " كانت الولاية لمن يتخذها دينا يتقرب به إلى الله ويفعل فيها الواجب بحسب الإمكان من أفضل الأعمال الصالحة". تقى الدين أحمد بن تيمية، الحسبة في الإسلام، الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب، [يدون]، ص ٤-٥.

B. التطبيق

خطاب الشارع في الواجبات الكفائية: خطاب متنوع؛ منه ما هو موجه إلى بعض أفراد المجتمع؛ ومنه - أيضا ما هو موجه إلى جميع أفراده. أما النوع الأول من الخطاب: فيتعلق بكل فرد مؤهل للقيام بولاية أو وظيفة عامة؛ لأنه يصبح آثما إذا اعتذر عنها. ومثال هذا النوع: قوله تعالى " ولتكن منكم أمة " والنوع الثاني من الخطاب: يفرض على جميع الأفراد التعاون؛ لتوفير أصحاب الكفاءات في الولايات أو الوظائف العامة المختلفة؛ لأنهم يآثمون عند خلو المجتمع منهم. ومثال هذا النوع: قوله تعالى في بعض المواضع " كُتِبَ عَلَيْكُمْ "

المطلب الثاني أهلية الحقوق وأهلية الولاية

سمات الصياغة التشريعية في مجال العمل العام

٢٥- سنعود إلى مجموعة المبادئ العامة؛ التي يقوم عليها التشريع الإسلامي؛ ويستمد فلسفته منها. وكما نرى: تتوجه تلك المبادئ بخطابها؛ إلى الرجل والمرأة دون تمييز.^(١٤) وتبعا لوحدة الخطاب فيها: فإنه يمكننا أن نستنبط منها الطابع السياسي؛ وقاعدة المساواة بين الرجل والمرأة في ممارسة العمل العام.

ولذا اتخذ الفريق المذكور تلك المبادئ - إضافة إلي بيعة النساء التي تحدثنا عنها: سندا للإقرار بحق المرأة في التصويت وعضوية المجالس النيابية.^(١٥) وأضاف بعضهم سندا جديدا للإقرار بحقها في التصويت؛ لأنهم قاسوه على حقها في توكيل من تشاء. ومقتضى قياسهم: أنها حين تقوم بالتصويت: تكون قد قامت بتوكيل المرشح الذي صوتت لصالحه.

(١٤) في عموم الخطاب للرجل والمرأة في أداء الأمانات والحكم بالعدل: وهو رأى الطبري: راجع: عبد الحليم الجندي، المنهج العلمي المعاصر مستمد من القرآن، القاهرة: دار الاتحاد العربي للطباعة، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م، ص ١٥٦.

(١٥) د. جمال الدين محمود، حقوق المرأة في المجتمع الإسلامي والتشريع المصري، سلسلة قضايا إسلامية: العدد ١٣٢، القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، صفر ١٤٢٧هـ/مارس ٢٠٠٦م، ص ٤٨-٤٩.

ونبدأ هنا بالسؤال: هل هناك تلازم بين الاقرار بحقها في التوكيل؛ وبين ثبوت حقها في الولاية العامة.^(١٦) أضف إلى ذلك أن الرأي الأخير لا يسلم من بعض أوجه النقد والتساؤل:

(١) فالوجوب الذي تشير إليه تلك المبادئ: يقدر فيه أمران، أولهما: اختلاف الفقهاء حول طبيعة الشورى؛ وقول بعضهم إنها غير ملزمة.^(١٧) ومقتضى قولهم بعدم لزومها: أنه للحاكم أن يخالف الرأي؛ الذي انتهى إليه أهل الشورى. والأمر الثاني: قول البعض: إن تلك الوقائع لا تعدو أن تكون ضرباً من التشاور والتحاور؛ في اطار مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ولا يترتب عليها تبعاً لذلك: أثر تشريعي.^(١٧)

(٢) والحق في التصويت الذي جرى الإقرار به للمرأة من باب القياس على الوكالة: يتنازع قياس آخر؛ هو القياس على الشهادة أمام القضاء. وبمعنى آخر: فالتصويت قد يُنظر إليه باعتباره شهادة للمرشح وليس توكيلاً له. فأبي القياسان أرجح؛ وما هي الآثار التي تترتب على ترجيح أحدهما؟.

(٣) والحق في عضوية المرأة للمجالس النيابية: يحتاج إلى المزيد من الأدلة؛ لترجيح القول به؛ وإضافته إلى الولايات التي تتمتع بها المرأة.

(١٦) د. عبد الله مبروك النجار، الحقوق المعاصرة، ص ١٠٨.

(١٧) راجع في هذا الخلاف: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن الكريم، سابق الإشارة، ج ٣ ص ١٤٩١-١٤٩٥. وعلى سبيل المثال: فقد دافع الشيخ محمد رشيد رضا عن وجوب مبدأ الشورى؛ ولكنه لم يحدد موقفه صراحة في وجوب: تطبيق نتيجة الشورى أو ما انتهى إليه أهل المشورة من رأى. راجع: الخلافة، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ص ٣٨.

التكليف القانوني للحق في التصويت

٢٦- وأما الإقرار للمرأة بالحق في التصويت: فيتنازعه كما ذكرنا قياسان أولهما: القياس على الوكالة؛ والآخر: قياسه على الشهادة. ولا تعارض بين القياسين من جهة: استنباط حقها في التصويت. نقول ذلك بالنظر إلى أنها تتمتع من حيث الأصل بكل من: الحق في الوكالة؛ والشهادة أمام القضاء.

ولكن ثمة فروق بين الأمرين؛ فيما يتعلق باستنباط حقها في الولاية العامة. ولدينا - في هذا الموضوع مجموعة من التساؤلات؛ تتعلق بالاستنباط ومنطقه. نبدأ فيها بمسألة قياس التصويت على حق المرأة في التوكيل. وبعد ذلك ننتقل للبحث في مسألة القياس على شهادتها أمام القضاء:

أولاً: هل تثور مسألة التوكيل في كل نوع من أنواع التصويت

(١) وبمعنى آخر: هل يوجد التوكيل في كل مرة يقوم فيها صاحب الحق بالتصويت؛ أم أن الأمر يقتصر على نوع محدد؛ وهو التصويت لانتخاب أعضاء المجالس النيابية؟.

(٢) فقد يُدعى الناخب للاستفتاء: على إضافة نص دستوري أو تعديله؛ فهل يصح لنا حينئذ أن نبحث في مبدأ التوكيل؟. وينطبق ذلك أيضاً: على دعوة الناخبين للاستفتاء في المسائل الهامة والمعاهدات.

(٣) ولذلك إذا جاز لنا اعتبار التصويت توكيلاً: فإنه لا محل لمناقشة هذا التكليف إلا في حالة واحدة؛ وهي حالة التصويت لصالح مرشح دون آخر؛ بهدف اختيار أعضاء المجالس النيابية.

• **ثانياً: هل هناك تلازم بين اكتساب الحق وممارسته**

(١) **وبمعنى آخر:** قد يكون الشخص أهلاً لاكتساب أحد الحقوق؛ فهل من الجائز منعه من ممارسة ذلك الحق؛ أم أن ممارسة الحق نتيجة لازمة؛ تترتب على مجرد اكتسابه؟.

(٢) **من الناحية القانونية:** قد يكتسب الشخص أحد الحقوق؛ ومع ذلك فإنه لا يمكنه ممارسة هذا الحق. تُميّز هذه الفكرة: بين اكتساب الحق من جهة؛ وممارسة السلطة التي تتولد عن هذا الحق من جهة أخرى. والمثال المباشر على هذه الحالة: هو صلاحية الطفل لاكتساب حقه في إرث أبيه؛ بينما يقوم شخص آخر - هو صاحب الولاية عليه - بمباشرة السلطات الناشئة عن ذلك الحق.

(٣) **إذن ينبغي أن نُفرق بين:** مسألة الأهلية لاكتساب أحد الحقوق من جانب؛ ومسألة المساواة في ممارسته من جانب آخر. وبالتطبيق على بحثنا: فإنه من المقبول أن يحتج البعض قائلًا: إن المرأة تتمتع بالحق في الشهادة أمام القضاء؛ ولكنها قد تمارس هذا الحق في موضع؛ وتُمنع من ممارسته في موضع آخر. ولذلك تقبل شهادتها في الأموال؛ وتمنع منها في الدماء؛ وفقاً لجمهور الفقهاء. ويُعبر بعض الفقهاء عن تلك الفكرة بقوله: "إن توافر الأهلية لا يمنع المنع... فهي أهل للقضاء ولكن ممنوعة منه قياساً على منع البيع والشراء وقت الجمعة".^(١٨)

(١٨) د. أحمد الحجي الكردي، تولية المرأة القضاء، مجلة الوعي الإسلامي: العدد ٥٠٤، الكويت: وزارة الأوقاف، شعبان ١٤٢٨هـ/ أغسطس ٢٠٠٧م، ص ٢٩-٣١. م. حسن حسن منصور، حقوق كفلها الإسلام للمرأة، مجلة الأزهر: ج ٢، السنة ٨٤، القاهرة: الأزهر الشريف، صفر ١٤٣٢هـ/ يناير ٢٠١١م، ص ٢٥٥-٢٥٦.

• **ثالثاً: ماذا لو تم قياس التصويت في الانتخابات على الشهادة**

- (١) قد يحرمها البعض هنا من الحق في التصويت: اعتماداً على قول الشافعي وأكثر الفقهاء. ونقصد بذلك: مذهبهم في عدم المساواة بين المرأة والرجل في باب الشهادة؛ لأنها ممنوعة من الشهادة في الحدود والدماء (الجرائم)؛ وهي - أيضاً - على النصف من شهادة الرجل في الأموال.
- (٢) ويمكن الرد عليهم بأن مسألة الانتخابات: تخرج من نطاق المسائل الجنائية؛ وهي المسائل التي لا يجوز للمرأة الشهادة فيها؛ طبقاً لرأى جمهور الفقهاء. ولكن قد يقع الخلاف في المسائل الأخرى التي تجوز فيها شهادة المرأة. ذلك أن الفقهاء اختلفوا في المعيار الذي نحتكم إليه في تحديد نوع الدعوى: وما إذا كانت من دعاوى الدماء؛ أم من دعاوى الأموال. ماذا لو تم دعوة الناخبين للاستفتاء على مسألة أو معاهدة: تجمع بين الشقين المالي والجنائي. ومن ذلك الاستفتاء على مبدأ التعويض المالي عن نوع محدد من الجرائم؟^(١٩)

- (١) ومع ذلك فإنه يمكننا الاحتكام إلى فقهاء المذهب الحنفي: لإثبات حق المرأة في التصويت قياساً على الشهادة. يُميز الأحناف هنا بين أمرين؛

(١٩) وجوهر الخلاف بين الفقهاء: هل العبرة في تحديد نوع الدعوى: بالمطلوب فيها؛ وهو مذهب المالكية على وجه الخصوص. أم أن العبرة في تحديد نوعها: بأصل النزاع الذي تفرعت عنه الدعوى؛ وهو مذهب أكثر الفقهاء. وتطبيقاً لذلك: إذا كان المطلوب في الدعوى هو مبلغ الدية عن القتل الخطأ: فإنها تكون من دعاوى الأموال؛ وفقاً للمالكية؛ ولذا يجوز فيها شهادة المرأة. ولكنها عند غيرهم من الفقهاء: دعوى متفرعة عن القتل؛ وهي من مسائل الدماء في الأصل؛ وتمنع المرأة من الشهادة فيها. راجع: محمد أبو زهرة، العقوبة، القاهرة: دار الفكر العربي، [يدون]، ص ٥٥٩.

أولهما: " أهلية التحمل "؛ والمرأة أهل لتحمل الشهادة؛ تبعا لصلاحيتها لمشاهدة وضبط الواقعة المشهود بها. والأمر الثاني: " أهلية الأداء "؛ ويقصدون به أداء المرأة للشهادة أمام القاضي.^(٢٠) ولا ينكر الأحناف أهلية المرأة في هذا الأمر؛ تبعا لاعترافهم بحقها في الولاية العامة في بعض الأحوال؛ كما سيأتي في موضعه من هذا البحث.

ومع ذلك لدينا أكثر من ملاحظة؛ تتعلق بمسألة: قياس التصويت في الانتخابات على الشهادة. أما الملاحظة: فإن القياس على الشهادة فيه قيد على حرية الناخب في اختيار المرشح. وتفسير ذلك: أن بعض الفقهاء لا يجيزون شهادة غير المسلم على المسلم. ولذا يكون الناخب عندئذٍ ملزماً باختيار الناخب تبعا للاعتبارات الدينية.^(٢١)

إن هذه الاعتبارات لتعلو - وفقاً لهذا الرأي - على الاعتبارات السياسية والبرنامج الانتخابي للمرشح. ولذلك يمكن للبعض أن يتوقف أمام القوانين التي تُص على عقاب: كل من تخلف عن الإدلاء بصوته الانتخابي. ويمكنه أن يقول عندئذٍ: إن هذه العقوبات تجعل من الحق في التصويت:

(٢٠) د. أحمد فتحي بهنسي، نظرية الإثبات في الفقه الجنائي الإسلامي، ط٥، القاهرة: دار الشروق، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص٥٣-٥٨.

(٢١) د. بدران أبو العينين بدران، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، سابق الإشارة، ص ٢١١-٢٢٥. سبط بن الجوزي، ايثار الإنصاف في آثار الخلاف، ط١، تحقيق: ناصر العلى الناصر الخليفى، القاهرة: دار السلام للنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، ص ٣٤١-٣٤٢.

أقرب إلى الشهادة؛ منه إلى التوكيل. وفي هذا السياق: تصدر الفتاوى الدينية؛ التي تجعل من الامتناع عن التصويت: نوعاً من الإثم؛ لدخوله في باب كتمان الشهادة.

أما الملاحظة الثانية: فهي أن الشهادة مُلزمة؛ لا يجوز نقضها إذا استكملت شروط صحتها. ونلاحظ هنا قيوداً: فيما إذا كانت هناك إرادة في تبني بعض التطبيقات الدستورية. وعلى سبيل المثال: الإقرار للناخبين في الدائرة الانتخابية بالحق في عزل نائبيهم بالبرلمان. وهو ما يُعبر عنه بالحق في سحب الثقة من النائب. وقد يمتد إلى المناصب الأخرى التي تقوم على مبدأ الانتخاب؛ ومنها منصب رئيس الجمهورية. وتتعارض تلك التطبيقات: مع فكرة الشهادة وقياس التصويت عليها.

وتتفوق الوكالة - من هذه الزاوية عن الشهادة؛ كأساس لتكييف عملية التصويت. ذلك أن الوكالة من حيث الأصل غير ملزمة؛ يجوز الرجوع عنها. بالطبع يتم تقييد الرجوع عن الوكالة: بالتمييز بين الوكالة بأجر و الوكالة بدون أجر.^(٢٢) وفي جميع الأحوال: لا تكون الوكالة ملزمة: إذا خرج الوكيل عن محل الوكالة. والتطبيق المباشر لها: عدم التزام النائب ببرنامجه الانتخابي: الذي تقدم به للناخبين؛ وتم انتخابه بناءً عليه. ويترتب عليه: جواز النص على حق الناخبين في عزله وانتخاب غيره.

(٢٢) في الوكالة بغير أجر: يجوز للموكل عزل وكيله؛ وللوكيل الخروج من الوكالة؛ في أي وقت شاء هذا أو ذلك. وفي الوكالة بأجر: يجوز للموكل عزل وكيله؛ لكنهم اختلفوا: هل يشترط علم الوكيل بالعزل حتى تترتب آثاره.

عضوية المرأة في المجالس النيابية

٢٧- ويتضح لك مما سبق: أن كلا من الوكالة والشهادة لا يتسعان تماماً؛ لتصور عملية التصويت في الانتخابات أو التخلف عنه. أضف إلى ذلك أنهما لا يستوعبان كافة النتائج القانونية؛ التي تترتب على عملية التصويت. ومن أهم تلك النتائج: أن نتيجة التصويت تُعتبر أمراً مُلزماً من الناحية القانونية. وأن هذا الإلزام يشمل كل من: الدولة بمختلف سلطاتها؛ والمواطنين بمختلف طبقاتهم وفئاتهم وجماعاتهم. ولذلك فالراجح في الفقه الدستوري: أن النائب المُنتخب لا يُعتبر وكيلاً عن الناخبين؛ وإنما هو نائب عن الأمة بعمومها. ويترتب على ذلك عند بعض الفقهاء الدستوريين نتيجة هامة وهي: استقلال النائب خلال مدة نيابته؛ عن هيئة الناخبين. ولهذا السبب: يرى هذا الفريق من الفقهاء: أن الوكالة أو النيابة - التي تنطوي عليها عملية التصويت: ليست وكالة أو نيابة فردية. وإنما هي - في حقيقتها كما عبر البعض منهم: " نيابة جماعية صادرة عن الأمة في مجموعها، إلى البرلمان في مجموعها " (٢٣).

ومع ذلك لا يخلو مجال الاستنباط من أفكار؛ قد تسعفنا في هذا الموضوع من البحث. بإمكان الباحث أن يُرجح القول: بحق المرأة في

(٢٣) د. مصطفى أبو زيد فهمي ود. إبراهيم عبد العزيز شيحا، الدستور المصري ورقابة دستورية القوانين، جامعة بيروت، كلية الحقوق، ١٩٨٨م، ص ٢٦٦-٢٧٢.

التصويت وعضوية المجالس النيابة. وأن يعتمد في ذلك على فكرة نطلق عليها هنا اسم " فكرة التعضيد " .

وخلاصة هذه الفكرة: ترجيح أحد أو بعض الأدلة؛ عن طريق دعمها بالقرائن. وسنبداً بالجهد الفقهي لواحدٍ من أهم فقهاء الحنابلة المتأخرين وهو ابن القيم؛ والذي ساهم إلى حد كبير في تطوير هذه الفكرة إلى حد كبير:

والحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الإمارات ودلائل الحال، ومعرفة شواهد، وفي القرائن الحالية والمقالية، كفقهاء في جُزئيات وكليات الأحكام: أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم الناس بطلانه، ولا يشكون فيه، اعتماداً منه على نوع ظاهر، ولم يلتفت إلى باطنه وقرائن أحواله.^(٢٤)

(٢٤) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في إصلاح الراعي والرعية، أو الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية، تحقيق: محمد حامد الفقى، بيروت: دار الكتب العلمية، [بدون]، ص ٤. ومن التطبيقات المباشرة في فكرة التعضيد بالقرائن: وجود الشخص في مسكن المجنى عليه: قرينة على عدوانه. وهذه القرينة تزداد قوة؛ وترتقى إلى مرتبة الدليل؛ الذى يمكن للقاضي أن يحكم بناءً عليه. وذلك إذا تدعت القرينة المذكورة بقرائن أخرى؛ ومنها على سبيل المثال: رائحة الخمر التي تفوح من فمه - وجود سابقة اعتداء كان هذا الشخص متهما فيها أو صدر بشأنها حكم ضده - شهادة البعض بسوء سلوكه بين الناس.

(٢) تطور عملية الاستنباط بالقرينة في مجال القضاء^(٢٥)**A. الأساس الأصولي / الفلسفي للفكرة:**

مضمون الشريعة " مصالح العباد في المعاش والمعاد "؛ وغايتها " العدل الذى يفصل بين الخلائق ". ولذلك فإن: " السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها ". وتستوجب تلك الغاية: أن يجمع القاضي بين نوعين من الفقه:

- أولهما: فقه " أحكام الحوادث الكلية "؛ والآخر: فقه " الواقع وأحوال الناس ". يتعلق النوع الأول: بالأدلة الظاهرة؛
- بينما يركز النوع الثاني على: الأدلة التي تكشف عن باطن الأمور وحقيقة الواقع. وفي نهاية الأمر فإن القاضي: " يطابق بين هذا وذاك، فيعطى الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواقع مخالفا للواجب ".

B. التطبيق

يجوز للقاضي أن يحكم بُناءً على القرينة إذا قويت عنده:

- وأن يقدمها على الإقرار أو الاعتراف الصادر من الخصم: ومثالها أننا: " ألغينا إقرار المريض مرض الموت بماله لوارثه لانعقاد سبب التهمة، واعتمادا على قرينة الحال في قصده تخصيصه ".
- وأن يقدمها على الأصل الثابت: ذلك أن نُكول المدعى عليه عن اليمين؛ أي رفضه له: يُعتبر قرينة قوية؛ يتم تقديمها على " أصل براءة الذمة "؛ ويتم الحكم لصالح المدعى بُناءً على تلك القرينة.

(٢٥) ابن القيم، الطرق الحكمية، سابق الإشارة، ص ٤-٩. وراجع أيضا: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، القاهرة: مكتبة دار التراث، [بدون]، ج ٢ ص ٣٣٩-٣٤٣. وتُعتبر " القسامة " من تطبيقات القرينة. ذلك أن وجود جثة القتيل في بلدة؛ والقاتل مجهول: هي قرينة على حصول القتل بواسطة أحد أبناء البلدة. ولذا يتم تحليف خمسين من أهلها؛ يمينَ الله أنهم لم يقتلوه ولا يعلمون قاتله. فإذا حلفوا: فإنهم يلتزمون بالدية عندئذ. وهو مذهب الحنفية؛ لذلك تُعتبر القسامة عندهم دليل نفى. راجع: محمد أبو زهرة، العقوبة، سابق الإشارة، ص ٥٥١-٥٥٣.

وننتقل الآن إلى مستو آخر: لتحليل فكرة التعضيد التي أشرنا إليها. وهو المستوى الذى يمهد مُباشرة إلى تطبيق الفكرة في مجال الولاية العامة للمرأة:

(٣) فكرة تعضيد الأدلة في مجال الاستنباط القانوني (٢٦)

A. الأساس الأصولي / الفلسفي للفكرة:
 لهذه الفكرة أصل في الفقه الإسلامي؛ وتعتبر القرائن أهم تطبيقاته. وخلصتها: أنه إذا تعارض دليلان: فإنه يجوز ترجيح أحدهما؛ بعد أن يتم تعضيده بقرينة أو أكثر. في القرينة:
 - تكون لدينا واقعتان؛ بينهما علاقة منطقية. ومقتضى تلك العلاقة: أن وجود إحداها: يفترض بدرجة أو أخرى وجود الواقعة الأخرى. بمعنى أنه يجعل من حصول الواقعة الأخرى أمراً محتملاً أو مُمكنًا.
 - وإذا تخلف هذا الاحتمال: فإنه لا علاقة بين الواقعتين؛ وبالتالي لا قرينة. ماذا لو كان لدينا دليل؛ وتم تعضيده بواحدة أو أكثر من القرائن؛ ويربط بينها جميعاً: العلاقة المنطقية التي أشرنا إليها؟

(٢٦) راجع في الإثبات بالقرينة بوجه عام: د. أحمد فتحي بهنسي، نظرية الإثبات في الفقه الجنائي الإسلامي، سابق الإشارة، ص ١٩٢-٢٠٤. عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، سابق الإشارة، ج ٢ ص ٣٣٩-٣٤٣. وراجع في عناصر الاحتمال أو الإمكان كشرط لوجود القرينة. د. سمير عبد السيد تناغو، النظرية العامة للقانون، جامعة الإسكندرية: كلية الحقوق، ١٩٩١م، ص ٥٩٧-٥٩٩. وراجع ما سيأتي بخصوص الترجيح في مجال الحديث النبوي؛ اعتماداً على - ما نسميه هنا فكرة التعضيد: د. محمود الطحان، تيسير مصطلح الحديث، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص ٥٤-٥٥. وينقسم الخبر باعتبار وصوله إلينا إلى قسمين: " المتواتر والآحاد ". والمتواتر: ما رواه عدد كثير؛ يستحيل معه تواطؤهم على الكذب. وخبر الآحاد: هو الخبر الذى لم يتحقق فيه شروط المتواتر. ومنه: الحديث الذى يرويه واحدٌ من الصحابة؛ عن النبي عليه السلام.

B. التطبيق

يختلف نوع المنطق: الذي يترتب عليه وجود علاقة بين واقعتين مُحدّتين:

- **قد يقوم المنطق على فكرة الوضع الغالب الأعم:** ومنه: اعتماد الفقهاء على القرينة لدعم دليل الإثبات في بعض الجرائم؛ وسندهم في ذلك: " عمل الصحابة ". وعلى سبيل المثال: وجود المال المسروق في حيازة المتهم بالسرقة؛ يدعم ما يوجد من أدلة تثبت ارتكابه جريمته؛ وتُرجح جميعها: إدانته في نهاية الأمر.

- **وقد يتم الاعتماد على وجود مجموعة من الشروط:** التي يتحقق باجتماعها وجه من وجوه القوة؛ يسمح بالترجيح بين دليلين متعارضين. وقد اعتمد علماء الحديث على هذا النوع من المنطق؛ في الترجيح بين أخبار الأحاد. وعلى سبيل المثال: إذا تعارض خبران من أخبار الأحاد المقبولة: فإنه يتم تقديم خبر الأحاد المُحتَفَّ بالقرائن. ومن هذه القرائن: وجود الخبر في صحيح البخاري ومسلم؛ لأنهما في مقدمة الكتب التي حاولت تمييز الخبر الصحيح عن غيره؛ وكانت محل قبول الفقهاء قبل غيرهما من كتب الصحاح.

وتطبيقا لذلك: بإمكان الباحث أن يُرَجِّح القول: بحق المرأة في التصويت وعضوية المجالس النيابية. وذلك بشرط: الرجوع إلى أمرين مجتمعين؛ يُعَضِدُ كل منهما الآخر. أولهما: دلالة النوع المخصوص من البيعة التي أشرنا إليها (بيعة العقبة الثانية وبيعة الامتحان). وثانيهما: دلالة الأمان الذي تم الإقرار به للمرأة (للمحارب أو لغيره).

لقد لاحظنا ارتباط وقائع هذين النوعين من البيعة: بالتنظيم السياسي لجماعة المسلمين ودولتهم. وتطبق ذات الملحوظة: على أحكام الأمان أو الجوار الصادرة عن المرأة. إن نقطة القوة في هذه الوقائع والأحكام هي: دلالتها الواضحة على المساواة بين الرجل والمرأة

في المشورة. وكما نلاحظ: فإنها كانت مشورة تتعلق بالشئون العامة. وهذه الدلالة تسمح للباحث: أن يستنبط نوعاً محدداً من الولاية العامة للمرأة. ولاية عامة: تكون المشورة وسيلة لها أو طابعاً فيها. وتعتبر هذه الدلالة: تطبيقاً للقرائن؛ إذا اجتمعت وتعاضدت؛ وقويت حجتها في الترجيح.

والتطبيق الأهم لهذا الاستنباط: هو عضوية المرأة في المجالس النيابية. ولا يخفى أن مهام سن القوانين والرقابة على السلطة التنفيذية - التي تضطلع بها المجالس النيابية: إنما هي من أشكال السلطة الملزمة؛ في الشئون العامة. ولذا كان الإقرار بعضوية المرأة في المجالس النيابية: تطبيقاً لمبدأ الولاية العامة للمرأة في مجالات العمل العام.^(٢٧)

وإن هذا الاستنباط قد يستقيم: لولا اعتراض يسوقه المانعون لولاية المرأة. إنهم يُسلمون بالأخبار: التي تناولت بيعة النساء وحققها في منح الأمان. ولا يعارضون حقها في المشاركة في " المؤسسات السياسية " بالتصويت أو العضوية. غير أنهم يُخرجون ذلك جميعه: من نطاق الولاية العامة. إنها في تقديرهم: ترجمة للمشاركة التي عرفتتها النساء في عصر النبي عليه السلام؛ بما يناسب عصرنا ومؤسساته.^(٢٨)

(٢٧) د. عبد الحميد متولى، بحوث إسلامية. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٩م، ص ٥١. وقد تم الإقرار للمرأة المصرية بمباشرة الحقوق السياسية بمقتضى القانون رقم ٧٣ لسنة ١٩٦٥م.

(٢٨) د. محمد الشحات الجندي، حقوق الإنسان في الإسلام من منظور معاصر، قضايا إسلامية: العدد ١٩٠، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ذو الحجة ١٤٣١هـ/نوفمبر ٢٠١٠م، ص ٨٥ و ١٠٢-١٠٤.

الفصل الثاني اشكاليات الاستنباط القانوني في مسألة الأنوثة

المبحث الأول | منطق القياس وأثره على ولاية المرأة

المطلب الأول: شروط الكمال في بعض الولايات

المطلب الثاني: القياس الناقص وأدلة الولاية

المطلب الثالث: القياس والدلالة في مسألة الولاية

المبحث الثاني | مقتضيات الدلالة وأثرها في ولاية المرأة

المطلب الأول: السياق والتشريعات الخاصة بالمرأة

المطلب الثاني: أثر التطورات التقنية في مسألة الولاية

المطلب الثالث: دلالة المنطق والأدلة الظنية للولاية

المطلب الرابع: مقتضيات السكوت في استنباط الولاية

المبحث الأول
منطق القياس
وأثره على ولاية المرأة

المطلب الأول
شروط الكمال في بعض الولايات

شروط الذكورة وآثار الأنوثة

٢٨- يمكننا أن نعتمد على الترجيح؛ الذي انتهينا إليه في الفصل السابق؛ وأن ندفع به ما يعارضه من أدلة. غير أن الأمر ليس بهذه السهولة؛ إذا ما تنطرق الباحث إلى "علة الأنوثة": التي يستند إليها الرافضون لولاية المرأة. وتتفرع آثار الأنوثة عند الرافضين في اتجاهات ثلاثة؛ نجدها واضحة لا شية فيها عند الشيخ محمد الخضر حسين:

(١) "الانفعال والميل مع العاطفة".

(٢) عوارض الأنوثة: التي تضعف من "روحها المعنوية وتوهن من عزيمتها في تكوين الرأي والتمسك به".

(٣) وهي بطبيعة أنوثتها: "غير مأمونة وغير معصومة".^(٢٩)

(٢٩) راجع تفصيلاً: محمد الخضر حسين، الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، سابق الإشارة، ص ١٠٤-١٠٦ و ١١٩-١٢٧. د. محمد نجيب المطيعي، المجموع شرح المهذب للشيرازي، بدأ بشرحه النووي. جدة: مكتبة الإرشاد، [يدون]، ج ٢٢ =

إن تلك الآثار: لتفسر في رأيهم مجموعة الأحكام التشريعية الخاصة بالنساء. وتتضافر تلك الأحكام فيما بينها: لتحول بين المرأة؛ وبين ولايتها في الأمور العامة؛ وعلى رأسها ولاية القضاء.

وإذا تأملت آثار الأنوثة - على النحو المبين عند المانعين لولاية المرأة: فإنها تشير إلى عجز المرأة عن بلوغ قدرة الرجل. أما تلك القدرات التي يمتاز بها الرجل عندهم؛ فهي على وجه التحديد: اعتداله ومهارته في الاستنباط وهيبته. وإضافة إلى ما تقدم: فإن الانوثة تُعدها عما يباح للرجل من: خِطَّة وتَنقُّل وسَفَر.

ويمكن للباحث أن يقدم دفعا مبدئيا لهذه المسألة؛ خلاصته أن تلك القدرات أو المهارات - التي يتمتع بها الرجل ويتميز بها عن المرأة في تقديرهم: لا تُعتبر شرطاً لتقلد إحدى الولايات العامة. غير أن هذا الدفع رغم وجاهته: قد لا يُسَعِّفنا تماما؛ في مجال ولاية القضاء. ذلك أن جمهور الفقهاء اشترطوا إلى جانب شرط الذكورة في ولاية القضاء: شرطاً آخر هو الاجتهاد. أما الاجتهاد فإنه تبعا لقولهم: لا يتصور توافره في المرأة؛ بسبب آثار الأنوثة التي عرضنا لها.

إذن يتفرع بنا البحث عند هذه النقطة: للنظر في شرط الاجتهاد وغيره؛ من الشروط المُعتبرة في ولاية القضاء.

= ص ٣١٩. وأيضا في ذات الاتجاه: د. محمد أنس قاسم جعفر، الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام والفكر والتشريع المعاصر، القاهرة: دار النهضة العربية، [بدون]، ص ٣٨-٤٢.

ظاهرة تدوين القانون وولاية التنفيذ

٢٩- ومع ذلك يمكن للباحث أن يقدم دفعاً جديداً للرد على: اشتراطهم الاجتهاد في ولاية القضاء؛ وعدم تصور قدرة المرأة عليه تبعاً لأنوثتها. وهو ما نلاحظه في العنصرين التاليين:

- (١) **فالقاضي في زماننا:** وهو يقوم بوظيفته تلك إنما يلتزم بتطبيق القوانين؛ وأغلبها قوانين مدونة؛ لا اجتهاد فيها عند وضوح النص.^(٣٠)
- (٢) **والغاية من القضاء:** هو العدل بين المتنازعين؛ وتلك الغاية هي "وظيفة القضاء"؛ وفقاً لما صرح به كل من ابن حزم وابن رشد. وهي غاية لا تعجز عنها المرأة؛ ولا تحول الأنوثة وآثارها: عن الوصول إليها. ويعبر عن ذلك الشيخ محمد المدني: " لا يلزمها من الأنوثة عدم الفطنة أو الذكاء أو المعرفة؛ بل إن الواقع يكذب ذلك ".^(٣١)

وليس معنى ذلك أن عمل القاضي يخلو من الجهد العقلي؛ الذي يستعمله المجتهد. إنه يبدأ غالباً بعملية " التكييف القانوني ": بحثاً عن الوصف القانوني للواقعة. وقد يُضطر إلى استعمال: أحد أشكال

(٣٠) د. صوفي أبو طالب، تاريخ القانون المصري - العصر الإسلامي، سابق الإشارة، ص ١٨٥-١٨٦.

(٣١) محمد محمد المدني، وسطية الإسلام، سابق الإشارة، ص ٨٨. وأيضاً: د. محمد عمارة، شبهات واجابات حول مكانة المرأة في الإسلام - ق ٢، دراسات اسلامية: العدد ٧٤، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، رمضان ١٤٢٢هـ/ديسمبر ٢٠٠١م، ص ٨١.

الاستنباط أو الفن القانوني؛ لاستكمال عملية التكييف. وإن هذا الجهد العقلي لا تعجز عنه المرأة رغم أنوثتها؛ يشهد بذلك كل من العلم والواقع:

(٤) خلاصة النشاط العقلي في عملية القضاء

A. الأساس الأصولي / الفلسفي للفكرة:

عملية التكييف القانوني:

يبدأ القاضي: نشاطه بعملية التكييف القانوني. في بداية الأمر:
 - يقوم بتحديد الواقعة محل النزاع؛ ومطابقتها مع " الواقعة النموذج ".
 ونقصد بها: نموذج الواقعة في النص القانوني. ويحتاج القاضي لا تمام هذه المطابقة: وسيلة مثل القياس أو الحيلة أو القرينة.
 - وأخيراً: يقوم القاضي بتطبيق " حكم القانون " أو حكم الواقعة النموذج: على الواقعة محل النزاع.

B. التطبيق

نتيجة العملية القانونية	النشاط العقلي	الواقعة محل النزاع	الدليل الأداة
تطبيق حكم الواقعة النموذج على الواقعة محل النزاع.	هذه الواقعة تشترك مع الواقعة النموذج في علة أو سبب الحكم.	موجودة في الواقع	(١) القياس
تطبيق حكم القانون على الواقعة المجهولة.	هذه الواقعة ترتبط مع واقعة أخرى معلومة. لأن الواقعة المجهولة قد تكون سببا لحصول الواقعة المعلومة	مجهولة	(٢) القرينة
تطبيق حكم القانون على الواقعة المُفترضة.	هذه الواقعة المُفترضة تتطابق مع الواقعة النموذج.	مُفترضة	(٣) الحيلة

٥- ماذا عن ظاهرة تدوين القانون: التي يمكن أن تكون سنداً لإجازة ولاية المرأة للقضاء. لقد سبق وأن اتخذ بعض العلماء: من تلك الظاهرة أساساً؛ لإجازة ولاية القاضي غير المسلم بين المسلمين. ذلك أنه " يندُر ألا يجد القاضي نصاً يطبقه ومن ثم اقتصر دوره على تطبيق القانون دون إنشائه ".^(٣٢)

إن ولاية القاضي عندئذ تدخل ضمن ما يطلق عليه في الفقه الإسلامي " ولاية التنفيذ ". بالنظر إلى أن دور القاضي في الغالب الأعم: تطبيق القاعدة القانونية وليس إنشائها. وكما ترى: تقوم تلك الفكرة على التمييز بين نوعين من الولاية: ولاية التنفيذ؛ وأخرى تُسمى " ولاية التفويض ". واستناداً إلى هذه التفرقة: أجاز البعض ولاية القاضي غير المسلم بين المسلمين؛ خلافاً لرأي جمهور الفقهاء.

ويمكن للمرأة استناداً إلى هذه التفرقة أن تنعم بولاية القضاء: قياساً على الإقرار بهذه الولاية لغير المسلم. والنتيجة التي أفضى إليها القياس: سليمة في الظاهر؛ ولا تخرج عن نطاق ولاية التنفيذ المشار إليها. ومع ذلك لا يسلم بها المانعون لولاية المرأة؛ وحُجَّتهم: " لِمَ فرقتم بين ولاية التنفيذ وولاية التفويض وكلاهما من ضروب الولاية العامة ". ومعنى دخولهما في نطاق الولاية العامة: حرمان المرأة من هاتين الولايتين؛ وهو مذهب جمهور الفقهاء.

(٣٢) د. صوفي أبو طالب، تاريخ القانون المصري - العصر الإسلامي، سابق الإشارة، ص ١٨٥-١٨٦.

ومذهب الجمهور في هذه المسألة - في اعتقادي: ظاهر الضعف. ذلك أنهم اشترطوا في ولاية التفويض مجموعة من الشروط؛ في مقدمتها: الإسلام والحرية والعلم. وينطبق ذلك على أصحاب الولايات العامة الأخرى: ولاية الأقاليم - القضاة...^(٣٣) ولكنهم حين تكلموا عن ولاية التنفيذ: أشاروا إلى صفات أخرى منها: الأمانة والكفاءة؛ وأخرى ذكرها الماوردي. ونستدل من منهجهم هنا: أن ولاية التنفيذ تخرج عن الولاية العامة؛ وعن منهج التشدد في شروطها.

ويبدو أن سبب الاضطراب في هذه المسألة: أنهم وصفوا صاحب ولاية التنفيذ: بالوزير. وأنهم أجازوا له تبعاً لذلك: أن يُبدي رأيه للخليفة في بعض الأمور. وعبارة الماوردي واضحة: في اخراج ولاية التنفيذ من نطاق الولايات العامة. ولذلك كانت فطنته: حينما تحدث عن سبب حرمان المرأة من هذه الوزارة. فقد رد الحرمان بالأساس إلى علة الأئوثة:

(٣٣) نشأ منصب الوزير رسمياً في عهد الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور. ويعتبر هذا المنصب: هو الولاية العامة التالية مباشرة لمنصب الخليفة أو الإمام. ويتمتع وزير التفويض بالولاية العامة المدنية والدينية والعسكرية؛ في أقاليم الدولة. ولذلك يُشترط فيه: ذات الشروط المطلوبة في الخليفة؛ ما عدا شرط النسب الفرشي؛ عند الفقهاء الذين يشترطون أن يكون الخليفة من قُرَيش مكة. ويتشابه منصبه مع منصب رئيس الوزارة في النظم الرئاسية؛ لأن الخليفة يراجع في أعماله؛ وله أن يُبطل أغلبها. راجع: د. صوفي أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، ط٤، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م ص ١٢٣-١٢٤.

التي تحرم المرأة من صفات بعينها؛ يجب توافرها في وزير التنفيذ. وهي في رأيه صفات: " الرأي وثبات العزم والظهور في مباشرة الأمور ". من الواضح: أن الماوردي كان قد توسع في الآثار المترتبة على وجود علة الأئوثة. إن تلك العلة: تحرم المرأة من الولاية العامة؛ ومن المناصب الأخرى التي تخرج عن نطاق الولاية العامة؛ ولكنها تحتاج إلى بعض المهارات التي لا تتوفر - في رأيه - إلا عند الرجال. وهذا نص الماوردي واضح جلي؛ في استبعاد وزارة التنفيذ من باب الولاية العامة:

وأما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف وشروطها أقل، لأن النظر فيها مقصور على رأى الإمام وتدييره ... فهو مُعين في تنفيذ الأمور وليس بوالٍ عليها ولا مُتقلدا لها ... وليس تفتقر هذه الوزارة إلى تقليد وإنما يُراعى فيها مجرد الإذن ولا تُعتبر في المؤهل لها الحرية ولا العلم، لأنه ليس له أن ينفرد بولاية ولا تقليد فتُعتبر فيه الحرية، ولا يجوز له أن يحكم فيعتبر فيه العلم.^(٣٤)

القياس وشرط الكمال عند الأحناف

٣٠- ولدنا أكثر من قياس؛ يمكن الاحتجاج به لقبول ولاية المرأة

للقضاء:

(٣٤) أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادي الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الإسكندرية: دار ابن خلدون، [يدون]، ص ٢٩ وما بعدها.

- (١) أول هذه الأقيسة: القياس على قبول شهادة المرأة أمام القضاء.
 (٢) أما الثاني فهو: القياس على قبول روايتها للحديث النبوي.
 (٣) وثالث الأقيسة: القياس على قبول الفتوى من المرأة.

يلاحظ الباحث: أن جميع هذه الأقيسة صحيحة؛ طبقاً لقواعد القياس^(٣٥) ولكن ماذا عن أثرها في مجال: استنباط الولاية العامة للمرأة؟. في اعتقادي أن الذين أجازوا ولاية المرأة للقضاء - قياساً على جواز الفتوى منها: كانوا أصوب نظراً. ذلك أن المفتي قد يلجأ إلى الاجتهاد في بعض الأحيان؛ وذلك حينما يقوم بالترجيح والاختيار بين الآراء المختلفة في مذهبه الفقهي.

تلك هي نتيجة الترجيح بين الأقيسة الثلاثة؛ في مجال الولاية العامة للمرأة. أما الشهادة أمام القضاء؛ وكذا الرواية عن النبي عليه السلام: فإنهما لا يحتاجان للاجتهاد. ولذلك السبب: وصف الشوكاني القياس على الشهادة - بغرض التوصل إلى قبول ولاية المرأة للقضاء: بأنه " قياس ناقص ".

(٣٥) والقياس على روايتها للحديث: هو رأى الطبري أيضاً: راجع: عبد الحليم الجندي، المنهج العلمي المعاصر، سابق الإشارة، ص ١٥٥-١٥٦. وراجع في الرأي المعارض للقياس على جواز الفتوى من المرأة: د. محمد رأفت عثمان، النظام القضائي في الفقه الإسلامي، ط ٨، القاهرة: [بدون]، ١٤٣٠هـ/٢٠١٠م، ص ١٥٠-١٥١.

ومع ذلك فإن القياس على شهادة المرأة أمام القضاء؛ وقبول روايتها للحديث النبوي: لا يخلو من ميزة في مسألة ولاية المرأة. وتبدو هذه المزاياء عند الفقهاء الأحناف؛ مقارنة بغيرهم من الفقهاء.

ولدينا في هذا المقام: كتاب " الفتاوى الهندية " الذى لم يزل يحتفظ بمكانته العلمية بين الأحناف المتأخرين. كانت الفتاوى الهندية: قد ميّزت بين الفتوى من جهة؛ والشهادة من جهة أخرى. وذلك بسبب: اشتغال الفتوى على الاجتهاد؛ وخلو الشهادة منه.^(٣٦)

ولكن هناك خطوة أخرى أبعد: نلاحظها في حديث الأحناف عن شروط القاضي. كانت هناك عقبة فقهية تتمثل في: اشتراط الاجتهاد؛ فيمن يتولى منصب القضاء. كيف تخطى الأحناف هذه العقبة:

(١) **جعل الأحناف شرط الاجتهاد في القاضي:** شرطاً في كمال توليته؛ وليس شرطاً في جواز التولية. إذن لدينا نوعان من الشروط في ولاية القاضي. أول تلك الشروط: هي " شروط التقليد أو الجواز "؛ ومنها اشتراط الإسلام. والنوع الثاني من الشروط: هي " شروط الكمال "؛ ويدخل فيها شرط الاجتهاد.^(٣٧)

^(٣٦) الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند. الفتاوى الهندية. وهامشه الفتاوى البزازية وفتاوى قاضيخان. ط٤. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ج٣ ص٣٠٧ و٣٦١-٣٦٢.

^(٣٧) زين الدين ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، وبهامشه الحواشي المسماة منحة الخالق على البحر الرائق للسيد محمد أمين الشهير بابن عابدين، ط٢، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، [بدون]، ج٦ ص٢٨٠-٢٨١.

٢) ويترتب على عدم وجود أحد شروط الجواز: عدم صحة تولية القاضي. أما شروط الكمال: فإنه يتم الاستعانة بها للتفضيل. ولذلك فإن الأولوية تكون لمن تحقق فيه شرط الاجتهاد: في حالة تعدد من تتوافر فيهم شروط الجواز.

٣) ويمكن للباحث أن يتوصل إلى الاستنباط التالي: إن الأحناف مهدوا الطريق لولاية المرأة القضاء؛ حينما استبعدوا الاجتهاد من بين شروط الصحة؛ وحصروه في شروط الكمال. ومن هنا يمكن فهم عبارة ابن نجيم أنه من " كان أهلاً للشهادة كان أهلاً للقضاء ". وكذلك العبارة الواردة في الفتاوى الهندية: " اذا استقضيت جاز قضاؤها في كل شيء إلا الحدود والقصاص ".^(٣٨)

لدينا حصاد هام من آراء الفقهاء الأحناف: أوله: أنه إذا تعيّنَت المرأة لمنصب قضائي بعينه: فإنه لا يلزم توافر شرط الاجتهاد فيها. والثاني من حصادهم الفقهي: أنه إذا توافر فيها شرط الاجتهاد والعدالة: فإنه يتم تقديمها على المُقلدِ الفاسق؛ فتُحصل على منصب القضاء؛ بالأولوية عليه.

ومع ذلك فقد خضعت آراء الأحناف في مسألة ولاية المرأة للقضاء: لتفسيرات شتى؛ تتعارض مع الاستنباط وحصاده المُشار إليه. وانتهى بعض الفقهاء إلى نتائج مختلفة؛ تحتاج إلى التأمل والمراجعة. ومن ذلك: قول البعض: إن الأحناف يتحدثون عن ولاية المرأة للقضاء على سبيل

^(٣٨) زين الدين ابن نجيم الحنفي، المصدر السابق، ج٦ ص ٢٨٠-٢٨١. الفتاوى الهندية، سابق الإشارة، ج ٣ ص ٣٠٧ و ٣٦١-٣٦٢.

الاستثناء؛ فلا تجوز عندهم إلا في حالة الضرورة. ويعتقد الباحث: أن هذا الاستدلال قد جانبه الصواب؛ فقد لاحظنا كيف كان رأى الأحناف أوسع نطاقاً؛ وأنه مهد السبيل للتوسع في قضاء المرأة.^(٣٩)

أما أستاذنا د. محمد رأفت عثمان: فقد تجاوز في تقييمه لرأى الأحناف: مذهب الضرورة والاستثناء المشار إليه. وانتهى إلى نتيجة أخرى خلصتها: أنه لا خلاف بين الأحناف والجمهور؛ وأنهم يلتقون في النهاية عند نقطة واحدة هي: حرمان المرأة من ولاية القضاء. واعتمد في رأيه على الأسباب التالية:

(١) **مذهب الأحناف:** أنهم يبطلون التصرف؛ إذا كان قد خالف النهى الشرعي. ويشترطون لبطلان التصرف هنا: أن يكون النهى قد ارتبط بوصف مُحدد؛ يرتبط بالمنهى عنه؛ ارتباطاً لا يقبل الانفصال.

(٢) **النهى عن ولاية المرأة للقضاء:** هو نهى ارتبط بوصف لازم للمرأة لا ينفصل ولا ينفك عنها. أما الوصف فهو الأنوثة؛ وذلك بمقتضى حديث بنت كسرى: " لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة ". ويترتب على الأنوثة: نقصان عقلها ودينها؛ وضعفها الجسماني وميلها العاطفي.

(٣) **وهذا النوع من النهى:** يقتضى البطلان؛ وفقاً لأصول الاستنباط في المذهب الحنفي. ويرى أستاذنا: أن بعض الأحناف خالفوا أصولهم؛ ولم يرتبوا البطلان إذا وليت المرأة القضاء.^(٤٠)

(٣٩) ومن الفقهاء القائلين بالضرورة: د. أحمد الحجي الكردي، تولية المرأة القضاء، سابق الإشارة، ص ٢٩-٣١.

(٤٠) د. محمد رأفت عثمان، النظام القضائي، سابق الإشارة، ص ٩٣-٩٤ و ١٠٤-١١٣.

وأما ما ذهب إليه أستاذنا: فإنه من اليسير إخضاعه لبعض أوجه النقد. وأول هذه الأوجه: أنها حَمَلت نصوص الفقه الحنفي ما لا تُطيقه؛ وهى النصوص التي جاءت عبارتها واضحة لا شك فيها. فقد أجازت نصوصهم: ولاية المرأة في غير المسائل الجنائية؛ ومهدت الطريق للتوسع في ولايتها في غير هذه المسائل.

ولذلك فإن الرأي المذكور: يدخل في نطاق التأويل المُتعسف للنص التشريعي والفقهي. وتنطبق هذه الملحوظة: على كل من أخذ هذا المنحى؛ في تفسير موقف الأحناف من ولاية المرأة للقضاء.^(٤١) أما مسألة التأويل المُتعسف: فسوف يأتي بيانها تفصيلا؛ في تطبيق آخر على الولاية العامة للمرأة.

والوجه الآخر للنقد: أن هناك العديد من المسائل: التي خالف فيها الأحناف أصول مذهبهم؛ فاستثنوا عليها؛ ثم توسعوا في الاستثناء بمرور الوقت. لقد أجازوا - مثلا - اللجوء إلى القضاء: وذلك لمطالبة الزوج الغائب بالنفقة المقررة لزوجته. ومن المعلوم أن الأصل في مذهب الفقهاء الأحناف: عدم جواز الادعاء على الغائب. والمثال الذى سطرناه هنا: سنكون بحاجة إليه في الصفحات القادمة. وذلك بسبب العلاقة بين

(٤١) وممن بالغوا في هذه الاتهامات المذكورة الموجهة للأحناف: د. طه حبيشي، المرأة والولاية، ط١، القاهرة: مكتبة الإيمان، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص١٧٤ وما بعدها.

نفقات الحياة الزوجية من جهة؛ وبين خروج المرأة للعمل أو الوظيفة العامة من جهة أخرى.

وماذا عن الاتهامات التي وُجّهت للأحناف. تارة بالقول: إنهم قصرُوا في الدفاع عن أصول مذهبهم. وتارة أخرى: بأن الذين أجازوا ولاية للمرأة للقضاء كانوا قد خالفوا الراجح في مذهبهم؟. يمكننا أن نعثر على إجابة متميزة: لدى أستاذنا محمد مصطفى المراغي. وخلصتها: أنه يجوز للفقيه أن يخرج عن أقوال الأئمة في مذهب الفقيه؛ بل والعمل بالضعيف من الآراء في مذهب الفقيه.^(٤٢)

وجوهر الأمر في ذلك: هو أنه ينبغي للفقيه أن يؤسس رأيه على المصلحة؛ وأن يُراعى الواقع الذي يعيشه. وثمة أداة قانونية؛ يتدخل بها المشرع في نهاية الأمر. إنه يصدر تشريعاً مُلزماً للكافة: يرجح فيه رأياً على آخر؛ فيرفع بذلك الخلاف الفقهي؛ في مجال القضاء.

(٤٢) راجع في الآراء القيمة لأستاذنا محمد مصطفى المراغي: الاجتهاد، ملحق مجلة الأزهر، القاهرة: الأزهر الشريف، جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ، ص ٨٤-٣٢ وعلى وجه الخصوص: ص ٦٣-٦٤. وفي تدخل الدولة لترجيح حكم اجتهادي؛ وإصدار تشريع به؛ لا يخرج عن الإطار العام للشريعة الإسلامية: د. فايز حسين، فلسفة القانون، سابق الإشارة، ص ١٣٢-١٤٣. وقد صدر القرار الجمهوري رقم ٢٦ لسنة ٢٠٠٣م بتعيين أول امرأة في هيئة المحكمة الدستورية العليا؛ وهي أ. تهنى الجبالي المحامية. والقرار الجمهوري رقم ٩٥ لسنة ٢٠٠٧م بتعيين (٣١) قاضية في هيئتي النيابة الإدارية وقضايا الدولة. وقرر مجلس الدولة المساواة بين الرجل والمرأة؛ عند التقدم في وظيفة مندوب مساعد عن دفعتي ٢٠٠٨ و ٢٠٠٩م.

المطلب الثاني القياس الناقص وأدلة الولاية

مقدمات القياس وشرط التماثل

٣١- وتثير مسألة ضبط القياس: بعض الملاحظات حول شرط التماثل بين كلٍّ من: الأصل والفرع. ونقصد بالأصل: الواقعة النموذج؛ أما الفرع فهو الواقعة محل النزاع. والهدف من القياس كما نعلم: تطبيق حكم الأصل: "المقيس عليه" أو الواقعة النموذج: على الواقعة محل النزاع أو الفرع "المقيس".

ماذا لو كشفت عملية القياس عن: عدم التماثل أو عدم التساوي بين الأصل والفرع؟. قد يقال حينئذٍ: إن عدم التماثل لا يحول دون إجراء القياس واتباع حُجيته. وأساس هذا القول: القواعد الفنية في القياس؛ التي تُرتب النتيجة؛ اعتماداً على اشتراك كلٍّ من الأصل والفرع في علة أو سبب الحكم:

(٥) آلية عمل القياس Mechanism

- A. الخطوات التي تمر بها عملية القياس:
- البحث عن علة أو سبب الحكم: في الأصل المقيس عليه أو الواقعة النموذج.
 - التحقق من وجود هذه العلة أو السبب: في الفرع المقيس أو الواقعة محل النزاع.

B. التطبيق

في التطبيقين التاليين: نموذج للقياس الذي اكتملت قاعدته الفنية؛ بوجود علة الأنوثة والاشتراك فيها. ومقتضى القياس: عدم جواز ولاية المرأة للقضاء. ولكن السؤال: هل هناك تماثل بين الأصل أو الواقعة النموذج؛ وبين الفرع أو الواقعة محل النزاع:

الواقعة النموذج "الأصل" المقيس عليه	حكم الأصل	علة سبب الحكم	الواقعة محل النزاع "الفرع" المقيس
سفر المرأة منفردة	لا يجوز	الأنوثة	ولاية المرأة للقضاء
قرار المرأة في بيتها	واجب		

٣٢- ماذا نقصد بحالة: عدم التماثل بين كُلِّ من الأصل والفرع؛ والتي يترتب عليها وصف القياس بأنه "قياس ناقص"؟. إن هذا النقصان ليؤثر في حجية القياس: عند الترجيح بينه؛ وبين قياس أو اجتهاد آخر. إذن علينا أن نتفرع بالبحث هنا؛ لنعرض الضوابط الأساس في عملية القياس؛ وعلاقتها بمسألة التماثل بين الأصل والفرع في تلك العملية.

يفترض البدء في عملية القياس: وجود مجموعة من الضوابط؛

تَشكِل ما يمكن أن نُسميه بـ " مُقَدِّمات القياس الأولية ". أما تلك الضوابط فهي:

(١) أن يتعلّق القياس بمسألة في المُعاملات: لأنه لا قياس في أحكام العبادات. وتفسير ذلك أن أغلب أحكام المُعاملات مُعلّلة أو يمكن تعليلها؛ خلافاً للأحكام التعبدية.

(٢) التأكد من أن حكم الأصل - المقيس عليه - ليس استثناءً: لأنه لا يجوز القياس على الأحكام الواردة على سبيل الاستثناء.

(٣) التأكد من أن حكم الأصل - المقيس عليه - ليس حكماً خاصاً بالأصل مختصاً به: لأن هذا النوع من الأحكام يختص بواقعة بعينها؛ ولا يجوز تطبيقه على غيرها.^(٤٣)

وتطبيقاً للمُقدمات السابقة: أماننا أكثر من قياس ناقص؛ يفنقد شرط التماثل المذكور: بين الأصل والفرع. ومن هذه الزاوية: فإنه لا يجوز الاعتماد عليها لحرمان المرأة من الولاية العامة. ومن هذه الأحكام:

(١) هناك مجموعة من الأحكام التشريعية كانت استثناءً: ولذا فإنه لا يصح القياس عليها. أما الحكم الأول فهو: منعها من السفر مُنفردة. والحكم الثاني هو: حرمانها من الحق في الطلاق. ونلاحظ أن تلك الأحكام: كانت

(٤٣) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ط٨، القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، [بدون]، ص ٦٣ و ٧٠. وراجع أيضاً: د. السيد العربي حسن، الاستدلال المنطقي للأحكام في ضوء التغيرات الاجتماعية، دراسة مقارنة بين النظامين الإسلامي والأنجلوسكسوني، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٩م، ص ٦٦-٦٩.

استثناءً من مجموعة أخرى من الأحكام. ونقصد بذلك: مجموعة الأحكام التي أقرت للمرأة بالحق في الولاية الخاصة. ومن الولايات الخاصة التي لا خلاف في الإقرار بها للمرأة: الحق في التصرف في أموالها؛ والوصاية على الصغار؛ والولاية على المال؛ والنظارة على الوقف.^(٤٤)

(٢) وهناك مجموعة أخرى من الأحكام التشريعية الخاصة: ولذا لا يجوز القياس عليها. وتطبيقاً لذلك لا يجوز حرمان المرأة من الولاية: قياساً على الحكم الذي يُلزمها بالمكوث في بيتها. ذلك أن " حكم القرار في البيوت ": كان حكماً خاصاً بأمهات المؤمنين - رضوان الله عليهن.^(٤٥)

اختلاف الاستنباط عند تطبيق شرط التماثل

٣٣- سننتقل إلى مجموعة أخرى من التطبيقات؛ فيما يتعلق بشرط التماثل المذكور. ومن ذلك القول بحرمان المرأة من الولاية العامة: قياساً

(٤٤) خلافاً لفقهاء مذهب الظاهرية والأمامية. راجع: د. بدران أو العينين بدران، العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، سابق الإشارة، ص ٢٨٧-٣٠٥.
(٤٥) خاطبت الآية (٣٢) من سورة الأحزاب أمهات المؤمنين: " يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا ". وفي ذات السياق جاء نص الآية التالية (٣٣): " وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا ". وراجع في خلاف الفقهاء في مسألة ولاية المرأة؛ تبعا لاختلافهم حول تلك الأحكام المستنبطة بالقياس: د. محمد عمارة، شبهات واجابات، سابق الإشارة، ص ٨٠-٨١.

على منعها من الإمامة في الصلاة. وكما نرى يفتقد هذا القياس للتماثل: بالنظر إلى أن الولاية العامة واحدة من مسائل المعاملات. ولذلك لا يصح قياسها على مسألة تدخل في باب العبادات. ومن ذلك أيضاً: حرمانها المرأة من الوظيفة العامة قياساً على منعها من منصب الخلافة أو الإمامة العظمى. يخلو هذا القياس من شرط التماثل: لأننا نقيس ولاية عامة أدنى مرتبة؛ على ولاية أخرى: أعلى مرتبة؛ وأعم وأشمل نطاقاً.

ولذلك توقف البعض أمام حديث بنت كسرى: " لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة ". وخالصة رأيهم: أنهم صرفوا حكمه إلى حرمان المرأة من منصب الخلافة؛ دون سواه من الولايات العامة الأدنى مرتبة. ويمكن للباحث أن يدعم هذا الاستنباط؛ حين يلاحظ أوجه شبه بين منصب الخلافة؛ ومنصب رئيس الجمهورية في النظام الرئاسي. أما وجه الشبه بينهما فهو: تركز السلطات بيد الخليفة أو الرئيس.^(٦)

وتبعاً لذلك قد ينتهي الباحث إلى النتيجة التالية: إن المرأة غير ممنوعة من الولايات العامة الأدنى مرتبة والأقل سلطة؛ من منصب الخلافة. ومن ذلك: منصب رئيس الجمهورية في النظم البرلمانية؛ وهي النظم التي يتمتع فيها رئيس الحكومة ووزارته بسلطات؛ تفوق ما يمارسه

(٦) وأضاف البعض في تبريره لهذا الاجتهاد: أن منصب الخلافة أو الإمامة يشتمل على اختصاصات دينية ومنها الإمامة في الصلوات؛ ولذا لا تجوز للمرأة؛ ويجوز ما دونها من ولايات عامة. راجع: د. جمال الدين محمود، حقوق المرأة، سابق الإشارة، ص ٥١-٥٤.

رئيس الجمهورية من سلطات. ومن ذلك أيضا: ولاية المرأة للقضاء؛ التي تُعتبر تطبيقا مباشرا للفكرة السابقة.^(٤٧)

في الأمثلة السابقة كان نقصان القياس حجة لصالح المؤيدين لولاية المرأة. ماذا لو نظرنا إلى الأمر من زاوية المانعين:

(١) فالقول بجواز ولاية المرأة قياساً على جواز قبول رواية الحديث منها: لا

تماثل فيه: بين الأصل المقيس عليه والفرع المقيس. وذلك لأننا نقيس ولاية عامة؛ على مسألة تخرج من نطاق الولاية؛ وهي مسألة الرواية.

(٢) والقول بولايتها العامة قياساً على ولايتها الخاصة في بعض أمور

أسرتها: لا يتحقق فيه شرط التماثل. لماذا: لأننا نقيس ولاية عامة؛ على ولاية خاصة. أما أساس الولاية الخاصة للمرأة في نطاق أسرتها هو حديث: "كلكم راعي وكلكم مسئول عن رعيته... والمرأة راعية في بيتها".^(٤٨)

في المثالين السابقين: يبدو عدم التماثل ظاهراً؛ بين الأصل المقيس عليه والفرع المقيس. ومع ذلك فإنه بإمكان الباحث المؤيد لولاية المرأة: أن يستبعد المثالين المذكورين. وأن يكتفى بما سبق من تطبيقات الواحد تلو الآخر؛ كانت تصب في صالح المرأة وحققها في الولاية العامة.

(٤٧) وفي منع المرأة من الإمامة والقضاء والإمارة على الأقاليم؛ وكذلك لا يجوز أن تكون "الحاكم العام": وغيرها من الولايات العامة د. محمد الشحات الجندي، حقوق الإنسان في الإسلام، سابق الإشارة، ص ١٠٠-١٠٢.

(٤٨) وهو رأى ابن حزم في رده على المحتجين بحديث بنت كسرى المذكور: راجع: عبد الحليم الجندي، المنهج العلمي المعاصر، سابق الإشارة، ص ١٥٦.

المطلب الثالث

القياس والدلالة في مسألة الولاية

الاحتجاج بالقياس الظاهر ودلالة النص

٣٤- سننتقل الآن إلى السؤال التالي: هل يجوز أن نعتد بـ " القياس الجلي " أو " القياس من باب أولى "؛ اعتماداً على " دلالة النص ". وهل يجوز أيضاً أن نعتد بالقياس الجلي: في الأحكام التي شرّعت على سبيل الاستثناء.

في القياس: نشترط وجود العلة أو سبب الحكم في الأصل المقيس عليه؛ وفي الفرع المقيس؛ كما علمنا من قبل. في بعض الحالات: تكون العلة أقوى وأشدّ ظهوراً في الفرع المقيس. ويُطلق على هذا النوع من القياس اسم: القياس الجلي أو من باب أولى.^(٤٩)

• أولاً: القياس الجلي بخصوص حديث بنت كسرى

(١) يعتمد المعارضون لولاية المرأة على حديث بنت كسرى المذكور: " لن يفلح قومٌ ولوا أمرهم امرأة ". ويستدلون من الحديث: ضعف رأيها ونقصان

(٤٩) ولذا لا نقصد به المعنى الذي قسّم الأحناف بسببه القياس إلى نوعين؛ قياس جلي: علقته ظاهرة؛ وقياس خفي: لا تكون علقته بهذا الظهور. ويرجحون القياس الخفي؛ لقوة المصلحة فيه. ولذا يشترطون أولاً: وجود قياسين متعارضين؛ ويرجحون أحدهما؛ ويسمونه " الاستحسان " أو " القياس المُستحسن ". راجع: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، سابق الإشارة، ص ٣٨٢-٣٨٥.

عقلها؛ وعدم أهليتها لحضور محافل الرجال. ويستندون إلى صيغة العموم في الحديث؛ ولذا فهي تشمل سائر الولايات العامة؛ بما فيها ولاية القضاء. ولا يستثنى منها سوى ما انعقد الإجماع على جوازه؛ وهي الولايات الخاصة للمرأة؛ في بعض أمورها وأمور أسرتها.(٥)

وبناءً على ما تقدم: فإنهم يرون حرمان المرأة من الولاية العامة: قياساً على منعها من منصب الخلافة. ويرون أن قياسهم هذا: إنما هو قياس مُكتمل تام. ويصلح في ذات الوقت: لتطبيق قاعدة القياس الجلي أو القياس من باب أولى. وبمعنى آخر: إذا سلمنا بحرمان المرأة من منصب الخلافة: فإنه يلزم معه التسليم بحرمانها من الولايات الأدنى؛ ومنها وظيفة القضاء. لقد منعها علة الأنوثة من الولاية الأعلى؛ وإن تلك العلة في قوة حرمانها: صالحة لحرمانها من الولاية الأدنى؛ وذلك من باب أولى.

(٢) ويمكن للباحث أن يدفع حجة المانعين: والتي كانت تدور حول فكرة القياس الجلي أو من باب أولى. قد يكون لدينا نص تشريعي: ويقع بيننا الخلاف حول المعنى المُستفاد منه؟. السؤال في هذه الحالة: هل نتوقف عند المعنى الحرفي أو المعنى الظاهر للنص؛ وهو ما يطلق عليه الأصوليون "عبارة النص". أم نجمع بين المعنى الظاهر؛ والمعنى الذي نفهمه من روح النص؛ وهو ما يُطلق عليه "دلالة النص"؟.

(٣) يلاحظ أن القياس الذي احتج به المانعون: يعتمد على الفهم المُستمد من دلالة الحديث المذكور. ومن المقرر لدى الأصوليين: أن الفهم المُستمد من

(٥) منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، شرح مُنتهى الإرادات المسمى دقائق أولى النهى لشرح المُنتهى، القاهرة: دار الفكر العربي، [بدون]؛ ج٣ ص٤٦٤. د. محمد رأفت عثمان، النظام القضائي، سابق الإشارة، ص١٢٩-١٣١.

دلالة النص ينبغي أن يؤخَّر في حالة بعينها. ونقصد بها: حالة ما إذا كان هناك معنى آخر مُستمد من عبارة النص أو من " إشارته " (٥١) وُبناءً عليه: يُستفاد من الحديث حرمان المرأة من منصب الخلافة؛ لأنه المعنى المستمد من عبارته؛ فلا يمتد لتحريم ولاية عامة أخرى

(٦) المنطق القانوني في استنباط المعنى المقصود من النص التشريعي

A. الأساس الأصولي / الفلسفي للفكرة:

ينبغي وجود علاقة منطقية بين النص التشريعي والمعنى الذي نستمد منه من النص ونبنى عليه الحكم. الإطار العام لهذه العلاقة: استقامة المعنى وعدم مخالفته للواقع. وهو ما يعبرون عنه بـ " مقتضى النص ". داخل هذا الإطار يتم الترجيح بين المعاني المستفادة من النص التشريعي؛ وفقاً لدرجة العلاقة المنطقية:

- أقوى درجات العلاقة المنطقية بالطبع: أن يكون المعنى هو المعنى الحرفي للنص؛ لأنه أول ما يقع في الذهن عند التعامل معه. وقد يكون لهذا المعنى الحرفي: معنى آخر يرتبط به؛ بحيث أن المعنى الأول يلزم معه وجود المعنى الثاني. إن هذا المعنى اللازم هو ما يطلق عليه إشارة النص؛ ويأتي في المرتبة الثانية؛ في القوة والترجيح.
- في دلالة النص: ننتقل إلى علاقة منطقية من نوع آخر: فقد يكون المعنى الحرفي للنص مبنياً على سبب أو علة محددة؛ وتوجد هذه العلة في واقعة أخرى. في هذه الحالة: تدخل الواقعة الأخرى تحت حكم النص. لو لم نعمل ذلك: فإننا نكون قد تخلينا عن روح النص ومعقوله.

A. التطبيق

الحديث النبوي: " لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة "

- المعنى المستفاد من عبارته أو إشارته: يقتصر النص على مسألة الخلافة أو الإمامة العظمى.
- المعنى المستفاد من دلالاته: يتناول النص كل ولاية عامة للمرأة وعلى رأسها الخلافة أو الإمامة العظمى.

(٥١) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، سابق الإشارة، ص ١٤٤-١٥٠.

• **ثانياً: القياس الجلي في الأحكام الخاصة بالمرأة**

- (١) **يحتج المعارضون لولاية المرأة - أيضاً - بقياسين آخرين: أولهما: القياس على حرمانها من الحق في الطلاق. والآخر: القياس على منعها من السفر منفردة.** وقد سبق لنا استبعاد القياسين المذكورين؛ بسبب عدم التماثل بين الأصل المقيس عليه والفرع المقيس. أما في موضعنا هذا: فإن المعارضين يحتجون بقاعدة القياس الجلي أو القياس من باب أولى. وبمعنى آخر: إذا كانت المرأة محرومة من الولاية الخاصة على نفسها: فإنها تكون ممنوعة - من باب أولى - من الولاية العامة في أمور الناس.^(٥٦)
- (٢) **قد يقال إن مقتضيات المنطق هنا ظاهرة: لأنه ليس من المنطقي أن تتمتع المرأة بولاية عامة؛ بينما هي محرومة من ولايتها على نفسها في بعض الأحوال.** غير أن القياسين المذكورين يصعب قبولهما: لأن حرمان المرأة من بعض مظاهر الولاية الخاصة - كالسفر: إنما هو حرمان جزئي. وبمعنى آخر: فإن المرأة حسب الأصل تتمتع بكامل الولاية الخاصة. وقد تم الاستثناء على هذا الأصل؛ ببعض الأحكام في باب الطلاق والسفر.

(٥٦) د. محمد أنس جعفر، الحقوق السياسية للمرأة، سابق الإشارة، ص ٣٨ وما بعدها.

المبحث الثاني مقتضيات الدلالة وأثرها في ولاية المرأة

المطلب الأول السياق والتشريعات الخاصة بالمرأة

دلالة السياق في النص التشريعي: الإشكاليات والمقدمات

- ٣٥- وحديثنا السابق ينقلنا إلى زاوية أخرى: ننظر منها إلى علة الانوثة. وهى العلة الأساس: التي بنى عليها المخالفون رأيهم؛ في منع المرأة من الولاية العامة. ولدينا من هذه الزاوية بعض الإشكاليات:
- (١) متى يكون النص الشرعي: نصا قطعيا؛ وماهي الضوابط التي ينبغي التقيد بها عند القيام بالاستنباط من هذا النوع من النصوص.
- (٢) حقيقة الإجماع الذي يحتجون به المانعون: بقولهم إن عهد النبي وصحابته: يخلو من واقعة تشهد بحصول المرأة على إحدى الولايات العامة.^(٥٣)
- (٣) تخريج آراء بعض أئمة الفقه الإسلامي: وهى الآراء التي دعموا بها قولهم؛ بحصول الإجماع على منع المرأة من الولاية العامة.

^(٥٣) راجع على سبيل المثال في تلك الأدلة تفصيلا: د. محمد أنس جعفر، الحقوق السياسية للمرأة، سابق الإشارة، ص ٣٨ وما بعدها.

٣٦- القاعدة: أن المعنى المقصود من عبارة النص: يُقدم على غيره من المعاني التي يمكن استنباطها من النص. لقد سبق لنا الإشارة إلى تلك القاعدة؛ في حديثنا عن القياس الظاهر. ويمكن للباحث أن ينتقل إلى شكل آخر لتلك القاعدة. سنبدأ بالسؤال التالي: كيف يتصرف الباحث: في حالة تعدد المعاني المفهومة من النص؟.

ينبغي للباحث عندئذٍ: أن يتوقف عند المعنى المقصود من سياق النص؛ وذلك للاستدلال به في مجال الأحكام الشرعية.^(٥٤) ومقتضى هذا المنهج في الاستنباط: ارتباط مناسبة النص؛ بالمعنى المراد منه. والمقصود بمناسبة النص: حصول واقعة كانت سببا مباشرا للنص التشريعي. ويُطلق على الوقائع من هذا النوع اسم "المُناسبات". ويُعبر عنها في التشريع القرآني باسم "أسباب النزول".

(٧) المنطق القانوني في الاعتماد على سياق النص التشريعي

A. الأساس الأصولي / الفلسفي للفكرة:

- يبدأ الفقيه بالبحث عن مناسبة النص: لذلك يجب أولا اثبات حصول الواقعة التي كانت سببا للنص التشريعي. يدور الجهد العقلي هنا حول: التحقق من صحة الخبر الوارد عن النبي عليه السلام؛ أو الأثر الوارد عن أحد صحابته.
- ينتقل الفقيه بعد ذلك إلى تحديد المعنى المقصود من النص. يدور الجهد العقلي هنا حول: استخراج المعنى المستفاد من سياق النص.
- المعنى المستفاد من السياق: هو المعنى المقصود أصالة من النص التشريعي.

(٥٤) راجع بالتفصيل: د. محمد على الصابوني، التبيان في علوم القرآن، الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب، [يدون]، ص ٢٨-٣٤.

B. التطبيق

- الحديث النبوي: " لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة "
- الحديث استكمل شروط صحته؛ المتعلقة بصحة خبر أو حديث الأحاد.
 - سياق الحديث: خبر وفاة كسرى عظيم الفرس؛ وانتقال العرش لابنته.
 - المعنى المستفاد من السياق: ولاية المرأة لأعلى منصب في الدولة.

تطبيق دلالة السياق في مسألة الولاية العامة

٣٧- والآن ننقل إلى البحث عن علاقة دلالة السياق بما نبخته

في هذا الموضوع:

• أولاً: دلالة السياق والأحكام التشريعية الخاصة

- (١) **يترتب على تطبيق دلالة السياق:** صرف آية القرار في البيوت إلى أمهات المؤمنين زوجات النبي عليه السلام. وبناءً عليه: لا يعتبر المكوث في البيوت واجبا في حق غيرهم من النساء. ولا يوجد نص تشريعي قطعي يمنع المرأة من التنقل طلبا للعلم أو العمل؛ أو البحث عن المكان الآمن والحياة التي تأمن فيها من الظلم والطغيان.^(٥٥) ومن الراجح أن النساء كن يتنقلن ويسافرن بحرية في عصور الإسلام الأولى. وأن عزل المرأة وحرمانها من حرية التنقل والسفر: ارتبط بمجموعة من العوامل التي شهدها المجتمع العربي بعد ذلك.^(٥٦) ويترتب على المقدمة السابقة: عدم جواز الاحتجاج بأية القرار: في منع المرأة من الولاية العامة.

(٥٥) أحمدى قاسم محمد، الرجل والمرأة - الحب والعدل والتشريع، القاهرة: هيئة الكتاب، ٢٠١٣م، ص ٢٩٥-٢٩٦.

(٥٦) د. هاشم السعيد شريف، المرأة المسلمة بين حقيقة الشريعة وزيف الأباطيل، ط ٢، القاهرة: دار الهلال، ٢٠١٢م، ص ٩٨-٩٠. وقد بدأت عزلتها بمنعها من =

(٢) **ونلاحظ أن الأحكام الخاصة بأمهات المؤمنين:** كانت تحول دون زواجهن بعد وفاة النبي عليه السلام؛ وتلزمهن بالقرار في بيوتهن؛ وتوجب عليهن التحدث من وراء " حجاب " ...^(٥٧) وكما نرى: كان الغرض من تلك الأحكام الخاصة: منعهن من الخلطة والخصومة مع الناس؛ وبالتالي الحفاظ على مكانتهن وصلتهن بالنبي عليه السلام.

ومن مجموع تلك الأحكام الخاصة بأمهات المؤمنين: تشكلت البيئة التي يسرت نقل وحفظ جانب هام من التشريع الإسلامي. والذي يتمثل في سُنَّة النبي عليه السلام في مواضيع شتى؛ منها ما يتعلق بخصوصياته وحياته العائلية؛ ومنها ما كان يدخل في الشأن العام.

= الخروج للحرب؛ عندما وقعت الفتنة وقامت الحروب بين المسلمين؛ منذ أواخر عصر الخلفاء الراشدين. وذلك بسبب الأسر والتتكيل الذي كان يقع عليهن. وقد تعرض البخاري نفسه للانتقاد: " لأنه أخرج حديث عائشة وأم سليم في باب غزو النساء، وقتالهن مع الرجال من كتاب الجهاد والسير ". راجع: نفس المصدر، ص ٩٠-٩٣.

(٥٧) وردت تلك الأحكام في سورة الأحزاب؛ الآيات (٢٨-٣٤ و ٥٣ و ٥٩): في أواخر العام الخامس للهجرة؛ عقب صلح الحديبية. وقد خاض اليهود والمنافقون في النبي عليه السلام وأهل بيته؛ واتهموا السيدة " عائشة " رضی الله عنها بالإفك ". وتقولوا عليه بعد زواجه عليه السلام: من ابنة عمه " زينب بنت جحش " رضی الله عنها. أما وجوب القرار في حق أمهات المؤمنين: فإنه لم يمنع السيدة " عائشة " من الخروج: " لقد خرجت وسافرت وحضت على القتال لنصرة الحق الذي تعتقده ولم ينكر عليها أحد الخروج، وإن اختلف معها البعض في الهدف الذي خرجت لأجله ". راجع: أحمدى قاسم محمد، الرجل والمرأة، سابق الإشارة، ص ٢٩٨.

٣) وفي اعتقادي أنه بإمكان الباحث أن يعتمد على هذه الملحوظة: لتفسير الكثير من الأحكام التشريعية عند المسلمين. ويصح أن نضمها إلى مبحث مخصوص في علم الفقه: يُعنى بسياسة التشريع وبيئته. ذلك أن الباحث يلاحظ هنا: نوعاً من الأحكام التشريعية؛ كان الغرض منه: تهيئة البيئة الاجتماعية؛ لاستقبال المزيد من التشريعات. ويترتب على استقبال المزيد من التشريعات في مجتمع من المجتمعات: اتساع دائرة الضبط الاجتماعي والإلزام القانوني.

• ثانياً: دلالة السياق والأحكام المتعلقة بالقوامة

والاحتجاج بدلالة السياق: يُباعد بين النصوص التشريعية المتعلقة بقوامة الرجل؛ وبين مسألة الولاية العامة للمرأة. ولدينا في هذه القوامة: ثلاثة نصوص؛ أولها: آية القوامة في القرآن الكريم " الرجال قوامون على النساء ". ومن بعدها: حديثان يُنسبان إلى النبي عليه السلام:

(١) أما آية القوامة في القرآن الكريم: فإن معناها ينصرف إلى معنى بعينه؛ هو الرئاسة المقررة للرجل في بيته وعلى أسرته.^(٥٨) وإذا كان معناه يدور في نطاق العلاقة الزوجية: فإنه لا علاقة له بمسألة الولاية العامة للمرأة.

(٢) وأما حديث " النساء ناقصات عقل ودين " على فرض صحته: فإنه ينصرف إلى الأحكام الخاصة بشهادة المرأة. والتي تجعل شهادتها في

(٥٨) ورد النص على قوامة الرجل في الآية (٣٤) من سورة النساء: " الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم ".

الأموال على النصف من شهادة الرجل.^(٥٩) ومع ذلك فإن الأدلة على وضع هذا الحديث لا يجوز تجاهلها. ذلك أنه يتعارض مع الاقرار لها في التشريع الإسلامي بالأهلية المالية. ولو صح الحديث: ما عارضه أبو حنيفة والطبري؛ في شأن ولاية المرأة للقضاء كما سنرى.^(٦٠)

(٣) وأخيرا لدينا الحديث النبوي " أخروهن " والذي ينصرف معناه إلى الأمر بتنظيم الصفوف في الصلوات الجامعة؛ ومنها الجمعة والأعياد.^(٦١)

• ثالثا: الاستنباط بدلالة السياق وتأويل النص

والمنهج الذي اتبعناه يحتاج إلى شيء من التفصيل: فيما يتعلق

(٥٩) " وإلى هذا المعنى أشار النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال: " أما نقصان عقلمن فشهادة امرأتين بشهادة رجل ". راجع: ابن القيم، الطرق الحكيمة، سابق الإشارة، ص ١٥٠.

(٦٠) في الرد على المحتجين بأية القوامة؛ وآية القرار في البيوت في مسألة الولاية العامة للمرأة: د. عبد الحميد متولى، بحوث إسلامية، سابق الإشارة، ص ٥٤-٥٦. وراجع في تفنيد حديث ناقصات عقل ودين؛ وعلامات وضعه. ومن ذلك أنه لا تستسيغه العقول ويخالف البداهة. إضافة إلى مخالفته صريح القرآن الذي أقر للمرأة بالأهلية الكاملة. ومخالفته للحقائق التاريخية؛ لثبوت استشارة النبي والخلفاء الراشدين للنساء في مواضع كثيرة: نفس المصدر، ص ٥٨-٦٠. وراجع أيضا بالتفصيل: د. هاشم السعيد شريف، المرأة المسلمة، سابق الإشارة، ص ١٩٨-٢١٦.

(٦١) وهو رأى الطبري؛ ردا على احتجاج الشافعية بحديث تأخير المرأة في الصلاة؛ واحتجاجهم - أيضا - بحديث بنت كسرى وآية القوامة. راجع: عبد الحلیم الجندي، المنهج العلمي المعاصر، سابق الإشارة، ص ١٥٥-١٥٦.

بحديث بنت كسرى والاستنباط منه. إن تطبيق دلالة السياق على الحديث: مؤداه صرف الحديث أو حصره في نوع محدد من الولايات العامة؛ وهي الإمامة أو الخلافة. ولذا لا يجوز الاستدلال به على: حرمان المرأة من كل أشكال الولايات العامة. وقد يُعترض على ذلك: بأن حصر الحديث في منصب الخلافة إنما هو نوع من التأويل. والمقرر أنه لا مجال للتأويل: إذا كان اللفظ عاماً صريحاً؛ وفي صيغة التكرير.^(٦٢) وهكذا يكون لدينا فريقان: يحتج كل منهما بمعنى مُستفاد من حديث بنت كسرى. أحدهما: يحتج بمعنى عام يستند إلى صياغة النص " لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة ". والآخر: يتمسك بمعنى خاص يُستمد من سياق الحديث؛ ولذا يحصر معناه في مسألة الخلافة دون غيرها من الولايات العامة.

والاحتكام إلى دلالة السياق كما بيناه: ليس تأويلاً وإن كان قريب الشبه به:

(١) أما وجه الشبه بين دلالة السياق والتأويل: أن الباحث في هذا وذاك يلتفت عن أحد المعاني المُستفادة من النص؛ ويركز على معنى آخر.

(٦٢) هناك معنيان للتأويل؛ أحدهما ضيق: وهو صرف اللفظ عن ظاهره؛ إلى معنى آخر مجازي. أما المعنى الثاني للتأويل: فهو معنى واسع؛ يشمل أيضاً تخصيص العام وتفسير المطلق. وبوجه عام: يشترط في القيام بعملية التأويل: وجود دليل أو قرينة؛ تكون سنداً للبحث عن معنى آخر؛ غير المعنى الظاهر للنص. راجع: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، سابق الإشارة، ص ١٦٣-١٦٦.

- (٢) غير أننا في السياق: نتجه إلى المعنى المقصود أصالةً من النص. أما في التأويل: فإننا نتوجه إلى معنى مجازى يتسع له النص.
- (٣) ويجوز أن يقال هنا: إن نص الحديث - وإن كان عاماً - إلا أنه خُصِّص بسياقه. بالطبع: نقصد بالحديث هنا: حديث بنت كسرى المذكور. والسياق دليل مُعتمد في تخصيص النص العام؛ لأنه يقوم على الرواية الصحيحة المنسوبة للنبي أو صحابته كما أشرنا.^(٦٣)

(٦٣) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، سابق الإشارة، ص ١٨٣ وما بعدها.

المطلب الثاني

أثر التطورات التقنية في مسألة الولاية

التناقضات التي تحيط بعلة الأنوثة

٣٨- وهنا يكتشف الباحث: أن استتباب المانعين لولاية المرأة يحيط به بعض التناقض. إن هذه التناقضات: تضعف من منهجهم في الاستتباب فيما نبخته هنا؛ إضافة إلى أنها تززع منطقهم في الواقع الاجتماعي. إن التمسك بعموم الحديث: يعني تعميم علة الأنوثة إلى مسائل أخرى؛ لا يتمسك بها المانعون أنفسهم. وتفصيل ذلك: أن القول بعدم جواز ولاية المرأة لكل مراتب الولاية العامة وأشكالها: يثير تساؤلا لا يمكن تجاهله.

أما التساؤل فهو: هل الأصل في التشريع الإسلامي هو المساواة بين الرجل والمرأة في الولاية (خصوصها وعمومها)؛ أم المساواة بينهما في مجال الولاية الخاصة وحدها؟. والسبب الذي يحول دون تجاهل هذا التساؤل هو: أن علة عدم المساواة في الولاية العامة؛ وكذا علة الاستثناء عن المساواة في الولاية الخاصة: هي ذات العلة؛ وهي الأنوثة.

وانطلاقا من الفكرة السابقة: هل يصح التمسك بالمنع والتعليل بالأنوثة: في ظل التطور التقني الذي يشهده زماننا؟. يسمح ذلك التطور للمرأة: بالتصويت عن بُعد؛ بل والقيام بمهام العضوية في المجلس النيابي بالطريقة ذاتها (التصويت والمشاركة إلكترونيا). وهو أمر يمكن

تصوره في الولايات العامة الأخرى؛ التي يمكن للمرأة أن تقوم بأعبائها في منزلها أو بيتها. وانطلاقاً في هذا التصور:

(١) فإنه لا محل للاعتراض على ولاية المرأة: استناداً إلى علة الأنوثة؛ وما

تثيره - وفقاً لقولهم - من مظاهر الفتنة بسبب الاختلاط والسفر.

(٢) ولا مجال للقول: بتعارض ولاية المرأة مع واجباتها تجاه الزوج والأسرة.

(٣) ولا محل لحرمان المرأة من الحق في التصويت: بدعوى أنها " ذريعة " أو

وسيلة؛ يتم التوصل بها إلى أمر مُحَرَّم شرعاً. يقول المانعون لولاية المرأة:

إن الوسيلة إلى الشيء تأخذ حكم الشيء. وهي القاعدة الفقهية التي يُعبر

عنها بـ " تعدية الحكم إلى وسيلته ". وتطبيقاً لهذه القاعدة: فإنهم ينكرون

حق المرأة في التصويت في الانتخابات. وذلك لأن التصويت: وسيلة

يُتوصل بها إلى الحصول على العضوية في المجالس النيابية. وتعتبر تلك

العضوية عند المانعين: واحدة من أشكال الولاية العامة؛ وهي الولاية التي

لا تجوز للمرأة شرعاً؛ وفقاً لقولهم.^(٦٤)

التطور التقني وأثره على الاستنباط في تشريعات المرأة

٣٩- وهذا الفرض يشير إلى: إمكان قيام المرأة بأكثر من واجب كفائي

في ذات الوقت؛ ودون أن يتعارض ذلك مع واجباتها تجاه أسرتها أو

(٦٤) وتندفع بذلك أكثر حجج الجمهور؛ في منعهم ولاية المرأة؛ ومنهم ما ورد على

سبيل المثال: المطيعي، المجموع، سابق الإشارة، ج٢٢ ص ٣١٩. البهوتي، شرح

مُنْتَهَى الإرادات، سابق الإشارة، ج٣ ص ٤٦٤. د. عبد الله مبروك النجار، الحقوق

المعاصرة، سابق الإشارة، ص ٨٩-٩٤ و ١٠٩-١١٤.

تجاه زوجها... ويترتب على ذلك عدة نتائج:

(١) **قد لا نحتاج إلى التكيف الفقهي التقليدي:** لكي نسمح للمرأة بإحدى

الولايات العامة. وفقا لهذا التكيف التقليدي: يتحول الواجب الكفائي إلى واجبي عيني في حق المرأة؛ إذا تعيّن لذلك الواجب؛ أو لم يوجد غيرها للقيام به. ويقوم ذلك التكيف - كما نلاحظ - على قاعدة المصلحة تارة؛ وقاعدة الضرورة تارة أخرى.

(٢) **إن التطور التقني؛ وتطور نظام الوظيفة العامة:** ربما يضيق من استعمال

التكيف المذكور؛ ومن نطاق تطبيق بعض القواعد الفقهية العامة؛ في مسألة الولاية العامة للمرأة. ومن تلك القواعد: رد المفسدة مقدم على جلب المنفعة - تقديم الحق الأولى بالرعاية - تحريم الواجب لوجود مفسدة...

(٣) **بل قد يقال - في اعتقادي:** إن التطور التقني يساهم في وضع الواجبات

الكفائية في المكانة التي يستحقها في مجال العمل العام. وأقصد بذلك التوسع في دائرة المُكلفين بهذه الواجبات وتيسيرها. وبالتالي التوسع في نطاق المسؤولية والإثم كلما عجز المجتمع عن القيام بها. وهو أمر كنا قد أشرنا إليه؛ ونقلنا رأي الشيخ محمد الخضري بخصوصه. وفائدة هذا التصور: أنه يسمح بتوظيف طاقات الأفراد؛ فيما يُستجد من مصالح وحاجات اجتماعية. ويترتب على ذلك: التوسع في ولاية المرأة في مجال العمل العام: إذا ظهر نبوغها أو كفاءتها.

٤٠- وبناء على الأفكار السابقة: فإنه قد يُعاد النظر في الأحكام

الفقهية الخاصة بالنفقة الزوجية. إن النفقة إنما قُدرت للزوجة: مقابل

تفرغها التام للزوج؛ وما يترتب عليه من تفرغها لواجباتها تجاه الأسرة.

ويُعبّر الفقهاء عن التفرغ المذكور بـ " التمكين " أو " الاحتباس "

لزوجها. ويترتب على ذلك: سقوط حق الزوجة في النفقة: بسبب عدم طاعتها للزوج بوجه عام. ومن تطبيقاته: خروجها من مسكنها بغير إذنه أو دون رضاه. (٦٥)

والسؤال: هل هناك ما يحول دون الاتفاق على إسقاط النفقة كلها أو بعضها؛ بسبب خروج المرأة للعمل. وسواء كان ذلك باتفاق الزوجين؛ وشرطهما في عقد الزواج. أو كان عن طريق القضاء:

(١) من ناحية المنطق القانوني: إذا كانت النفقة هي مقابل التفرغ: فإنه لا حق للزوجة عن الجزء من النفقة الزوجية؛ الذي يقابل ساعات العمل المُلزمة بها في وظيفتها.

(٢) ومن الناحية الفنية: سيتم احتساب الوقت الذي أمضته المرأة بالعمل؛ وإسقاط ما يقابله من نفقة زوجية.

(٣) ومن الناحية الفقهية: فإن جوهر الأمر عند الفقهاء أن يكون خروجها للعمل دون اعتراض من الزوج. وذلك: حتى تخرج المسألة من نطاق النشوز أو عدم الطاعة. وهناك اجتهادات فقهية تعود لقرون مضت: كانت تذهب إلى تشطير النفقة الزوجية؛ مقابل قيام الزوجة بواجب التفرغ بعض

(٦٥) راجع في النفقة الزوجية؛ وفي سقوطها نتيجة نشوز المرأة أو عدم طاعتها، أو سفرها بغير إذن الزوج: د. عبد الفتاح محمد أبو العينين، الإسلام والأسرة، المنصورة: مكتبة العالمية، [بدون]، ص ٤١٣-٤٢٣. وأيضا: د. محمد الشحات الجندي، حقوق الإنسان، سابق الإشارة، ص ١١٤-١٦. م. حسن حسن منصور، حقوق كفلها الإسلام للمرأة، سابق الإشارة، ص ٢٥٨-٢٥٩.

الوقت.^(٦٦) وتطبيقاً لذلك: حصول الزوجة على الجزء من النفقة الزوجية؛ الذي يقابل تفرغها المنزلي. وهناك اتجاهات أخرى عند بعض فقهاء المالكية: الذين كانوا يبيحون الشركة في " تحصيل المباحات بإطلاق " وبناء عليه فإنه يجوز للزوجين الاتفاق على الاشتراك في نفقات الزوجية منصفة؛ أو بالنسبة التي يتفقان عليها. ويمكن للباحث أن يحيط تلك الاتجاهات الفقهية: بإطار أصولي عام؛ اعتمده المتأخرون من الحنابلة؛ والمحققون في زماننا. ونقصد به مذهبهم: في إباحة العقود والتعامل: حتى يقوم دليل على البطلان.^(٦٧)

وما أشرنا إليه لا يخالف قواعد العدالة؛ وفلسفة نظام الزواج في التشريع الإسلامي. إلا أن الأمر يحتاج لمزيد من البحث والاجتهاد؛ ولدينا هنا ثلاثة أحكام تحتاج إلى المراجعة:

(١) ذلك أنه طبقاً لجمهور الفقهاء: فإن النفقة تجب على الزوج؛ ولو كانت الزوجة غنية موسرة.^(٦٨) ويحتاج هذا القول للمراجعة؛ لأن الزوج قد يكون

^(٦٦) ابن نجيم، البحر الرائق، سابق الإشارة، ج٤ ص١٩٦. البهوتي، شرح منتهى الإرادات، سابق الإشارة، ج٣ ص١٥٠.

^(٦٧) د. سعد الدين مسعد هلال، الثلاثون في القضايا الفقهية، سابق الإشارة، ص١٢٠.١٢١. محمد محمد المدني، وسطية الإسلام، سابق الإشارة، ص١٠٧ وما بعدها.

^(٦٨) ماذا لو عجز الزوج عن الإنفاق على زوجته أو غاب عنها دون نفقة؟. إن التفريق بين الزوجين لأحد هذين السببين كان جائزاً عند الأحناف. وعندئذ فإنه كان يقع عند المالكية طلاقاً؛ وعند الشافعية والحنابلة فسخاً. وينبغي ألا ننظر إلى موقف الحنفية: وكأنه كان قد تجمد عند التفريق بين الزوجين بسبب عدم النفقة. =

مُعسراً؛ أو ضاقت به حالته المالية. في الوقت الذي تتكسب المرأة من عملها أو وظيفتها؛ وتصبح بالتالي: قادرة على المشاركة في نفقات الزوجية.

(٢) وينص القانون على وجوب النفقة على الزوج: رغم خروجها للعمل دون إذنه. ويشترط القانون لسقوط حقها في النفقة الزوجية: أن يكون عملها غير مشروع؛ وأن يتعارض مع مصلحة الأسرة. ويستوجب بعد ذلك إجراءً محدداً: هو أن يطلب الزوج منها أن تمتنع عن عملها. وتحتاج تلك النصوص للمراجعة؛ لأنها تتعارض مع أساس وجوب النفقة الزوجية: وهو التفرغ أو الاحتباس. إضافة إلى أنه قد يتعارض مع مصلحة الأسرة في بعض الأحوال.^(٦٩)

= طبقاً للمذهب الحنفي: يمكن للقاضي أن يأمر الزوجة بالاستدانة عند عجز الزوج عن الإنفاق عليها. وبعد ذلك: للزوجة أن تعود على الزوج بما أنفقته بالفعل. وأجاز الأحناف فرض النفقة في مال الزوج الغائب. وذلك رغم أن الأصل في مذهبهم: عدم جواز الحكم على الغائب؛ وهو ما أشرنا إلى ذلك من قبل.

(٦٩) راجع نقد أستاذنا د. عبد الفتاح محمد أبو العينين: للمرسوم بقانون ١٩٢٠/٢٥م المضاف بالقانون ١٠٠/١٩٨٥م، الإسلام والأسرة، المصدر السابق، ص ٤٢٣-٤٢٨. ويرى المستشار: حسن حسن منصور: أن الراجح في المذهب الحنفي: وجوب النفقة على الزوج؛ لزوجته العاملة، لأن المانع من النفقة عليها " هو خروج الزوجة من منزل الزوجية بدون إذن الزوج؛ سواء صاحبه الاحتراف أم لا، بشرط أن يكون العمل مشروعاً وهو ما أخذ به المشرع القانوني ". راجع: نظرات عصرية في قضايا أسرية، قضايا إسلامية: العدد ٢٠١، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ذو القعدة ١٤٣٢هـ/أكتوبر ٢٠١١م، ص ٣٩-٤١.

٣) أما إجازة الاتفاق على مشاركة الزوج لزوجته فيما تتقاضاه من مرتب الوظيفة: فإنه يحتاج إلى أساس معتمد؛ لا خلاف حوله. ذلك أن الاتجاه لدى جمهور الفقهاء هو: أن قيام الزوجة بالواجبات المنزلية ليس حقاً للزوج. ويستثنى المالكية حالة: ما إذا كان الزوج فقيراً؛ أو كان من عاداتها أن تقوم بخدمة نفسها.

٤) ولذلك فإن الاتفاق على المشاركة في مرتب الزوجة: ينبغي أن يؤسس على واجب التفرغ أو التمكين الذي أشرنا إليه. وأن تكون الغاية منه: الاشتراك في نفقات الحياة الزوجية. عند هذه الحد: لا يتعارض الاتفاق المذكور مع رأى جمهور الفقهاء. باستثناء ما قد يقال: إن واجب التمكين عندهم واجب عيني؛ ويشترط لا تمامه التفرغ التام والفعلية من الزوجة.^(٧٠)

٥) ماذا عن الواقع الاجتماعي: وارتفاع تكلفة الواجبات والمتطلبات المنزلية؟ هل من العدالة: أن يتحمل الزوج تلك النفقات وحده؛ في الوقت الذي تتفرغ فيه الزوجة لوظيفتها؛ وترفض التفاوض على توزيع تكلفة تلك الأعباء؟ قد يكون الاتفاق على المشاركة في مرتب الزوجة: واحداً من الحلول؛ التي تحفظ مصلحة الأسرة؛ وتحفظ للمرأة حقها في الولاية العامة.

(٧٠) وممن ذهب إلى إجازة الاتفاق على مشاركة الزوج لزوجته في أجرها؛ تأسيساً على حق الزوج في تفرغ الزوجة لأسرتها: د. عبد الله مبروك النجار، الحقوق المعاصرة، سابق الإشارة، ص ٩٥-٩٦. وراجع في مواقف الفقهاء من الواجبات المنزلية: د. د. عبد الفتاح محمد أبو العينين، الإسلام والأسرة، ص ٤٨٩-٤٩٠. وراجع في آراء الفقهاء في مسألة المشاركة في نفقات الزوجية بين الزوجين: د. سعد الدين مسعد هلال، الثلاثون في القضايا الفقهية، سابق الإشارة، ص ١١٥-١٢٠.

المطلب الثالث

دلالة المنطق والأدلة الظنية للولاية

إشكاليات الاستنباط من النص التشريعي النبوي

٤١- تبين لنا فيما سبق: حاجة الباحث إلى المزيد من التأمل: بخصوص قواعد الاستنباط بالحديث النبوي. ذلك أن المجيزين لولاية المرأة: يقدمون مجموعة من الدفوع؛ منها ما يتعلق بدلالة الحديث النبوي بوجه عام؛ ومنها ما يتعلق بدلالة حديث بنت كسرى على وجه الخصوص.

وقبل أن نبدأ في مناقشة تلك الدفوع: نشير إلى أن الحديث خضع من جهة ثبوته لمجموعة من الملاحظات. لا يستقيم المنهج العلمي: دون الإشارة إليها. أما خلاصتها: فإنها تشكك في رواة الحديث؛ إضافة إلى تعارضه مع التاريخ " المشاهد أو المتوارث ".^(٧١)

(٧١) والحديث رواه: " أبو بكرة بن نُفيع بن مسروق أو مسروح الحبشي ". وذلك عندما سأله البعض: لماذا لم تنضم إلى صفوف المقاتلين للإمام علي بن أبي طالب؛ في موقعة الجمل (٣٦هـ). وذكر هذا الحديث؛ ليبرر عدم انضمامه؛ ويشير إلى قيادة السيدة " عائشة " أم المؤمنين رضی الله عنها للخارجين في موقعة الجمل. أما قيادته رضی الله عنها للخارجين في تلك الموقعة: فهو أمر لم يثبت تاريخياً. وقد كان " أبو بكرة " طرفاً في أكثر من واقعة تقدر في صدقه وعدالته؛ منها أنه عوقب بالجلد في زمن عمر بن الخطاب؛ لأنه اتهم المغيرة بن شعبه بالزنا. ومنها أن عمر صادر نصف أمواله؛ بعد أن شكاه الناس لفساده في =

وأهم تلك الدفوع التي قدمها المجيزين لولاية المرأة:

(١) أما حديث بنت كسرى: فهو من أحاديث الآحاد وهذا النوع من الأحاديث يفيد الظن لا اليقين. ولذا يرى البعض أنه ليس حجة في باب المعاملات واستنباط الأحكام الشرعية بخصوصها. ومذهبهم: أن الإيجاب والتحريم لا يثبتان إلا بالدليل القطعي في ثبوته ودلالته. يحتاج حديث بنت كسرى إذن: إلى حديث متواتر؛ أو دليل مستقل من القرآن الكريم؛ يؤيده ويدعمه.^(٧٢) وإذا لم نحصل على ذلك الدعم: فإنه يمكن للفريق الذي يجيز

= العراق. ولو كان هذا الحديث صحيحا لكان الإمام " على بن أبي طالب " رضى الله عنه: أول من يحتج به؛ ضد الخارجين عن خلافته. ويُحتمل أن الحديث من وضع الساسانيين الفرس؛ لتبرير هزيمتهم على يد العرب. راجع بالتفصيل: د. هاشم السعيد شريف، المرأة المسلمة، سابق الإشارة، ص ١٦٧-١٧٩.

(٧٢) د. عبد الحميد متولى، بحوث اسلامية، سابق الإشارة، ص ٦٠-٦١. وهو ما عبرت عنه فتوى الجامع الأزهر في أول فبراير ١٩٩٠م؛ والمنشورة في جريدة الأحرار المصرية بتاريخ ٥ أغسطس ١٩٩٣م. راجع: م. محمد سعيد العشماوي، حقيقة الحجاب وحجية الحديث، القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير، [بدون]، ص ٩٧.٩٦. والنص الظني الدلالة: النص الذي يدل على معنى ويحتمل غيره أيضا في ذات الوقت، فهو لا يعطينا معنى واحدا مُحددا. والنص الظني الثبوت: لم يحصل الجزم والقطع على صحة وروده إلينا؛ خلافا لنصوص القرآن والسنة المتواترة: فهي قطعية الثبوت؛ من جهة ورودها إلينا؛ من غير تحريف أو تبديل. راجع: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، سابق الإشارة، ص ٢١٦-٢١٧. وراجع في الأشكال المتعلقة بالسنة الظنية؛ ومنها حديث الآحاد: محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ملحق مجلة الأزهر، القاهرة: الأزهر الشريف، جمادى الآخرة ١٤٣٦هـ، ص ٨٨-٩١.

ولاية المرأة: أن يستبعد حديث بنت كسرى من نطاق البحث والاحتجاج؛ في مسألة الولاية العامة.

(٢) وهناك من يرى حُجية هذا النوع من الأحاديث: باستثناء مجال الأحكام الدستورية. ولذلك فهم يَحْصُونَ الأحكام الشرعية في المجال الدستوري: بنوع محدد من النصوص؛ وطريقةً خاصة في الاستدلال. إنهم يستبعدون النصوص " ظنية الدلالة "؛ وكذلك النصوص " ظنية الثبوت "؛ من باب الأحكام الدستورية. وتطبيقاً لذلك: لا يجوز الاحتجاج بحديث بنت كسرى المذكور: فيما يتعلق بمنصب رئيس الدولة؛ وكذلك رئاسة الحكومة والبرلمان.

(٣) وهذا المنهج الذي تبناه المجيزون لولاية المرأة: نجد له أصلاً عند الفقهاء؛ خاصةً الأحناف منهم. ومن ذلك مجال التكاليف الشرعية: لأنه لا تثبت عندهم الفروض والمحرمات إلا بالحديث المتواتر أو المشهور؛ فيستبعدون حديث الآحاد من هذا المجال. وكذا في مجال التجريم والعقاب: لأنه لا تثبت الحدود عند أكثر الأحناف بُناءً على حديث الآحاد.^(٧٣)

٤٢- وجوه هذا المنهج عند المجيزون والأحناف كما سنرى: أنهم يستمدون الحكم الشرعي في المسائل الهامة والخطيرة: من النصوص التي تفيد اليقين أو القطع. ولذلك يستبعدون أحاديث الآحاد من دائرتها؛ لأنها تفيد الظن. ونلاحظ في هذا المقام: أن المسائل الدستورية - خاصة

(٧٣) محمد الخضري، أصول الفقه، سابق الإشارة، ص ٢٨١. عبد الوهاب خالف، علم أصول الفقه، سابق الإشارة، ص ١١٦.

المتعلقة بحقوق وحرريات الأفراد تنتمي إلى هذا النوع من المسائل الهامة والخطيرة عند الأحناف.

لدينا بناءً على ما تقدم: منهاج يحيط بمسألة الولاية العامة للمرأة؛ ويتيح أكثر من تخريج لهذه المسألة. ويلحظ المتأمل هذا المنهج في النظام القانوني المصري. وعلى سبيل المثال: ما استقر عليه الفقهاء والقضاء في مصر؛ بخصوص المقصود "بمبادئ الشريعة الإسلامية" في الدستور والقانون المصري.^(٧٤) أما الملاحظات التي تُشكّل المنهج المشار إليه:

(١) مذهب الجمهرة من فقهاء القانون الوضعي؛ وثُلَّة من علماء الفقه الإسلامي: أن المقصود بتلك المبادئ هو "المبادئ الكلية المشتركة بين مذاهب الفقه الإسلامي". وهو الاتجاه الذي يجد سنده في الأعمال التحضيرية للقانون المدني؛ وفي المُذكرتين اللتين أُحِقتا بالتعديل الدستوري؛ الذي تم في سنة ١٩٨٠ على النحو المشار إليه.^(٧٥)

^(٧٤) ورد أول استعمال للنص المذكور: في القانون المدني المصري؛ ثم في المادة الثانية من دستور ١٩٧١. وتم صياغته باعتبار تلك المبادئ: "مصدراً للتشريع". وأصبحت تلك المبادئ: "المصدر الرئيسي للتشريع"؛ بمقتضى التعديل الدستوري في سنة ١٩٨٠م. راجع على سبيل المثال: م. محمد سعيد العشماوي، على منصة القضاء، كتاب الهلال، القاهرة: دار الهلال، [يدون]، ص ١٨٧، ١٨٨.

^(٧٥) ويعبر عنها بعض الفقهاء: بأنها "المبادئ العامة في المذاهب المختلفة؛ دون التقيد بمذهب معين". راجع: د. عبدالله مبروك النجار، أصول القواعد القانونية - دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي، ط ١، القاهرة: [يدون]، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م، ص ٤٠٧.

٢) ومذهب القضاء الدستوري: أن مبادئ الشريعة الإسلامية إنما تدور في نطاق الأحكام الشرعية القطعية من القرآن والسنة.^(٧٦) ويستبعدون بالتالي: الأحكام التي يقع بخصوصها الخلاف؛ ويدور حولها الاجتهاد بين مذاهب الفقه وعلمائهم.^(٧٧)

٣) وينبغي للباحث أن يفرق في هذا الموضوع: بين كل من مصطلح المبادئ ومصطلح الأدلة أو المصادر. أما المبادئ: فيقصد بها القواعد الكلية والعامّة؛ التي تتفرع عنها الأحكام الجزئية والتفصيلية. بينما يقصد بالمصادر أو الأدلة: المصادر التي نستنبط منها الأحكام الشرعية؛ ومنها القرآن والسنة والإجماع والقياس...

(٧٦) تطبيقاً لذلك: يُعتبر: " الخُلع " - أي الطلاق على مال: من المبادئ؛ لأنه لا خلاف حول مشروعيته بين مذاهب الفقه الإسلامي. أما تكيف الخُلع - وهل هو فسخ للزواج أم طلاق بائن: فهو محل خلاف واجتهاد. ولذا تخرج مسألة تكيف الخُلع: من نطاق المبادئ؛ وتستقر داخل الأحكام الاجتهادية: محل الخلاف.

(٧٧) ومن هنا كان النقد لنص المادة (٢١٩) من دستور ٢٠١٣؛ الذي حدد المقصود بمبادئ الشريعة الإسلامية " مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية وقواعدها الأصولية والفقهية ومصادرها المُعتبرة في مذاهب أهل السنة والجماعة ". فقد خلط النص المذكور: بين مصطلح مبادئ ومصطلح أدلة؛ كما سنوضحه في السطور القادمة. وتتحصر المبادئ - طبقاً لهذا النص: في المذاهب الفقهية التي تنتمي إلى أهل السنة والجماعة. ولذا فإنه يفرق بين مذاهب أهل السنة والمذاهب الشيعية. والأصل في النص الدستوري المُتعلق بمبادئ الشريعة أنه يخاطب المشرع. وهو الأمر الذي أصبح محلاً للشك في المادة المذكورة. ذلك أنه يُلمح إلى إمكانية قيام القاضي باختيار الأحكام الاجتهادية في تلك المذاهب المُعتبرة. وهو أمر يطيح بوحدة القوانين المُطبقة؛ ويتسبب في تعارض الأحكام القضائية.

- ٤) **ويلاحظ أن تلك الأدلة:** منها ما هو محل خلاف بين مذاهب الفقه: في أصل مشروعيته؛ كالإجماع والقياس. ومنها ما يصبغ الأحكام المستمدة منه: بصبغة الظن؛ ولا يفيد الجزم واليقين. ومنها الأحكام المُستقاة من أحاديث الآحاد؛ والأحكام المُستمدة من الأدلة العقلية؛ ومنها القياس.
- ٥) **وفى إطار هذه الدلالات الظنية والأحكام الاجتهادية:** يجوز للمشرع أن يتدخل؛ ليرجح حكماً ظنياً على حكم ظني آخر. ويترتب على الترجيح: رفع الخلاف فيما يتعلق بالقانون الواجب تطبيقه. يستند مبدأ التدخل التشريعي هنا: إلى مبدأ المصلحة العامة. وهو ما لاحظناه من قبل؛ ونقلنا رأى أستاذنا المراغي بخصوصه.

ضوابط الاستنباط عن طريق إنكار الدليل

- ٤٣- لا حظنا فيما مضى: ارتباط الخلاف حول ولاية المرأة؛ بالخلاف الفقهي حول حجية بعض الأدلة. ما هي الملاحظات التي يمكن أن نسوقها؛ فيما يتعلق بضوابط الاستنباط؛ وبالتطبيق على بحثنا:

• أولاً: مناقشة المنطق في إنكار حُجية بعض الأدلة

- (١) **إن حصر مصادر التشريع الوضعي (القوانين) في الأحكام القطعية الشرعية:** أمر غير مُلزم. إذ تتسع مصادر القانون في الواقع: للمصادر العقلية أو الاجتهاد؛ كالقياس. وتتسع من باب أولى: للقياس على الإجماع.
- (٢) **ولا يصح في مجال الاستدلال:** إنكار حجية أحد الأدلة؛ لمجرد أن المانعين لولاية المرأة تمسكوا به. ومن ذلك أن المعارضين لولاية المرأة: تمسكوا بحصول الإجماع في عهد النبي وصحابته؛ على عدم تولية المرأة. وبعد ذلك لجأوا إلى القياس على هذا الإجماع. وفي اعتقادي أنه ينبغي على المجيزين لولاية المرأة: تركيز بحثهم في الإجماع الذي ساقه المانعون.

وذلك للتحقق من حصوله؛ وهو ما أشرنا إليه. ذلك أنه لو ثبت حصول الإجماع: لكان دليلاً مستقلاً بذاته؛ يصح - عندئذٍ - أن يُقاس عليه.^(٧٨)

٣) ولا يصح في باب الاستدلال أيضاً: الاعتراض على أحد الأحكام الشرعية؛ لمجرد أنه مُستمد من القياس أو الإجماع. والقول بأن كُـلِّ من القياس والاجماع: كان ولم يزل محل خلاف الفقهاء. ومن المعلوم أن بعض المذاهب الفقهية: لا تحتج بالقياس؛ وبعضها تُتكرر حصول الإجماع.^(٧٩)

• ثانياً: مناقشة المنطق في تأخير حُجبة النص النبوي

١) ينبغي أن نميز بين مسألتين: إنكار العمل بأحاديث الآحاد؛ ومسألة تأخير العمل به. أما إنكار حجية حديث الآحاد: فإنه ليس من الأمانة العلمية أن نتهم به أئمة المذاهب؛ والعلماء التقاء منهم. وإنما كان عملهم ينصب على ترتيب أدلة استنباط الأحكام؛ ومكانة حديث الآحاد داخل هذا الترتيب.

٢) ولذلك اختلفت مرتبة حديث الآحاد: في العمل والحُجبة؛ من مذهب فقهي إلى آخر. وإذا تأمل الباحث الأدلة التي قدموا العمل بها أحياناً على حديث الآحاد: فإنه يلحظ أن أغلب تلك الأدلة تدور حول الحديث النبوي بوجه عام. لأنها

(٧٨) د. صوفي أبو طالب، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية، ط٤، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م، ص١٤٢. محمد الخضري، أصول الفقه، سابق الإشارة، ص٣٣٠-٣٣٢.

(٧٩) ومن ذلك: إنكار الإجماع عند الشيعة والخوارج وبعض المعتزلة. أما فقهاء الظاهرية والأمامية فإنهم ينكرون القياس. ويرى بعض الشيعة أن اتفاق أهل البيت يعتبر: "إجماعاً قطعياً لا يجوز خلافه". راجع: محمد الخضري، المصدر السابق، ص٣٢٣. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، سابق الإشارة، ص٤٨-٤٩ و٦٠-٥٩.

استمدت أغلب مادتها من السنة النبوية؛ وتحري الصحيح منها والثابت نسبته إلى النبي عليه السلام.^(٨٠)

(٣) وتحتاج هذه المسألة إلى المزيد من الإيضاح: لبيان الأساس الأصولي في مسألة الاحتجاج بحديث الآحاد. وما يترتب على ذلك من نتائج في مسألة استنباط الولاية العامة للمرأة:

(٨) المنطق القانوني في تأخير الاستنباط بحديث الآحاد

A. الأساس الأصولي / الفلسفي للفكرة:

- ليس من العقل أو المنطق: أن يتفق أئمة أهل البيت أو الصحابة أو أهل المدينة: على حكم شرعي: إلا إذا كان عندهم دليل محدد؛ وأن هذا الدليل تلقوه في بعض الحالات من النبي عليه السلام.
- ولذلك من المنطقي أن نفترض: أن بعض أقوال أئمة أهل البيت؛ أو الصحابة؛ أو عمل أهل المدينة: إنما كانت بالتلقي عن النبي عليه السلام.
- ومن المنطقي أن يُقال إن حصول الإجماع في هذه الحالات: أقوى حجة ودلالة من أحاديث الآحاد. وهو الحديث الذي رواه واحد أو أكثر من الصحابة عن النبي؛ دون أن يبلغ عددهم حد التواتر.

(٨٠) د. عبدالله مبروك، أصول القواعد القانونية، سابق الإشارة، ص ٤٥٥. وراجع أيضا في هذه المسألة: د. عبد المنعم البرى، الشيعة الاثني عشرية في دائرة الضوء، ط ١، القاهرة: دار الحقيقة، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، ص ٩١-٩٩.

B. التطبيق

- أقوال الأئمة عند الشيعة: تأتي عندهم في مرتبة السنة النبوية. ويُقصد بالأئمة عندهم: أئمة مذهبهم الفقهية؛ وهم في ذات الوقت أئمة أهل البيت؛ أبناء الإمام علي بن أبي طالب من السيدة فاطمة رضي الله عنهم.

- وفي المذهب المالكي: يقدمون " إجماع أهل المدينة؛ وكذلك " قول الصحابي فيما لا يُعرف إلا بالنقل؛ " أي قول الصحابي في المسائل الغيبية التي لا مجال للعقل والرأي فيها. يقدمونهما على حديث الأحاد أو خبر الواحد.

- وفي المذهب الحنفي: يردون حديث الأحاد إذا كان في مسألة يتكرر وقوعها؛ وهو ما يسمى بـ " عموم البلوى ". ويردونه أيضا: إذا كان راوي الحديث يعمل خلافا للحديث الذي رواه. ويستدل من وقوع مثل هذا أو ذلك؛ واعتمادا على مفهوم المخالفة: أن نسبة هذا الحديث إلى النبي عليه السلام هو أمر ظني. ومن المنطقي عندهم أن يكون هذا الحديث: أقل حجة من دليل ظني آخر؛ يوافق الأصول الشرعية أو القياس الشرعي.

• ثالثا: مناقشة المنطق في تقديم حُجبة النص النبوي

(١) ويرفض بعض الفقهاء: مبدأ الخلاف حول حجية العمل بالحديث النبوي عامة. ومن الأنصاف القول: إن الشيخ الألباني كان قد قدم تصورا مُفيدا لهذه الفكرة؛ ودعمها بالأساس الأصولي.

(٢) يرى هذا الفريق وجوب العمل بالحديث النبوي: طالما استكمل شروط صحته عند علماء السنة. قد يقال: إن الصحابة - ومن بعدهم أئمة المذاهب الفقهية والمقلدين: اختلفوا حول هذا النص التشريعي أو ذلك. أما اختلاف الصحابة هو مجرد خلاف في الفهم؛ قضت به الظروف؛ فاختلفوا " اضطرارا ". وقد زالت أسبابه؛ فلم يعد هناك محل للخلاف. وينطبق هذا على كل خلاف لم يكن الهدف منه " القصد والإصرار عليه ".

٣) ولا عذر لمن بعدهم من الفقهاء في الاختلاف؛ بحجة الالتزام بالأحكام الواردة في مذاهبهم الفقهية. ولذا فإنه بإمكان " المُقلِّدة " الخروج من أغلب الاختلافات في مسائل الفقه؛ بعد أن تبينت لهم الحُجَّة الملزمة.^(٨١)

(٨١) ولذا فهو يبطل حديث " اختلاف أمتي رحمة ". راجع: محمد ناصر الدين الألباني، صفة صلاة النبي، القاهرة: المكتب الإسلامي، [يدون]، ص ٣٥-٣٦. وقد اختلف في تعليقهم على الحديث النبوي: " « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر »: رواه مسلم من حديث عمرو بن العاص. ونقل النووي خلافتهم حول الحديث: " اختلف العلماء في أن كل مجتهد مُصيب أم المُصيب واحد، وهو من وافق الحُكم الذي عند الله تعالى والآخر مُخطئ لا إثم عليه لعذره؟ ... ". ومن الذين قالوا إن المُصيب واحد: الشافعي؛ خلافا لابن حزم وغيره؛ الذين صوبوا جميع المجتهدين. وكما نلاحظ: فهم يتفقون على أن كل مجتهد له أجره عند الله تعالى؛ سواء أصاب في حكمه أو أخطأ. ولكنهم يختلفون: هل كل حكم للمجتهد هو وجه من وجوه الصواب؛ أم أنه هناك حكم واحد مُصيب والآخر خطأ. وهذا الخلاف فرع: للخلاف حول مسألة وحدة الحق وتعددته. ونقل النووي في تحديد نطاق الخلاف: " وهذا الاختلاف إنما هو في الاجتهاد في الفروع، فأما أصول التوحيد فالمُصيب فيها واحد بإجماع من يعتد به... ". يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، شرح صحيح مسلم، ط ١، المنصورة: مكتبة فياض، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ج ١٢ ص ٣٧٣-٣٧٤.

(٩) المنطق القانوني في تقديم الاستنباط بحديث الأحاد (٨٢)

A. الأساس الأصولي / الفلسفي للفكرة:

- الأصل الأول: أنه لا يجوز شرعا ولا يُتصور عقلا: وقوع التعارض بين النصوص التشريعية الواردة في القرآن والسنة النبوية الصحيحة. وسند هذا الأصل: النهي الثابت بالدليل القطعي في القرآن الكريم؛ عن الاختلاف في الدين؛ ومقتضاه أن " الخلاف شرُّ كله لا رحمة فيه ".
 - ويترتب على ذلك أصل ثان: أن " الحق واحد وليس متعددا ". وهو ما عبر عنه الإمام مالك بقوله: " ما الحق إلا واحد، قولان مختلفان يكونان صوابا جميعا؟! ما الحق والصواب إلا واحد ".
 - ولذلك فإن الترجيح بين الآراء: ليس ترجيحا بين رأيين أحدهم صحيح؛ والآخر أصح. وإنما: بيان الصواب من الخطأ. إننا نختلف: بسبب اختلافنا في " تفهم وجه الحق "؛ وليس بسبب تعدد الحق.

B. التطبيق

- قد يتم التعبير عن الحق الواحد بأكثر من صورة أو صيغة أو شكل. وتتحقق هذه الصورة: إذا تعددت النصوص التشريعية في مسألة محددة؛ في الوقت الذي يمكننا فيه التوفيق والجمع بينها؛ ودفع ما يوجد من تعارض في الظاهر بين تلك النصوص.
 - أما إذا تعذر الجمع والتوفيق بينها: فإنها تكون حينئذ مظهرا للحق والباطل؛ والصحيح والخطأ. ببساطة: إن أحد الدليلين وما ينبني عليه من رأى: صحيح؛ والآخر خطأ.

اعتبارات المنطق في الاستنباط من السنة التشريعية

٤٤- هناك نتيجة هامة: يمكن أن نستخلصها من الصفحات السابقة.

(٨٢) الألباني، صفة صلاة النبي، سابق الإشارة، ص ٣٣-٤٦. وراجع أيضا: النووي، شرح صحيح مسلم، سابق الإشارة، نفس الموضوع.

لقد تم حصر الخلاف حول مسألة محددة؛ هي نوع السنة النبوية الذي يمكن أن نستدل به فيما يتعلق بالولاية العامة للمرأة. لقد انتهى المجيزون لولايتها: إلى التمسك بالسنة التشريعية؛ بحسبها السنة الملزمة؛ خلافاً لغيرها من السنن النبوية.

من هذه النقطة سنبدأ بطور جديد من المناقشة؛ ونستنبط من نتائجها ما يفيدنا بخصوص ولاية المرأة. يتحدث المجيزون عن نوعين من السنة النبوية؛ تشريعية وغير تشريعية. أما السنة التشريعية: فهي سنة ملزمة للمسلمين في كل عصر؛ لأنها صادرة عن النبي على سبيل التبليغ؛ وغايتها التشريع؛ وبيان الحلال والحرام.

والنوع الثاني من السنة النبوية: مَبْنَاهُ المصلحة؛ لأنه صدر عنه بصفته السياسية. ولذلك فإنه يكون محكوماً بظروف عصره؛ ومن هنا يستمد طابعه المؤقت؛ وصفته غير الملزمة. ويدخل في هذا النوع الأخير: " الأحاديث التي تتضمن خبراته الذاتية وخبرة مجتمعه في هذه المسائل، ولم تصدر عنه بمقتضى الوحي ".^(٨٣)

وَبُنَاءً على ذلك: تدخل الأحكام الدستورية في نطاق السنة التشريعية الوقتية غير الملزمة؛ باستثناء مبدأ الشورى وغيرها من المبادئ العامة.

(٨٣) على الخفيف، مكانة السنة في بيان الأحكام الإسلامية والرد على ما أثير من شبهات حول حجيتها وروايتها، ملحق مجلة الأزهر، القاهرة: الأزهر الشريف، جمادى الأولى ١٤٣٢هـ، ص ١١-٢١. محمد سعيد العشماوي، حقيقة الحجاب، سابق الإشارة، ص ١٠٠. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، سابق الإشارة، ص ٤٣-٤٤.

ويترتب على ذلك حكم في غاية الأهمية: هو عدم جواز القياس على الأحكام الدستورية الوقتية. وتطبيقا لذلك: لا يجوز القياس على حديث بنت كسرى المذكور؛ على فرض أنه ينتمي إلى ذلك النوع من السنة التشريعية.^(٨٤)

ونلاحظ أن الأساس في هذه التفرقة بين السنة التشريعية وغيرها من السنن: صدورها عن الوحي المبلّغ؛ وموضوع الحديث ذاته. ومن المنطقي أن يكون للباحث في هذا المقام أكثر من تساؤل:

(١) إن حصر هذا النوع من الأحاديث في الوحي المبلّغ: يفترض استبعاد

السنة التشريعية: التي صدرت عن اجتهاد النبي عليه السلام في بعض المسائل. هو أمر محل خلاف بين الفقه والأصوليين؛ لأن منهم من استبعد وقوع هذا الاجتهاد في الأحكام الشرعية؛ وحصره في المسائل المتعلقة بأمور الدنيا والمسائل الفنية المتعلقة بالحرب.^(٨٥)

(٢) ولدينا نوع آخر من الأحاديث: مصدره البلاغ الموحى به أيضا. ونقصد بها: إخبار النبي عليه السلام عن واقعة في الماضي أو المستقبل. يدخل هذا النوع من الأحاديث في نطاق ما يمكن أن نطلق عليه اسم " دلائل

^(٨٤) د. عبد الحميد متولى، بحوث إسلامية، سابق الإشارة، ص ٤٣-٤٥.

^(٨٥) ووقفت على رأى للسيوطي؛ يمكن أن يكون حجة للقائلين بوقوع الاجتهاد من النبي في هذه النوع من السنن. " والقرآن والحديث مملوءان من هذا، يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثلة المضروبة ويبين طريق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين...". جلال الدين السيوطي، صون المنطوق الكلام عن فن المنطق والكلام، نشره وعلق عليه: على سامى النشار، ط ١، القاهرة: مكتبة الخانجي، [بدون]، ص ٣٣١-٣٣٥.

النبوة ". أما السؤال هنا: ماذا لو كان هذا النوع من الأحاديث يتضمن دلالة تشريعية محددة؛ أو يثير خلافا حول دلالاته التشريعية؟. وكما نلاحظ: يدخل حديث بنت كسرى المشار إليه: في هذا النوع الأخير.^(٨٦)

(٣) من هذه الزاوية يمكن أن يقال: إن النبوة أو الإخبار في حديث بنت كسرى: تحمل دلالة تشريعية في ذات الوقت. ويمكن للباحث أن يوظف تلك الفكرة: لتأييد الولاية العامة للمرأة. ومن المفيد عند هذه النقطة أن أنقل رأياً للشيخ عبد المتعال الصعيدي. خلاصته: أنه إذا تضمن الحديث النبوي خبراً؛ وحُمِلَ على محمل الأمر: فإنه يجوز عندئذ أن يأخذ حكم المندوب.^(٨٧) من هذه الزاوية يمكن للبعض أن يحمل حديث بنت كسرى: على الندب وليس الوجوب.

(^{٨٦}) وفي هذا رد على من رفض الاحتجاج بحديث بنت كسرى مطلقاً؛ لأنه يدخل في باب النبوة أو الإخبار عن الغيب. د. جمال محمود، حقوق المرأة، سابق الإشارة، ص ٥٦. وأيضاً: من نفى عنه أي صبغة تشريعية؛ لأنه " لم يرد بصيغة الأمر لجماعة المسلمين أو بصيغة قاعدة عامة وضعت لسلوكهم عليهم التزامها ". د. عبد الحميد متولى، بحوث إسلامية، سابق الإشارة، ص ٦٠-٦١.

(^{٨٧}) ومثال ذلك حديث: " من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية ". وقد علق عليه الشيخ عبد المتعال الصعيدي: بخصوص بعض الصحابة الذين رفضوا بيعة أبي بكر بالخلافة. ولولا ذلك التخريج: لوقع الناس في حرج؛ فيما يتعلق بإسلام هؤلاء الصحابة؛ طبقاً للحديث النبوي المذكور. راجع: حرية الفكر في الإسلام، تقديم: د. محمد ناصر عرب، القاهرة: هيئة الكتاب، ٢٠١٥م، ص ٥٤-٥٥.

المطلب الرابع مقتضيات السكوت في استنباط الولاية

ضوابط استنباط حصول الإجماع والاحتجاج به

٤٥- وهناك أكثر من نقد: يمكن للباحث أن يوجهه إلى دليل الإجماع؛ الذي احتج به المانعون لولاية المرأة. يحتج المانعون بحصول الإجماع على عدم جواز تولية المرأة؛ وينسبه أغلبهم إلى عصر الصحابة.^(٨٨) ومثل ذلك الإجماع هو أقوى مراتب الإجماع؛ عند الأصوليين.

ولدينا في هذا الموضوع أكثر من تساؤل؛ حول مقدمات هذا الإجماع؛ ومقتضيات المنطق في التعامل معه:

(١) افتراض حصول هذا الإجماع في عصر الصحابة يبدو ضعيفاً: بالنظر إلى مشاركة المرأة في ميادين الفقه والشأن العام؛ في عصر النبي عليه السلام وخلفاؤه الراشدين. ماذا لو تأمل الباحث المجتمع العربي في تلك العصور: سيلحظ فيه أمهات المؤمنين؛ وتلّة من الصحابيات. ولو أحصى

^(٨٨) والإجماع هو اتفاق جميع المجتهدين على حكم شرعي بعد عصر النبي عليه السلام. وذلك لأن المصدر الرسمي للقانون في عصر النبي كان يتركز في التشريع؛ الذي يتضمنه القرآن الكريم أو السنة النبوية. وراجع في قول بعض الفقهاء بحصول الإجماع على عدم ولاية المرأة: د. محمد أنس جعفر، الحقوق السياسية للمرأة، سابق الإشارة، ص ٣٨ وما بعدها. البهوتى، شرح منتهى الإرادات، سابق الإشارة، ج٣ ص ٤٦٤.

الباحث عددهن؛ وتتبع آثارهن: لأدرك مكانتهن بين صفوة الصحابة؛ وأثرهن في حضارة المسلمين. ووقف على الكثير الهام: مما يدخل في مسألة العلاقة بين المرأة؛ والتطور القانوني في المجتمع العربي بعد الإسلام.^(٨٩)

(٢) **وبالنظر إلى ذلك الواقع الاجتماعي:** فإن الخلاف حول مسألة ولاية المرأة في عصر الخلفاء الراشدين: لم يكن له أثر عملي هام. وفائدة الملاحظة الأخيرة أنها تُبين لك منهج الصحابة في المسائل الخلافية. وخلاصة منهجهم: أنهم كانوا لا يتصدون للمسائل محل الخلاف؛ إلا إذا كان لها صلة بالواقع والمعاملات بين الأفراد. وتطبيقاً لمنهجهم: فإنهم " ما كانوا يُكلفون أنفسهم مشقة البحث في الفروض ووضع الأحكام لما عسى أن يكون ".^(٩٠)

(٣) **وهل هذا الإجماع على فرض حصوله:** يعتبر حجة مُلزِمة في زماننا. ينبغي بدايةً أن نحدد النوع الذي يندرج تحته هذا الإجماع؛ على فرض حصوله. ولدينا هنا أكثر من مسألة كانت ولم تزل محل خلاف بين الفقهاء. الأولى: الخلاف حول نوع الإجماع المذكور؛ وهل كان إجماعاً

(٨٩) راجع في ذلك الملاحظات القيمة لأستاذنا: د. علي عبد الواحد وافي، المساواة في الإسلام، جدة: مكتبات عكاظ، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص ٣٣-٣٦. د. هاشم السعيد شريف، المرأة المسلمة، سابق الإشارة، ص ٥٩ وما بعدها.

(٩٠) وكذلك إذا كانت المسألة تتعلق بالعقيدة مثلاً: فإنهم كانوا يؤثرون ترك الجدل بخصوصها. راجع البحث القيم لأستاذنا: محمد علي السائيس: نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره، ملحق مجلة الأزهر، القاهرة: الأزهر الشريف، شوال ١٤٣٦هـ، ص ٣٥ وما بعدها. وراجع أيضاً: محمد محمد المدني، تاريخ الفقه الإسلامي في مصر، ملحق مجلة الأزهر، القاهرة: الأزهر الشريف، جمادى الآخرة، ١٤٣١هـ، ٤٣-٤٩.

صريحا أم كان إجماعا سكوتيا. والثانية: أنه على فرض حصول الإجماع وأنه كان سكوتيا: فإن الفقهاء يختلفون حول حجية هذا النوع من الإجماع. ولذلك فهو ليس بحجة ملزمة عند بعضهم.^(٩١)

مقتضيات المنطق في الاحتجاج ببعض الوقائع

٤٦- كان من المهم أن يتركز حديثنا: على التحقق من صحة الإجماع؛ الذى ساقه الجمهور؛ وقولهم إن انعقد على منع الولاية العامة للمرأة. لقد التزمنا هنا بمنهج جمهور الفقهاء؛ وقولهم إن الإجماع حجة في ذاته. بمعنى أن الإجماع يستند في بدايته: إلى دليل من القرآن الكريم أو السنة النبوية.^(٩٢) وإذا نشأ الإجماع بدليله المذكور: فإنه ينتقل جيلا

^(٩١) في الإجماع الصريح: يُبدي جميع المجتهدين في أحد العصور رأيهم صراحة؛ بينما في السكوتي: يسكت بعضهم عن إبداء رأيه بالموافقة أو المخالفة. وذهب الأحناف إلى أنه حُجة؛ مالم توجد شبهة أن السكوت كان بسبب الخوف أو المرض... راجع: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، سابق الإشارة، ص ٥١.

^(٩٢) وهناك خلاف فقهي حول ما إذا كان من الجائز أن يستند الإجماع إلى القياس أو المصلحة. ومن أمثلتهم في الإجماع الذى استند إلى المصلحة: إجماع الصحابة على جمع القرآن في مصحف واحد. وأكثرهم على أن الإجماع إذا استند إلى المصلحة: فإنه لا يكون ملزما إذا تغيرت المصلحة. ومنه مخالفتهم الإجماع على قبول الشهادة بين الأقارب؛ نظرا لتغير الزمان؛ وأن قبول مثل تلك الشهادة أصبح يتعارض مع المصلحة في حفظ حقوق الناس. راجع: د. صوفي أبو طالب، تطبيق الشريعة، سابق الإشارة، ص ١٤٢-١٤٤.

بعد جيل؛ بما حصل عليه الإجماع؛ منفصلا عن دليله الذي نشأ على أساسه.

وفي إطار هذا المنهج: فإننا نتساءل عن واقعة " أم الشفاء "؛ وهي الصحابية: الشفاء بنت عبد الله ابن شمس بن خلف القرشية. ونقصد بتلك الواقعة: ما نقله البعض من قيام " عمر بن الخطاب " بتعيين " أم الشفاء " للقيام بمهام الحسبة.^(٩٣) وإذا ثبتت تلك الواقعة: فإنه سيكون لدينا إجماع آخر؛ يتعارض مع الإجماع المذكور؛ الذي احتج به المانعون لولاية المرأة. وسيكون - أيضا - إجماعا سكوتيا؛ لكنه انعقد على جواز ولاية المرأة؛ في الشؤون العامة ومصالح الناس.

ومثل هذا الخلاف: يرجح القول - عقلا - إنه لا يوجد إجماع في أي عصر: على منع ولاية المرأة عامة؛ أو منعها من ولاية القضاء على وجه الخصوص. إذن: لماذا يتناقل بعض العلماء مسألة الإجماع على استبعاد المرأة من مجال الولايات العامة؟.

أشار أستاذنا محمود شلتوت: إلى ظاهرة الاحتجاج بالإجماع في المسائل الخلافية. ومنشأ الظاهرة عنده: أن المتقدمين كانوا يقصدون بالإجماع: اجماع مذهبهم أو طائفتهم أو بلدهم. وهو أمر توسع فيه

(٩٣) الحسبة ولاية عامة تقوم على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ يسمى صاحبها المُحتسِب؛ ويختص بالرقابة على الأسواق والأماكن العامة؛ وكانت بداية نشأة تلك الولاية في عصر النبي عليه السلام؛ وخضعت للتطور في الخلافة العباسية.

المتأخرون؛ لتأييد مذهبهم.^(٩٤) نقل أستاذنا محمود شلتوت تعليق ابن حزم على تلك الظاهرة؛ وتصنيفه الدقيق لأشكال الإجماع.^(٩٥) لذلك: نقض الصحابة إجماعهم في أكثر من مسألة؛ لاختلاف الوقت ومصالح الناس. إن أغلب ما نقله المتقدمون من إجماع في عصر الصحابة: كان يتركز على اتفاق أكثرهم؛ على " المُستجدات الدنيوية التي لم ينص

(^{٩٤}) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، سابق الإشارة، ص ١٠٠-١٠٤. أما أستاذنا محمد الخضري فهو يشكك عقلا في حصول الإجماع على كل المسائل؛ في عصر الصحابة؛ لأنه غير متصور عقلا؛ ولم يصل إلينا أخبار قاطعة على حصول ذلك. أما أستاذنا محمد الخضري فهو يشكك عقلا في حصول الإجماع على كل المسائل؛ في عصر الصحابة؛ لأنه غير متصور عقلا؛ ولم يصل إلينا أخبار قاطعة على حصول ذلك. راجع: محمد الخضري، أصول الفقه، سابق الإشارة، ص ٣٢٨-٣٢٩. وفي هذا الرأي أيضا: عبد الوهاب خالف، علم أصول الفقه، سابق الإشارة، ص ٥٢٠١

(^{٩٥}) أشار ابن حزم لتلك الظاهرة؛ وحدد معنى الإجماع: " الإجماع التام، الذي لا مخالف فيه البتة ". ويتحقق ذلك إذا " ما تيقن أنه لا خلاف فيه بين أحد من علماء الإسلام ونعلم ذلك من حيث علمنا الاخبار التي لا يتخالج فيها شك... ". فأخرج منه أشكالا كثيرة؛ أخطأ البعض في ادخالها في نطاق الإجماع: " ويكفي في فساد ذلك أنا نجدهم يتركون في كثير من مسائلهم ما ذكروا أنه إجماع، وإنما نحوا إلى تسميته إجماعا عنادا منهم وشغبا عند اضطرار الحجة والبراهين إلى ترك اختياراتهم الفاسدة ". راجع: على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، مراتب الإجماع، ط ٢، علق عليه: محمد زاهد الكواثري، بيروت: دار الكتب العلمية، [يدون]، ص ٧-١٦.

على حكمها كتاب أو سنة مما هو مجال للرأي من مصالح الأمة
الدينيوية، التي تختلف باختلاف الزمان والمكان...^(٩٦)
إذن لا تلازم بين: شهرة الواقعة؛ وبين صحتها أو ثبوتها أو
حصول الإجماع عليها. ولكن يثور التساؤل هنا حول إغفال ترجمة " أم
الشفاء "؛ على الرغم من أهمية الواقعة؛ وخطورة دلالتها. وإن هذا
التجاهل لترجمة أم الشفاء: لنلاحظه في كتب الفقه والتاريخ عامة؛ وفي
كتب الحسبة على وجه الخصوص.

ولدينا هنا أكثر من ملاحظة في باب الاستدلال:

(١) إن الواقعة إذا ذُكرت في فرع فقهي أو في مؤلف تاريخي خاص: يكون
لها قيمتها؛ ويصح أن نُعوّل عليها. وذلك إذا سكت عنها أصحاب
المصنفات العامة في الفقه والتاريخ. وتطبيقاً لذلك: لدينا إحدى
الصحابييات: تمت الإشارة إليهما في بعض المواضع. وخلاصة تلك
الإشارات: أنها كانت قد تولت الحسبة في زمن " عمر بن الخطاب ".
وموضع الخلاف في تلك الإشارات: هل تولت الحسبة عامة؛ على سوق

(٩٦) د. عبد المجيد السوسوه الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي،
كتاب الأمة: العدد ٦٢، السنة ١٧، قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ذو
القعدة ١٤١٨هـ، ص ٨١-٨٣. وأيضا: محمود شلتوت، المصدر السابق،
ص ١٠٢-١٠٤. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، سابق الإشارة، ص ٥١-٥٢.
ولذلك اختلفت طريقة اختيار الخلفاء الراشدين الأربعة؛ من خليفة إلى آخر. ومعنى
ذلك أن الصحابة كانوا يجمعون على طريقة محددة لاختيار الخليفة؛ ثم يتم نقضها
بإجماع آخر على طريقة مختلفة في الخليفة اللاحق.

من أسواق المدينة. أم كانت الحسبة مخصصة بالنساء.^(٩٧) وسواء صح هذا أو ذلك: فإن كلا منهما يدخلان في باب الولاية العامة.

(٢) **وإذا وردت واقعة أخرى تؤيد واقعة أم الشفاء:** فإن وجه الاستدلال يصبح أقوى؛ ولو كانت تلك الواقعة تنتمي إلى عصر لاحق؛ وبخصوص ولاية أخرى. ولدينا في هذا المقام واقعة هامة: تتعلق بواحدة من النساء؛ كانت تُدعى: " ثُمَل " ^(٩٨) كانت " ثُمَل " تتراأس محكمة المظالم؛ في زمن الخليفة العباسي المقتدر. إن تلك الواقعة: تزيد الباحث شكاً: في حصول إجماع الصحابة على منع ولاية المرأة.

(٣) **ولذلك كان تخريج:** أستاذنا د. محمد رافت عثمان؛ حينما لم ينكر واقعة أم الشفاء مباشرة؛ وهى الواقعة التي احتج بها ابن حزم الظاهري. ولكنه تكلم أولاً عن وجه التناقض فيما نقله البعض عن ابن حزم. كيف يحتج ابن حزم بعمل الصحابي؛ في واقعة أم الشفاء المذكورة. في الوقت الذي يقوم فيه مذهبه: على انكار حجية أعمال الصحابة بوجه عام. وكيف يستأنس ابن حزم: برأي أبي حنيفة؛ بينما كان قد " أوسع في غير هذا الموضوع تشنيعاً

(٩٧) راجع في خصوص واقعة أم الشفاء: القاضي أحمد بن سعيد بن العباس المجيلدى، التيسير في أحكام التسعير؛ ص ١ وما بعدها: الموقع الرسمي للمكتبة الشاملة SHAMELA.WS. وأيضا: محمد إبراهيم سليم، نساء حول الرسول، القاهرة: مكتبة ابن سينا، [بدون]، ص ١٢٦-١٢٧. سهام مصطفى أبو زيد، الحسبة في الإسلام من الفتح العربي إلى نهاية العصر المملوكي، القاهرة: هيئة الكتاب، ١٩٨٦م، ص ٤٧.

(٩٨) راجع على سبيل المثال: تقى الدين أحمد بن على المقريزى، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، القاهرة: [بدون]، ج ١ ص ٨.

وتجربيا ". ولذلك توصل أستاذنا: إلى انكار حصول واقعة أم الشفاء. وهي ذات النتيجة؛ التي انتهى إليها ابن العربي.^(٩٩)

ملاحظات المنطق في تأويل آراء المخالفين

٤٧- لاحظنا أن القاضي أحمد بن سعيد: كان واحدا ممن نقلوا واقعة أم الشفاء؛ وتوليبتها الحسبة في عهد عمر بن الخطاب. العجيب أنه لم يبالغ في الاستدلال بتلك الواقعة؛ وكان صريحا في اشتراط الذكورة في ولاية الحسبة وغيرها من الولايات العامة: " الحكم على الغالب، والشاذ لا حكم له وتلك القضية من النذور بمكان، أو لعله في أمر خاص يتعلق بأمور النسوة ".^(١٠٠)

ومن هذه الملاحظة: يمكننا أن نفسر سكوت جمهرة الفقهاء والمؤرخين؛ عن الإشارة لواقعة أم الشفاء. وإيثار البعض منهم: عدم الإشارة إلى شروط المحتسب؛ في كلامه عن ولاية الحسبة. ومن هؤلاء على سبيل المثال: أبو حامد الغزالي وابن تيمية.^(١٠١) ومما ينبغي

^(٩٩) د. محمد رأفت عثمان، النظام القضائي، سابق الإشارة، ص ١٤٧-١٤٩.

^(١٠٠) أحمد بن سعيد بن العباس، التيسير في أحكام التسعير، سابق الإشارة، ص ١ وما بعدها.

^(١٠١) لم يذكر أبو حامد الغزالي شرط الذكورة في المحتسب؛ لأن منهجه كان البحث في أصول الحسبة؛ وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لذلك فإن الحسبة واجبة على كل مسلم مكلف: " ويدخل فيه الفاسق والرقيق والمرأة ". ولذلك لم يشترط أن يأذن الحاكم للفرد؛ كي يقوم بالحسبة. راجع في ذلك تفصيلا: أبو =

ملاحظته: أن الصحابية أم الشفاء: واحدة ممن لا يجوز تجاهلها. وذلك لعظم مكانتها في عهد النبي عليه السلام؛ وفي خلافة عمر بن الخطاب.^(١٠٢) ومع ذلك تخلو معظم التراجم والسير من أخبارها أو الإشارة إليها. وتتحول الملاحظة إلى التعجب: إذا لاحظنا أن كتاب تاريخ الرسل والملوك للطبري لم يشر إليها. على الرغم من أنه كان يجيز ولاية المرأة في الشؤون العامة!.

= حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، الإسكندرية: دار ابن خلدون، [يدون]، ج٢ ص٢٨٦-٢٩٧. أما ابن تيمية: فقد افتتح كتابه في الحسبة بفصل في "الولايات الإسلامية - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". وفي الفصل التالي تكلم ابن تيمية عن: "مسئولية المحتسب". راجع: ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، سابق الإشارة، ص٦-٧.

(^{١٠٢}) فقد كانت واحدة من المتعلمات؛ وقيل أن النبي عليه السلام: طلب منها أن تعلم زوجته "حفصة" رضى الله عنها الكتابة. وأنه عليه السلام: أقطعها دارا لذلك؛ وكان يقبل عندها. ولها بعض الروايات عن النبي؛ رواها عنها أبو داود في مسنده. وكان "عمر بن الخطاب" يستشيرها لرجاحة عقلها ورأيها. راجع: محمد إبراهيم سليم، نساء حول الرسول، سابق الإشارة، ص١٢٦-١٢٧. ومن المحتمل أنه تم حذف الإشارة إلى الصحابية أم الشفاء من أهم كتب التراجم والسير؛ المطبوعة بالعربية؛ في عصر من العصور... واستمر ذلك حتى يومنا. وإلا فما هو تفسير سكوت: الذهبي عنها في المجلد الأول من تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام. وما هو تفسير صمت: الطبري في تاريخ الرسل والملوك: المجلدين الثالث والرابع!.

ماذا عن المنهج: الذي تعامل به المانعون لولاية المرأة؛ مع الآراء التي نُسبت إلى أئمة الفقه؛ ومنهم أبي حنيفة و الطبري وابن حزم؟. إن آراء هؤلاء الأئمة وما يُستنبط منها: تلتقى عند نقطة واحدة؛ هي التشكيك في حصول الإجماع في عصر الصحابة؛ على منع ولاية المرأة. أما من رفع راية هذا المنهج فهو: أبو بكر بن العربي؛ ونقل عنه المفسرون والفقهاء من بعده. يبدأ الأمر عندهم: بمحاولة نفي آراء هؤلاء الأئمة أو نفي جانب منها.^(١٠٣) وينتهي بمحاولة تأويل آرائهم؛ على النحو التالي:

(١) أنهم ينفون قول هؤلاء الأئمة بولاية المرأة: بحجة أن أقوالهم وردت في إطار حديثهم عن جواز تحكيم المرأة؛ أو جواز استنابتها في قضية واحدة. وأن أقصى ما يُستفاد من أقوال هؤلاء الأئمة: هو جواز قيامها بالقضاء عند الضرورة. وتتحقق الضرورة عندهم في حالتين؛ الأولى: أن يقوم حاكم ظالم بتوليئتها منصب القضاء. والحالة الثانية: أن تُباشِر إحدى الولايات العامة عُنوةً!.

^(١٠٣) نقل القرطبي كلام ابن العربي بالتفصيل. راجع: الجامع لأحكام القرآن، سابق الإشارة، ج٧ ص٤٨٩٩-٤٩٠٠. وفي أدلة رفض ولاية المرأة القضاء؛ وملاحظة تأثرها بكلام ابن العربي؛ وما يترتب عليها من نتائج: محمد الخضر حسين، الشريعة صالحة، سابق الإشارة، ص١١٩ وما بعدها. ومن الفقهاء من أقر بصحة المنقول عن الحسن البصري وابن حزم الظاهري وابن القاسم من المالكية. وأنهم ذهبوا إلى عدم اشتراط الذكورة في ولاية القضاء. ولكنهم ينكرون ما نُسب للطبري من جواز ولايتها القضاء مطلقاً. راجع في تلك الآراء: د. محمد رأفت عثمان، النظام القضائي، سابق الإشارة، ص١١٣-١١٩.

(٢) ونقطة الضعف في هذا المنهج هو تجاهله الحقيقة التالية: أن الآراء التي نسبت إلى هؤلاء الأئمة؛ في ولاية المرأة للقضاء: تتفق مع أصول مذاهبهم الفقهية. وفي هذا الإطار كان تناول الكبار من فقهاء مذاهبهم: لمسألة الولاية العامة للمرأة. ذلك أنهم جميعاً: لم يشترطوا الذكورة؛ فيمن يتولى ولاية القضاء.

(٣) ولذلك فإن منهج المانعين لولاية المرأة هنا: يقوم على تأويل مُتعسف لا يجوز قبوله. ونقصد بالتأويل المُتعسف في مجال النص التشريعي: أن نتمسك بمعنى لا يحتمله ظاهر النص. أو أن نتمسك بأحد المعاني: التي لا يوجد عليه دليل شرعي. ويمكننا أن نجمع ذلك جميعه تحت وصف جامع؛ فنقول إن التأويل المُتعسف هو: " كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال ".^(١٠٤) ويقع ذلك - أيضاً - في مجال الآراء الفقهية: حينما نقوم بتفسير بعض آراء الفقهاء؛ تفسيراً يتعارض مع أصول المذاهب الفقهية التي ينتمون إليها.

(٤) وقد أكد مجمع البحوث الإسلامية دقة النقل عن الأئمة المذكورين: في خصوص ولاية المرأة للقضاء. فقد أكد في قراره: على رفض مالك والشافعي تلك الولاية؛ وإجازة الطبري لها مُطلقاً؛ بينما أجازها أبو حنيفة في غير المسائل الجنائية. ومقتضى قرار المجمع: أنه يترك للجهات المُختصة الأخذ بأي الآراء الشرعية السابقة التي تناسب مقتضى الحال.^(١٠٥)

(١٠٤) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص ١٦٤. د. عبد الله شاکر الجنيدى، ضوابط الاستدلال بالنصوص عند أهل السنة، مجلة التوحيد: العدد ٥٢٤، السنة ٤٤، القاهرة: جماعة أنصار السنة المحمدية، ص ٢-٥.

(١٠٥) قرار مجمع البحوث الإسلامية بتاريخ ١٦ من جمادى الثانية ١٤٢٨هـ الموافق ٢ من يونيو ٢٠٠٧م. راجع: مجمع البحوث الإسلامية - قراراته =

٤٨- لاحظنا كلام الفقهاء في دلالة السكوت؛ عندما يكون في باب الإجماع. ولدينا هنا موضع آخر للسكوت: هو خلو عصر النبي من ولاية المرأة. ويستتبط البعض من هذا الأمر: واحدا من أدلتهم؛ في عدم جواز ولاية المرأة. أما وجه الاستدلال فهو قول بعض الفقهاء والأصوليين: إن سكوت النبي في موضع: يُستدل منه: عدم الجواز.

= وتوصياته في ماضيه وحاضره، إعداد: عبد الرحمن العسيلي وماهر السيد الحداد، البحوث الإسلامية: الكتاب ٦، السنة ٣٩، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ج ٢ ص ٣٢٨-٣٢٩. وهناك مجموعة من الفتاوى الرسمية في عصرنا؛ تؤيد ولاية المرأة القضاء؛ وعضوية المجالس النيابية. وأهمها: الفتوى الصادرة بتاريخ ٢٢ من أكتوبر ٢٠٠٢م؛ الصادرة من شيخ الأزهر الأسبق: د. محمد سيد طنطاوي؛ ومفتي الجمهورية في ذلك الوقت: د. أحمد الطيب؛ ووزير الأوقاف الأسبق: د. محمود حمدي زقزوق. والموجهة إلى: وزير العدل الأسبق: م. فاروق سيف النصر: " لا يوجد نص صريح قاطع من القرآن الكريم أو من السنة النبوية المطهرة يمنع المرأة من تولي وظيفة القضاء. " وهناك فتوى أخرى نُشرت بالصحف بتاريخ ٢٧ يناير ٢٠٠٧م؛ عن المفتي الأسبق د. على جمعة: بأن الشريعة الإسلامية لا تجيز للمرأة رئاسة الدولة. وقد أوضح فتواه في صحيفة الأهرام: " لأن من سلطاته [أي رئيس الدولة] إمامة المسلمين في الصلاة شرعا وهي لا تكون إلا للرجال". وأوضح المفتي: " اذا كانت الحقوق السياسية بمفهومها الشائع تشمل حق الانتخاب والترشيح وتولي الوظائف العامة، فان مبادئ الشريعة لا تمنع في أن تتولى المرأة هذه الأمور ما عدا وظيفة رئيس الدولة". وأخيرا البيان الصادر بتاريخ ٤ فبراير ٢٠٠٧م؛ عن المفتي الأسبق د. على جمعة: بأن الإسلام لا يمنع المرأة من تولي رئاسة الدولة.

كيف يمكن للباحث أن يرد على هذا الاستدلال؟. يلحظ الباحث ارتباط دلالة السكوت الذي ينسب إلى النبي عليه السلام؛ بواحدٍ من أهم أدلة استنباط الأحكام هو المصلحة:

(١) فيما يتعلق بمسألة سكوت النبي عليه السلام: فإنه ينبغي التدقيق في استنباط دلالة سكوته عليه السلام. ويمكننا صياغة التساؤل بطريقة أخرى: إذا لم يكن هناك نص تشريعي في مسألة: فهل يكون حكمها المنع أم الإباحة؟. والذي عليه جمهور الفقهاء: أن المسألة التي لم يرد بشأنها نص تشريعي صريح: يكون حكمها الإباحة. وينطبق ذلك على المسائل التي تخرج عن نطاق العبادات؛ والتي لا تحتاج إلى نص تشريعي قطعي لإثباتها.

(٢) وتطبيقاً لذلك فإن سكوت النبي عليه السلام عن أمر من الأمور: يُستدل منه بالإباحة؛ وليس المنع. وذلك إلى أن يثبت الدليل القطعي: على الفرض أو التحريم. وبناءً على ما تقدم: يمكن القول في هذا الموضوع: " إن عدم الوقوع لا يدل على عدم الجواز ". وجوهر هذه الفكرة: يقوم على مراعاة المصلحة واختلافها. وذلك بالنظر إلى اختلاف ظروف المجتمع من عصر إلى آخر. (١٠٦)

(٣) وإذا كانت ولاية المرأة من المسائل المُباحة لعدم وجود نص شرعي فيها: فهل يجوز الاستناد إلى المصلحة؛ لتقييد هذا الأمر أو منعه؟. إن القول بجواز ولاية المرأة: لا يخالف نصاً تشريعياً قطعياً؛ ولا يعتبر خروجاً على إحدى المبادئ العامة للتشريع الإسلامي. وإن الاستناد إلى المصلحة في هذا المجال: لا يعد خروجاً عن المسار العام لتطور نظم القانون بعد

(١٠٦) د. محمد رأفت عثمان، النظام القضائي، سابق الإشارة، ص ١٤٠.

عصر النبي عليه السلام. وأمثلة ذلك كثير: مما يدخل في تنظيم الدولة وإدارتها وقضاؤها... (١٠٦)

ومسألة المصلحة: لها صلة بموضوع البحث في ولاية المرأة. وموضع الصلة: هو أن بعض الفقهاء المتأخرين كانوا قد أجازوا الولاية العامة للمرأة. في الوقت الذي تكلموا فيه عن التضييق من نطاق تلك الولاية؛ استناداً إلى المصلحة. إن المصلحة تتسع عندهم: فيدخل فيها تنظيم الولايات أو الوظائف العامة؛ وفقاً لمصلحة العمل؛ وأحوال القائمين به؛ واختلاف قدراتهم ومهاراتهم.

وتبرر المصلحة وفقاً لقولهم هذا: الخروج عن مبدأ المساواة في الوظيفة العامة؛ بين كل من الرجل والمرأة. وتبرر - أيضاً - منع المرأة من وظائف وأعمال بعينها؛ أو اعفائها من تخصصات ومهام وظيفية محددة. وذلك لأنها قد لا تتناسب مع طبيعتها؛ أو تعرضها لخطر الفتنة. (١٠٨)

(١٠٧) ومن ذلك: المصلحة في إنشاء الدواوين أو الإدارات في عهد عمر بن الخطاب؛ وأهمها: ديوان الجند. ومنها أيضاً: منصب الوزير ومنصب قاضي القضاة في عصر الخلافة العباسية. ويلاحظ أن أغلب تلك النظم: كان قد اقتبسها المسلمون من المجتمعات الأخرى؛ ومنها الفرس والروم والمصريين؛ وأخضعوها للقواعد العامة في نظامهم القانوني.

(١٠٨) ويرى الشيخ محمد الغزالي: ألا تكلف المرأة بالعمل الشاق؛ الذي لا يتناسب مع طبيعتها. وكذلك: "الرجل أقدر على العمل في الطائرات من المرأة، وأن =

ومن المسلم به لدى الأصوليين: أنه يُشترط في المصلحة ألا تخالف مقصداً من مقاصد الشريعة. وتثور هنا مسألة الترجيح بين المصالح؛ في حالة تعددها وتعارضها. وذلك عند تطبيق رأى القائلين: بجواز التضييق من ولاية المرأة؛ تبعاً للمصلحة. والقاعدة الأصولية لدى الفقهاء المسلمين: أنه ينبغي تقديم المصالح الضرورية؛ لتعلو فوق كل مصلحة. ويأتي في مقدمة المصالح الضرورية: المصلحة في حفظ الدين.^(١٠٩)

وعلى ضوء قواعد الترجيح بين المصالح: يتم النظر في التعارض بين الواجبات الكفائية. السؤال إذن: ماذا لو لم تتعين المرأة لإحدى

= وظيفة مُضيفة ينبغي أن تختفى، لا سيما في الرحلات البعيدة التي تفرض المبيت في الفندق، والبعد أياماً عن الأهل...". راجع: قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والتقاليد الوافدة، ط ٥، القاهرة: دار الشروق، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ص ٣٨-٤٠. وفي هذا الاتجاه أيضاً؛ كان رأى أستاذنا: د. على عبد الواح وافي. وإن كان قد أشار إلى إجازة بعض الفقهاء تولية المرأة الوظيفة العامة. راجع كتابه: المساواة في الإسلام، سابق الإشارة، ص ٢٨.

(١٠٩) " والمقصد العام للشارع من تشريعه الأحكام هو تحقيق مصالح الناس، بكفالة ضرورياتهم وتوفير حاجياتهم و تحسيناتهم... الأمور الضرورية للناس ترجع إلى خمسة أشياء: الدين والنفس والعقل والعرض والمال... فالدين هو مجموعة العقائد والعبادات والأحكام والقوانين، التي شرعها الله سبحانه لتنظيم علاقة الناس بربهم، وعلاقتهم بعضهم البعض...". راجع: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، سابق الإشارة، ص ١٩٧ وما بعدها. محمد الخضري، أصول الفقه، سابق الإشارة، ص ٣٤٤-٣٤٩.

الولايات العامة؛ أو لم تكن هناك ضرورة لعملها؟. إن مقتضى الترجيح هنا: هو تقديم عملها المنزلي حينئذ. ويلاحظ الباحث مواطن الضعف في هذه الرأي؛ لأنه خضع - إلى حدٍ كبير لتأثير علة الأنوثة. ولذلك كان من الطبيعي: أن يخرج على مبدأ المساواة أمام الوظيفة العامة.

لقد سبق وأن أشرنا إلى التناقض بين علة الأنوثة التي يتمسك بها المانعون: وبين مقتضيات العلم والواقع والتطورات التقنية في زماننا. وفي اعتقادي أن مصلحة الأسرة - وليس علة الأنوثة: هي الفكرة الأكثر قبولا. وذلك إذا ما اضطر الباحث إلى الترجيح بين المصالح. (١١)

(١١) وهو ما تنبه له بعض الفقهاء؛ ونلاحظه في الكثير من الفتاوى في زماننا. وذلك بمراعاة اختلاف طبيعة العمل وضوابطه الشرعية: من عصر إلى عصر. راجع: فتوى د. عبد اللطيف البناء، بتاريخ ١/١١/٢٠٠٨م. وفتوى د. القره داغي، بتاريخ ٢١/٥/٢٠٠٨م: WWW.islamonline.net.

الولاية العامة للمرأة في مصر
في العصر الفرعوني وخلال الحكم الإسلامي

خلاصة البحث

١- يمكن القول: إن مسار التطور في مجال الولاية العامة للمرأة - لم يكن واحداً في المجتمعات السامية القديمة. كان الوضع: أكثر تقدماً في العراق ومصر؛ مقارنة باليهود القدماء. وقد يكون المجتمع اليهودي استثناءً على تلك الظواهر: التي لاحظنا وجودها في المجتمع العراقي؛ والمجتمعات العربية القديمة.

كانت المرأة في تلك المجتمعات: قد نالت حظها من الولاية العامة في أكثر من مجال. بالطبع: كانت المجتمعات العربية قد خضعت للتأثير العراقي في هذه المسألة. ومع ذلك: فإن ثمة مجموعة من العوامل الاجتماعية والاقتصادية: ساهمت في دعم الولاية العامة للمرأة العربية القديمة.

٢- لقد لاحظنا أثر العامل الديني والاقتصادي: في مصر القديمة. كانت هناك علاقة بين التحولات الدينية للمصريين: ومسألة الولاية العامة للمرأة. وعلى وجه الخصوص: ولاية المرأة على العرش الملكي والوصاية عليه. ومن جهة أخرى: فقد ارتبط أسلوب الإنتاج بسيطرة الملك على الأراض الزراعية وقوة العمل؛ وتحكمه في فائض النشاط الاقتصادي. كان ينبغي على الدوام تبرير السلطة الملكية المطلقة؛ ولذلك فقد تم احاطتها بإطار ديني.

كان جوهر القانون المصري: هو حماية مصالح الطبقة المسيطرة اقتصادياً وسياسياً. وفي هذا الإطار كان القانون المصري يخضع للتغيير من عصر إلى آخر. كانت تلك التغييرات: نتيجة للصراع على النفوذ الاقتصادي والسياسي؛ بين الملوك الفراعنة من جهة؛ وكبار موظفي الإدارة والكهنة والجيش من جهة أخرى. وفي هذا الإطار وفيما يتعلق بالمرأة المصرية: فإن نطاق أهليتها القانونية؛ ومظاهر ولايتها العامة كان يضيق ويتسع من عصر إلى آخر.

٣- بالطبع كانت هناك مجموعة من العوامل أثرت بالسلب على نطاق الولاية العامة للمرأة في مصر القديمة. أهمها عدم انتشار التعليم؛ وصعوبة الترقى الإداري

والحراك الطبقي. غير أنه كانت هناك قاعدة أساس تدعم حق المرأة المصرية في الولاية العامة. وهي قاعدة المساواة بين الرجل والمرأة؛ التي كانت سائدة في عصور الازدهار القانوني في مصر القديمة.

وعلى مستوى البحث: كانت هناك مجموعة من الإشكاليات والصعوبات؛ يتعلق أغلبها باختلاط وتعدد الوظائف والألقاب: الإدارية والدينية والعسكرية. ومع ذلك فإن هناك بعض النتائج التي يمكن الاطمئنان إليها. أولها: مجموعة الوظائف التي كانت تُسند إلى المرأة المصرية داخل القصر الملكي. وسواء كانت تتولاها بالتبعية لزوجها الموظف؛ أو كانت قد تولتها وياشرتها استقلالاً عنه. إن بعض تلك الوظائف كان يرتبط بطبيعتها كأثني. ولكن أغلبها كان يخضع لنظام قانون محدد؛ ويتم التكليف به من سلطة بعينها؛ ويُؤدى بمقابل. وتلك هي العناصر التي اعتمدنا عليها: لتحديد الأعمال التي تدخل في نطاق الولاية العامة للمرأة.

أضف إلى ذلك مجموعة كبيرة من الوظائف الدينية. بالنظر إلى ازدواج التنظيم الديني؛ الذي كان يضم مجموعة وظائف الرجال؛ ويقابلها مجموعة أخرى للنساء. وفيما يتعلق بالعرش الملكي: لا يوجد شك في أن المرأة المصرية قامت بالوصاية على العرش الملكي: غالباً لصغر سن الملك وريث العرش. وفي هذا الإطار كانت تمارس السلطة؛ وتقوم بدور هام لنقلها أو تسليمها في نهاية الأمر.

٤- لقد كشفت نهاية الصراع: بين " حتشبسوت " و " تحوتمس الثالث " عن واحدة من أهم الإشكاليات في بحثنا هذا. وخلصتها: هل كان حق المرأة في الولاية على العرش الملكي محل تسليم في مصر القديمة. ينازع البعض في هذا الحق: ومذهبه أن المجتمع المصري كان يأنف من ظهور المرأة؛ في منصب الملك وعلى عرشه. لم يكن الأمر في مذهبهم يقابل بالارتياح الشعبي.

وقد يُرد على ذلك: بأن عدم الارتياح كان مبعثه: الاعتقاد بأنها اغتصبت السلطة من " تحوتمس الثالث " الذي كان أحق بالعرش الملكي منها. والحد الأدنى الذي يمكن أن نتوقف عنده: أنه كان ينظر إلى انفراد المرأة بالولاية على العرش

الملكي: على أنه أمر انتقالي. وبالتحديد: في العهود التي كانت تشهد: أزمة الوراثة والصراع على العرش الملكي.

٥- تستند الولاية العامة للمرأة عند المسلمين: إلى مجموعة من النصوص التشريعية (القرآن الكريم والسنة النبوية). وفي مقدمتها: النصوص المتعلقة بالبيعة التي كانت تتم من النساء للنبي عليه السلام. والأحكام التشريعية الخاصة بالأمان الذي تمنحه المرأة للمستجير بها عامةً؛ وللمُحارب على وجه الخصوص. إضافةً إلى مجموعة من المبادئ العامة؛ التي يقوم عليها التشريع الإسلامي؛ ويستمد فلسفته منها. وأهمها مبادئ: الشورى؛ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وأداء الأمانات والحكم بالعدل؛ والتواصي بالحق والصبر.

على المستوى النظري: تُصور النصوص المذكورة نظاماً: قوامه العدل؛ وطابعه الشورى. أما أساسه فهو: مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن هذا الأساس: تتفرع الولايات أو الوظائف العامة في التنظيم السياسي والإداري للمسلمين. وكما نلاحظ: فإن إسناد الولايات العامة وممارسة سلطاتها: هو أمر اختياري. وهو ما يطلق عليه الفقهاء: " فرض الكفاية " ويتحول هذا الفرض إلى " فرض عين "؛ وتصبح الولاية إجبارية: إذا تعيّن لها أحد الأشخاص؛ لعدم وجود من هو أكفأ أو أولى منه بولايتها.

والنتيجة المباشرة التي يمكن استنباطها من هذه الأفكار: إجازة الولاية العامة للمرأة في حالتين. الأولى: إذا تعيّن لها المرأة؛ والأخرى: عند عدم وجود من يصلح للولاية من الرجال. وقد خضعت تلك الفكرة للتطوير؛ على يد الشيخ محمد الخضري. ويمكن القول: إن فكرته كانت قد حطت بالفقه السياسي: فتجاوز النقطة التي توقف عندها الماوردي قبل تسعمائة سنة تقريباً. وفقاً لأفكار الشيخ الخضري: فإن دائرة المسؤولية والإثم تتسع؛ فتشمل كل فرد: تخلف عن الولاية أو

الوظيفة العامة؛ رغم صلاحيتها لها. ويدخل فيها أيضا: كل من كان سببا في خلو المجتمع من أصحاب الكفاءات.

٦- ويمكن للباحث أن يُرَجِّح القول: بحق المرأة في التصويت وعضوية المجالس النيابية. وذلك بشرط: الرجوع إلى أمرين مجتمعين؛ يُعَضِدُ كل منهما الآخر. أولهما: دلالة بعض أنواع البيعة التي صدرت من النساء للنبي عليه السلام. وثانيهما: دلالة الأمان الذي تم الإقرار به للمرأة.

إن نقطة القوة في هذه الوقائع والأحكام هي: دلالتها الواضحة على المساواة بين الرجل والمرأة في المشورة. وكما نلاحظ: فإنها كانت مشورة تتعلق بالشئون العامة. وهذه الدلالة تسمح للباحث: أن يستنبط نوعا محددًا من الولاية العامة للمرأة. ولاية عامة: تكون المشورة وسيلة لها أو طابعاً فيها. وتُعتبر هذه الدلالة: تطبيقاً للقرائن؛ إذا اجتمعت وتعاضدت؛ وقويت حجتها في الترجيح. وقد اعتمدنا في فكرة تعضيد الأدلة بالقرائن: على الجهد الفقهي لآحد فقهاء الحنابلة المتأخرين؛ وهو ابن القيم. والتطبيق الأهم لهذا الاستنباط اعتمادا على فكرة التعضيد: هو إجازة عضوية المرأة في المجالس النيابية. وهي العضوية التي تدخل في نطاق الولايات العامة: لصلتها برقابة السلطة التنفيذية وسن القوانين.

٧- يتمسك المانعون لولاية المرأة بعلّة الأنوثة؛ التي تحرم المرأة من المهارات التي يتميز بها الرجل؛ وتؤهله للولايات العامة. وتتعارض هذه الفكرة: مع مجموعة من الأفكار التي تقوم على المنطق والعلم والواقع.

ومن ذلك أن التطور التقني يسمح للمرأة: بالتصويت عن بُعد؛ بل والقيام بمهام العضوية في المجلس النيابي بالطريقة ذاتها (التصويت والمشاركة إلكترونياً). وهو أمر يمكن تصوره في الولايات العامة الأخرى؛ التي يمكن للمرأة أن تقوم بأعبائها في منزلها أو بيتها. ولذلك فإنه يجوز إعادة النظر في الأحكام الفقهية الخاصة بالنفقة الزوجية. وهي النفقة التي تقررت للزوجة: مقابل تفرغها التام للزوج؛ وما يترتب عليه من تفرغها لواجباتها تجاه الأسرة. ولا يوجد ما يحول دون الاتفاق على

اسقاط النفقة كلها أو بعضها؛ بسبب خروج المرأة للعمل. وسواء كان ذلك باتفاق الزوجين؛ وشرطهما في عقد الزواج؛ أو كان عن طريق القضاء ومن ذلك أيضا: أن ظاهرة تدوين القانون: قيدت من دور القاضي؛ وجعلت ولايته أقرب إلى ما يطلق عليه في الفقه الإسلامي "ولاية التنفيذ". بالنظر إلى أن دور القاضي في الغالب الأعم: تطبيق القاعدة القانونية وليس إنشائها. وكما ترى: تقوم تلك الفكرة على التمييز بين نوعين من الولاية: ولاية التنفيذ؛ وأخرى تُسمى "ولاية التفويض". واستناداً إلى هذه التفرقة: أجاز البعض ولاية القاضي غير المسلم بين المسلمين؛ خلافاً لرأي جمهور الفقهاء. ويمكن للمرأة استناداً إلى هذه التفرقة أن تتعم بولاية القضاء: قياساً على الإقرار بهذه الولاية لغير المسلم. ونلاحظ هنا أن البعض أخرج ولاية التنفيذ من نطاق الولايات العامة؛ وهو أمر يصعب الدفاع عنه لضعف حجته.

وطبقاً لتحقيق آراء الأحناف: أنه إذا تعيّنَت المرأة لمنصب قضائي بعينه: فإنه لا يلزم توافر شرط الاجتهاد فيها. وأنه إذا توافر فيها شرط الاجتهاد والعدالة: فإنه يتم تقديمها على المُقلدِ الفاسق؛ فتحصل على منصب القضاء؛ بالأولوية عليه. ومع ذلك فقد خضعت آراء الأحناف في مسألة ولاية المرأة للقضاء: لتفسيرات شتى. لم تتوقف عند محاولة تضعيف المنقول عن الأحناف والتشكيك في صحته. وإنما تجاوزته إلى الهجوم على الفقهاء المتأخرين منهم؛ ورميهم بالتقاعس عن بيان الصحيح في مذهبهم.

٨- لم تكن الأقيسة التي لجا إليها المانعون لولاية المرأة: بالدقة المطلوبة. لقد حرموها من ولايتها العامة: قياساً على حرمانها من الحق في الطلاق أو السفر منفردة أو نقصان شهادتها... وكما نلاحظ كان قياسهم ناقصاً: لتعلقه بأحكام خاصة؛ مُستثناة من الأصل العام المقرر للمرأة. وفي بعض الحالات: كان قياسهم على الأحكام التي اقتصت بها أمهات المؤمنين زوجات النبي عليه السلام. ولذلك جميعه: فقد تدعم رأى القائلين بجواز ولايتها العامة: في كل المناصب؛ باستثناء

منصب الخلافة. وهو المنصب الذي يقابله في عصرنا: منصب رئيس الجمهورية في نظام الحكم الرئاسي.

٩- وقد تمسك بعض المجيزين لولاية المرأة: بالتفرقة بين نوعين من السنة النبوية؛ هما السنة التشريعية وغير التشريعية. أما السنة التشريعية: فهي سنة مُلزمة للمسلمين في كل عصر. بينما كانت السنة غير التشريعية: تستند إلى المصلحة؛ لأنها صدرت عن النبي عليه السلام: بصفته السياسية. ولذلك فإنها تكون محكمة بظروف عصرها؛ ومن هنا تستمد طابعها المؤقت؛ وصفتها غير الملزمة. ويدخل في هذا النوع بعض الأحاديث التي نُسبت للنبي عليه السلام. ومنها حديث بنت كسرى؛ وحديث ناقصات عقل ودين. ويترتب على ذلك: عدم جواز القياس على تلك الأحاديث؛ لأنها تنتمي إلى النوع غير الملزم من السنة.

١٠- أما حجة القائلين بوجود إجماع للصحابة - على عدم جواز ولاية المرأة في الشؤون العامة: فإنه يصعب الدفاع عنها. إن مخالفة بعض الأئمة والفقهاء تقدر في حصول هذا الإجماع. وقد كشف الكثير من الفقهاء عن ظاهرة الإجماع والإشكاليات التي تحيط به؛ وبيان حقيقة الإجماع وصحة وقوعه. ومن هؤلاء ابن حزم الظاهري؛ ومن المتأخرين الشيخ محمود شلتوت وعبد الوهاب خالف ومحمد الخضري...

وما تجدر ملاحظته هو التجاهل لواقعة " أم الشفاء "؛ وولايتها الحسبة في زمن " عمر بن الخطاب ". وذلك على الرغم من مكانتها بين الصحابييات؛ وعند النبي عليه السلام... لذلك فإنه من المحتمل أنه تم إسقاط واقعها؛ وتجاهل ترجمتها: في الكثير من كتب التاريخ والسير والفقهاء الإسلامي. وأن هذا التجاهل استمر حتى يومنا هذا.

قائمة المراجع

- أولاً: الكتب العربية
- ابن قيم الجوزية. الطرق الحكمية في إصلاح الراعي والرعية أو الفراسة المرضية في أحكام السياسة الشرعية. تحقيق: محمد حامد الفقى. بيروت: دار الكتب العلمية، [بدون].
- أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصرى البغدادي الماوردي. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. الإسكندرية: دار ابن خلدون، [بدون].
- أبو حامد الغزالي. إحياء علوم الدين. الإسكندرية: دار ابن خلدون، [بدون].
- أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الريان للتراث، [بدون].
- د. أحمد إبراهيم حسن:
- تاريخ القانون المصري في العصرين الإسلامي والروماني. الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، ٢٠٠١م.
- تاريخ النظم القانونية والاجتماعية. الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية، ١٩٩٩م.
- د. أحمد فتحي بهنسي. نظرية الاثبات في الفقه الجنائي الإسلامي. ط. القاهرة: دار الشروق، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- د. أحمد فخرى. مصر الفرعونية - موجز تاريخ مصر منذ أقدم العصور حتى عام ٣٣٢ قبل الميلاد. ط٥. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، سبتمبر ١٩٨١م.
- أحمدى قاسم محمد. الرجل والمرأة - الحب والعدل والتشريع. القاهرة: هيئة الكتاب، ٢٠١٣م.

- آدم ميتز. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٩م.
- أمين الخولى. الجنديّة والسلم - واقع ومثال. القاهرة: هيئة الكتاب، ٢٠٠٣م.
- أنا رويز. روح مصر القديمة. ترجمة: إكرام يوسف. القاهرة: هيئة الكتاب، ٢٠٠٩م.
- د. بدران أبو العينين بدران. العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين. في الشريعة الإسلامية واليهودية والمسيحية. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٤م.
- تاريخ الحضارة المصرية - العصر الفرعوني. تحرير: محمد شفيق غربال. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية. [بدون].
- تقي الدين أحمد بن تيمية. الحسبة في الإسلام، الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب، [بدون].
- توفيق برو. تاريخ العرب القديم. ط٢. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨م.
- جرجى زيدان. العرب قبل الإسلام. راجعه وعلق عليه: د. حسين مؤنس، القاهرة: دار الهلال، [بدون].
- جلال الدين السيوطي. صون المنطوق الكلام عن فن المنطق والكلام. نشره وعلق عليه: على سامى النشار، ط١، القاهرة: مكتبة الخانجي، [بدون].
- د. جواد على. تاريخ العرب قبل الإسلام. القاهرة: هيئة قصور الثقافة، ٢٠١١م.
- جونيفيف هوسون ودومينيك فالبييل. الدولة والمؤسسات في مصر من الفراعنة الأوائل إلى أباطرة الرومان. ط١. ترجمة: فؤاد الدهان. مراجعة: د. زكية طبو زاده. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.

- دومينيك فالبييل. الناس والحياة في مصر القديمة. ط٢. ترجمة: ماهر جويجاتي. مراجعة: د. زكية طبو زادة. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م.
- زين الدين ابن نجيم الحنفي. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. وهامشه الحواشي المسماة منحة الخالق على البحر الرائق للسيد محمد أمين الشهير بابن عابدين. ط٢، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، [بدون].
- سبط بن الجوزي. ايثار الانصاف في آثار الخلاف. ط١، تحقيق: ناصر العلي الناصر الخليلي، القاهرة: دار السلام للنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.
- د. سليم حسن. موسوعة مصر القديمة. القاهرة، هيئة الكتاب، ٢٠٠٠م.
- سمير عبد السيد تناغو. النظرية العامة للقانون. جامعة الإسكندرية: كلية الحقوق، ١٩٩١م.
- سهام مصطفى أبوزيد. الحسبة في الإسلام من الفتح العربي إلى نهاية العصر المملوكي. القاهرة: هيئة الكتاب، ١٩٨٦م.
- د. السيد العربي حسن. الاستدلال المنطقي للأحكام في ضوء التغيرات الاجتماعية. دراسة مقارنة بين النظامين الإسلامي والأنجلوسكسوني. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٩م.
- د. سيد توفيق ود. سيد أحمد على الناصري. معالم تاريخ وحضارة مصر من أقم العصور حتى الفتح العربي. ط٢. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٠م.
- د. السيد عبد الحميد فودة:
 - فلسفة القانون والقانون الروماني. بنها: [بدون].
 - القانون العراقي القديم. ط١. القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠١٠م.

- المركز القانوني للمرأة في القانون اليهودي القديم. ط٢. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠١٣م.
- د. سيد كريم. المرأة المصرية في عهد الفراعنة. القاهرة: هيئة الكتاب، ١٩٩٤م.
- د. شفيق شحاته. التاريخ العام للقانون في مصر القديمة. القاهرة: المطبعة العالمية، ١٩٥٨م.
- الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند. الفتاوى الهندية. وهامشه الفتاوى البزازية وفتاوى قاضيخان. ط٤. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٦م/١٤٠٦هـ.
- د. صوفي أبو طالب:
 - تاريخ النظم القانونية والاجتماعية. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٨م.
 - تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية. ط٤. القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠٠٥م/١٤٢٥هـ.
 - تاريخ القانون المصري - العصر الإسلامي. ط٣. القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠٠٠م/١٤٢٠هـ.
 - تاريخ القانون في مصر - العصرين البطلمي والروماني. ط٣. القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠٠٢م/١٤٢٢هـ.
- د. طه حبيشي، المرأة والولاية. ط١. القاهرة: مكتبة الإيمان، ٢٠١٠م/١٤٣١هـ.
- د. عادل بسيوني:
 - الوسيط في تاريخ القانون المصري. القاهرة: جامعة القاهرة، دار نهضة الشرق، [بدون].
 - تاريخ الشرائع القديمة. [بدون]، ١٩٩٦م.

- عبد الحليم الجندي. المنهج العلمي المعاصر مستمد من القرآن. القاهرة: دار الاتحاد العربي للطباعة، ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م.
- د. عبد الحليم نور الدين. دراسة في تاريخ وحضارة مصر القديمة. القاهرة: [بدون].
- د. عبد الحميد متولى. بحوث إسلامية. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٩م.
- د. عبد العزيز صالح:
- التربية والتعليم في مصر القديمة. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر. ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.
- الشرق الأدنى القديم. ط٣. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨١م.
- عبد القادر عودة. التشريع الجنائي الإسلامي. القاهرة: دار التراث، [بدون].
- د. عبد الكريم زيدان. المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية. ط٦. بغداد: مكتبة القدس، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- عبد المتعال الصعيدي. حرية الفكر في الإسلام. تقديم: د. محمد ناصر عرب، القاهرة: هيئة الكتاب، ٢٠١٥م.
- د. عبد المجيد الحفناوي. تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية. الإسكندرية، [بدون].
- د. عبد المنعم البرى. الشيعة الاثني عشرية في دائرة الضوء. ط١. القاهرة: دار الحقيقة، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
- عبد الوهاب خلاف. علم أصول الفقه، ط٨. القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، [بدون].
- على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري. مراتب الإجماع. ط٢. علق عليه: محمد زاهد الكواثرى. بيروت: دار الكتب العلمية، [بدون].

- على عبد الرازق. الإسلام وأصول الحكم. القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢م.
- د. على عبد الواحد وافي. المساواة في الإسلام. جدة: مكتبات عكاظ، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- د. فايز حسين:
- تاريخ القانون. الإسكندرية: ٢٠٠٧م، [بدون].
- فلسفة القانون. الإسكندرية: دار المطبوعات الجامعية. ٢٠٠٩م.
- د. فتحي المرصفاوى. تاريخ القانون المصري. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٧م.
- كرستيان ديروش نوبلكور. المرأة في زمن الفراعنة. ترجمة: حليم طوسون. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع. ٢٠٠٠م.
- محمد إبراهيم سليم. نساء حول الرسول. القاهرة: مكتبة ابن سينا، [بدون].
- محمد أبو زهرة. العقوبة. القاهرة: دار الفكر العربي، [بدون].
- محمد الخضري. أصول الفقه. القاهرة: دار الحديث، [بدون].
- محمد الغزالي:
- قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والتقاليد الوافدة. ط٥. القاهرة: دار الشروق، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- فقه السيرة. ط٨. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م.
- د. محمد أنس قاسم جعفر. الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام والفكر التشريعي المعاصر. القاهرة: دار النهضة العربية، [بدون].
- د. محمد رأفت عثمان. النظام القضائي في الفقه الإسلامي. ط٨. القاهرة: [بدون]، ١٤٣٠هـ/٢٠١٠م.
- محمد رشيد رضا. الخلافة. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

- محمد سعيد العشماوي. حقيقة الحجاب وحجية الحديث. القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير. [بدون].
- د. محمد على الصابوني. التبيان في علوم القرآن. الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب، [بدون].
- د. محمد على الصافوري:
- الشرائع السامية القديمة. العرب واليهود. [بدون]، ٢٠٠٠م.
- القانون المصري القديم. [بدون]، ١٩٩٨م.
- النظم القانونية لدى اليهود والإغريق والرومان. شيبين الكوم: الولاء للطبع والتوزيع، ١٩٩٦م.
- د. محمد على سعد الله. الدور السياسي للملكات في مصر القديمة. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٨م.
- محمد ناصر الدين الألباني. صفة صلاة النبي. القاهرة: المكتب الإسلامي، [بدون].
- د. محمد نجيب المطيعي. المجموع شرح المذهب للشيرازي. بدأ بشرحه النووي. جدة: مكتبة الإرشاد، [بدون].
- د. محمد نور فرحات. محاضرات في أصول القانون والنظام. القاهرة: [بدون]، ١٩٩٢م.
- د. محمود السقا. فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٨م.
- د. محمود سلام زناتي:
- تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية في بلاد ما بين النهرين وعند العرب قبل الإسلام. [بدون].
- تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية - ج ٢. المجتمعات المدنية القديمة. القاهرة: دار النهضة العربية، [بدون].

- د. مصطفى أبو زيد فهمى ود. إبراهيم عبد العزيز شيجا. الدستور المصري ورقابة دستورية القوانين. جامعة بيروت: كلية الحقوق، ١٩٨٨م.
- د. ممدوح عبد الرحمن الريطى. دور القبائل العربية في صعيد مصر. ط١. القاهرة: مكتبة مدبولي، [يدون].
- منصور بن يونس بن إدريس البهوتى. شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولى النهى لشرح المنتهى. القاهرة: دار الفكر العربي، [يدون].
- د. ناصر الأنصاري:
- المجمل في تاريخ القانون المصري. القاهرة: هيئة الكتاب، ١٩٩٨م.
- موسوعة حكام مصر من الفراعنة إلى اليوم. ط٣. القاهرة: دار الشروق، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- د. نبيلة محمد عبد الحليم. معالم التاريخ الحضاري والسياسي في مصر الفرعونية. الإسكندرية: منشأة المعارف، [يدون].
- نجلاء نجيب الزحلاوى. الطب والعلاج فى مصر القديمة. ط١. القاهرة: دار المعارف، ٢٠١١م.
- نيقولا جريمال. تاريخ مصر القديمة. ط٢. ترجمة: ماهر جويجاتى. مراجعة: د. زكية طبو زاده. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣م.
- د. هاشم السعيد شريف. المرأة المسلمة بين حقيقة الشريعة وزيف الأباطيل. ط٢. القاهرة: دار الهلال، ٢٠١٢م.
- يحيى بن شرف أبو زكريا النووى. شرح صحيح مسلم. ط١. المنصورة: مكتبة فياض، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

• **ثانياً: الدوريات والمجلات العلمية**

- د. أحمد العجمي التركي. تولية المرأة القضاء. مجلة الوعي الإسلامي: العدد ٥٠٤. السنة ٤٤. الكويت: وزارة الأوقاف، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
- د. إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي. حقوق المرأة في الإسلام. دراسات إسلامية: العدد ١٩٨، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.
- د. بهاء الدين إبراهيم محمود. المعبد في الدولة الحديثة في مصر الفرعونية - تنظيمه الإداري ودوره السياسي. تاريخ المصريين. العدد ١٩٩. القاهرة: هيئة الكتاب، ٢٠٠١م.
- بهاء الدين إبراهيم محمود. الشرطة والأمن في مصر القديمة. مراجعة: محمود ماهر طه. مشروع المائة كتاب: العدد ٣. القاهرة: هيئة الآثار المصرية، [بدون].
- د. جمال الدين محمود. حقوق المرأة في المجتمع الإسلامي والتشريع المصري. سلسلة قضايا إسلامية: العدد ١٣٢. القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. صفر ١٤٢٧هـ/مارس ٢٠٠٦م.
- م. حسن حسن منصور:
- نظرات عصرية في قضايا أسرية. قضايا إسلامية: العدد ٢٠١، وزارة الأوقاف: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ذو القعدة ١٤٣٢هـ/أكتوبر ٢٠١١م.
- حقوق كفلها الإسلام للمرأة. مجلة الأزهر: ج٢، السنة ٨٤. القاهرة: الأزهر الشريف، صفر ١٤٣٢هـ/يناير ٢٠١١م.
- زنوبيا ملكة تدمر. مجلة خلاصة العلوم: العدد ١، المجلد ١. الإسكندرية والقاهرة: دار مطابع المستقبل، ٢٠٠٥م.

- سبتينو موسكاتى. الحضارات السامية. ترجمة: د. السيد يعقوب. سلسلة الألف كتاب الثاني: العدد ٣٠٧. القاهرة: هيئة الكتاب، ١٩٩٧م.
- د. سعد الدين مسعد هلالى. الثلاثون في القضايا الفقهية الاجتماعية المعاصرة، قضايا إسلامية: العدد ١٩٣، وزارة الأوقاف: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.
- د. صوفي أبو طالب. تطبيق القانون الروماني في مصر الرومانية. مجلة القانون والاقتصاد: العدد ٤٠٣، السنة ٢٨. القاهرة: كلية الحقوق، جامعة القاهرة، سبتمبر وديسمبر ١٩٥٨م.
- الطاهر الحامدي. بيعة النساء. مجلة الأزهر: الجزء ٥، السنة ٨٤. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، جمادى الأولى ١٤٣٢هـ/أبريل ٢٠١١م.
- د. عبد الغفار حامد هلال. نساء صحابيات. دراسات إسلامية: العدد ١٨٠، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.
- د. عبد الله شاكرا الجنيدى. ضوابط الاستدلال بالنصوص عند أهل السنة. مجلة التوحيد: العدد ٥٢٤، السنة ٤٤. القاهرة: جماعة أنصار السنة المحمدية.
- د. عبد الله مبروك النجار. الحقوق المعاصرة للمرأة في التشريع الإسلامي. سلسلة البحوث الإسلامية: الكتاب ١٨. السنة ٣٩. ١٤٢٩ القاهرة: الأزهر الشريف، ٢٠٠٨هـ/م.
- د. عبد المجيد السوسوه الشرفى. الاجتهاد الجماعى فى التشريع الإسلامى. كتاب الأمة: العدد ٦٢، السنة ١٧. قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ذو القعدة ١٤١٨هـ.
- على الخفيف. مكانة السنة في بيان الأحكام الإسلامية والرد على ما أثير من شبهات حول حجيتها وروايتها. ملحق مجلة الأزهر: القاهرة: الأزهر الشريف، جمادى الأولى ١٤٣٢هـ.

- د. عمر عبد العزيز منير. أساطير شراسة المرأة المصرية. المجلة العربية: العدد ٣٨٤. الرياض، محرم ١٤٣٠هـ/يناير ٢٠٠٩م.
- د. فرج محمد البوشي. دور المرأة الفرعونية فى وراثة العرش. مجلة مصر المعاصرة: العدد ٤٩١. السنة ١٠٠. القاهرة: الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والتشريع. يوليو ٢٠٠٨م.
- محمد أبو زهرة. نظرية الحرب فى الإسلام. دراسات إسلامية: العدد ١٦٠، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.
- د. محمد بيومي مهران. دراسة حول التأريخ للأنياء. مجلة كلية الآداب: المجلد ٣٩، العدد الخاص باحتفالية اليوبيل الذهبي. جامعة الإسكندرية: كلية الآداب، العام الجامعي ١٩٩٢/٩١م
- محمد الخضر حسين. الشريعة صالحة لكل زمان ومكان. ملحق مجلة الأزهر. القاهرة: الأزهر الشريف، ربيع الأول ١٤٢٨هـ.
- د. محمد الدسوقي. التقريب بين المذاهب الفقهية من أجل الوحدة الإسلامية. سلسلة قضايا إسلامية: العدد ١٠٢. القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، شعبان ١٤٢٤هـ/أكتوبر ٢٠٠٣م.
- د. محمد الشحات الجندي. حقوق الإنسان فى الإسلام من منظور ومعاصر، قضايا إسلامية: العدد ١٩٠، وزارة الأوقاف: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ذو الحجة ١٤٣١هـ/نوفمبر ٢٠١٠م.
- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري. تاريخ الرسل والملوك. تحقيق: محمد أبى الفضل إبراهيم. سلسلة ذخائر العرب: العدد ٣٠. القاهرة: دار المعارف، [يدون].
- محمد رشيد رضا. حقوق النساء فى الإسلام. ملحق مجلة الأزهر. القاهرة: الأزهر الشريف، رجب ١٤٢٤هـ.

- محمد سعيد العشماوي. على منصة القضاء. كتاب الهلال. القاهرة: دار الهلال، [بدون].
- محمد على السائس. نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره، ملحق مجلة الأزهر، القاهرة: الأزهر الشريف، شوال ١٤٣٦هـ.
- د. محمد عمارة:
- شبهات وإجابات حول مكانة المرأة في الإسلام - القسم الثاني. سلسلة دراسات إسلامية: العدد ٧٤. القاهرة: وزارة الاوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، رمضان ١٤٢٢هـ/ديسمبر ٢٠٠١م.
- الوثائق الدستورية في دولة النبوة والخلافة الراشدة. ملحق مجلة الأزهر. القاهرة: الأزهر الشريف، شوال ١٤٣٢هـ.
- محمد محمد المدني:
- وسطية الإسلام. ط٢. سلسلة دراسات إسلامية: العدد ١٦٥. القاهرة: وزارة الاوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ربيع الأول ١٤٢٠هـ/مارس ٢٠٠١م.
- تاريخ الفقه الإسلامي في مصر. ملحق مجلة الأزهر. القاهرة: الأزهر الشريف، جمادى الآخرة، ١٤٣١هـ.
- محمد مصطفى المراغي. الاجتهاد. ملحق مجلة الأزهر. القاهرة: الأزهر الشريف، جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ.
- د. محمود السقا:
- الأسس القضائية ومشكلة تنازع القوانين ما بين مصر الفرعونية ومصر البيطلمية. مجلة القانون والاقتصاد: العدد ٣. جامعة القاهرة: كلية الحقوق، ١٩٧٤م.

- المركز القانوني للمرأة في مصر الفرعونية. مجلة القانون والاقتصاد: العددان الأول والثاني، السنة ٤٥. جامعة القاهرة: كلية الحقوق، مار - يونيه ١٩٧٥م.
- د. محمود سلام زناتي. حول تطور نظام الأسرة في مصر - في العصر الفرعوني والبطلمي والروماني. مجلة العلوم القانونية والاقتصادية: العدد ١، السنة ٩. جامعة عين شمس: كلية الحقوق. يناير ١٩٦٧م.
- محمود شلتوت. الإسلام عقيدة وشريعة. ملحق مجلة الأزهر. القاهرة: الأزهر الشريف، جمادى الآخرة ١٤٣٦هـ.
- موسوعة تاريخ مصر عبر العصور - تاريخ مصر القديمة. أعدها للنشر: د. عبد العظيم رمضان. تاريخ المصريين: العدد ١٠٠. القاهرة: هيئة الكتاب، ١٩٩٧م.

• ثالثاً: القرارات والتوصيات

- مجمع البحوث الإسلامية: قراراته وتوصياته. إعداد: عبد الرحمن العسيلي وماهر السيد الحداد. سلسلة البحوث الإسلامية: الكتاب ٦. السنة ٣٩. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

• رابعاً: المعاجم

- جورج بوزنر وآخرون. معجم الحضارة المصرية القديمة. ترجمة: أمين سلامة. مراجعة: د. سيد توفيق. القاهرة: هيئة الكتاب، ١٩٩٢م.

• خامساً: المواقع والصفحات الإلكترونية

- SHAMELA.WS القاضي أحمد بن سعيد بن العباس المجيلدي، التيسير في أحكام التسعير.

- WWW.islamonline.net عبد اللطيف البنا، بتاريخ ١/١١/٢٠٠٨م.
وفتوى د. القره داغى بتاريخ ٢١/٥/٢٠٠٨م.
- bbc arabic.com وائل جمال الدينبي، الزواج وحقوق المرأة في مصر
القديمة.
- www.thekeep.org
Caroline Seawright, Ancient Egyptian Sexuality.
- www.fordham.edu.halsallancient1075assyriancode.html
History Sourcebook: The Code of the Assura, 1075 BCE.
- www.nefertiti.iwebland.com
Masters and Workers Labour relations in ancient Egypt.
- www.virtual-Egypt.com
Peter Pecone, The Status of Women in Ancient Egyptian Society.

الفهارس

• أولاً: فهرس التطبيقات في العصر الفرعوني

صفحة	وصاية المرأة على العرش الملكي والمشاركة في الحكم
٥٩	(١) عصر الدولة القديمة
٦٠	(٢) عصر الدولة الوسطى
٦٢-٦٠	(٣) عصر الدولة الحديثة

• ثانياً: فهرس التطبيقات خلال الحكم الإسلامي

صفحة	الاستنباط والمنطق القانوني في مجال الولاية العامة للمرأة
٩٥	(١) تطوير الأساس الأصولي لفكرة الواجبات والولاية العامة
١٠٥	(٢) تطور عملية الاستنباط بالقرينة في مجال القضاء
١٠٧ - ١٠٦	(٣) فكرة تعضيد الأدلة في مجال الاستنباط القانوني
١١٤ - ١١٣	(٤) خلاصة النشاط العقلي في عملية القضاء
١٢٥ - ١٢٤	(٥) آلية عمل القياس Mechanism
١٣٤ - ١٣٣	(٦) المنطق القانونية في استنباط المعنى من النص التشريعي
١٣٧ - ١٣٦	(٧) المنطق القانوني في الاعتماد على سياق النص التشريعي
١٥٨ - ١٥٧	(٨) المنطق القانوني في تأخير الاستنباط بحديث الآحاد
١٦٠	(٩) المنطق القانوني في تقديم الاستنباط بحديث الآحاد

• **ثالثاً: فهرس الموضوعات**

٣ تمهيد في مصطلح الولاية العامة.....

الباب الأول (ص ٧)

الولاية العامة للمرأة في مصر القديمة

ملاحظات في الإطار ومنهج الاستنباط

- ٩ **الفصل الأول: البحث المقارن في مسألة الولاية العامة للمرأة**
- ١٠ **المبحث الأول تطور النظام القانوني للولاية في المجتمعات السامية**
- ٢٢ **المبحث الثاني فلسفة النظام القانوني للولاية في مصر القديمة**
- ٢٢ **المطلب الأول جوهر القانون وأثره على ولاية المرأة**
- ٢٧ **المطلب الثاني نطاق وسمات الولاية العامة للمرأة**
- ٣٥ **الفصل الثاني: أشكال الولاية العامة للمرأة في العصر الفرعوني**
- ٣٦ **المبحث الأول النسب الملكي وعلاقته بالولاية العامة للمرأة**
- ٣٦ **المطلب الأول التوظيف السياسي للنظام القانوني للأسرة**
- ٤٨ **المطلب الثاني التأثير الأجنبي في مسألة الولاية العامة للمرأة**
- ٥٥ **المبحث الثاني الوصاية على العرش وأثره في ولاية المرأة**
- ٦٣ **المبحث الثالث التنظيم الديني وعلاقته بولاية المرأة الملكة**

الباب الثاني (ص ٧٩)

الإشكاليات الأصولية والفقهية

المتعلقة بولاية المرأة عند المسلمين

- ٨١ **الفصل الأول: ضوابط الاستنباط القانوني في أحكام المرأة**
- ٨٢ **المبحث الأول الدلالة القانونية لوقائع البيعة وأحكام الأمان**

٩٠	المبحث الثاني استنباط الأساس الأصولي لولاية المرأة
٩٠	المطلب الأول أصول فكرة الولاية العامة
٩٦	المطلب الثاني أهلية الحقوق وأهلية الولاية
١٠٩	الفصل الثاني: اشكاليات الاستنباط القانوني في مسألة الأنوثة
١١٠	المبحث الأول منطق القياس وأثره على ولاية المرأة
١١٠	المطلب الأول شروط الكمال في بعض الولايات
١٢٣	المطلب الثاني مقدمات القياس واستنباط الولاية
١٢٩	المطلب الثالث القياس والدلالة في مسألة الولاية
١٣٣	المبحث الثاني مقتضيات الدلالة وأثرها في ولاية المرأة
١٣٣	المطلب الأول السياق والتشريعات الخاصة بالمرأة
١٤١	المطلب الثاني أثر التطورات التقنية في مسألة الولاية
١٤٨	المطلب الثالث دلالة المنطق والأدلة الظنية للولاية
١٦٢	المطلب الرابع مقتضيات السكوت في استنباط الولاية
١٧٩	خلاصة البحث
١٨٥	قائمة المراجع
١٩٩	الفهارس
١٩٩	(١) فهرس التطبيقات في العصر الفرعوني
١٩٩	(٢) فهرس التطبيقات خلال الحكم الإسلامي
٢٠٠	(٣) فهرس الموضوعات